



یادنامه

زندگیاد

دکتر غلامحسین یوسفی

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه فردوسی مشهد

علمی - پژوهشی

شماره سوم و چهارم - سال بیست و سوم

شماره مسلسل ۹۱ - ۹۰

پاییز و زمستان ۱۳۶۹ هجری شمسی



REVUE

de la

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

de

l'Université Ferdowsi

(Machhad)

No. 3-4, Vol. 23

Automne – Hiver 1991 (1369)

فهرست مندرجات

صفحه	نام نویسنده	عنوان
۳۳۳-۳۴۵	غلامحسین یوسفی	نامه‌ای که به مقصد نرسید
۳۴۶-۳۶۶	احمد آرام	همزه‌نامه
۳۶۷-۳۸۳	سیدمحمد دبیرسیاقی	اصالت ابیاتی از شاهنامه فردوسی که در نسخه‌های قدیم نیست
	محمد رضا شفیعی کدکنی	تکامل یک تصویر در حاشیه حکایتی از بوستان سعدی
۳۸۴-۳۹۰	علوم انسانی	سیری در گلستان
۳۹۱-۴۱۵	محمدجواد شریعت	دیدگاه‌های اخلاقی و اجتماعی محمدبن حسام
۴۱۶-۴۳۱	احمد احمدی بیرجندی	خوسفی در منظومه خاوران‌نامه
	گوهرشاد مشهد	مروری بر داستان رستم و اسفندیار
۴۳۲-۴۶۲	محمدتقی راشد محصل مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - تهران	سیمرغ و جبرئیل
۴۶۳-۴۷۸	تقی پورنامداریان مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - تهران	پارسی‌سرایان خطه قفقاز
۴۷۹-۵۰۱	مهدی درخشان دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران	زاین به روایت سفینه سلیمانی (سفرنامه‌ای از روزگار صفویان)
۵۰۲-۵۳۹	هاشم رجب‌زاده دانشگاه مطالعات خارجی اوساکا - ژاپن	دستور زبان فارسی در کشورهای هند و پاکستان
۵۴۰-۵۷۰	ابوالقاسم رادفر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی - تهران	نگاهی به سوی اختران و افلاک
۵۷۱-۵۹۳	عباس ماهیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم تهران	نگاهی به مسأله تبار در خاندانهای پادشاهی ایران
۵۹۴-۶۱۱	یوسف رحیم‌لو دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز	نظریه گشتالت و ارتباط آن با روانشناسی اجتماعی و فلسفه
۶۱۲-۶۳۹	هادی صدقی دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران	شمس در چشم مولانا
۶۴۰-۶۵۷	محمد رضا راشد محصل	زبان شعر و واژگان شعری
	نصرالله امامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید چمران اهواز	چند واژه کهن ایرانی بازمانده در حدیث
۶۵۸-۶۷۹	عبدالمیر سلیم دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه تبریز	حماسه‌سرایی در ادبیات عرب
۶۸۰-۶۸۲	محمد فاضلی گروه زبان و ادبیات عرب	در گلگشت شعر حافظ
۶۸۳-۷۰۹	محمد جاوید صباغیان گروه زبان و ادبیات فارسی	از دیده تحقیق
۷۱۰-۷۴۸	محمدجعفر یاحقی گروه زبان و ادبیات فارسی	مقام استاد در عالم تحقیق و ادب فارسی
۷۴۹-۷۶۶	عباسقلی محمدی گروه زبان و ادبیات فارسی	به یاد استاد فرزانه‌ام
۷۶۷-۷۸۷	حسین رزمجو گروه زبان و ادبیات فارسی	آزمون زندگی و بهره‌فرزندگان از آن
۷۸۸-۸۰۷	محمد مهدی رکنی گروه زبان و ادبیات فارسی	نقد و گزارش دفتر شعر «زندگی می‌گوید اما باز باید زیست» م. امید
۸۰۸-۸۲۴	رضا انزابی‌نژاد گروه زبان و ادبیات فارسی	ای بهشت من و سه قطعه شعر کوتوال قلعه تقوا (شعر)
۸۲۵-۸۴۶		
۸۴۷-۸۵۳	غلامحسین یوسفی	
۸۵۴-۸۵۶	رضا فضلی	

زیرنظر هیأت تحریریه

مقالات نمودار آراء نویسندگان است و به ترتیب تاریخ وصول و تصویب درج می‌شود

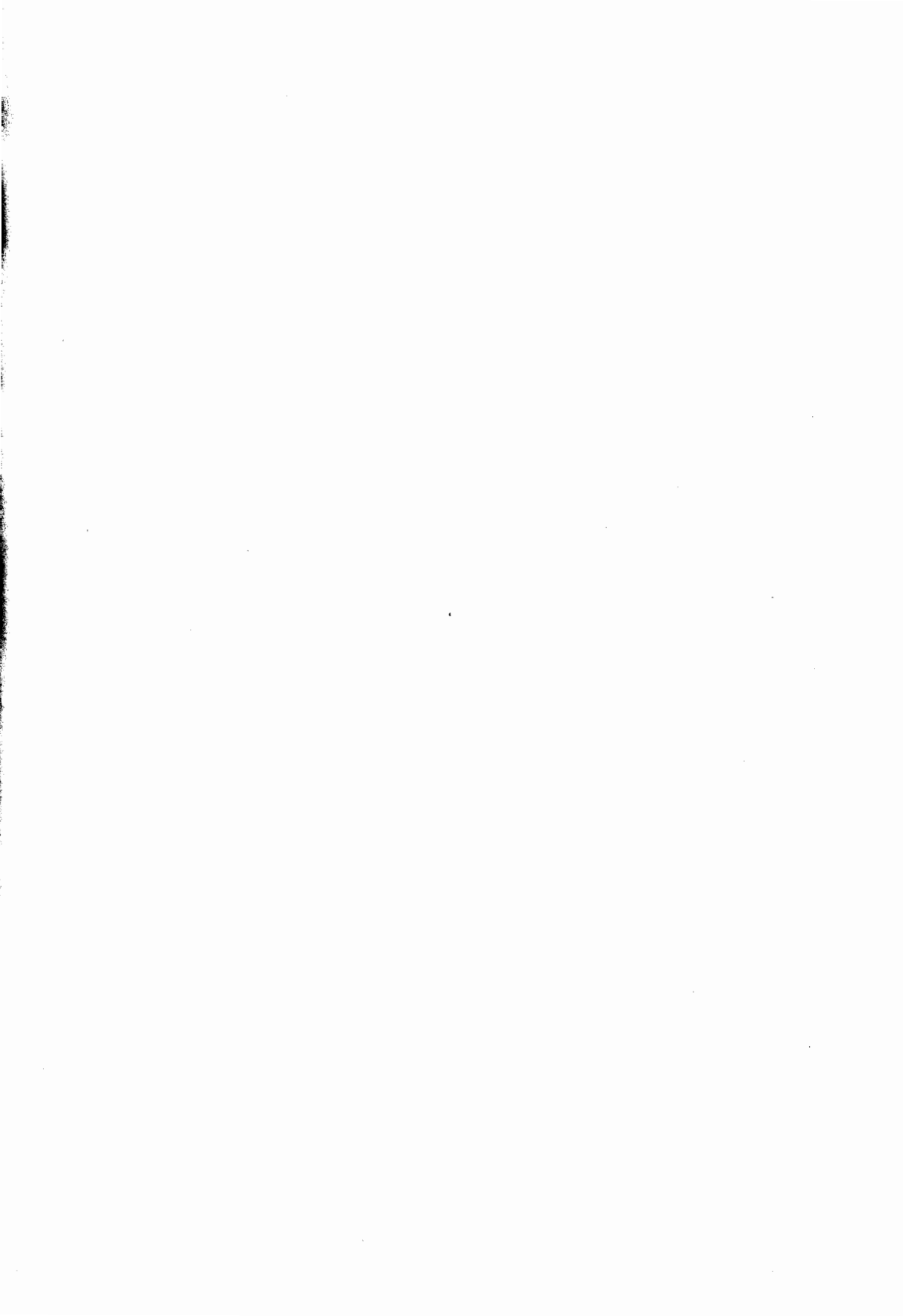
نشانی: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی - مشهد

کد پستی ۹۱۳۸۴ - قیمت ۵۰۰ ریال

بهای اشتراک سالانه مجله با احتساب هزینه پست برای کشورهای خارج ۲۰ دلار

برای آمریکا ۲۵ دلار

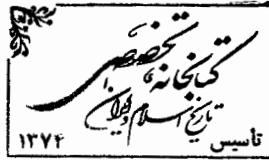
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





زنده یاد دکتر غلامحسین یوسفی





مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد

سال بیست و سوم

پاییز و زمستان ۱۳۶۹

شماره سوم و چهارم

روان شاد دکتر غلامحسین یوسفی

نامه‌ای که به مقصد نرسید*

دوست عزیز ...

نامه شما علاوه بر احوال‌پرسی و بیان لطف و محبت، حاوی پرسشهایی نیز بود درباره زبان فارسی و مسائل مربوط به آن، از سرِ حسن ظن و به گمان این که بنده بتوانم در این زمینه جوابی عرض کنم آن سؤاها را در نامه خود طرح کرده بودید...

نکته‌ای که ذوق نوشتن و پاسخ‌دادن را در من برمی‌انگیزد علاوه بر

* این سطور، نامه‌ای است دوستانه شامل جواب به برخی پرسشها درباره زبان فارسی که دوستی در مکتوب خود طرح کرده بود. پاسخ به نامه وی، بواسطه تغییر نشانی گیرنده، به مقصد نرسید و برگشت و اینک به گمان این که شاید به خواندن بیرزد در این جا درج می‌شود.

سپاسگزاری از نامه مهرآمیز شما شور و شوقی است که نسبت به زبان فارسی و فرهنگ ایران مبذول می‌فرماید. این دل‌بستگی و اظهار علاقه از طرف شما - که رشته تحصیل و کار و مطالعاتتان ناگزیر علوم sciences به معنی خاص کلمه و اشتغالتان به مهندسی است و در محیط غرق در صنعت و تکنولوژی مغرب زمین بسر می‌برید - بیشتر چشم‌گیرست و در وجود خسته بنده نیز این همت را پدید می‌آورد که قلم برگیرم و در حدّ مقدور جوابی بنویسم.

اقا پیش از هر چیز باید به اطلاع برسانم که خود را شایسته اظهار نظر در این مسائل نمی‌دانم و آنچه به قلم می‌آورم از نوع دریافتهای جوینده‌ای کنجکاو است در زمینه زبان فارسی؛ بنابراین قطعیت ندارد. بعلاوه در این ایّام که بواسطه شکستگی زانو از حرکت بازمانده‌ام و دسترسی به کتاب و مراجع لازم نمی‌توانم داشت، آنچه خواهم نوشت از حدّ یک نامه دوستانه فراتر نمی‌رود و شما نیز آن را همین گونه تلقی فرمایید.

زبان فارسی، همان‌طور که خود شما به اهمیت آن توجه دارید، از مهمترین بنیانهای فرهنگ ماست. بنابراین هر قدر به آن توجه شود بجاست. بدیهی است دین مبین اسلام و معارف اسلامی در فرهنگ چهارده قرن اخیر ایران نافذ است و کمال اهمیت را دارد و رشته اتحاد همه ما مسلمانان از هر خطه و قوم و نژاد تواند بود. در عین حال زبان فارسی در سرزمین ایران، وسیله پیوستگی و اشتراک فرهنگی همه ایرانیان اعم از خراسانی و آذربایجانی و مازندرانی و کرد و لر و ترکمن و بلوچ و مسلمان و زردشتی و مسیحی و یهودی و ارمنی و آشوری است. از این رو زبان فارسی برای ما ایرانیان از جهات مختلف درخور ملاحظه است و مسائل مربوط به آن مستلزم توجه خاص است و اشتیاق و علاقه‌مندی و کوشش و پژوهش شما در این زمینه کاری است مفید و شایسته هر ایرانی با فرهنگ.

* یکی از نکاتی که طرح کرده بودید مربوط می‌شد به لغات بیگانه و دخیل.

در این مورد اشاره کرده بودید به کثرت لغات عربی رایج در زبان فارسی و لغات فرنگی که در ادوار اخیر وارد زبان شده است و نیز قول یکی از دوستان خود را نقل کرده بودید دربارهٔ پیرایش زبان فارسی از واژه‌های دخیل و سعیی که بعضی در این راه به خرج می‌دهند.

باید عرض کنم این موضوعی است که سابقه‌ای طولانی دارد. کسانی در این زمینه بسیار اندیشیده و مقاله‌ها و رساله‌ها نوشته‌اند. حتی در نیم قرن اخیر دوبار فرهنگستان ایران رسیدگی به این موضوع را از هدفهای مهم خود قرار داد ولی هر بار بواسطهٔ بعضی موجبات و موانع نه تنها توفیق حاصل نشد بلکه برخی خدمات آن مؤسسه نیز چنان که بایست مورد توجه قرار نگرفت و دوام نیافت.

* پیش از هر چیز باید توجه داشت که بر اثر برخورد و آمیزش و پیوند فرهنگها و تمدنهای مختلف با یکدیگر، هیچ زبان توانگری در دنیا نمی‌توان یافت که عاری از لغات دخیل، و باصطلاح خالص و سره باشد. بنابراین در پی ایجاد زبان سره‌رفتن و به فکر بیرون راندن همهٔ واژه‌های دخیل‌افتادن، اندیشه‌ای است باطل و محال.

* بخصوص که تعداد زیادی از این کلمات قرن‌هاست در زبان فارسی راه یافته و برحسب قواعد این زبان به کار رفته و تلفظ و معنی و املاي آنها در فارسی دگرگون شده است. این واژه‌ها باصطلاح بر اثر توطّن در زبان فارسی و به‌رنگ الفاظ فارسی در آمدن، هویت بیگانهٔ خود را بکلی از دست داده‌اند و می‌توان بی هرگونه نگرانی آنها را بکار برد مثل: سفر، نعمت، خطر، صحبت، معده، شعر، نثر، سقف، زکوة، حج... تبدیل این گونه واژه‌ها به کلمات فارسی و پیشنهاد واژه‌های تازه ساخت بجای آنها کاری است عبث، بخصوص که غالباً کلمات پیشنهادی جدید، نامأنوس از آب درمی‌آید و موجب نارسایی زبان می‌شود و نقض غرض است.

* وقتی واژه‌های وارد زبان شده و سابقه استعمال طولانی پیدا کرده و ناهم‌آهنگی و عیب و نقصی نداشته است دیگر باید آنرا کلمه‌ای دخیل و وام گرفته محسوب داشت و جزء میراث زبان، عنوان «بیگانه تبار» - که گاه بعضی از معاصران برای این گونه کلمات قائل می‌شوند - ضرورت و فایده‌ای ندارد جز آن که گاه ممکن است محملی برای حذف و طرد این گونه کلمات و ابداع الفاظی دور از ذهن بجای آنها بدست دهد و حتی کار به ترک کلماتی نظیر: ارمغان، تنور، شیدا، پیاله، فنجان و امثال آنها هم بکشد که اصل آنها ترکی، اکدی، آرامی و یونانی است؛ و حال آن که تبدیل این واژه‌ها، بعد از آن که با زبان متناسب شده و صبغه فارسی به خود گرفته است و سابقه استعمال طولانی دارد، موجه به نظر نمی‌رسد. کنار نهادن کلمات باصطلاح «بیگانه تبار» فقط در مواردی جایز تواند بود که با زبان فارسی کاملاً ناهم‌آهنگ بوده و رواجی بسیار محدود و اندک داشته و تازه وارد باشند و معادلی فارسی و فصیح و روشن و دقیق بجای آنها بتوان یافت.

* بدیهی است در دوره‌هایی از شعر و نثر فارسی که شاعران و نویسندگان بمنظور اظهار فضل و صنعت‌پردازی و مبالغه‌های نامطلوب، کلمات عربی مهجور و نالازم را بتکلف در آثار خود آورده‌اند شیوه‌ای ناصواب اختیار کرده‌اند و این گونه استعمالات آنها - که به زبان فارسی زبان رسانده - قابل تقلید و پیروی نیست، چنان که اهل زبان خود عملاً راه درست را اختیار کرده و بطور فطری و طبیعی از این گونه زیاده‌رویها خودداری نموده‌اند.

* بدیهی است غرض از هرگونه تدبیر و پیشنهادی در مورد زبان فارسی باید نیروبخشیدن به زبان و توسعه قوت تعبیر آن باشد بدین معنی که زبان فارسی هرچه بهتر بتواند بصورت زبان فرهنگ و تمدن و اندیشه و حالات و عواطف مردم این قرن درآید. بنابراین ابداع واژه‌های جدید نارسا و دور از انس، خلاف این

مقصود خواهد بود. حتی وقتی اهل زبان این گونه کلمات پیشنهادی فارسی را وافی به مقصود نیافتند ناگزیر بیش از پیش به الفاظ بیگانه توسل خواهند جست.

* شگفت آن که بعضی از هموطنان این گونه مباحث را با موضوعات دیگر درهم می‌آمیزند. مثلاً برخوردارشان با کلمات دخیل نوعی جنبه عاطفی به خود می‌گیرد و چنین می‌بندارند و تعبیر می‌کنند که اگر کسی تا حدودی معقول و معتدل، کاربرد کلمات دخیل دیرین و مأنوس را در زبان فارسی مجاز بشمارد و مثلاً عبارت «هدف از این کار را» بر «آماج از این کار» ترجیح دهد، در احساسات ملی او کاستی و نقصانی راه یافته است!

* بعضی از ایشان این مخالفت را بخصوص در مورد واژه‌های عربی رایج در زبان فارسی - که چند قرن سابقه استعمال دارد - اظهار می‌دارند! و حال آن که چاره‌اندیشی در برابر هجوم لغات فرنگی، بخصوص آنها که تازه وارد زبان می‌شوند، واجب‌ترست.

* به نظر قاصر بنده بطور کلی، تغییر کلمات و اصطلاحات رواج یافته و درست و متناسب با زبان فارسی و تبدیل آنها به کلمات نارساو مهجور روا نیست و نیز هرگونه یک طرفه اندیشیدن را در امور علمی و از جمله در گزینش معادلهای کلمات دخیل و یا پیشنهاد واژه‌ها نه تنها نادرست بلکه زیان‌بخش می‌دانم و در این موضوع خاص، چاره‌اندیشی دربارهٔ واژه‌های بیگانه (از هر نوع) را که بطور کلی تازه وارد زبان شده‌اند و می‌شوند بر دیگر موارد مقدم می‌شمارم.

* شما خود توجه دارید که یکی از موجبات عمدهٔ رواج یک زبان و نفوذ لغات و اصطلاحات آن در زبانهای دیگر، قدرت نفوذ فرهنگ مردمی است که به آن زبان سخن می‌گویند و می‌اندیشند و می‌نویسند. در دو قرن اخیر تمدن و فرهنگ مغرب زمین بر اثر پیشرفت علوم و فنون در آن دیار و کسب اعتبار و سلطهٔ روزافزون، همهٔ جهان را زیر سیطرهٔ خود درآورده و همراه این احراز قدرت،

زبانهای فرنگی بخصوص کلمات و اصطلاحات آنها که به شاخه‌های مختلف علم و فن مربوط می‌شود، در زبان ملل اقتباس کننده وارد شده و رواج یافته است. سیل هجوم این گونه واژه‌ها از جمله در زبان فارسی دائم در تزايدست و این موضوع مهمی است که باید از برای آن تدبیری اندیشید زیرا اگر وضع به همین صورت ادامه یابد دیری نخواهد کشید که در زبان علمی ما فقط برخی روابط و اجزاء جمله فارسی خواهد ماند و اصطلاحات و مفردات و ترکیبات یکسر فرنگی و بیگانه خواهد شد.

* بدیهی است در این زمینه بی‌درنگ موضوع اصطلاحات علمی و فنی و آموزشی و دانشگاهی به ذهن می‌رسد که اکثر آنها دخیل است. منتهی این جا نکته ظریفی مطرح است که کدام یک از این گونه اصطلاحات را باید ناگزیر پذیرفت و برای کدام از آنها باید معادل‌هایی پیشنهاد کرد. در این مورد توجه به این موضوع، ضروری است که همه اصطلاحات علمی و فنی و آموزشی و دانشگاهی در یک ردیف نیست، مثل کلمات: میکرب، پست، تلگراف و تلفن که ترکیبات میکرب‌شناس، میکرب‌شناسی، پست‌خانه، تلگراف‌خانه و تلفن‌خانه نیز از آنها ساخته شده و رواج یافته است و تبدیل آنها ضروری نمی‌نماید.

* اما باید انصاف داد که در رشته‌های علمی و فنی، مدرسان و دانشجویان و مؤلفان و مترجمان و محققان و گزارشگران دائم با انبوهی از مفاهیم جدید روبرو هستند که با کلمات و اصطلاحات خارجی بیان شده است و می‌شود. با پیشرفت سریع و مستمر علوم و فنون تعداد این گونه لغات و اصطلاحات، روزافزون است و چون غالباً معادلی فارسی ندارد اشخاص مذکور ناگزیر می‌شوند عین واژه بیگانه را در فارسی بکار برند. در برابر این دسته از کلمات و اصطلاحات دخیل و تازه وارد است که باید به فکر چاره بود.

* ایرادی که بعضی از ادیبان و متخصصان زبان فارسی بر مؤلفان و

مترجمان کتابهای علمی می‌گیرند که در بکار بردن الفاظ و اصطلاحات خارجی افراط می‌کنند، مادام که راهی پیش‌پای آنان نگذاشته و به‌مدد آنان نشناخته‌اند، بمنزله از دور دست بر آتش داشتن است. مؤلف یا مترجم کتابی مثلاً در موضوع برق یا بیوشیمی و... چگونه می‌تواند هم اثری عرضه کند که از قافله دانش امروز زیاد عقب نباشد و هم همگام با آن، در برابر یکایک مفاهیم علمی جدید - که زاده محیط و تمدن و فرهنگی دیگر است - بی‌درنگ معادلی فارسی و فصیح و رسا به کار برد؟

* به نظر قاصر بنده این‌جا و در مورد این گروه از کلمات و اصطلاحات دخیل و تازه وارد، بیشتر باید اندیشه کرد و راه‌حلی یافت. زیرا اگر مثلاً در بدو برخورد با برخی از کلمات بیگانه نظیر رادیو، تلویزیون، اتومبیل و مانند اینها... از روز اول معادلهایی متناسب برای آنها پیشنهاد شده و رواج یافته بود اینک معادل فارسی این کلمات نیز مثل دانشگاه: universite، دانشکده: faculte، شهربانی: police، فرهنگستان: academie رواج داشت.

* حق با شماست که در روزگار ما ترجمه و نقل علوم و تمدن جدید به‌زبان فارسی حائز کمال اهمیت است و باز در این مورد نیز شما حق دارید که مترجمان در زمینه‌های مختلف با مشکل مذکور در فوق - یعنی قبول اضطراری کلمات و اصطلاحات بیگانه، در صورت دست‌نیافتن به معادلی فارسی از برای آنها - سخت دست بگریانند. بدیهی است این مسأله در برابر همه کسانی که قصد انتقال و نشر دانشها و مباحث جدید را به‌زبان فارسی به‌ر صورت، اعم از تألیف، ترجمه، تدریس و پژوهش، دارند مطرح است.

* بنده در مقاله‌ای - که تحت عنوان «فایده انس با زبان فارسی در ترجمه» در مجله آینده (فروردین ۱۳۶۲) نوشته‌ام و نسخه‌ای از آن را برای شما خواهم فرستاد - به این نتیجه رسیده‌ام که اگر مترجمان و مؤلفان و مدرّسان و پژوهشگران

از طریق بررسی آثار فصیح و استوار زبان فارسی با این زبان انس کافی داشته و بر آن تسلط پیدا کرده باشند، اولاً گنجینه‌ای از واژه‌ها و ترکیبات را در اختیار خواهند داشت که در هر جا به اقتضای مقام و نیازمندیها آنها را بکار خواهند برد، یا به مفاهیم پیشین و یا در صورت امکان و با رعایت تناسب و پیوستگی، به مفاهیم جدید و با بار معنی تازه. ثانیاً با تأمل در نظام واژه‌سازی و پویایی زبان در آثار فصیح پیشینان و چگونگی بکار افتادن استعدادها و ظرفیت زبان از لحاظ وسعت و قدرت تعبیر، می‌توان آموخت که در گذشته زبان فارسی، در روزگار گسترش و توانایی، این مسائل را چگونه بر حسب فطرت و طبیعت خود حل می‌کرده است و راه راست که باید اختیار کرد کدام است.

* در این زمینه حتی می‌توان از لهجه‌های زبان فارسی نیز مدد گرفت؛ چه بسا کلمات مناسب برای مفاهیم گوناگون در این لهجه‌ها موجود است که استعداد استعمال و ترویج را دارد. مثلاً در جغرافیای طبیعی و تعبیر پدیده‌های طبیعت و احوال و کیفیات گوناگون آنها و کوه و دره و دشت و جنگل و بریدگیها و فرسایشها و آب‌رفتها و... کلمات و اصطلاحات مناسب فراوان در لهجه‌ها وجود دارد که ممکن است برای مفاهیم مربوط به جغرافیای طبیعی و احیاناً زمین‌شناسی به کار رود.

* بدیهی است برای تعبیر آنچه در تمدن و علوم و فنون امروز به آن نیاز است زبان فارسی به هزارها کلمه و اصطلاح احتیاج دارد و اکتفا به واژگان آثار پیشینان و یا لهجه‌ها و امثال این منابع - با همه ارجمندی آنها - مشکل را کاملاً حل نمی‌کند و مواردی پیش می‌آید که در زبان فارسی به معادلی برای مفاهیم جدید دسترسی نیست و نمی‌توان از میان انبوه واژه‌های موجود، کلمه‌ای مناسب با بار معانی جدید یافت و برگزید و ناگزیر باید کلمه و اصطلاحی ساخته و پیشنهاد شود.

* این مرحله یکی از باریک‌ترین و دشوارترین مراحل است. از قضا در گذشته بسیاری از کلمات بر ساخته و پیشنهادی ناموزون از آب درآمده و چندان رواج نیافته است، شاید بسبب آن که اصول این کار ملحوظ نشده بوده است.

* موضوع دیگر آن که در کوششهایی که سابقاً در این زمینه صورت گرفته است و نیز در نوشته‌های بسیاری از کسانی که بخصوص به گسترش زبان فارسی از این طریق، توجه داشته‌اند شیوه کار و طرز عمل و باصطلاح روش (متد) موردنظر آنان بتصریح معین نشده است تا معلوم گردد در این مرحله چه شیوه‌ای را پسندیده و اختیار کرده‌اند.

البته توجه تام به طبیعت و فطرت زبان فارسی، رعایت اصول زبان‌شناسی، تسلط بر زبان فارسی و انس با آثار برجسته آن از لوازم کار است. بعلاوه باید در نظر داشت که معادله‌های برگزیده یا تازه‌ساز و پیشنهادی باید از لحاظ ساختمان مطابق موازین زبان فارسی و علاوه بر دلالت بر معنی موردنظر و روشنی و صراحت معنی، و قابلیت بکاررفتن در حالت گوناگون دستوری، خوش‌آهنگ و موزون و ساده و روان و کوتاه و تا حد امکان بسیط و یک جزء باشد و اگر ضرورت اقتضا کند که اصطلاح پیشنهادی مرکب و بیش از یک جزء باشد، همه اصول مذکور در آن ملحوظ گردد.

* بهترین روش ساختن واژه‌ها و ترکیبات تازه و موردنیاز را از ریشه‌ها و پیشوندها و پسوندها و ادوات و دیگر ابزارهای بیان، آثار فصیح زبان فارسی بدست می‌دهد. ژرف‌نگری در آثار بزرگانی نظیر رودکی، فردوسی، ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی، بلعمی، ابوالفضل بیهقی، عنصرالمعالی، غزالی، نظام‌الملک طوسی، سعدی، حافظ و دیگران نشان می‌دهد که آنان در بکار انداختن استعدادهای زبان چه روشی را اختیار کرده‌اند که محصول طبع و اندیشه و بیان آنان چنین مطبوع و رسا از آب درآمده است.

* بعضی از معاصران چنین می‌پندارند که در اختیار واژه‌ها و اصطلاحات تازه باید بخصوص از واژگان زبانهای فارسی میانه و باستانی و اجزاء و ادوات موجود در آنها سود جست و حتی کم و بیش به این گونه تجربه‌ها دست زده‌اند. کلماتی نظیر: پدافند، ترابری... - که برای اهل زبان هنوز هم نامفهوم مانده است - محصول این روش و این گونه تفکر است. از قضا گرایش زیاد از حد به زبانهای کهن در این کار و نفوذ آراء متخصصان آنها در اجرای این طرحها و خوگردن گوش و طبع و ذوق آنان با واژگان و طرز تعبیر زبانهای کهن و احياناً نقصان انس کافی با آثار زبان فارسی دری، غالباً از موجبات ناکامی ایشان بوده است؛ چنان که تأثیر کمبود اخیر گاه در پیشنهادها و نوشته‌های بعضی از متخصصان زبان‌شناسی نیز دیده می‌شود و برعکس، برخی دیگر از آنان که ذوق و ذهنشان با آثار فصیح فارسی الفت داشته، ثمرات فکر و قلمشان درخشانده و ارجمند بوده است.

* به نظر قاصر این جانب در گزینش معادلها و ساختن کلمات و اصطلاحات از بکاربردن واژگان متروک زبانهای کهن و باستانی با حفظ شکل و معنی اصلی آنها و نیز از استعمال ریشه‌ها و اجزاء مرده زبانهای میانه و باستانی - که امروز نامفهوم است و بکار نمی‌رود و نمودار معنی نمی‌تواند بود - باید خودداری کرد، مگر در نهایت ضرورت و یا در مواردی که کلمه و اصطلاح اقتضای قدمت داشته و کاربرد آنها زیاد نباشد.

* چنان که قبلاً نیز اشاره شد اگر معادلهای برگزیده و یا واژه‌ها و اصطلاحات پیشنهادی نارسا و نامفهوم و ناموزون و گنگ و معیوب باشد، نه فقط قبول عام و رواج نخواهد یافت بلکه رمیدن ذوق و فکر جامعه از آنها موجب خواهد شد که استعمال کلمات بیگانه فزونی یابد. به این ترتیب واژه‌گزینی نامتناسب بجای پیرایش زبان و نیروبخشیدن به آن، به‌وفور لغات بیگانه مدد

خواهد کرد.

* محتاج به گفتن نیست که در هریک از مراحل بالا پژوهشگران و پیشنهادکنندگان معادلها و واژه‌های تازه، و نویسندگان و مترجمان، خاصه واژه‌گزینان فرهنگستان باید درهرباب از شایستگی تمام برخوردار و بخصوص با زبان فارسی و آثار قدیم و معاصر آن هرچه بیشتر آشنایی و انس داشته و دراین زمینه صاحب نظر باشند (بعبارت دیگر تنها آگاهی از مباحث نظری و زبانهای کهن کفایت نمی‌کند) تا حاصل نظر و کار و کوشش آنان خوب و مطلوب از آب درآید.

* اشاره فرموده بودید که اخیراً در نوشته‌های فارسی‌زبانان گاه با تعبیراتی روبرو می‌شوید که فارسی نمی‌نماید و سابقه‌ای ذهنی از آنها ندارید، از آن جمله: در رابطه با...: in connection with را مثال زده بودید. بلی، اکثر اینها ترجمه لفظی تعبیرات فرنگی است نظیر: پوشش درمانی، نرخ بی‌کاری، نرخ مرگ و میر و مانند آن.

بدیهی است این نقص و عیبی آشکار، و زبانی است از برای زبان فارسی. این اختلال بر اثر کم‌مایگی بعضی از مترجمان، در نحو و جمله‌بندی زبان فارسی پدید آمده و از قلم و بیان آنان به‌نوشته‌ها و گفته‌های بسیاری از مردم نیز سرایت کرده است. زبان ناشی از این نوع استعمالات، از ضرر پذیرش واژه‌های دخیل اگر بیشتر نباشد کمتر نیست. از قضا آقای دکتر ابوالحسن نجفی از مترجمان و فاضلان معاصر چندی پیش در مجله نشرو دانش (بهمن و اسفند ۱۳۶۱) مقاله‌ای سودمند با عنوان «آیا زبان فارسی در خطر است؟» نوشته و بر همین موضوع انگشت نهاده است. مقاله محققانه آقای دکتر خسرو فرشیدورد استاد دانشگاه نیز درباب «تأثیر ترجمه در زبان فارسی» (شماره ۲۳، مجله فرهنگ و زندگی) پُر فایده است. نمی‌دانم آنچه را بنده در سال ۱۳۵۳ تحت عنوان «زبان فردوسی و زبان ما» در

مجله دانشکده ادبیات مشهد نوشته بودم و در جلد اول کتاب: برگهایی در آغوش باد نیز تجدید چاپ شده است ملاحظه فرموده‌اید یا نه. این هرسه مقاله پاسخی است به سؤال جناب عالی و آنچه در این جا باید عرض کنم تأکید بر زیانمندی این پدیده و لزوم پرهیز از آن است و راه علاج آن فارسی دانستن مترجمان و مؤلفان و نویسندگان است، تا همان طور که شما متوجه غرابت این گونه استعمالات شده‌اید آنان نیز این ناهم آهنگی را احساس کنند و بجای آنها تعبیرات طبیعی فارسی را بکار برند.

* زبان فارسی در زمینه‌های مختلف با مسائل متعددی روبروست. اما با استعداد و مایه و پشتوانه فرهنگی که این زبان دارد یافتن راه چاره و حل کردن آن مسائل، امکان پذیر است و مهمترین شرط کامیابی آن است که ما اهلیت و تسلط لازم را در زبان فارسی احراز کنیم و با معیارها و منطق علمی درصدد رفع مشکلات برآییم.

* آنچه در برخورد با مسائل زبان فارسی غالباً دیده می‌شود افراط و تفریط در عقاید و آراء بعضی از معاصران است. یکی طرفدار سره‌نویسی و سره‌گویی است و مثلاً ترجیح می‌دهد بجای «به‌ر صورت» بگوید: «به‌ر رخساره»؛ دیگری استعمال اصطلاحات «تحت‌البحری» را بر «زبردربی» ترجیح می‌دهد. شک نیست که در این میان باید اعتدال را برگزید که حاصل پختگی فکر و ذهن و موافق خرد و منطق و علم است. در غیر این صورت به جایی نمی‌توان رسید.

* با آن که سعی کردم به پرسشهای شما در کمال اختصار و فقط بصورت اشاره‌ای کوتاه که عاقل را کافی باشد جواب دهم، نامه طولانی شد. در پایان این نکته را هم باید عرض کنم که بنده بر روی هم عصر حاضر را یکی از ادوار خوب زبان فارسی می‌دانم و معتقدم زبان ما در راه سادگی و انعطاف و پویایی و بالندگی، پیشرفتهایی کرده که امید می‌رود، با رفع نقصها و کاستیها، روز بروز

توانا تر و غنی تر شود.

نامه را در همین جا به پایان می‌رسانم و بحث دربارهٔ سؤالات دیگر را به بعد
موکول می‌کنم و شما را به خدا می‌سپارم...

۱۳۶۳/۲/۱۲

همزه نامه

آنچه پس از این می آید، ترجمه بخشی از کتاب «سراج الکتبه» است که به عنوان «شرح تحفة الاحیة فی رسم الحروف العربیة» تألیف مصطفی طوموم مدرس علوم العربیة در المدرسة الخدیوئیه قاهره به سال ۱۳۱۱ هجری (صدسال قمری پیش ازین) نوشته شده و در چند صفحه ای که پس از این می آید، در بخشهای پایی، نخست عین نوشته های تحفة الاحیة به زبان عربی و سپس ترجمه های شرح آن در سراج الکتبه به فارسی آمده و به یاد شادروان دکتر غلامحسین یوسفی رحمة الله علیه ترجمه شده است، و امیدوارم مورد پسند اولیای محترم دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد واقع شود و در یادنامه آن مرحوم به تصویب هیأت تحریریه مجله آن دانشکده انتشار یابد. از خدای بزرگ آمرزش خودم و آن مرحوم را که، گذشته از دانشمندی، از نیکان و پاکان جهان بود مسئلت دارم. تهران، تیرماه ۱۳۷۰

مقدمه تحفة الاحیة

الرسم هو علم یحفظ من الخطأ فی الکتابة، و هو ثلاثة انواع: رسم المصحف و رسم العرویین و رسم مصطلح علیه. فأما رسم المصحف فهو علی حسب ما رسم فی مصحف الامام؛ و أما رسم العرویین فهو علی حسب الملفوظ به.

و أما رسم المصطلح عليه فهاك قواعده:

ترجمه شرح از سراج الکتبه، شرح تحفة الاحبه

رسم که به نام علم خط و علم کتابت نیز نامیده می شود، انسان را از خطا کردن در نوشتن حفظ می کند؛ و آن بر سه گونه است: رسم قرآن شریف و رسم عروضیان و رسم اصطلاحی. رسم قرآن همان شکل نوشته شدن کلمات در مصحف امام (عثمان) رضی الله عنه است و مخالفت با آن، هر چند برخلاف قیاس باشد، حرام است، همچون جدانوشتن و چسباندن در این گفته خدای تعالی: «ولاتحین مناص» که قیاس مقتضی آن است که «تاء» در آن به «حین» نچسبد، بدان جهت که «لات» یک کلمه است؛ و این گفته خدای تعالی: «فمالي هؤلاء القوم»، و این گفته: «وقالوا مالي هذا الرسول» که قیاس مقتضی آن است که «هاء» از «لام» در دو آیه جدا نوشته نشود؛ و این گفته خدای تعالی: «و حرّم الربوا»، با واو متصل به باء، و این گفته: «والسماء بنيناها بأبيد» با افزودن یک «ياء» که بنا بر قیاس مقتضی آن است که یک «واو» از آیه نخستین و یک «ياء» از آیه دوم حذف شود.

و اما رسم عروضیان چنان است که با آنچه تلفظ شود مطابق باشد، و به همین جهت تنوین را نون می نویسند، همچون در مستفعلن، و حرف مشدّد را با دو حرف نمایش می دهند، همچون «عظّظم»، و حروف را بر حسب اجزاء تفاعیل می نویسند همچون در این شعر:

يا دارمي يتبل علياء في سندی أقوت و طالعليها سالفل أمدی

در صورتی که در نزد غیر عروضیان این بیت چنین نوشته می شود:

يا دارمیتة بالعلياء فالسند أقوت و طال عليها سالفالأمد

و به همین جهت گفته اند که دو خط نویسی وجود دارد که آنها مقیاس واقع

نمی‌شوند، یکی خط مصحف شریف و دیگری خط عروضیان.
و اما رسم مورد قبول مقیاس و قواعد مفصل و مضبوطی دارد از این قرار:

الكلام على الهمزة

الهمزة هي التي تقبل الحركات ثلاثة مواضع: اول الكلمة و وسطها و آخرها.

باب همزة اول كلمة

همزه‌ای که در آغاز کلمه است، مطلقاً به صورت الف نوشته می‌شود، خواه مضموم باشد همچون: أم و أخت و أجیب و أصیب، یا مفتوح همچون: أب و أخ و أهل و أصل و أمر و أكل و أمن و أمّا و ألا و أنّ و أنّ، یا مکسور همچون: إكرام و إجلال و إنسان و إصغاء و إناث و إبدال و إلى و إلاّ و إنّ؛ و خواه همزه وصل باشد یا همزه قطع، همچون اعلم و انطلق و الرجل انطلق انطفاً، و استغفر استغفراً، و همچون إنّ أباك أكرم أخاك اكراماً، و أنا أدعوه و أكرمه و أعظمه و أنطلق معه، و أستغفر الله أبداً.

سخن درباره همزه

همزه که الف خشک نامیده می‌شود، قبول حرکت می‌کند، همچون نبأ که با آن چنین می‌گویی: هذا نبأ، و سمعت نبأ، و سررت نبأ، برخلاف الف که ملازم با سکون است و قبول حرکات نمی‌کند، همچون الف در سار و دعا و عصا. و این همزه سه موضع دارد: اول کلمه همچون أخذ، وسط آن همچون يأخذ، و پایان آن همچون قرأ.

باب الهمزة التي في اول الكلمة

الهمزة التي في أول الكلمة تكتب ألفاً مطلقاً.

باب همزه‌ای که در آغاز کلمه باشد

همزه‌ای که در آغاز کلمه است، به صورت مطلق الف نوشته می‌شود، خواه مضموم باشد همچون أمّ و أخت و... یا مفتوح همچون أب و أخ و... آنّ و آن، یا مکسور همچون إکرام و اجلال و... إنّ و إن. و خواه همزه وصل باشد یا همزه قطع، مثل اعلم و انطلق... و اعظمه... و استغفر الله ابداً.

باب الهمزة التي في آخر الكلمة

الهمزة التي في آخر الكلمة إما أن تكون في آخرها حقيقةً وإما أن تكون في آخرها تقديراً؛ فأما التي في آخرها حقيقةً فهي التي لم يتصل بها شيء. و أما التي في آخرها تقديراً فهي التي اتصل بها هاء التانيث.

همزه‌ای که در آخر کلمه واقع باشد

همزه‌ای که در آخر کلمه باشد، یا واقعاً در آخر آن است، و یا تقدیراً در آخر آن قرار گرفته است. آنکه واقعاً در آخر کلمه است، آن است که چیزی به آن متصل نشده باشد، مثل قرأ، و همزه‌ای که تقدیراً در آخر کلمه باشد، آن است که هاء تانیث به آن پیوسته است، مثل امرأة، زیرا هاء تانیث تقدیراً منفصل است.

۱- همزه واقع در آخر کلمه را از آن جهت بر همزه قرار گرفته در وسط آن مقدم داشتیم که بحث درباره آن کمتر است و شناختن وضع همزه وسط کلمه جز با شناختن آن میسر نمی‌شود.

الهزة التي في آخر الكلمة حقيقة

الهزة التي في آخر الكلمة حقيقة، تكتب من جنس حركة ما قبلها، اذا لم يكن قبلها واو مشددة، و الا كتبت قطعة، فان كان ما قبلها ساكنا كتبت قطعة مطلقاً.

همزه‌ای که حقیقتاً در آخر کلمه جای دارد

همزه‌ای که حقیقتاً در آخر کلمه باشد، به صورت حرفی از جنس حرکت پیش از آن نوشته می‌شود: (۱) پس اگر ماقبل آن مضموم باشد، واو نوشته می‌شود، همچون وَضُوٌّ وَجْهٌ، وَرُدُوٌّ، وَدَفُوٌّ الْيَوْمَ، وَفَمُوٌّ الْعَدُوٌّ، وَطَوُّ الْمَكَانِ، وَ مَرُوٌّ الطَّعَامِ، وَضَوْضُوٌّ، وَ لُوْلُوٌّ، وَجُوْجُوٌّ، وَبُوْبُوٌّ، وَبُوْبُوٌّ، وَالتَّوَاتُؤُ، وَالتَّبَابُؤُ، وَالتَّكَاؤُ، وَالتَّفِيؤُ، وَالتَّيْبِيؤُ، وَالتَّوَضُّؤُ، وَالتَّيْرُوٌّ، وَالتَّجْرُوٌّ، وَجَاءَ امْرُؤٌ. و این در صورتی است که پیش از همزه واو مشدد نبوده باشد، چنانکه در مثالها گذشت، و اگر چنین بوده باشد، به صورت همزه‌ای جداگانه نوشته می‌شود و برای جلوگیری از اجتماع دو حرف همانند به صورت واو نوشته نمی‌شود، همچون: تَبُوٌّ.

(۲) و اگر ماقبل آن مفتوح باشد، به صورت الف نوشته می‌شود، مثل: بدأ يبدأ، و قرأ يقرأ و... برأ يبرأ... و تَأَيَّنْتُ و تَوَضَّأْتُ و تَجَرَّأْتُ يَتَجَرَّأُ، و مَبْدَأٌ، و مَبْدَأٌ نَبَأٌ... و أَوْ مَأً إِلَيْهِ، وَالمَوْمَأُ إِلَيْهِ، یعنی مَشَأُ إِلَيْهِ، وَتَلَأُ الْبَرْقُ، وَ مَلَأُ الرَّجُلُ الْإِنَاءَ، وَفَقَأُ عَيْنَ عَدُوِّهِ، وَ طَمَأُ، وَ كَلَأُ، وَ صَدَأُ الْحَدِيدُ وَ سَخَهُ، وَ عِبَأُ الْمَتَاعَ یعنی کالا را آماده کرد، و رَأَيْتُ امْرَأً عِبَأَ مَتَاعَهُ نِمَ طَأْطَأَ رَأْسَهُ. (۳) و اگر ماقبل آن مکسور باشد، به صورت ياء نوشته می‌شود، مثل طَمِيءٌ، وَ بَرِيءٌ وَ يَبْرِيءُ، وَ قَرِيءٌ وَ يَقْرِيءُ، وَ يُطَأِطِئُ، وَ يُنْشِيءُ، وَ يُهْنِيءُ، وَ يُنْسِيءُ، وَ مُبْدِيءٌ، وَ مُعْتَدِيءٌ، وَ مُنْشِيءٌ... وَ مُسْتَهْزِيءٌ... وَ لَمْ يَجِئْ، وَ لَمْ يَفِئْ، وَ مَرَرْتُ بِامْرِئٍ؛ و اینها در صورتی است که همچون اینها که دیدیم، ماقبل آن متحرک باشد. پس اگر ماقبل آن ساکن باشد،

به صورت همزه تنها نوشته می شود، خواه صحیح بوده باشد و خواه مُعتَلّ، همچون، دِفء، مِلء، بدء، بُطء، جزء، عبء، ردء، درء، خبء، کفء، قرء، برء، و همچون جاء، شاء، ناء، باء، عطاء، کساء، سماء، دعاء، و عاء، اناء، حلواء... و بیوء، ینوء، یسوء، و مقروء، قروء، مبدوء، وضوء، و همچون یجیء، یفیء، لم یفیء، لم یجیء، و مررت بامرئ به همین صورت در وقتی که ماقبل آن، چنانکه دیدیم، متحرک باشد؛ ولی اگر ماقبل آن ساکن باشد، مطلقاً به صورت همزه نوشته می شود، خواه آن حرف ساکن صحیح باشد یا معتل، مثل دفء، مِلء... بطء... کفء، قرء... و چون جاء، شاء... کساء، سماء، دعاء... شراء، بکاء و همچون بیوء، ینوء، یسوء، و مقروء، قروء، وضوء، ضوء، نوء، و همچون یجیء، یفیء، جیء، سیء... مُضیء، مریء، ردیء، هنیء... و فیء، شیء، جریء.

الهمزة التي في آخر الكلمة تقديراً

الهمزة التي في آخر الكلمة تقديراً، اما ان يكون ماقبلها معتلاً، و اما ان يكون صحيحاً: (۱) فان كان ما قبلها معتلاً كتبت قطعة: (۲) و ان كان ما قبلها صحيحاً: فان كان مفتوحاً او ساكناً كتبت الفأ، و ان كان مضموماً كتبت واواً، و ان كان مكسوراً كتبت ياء.

همزه ای که تقدیراً در آخر کلمه است

همزه ای که تقدیراً در پایان کلمه باشد، یا حرف ماقبل آن معتل است، همچون عباءة، و یا این که حرف ماقبل آن صحیح است، مانند امرأة: پس (۱) اگر ماقبل آن معتل باشد، این همزه به صورت جدا نوشته می شود، مثل عباءة، قراة، براة... و مثل مقروءة، مبدوءة... و شنوءة... و خطیئة و مشیئة و ردیئة... ولی متأخرین برای آن پیش از هاء یک دندان می گذارند و همزه را بر بالای آن قرار

می دهند، چنانکه در مسنول و مشنوم نیز چنین می کنند: خطیئة، ردیئة. (۲) و اگر پیش از آن حرف صحیح باشد، این حرف یا مفتوح است، یا ساکن، یا مضموم، یا مکسور؛ (۳) پس اگر این حرف صحیح مفتوح یا ساکن باشد، به صورت الف نوشته می شود، همچون حطأة به معنی کوتاه و امرأة و منسأة و رافة... و همچون مرأة و كمأة... و حماة با سکون میم به معنی گل سیاه؛ (۴) و اگر آن حرف صحیح مضموم باشد، همزه به شکل واو نوشته می شود، همچون رؤیة و ذؤیب و رؤیة و ذؤالة و ذؤابة و مواخذة و مؤانسة و مؤدبة؛ (۵) و اگر حرف صحیح پیش از همزه مکسور باشد، همزه به صورت یاء نوشته می شود مانند فئة و رئة و خاطئة و ناشئة و سیئة.

باب الهمزة التي في وسط الكلمة

الهمزة التي في وسط الكلمة، إما أن تكون في وسطها حقيقة، وإما أن تكون في وسطها تنزيراً، وإما أن تكون في وسطها حكماً؛ فأما التي في وسطها حقيقة فهي التي نطق بها متوسطة بحسب الأصل، وأما التي في وسطها تنزيراً فهي التي كانت في أول الكلمة ثم دخل عليها شيء صيرها وسطاً، وأما التي في وسطها حكماً فهي المتطرفة التي اتصل بها شيء صيرها وسطاً.

باب همزه ای که در وسط کلمه باشد

همزة وسط کلمه، یا حقیقتاً در وسط آن قرار گرفته است، و یا این که به وسط آن انتقال یافته، و یا این که جای آن در حکم وسط کلمه است. (۱) اما همزه ای که به حقیقت در وسط کلمه قرار دارد، آن است که در اصل و ریشه کلمه در وسط است، همچون همزة کلمه «رأس»؛ (۲) و اما همزة انتقالی یا تنزیلی به وسط کلمه آن است که در اول کلمه قرار داشته و به سببی به درون کلمه انتقال

یافته است، مثلاً پس از اضافه شدن همزه استفهام، همچون در اُنْک که پیش از دخول همزه استفهام اُنْک بوده است؛ (۳) و اما همزه‌ای که در وسط حکمی باشد، همزه پایان کلمه است که به سببی به میان کلمه انتقال یافته باشد، همچون در «أَتَانِي نَبُوهُمْ» که اصل آن پیش از اتصال ضمیر «نَبَأُ» بوده است.

الهمزة التي في وسط الكلمة حقيقة

الهمزة التي في وسط الكلمة حقيقة، أتا أن تكون مضمومة أو مكسورة أو ساكنة او مفتوحة. (۱) فان كانت مضمومة كتبت واواً مطلقاً؛ (۲) و إن كانت مكسورة كتبت ياء مطلقاً، اذا لم يكن قبلها ضمة و بعدها ياء، و الا بان كان قبلها ضمة و بعدها ياء، كتبت واواً؛ (۳) و ان كانت ساكنة كتبت من جنس حركة ما قبلها؛ (۴) و ان كانت مفتوحة كتبت من جنس حركة ما قبلها: فان كان ما قبلها ساكناً، فان كان صحيحاً كتبت الفاء، و ان كان معتلاً كتبت قطعة، اذا لم يحصل لبس؛ فان حصل لبس كتبت الفأ.

همزه‌ای که حقیقتاً در وسط کلمه است

همزه‌ای که حقیقتاً در وسط کلمه است، یا مضموم است همچون رُوْف یا مکسور همچون سائل یا ساکن همچون رأس یا مفتوح همچون سأل. (۱) پس اگر همزه متوسط حقیقی مضموم باشد، مطلقاً واو نوشته می‌شود، خواه پیش از آن مفتوح باشد همچون رُوْف، نُؤْم، لُوْم... و ترؤد... و ترؤس... و یؤم... و یؤوب، یا ماقبل آن مضموم باشد، مثل لُوْم جمع لُوْم، یا ماقبل آن ساکن و صحیح یا معتل باشد، مثل اُرُوْس و اَبُوْس و یلؤم، و همچون تفاؤل و تشاؤم و تلاؤم و تناؤب و هاؤم؛ (۲) و اگر همزه متوسط حقیقی مکسور باشد، مطلقاً به صورت یاء نوشته می‌شود، خواه ماقبل آن مفتوح باشد همچون سئم و بنس و... مطمئن و ائمة و بنن

مضارع آن از آنین، و یند مضارع و اذالینت یعنی دختر را زنده به گور کرد... یا ماقبل آن مضموم باشد، همچون سئل و دئل، یا ماقبل آن مکسور باشد همچون فئین و مئین و رئیس، یا ماقبل آن ساکن صحیح یا معتل باشد، همچون أفئدة و اسئلة، و موئل و سائل و مسائل و مائل و عاند... و بانع، ولی این اطلاق در همه اشکال آن نیست بلکه در صورتی است که ماقبل آن همزه مکسوره ضمه و مابعد آن یاء نباشد که مثال آن گذشت، و گرنه، یعنی در صورت بودن ضمه پیش و یاء پس از آن به صورت واو نوشته می شود، همچون رؤی و نؤی؛ (۳) و اگر همزه بیانی حقیقی ساکن باشد، به شکل حرفی از جنس حرکت ماقبل آن نوشته می شود: پس اگر پیش از آن مفتوح باشد، به صورت الف نوشته می شود، مثل رأس و فأس... و رأی... و یاخذ... و یألف، و اگر ماقبل آن مضموم باشد، واو نوشته می شود، مثل سؤل و سؤر و مؤذ... و مؤمن و لؤلؤ... و رؤیا و نؤمن و یؤوی... و یؤسف علیه، و اگر پیش از آن مکسور باشد، به صورت یاء نوشته می شود، همچون بئر و ذنب و زئبق و... و بس؛ (۴) و اگر همزه متوسط حقیقی مفتوح باشد به شکل حرفی از جنس حرکت ماقبل آن نوشته می شود: اگر ماقبل آن مفتوح باشد، به صورت الف نوشته می شود، مثل سأل... و تأمل و ترأس... و تقأد، و اگر ماقبل آن مضموم باشد، به صورت واو نوشته می شود، مثل أؤمل و نؤمل و یؤکد و مؤکد و مؤاخذ... و سؤال و فؤاد و دؤلی و مؤمل و مؤجر و مؤخر و مؤدب، و اگر ماقبل آن مکسور باشد، یاء نوشته می شود، مثل رئاء و رئال، به شرط این که ماقبل آن حرف ساکن نباشد، چنانکه دیدیم، پس اگر ماقبل آن حرف ساکن باشد، در صورتی که این حرف ساکن صحیح باشد، همزه به صورت الف نوشته می شود، مثل یسأل و یسأم و مسأب، و در صورتی که معتل باشد، همزه به صورت جداگانه نوشته می شود، مثل تتأب و تسأل و... تراثری در گفته بخاری در باب اثم از رای، و همچون توعم و السموع و همچون جئیل، و این در صورتی است که، چنانکه دیدیم، سبب ایجاد

اشباهی نشود. پس اگر چنین شود به صورت الف نوشته خواهد شد، همچون لاتیاس. و حرف مضارعه جزئی از کلمه محسوب می شود و به همین جهت برای همزه میان کلمه حقیقی کلماتی را به عنوان مثال آوردیم که بر آنها حروف مضارعه مقدم شده بود.

الهمزة التي في وسط الكلمة تنزيلاً

الهمزة التي في وسط الكلمة تنزيلاً، إما أن يدخل عليها التنبيه أو اسم زمان أو لام مفتوحة أو لام مكسورة أو همزة وصل أو همزة استفهام أو همزة المتكلم أو غير الحروف التي ذكرناها. (۱) فان دخل عليها التنبيه؛ (۲) او اسم الزمان؛ (۳) او اللام المفتوحة، كتبت من جنس حركتها؛ (۴) و ان دخل عليها اللام المكسورة كتبت الفأ، اذا لم تكن داخله على أن المصدرية بعدها لالنافية، فان كانت داخله على ان المصدرية بعدها لالنافية كتبت ياء؛ (۵) و ان دخل عليها همزة الوصل، فان كانت مضمومة كتبت همزة الكلمة واواً، و ان كانت مكسورة كتبت همزة الكلمة باءاً؛ (۶) و ان دخل عليها همزة الاستفهام كتبت من جنس حركتها اذا لم تكن همزة وصل، فان كانت همزة وصل حذف؛ (۷) و ان دخل عليها همزة المتكلم، فان كانت مضمومة كتبت همزة الكلمة واواً، و ان كانت مفتوحة قلبت همزة الكلمة مدّة؛ (۸) و ان دخل عليها غير الحروف التي ذكرناها كتبت الفأ مطلقاً.

همزه ای که به صورت تنزیلی در وسط کلمه است

همزه ای که به صورت تنزیلی در وسط کلمه است، یا بر آن های تنبیه داخل می شود، یا لام مفتوح، یا لام مکسور، یا همزه وصل، یا همزه استفهام، یا همزه متکلم، یا حرفی غیر از حروف یادشده: (۱) پس اگر بر آن های تنبیه داخل شود،

همچون هؤلاء؛ (۲) یا اسم زمان مقدم شود، همچون یومئذ و حینئذ و... بعدئذ؛ (۳) یا لام مفتوح داخل شود، همچون لأنت اعلم الناس، و لئن لم تنتهوا، همزة متوسط تنزیلی به شکل حرفی از جنس حرکت آن در این سه موضوع نوشته می شود، چنانکه می بینید؛ (۴) و اگر بر آن لام مکسور داخل شود، همزة متوسط تنزیلی به شکل الف نوشته می شود، همچون لأنک تقول الحق، و جئت لأزیمک بالأمر، و لأصنع معک المعروف، و سافرت لأکون ناجحاً، و تزوج زید جاریة لایلادها لیکون مالکاً لایلائها و لایلافها، ولی این حکم بر آن ثابت نمی شود مگر این که لام مکسور بر آن مصدری درحالی داخل شده باشد که پس از آن، چنانکه دیدیم لای نافیة وجود داشته باشد. پس اگر لام مکسور بر آن مصدری درحالی داخل شده باشد که پس از آن لای نافیة است، همزه به صورت یاء نوشته می شود، همچون لئلا یعلم اهل الکتاب، و لئلا یکون علیک حرج؛ (۵) و اگر همزة وصل بر آن داخل شود، یا این همزه مضموم است و یا مکسور: پس اگر همزة وصل مضموم باشد، همزة کلمه به صورت واو نوشته می شود، همچون أو تمن الرجل به صورت بنا شده بر مجهول، و اگر همزة وصل مکسور بوده باشد، همزة کلمه به صورت یاء نوشته خواهد شد، همچون انت یا زید، و انتونی بکتاب، و انتمن زیداً، و انتم بیکر، و انتزر، و انتمر، از انتما و انتمان و انتزار و انتمار، خواه همزة وصل، چنانکه نشان دادیم، به تلفظ درآید، یا چنین نشود، همچون ثم انتوا صفأ، و حتی انتزر، و ثم أوتمن؛ (۶) و اگر همزة استفهام بر آن داخل شود، همزة کلمه به شکل حرفی از جنس حرکت آن درمی آید، همچون أوتبتکم، و أوتزل علیه الذکر، و أأسجد، و أأندرتهم، و أنت قلت کذا، و أیفکأ، و این ذکرتم، و أنتک لأنت یوسف، ولی، چنانکه دیدیم، این حکم، در صورتی که همزة کلمه همزة وصل نباشد، جاری نمی شود، همچون أصفی البنات علی البنین، و أشریت هذا، و أفتريت علی؛ (۷) و اگر همزة متکلم بر آن داخل شود، یا این همزه مضموم

است و یا مفتوح، پس اگر همزه متکلم مضموم باشد، همزه کلمه به شکل واو نوشته می شود، همچون **أومن بالله** و رسوله، و **أوثرالمعروف**، و اگر همزه متکلم مفتوح باشد، همزه کلمه به صورت مدّ درمی آید، همچون **آخذ و آكل و... آسف** علیه، و **آمنت بالله**، و **قالوا تالله لقد آثرک الله علينا؛ (۸)** و اگر جز حروفی که یاد کردیم داخل شود، همزه کلمه مطلقاً به صورت الف نوشته می شود، خواه مضموم باشد، همچون **الکئی، و الأولى، و الأمور، و الأنوف، و الأول و الآخر**، یا مفتوح باشد، همچون **الأمل، و الأجل، و الأحمدين، یا مکسور، همچون الانسان، و الابدال، و الامساک... و الاجلال، یا ساکن، همچون فأتزر، و أتمر، و تفاوتی** نمی کند که مقدم بر آن فاء باشد، همچون **فأمر، و فأتزر، و فأخذ، و فأتنا، یا واو، همچون وأمر... و أتزر، و أت الامور من أبوابها، و ألف علی صاحبک... یا حرف** تسويف بر آن داخل شود، همچون **سأسال عنکم، و سأوفیکم... یا أل بر آن مقدم** شود، مثل **الألفة، و الأمن، و الاخاء.**

و همزه متوسط تنزلی، با فاء و واو به صورت الف نوشته می شود، و با **ثم** و حتی، چنانکه در مثالها گذشت، بر حال خود می ماند، بدان جهت که فاء و واو همچون جزئی از کلمه است، برخلاف **ثم** و حتی، و به همین جهت فاء به مابعد آن می چسبد، و اگر مانع طبیعی برای چسبیدن واو نمی بود، آن نیز متصل نوشته می شد و به همین جهت قراردادن آن در پایان سطر قبیح است.

الهمزة التي في وسط الكلمة حكماً

الهمزة التي في وسط الكلمة حكماً اما أن تكون عند انفرادها تكتب ألفاً.
و اما أن تكون تكتب واواً. و اما ان تكون تكتب ياء. و اما أن تكون تكتب قطعة.

همزه‌ای که به صورت حکمی در وسط کلمه است

همزه‌ای که به صورت حکمی در وسط کلمه است، یا در حالت انفراد به صورت الف نوشته می‌شود، همچون نبأ، و یا این که به صورت واو نوشته می‌شود، همچون لؤلؤ، و یا این که به صورت یاء، همچون مبتدی، و یا به صورت منفصل، همچون دعاء.

الهمزة المتوسطة حكماً التي عند انفرادها تكتب ألفاً

الهمزة المتوسطة حكماً التي عند انفرادها تكتب ألفاً، إما أن يتصل بها ضمير تتغير معه حركاتها الاعرابية، وإما أن يتصل بها ما تفتح معه دائماً، وإما أن يتصل بها ما تضم له دائماً، وإما أن يتصل بها ما تكسر لاجل دائماً: (۱) فإن اتصل بها ضمير تتغير معه حركاتها الاعرابية، كتبت من جنس حركتها: (۲) و إن اتصل بها ما تفتح معه دائماً، فإن كان المتصل بها ضمير الاثنین، كتبت همزة الكلمة ألفاً بعدها ألف، و إن كان المتصل بها علامة المثني، أو كان المتصل بها الالف المبدلة من التنوين حالة النصب، كتبت ألفاً ليس بعدها ألف: (۳) و إن اتصل بها ما تضم له دائماً كتبت قطعة: (۴) و ان اتصل بها ما تكسر لاجله دائماً، فإن كان المتصل بها ياء المخاطبة او ياء جمع المذكر السالم، كتبت ياء. و ان كان المتصل بها ياء المتكلم او ياء النسب بقيت ألفاً.

همزه‌ای که به صورت حکمی در وسط کلمه است

و در حالت انفراد الف نوشته می‌شود

همزه متوسط حکمی که در حالت انفراد الف نوشته می‌شود، یا چنان است که به آن ضمیری اتصال پیدا می‌کند و با آن حرکات اعرابی آن متغیر می‌شود، که این ضمیر یا کاف است یا هاء یا نا، و یا به آن چیزی متصل می‌شود که با آن

دایم مفتوح می‌ماند، و آن ضمیر تثنیه و علامت مثنی و الف بدل از تنوین درحالت نصب است، و یا چیزی به آن متصل می‌شود که به سبب آن همیشه مضموم است، و آن واو جماعت ذکور یا واو جمع مذکر سالم است، و یا چیزی به آن متصل می‌شود که به سبب آن پیوسته مکسور می‌شود، و آن یاء مخاطب مؤنث است و یاء متکلم و یاء نسبت و یاء جمع مذکر سالم: (۱) پس اگر ضمیری به آن متصل شود که با آن حرکات اعرابی آن تغییر پیدا می‌کند، همزه کلمه به شکل حرفی از جنس حرکت آن نوشته می‌شود، پس اگر همزه کلمه مفتوح باشد، به صورت الف نوشته می‌شود، همچون کرهت خطأکم و خطأهم و خطأنا، و قصدت ملأکم و ملأهم و ملأنا، و سمعت نبأکم و نبأهم و نبأنا، و اگر مضموم باشد به صورت واو نوشته می‌شود، همچون ظهر خطوهم، واشتد ظموهم، و أتانى نبؤکم و نبؤهم، و أعطیت رجلاً دلوأ یملوؤه و کتابا یقرؤه، و اگر مکسور باشد به صورت یاء نوشته می‌شود، همچون سمعت عظیم نبئکم حین مررت علی ملتهم و عجبت من خطئه و من ظمئه.

(۲) و اگر به آن چیزی متصل شود که پیوسته آن را منصوب می‌کند، یا آن متصل شده ضمیر تثنیه است و یا علامت مثنی به آن متصل شده، و یا آنکه جزء متصل شده الف تبدیل یافته از تنوین درحال نصب است؛ پس اگر متصل شده ضمیر تثنیه باشد که الف است، همزه کلمه پس از آن به صورت الفی نوشته می‌شود که بعد از آن الف دیگری است و دو الف باهم جمع شده است، همچون الرجلان قرأاً و یقرآن، والیزیدان لم یقرأاً و لن یقرأاً، و الفاضلان أنبأاً و نبأاً، و اضافه شدن الف در ماضی و مضارع منصوب و مجزوم برای آن است که با مسند به واحد اشتباه نشود، و در مضارع مرفوع بدان جهت اضافه شده که با مسند به ضمیر مؤنث اشتباه نشود. و اگر متصل شده به آن علامت تثنیه باشد، که درحالت رفع الف است و در نصب و جریاء، یا این که متصل شده به آن الف تبدیل شده از تنوین درحالت نصب باشد، همزه کلمه در هر دو حالت به صورت الفی

درمی آید که پس از آن الف دومی نیست، چنانکه گفته می‌شود: هذان نبأن و خطآن و ظمآن و ملجان، و سمعت نبأین و خطأین و ظمأین و ملجأین، و من نبأین و خطأین و ظمأین و ملجأین، و می‌گویی: رأیت نبأ و خطأ و ملجأ و ظمأ با یک الف تنها، و تنوین برای کراهت جمع شدن دو الف به الف تبدیل نمی‌شود، و جایگزین الف مثنی درحالت رفع مد است و در دو حالت جر و نصب نیازی به مد نیست، چنانکه در مثالها دیدی.

(۳) و اگر به آن چیزی متصل شود که پیوسته به آن انضمام پیدا می‌کند، همزه کلمه، به مقتضای قاعده هر همزه که پس از آن مدی است به صورت خود باقی می‌ماند، به صورت منفصل نوشته می‌شود، همچون: التلامذة قرعوا و یقرعون و یلجئون و یکلئون و تبوءوا الدار، و اقرعوا یا رجال، و ملجئون و مرجئون و مقرعون (با فتح جیم و راء بر صیغه اسم مفعول).

(۴) و اگر به آن چیزی متصل شود که به سبب آن پیوسته مکسوری شود، آنچه به آن متصل شده یا این که یاء خطاب است یا یاء جمع مذکر سالم، یا یاء متکلم، یا یاء نسبت: پس اگر آنچه متصل شده یاء خطاب یا یاء جمع مذکر سالم باشد، به صورت یاء نوشته می‌شود، پس یاء خطاب همچون یا هند لم تقرنی و لم تملنی و لم تنشی، و یاء جمع مذکر سالم همچون مقرنین و ملجئین (با فتح راء و جیم به صیغه اسم مفعول). و اگر متصل شده یاء متکلم یا یاء نسبت باشد، الف به صورت خود باقی می‌ماند: یاء متکلم همچون مبدای و ملجای، و یاء نسبت همچون سبای منسوب به سباء و الشنای منسوب به شیر شنوة والنسای بر روایت قصر.

الهمزة المتوسطة حكماً التي عند أفرادها تكتب واواً

الهمزة المتوسطة حكماً التي عند أفرادها تكتب واواً لاتنغير مطلقاً.

همزه متوسط حکمی که به تنهایی به صورت واو نوشته می شود

همزه متوسط حکمی که به تنهایی به صورت واو نوشته می شود، مطلقاً تغییر پیدا نمی کند، خواه به آن ضمیری متصل شده باشد که حرکات اعرابی آن با این ضمیر تغییر پیدا می کند، همچون لَوْلُوكَ، لَوْلُوهُ، لَوْلُونَا... و اَكْمُوْكَ، اَكْمُوْهُ، اَكْمُونَا، و تَلَلُوْكَ، تَلَلُوْهُ، تَلَلُونَا... و هذا امرؤك، و امرؤه، و امرؤنا، یا چیزی متصل شده باشد که دایم با آن فتحه پیدا می کند، همچون العلامان وَصُوْا، و العدوان قَمُوْا، و همچون لَوْلُوْان و لَوْلُوْين، و يُوْبُوْان و يُوْبُوْين... و رأيت يُوْبُوْا و لَوْلُوْا و جُوْجُوْا، و اَكْمُوْا، یا واو جمع به آن متصل شده باشد، همچون الرجال وَصُوْا، و الاعداء قَمُوْا، یا یاء متکلم به آن پیوسته باشد، همچون جُوْجُوْى و...، یا یاء نسبت به آن متصل شده باشد، همچون ثغره لَوْلُوْى. می گوی: طيخت صيداً و أكلت من جُوْجُوْه أى صدره، و رأيت جوهرها عجبت من تَلَلُوْهُ، و هؤلاء القوم يُوْمن من تواطؤهم على الكذب لتكافؤهم، و عجبت من تجرؤهم على الشرّ مع تبوؤهم.

الهمزة المتوسطة حكماً التي عند انفرادها تكتب ياء

الهمزة المتوسطة حكماً التي عند انفرادها تكتب ياء. لا تتغير مطلقاً إذ لم يتصل بها ياء المخاطبة في الرفع. فان اتصل بها ياء المخاطبة في الرفع كتبت قطعة.

همزه متوسط حکمی که به تنهایی به صورت یاء نوشته می شود

همزه متوسط حکمی که به تنهایی به صورت یاء نوشته می شود، مطلقاً تغییر شکل پیدا نمی کند، خواه ضمیری به آن متصل شود که با آن حرکات اعرابی تغییر پیدا کند، همچون يبدنه و يقرئه و هذا قارئنا و مقرئكم، فالله يكافئه، و كل ذلك كان سيئه، و سوف ينبتهم سينهم، و قل أُوْنِبْتُكُمْ، و هذا منشئكم و منبتكم و مبدنكم، یا به آن چیزی متصل شود که با آن پیوسته فتحه پیدا می کند، همچون

الرجلان برنا و وطنًا و بهیئان و یقرنان و یدنان، و همچون طارنان و طارئین و قارئان و قارئین... و مبتدنان و مبتدئین، و همچون رأیت طارنا و مبتدنا و سیئا و مستهزئا و منشا، یا چیزی به آن متصل شود که سبب مضموم شدن دائمی آن است، همچون استقرئوا القرآن لیکافنکم، و لیواطنوا عدة ما حرم الله، و وطنوا أرضهم، و لم یرثوا مدینهم، و یتدئون و یتستهنون، و هم المستهزنون، و نحن المنشئون و ملجئون و مرجئون و مقرئون (با کسر جیم و راء بر صیغه اسم فاعل)، و مئون و فنون و رئون؛ یا این که یاء متکلم به آن پیوسته باشد، همچون الله مبدئی و من العدم منشی، و نفعنی مجئنی الیک؛ یا به آن یاء نسبت پیوسته باشد، همچون مررت بامرئ، منسوب به امرئ القیس مثلاً؛ یا این که یاء جمع مذکر سالم به آن پیوسته باشد، همچون مقرئین و مرجئین و ملجئین (به کسر راء و جیم بر صیغه اسم فاعل)، و طارئین و قارئین و مبتدئین و مستهزئین، و تفاوت میان اسم فاعل و اسم مفعول، و میان تنبیه و جمع از روی قرائن معلوم می شود؛ و جمع کردن میان دو یاء و نه دو واو صحیح است، بدان جهت که اجتماع دو یاء آسانتر از اجتماع دو واو است.

و این حکم در حالتی برای آن ثابت می شود که یاء تأنیث مخاطب در حالت رفع، چنانکه در امثله از آن یاد کردیم، متصل نشده باشد، پس اگر چنین شود، در حالت رفع همزه جدا نوشته می شود، و این جز در مضارع نیست، همچون تقرئین و تستهزین و تبتدین، و در حالت های نصب و جزم و بناء به صورت یاء نوشته می شود، همچون تقرئی و لم تستهزئی، واقرئی یا دعد.

الهمزة المتوسطة حکماً التي عند افرادها تكتب قطعة

الهمزة المتوسطة حکماً التي عند افرادها تكتب قطعة، إما أن يتصل بها ضمير تتغير معه حركاتها الاعرابية، أو يتصل بها علامة المثني، أو يتصل بها

یاء المتکلم، أو يتصل بها ياء النسب، أو يتصل بها ضمير المفعول به، أو يتصل بها ضمير الاثنين؛ أو يتصل بها ضمير جماعة الذكور: (۱) فان اتصل بها ضمير تتغير معه حرکاتها الاعرابية، فان كان ما قبلها صحيحاً کتبت من جنس حرکتها مطلقاً، و ان كان ما قبلها ألفاً کتبت من جنس حرکتها رفعا و جرأ، و کتبت قطعة فی النصب؛ و ان كان ما قبلها واواً کتبت ياء فی البحر، و قطعة رفعا و نصباً، و ان كان ما قبلها ياء کتبت قطعة مطلقاً؛ (۲) و ان اتصل بها علامة المثني، فان كان ما قبلها الفا أو ياء کتبت قطعة مطلقاً، و ان كان ما قبلها صحيحاً أو واواً کتبت قطعة فی الرفع و کتبت ألفاً نصباً و جرأ؛ (۳) و إن اتصل بها ياء المتکلم (۴) أو ياء النصب، کتبت ياء؛ (۵) و إن اتصل بها ضمير المفعول به (۶) او ضمير الاثنين، (۷) أو ضمير جماعة الذكور کتبت قطعة.

همزة متوسط حکمی که در حالت افراد جدا نوشته می شود

همزة حکمی متوسطی که در حالت افراد جدا نوشته می شود، یا متصل به ضمیری است که با آن حرکات اعرابی این همزه تغییر می پذیرد، همچون: هذا دواؤه، یا علامت تشبیه به آن پیوسته است که الف و یا است، همچون رداان و رداين، یا این که یاء متکلم به آن متصل است، همچون الحنائی، یا ضمیر مفعول به آن پیوسته است، همچون جاء، یا ضمیر تشبیه الف به آن متصل است، همچون الرجلان جاء، یا ضمیر جمع مذکر واو به آن پیوسته است، همچون الرجال جاءوا؛ (۱) پس اگر ضمیری به آن متصل باشد که با آن حرکات اعرابی همزه تغییر می پذیرد، یا حرف پیش از آن صحیح است، همچون هذا ردؤک، یا ماقبل آن الف است، همچون هذا رداؤک، یا ماقبل آن واو است، همچون هذا وضوءک، یا ماقبل آن یاء است، همچون شینک. پس اگر ماقبل آن حرف صحیح باشد، مطلقاً در حالت رفع و نصب و جر به صورت حرفی از جنس حرکت آن نوشته می شود، پس

می‌گویی: هذا ردؤک و ردؤه و ردؤنا... و رأیت ردأک و ردأه و ردأنا... و نظرت
إلی ردنک و رذنه و ردننا، و اخذته بملئه و هذا ملؤه و بطؤه و عبؤه و کفؤه، و
رأیت عبأه و ملأه و کفأه، و تأملت فی ملئه و بطنه و عبئه و کفئه. و اگر ماقبل آن
الف باشد، به شکل حرفی از جنس حرکت آن در حالت رفع و جر نوشته می‌شود،
پس می‌گویی: هذا رداؤک و رداؤه و رداؤنا، و أخذت من رداک و رداه و رداثنا،
و اعجنی اجراؤک و اجراؤه و اجراؤنا، و جزاؤک و جزاؤه و جزاؤنا، و تأملت فی
اجرانک و اجرائه و اجرائنا... و جهل الرجل بابتدائک و ابتدائه و ابتدائنا... و
در حالت نصب به صورت جدا نوشته می‌شود، همچون بعث رءاک و رءاه و
رءائنا، و نظرت ابتداءک و ابتداءه و ابتداءنا... و دعاءک و بقاءه و سماءک و
ثناءک؛ و اگر ماقبل آن واو باشد، در حالت جرّ به شکل یاء نوشته می‌شود، همچون
من وضونک و وضونه و وضوننا... و هذا من مقرونک و مقرونه و مقروننا، و
در حالت رفع و نصب به صورت جدا نوشته می‌شود، همچون هذا وضوءک و
وضوه و وضوئنا... و نظرت وضوءک و وضوه و وضوئنا... و مبدوءک و مبدوه و
مبدوئنا؛ و اگر ماقبل آن یاء باشد، مطلقاً در حالت رفع و جر و نصب جدا نوشته
می‌شود، همچون هذا فيئک و فيئک و فيئه و فيئه و فيئنا و فيئنا، ولی معمولاً
دندانهای زیر این همزه جدا نوشته می‌گذارند [دفيئه و فيئک و فيئه و فيئنا و...
می‌نویسند]؛ (۲) و اگر به آن علامت مثنی پیوسته باشد که الف و یاء است،
یا این است که پیش از آن ألف است، همچون رءائنا، و یا ماقبل آن یاء است،
همچون شیان، یا ماقبل آن یک حرف صحیح است، همچون جزان، یا ماقبل آن
واو است، همچون ضوئنا؛ پس اگر ماقبل آن الف یا یاء باشد، مطلقاً جدا نوشته
می‌شود (در حالت رفع و نصب و جر)، همچون یاءان و یاءین، و داءان و داءین... و
جزایان و جزاءین، و فیئان (فیئان) و فیئین (فیئین)، و اگر ماقبل آن حرف صحیح
باشد، یا واو، در حالت رفع به صورت جدا نوشته می‌شود، و در حالت نصب و جر

به صورت الف، همچون جزآن و جزاین، و قرآن و قراین... و ضوآن و ضواین و...؛ (۳) و اگر به آن یاء متکلم متصل شود (۴) یا یاء نسبت، به صورت یاء نوشته می شود، و دویا با هم جمع می آید: یاء متکلم همچون دعائی و دعائی و جزائی و... و یاء نسبت همچون: هذا شیء جزئی والحنائی والکسانی والنسانی به روایت مدّ؛ (۵) و اگر ضمیر مفعول به آن متصل شود؛ (۶) یا ضمیر تنبیه، (۷) یا ضمیر جمع مذکر واو، که اتصال این ضمائر جز به افعال نیست، به صورت منفصل نوشته می شود: ضمیر مفعول همچون ساءه و شاءه و جاءه و جاءنا و جاءکم، و ضمیر مثنی همچون الرجلان (۱) جاء و شاء و ساء و لم یبوءا... و لم یجینا و لم یفینا، و ضمیر جمع مذکر همچون جاءوا (۲) و شاعوا و ساعوا و باعوا و لم یبوعوا و لم ینوعوا و لم یجیشوا و لم یفیشوا.

تتمه

اذا اتصل بالهمزة المتطرفة تاء التانیث، أو ضمیر الرفع المتحرک، کان حکمها حکم الهمزة المتوسطة حقیقاً.

خاتمه

چون به همزه پایان کلمه تاء تانیث ساکن متصل شود، همچون قرأت، یا ضمیر رفع متحرک به آن پیوندد همچون قرأت، که این جز در فعل ماضی نیست، حکم همزه متوسط اتصال تاء تانیث ساکن یا ضمیر رفع متحرک به آن، همچون حکم همزه متوسط حقیقی است: پس اگر همزه به سبب اتصال به تاء تانیث مفتوح باشد، یا به سبب پیوستن به ضمیر رفع متحرک ساکن باشد، به صورت جنس حرکت ماقبل آن نوشته می شود، همچون: فاطمة قرأت و ظمئت، والوجه و ضوت، و همچون أنا جنّت و شتّت و قرأت، و نحن ظمنا، والنساء ظمئن.

تنبیه

از همه آنچه گذشت چنین نتیجه می‌شود که همزه از لحاظ رسم الخط چهار حالت دارد: گاه به صورت الف نوشته می‌شود، گاه به صورت واو، گاه به صورت یاء، و گاه به صورت حرف نوشته نمی‌شود بلکه همچون قطعه‌ای (ء) در جای خود گذاشته می‌شود که بیان آن گذشت [و غالباً زیر آن دندانه‌ای می‌گذارند که نباید آن را با یاء اشتباه کنیم].

اصالت ایاتی از شاهنامه فردوسی که در نسخه‌های قدیم نیست

نسخه‌های شاهنامه در تعداد ابیات باهم تفاوت قابل ملاحظه‌ای دارند، فی‌المثل در چاپ شوروی که متکی بر نسخه‌های قدیم است، در متن (بدون حواشی) ۴۹۶۲۲ بیت و با ملحقات جمعاً ۵۰۹۴۹ بیت آمده است. نسخه دستنویس فلورانس هم که متضمن کمتر از نیمی از آغاز شاهنامه است در تعداد ابیات به چاپ شوروی نزدیک است، اما شاهنامه مُصَحَّح نگارنده که بر مبنای شاهنامه چاپ کلکته است ۵۵۳۶۵ بیت دارد. تکلیف حدود پنج‌هزار بیت اختلاف، باید در متنی انتقادی که تهیه می‌شود، متنی که جوابگوی همه مسائل مربوط به شاهنامه باشد، معلوم گردد.

این اختلاف شماره ابیات شاهنامه از چند چیز ناشی شده است و اهم آنها تصرف شاهنامه‌خوانان و راویان است که بر حسب مقصودی که داشته‌اند و یا در مقامی که واقع می‌شده‌اند، ابیاتی را از جای جای شاهنامه برمی‌داشته و عیناً یا با تصرف در کلمات در جای دیگر مکرر می‌کرده‌اند. برخی ابیات الحاقی نیز احتمالاً باید کار همین شاهنامه‌خوانان و قصه‌گویان باشد و قطعاً نسخه‌برداران نیز در بروز این اختلاف سهمی داشته‌اند، اما به یک منشأ اختلاف دیگر نیز باید دقیقاً توجه شود و آن دو تدوین شاهنامه است که با فاصله شانزده سال از یکدیگر صورت

گرفته است، بدین توضیح که براساس نسخه‌های قدیم و معتبر شاهنامه^۱ و با توجه به ترجمه عربی آن کتاب از بُرداری اصفهانی، سرودن شاهنامه، نخست بار در ۳۸۴ هجری پایان گرفته است:

سر آمد کنون قصه یزگرد به روز سپندارند ماه ارد
ز هجرت شده سیمد از روزگار چو هشتادوچار از برش برشمار^۲
و تدوین نهائی آن در سال چهارصد هجری صورت گرفته است:

ز هجرت شده پنج هشتادبار که گفتم من این نامه شاهوار
(شهریار)^۳

طبیعی است که در این فاصله شانزده ساله فردوسی، مانند بسیاری از شاعران و نویسندگان دیگر خود در برخی از ابیات تجدیدنظر کرده و به حک و اصلاح برخی از آنها پرداخته است و نیز به منظور گویاتر و رساتر گشتن مطالب، ابیاتی در مواردی افزوده و یا کاسته و ابیاتی را تغییر صورت داده است، چنانکه از جمله افزوده‌ها می‌توان به بیست و دو مورد مدحی که پس از رسیدن محمود غزنوی به سلطنت (۳۸۹ هجری) سروده و در آغاز و انجام و اواسط کتاب افزوده است و نیز به ابیاتی که شاعر در احوال خود و ذکر برخی از حوادث که در زندگی او در آن فاصله زمانی تأثیر گذارده‌اند اشاره کرد، نظیر مرگ فرزندش، یا پیداشدن معدن زر در کوه گرین در آغاز سلطنت محمود (که فرخی شاعر هم متذکر آن شده است) و آمدن تگرگ و برف نابهنگام و عدم مطالبه خراج دوبار در یک سال (نه بخشوده شدن آن) و غیره.

۱- از جمله نسخه (or 1408) لندن و نیز نسخه دیگر لندن (ADD 5600) و نسخه

کتابخانه ملی پاریس.

۲- دوره جدید مجله کاوه شماره ۱۰ سال دوم (این بیت ضبط دیگری هم دارد).

۳- پایان شاهنامه (۹۵۳/۵۰).

وجود تعدادی از مدایح محمود با عنوان «سلطان» در ترجمه بنداری، که براساس نسخه تدوین اولیه شاهنامه صورت گرفته است و برخی ابیات متضمن گوشه‌هایی از زندگی شاعر در آن ترجمه، دلیل افزوده شده بودن آن اضافات از جانب خود فردوسی است بر تدوین اولیه و چون همزمان با این تجدیدنظرها در فاصله دوتدوین شاهنامه از کتاب نسخه برداری می‌شده است ناچار، نسخه‌های استنساخ شده در طی سالهای ۳۸۴ تا ۴۰۰ هجری با یکدیگر اختلاف و ناهمسانی می‌داشته‌اند و این ناهمسانی به استنساخ‌های بعد نیز راه می‌یافته است، منتهی نسخه‌هایی که برای محمود و برادرش نصر از تدوین اولیه تهیه شده بوده است، چون نفیس‌تر از دیگر نسخه‌ها بوده و در دستگاه سلطنت و امارت، از حفاظت بیشتری برخوردار داشته‌اند و در حوادث و وقایع به مکانهای امن منتقل می‌گردیده‌اند طبیعی است که پائینی بیشتری از نسخه‌های محفوظ در کتابخانه‌های خصوصی داشته و کمتر دستخوش آسیب حوادث می‌گشته‌اند و شاید سر این که نسخه‌های قدیم موجود در کتابخانه‌های جهان به تدوین نخستین نزدیکتر است و ابیات کمتری دارد، همین باشد که از روی نسخه‌های محفوظتر مانده در خزاین شاهان و امیران رونویس شده‌اند. اما تدوین نهائی که نسخه‌های آن در دست مردم و بیشتر مورد مطالعه و استفاده بوده است، زودتر آسیب می‌دیده و آسانتر در بروز حوادث از میان می‌رفته‌اند. این است که به نظر نگارنده برای تهیه متنی نزدیکتر به متن اصلی تدوین نهائی شاهنامه باید اولاً به تمام نسخه‌های تا قرن دهم هجری توجه کرد؛ ثانیاً از شاهنامه‌های چاپی که بر مبنای نسخه یا نسخه‌هایی معتبر تهیه شده‌اند غافل نماند؛ ثالثاً به یاری خود شاهنامه، برخی از مشکلات و اختلافات شاهنامه را حل کرد؛ رابعاً به متونی که از فردوسی شعری نقل کرده‌اند توجه نمود؛ خامساً، هیأتی آگاه به وضع ادبی قرن چهارم هجری و آگاه به سبک سخنریان زمان و آشنا به تعبیرات و اصطلاحات و استعمالات آن دوره و واقف به

مآخذ و منابع مربوط به داستانهای تاریخی، به نقد و تصحیح شاهنامه پردازند نه یک فرد تنها و آن هیأت ذی صلاح با رعایت تمام موازین و اصول علمی که در نقد و بررسی متون ادبی مورد نظر است تکلیف هر بیت شاهنامه را اعم از اصلی یا الحاقی، یا مکرر و یا مشکوک معلوم سازند. اختلافات را به یاری مشابهاً آن از خود شاهنامه رفع و روشن نمایند و موارد مکرر را معلوم و موارد الحاقی را باز شناسند و موارد مشکوک را قابل اشاره سازند و به طور خلاصه هر بیت شاهنامه (شاهنامه‌ای که امروز در دست مردم است و به نام فردوسی است) اعم از اصلی یا مشکوک و یا مردود و الحاقی باید شناسنامه‌ای پیدا کند، صرف قدمت نسخه یا نسخه‌ها، برای ثبت بیتی به نام فردوسی یا کنار گذاردن بیتی از شاهنامه کافی نیست. شاهنامه با توجه به آنچه گفته شد، خود می‌تواند برخی از اختلافات خود را حل کند. اصالت برخی ابیات که در نسخه‌های قدیم نیست، به قراین و دلایلی که از همان نسخه‌های قدیم می‌توان بیرون کشید، قابل اثبات است و ما به عنوان نمونه مواردی را ذیل نقل می‌کنیم:

۱- در خان هفتم از هفت خان رستم، اولاد، که اسیر و راهنمای رستم است، در مقام راهنمایی یاد آور می‌شود که دیو در گرمگاه به خواب می‌رود و در آن هنگام بخت بیشتری برای پیروزی بر او هست. ابیات مربوط به این تذکر در نسخه فلورانس و چاپ شوروی هست و رستم هم به صوابدید اولاد عمل می‌کند:

نکرد ایچ رستم به رفتن شتاب بدان تا برآمد بلند آفتاب^۴

بر حسب نسخه فلورانس و چاپ شوروی هنگامی که رستم وارد غار می‌شود دیو سپید را می‌بیند که چون کوهی سوی او می‌آید:

به تاریکی اندر یکی کوه دید سراسر شده غار ازو ناپدید
به رنگ شَبه روی و چون شیر موی جهان بُر ز بالا و پهنای اوی

۴- شاهنامه، پادشاهی کاووس (۷۲۰/۱۲)، چاپ شوروی (ج ۲ ص ۱۰۶ بیت ۵۷۱).

سوی رستم آمد جو کوهی سپاه از آهنش ساعد، ز آهن کلاه^۵
 در خواب نبودن دیو سپید در گرمگاه، خلافِ عادتِ دیو و مغایر با
 راهنمایی اولاد و خلافِ مضمونِ بیتی است که رستم برای به خواب رفتن دیو تا
 گرمگاه صبر کرده است و آن را نقل کردیم. برحسب نسخه‌های دیگر درفاصله
 بیت دوم و سوم از سه بیتی که نقل شد، دو بیت دیگر هست، گویای
 در خواب بودن دیو به هنگام درآمدن رستم به غار، و آن دوبیت که از نمونه‌های
 عالی کلام پهلوانی است و عوامل رزمی و تناسبات فنی را از لحاظ لفظ و معنی
 در خود جمع دارد و در رعایت آداب نبرد، جوانمردی جهان پهلوان رستم را نشان
 می‌دهد این است:

به غار اندرون دیو رفته به خواب به کشتن نکرد ایچ رستم شتاب
 بفرزید غریدنی چون پلنگ جو بیدار شد اندر آمد به جنگ^۶

بیدار کردن حریف برای جنگ رویاروی و نکشتن او در خواب از مظاهر
 بارز پهلوان جنگاور است و این دوبیت با آن کلمات متناسب با مقام رزمی و
 داستانهای حماسی و پهلوانی به احتمال قوی افزوده بعدی خود شاعر است و جای
 افزوده شدن به متن انتقادی شاهنامه را دارد.

۲- برحسب نسخه‌های شاهنامه، رستم چون از جنگ کاووس و خاقان چین
 و فولادوند، پیروز و سربلند به نزد کیخسرو باز می‌آید و شاه برای او یک هفته
 مجلس بزم می‌آراید و سخنهای او را با نای ورود بر پهلوانی سرود باز می‌گویند، از
 کیخسرو درخواست می‌کند تا او را اجازه دهد که به سیستان بازگردد و آرزوی دل
 را با دیدار زال برآورد و شاه پهلوان نامی را با نواخت و هدایا و دومنزل

۵- شاهنامه، پادشاهی کاووس (۷۳۰/۱۲ تا ۷۳۳)، چاپ شوروی (ج ۲ ص ۱۰۷
 بیت‌های ۵۹۳ تا ۵۹۵).

۶- شاهنامه، پادشاهی کاووس (۷۳۲/۱۲ و ۷۳۳).

بدرقه کردن، به شهر خود گسیل می‌دارد. فردوسی در پایان داستان آورده است:

برآوردم این رزم کاموس نیز درازست و نفتاد ازو یک پیشیز
 گر از داستان یک سخن کم بُدی روانِ مرا جایی ماتم بُدی
 دلم شادمان شد ز پولادوند که نفزود بر بندِ پولادبند
 کنون رزم اکوان ز من گوش دار که چون بود با رستم نامدار^۷

بیت آخر در نسخه فلورانس نیست و در چاپ شوروی هم به جای پایان داستان کاموس، پس از بیت آغازین داستان اکوان دیو، آن هم در حاشیه آورده شده است.

اما داستان اکوان دیو، پس از ابیاتی در مقدمه، برحسب چاپ شوروی و نسخه فلورانس چنین آغاز می‌شود:

سختگوی دهقان چنین کرد یاد که یک روز کیخسرو از بامداد
 بیاراست گلشن بسان بهار بزرگان نشستند با شهریار
 چو گودرز و چون رستم^۸ و گستم^۹ چو برزین گشتاسپ از تخم جم
 چو گیو و چو زهام کارآزمای چو گرگین و خزاد فرخنده رای^{۱۰}

در این هنگام چوپان فسیله شاه نزد کیخسرو می‌آید و از گوری که در گله پدید آمده واسپان را می‌شکند شکایت می‌کند. کیخسرو به فراست درمی‌یابد که آن گور موجودی اهریمنی است، به چوپان دستور می‌دهد که به جایگاه خود بازگردد تا او چاره‌ای بیندیشد. سپس به پهلوانان حاضر در بارگاه می‌نگرد، هیچ‌یک را مرد میدان آن اهریمن گور صورت نمی‌بیند، مرد میدان گور اهریمنی

۷- شاهنامه، پادشاهی کیخسرو (c ۱۰۲۰/۱۳ تا ۱۰۲۳)، چاپ شوروی (ج ۴ ص ۳۰۰ بیت‌های ۱۴۲۰ تا ۱۴۲۲).

۸- در نسخه‌ای از چاپ شوروی: زنگه؛ در چاپ کلکته: طوس.

۹- شاهنامه، چاپ شوروی (ج ۴ ص ۳۰۲ بیت‌های ۲۰ تا ۲۳).

رستم است و رستم برحسب ابیاتی که در چاپ شوروی و نسخه فلورانس آمده است و نقل کردیم، در حضور اوست، پس:

به رستم چنین گفت کاین رنج نیز به بیکار بر خویشتن سنج نیز^{۱۰}

اما با توجه به ابیات پایان داستان کاموس می‌دانیم که رستم به سیستان باز گشته است و در حضور شاه نیست، و در یک نسخه از شاهنامه مأخذ چاپ شوروی هم در جمع پهلوانان حاضر نزد شاه، به هنگام آمدن چویان به جای رستم زنگه (زنگه شاوران) آمده است. لذا برحسب نسخه‌های دیگر شاهنامه کیخسرو نامه‌ای به رستم می‌نویسد و او را به پایتخت می‌خواند. گرگین هیلاد، حامل نامه است و رستم پس از دریافت نامه بیدرنگ به حضور شاه می‌آید و پس از آگاه شدن از واقعه گور اهریمنی به‌دستی که چراگاه اسپان شاه است می‌رود. نقل ابیات این قسمت داستان سخن را به‌درازا می‌کشد. غرض باز نمودن اصالت ابیات مربوط به احضار رستم است از سیستان و آمدن او به حضور شاه و سپس رفتنش به دفع اکوان دیو.

در چندین داستان دیگر شاهنامه هم هست که رستم پس از پایان یافتن هر جنگی از حضور شاه مرخص می‌شود و به سیستان باز می‌گردد. از جمله در پایان همین داستان اکوان دیو و نیز در داستان بیژن و منیژه و غیره.

پس در چاپ انتقادی شاهنامه به‌ثبت ابیات متضمن نامه کیخسرو به رستم و آمدن او به‌درگاه که بالغ بر بیست و هفت بیت است^{۱۱} باید عنایت شود.

۵۹ و ۶۰- در داستان بیژن و منیژه، ضمن نامه‌ای که کیخسرو به رستم می‌نویسد و او را برای رها ساختن بیژن از بند و زندان (چاه) افراسیاب به‌درگاه می‌خواند، این ابیات را در شاهنامه داریم:

۱۰- شاهنامه، چاپ شوروی (ج ۴ ص ۳۰۳ بیت ۳۱).

۱۱- شاهنامه، داستان اکوان دیو (g ۱۳/۳۴ تا ۶۰).

به رستم یکی نامه فرمود شاه نوشتن ز مهتر سوی نیکخواه
 که ای پهلوانزاده پُر هنر ز گردان لشکر برآورده سر
 و پس از ستودن او و کارهای نمایانش و نیز ارجمندی گیو و خدماتی که
 کرده است آمده:

ترا ایزد این زور پیلان که داد دل و هوش و فرهنگ و فرز نژاد
 بدان داد تا دست فریاد خواه بگیری بر آری ز تاریک چاه
 کنون این یکی کار بایسته پیش فراز آمد و اینت شایسته خویش

و بعد از بیتی:

به تو دارد امید گودرز و گیو که هستی به هر کشور امروز نیو^{۱۲}

سخن بر سر بیت ماقبل آخرست، فاصله کلمه «خویش» در قافیۀ مصراع دوم که ضمیر مشترک نیست. بلکه اسم است به معنی دارنده پیوند سببی یا نسبی و قرابت خانوادگی، و این کلمه در نامه کیخسرو حکایت از ارتباط خانوادگی دو خاندان دستان سام و گودرز کشاورزان می کند.

در نسخه فلورانس مصراع دوم بیت مورد اشاره چنین است: «فراز آمد و هست بایسته خویش». کلمه ماقبل آخر خویش در این نسخه به سبب نداشتن نقطه در حرف اول و سوم می تواند «بایسته» خوانده شود و یا «پایسته»، که این صورت دوم با زندانی و مغلول بودن بیژن متناسبتر است.

در شاهنامه چاپ نگارنده که بر مبنای چاپ کلکته است مصراع مورد اشاره چنین است: «فراز آمده است این به شایسته خویش» و علاوه بر این اختلاف مختصر در ضبط به دنبال آن سه بیت نیز افزوده شده است که مؤید خویشاوندی رستم با گیو و بیژن است و در چاپ شوروی دوبیت از آن سه بیت را با اختلافی

۱۲- شاهنامه، داستان بیژن و منیژه (۱۳/۶۳۰ تا ۶۴۷). چاپ شوروی (ج ۵

ص ۴۶ بیتهای ۶۲۰ تا ۶۲۳).

مختصر در حاشیه آورده‌اند.

اما برحسب نسخه فلورانس و چاپ شوروی در جای دیگر از شاهنامه از خویشاوندی این دو خاندان سخنی نرفته است. پس ابتدا به ساکن عنوان کردن قرابت آن دو خاندان باهم، آن‌هم در یک کلمه «خویش» احتمالاً نقص کار نظم استاد طوس می‌تواند تلقی شود، بخصوص با تأسف عمیقی که رستم بر بیژن، پس از اطلاع بر گرفتاری او دارد و زار می‌خروشد. می‌توان پنداشت که فردوسی در تجدیدنظر خود برای رفع ابهام از آن خویشی، بخصوص اشاره‌ای که قبلاً بر این قرابت برحسب نسخه‌های متعارف داشته است و بدان اشاره خواهیم کرد، سه‌بیتی را که اینک نقل می‌کنیم سروده و متعاقب دوبیتی متضمن گرفتن رستم‌نامه کیخسرو را از گیو و زاری کردن بر بیژن، برای توجیه این دلسوزی عمیق و بیش از حد متعارف، که منبعث از قرابت است و به‌سائقه و ذکر خویشاوندی در داستانهای قبل، برگفتار سابق خود افزوده باشد:

ازو نامه بستد دو دیده پُر آب همه دل پُر از کین افراسیاب
 پس از بهر بیژن خروشید زار فرو ریخت از دیده خون درکنار
 و سه بیت دالّ بر خویشاوندی چنین است:

که خویشان بُدند از گه دیرباز زن گیو بُد دختر سرفراز
 همان پیلتن خواهر گیو داشت فرامرزیل زان زن نیو داشت
 همان بیژن از دختر پیلتن گوی بُد سرفراز در انجمن^{۱۳}

در چاپ شوروی که بیت اول و سوم از این سه بیت را در حاشیه آورده است به‌جای «دختر» خواهر ضبط کرده است و به‌گمان من هر سه بیت باید در چاپ انتقادی شاهنامه در متن بیاید.

۱۳- شاهنامه، پادشاهی کیخسرو (e ۷۱۷/۱۳ تا ۷۱۹). چاپ شوروی (ج ۵)

اما مورد دیگر که برحسب نسخه‌های متعارف شاهنامه (جز از نسخه فلورانس و چاپ شوروی) به خویشاوندی رستم و گیو اشاره شده است در داستان رستم و سهراب است، آنجا که سهراب از هجیر نشانِ خداوند سراپرده‌ای را می‌گیرد و هجیر صاحب آن سراپرده را گیو معرفی می‌کند و می‌افزاید:

سرافراز دام‌ساز رستم بُود به ایران زمین همچو او گم بُود^{۱۴}

در اصالت این بیت نیز نباید تردید کرد، زیرا خویشی گیو با رستم بنابر آنچه در داستان بیژن و منیژه و در جای دیگر آمده است و نقل کردیم مسلم است، هرچند که بیت مذکور در داستان رستم و سهراب در نسخه‌های قدیم نیامده باشد، زیرا کمتر می‌توان پنداشت که الحاق‌کننده بیت، در آن فرض که خود فردوسی نباشد، تا آن اندازه آگاهی و حضور ذهن به مطالب شاهنامه داشته باشد که یک جا بیتی را در اثبات خویشی گیو و رستم برکتاب بیفزاید و در همان حال توجه داشته باشد که باید به‌قسمت دیگری از کتاب برگردد و این خویشی را با افزودن بیت با ایات دیگری تأیید کند. پیداست که انتظار این توجه را از خود سراینده بیشتر می‌توان داشت تا از نقالی یا نسخه‌برداری.

در دومورد دیگر نیز به خویشی رستم با گیو در شاهنامه اشاره شده است که در نسخه فلورانس و چاپ شوروی (ج ۳ ص ۲۰۰ و ص ۲۳۱) نیست یکی پیش از رفتن گیو به توران است برای یافتن کیخسرو و دیگری به هنگام بازگشتن او به ایران، و هر دو مورد در چاپ انتقادی شاهنامه باید بیاید زیرا مؤید خویشاوندی آن دو خاندان است:

به ایوان شد وساز رفتن گرفت	ز خواب پدر مانده اندر شگفت
مهین جهان بانوی گیو بود	که دخت گزین رستم نیو بود
خبر شد همانگه به بانو گشسپ	که گیو از پی رفتن آراست اسپ

بیاید خرامان به نزدیک اوی چنین گفت ای مهتر نامجوی ...
 مرا آرزو چه ره رستم است ز نادیدنش جان من پرغم است ...
 به فرمان سالار بانو برفت سوی سیستان روی بنهاد تفت^{۱۵}
 و پس از مراجعت گیو نامه‌ای به کاووس شاه و نامه‌ای به رستم می‌نویسد و
 رستم پس از دریافت نامه:

بخشید رستم به درویش زر که نامد گزندی بر آن شیر نر
 وزان پس گسی کرد بانو گشپ ابا خواسته همچو آذر گشپ ...
 برون رفت بانو ز پیش پدر بر گیو شد همچو مرغی بیر
 فرستاد گیوش سوی اصفهان پراگنده نامش به گرد جهان^{۱۶}

۶- در آغاز داستان رستم و سهراب در نامه‌ای که گرد هم به کاووس شاه
 می‌نویسد و از آمدن سپاه توران همراه پهلوانی نوحاسته، برای جنگ با ایرانیان و
 گرفتار شدن هُجیر در میدان نبرد و زورمندی و دلاوری پهلوان سپاه ترک خبر
 می‌دهد، در نسخه‌های شاهنامه بیتی آمده است که اشاره به نام آن پهلوان
 می‌کند، چنین:

به نام است سهراب، گرد دلیر نه از دیو بیچد نه از پیل و شیر^{۱۷}

این بیت در نسخه فلورانس و چاپ شوروی نیست، در حالی که چهاربیت
 پس از موضع این بیت، آن‌جا که هنرهای پهلوانی و کارهای جنگی پهلوان سپاه
 توران از زبان نویسنده نامه به نظم کشیده شده است، بی‌هیچ مقدمه‌ای در بیتی
 بدون معرفی قبلی پهلوان مذکور، نام او به کیفیتی که قبلاً ذکر شده باشد آورده
 شده است، بدینگونه:

۱۵- شاهنامه، حوادث پس از کشته شدن سیاوش (e/۱۲/۶۱۲ تا ۶۲۰).

۱۶- شاهنامه (e/۱۲/۱۲۶۱ تا ۱۲۶۶).

۱۷- شاهنامه، پادشاهی کاووس (c/۱۲/۴۱۱).

هَجیر دلاور میان را بیست یکی باره تیزتک برنشست
 بشد پیش سهراب، رزم آزمای براسپش فزون زان ندیدم به پای
 که برهم زند مُزه را جنگجوی گر آید ز بینی سوی مغز بوی^{۱۸}

ذکر کلمه سهراب در بیت دوم، بدون معرفی قبلی او نقص کلام است و احتمالاً فردوسی در تجدیدنظر بعدی خود با افزودن بیت مورد اشاره از سخن خود رفع نقص کرده است و جا دارد که آن بیت در چاپ انتقادی شاهنامه بیاید.

۷- در پادشاهی شیرویه، آن جا که خسرو پرویز پاسخ پیغام فرزند خود شیرویه را می دهد و از پادشاهان و بزرگان گذشته، یعنی هوشنگ و طهمورث و جمشید و فریدون و آرش یاد می کند و سپس به کیقباد می رسد. برحسب شاهنامه چاپ شوروی می گوید:

قباد آنک آمد از البرزکوه به مردی جهاندار شد با گروه
 که از آبگینه همی خانه کرد وزان خانه گیتی پُرافسانه کرد
 همه دَرّ خوشاب بُد بیکرش زیاقوتِ رخشنده بودی دَرش^{۱۹}

برحسب این ابیات بناکننده خانه بلورین، کیقباد است. اما در چاپ نگارنده که برمبنای چاپ کلکته است پس از بیت اول از سه بیت فوق این بیت آمده است:

همان نیز کاووس زور آزمای که بگرفت گیتی به تدبیر ورای
 با اصلی دانستن این بیت، بناکننده خانه بلورین کیکاووس می شود، نه کیقباد، و چون به شرح پادشاهی کیکاووس برگردیم برحسب همه نسخ شاهنامه و

۱۸- شاهنامه، پادشاهی کاووس (c ۱۴/۱۲ تا ۱۶) و چاپ اول شوروی (ج ۱ ص ۱۹۱، بیت‌های ۲۸۳ تا ۲۸۶).

۱۹- شاهنامه، پادشاهی شیرویه (۴۴/۳۳۲ تا ۲۳۶): چاپ شوروی (ج ۹ ص ۲۷۲ بیت‌های ۳۱۸ تا ۳۲۰).

از جمله چاپ شوروی، در پایان داستان شاه هاماوران درمی یابیم که خانه مورد اشاره را کاووس ساخته است، نه کیقباد.

دوخانه دگر ز آبگینه بساخت زبرجد بهرجای اندر نشاخت
و پس از بیتی :

ز جزع یمانی یکی گنبدی نشستگه نامور موبدی
و بعد از دو بیت :

ز پیروزه کرده برو بر نگار در ایوانش یاقوت برده به کار... ۲۰

پس بیت مورد اشاره را که در چاپ شوروی به حاشیه برده اند اصلی باید دانست و در متن انتقادی شاهنامه وارد کرد.

۸- در داستان رستم و اسفندیار پس از نبرد تن به تن دو دلاور در روز نخست و مجروح شدن رستم و رخس از تیر اسفندیار و به چاره رهایی رستم خود را و به خانه آمدن و سپس درمان شدنش به یاری سیمرغ و آماده نبرد مجدد گشتن و مجروح شدنش به تیرگز، بنابراین رستم باید با خواهش و لابه اسفندیار را از جنگ بازدارد و از ریختن خون او بپرهیزد چه پیش بینی سیمرغ این است که از شومی خون اسفندیار کشته او سال به سر نبرد. پس روز دیگر رستم به میدان جنگ می رود و پیش اسفندیار لابه ها می کند و راهها برای ختم غائله پیشنهاد می نماید، اما هیچ یک در اسفندیار مؤثر نمی افتد. ناگزیر رستم برای اتمام حجت، از او می خواهد که پشتون را بخواند تا گواه لابه ها و صلح جویی او باشد:

چو دانست رستم که لابه به کار نیاید همی پیش اسفندیار
خروشید و گفتا پشتون بخوان نه باشد گواهم براین داستان

۲۰- شاهنامه، پادشاهی کاووس (b ۵۸۳/۱۲ تا ۵۸۹)، چاپ اول شوروی (ص ۱۵۰ و ۱۵۱ بیت های ۳۶۲ تا ۳۶۷) و چاپ دوم، تهران ۱۳۵۲ شمسی (ص ۱۶۳ و ۱۶۴ بیت های ۴۰۷ تا ۴۱۳).

که من چندگونه پژوهش کنم
بداند که ازمن نبند جنگ و کین
بخنندید ازین گفته اسفندیار
چه جویی بهانه گه تاختن
پشوتن نه دور است و داند همی
پس آواز کرد و پشوتن بخواند
چنین گفت پس با پشوتن بهراز
بسی لابه کردم به اسفندیار
تو دانی و دیدی زمن بندگی
اگر او شود کشته بردست من
که رستم بسی لابه زار کرد
بدو بانگ برزد یل اسفندیار
بیا تا چه داری تو ازکار جنگ
چو بشنید رستم غو رزمساز
نکرده بدی راه پوزش کنم
نگردیدم از کیش و آئین و دین
چنین گفت کای پهلو نامدار
بدینگونه رنگ و فسون ساختن
ز ما داستانها بخواند همی
چو رستم ورا دید خیره بماند
که ای پاکدل مرد گردنفرز
نیامد برش لابه من بهکار
نپذیرفت و سیر آمد از زندگی
ز من بازگویی به هر انجمن
نبد سود نزدیک آزادمرد
که بسیار گفتن نیاید بهکار
که جستی بهگیتی بسی ناموتنگ
بدانست گآمد زمانش فراز^{۲۱}

در چاپ شوروی از این ابیات فقط بیت اول آن آمده است. اما در نامه‌ای که رستم پس از پروراندن بهمن پسر اسفندیار به گشتاسپ می‌نویسد و او را از وضع بهمن آگاه می‌سازد و در ضمن از کار گذشته خود، یعنی کشتن اسفندیار پوزش می‌خواهد، این ابیات آمده است که در نسخه‌ها و از جمله در چاپ شوروی هم هست:

سر نامه کرد آفرین از نخست
دگر گفت یزدان گوی من است
که من چند گفتم به اسفندیار
مگر سر بگرداند از کارزار
برآنکس که کینه به پوزش بشت
پشوتن بدین رهنمای من است

(۲- شاهنامه، پادشاهی گشتاسپ، داستان رستم و اسفندیار (۱۵/۴۰۱ تا ۴۰۲).)



سپارم بدو کشور و گنج خویش گزید او زهر گونه‌ای رنج خویش
زمانش چنان بُد که نگشاد چهر مرا دل بُر از درد هم بُر زمهر
کنون این جهانجوی نزد من است که فرختر از اورمزد من است
هنرهای شاهانش آموختم ز اندرز وام خرد توختم...
چو آن نامه شد نزد شاه جهان پراکنده شد در میان مهان
پشوتن بیامد گواهی بداد سخنهای ستم همه کرد یاد
همان زاری و پند و اندرز خویش سخن گفتن از گنج واز مرز خویش ۲۲

ابیات اخیر، خاصه گواهی دادن پشوتن براتمام حجّت رستم در حضور او، که در نسخه‌های قدیم و چاپ شوروی هست، ایجاب می‌کند که ابیات نخستین، یعنی ابیات گواه گرفتن رستم پشوتن را پیش از کشتن اسفندیار، در چاپ انتقادی شاهنامه بیاید.

۹- در نامه یزدگرد شهریار به مرزبانان طوس بیتی آمده است گویای به‌خواب دیدن انوشیروان انقراض دولت ساسانی را و آن بیت که در چاپ شوروی نیز هست این است:

انوشیروان دیده بود این به‌خواب کزین تخت بپراگند رنگ و آب ۲۳

و بعد شرح آن خواب را داده است: آمدن صدهزارتن از تازیان، هیونان گسسته مهار، و گذریافتنشان به ارون‌درود و نماندن تاروپودی درین بوم و بر و مردن آتش در آتشکده و تیره‌شدن نوروز و جشن سده، و افتادن کنگره از ایوان شاه

۲۲- شاهنامه، پادشاهی گشتاسب (۴۲۸۶/۱۵ تا ۴۲۹۰) و چاپ شوروی (ج ۶)

ص ۳۱۸ و ۳۱۹ بیت‌های ۱۶۱۷ تا ۱۶۳۲).

۲۳- شاهنامه، پادشاهی یزدگرد شهریار (۴۱۲/۵۰ تا ۴۱۸) و چاپ شوروی

(ج ۹ ص ۳۴۱) بیت‌های ۳۶۵ تا (۳۷۱).

بعد می گوید:

کنون خواب را پاسخ آمد بدید زما بخت گردن بخواهد کشید^{۲۴}
 اما ابیات مربوط به خواب دیدن انوشیروان را در طی سلطنت وی، که در چاپ کلکته و از آن جا در چاپ نگارنده آمده است، در چاپ شوروی نمی بینیم در حالی که تکیه کردن یزدگرد در نامه خود بر آن خواب و دادن شرح آن باختصار، ظاهراً دلیل اصالت مطلب و بالمآل اصالت ابیات مربوط بدان باید باشد، و گرنه بدون آگاهی دادن قبلی و مسیوق به سابقه نبودن مطلب، ذکر آن وجهی نداشت، بخصوص با فاصله زمانی که میان دوران انوشیروان و یزدگرد شهریار است، تصور آگاه بودن همه مردم و در حافظه مردم ماندن آن خواب را منتفی می سازد، گذشته از آن که خود مطلب نیز از نظر حفظ پایه های فرمانروایی امری نبوده است که فاش و برملا شده و همه کس از آن آگاه گشته باشد. احتمالاً فردوسی شرح آن خواب را که در تدوین اول نیاورده بوده و یا در مأخذ نقل وی، شاهنامه نثر ابومنصوری نبوده بعدها برای رفع نقص از کلام خود منظوم ساخته و یا ازجایی به دست آورده و به رشته نظم کشیده و بر متن ترتیب داده خود افزوده است. این جا برای احتراز از طول کلام آن ابیات را که سی و نه بیت است نقل نمی کنیم. خوانندگان گرامی در صورت تمایل در متن شاهنامه^{۲۵} ملاحظه خواهند فرمود.

* * *

در تهیه متن انتقادی شاهنامه تطبیق ابیات شاهنامه کلمه به کلمه با ترجمه عربی بُنداری کمال ضرورت را دارد و با آن که آن ترجمه آزاد گونه است و کلمه به کلمه برگردانده نشده، با این حال به علت قدمت آن (۶۲۰ تا ۶۲۴ هجری) و خصوصیات دیگری که دارد، مهم است خاصه برای برگزیدن ضبطی، یا برتری دادن ضبطی بر ضبط دیگر از نسخه های قدیم یا متأخر و چایی. به مثالی

در این مورد بسنده می‌کنیم:

بپرسید باید ز مهران ستاد که از روزگاران چه دارد بهیاد^{۲۶}
این بیت از چاپ شوروی است، اما در چاپ کلکته و نگارنده ضبط دیگری
دارد، چنین:

بدزم آن خردمند مهران ستاد به‌پیری بسی چیز دارد بهیاد^{۲۷}
و بنداری ترجمه کرده است: «الشیخ‌الکبیر والدی مهران ستاد...»^{۲۸} و
پیدا است که ضبط چاپ کلکته که با ترجمه بنداری منطبق است بر متن چاپ
شوروی برتری دارد و باید در متن انتقادی شاهنامه این ضبط که در حاشیه چاپ
شوروی هم آمده است ثبت گردد.

* * *

برای یاری گرفتن از متونی که شعری از فردوسی نقل کرده‌اند و نیز برای
ابیات مکرر و همچنین در خصوص رجحان دادن ضبطی بر ضبط دیگر مثالهای
گویایی یادداشت شده است که چون سخن سخت به‌درازا کشیده شد، آن‌همه را
به‌وقت و موقع دیگر موکول می‌سازد.

۲۶- شاهنامه، چاپ شوروی (ج ۸ ص ۳۳۵ بیت ۳۳۹).

۲۷- شاهنامه، پادشاهی هرمزد (۳۵۵/۴۲).

۲۸- شاهنامه، بنداری، به‌تصحیح دکتر عبدالوهاب عزام، چاپ مصر ۱۳۵۰ قمری

(بخش دوم، ص ۱۷۸).

تکامل یک تصویر

در حاشیه حکایتی از بوستان سعدی

براساس مشاهداتی که ما، در تاریخ ادبیات خودمان داریم، می‌توانیم با اطمینان بگوییم که هر شعرمانندی - و بطور کلی هراتر ادبی برجسته - در تاریخ ادبیات، حاصل شکل‌گیری مجموعه‌ای از تجربه‌هاست تجربه‌های یک نسل و غالباً چندین نسل. شاهنامه فردوسی، استمرار کارهای امثال دقیقی و قبل از دقیقی است. رباعیات خیام، حاصل سه قرن آزمون در حوزه رباعی و شکل‌گیری مضامین خیامی در ادبیات دوره اسلامی ماست؛ اگر از سوابق قبل از اسلامی آن و ترانه‌های ایرانی کهن صرف‌نظر کنیم. مثنوی جلال‌الدین رومی نیز تبلور تجربه‌های تمام عارفان قبل از اوست بویژه سنائی و عطار. دیوان حافظ که آخرین شاهکار بزرگ فرهنگ ملی ماست. تبلور تمام آثار برجسته شعری زبان فارسی است از رودکی تا سعدی و حتی اوحدی مراغی و سلمان ساوجی و عماد فقیه کرمانی، یعنی اکثر معاصران حافظ. حافظ، و امدا ر یک یک شاعران قبل از خویش است، چه قدما و چه معاصرانش. این نکته را در مورد صائب و بیدل و بهار و شهریار هم می‌توان گفت و در مورد نیما و اخوان و فروغ هم می‌توان توضیح داد، با این تفاوت که هرچه فاصله زمانی دورتر باشد، ظهور این امر - یعنی تکامل و تبلور تجربه‌ها - را، بهتر می‌توان احساس کرد. اگر ما نتوانیم در مورد نیما و اخوان و

فروغ تأثراتشان را از قدما و معاصرانشان (و فرنگان هم بر سر) امروز بروشنی نشان دهیم (آنگونه که تکامل حماسه را از مسعودی مروزی تا فردوسی بروشنی پیش چشم داریم یا تأثیرپذیری خیام را از تجربه نسلهای قبل از خودش، امروز، آشکارا می‌بینیم، یا سرشارشدن مولوی را از سنائی و عطار و دیگران به‌عین‌الیقین می‌دانیم، اینها همه) به‌دلیل نزدیکی زمان و فاصله‌ای است که ما با این گویندگان معاصر خویش داریم و گر نه همان تکاملی را که در تجربه شعری خیام یا حافظ یا مولوی، وجود داشته است، در آثار همه گویندگان برجسته هر عصر می‌توان نشان داد؛ هر قدر آن گویندگان پیشرو و آوانگارد باشند و سراسر تازگی و بدعت. این نکته در ادبیات فرنگ نیز امری است مسلم. و گویا بر طبق نظریه صورت‌نگرایان روسی، از مبادی تکامل ادبیات به‌شمار می‌رود. درحقیقت برای این نحله دوران‌ساز، در قلمرو نقد ادبی، آنچه در کار یک هنرمند مهم است «خلاقیت فردی» او نیست، بلکه «نقش تاریخی» اوست، یعنی پایگاهی که وی در زنجیره تکامل ادبی دارد^۱ به‌همین دلیل، شعری که نتوان هیچ‌یک از اجزای آن را، جز در تجربه واحد گوینده‌اش، تعقیب کرد، پیش از خداوند خویش خواهد مُرد. حتی اگر گوینده‌اش نوعی برتر از نوع شکسپیر و مولوی و ابوتام داشته باشد (منظور از نوع در این جا، استعداد محض است، نه تجلیات آن که مسلماً نیازمند تمام تجربه‌های عظیم قبل از هنرمند است).

بگذریم، مقصود من، به‌هیچ وجه، طرح این مسأله قتی مرتبط با مفهوم تکامل در تاریخ ادبیات نیست و این موضوعی است که می‌توان کتابها در باب آن نوشت، غرض یادآوری نکته‌ای است در باب تکامل یک تصویر که از قرن چهارم (و شاید هم قبل از آن) آغاز شده و در شعر حافظ به‌اوج زیبایی و کمال خود رسیده است. وقتی که ما، در دیوان حافظ، این تصویر را ملاحظه می‌کنیم، حتی اگر بر تمام تجربه‌های گویندگان قبل از حافظ، در این میدان، اشراف داشته باشیم، باز

هم نبوغ هنری او را ستایش می‌کنیم و برای گویندگان قبل از او نیز، در بافت تاریخی هر کدام، کمال حرمت را قائلیم. آنچه برای ما مهم است نقش تاریخی اوست در تکامل این تصویر و نه این که او از کجا این تصویر را گرفته است. تصویری که می‌خواستیم چند نکته را در باب آن یادآوری کنم، تصویری است که او، درین بیت، از شمع داده است:

جدا شد یارِ شیرینت کنون تنهانشین، ای شمع!

که حکم آسمان این است اگر سازی و گر سوزی^۲

«یارِ شیرین» شمع، همان انگبین است که در موم وجود داشته است و شاعر، سوز و گداز شمع را اکنون نتیجه جدایی از آن یار شیرین می‌داند. در ۱۳۵۱ که یادداشت‌هایی در باب تعلیقات گزیده غزلیات شمس^۳ می‌نوشتیم به سابقه این تصویر در شعر چند شاعر قبل از حافظ اشارت کردم و در این جا همان موضوع را با سابقه بیشتری تعقیب می‌کنم.

باعبار اُنس و الفتی که حافظ با سعدی داشته است، بهتر آن است که بگوییم حافظ، این تصویر را، مستقیماً از شعر سعدی، و از این داستان بوستان گرفته است:

شبی یاد دارم که چشم نخفت

شنیدم که پروانه با شمع گفت

که من عاشقم گر بسوزم رواست

ترا گریه و سوز باری چراست؟

بگفت: ای هوادارِ مسکینِ من

برفت انگبین، یارِ شیرینِ من

چو شیرینی از من بدر می‌رود

چو فرهادم آتش به سر می‌رود^۴

در تعلیقات استاد بزرگوار ما، شادروان دکتر یوسفی، بر بوستان، در این باره چیزی یادآوری نشده است و تنها به توضیح این نکته که منظور از «یارِ شیرین» انگبین است اکتفا شده است^۵ اما برطبق سنت آن بزرگوار، در تعلیقات بوستان، جای آن بود که به سوابق این فکر و تصویر اشاراتی بشود.

تصویری که سعدی از شمع و جدایی او از «یار شیرین» انگبینش به گونه فرهاد داده است، با احتمال قوی متأثر است از این ابیات اثیرالدین اخسیکتی (متوفی قبل از ۵۷۹ هجری) که در غزلی خطاب به شمع گفته است:

ای شمع زرد روی! که با اشک دیده‌ای!

سر خیلِ عاشقانِ مصیبت رسیده‌ای

فرهادِ وقتِ خویشی، می‌سوز و می‌گداز

تا خود چرا ز صحبتِ شیرین بُرده‌ای

یک شب، سپیدِ آتشِ هجران شوی چه باک؟

شش مه وصالِ دوست نه آخر تو دیده‌ای؟

یاری به باد داده‌ای، ارنی، چرا چو من

بیرنگ و اشکبار و نزار و خمیده‌ای^۶

که تمام ابیات پانزده‌گانه این تغزل، درباب شمع است و سپس مدیح یکی از بزرگان آل خجند و شاید بعد از لغز شمع منوچهری، این وسیع‌ترین توصیف شمع در ادبیات فارسی باشد.

مولانا نیز، بدون در نظر گرفتن رابطه فرهاد و شیرین، بمانند حافظ، نفسی جدایی از یار شیرین را، در این تصویر شمع مورد نظر داشته است:

آن شمع که می‌سوزد، گویم ز چه می‌گرید؟

- زیرا که ز شیرینش در قهر جدا کردی^۷

و در قطعه‌ای که خطاب به شمس تبریزی و در دوری از او سروده است و

به گفته افلاکی چهارمین نامه منظوم مولانا به شمس است، با گسترش بیشتری در حوزه تصویر، گوید:

بخدایی که در ازل بوده‌ست
 حتی و دانا و قادر و قیتوم
 نور او شمعهای عشق افروخت
 تا بشد صد هزار سیر معلوم...
 که از آن دم که تو سفر کردی
 از حلاوت جدا شدیم چو موم
 همه شب همچو شمع می‌سوزیم
 ز آتش جفت وز انگبین محروم^۸

آیا مولوی، تصویر خویش را از شعر اثیرالدین اخیسکتی گرفته است یا از جای دیگر، بر ما روشن نیست. فاصله زمانی مولانا با اثیرالدین چندان هست که او شعر اثیر را خوانده باشد و از آن تأثیر پذیرفته باشد اما از آن جا که به رابطه فرهاد و شیرین، در این تصویر، توجهی نکرده است (و جای آن بود که بر طبق قوانین تکامل تصویرها در شعر فارسی، با آن مهارت و سیطره هنری خویش، از این ظرافت سود جوید) باید بگوییم که مولانا به سرچشمه‌ای دیگر نظر داشته است.

بسیار محتمل است که غیر از اثیرالدین اخیسکتی شاعرانی دیگر، از این تصویر سود جسته باشند، که ما از آثار ایشان بی‌خبریم، یا اکنون آن آثار از میان رفته است و مولانا به آن شعرها نظر داشته است. قدر مسلم این است که حدود یکصد و پنجاه سال قبل از تولد مولانا این تصویر در ذهن شاعران ایرانی وجود داشته است و قدیمترین جایی که اکنون به یاد دارم در شعری است از قاضی ابوالاحمد منصور هروی (متوفی ۴۴۰) که گفته است:

إِنِّي لِأَشْكُو خُطُوبًا لَا أَعْيُنُهَا

لِيَجْهَلَ النَّاسُ عَنْ عُذْرِي وَعَنْ عَذْلِي

کالشمع بیکى و لا یدرى اَعْبَرْتَهُ

مِنْ صُحْبَةِ النَّارِ أَمْ مِنْ فَرْقَةِ الْعَسَلِ؟

که ترجمه سرسری آن تقریباً چنین خواهد بود:

من از کارهایی شکایت سر می کنم اما نمی گویم که خود چیست

تا مردمان از ملامت و عذر من آگاهی نیابند،

بمانند شمع، که می گیرد و دانسته نیست گریه اش

آیا از مصاحبت آتش است یا از دوری انگبین؟

و مولانا خود به این دوبیت عربی، در فیه ما فیه، تمثیل جسته است و نشان

می دهد که این دوبیت قاضی منصور هروی، در حافظه او بوده است، آن جا که می گوید:

«چون مهمانانِ عشق آیند، در خانه ننگجند و خانه را ویران کنند و از نو عمارت هاسازد. پرده های پادشاه و بردابرد پادشاه و لشکر و حشم او در خانه او ننگجند و آن پرده ها لایق این در نباشد. آن چنان حشم بی حد را مقام بی حد می آید و آن پرده ها چون در آویزند، همه روشنائیها دهد و حجابها بردارد و پنهانها آشکار گردد. بخلاف پرده های این عالم که حجاب می افزاید، این پرده ها بعکس آن پرده هاست:

إِنِّي لِأَشْكُو خُطُوبًا لَا أَعْتَبُهَا...»

و بعد از نقل شعر می گوید: شخصی گفت: «این را قاضی ابومنصور هروی

گفته است» گفت: قاضی منصور پوشیده گوید و تردد آمیز باشد و متلون. اما منصور برننافت و پیدا و فاش گفت:»

بدین گونه می توانیم با اطمینان بگوییم که مولانا این تصویر را از قاضی

منصور هروی، شاعر نیمه اول قرن پنجم، گرفته است.

تردیدی ندارم که اگر سابقه این تصویر را - مثل بسیاری از تصاویر دیگر شعر فارسی - تعقیب کنیم به چند قرن قبل از قاضی منصور هروی نیز می‌رسد و ای بسا که در ترانه‌های ایرانی قبل از اسلام - اگر بتوانیم اسناد آن ترانه‌ها را بیابیم - صورتهایی از این تصویر را پیدا کنیم. قدر مسلم این است که اسلوب تصویر، با شعر عرب جاهلی همخوانی ندارد و احتمالاً محصول ذهن شاعران ایرانی است، خواه قبل از اسلام و خواه بعد از آن و اگر حافظه من خطا نکند می‌توانم بگویم که موتیو «شمع» در شعر جاهلی و شعر مخضرمین اصلاً گویا وجود ندارد.

مراجع :

- 1- Victor Erlich, *Russian Formalism*, Mouton, the Hague, 1980, p. 92.
- ۲- دیوان حافظ، چاپ قزوینی، ۳۱۷۰.
- ۳- گزیده غزلیات شمس، سازمان کتابهای جیبی، ۱۳۵۲.
- ۴- بوستان، چاپ استاد یوسفی، خوارزمی، تهران ۱۳۶۸، صفحه ۱۱۴.
- ۵- همان جا، ۳۲۱.
- ۶- دیوان ابوالدین اخیسکتی، کتاب فروشی رودکی، تهران ۱۳۳۷، صفحه ۲۹۸-۹.
- ۷- گزیده غزلیات شمس، همان چاپ، ۵۱۶ و نیز کلیات شمس چاپ استاد فروزانفر ۲۸۷/۵.
- ۸- کلیات شمس، ۸۰/۴ و مناقب العارفین، افلاکی، چاپ نخستین یازجی، ۷۰۳/۲.
- ۹- فیه ما فیه، مولانا، چاپ استاد فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۴۸، صفحه ۱۵۸.
- ۱۰- همان جا، ۱۵۹.

سیری در گلستان

نقل است که شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی رحمه‌الله علیه، وقتی کتاب گلستانش را نوشت، نسخه‌ای از آن را برای جلال‌الدین محمد مولوی فرستاد و نظر مولانا را درباره کتاب خویش جویا شد. پس از چندی مولانا کتاب را به او باز گردانید. در صفحه نخستین کتاب نوشته بود: کتابی است آموزنده و دلپذیر که شاگردان مکتب‌خانه‌ها را به کار آید! و می‌گویند که سخن مولانا گویا در سرنوشت این کتاب مؤثر واقع شده، و از همان اوان تألیف این کتاب، در میان فارسی‌زبانان، آن را در مکتب‌خانه‌ها و مدارس - و پس از بالا رفتن سطح تحصیلات علمی! - در دانشگاه‌ها می‌خوانند.

این مطلب حقیقت داشته باشد یا نه از ارزش کتاب گلستان - که از اتمات کتب نثر فارسی است - نمی‌کاهد و به جرات می‌توان گفت که این کتاب پس از قرآن و دیوان حافظ در خانه هر ایرانی مسلمان و به‌عنوان کتابی آموزنده زبان و معارف اخلاقی و نمونه بهترین نثر فارسی یافت می‌شود و از این جهت است که در حدود پانصدیت یا عبارت از این کتاب به صورت ضرب‌المثل در میان مردم ایران رواج پیدا کرده است (رجوع کنید به گلستان مصحح مرحوم دکتر یوسفی صفحات ۷۶۸-۷۸۴ فهرست امثال و حکم).

کتاب گلستان بارها تصحیح و شرح شده است اما تصحیح مرحوم دکتر

یوسفی از «لونی» دیگر است. مرحوم دکتر یوسفی را همه اهل ادب و دست‌اندرکاران کتاب و کتابخوانان ایران و خارج از ایران می‌شناسند؛ و این بنده نیز سالها یکی از مریدان ایشان بوده است. از مرحوم دکتر یوسفی چندسال پیش بوستانی مُصَحَّح و اخیراً گلستان را در دست داریم، و امیدوار بودیم بزودی چشم ما به سایر آثار سعدی به همین ترتیب به تصحیح آن مرحوم روشن شود، اما دست اجل گلدسته وجود او را از ما گرفت و امید ما را به نومییدی مبدل ساخت.

کتاب گلستان مصحح دکتر یوسفی بالغ بر ۸۱۵ صفحه دارد، به این ترتیب: کتاب پس از دوازده صفحه فهرست مندرجات، مقدمه‌ای در سی صفحه دارد که قلم توانای مرحوم دکتر یوسفی آن را بسیار خواندنی و دل‌انگیز و شایسته گلستان سعدی ساخته است و سرمشقی است برای درست‌نویسی و نویسندگی، در این مقدمه می‌خوانیم که ایشان علاوه بر نظر به نسخ متعدد چاپی از شانزده نسخه خطی بسیار کهن استفاده کرده‌اند و گلستانی پُراز ازهار و ریاحین تقدیم دوستداران آثار سعدی داشته‌اند. پس از آن متن گلستان با حروفی زیبا و معرب در ۱۴۳ صفحه آمده است؛ آنگاه توضیحات مرحوم دکتر یوسفی را در ۳۴۵ صفحه می‌خوانیم که بسیار مفید و خواندنی است و ایشان قدم به قدم خواننده را راهنمای می‌کنند و واقعاً کتاب حاضر با داشتن این بخش نیازی به معلم و استاد ندارد (ما پس از این در مورد این بخش مطالبی خواهیم آورد)، سپس شرح نسخه بدلها در ۱۳۸ صفحه و بدنبال آن فهرستهای متعدد کتاب (فهرست لغات و ترکیبات، فهرست آیات قرآن کریم، فهرست احادیث، فهرست آغاز اشعار و جمله‌های عربی، فهرست آغاز اشعار فارسی، فهرست امثال و حکم، فهرست اعلام و فهرست مراجع) در ۱۱۸ صفحه آمده است؛ جلد و صحافی فی کتاب هم در نهایت خوبی و نفاست است.

آنچه در دنباله این مقاله می‌آید به دنبال این جریان است که بنده

می‌خواستیم غلط‌های چاپی نسخه خود را تصحیح کنم، در این ضمن به‌مواردی برخوردیم که برای خوانندگان کتاب تذکّرش می‌تواند مفید باشد، و گرنه مرحوم دکتر یوسفی خود آنچه لازم بوده است، متذکّر شده‌اند؛ اما چون اغلب خوانندگان کتاب - همچون من - دانشجو یا دانش‌آموزند و بنده بیشتر با آنان مأنوس هستم این تذکّرات را برای آنان مفید می‌دانم.

تذکّر این نکته نیز لازم است که طبعاً در تصحیح تازه کتاب گلستان موارد اختلافی با چاپ‌های سابق وجود دارد که خود مرحوم دکتر یوسفی در این باره مرقوم فرموده‌اند: «خوانندگان محترم - که از دیرباز با گلستان سعدی انس دارند - شاید در برخی موارد بین ضبط متن حاضر با صورت معهود و مطلوب خویش تفاوت بیابند. توجه به شرح نسخه بدلها و توضیحات مربوط نشان می‌دهد که مصحح ناگزیر به نسخه اساس و دیگر نسخه‌های مورد مراجعه و اصول مقرر در تصحیح متون مقید بوده و در این زمینه قصوری نورزیده است». اکنون می‌پردازیم به یادداشتهای بنده:

ص ۱۹۵ س ۸ : معمولاً در اصطلاح دستوربان فعل یا جمله عربی که به‌عنوان صفت در زبان فارسی به‌کار می‌رود «نعت» خوانده می‌شود و فرق نعت با صفت‌های عادی در این است که موصوف معمولاً در زبان فارسی مکسور است اما منوعت کسره نمی‌پذیرد و تذکّر این نکته برای دانشجویان مفید است. بنابراین در ترکیباتی از قبیل «خدای عزّوجلّ، خدای تعالی، پروردگار عزّاسمه» و امثال آن نباید حرف یاء در خدای و حرف راء در پروردگار با کسره خوانده شود (نیز رجوع کنید به ص ۲۰۰ س ۱۵، جلّ و علا و ایزد تعالی و حق سبحانه و تعالی در ص ۵۰ س ۱۰۹).

ص ۱۹۵ س ۱۲ : کلمه «قربت» به‌تنهایی به‌معنی «نزدیک بودن به خدا» به‌کار رفته است مانند: از احمق دور بودن قربت است. (کیمیای سعادت، چاپ

خدیوجم، جلد اول صفحه ۳۹۹ سطر آخر) یعنی انسان هر چه از احق دور باشد به خدا نزدیکتر است.

ص ۱۹۹ س ۷: کلمه «شرط» در امثال «شرط انصاف نباشد» یا «شرط آدمیت نیست» همان است که امروز «از شرایط» یا «جزو شرایط» می گویند. همچنین است در ص ۴۲۹ س ۱۴.

ص ۱۹۹ س ۱۵: در مورد «خبر» گمان می کنم (وامامان «ع») زائد باشد، چون «خبر» را سعدی اهل تستن استعمال کرده است.

ص ۱۹۹ س ۲۶: برخلاف همه موارد و کوشش جناب دکتر یوسفی کلمه «تتمه» اعراب گذاری نشده است و ضمناً آیا کاربرد کلمه «تتمه» نمی تواند در زبان فارسی غیر از زبان عربی باشد یعنی نمی توانیم ترکیب «تتمه دور زمان» را به معنی آخرین تیر ترکش زمانه بدانیم؟

ص ۲۰۲ س ۲۶: کلمه «صاحبدل» علاوه بر معانی گفته شده شاید به معنی کلمه «روشنفکر» امروزی باشد.

ص ۲۰۳ س ۱۶: کلمه «انبساط» به مفهوم «ایجاد شادی و گشادگی خاطر در مخاطب» است.

ص ۲۰۴ س ۲۱: کلمه «قیاس» البته به معنی اندازه گرفتن و سنجیدن دوجیز با یکدیگر هم هست و به مفهوم اصطلاح منطقی déduction نیز هست، اما در مقابل «خیال» و «وهم» شاید معنی «تجربه» صحیح تر باشد.

ص ۲۰۵ س ۱۸: در مورد «قصب الجیب» آنچه از مقاله جناب دکتر یوسفی برمی آید این است که ایشان «قصب و جیب» را از همه بهتر می دانند؛ اما چون در هیچ یک از نسخه های ایشان چنین نبوده است، همان «قصب الجیب» را انتخاب کرده اند. نمی دانم درست فهمیده ام یا نه؟

ص ۲۰۸ س ۲۰: کلمه «زر» در ترکیب اضافی «کاغذ زر» به معنی پول

است نه طلا. در زمان قدیم سیم یا زر را به معنی مطلق پول استعمال می کرده اند و مثالهای فراوان است.

ص ۲۰۸ س ۲۷ : در ترکیب «خداوند جهان» مضاف، کلمه «خداوند» است نه خدا؛ و خداوند به معنی «پادشاه» و «صاحب» در متون نظم و نثر فراوان به کار رفته است.

ص ۲۰۸ س ۲۹ : کلمه «قطب» در ترکیب اضافی «قطب دایره زمان» به معنی «مرکز» است؛ همان گونه در آسیاب به میله ای می گویند که در مرکز سنگ زیرین است و سنگ زیرین در اطراف آن می گردد.

ص ۲۱۲ س ۱۷ : در ترکیب اضافی «سنگِ سراجِ دل» آیا مقصود تشبیه «سراجِ دل» به «سنگ» نیست؟ اگر چنین است سوراخ کردن محجر چه محملی دارد؟ به نظر می رسد که اگر «سراجِ دل» به سنگ تشبیه نشده باشد، تعبیر این که سینه را به سراج تشبیه نموده و دل را در سینه به سنگ سراج در دستر باشد (ص ۲۱۳ س ۲).

ص ۲۱۳ س ۲۴ : در مورد «کوس رحلت» و اشاره به «طبل نخستین» در شعر منوچهری، باید افزود که در موقع حرکت کاروان از منازل میان راه سه طبل می نواختند که «طبل نخستین» برای مهیاشدن کاروانیان و «طبل دومین» برای بار کردن شتران و سوار شدن بر آنان و «طبل سومین» یا «کوس رحلت» برای حرکت کردن بوده است.

ص ۲۱۵ س ۱ : کلمه «خواجه» گاهی درست معادل کلمه «آقا» (با طعن و نیشخند) است و همان است که مثلاً در این شعر معروف به کار رفته است:

من راه می روم که به دست آورم غذا «آقا» برای هضم غذا راه می رود

ص ۲۱۹ س ۱۶ : لقب ملکشاه سلجوقی جلال الدین نیست، بلکه لقب او معزالدین والدین است که «معزی» شاعر معروف تخلص یا لقب خود را از او

گرفته است و جلال‌الدوله لقبی است که خلیفه بغداد برای او فرستاده است. (رجوع شود به تاریخ جنیب‌السیر چاپ خیام، ج ۲ ص ۴۹۰ و تاریخ الخلفاء ص ۲۷۹ و لغت‌نامه ذیل جلال‌الدوله صفحه ۶۸ از شماره مسلسل ۹۶ حرف «ج» بخش دوم) و نویسندگان و تهیه‌کنندگان لغت‌نامه، بخش «م»، اشتباه کرده‌اند. ص ۲۲۰ س ۲۰: ایراد عمده‌ای که به کلمه «تاک» (اگرچه از نظر سجع با خاک مناسب است) می‌گیرند این است که در فصل بهار خبری از انگور نیست؛ و عقد ثریا از «تارکش» آویخته را مناسبت می‌داند؛ علی‌الخصوص که سعدی (در شب) در آن جا بیتوته کرده است.

ص ۲۲۴ س ۶: آیا سعدی پس از «بنام» کلمه «سعد» را در مفهوم «مبارک و توأم با سعادت» به کار نبرده است که صفت «نام» باشد و سعدی با ظرافت این کار را انجام داده است، علی‌الخصوص این که در سال ۶۵۶ احتمال دوربودن «سعد» از شیراز زیاد است.

ص ۲۲۶ س ۲۳: همان‌گونه که آقای دکتر یوسفی استنباط فرموده‌اند در مورد «اگر» احتیاج به این تکلفات نیست و معنی بیت همین است که (اگر لطف جهان آفرین، برای مصلحت عام، بنده‌ای را خاص کند حکمت و خیر محض است).

ص ۲۲۸ س ۲۷: در مورد «فکیف» در جمله «فکیف در نظر اعیان حضرت خداوندی...» اگر عادت و تلقظ معهود را به کناری بگذاریم و با تأمل و تفکر آن را بخوانیم آیا (در زبان فارسی) نباید آن را به سکون آخر بخوانیم؟ همان‌گونه که در شعر زیر می‌خوانیم:

خداوندگاری که عسبدی خرید بدارد، فکیف آن که عبد آفرید

ص ۲۳۲ س ۹: «امعان نظر...» فاعل جمله است یا عنوان؟ آیا سعدی این قسمت را پس از تکمیل کتاب گلستان ننوشته است؟ و حرف «تا» در (ایجاز

سخن را مصلحت دید تا مرابین روضه عتّا و حدیقه غلبا را چون بهشت هشت باب اتفاق افتاد) به معنی «تا جانی که» یا «تا آن جا که» استعمال شده است.

ص ۲۳۲ س ۱۲ : با توجه به نسخه بدلها معلوم نیست «علیا» نسخه بدل «غلبا» است یا نسخه بدل «عتّا». و عطف دو ترکیب اضافی هم معنی لااقل از سعدی بعید است.

ص ۲۳۳ س ۶ : حرف «را» در جمله «پادشاهی را شنیدم» زائد نیست. معمولاً حرف «را» اگر نشانه مفعول صریح یا بیواسطه نباشد، به یکی از چهار معنی «از، به، برای، درباره» است که در این جا و در صفحه ۵۹ حکایت ۳ «ملک زاده‌ای را شنیدم» و در صفحه ۷۴ حکایت ۲۰ «غافلی را شنیدم» و در صفحه ۱۰۹ حکایت ۳ «درویشی را شنیدم» و صفحه ۱۱۷ حکایت ۲۳ «مالداری را شنیدم» و صفحه ۱۲۶ حکایت ۲۹ «درویشی را شنیدم» حرف «را» به معنی «درباره» است، یعنی درباره پادشاهی شنیدم که به کشتن اسیری اشارت کرد. باید دانست که اصولاً کلمه زائد در زبان وجود ندارد، و آنچه را اکنون زائد می‌نامیم اگر درست مطالعه کنیم می‌بینیم که به جبهتی از جهات وارد زبان شده است که اکنون ما از آن بی‌خبریم. در مورد «طبع تورا» و صفحه ۷۸ حکایت ۲۵ و صفحه ۱۳۰ حکایت ۷ نیز بعداً مطالبی خواهم آورد.

ص ۲۳۹ س ۲۷ : کلمه «کاری» مثل تازی و جنگی است و یاء آن از نظر دستور زبان یاء نسبت است اما از نظر معنی یاء صفت فاعلی است.

ص ۲۴۳ س ۴ : قرینه یا دلیل این که گردون در مفهوم گردونه باشد همین است که درخت را با گردونه و آزابه می‌توان از ریشه در آورد اما با «فلک» نمی‌توان. اما اصل این است که سعدی عمداً این کلمه را استعمال کرده است که هر دو تعبیر از آن حاصل شود.

ص ۲۴۵ س ۹ : تلفظ «رَبَعان» در زبان عربی به سکون حرف دوم است اما

در فارسی آن را به فتح دوم تلفظ می کنند (رجوع کنید به فرهنگ معین).
 ص ۲۴۹ س ۱۱ : «بر آوردن» درست معادل «بزرگ کردن» است.
 ص ۲۵۰ س ۱۹ : مفرد اوباش «وَبَش یا وَبَش» است اقا این وَبَش یا وَبَش
 متبدل کلمه «بوش» است.

ص ۲۶۰ س ۱۳ : «دوستدارش روز سختی دشمن زور آور است» بهترین
 معنی همین است که جناب دکتر یوسفی ارائه داده اند؛ اقا نوع دیگری هم که
 معنی کرده اند این است که «دشمن زور آور در روز سختی دوست دارد او را
 به چنگ بیاورد» و یا «دشمن زور آور در روز سختی (در مقایسه با دوستان سابق)
 یا (از بس که روزگار او خراب است و هر کسی دلش به حال او می سوزد) دوست او
 می شود».

ص ۲۶۲ س ۲۵ : کلمه «جامع» به معنی دربرگیرنده است، و به مسجد
 بزرگ شهر (ها) از این جهت جامع می گفتند که می توانسته است همه مردهای (که
 واجب بوده است در نماز جمعه شرکت کنند - از نظر اهل تسنن) شهر را در خود جا
 دهد.

ص ۲۶۷ س ۱۸ : «چو افتاده بینی چرا بیستی» نه «نیستی» (غلط چاپی).
 ص ۲۶۸ س ۲۰ : در ترکیب «مُعْظَمَاتِ امور» مُعْظَمَاتِ صفت جمع مقدم
 برای موصوف جمع نیست، بلکه مُعْظَمَاتِ صفت جمع بجای موصوف محذوف
 است که به کُلِّ امور اضافه شده است؛ درحقیقت یعنی «چند امر بزرگ از میان
 امور».

ص ۲۷۲ س ۱۱ : «دندانِ سگ» اشاره است به گزیدن سگهای نگهبان
 (خانه های بزرگان) یا سگهای ولگرد کوچه و بازار که پای مراجعه کنندگان به آن
 خانه ها یا عابرین کوچه و بازار را می گزیده اند.

ص ۲۷۴ س ۲۱ : «کفاف» به معنی «درآمد» یا «خرجی» است و دیگر

معنی «کافی بودن» را از دست داده است و لغتی فارسی شده است بنابراین صفت «اندک» برای آن درست است.

ص ۲۷۵ س ۵ : کلمه «باز» در این جا به معنی «از طرف دیگر» است: (باز از شماتتِ اعدا می اندیشم که بطعنه در قفای من بخندند).

ص ۲۷۵ س ۸ : حرف «ب - به» در «بطعنه» در جمله بالا به معنی «از روی» و «بعنوان» است.

ص ۲۷۵ س ۱۲ : «مبین» در امثال «مبین آن بیمروت را... که آسانی گزیند خویشان را...» یعنی «سرمشق خود قرار مده» از مصدر دیدن به معنی (نگاه کردن و سرمشق خود قرار دادن).

ص ۲۷۶ س ۲ : «جگر بند پیش زاغ نهادن» یعنی از سر سود و فایده برخاستن و ترک تعلق کردن. به این مفهوم که کسی که جگر بندی خریده است و به خانه آورده است همیشه نگران است که نکند زاغ آن را ببرد، اما اگر به دست خود جگر بند را پیش زاغ بگذارد و از سر آن بگذرد از تشویش و نگرانی بیرون می آید. بیت قبل هم مؤید این معنی است یعنی (کس نیاید به خانه درویش - که خراج زمین و باغ بده).

ص ۲۷۶ س ۲۲ : «فراخ روی» به بهترین وجهی معنی شده است که برای من تازگی داشت.

ص ۲۷۹ س ۲۱ : «همچنین» در این جا به معنی «بیقین» نیست، بلکه می خواهد شخص او را با اشخاص داستانها و امثالی که آورده است مقایسه کند و مناسب این است که آن را «همین طور»، «به همین گونه» و «به همین ترتیب» معنی کنیم.

ص ۲۸۱ س ۲۲ : «بصوت» غلط چایی و درست آن «بصورت» است.

ص ۲۸۴ س ۷ : «عربستا» غلط چایی و درست آن «عربستان» است.

ص ۲۸۶ س ۱۹ : وجه دیگر این که : از زندان آزادم کردند و ملک موروثم را که در وقت زندانی کردن از من گرفته بودند خاص خودم کردند و به من پس دادند.

ص ۲۹۰ س ۱۲ : «جو» با سکون اول غلط چایی است.

ص ۲۹۰ س ۲۳ : «زینهار» شبه جمله یا صوت است یعنی : «دقت کن»، «مواظب باش»، «مراقب باش» و حرف (تا) به معنی «که» است. یعنی «مراقب باش که نمک را به قیمت بستانی».

ص ۲۹۴ س ۱۸ : کلمه «مر» قبل از کلمه‌ای می آید که پس از آن «را» باشد، نه برسر مفعول صریح، بلکه گاهی این «را» علامت مفعول صریح است؛ گاهی حرف اضافه و علامت مفعول غیر صریح است؛ و گاهی هم این «را» علامت مضاف الیه است. و اما در این جا «مرا این رنج را دوایی نیست» مر برای تأکید «رای اختصاص» آمده است یعنی «را» در این جا به معنی «برای» و حرف اضافه است. همچنین است در مورد ص ۳۶۶ س ۱۹.

ص ۳۰۱ س ۲۸ : «طرح» همان است که امروز ما «طرح نقشه و نقشه کشی» می گوئیم. یعنی نه کاملاً معنی زور می دهد نه آن معنی «به اقساط» که بعضی از شارحین گفته اند. یعنی مال درویشان را به جور و ستم می گرفت و با طرح نقشه‌ای به توانگران می فروخت.

ص ۳۲۰ س ۶ : کلمه «سه‌لنج» به معنی لب‌شکری است و «سُکنج» تحریف شده آن است.

ص ۳۲۸ س ۱۰ : قرائت دوم یعنی «کَفَيْتَ اَدَى» بهتر و صحیح تر است.

ص ۳۲۸ س ۱۵ : مرحوم دکتر یوسفی «طاووس» را با دو واو می نویسد اما داوود را با یک واو یعنی به شکل داود (صفحات ۱۸۵، ۱۴۰۲، ۵۴۴) علتش را نمی دانم، هردو از نظر تلفظ «وو» (Voo=vu) یکی هستند و از نظر اصل و منشأ

هم هردو عربی یا معرّبند. پای بندی به نسخه نیز نباید تأثیری در تعلیقات داشته باشد. (اگر در زبان عربی هم طبق بعضی از روایات زبان چنین قاعده‌ای باشد در فارسی نباید اثری بگذارد، و رسم الخط قرآن مجید هم در این جا نباید رعایت بشود).

ص ۳۲۹ س ۲۵ : کلمه «مشاهده» در «مشاهدۀ الأبرار...» به معنی دیدار عادی نیست، بلکه مشاهده صوفیانه است و عارفانه.

ص ۳۳۹ س ۲۱ : اثبات الف ابن در «ابوالفرج ابن جوزی» اگر پایندی به نسخه خطی باشد محتمل دارد، و گرنه الف ابن میان دو اسم خاص از نظر قواعد رسم الخط مجاز نیست، همان گونه که در چهارسطر بعد مرقوم فرموده‌اند: «ابوالفضل بن احمد فوطی بغدادی».

ص ۳۴۱ س ۲۶ : حرف «که» در مثالهای مورد نظر یا «که» موصول است مثل مثال اصلی و اولین مثال در تعلیقات که در مثال اصلی جمله بعد از «که» (مجمع قوم) را تشریح می کند (شبی به مجمع قومی برسیدم که در آن میان مطربی دیدم) و در اولین مثل جمله بعد از «که» خواجه عمید عبدالرزاق را می شناساند (سعید اکنون... به مولتان است در خدمت خواجه عمید عبدالرزاق که چندسال است که ندیمی او می کند). در مثال دوم «که» حرف ربط است و به معنی «بطوری که» و «بگونه‌ای که» و امثال آن است (سه روز روزه داشت که هیچ نخورد).

ص ۳۴۳ س ۱ : در مورد (دستاری از سر) دو نکته باید گفته شود و اضافه شود که در زبان هیچ کلمه‌ای را و هیچ حرفی را نباید «زائد» گفت مگر این که آن کلمه یا غلط باشد و یا هنوز ما به علت استعمال آن پی نبرده باشیم، نکته اول این که سعدی برای ایجاد سجع و ترصیع گاهی از این بازیهای لفظی استفاده می کند. نکته دوم این که اگر کلمه‌ای دومعنی داشته باشد می توان با افزودن

مضافً الیه یا (بطور وسیعتر) متمم اسم معنی مراد را معین کرد، و می دانیم که (دستار) دومعنی دارد: یکی دستمال و دیگری عمامه. بنابراین برای تشخیص آنها از یکدیگر مثلاً می گویند: «دستارِ سر» (سعدی می گوید صبح روز بعد یک عمامه و یک دینار به او دادم) که به جای کسره دستار حرف اضافه «از» و به جای «یک» یاء وحدت آورده است. اما همان گونه که گفته شد بیشتر نظر سعدی بازی با الفاظ است، زیرا قرینه «دستاری از سر»، «دیناری از کمر» است.

ص ۳۴۳ س ۲۰: مشکل «خرقه» در «خرقه مشایخ به چنین مطربی دادن» این است که سعدی «عمامه‌ای» و نه خرّقه‌ای به مطرب داده است و باید این مشکل حل می شد و امیدوارم در چاپهای آینده انگشت گره گشای جناب دکتر یوسفی آن را حل کند.

ص ۳۴۴ س ۶: «مرغ ایوان» را در مصراع «مرغ ایوان زهول او بر مید» چنین معنی کرده اند: (پرنده‌ای خوش آواز که درسرای نگاه دارند). مرغ ایوان در این جا می تواند مرغی باشد که در ایوان لانه کرده است؛ و اگر مبالغه بیشتری در آن باشد یعنی شکل مرغی که برطاق ایوان کشیده اند و یا گج‌بری کرده اند.

ص ۳۴۴ س ۱۷: شیخ اجل باید با تشدید لام باشد (غلط چاپی).

ص ۳۴۴ س ۱۵: طالع از نظر لغوی به معنی طلوع کننده است و چون معمولاً ستاره طلوع می کند به ستاره نیز طالع می گویند، و چون قدما عقیده داشتند که هر کس متولد می شود ستاره‌ای نیز برای او در آسمان طالع می شود و گردش ستارگان سیّار و مقابله و مقارنه آنها با ستاره صاحب طالع در سرنوشت و زندگی او تأثیر می کند از این جهت طالع را به معنی بخت هم استعمال کرده اند.

ص ۳۴۵ س ۱: «بقعه» در اصل به معنی «سرزمین» است و شاید در این جا

هم به همین معنی باشد.

ص ۳۴۵ س ۴: «آواز خوش از کام و دهان لب شیرین - گر نغمه کند

ورنکند دل بفریبد»، (گر... ور) معادل است با (چه... چه) و «آواز خوش» به معنی صدای جذاب و دلکش و دلپذیر است؛ و «نغمه کردن» یعنی در مقامی از مقامات موسیقی و برطبق ضوابط و اصول این علم بودن.

کلمه «مکروه» در بیت بعد (ص ۳۴۵ س ۱۵) «ورپردۀ عشاق و حسینی و حجازست - از حنجرۀ مطرب مکروه نرید» به معنی زشت در مقابل زیباست (یعنی درحقیقت درمقابل کام و دهان و لب شیرین) و به معنی ناخوش آواز نیست.
ص ۳۴۵ س ۲۹: نگویند از سرِ بازیچه (غلط چایی).

ص ۳۴۷ س ۱: «ذمائم اخلاق» صفت جمع مقدم برای موصوف جمع نیست، بلکه ذمائم صفت جمع به جای موصوف است که به کُلّ اضافه شده است یعنی چند خُلق زشت از میانِ خُلُقها (رجوع کنید به معظمت امور ص ۲۶۸ س ۲۰).

ص ۳۴۷ س ۱۰: «مَعُول» در این جا اسم مکان و به معنی «تکیه گاه» است.
ص ۳۴۸ س ۳: در مورد «عالم الغیب» که نامی از نامهای خداست اشاره است به آیه ۷۳ از سوره انعام: عالم الغیب والشّهاده وهوالحکیم الخبیر.

ص ۳۴۸ س ۱۷: ۹۶ به جای ۵۷ (غلط چایی).

ص ۳۴۸ س ۲۱: اذنه به جای اذنیّه (غلط چایی).

ص ۳۴۹ س ۷: «زرع» به معنی کشاورزی و فلاح است در مقابل تجارت، معنی آن به صورت (کشت) متوهم معنی دیگر است.

ص ۳۵۱ س ۲۶: «دلی داند در این معنی که گوش است» توضیح داده

نشده است.

ص ۳۵۲ س ۳۷: «بهم برآمدند» در جمله «فی الجملة سپاه و رعیت بهم

برآمدند» یعنی شورش کردند. معانی خشمگین شدند و برآشفتنند نباید مناسب

باشد تا معنی سوم مناسبتر بنماید.

ص ۳۵۵ س ۱ : «ثواب» در این جا به معنی اصلی خود یعنی پاداش کار نیک است، زیرا فقیر وقتی می بیند که توانگر دامن دامن زر در راه خدا می بخشد و ثواب می یابد حسرت ثواب او را می خورد و سعدی می گوید ثواب صبر درویش بهتر از ثواب بخشش (= شکر نعمت، بخشیدن) غنی است.

ص ۳۵۸ س ۹ : «طویله» از طول می آید به معنی «ردیف»، «رسته»، «صف» و «قطار»، یا «یک ردیف»، «یک رسته»... و «یک قطار».

ص ۳۵۸ س ۱۳ : چرا «هم طویله» به همین صورت یعنی جدا از هم و «همقفس» و «همنفس» سرهم نوشته شده است؟

ص ۳۵۹ س ۲۷ : «ستیزه روی» به معنی «لجراز» امروز است.

ص ۳۵۹ س ۲۹ : «زینهار از قرین بد، زینهار» زینهار در این مصراع با حرف اضافه «از» یعنی اجتناب و دوری کن و «زینهار» هم برای تأکید است هم به معنی مواظب باش و آگاه باش.

ص ۳۶۰ س ۴ : «باری» در این جا به معنی «یک بار» است؛ یعنی یک بار زبان سرزنش و خرده گیری دراز کرد و می گفت... همچنین است در: ص ۳۶۵ س ۲ و ص ۴۲۸ س ۹ و ص ۴۸۱ س ۱۴ و ص ۴۸۵ س ۱۸.

ص ۳۶۴ س ۲۷ : علت این که «زبان آور» و «زبان آور» را باید همین گونه نوشت و نباید آنها را به صورت تناور و دلاور سرهم نوشت این است که قبل از «آور» الف و نون آمده است که از نظر هجا «نون» بعد از حرف صدادار بلند از تلفظ ساقط است، و در حقیقت «آ» از لفظ آور بعد از الف زبان و زبان قرار می گیرد.

ص ۳۶۵ س ۱۹ : «گو مباش» فعل بخصوصی است که درباره آن مقدمه باید مطالبی را از کتاب **منهاج الطلب** (یا کهن ترین دستور زبان فارسی، تألیف محمد بن الحکیم الزینمی الصینی که در چین در سال ۱۰۷۰ هجری قمری نوشته شده

است و این بنده در سال ۱۳۶۰ در سلسله انتشارات مؤسسه انتشاراتی مشعل اصفهان به چاپ رسانیده است) در این جا نقل کنم و سپس به شرح آن بپردازم:

(فصل، در امر و نهی: امر فرمودن است و طلب کار کردن و وی بردو نوع است: امر حاضر و امر غایب. امر حاضر آن مستقبلی است که دال از وی حذف کردند، همچو: زن صیغه امر حاضر، تو بزنی. زنیست صیغه امر حاضر، شما بزنیست. و امر غایب آن مستقبلی است که الف را در آخر وی افزوده کردند همچو: زَنَدَا صیغه امر غایب، گو بزنی. زَنَدَا صیغه امر غایبان، گو بزنیست. و اگر «گو» پیش از امر حاضر واقع شد هم امر غایب گردد همچو گو بزنی. و نهی باز داشتن است و طلب کار ناکردن و او نیز بردو نوع است: نهی حاضر و نهی غایب. اگر میم را در امر در آری نهی گردد هم حاضر و هم غایب همچو مَرَن و مَرَنَدَا و گو مَرَن...)

ص ۱۱-۱۲.

بنابراین در زمان قدیم وقتی بر سر فعل امر «گو» می آورده اند به حالت امر غایب در می آمده است، مانند:

بلند از میوه گو کوتاه کن دست (یعنی باید شخص بلندبالا دست از میوه

کوتاه کند) ۱۴۷: ۱۴

خُم گو سر خود گیر که خمخانه خراب است (یعنی خم باید سر خود بگیرد که خمخانه خراب است)

و یا آن که این کلمه «گو» باعث می شده است که فعل از حالت امری

بدر آید و تسلیم محض گوینده و اهمیت ندادن به موضوع را بیان کند مانند:

هر که خواهد گو بیا و هر چه خواهد گو بگو (یعنی هر که می خواهد بیاید

بیاید و هر چه می خواهد بگوید بگوید)

و در فعل نهی هم همین گونه است یعنی «گو» فعل نهی را یا از حالت حاضر به غایب تبدیل می کند مانند:

عیب حافظ گو مکن واعظ که رفت از خانقاه (یعنی واعظ نباید حافظ را عیب کند که از خانقاه رفته است)

یار دیرینه مرا گو به زبان توبه مده (یعنی یار دیرینه نباید مرا به زبان توبه بدهد)

و با آنرا از حالت نهی بدر می آورد و تسلیم محض گوینده و اهمیت ندادن به موضوع را بیان می کند مانند:

همت عالی طلب جام مرصع گو مباح (یعنی جام مرصع نباشد که نباشد) بنا بر آنچه گفته شد شعر سعدی چنین معنی می شود: برای بانوی زیبارو نقش و نگار کردن چهره و انگشتی فیروزه نباشد که نباشد و برای درویش خوش سیرت و خوش فکر نان و رباط و لقمه گدایی نباشد که نباشد (یعنی برای او اهمیت ندارد و لازم نیست) همچنین است در صفحه ۳۶۷ س ۲۱.

ص ۳۶۶ س ۲۸: «جمع نشستن» به این معنی است که خود را (ظاهراً) از حرام و شبهه دور داشتن و فراهم آوردن اطراف از محرمات و شبهات.

ص ۳۶۷ س ۳۰: «در این جا «مر» برای تأکید «را» آمده است و «را» در این جا به معنی «به» است.

ص ۳۶۸ س ۸: «عله» به جای «غله» (غلط چاپی).

ص ۳۷۱ س ۱۲: «حصار» در این جا به معنی «محاصره شدن» است؛ زیرا در جنگهای قدیم یکی از دلایل شکست سپاه سرنگون شدن درفش آن لشکر بود و از این جهت اولاً شجاع ترین اشخاص مسؤول حل درفش بود؛ ثانیاً بخشی از لشکر دشمن مأمور بودند که علمدار را محاصره کنند و هر نوع هست درفش را سرنگون کنند. و در این جا درفش به پرده می گوید (تو نه رنج آزموده ای نه حصار) یعنی تو نه رنج را تجربه کرده ای و نه تا کنون محاصره شده ای.

ص ۳۷۹ س ۲۶: در مورد «تجربت» باید گفته شود همان «رجوع

به طبیب» است، و به این جهت به آن تجربه می گویند که علم طب علمی استقرائی است، به این معنی که «استقراء» تکمیل کننده یا تغییردهنده «قیاس» است. و به این جهت به آن «علم تجربی» می گویند. به این ترتیب که به دانشجوی پزشکی مبانی و اصولی را یاد می دهند که نتایج استقرا (معمولاً ناقص) است و این نتیجه استقرا به عنوان مبانی قیاسی به او یاد داده می شود اما استقرای (تجربه ها) همان دانشجو ممکن است باعث رفع نقائص آن مبانی قیاسی شود و هم ممکن است که باعث تغییر آن مبانی قیاسی گردد.

ص ۳۸۶ س ۵ : در این جا یک غلط چاپی وجود دارد.

ص ۳۸۸ س ۲۰ : «عربده» به معنی همان بدمستی است و نعره و فریاد زائد

است.

ص ۳۹۸ س ۱۸ : «نیشته است» ماضی نقلی معلوم است که به جای

«نوشته شده است» یعنی ماضی نقلی مجهول بکار رفته است.

ص ۴۰۸ س ۲ : «صلابت» در مصراع «با همه مردی و صلابت که

اوست» شرح داده شده است اما مشکل این مصراع «که اوست» است که به جای

«که او راست» به کار رفته است.

ص ۴۰۸ س ۱۰ : بعد از کلمه «همانا» یک غلط چاپی وجود دارد.

ص ۴۰۸ س ۱۵ : ترکیب «به تنها» توضیح داده نشده است که به جای

«به تنهایی» به کار رفته است.

ص ۴۱۶ س ۱۸ : در اولین شعر از مولوی یک غلط چاپی وجود دارد.

ص ۴۲۰ س ۲ : «پوشیده نباشد» یعنی نسخه بدل به جای «پوشیده نمآند»

از جهت سیاق عبارت درستتر به نظر می رسد. در حقیقت رازی که محمود با حسن

میمندی گفته است، برای دیگران پوشیده است و می خواهند هرچه زودتر بدانند و

حسن میمندی با طعنه می خواهد به پرسش آنان پاسخ گوید.

- ص ۴۲۱ س ۱ : «با الوُعُود» غلط چاپی است.
- ص ۴۲۳ س ۱۶ : «همانا ناخوشترین آوازا آواز خرانست» ترجمه «إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» است که چون کتاب برای دانشجویان هم نوشته شده است باید مفرد و جمع آن رعایت شود.
- ص ۴۲۶ س ۱ : کلمه «خانه» در ترکیب «خیل خانه» می نماید که «خیل خانه» باید جای گماشتگان و خدمتگزاران باشد نه خود آنها.
- ص ۴۲۶ س ۲۱ : در این جا «دریغ اگر» به مفهوم «کاش» استعمال شده است.
- ص ۴۲۷ س ۶ : «غرامت کشیدی» یعنی «تاوانش را می پرداخت»
- ص ۴۲۸ س ۲۸ : همان گونه که در نقد ص ۳۶۵ س ۱۹ گفته شد در این جا نیز «گو» فعل نهی دوم شخص جمع «مکنید» را به سوم شخص جمع بدل می کند، یعنی معنی مصراع چنین می شود: دوستان نباید مرا نصیحت کنند.
- ص ۴۳۱ س ۲۶ : «بسری» به جای «بشری» (غلط چاپی).
- ص ۴۳۵ س ۲ : همان گونه که در نقد ص ۳۶۵ س ۱۹ گفته شد، در این جا نیز «گو» فعل نهی دوم شخص مفرد «توبه مده» را به سوم شخص مفرد بدل می کند، یعنی «یار دیرینه نباید مرا توبه بدهد».
- ص ۴۴۱ س ۲۶ : «چون باو مخالف و چو سرما ناخوش» که جناب دکتر یوسفی «باد» را به سکون آخر خوانده اند و صفت و مسند آن را «مخالف» می دانند. اما به نظر من باید باد را با کسره خواند و همان معنی معهودش را می دهد که سعدی در ص ۹۹، ۳۵۷ به کار برده است و ناخوش هم صفت «بادِ مخالف» است و هم صفت «سرما» و نباید به سبب قرینه سازی آن را به سکون آخر خواند.
- ص ۴۴۰ س ۱ : «خَرَمَ آن فرخنده طالع را که چشم - بر چنین روی اوفتد هر بامداد» در این جا «را» علامت مضاف الیه است و جمله چنین معنی می شود: خوشا به حال چشم آن فرخنده طالعی که هر بامداد بر چنین روئی افتد (در مورد این حرف

«را» رجوع کنید به نقد ص ۴۴۸ س ۱۴).

ص ۴۴۶ س ۱۱ : «صَرَبَ زَيْدٌ عَمْرَوًّا وَ كَانَ الْمَتَعَدِّي عَمْرَوًّا» در این جا گفتگو از نحو است بنابراین متعدّی (به یاء) صفت فعل یعنی «صَرَبَ» است و متعدّی (با الف مقصور) صفت مفعول یعنی عمرواً است و در این جا معنی کلمه - یعنی ستمگار یا ستمدیده - منظور نظر نیست.

ص ۴۴۸ س ۱۴ : اولاً «طبع تو را» درست است نه «طیغ تو را» (غلط چایی). ثانیاً کلمه «طبع» نباید با کسره خوانده شود. و همان گونه که گفته شد حرف «زاند» در هیچ زبانی - من جمله در فارسی - وجود ندارد. در این جا هم «را» علامت مضافّ الیه است. به این معنی که اگر به دلیلی از دلایل کسره مضاف حذف شود، در آخر مضافّ الیه حرف «را» افزوده می شود اما «مضافّ الیه» بودن آن از یاد نرود. مثلاً در جمله «سلطان را دل از این سخن بهم برآمد» (۲۹۶ س ۳) همان گونه که معنی کرده اند در اصل چنین بوده است: «دلِ سلطان از این سخن بهم برآمد» همچنین «خرم آن فرخنده طالع را که چشم» در اصل چنین بوده است: «خرم چشم آن فرخنده طالعی که هر بامداد...» این که می گویند این مضافّ الیه باید قبل از مضاف بیاید و با آن فاصله داشته باشد مبنای علمی ندارد و در هر حال که کسره مضاف حذف شود آخر مضافّ الیه حرف «را» می پذیرد و این «را» زاند نیست بلکه علامت مضافّ الیه بودن کلمه پیش از خود است. این نوع مضاف و مضافّ الیه به ۶ دسته تقسیم می شود:

۱- مضافّ الیه بلافاصله قبل از مضاف آمده باشد:

یکی امروز کامران بینی دیگری را دل از مجاهده ریش
(۱۱:۸۰) یعنی «دل دیگری از مجاهده ریش».

یکی را پسر گم شد از راحله شبانگه بگردید در قافله
(بوستان) یعنی «پسر یکی گم شد».

۲- مضافٌ الیه با فاصله قبل از مضاف آمده باشد:

خدا را برآن بنده بخشایش است که خلق از وجودش در آسایش است
یعنی بخشایش خدا

ز شیر شتر خوردن و سوسمار عرب را به جایی رسیدست کار
یعنی کارِ عرب

۳- مضافٌ الیه بلافاصله بعد از مضاف آمده است ولی مضاف بدون کسره

است:

منگر بدین ضعیف تم زآن که درسخن زین چرخ پُرتاره فزون است اثر مرا
(ناصر خسرو) یعنی «اثر من»

پرسید از چنار که تو چندساله‌ای گفتا چنار سال مرا بیشتر ز سی است
یعنی «سال من»

طبع تو را تا هوس نحو کرد صورت عقل از دل، محو کرد
یعنی طبع تو تا هوس نحو کرد

۴- مضافٌ الیه با فاصله بعد از مضاف آمده است، مانند:

از تیغ تو ای همای دولت ناموس تبه شود قضا را
(انوری) یعنی ناموس قضا تبه شود

عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانجا همیشه باد به دست است دام را
(حافظ) یعنی باد به دست دم است

۵- مضافٌ الیه قبل از مضاف آمده و بعد از آن «را» آمده ولی این «را»

مشترک است میان علامت مضافٌ الیه و حرف نشانه مفعول صریح:

مردمان را عیبِ نهانی پیدا مکن (۹: ۱۷۷) یعنی عیبِ نهانی مردمان را پیدا

مکن

۶- مضافٌ الیه بعد از مضاف آمده و بعد از آن (را) آمده ولی این «را»

مشترک است میان علامت مضاف الیه و حرف نشانهٔ مفعول صریح:

سهمش بزند قافلهٔ عمر مخالف و همش بدرد پردهٔ اسرار عدم را

(ابوالفرج رونی) «اگر اسراء را بدون کسره بخوانیم»

بنابراین «طبع تو را» باید بدون کسره خوانده شود و «را» علامت مضاف

الیه بودن «تو» است.

اما «آرزو کردن» در زمان قدیم به جای «آرزوی چیزی دردل ایجادشدن»

است و حرف «را» دراین دو مثال هم علامت مضاف الیه است:

یوسف را مرگ آرزو کرد یعنی «دردل یوسف آرزوی مرگ ایجاد شد».

شبانزاده را آرزو کرد یعنی «دردل شبانزاده آرزوی تخت شاهی ایجاد

شد».

ص ۴۵۸ س ۱۳: رنگی به جای زنگی (غلط چاپی).

ص ۴۷۰ س ۱۲: «گریوه» تشکیل شده است از «گریو» به معنی گردن

(که مثلاً در کلمهٔ گریویان» که مخفف آن گریبان می شود» وجود دارد) و هاء

تشبیه؛ بنابراین گریوه به همان معنی گردنه است که در راهها وجود دارد و آن

راهی است که از میان دو کوه می گذرد و نسبت به بقیّه نقاط جاده بلندتر است و

گذشتن از آن دشوارتر.

ص ۴۸۲ س ۱۸: بهترین معنی برای «عَلَم» دراین مورد «شاخص» یا

«شناخته شده» است.

ص ۴۸۳ س ۱۲: بهترین معنی برای «نکبت» دراین جا «خواری و ذلت»

است.

ص ۴۸۵ س ۲۴: کلمهٔ «دولتمند» معنی نشده است که دراین جا به معنی

«خوشبخت» است.

ص ۴۸۵ س آخر: دراین جا «ایثار» به معنی واقعی خود است یعنی «آنچه

کسی لازم دارد به دیگری ببخشد».

ص ۴۸۷ س ۳ : «پیادگان حجاج» موصوف و صفت جمع نیست، بلکه حجاج صفت به جای موصوف است و پیادگان جزئی از آن موصوف یعنی کل حجاج دسته‌ای سواره‌اند و دسته‌ای پیاده و اکنون سعدی درباره آن دسته پیاده سخن می‌گوید: بزرگان عدول هم از همین نوع است.

ص ۴۸۷ س ۲۴ : با آن دقتی که جناب دکتر یوسفی به اعراب گذاری دارند «مردم گزای» نه در متن اعراب گذاری شده است و نه در توضیحات.

ص ۴۸۷ س ۲۶ : «پوستین دریدن» با «در پوستین کسی افتادن» فرق دارد، پوستین در بدن یعنی ادبیت کردن و همان است که ما اکنون «پوست کندن» می‌گوییم ولی در پوستین کسی افتادن یعنی غیبت کردن و عیب کسی را اظهار کردن.

ص ۴۸۸ س ۱۱ : «حکومت» در «حکومت پیش داور بردند» به معنی «حکمت» است.

ص ۴۹۲ س ۴ : در این جا با توجه به نزدیکی «بلخ» به «هند» معنی «هندو» همان «هندی» است.

ص ۴۹۲ س ۹ : «چه پائی» را با توجه به بیت:

نه هرکه موی شکافد به تیرجوشن خای به روز حمله جنگاوران بدارد پای

شاید بتوانیم چنین معنی کنیم : «بینم چطور پایداری می‌کنی».

ص ۴۹۴ س ۹ : مربوط به صفحه ۱۶۲ س ۲۱-۲۲ که این بیت است :

مراد هرکه برآری مطیع امر تو گشت خلاف نفس که فرمان دهد چو یافت مراد

فعل «گشت» در این جا توضیحش برای دانشجویان مهم است که فعل

مستقبل الوقوع است یعنی «خواهد گشت».

ص ۴۹۸ س ۱۱ : معنی «لقمه ادرار فروشند» کاملاً واضح است یعنی

غذائی را که از مطبخ شاهانه یا آشپزخانه دولتی به فقرا می دادند این دسته از گدایان طمّاع می فروختند و پول آنرا ذخیره می کردند.

ص ۵۰۱ س ۶ : معنی «فریفتن» برای «عزت» در این جا مناسب نیست.

ص ۵۰۱ س ۸ : معنی دقیقتر «نه آن درس دارند که سر به کسی بردارند»

این است که «غرورشان آن قدر زیاد است که به کسی توجه نمی کنند».

ص ۵۰۴ س ۲۳ : «إحصان» در این جا به معنی «زناشویی» یا «زن گرفتن»

است.

ص ۵۰۴ س ۲۵ : «بطنِ فرج» غلط چاپی است و باید (بطن، فرج) باشد.

ص ۵۰۵ س ۵ : حرف «ی» در سنگساری قابل توضیح است.

ص ۵۰۵ س ۱۵ : ترکیب «دست بردل» صفت عاشق مهجور است و

ترکیب «پا در گِل» به معنی گریان و حسرتمند است.

ص ۵۰۹ س ۲۸ : در جمله «نظر فکنی که درستان بیدمشک است و چوبِ

خشک» شاید با کسره اضافه خواندن «بید» بهتر باشد، اگرچه اکنون آنرا با

فک اضافه می خوانند.

ص ۵۱۷ س ۲۱ : کلمه «آهسته» در بیت :

در سخن با دوستان آهسته باش تا ندارد دشمنِ خونخوار گوش

به معنی معمول خود یعنی «ضد بلند»، «یواش» است و بیت بعد نیز این

معنی را تأیید می کند:

پیش دیوار آنچه گویی هوش دار تا نباشد در پس دیوار گوش

ص ۵۱۸ س ۳ : «تا نباشد» باید چنین معنی شود: «مبادا... باشد» یا

«نکند که... باشد».

ص ۵۲۶ س ۲ : (نادان را به از خاموشی نیست و اگر این مصلحت بدانستی

نادان نبودی) حرف «یاء شرط» گاهی منطبق با یاء استمرار است مانند همین جمله

یعنی «اگر می دانست نادان نمی بود» اما گاهی هم چنین نیست مانند:

اگر مملکت را زبان باشدی ثناگوی شاه جهان باشدی

ص ۵۲۶ س ۱۵ : در این جا باید «تعلیم می داد» یا مصدر آن یعنی

«تعلیم دادن» معنی می شد، زیرا در این جا «تعلیم دادن» معنی غیر عادی دارد یعنی

«آموختن سخن» یا «سخنگویی آموختن» به حیوانات.

ص ۵۳۱ س ۵ : حرف «تا» در عبارت هائی نظیر «تا دل خویش نیازارد و

درهم نشود» البته معنی «زنها» می دهد، اما برای تبیین بیشتر عبارت، اگر چنین

معنی شود شاید بهتر باشد: (برای این که... باید بداند که) به این ترتیب که عبارت

فوق را می توان چنین معنی کرد: برای این که دل خویش را نیازارد و درهم نشود

باید بداند که سنگ بد گوهر..

همچنین است در صفحه ۱۷۵ سطر ۶ «آلا تا نشنوی مدح سخنگوی...»

یعنی: برای این که نشنوی مدح سخنگوی را باید بدانی (که)... (که واضح که

«آلا» در اول مصراع مانع از این می شود که «تا» را به «زنها» معنی کنیم).

ص ۵۴۲ س ۷ : «ناموس» در این جا به معنی لاف و گزاف است همان گونه

که جمال الدین عبدالرزاق برای خاقانی گفته است:

گوید خاقانیا این همه ناموس چیست نه هر که دوشعر گفت لقب زخاقان برد

ص ۵۴۹ س ۱۵ : «سر در کشیدن» یعنی سر خود را از زیر شمشیر او

بدر بردن و در جامه خود پنهان کردن و در این عبارت یعنی «سر خود را از زیر

شمشیر او بدر می برند و در جامه خود پنهان می کنند» در حقیقت یعنی «از یأس و

خشم او احتراز می کنند».

ضمناً در صفحه ۱۶۴ س ۲۶ : در عبارت «گفتا به تجربت آن می گویم که

متعلقان بر در بدارند و...» جناب دکتر یوسفی تجربت را به کسر آخر

اعراب گذاری کرده اند، که می توان آن را به سکون آخر هم خواند.

و در صفحه ۱۶۵ سطر ۱۳ : در عبارت «همانا که خود تقریر این سخن نکردم و...» ترکیب «همانا که» به مفهوم «فرض کن که» است.
و در صفحه ۱۸۰ سطر ۱۳ : در مصراع «عالم اندر میانِ جاهل را» کلمه «جاهل» مفردیست که به جای جمع آمده است و «را» به معنی «برای» یعنی (رای اختصاص) است.

و در صفحه ۱۸۵ سطر ۱۳ : در عبارت دهر که با بدان نشیند اگر نیز طبیعت ایشان دراو اثر نکند به فعلِ ایشان متهم گردد تا اگر به خراباتی رود به نماز کردن، منسوب شود به خمر خوردن) حرف «تا» در این عبارت به معنی «تا آن جا که» است.

نوشته من بیش از حد طولانی شد، اما باید به خوانندگان تذکر دهم که گلستان مصحح مرحوم دکتر یوسفی بدون شک بهترین تصحیح گلستان سعدی است که تا کنون به دست خوانندگان این کتاب رسیده است و با اطمینان خاطر می توان گفت که دکتر یوسفی دامنی پُرگل به عنوان هدیه به دوستانِ سعیدی داده و دامنش از دست نرفته است. رحمت خدا بر روان پاک آن بزرگمرد باد که سراسر عمرش در راه بسط معارف ایران اسلامی صرف شد و تا آخرین لحظات زندگی دست از تلاش و کوشش در این راه برنداشت.

دیدگاههای اخلاقی و اجتماعی محمدبن حسام خوسفی در منظومه «خاوران نامه»

از آن جا که استاد روانشاد دکتر غلامحسین یوسفی بارها
علاقه خود را به انتشار حماسه مذهبی «خاوران نامه»ی محمدبن
حسام خوسفی بازگو می فرمود و مرا به انجام دادن این کار تشویق
می کرد و من به عللی نتوانستم امر استاد فقید را تحقق بخشم؛
اینک که در این یادنامه یاد و نامش در میان است؛ پاره ای از اشعار
آن منظومه را برگزیدم و به روان پاکش تقدیم نمودم.
امید که ایزدمتان آن استاد نیک نفس و خدمتگزار علم و
فضیلت را مشمول عنایات خاصه خود قرار دهد.

خاورنامه یا خاوران نامه منظومه ای است حماسی مذهبی از محمدبن حسام
خوسفی* (۸۷۵-۷۳۸ هـ) شامل ۲۲۵۰۰ بیت به بحر متقارب که به تقلید شاهنامه
فردوسی درباره جنگهای حضرت علی(ع) و یاران آن حضرت مانند: مالک اشتر،
ابوالمحن، عمروبن معدی کرب و عمروبن امیه و... با قیاد پادشاه خاوران سروده

* خوسف در ۳۵ کیلومتری غرب بیرجند واقع است و از بخشهای بسیار کهن

شده است. انگیزه حضرت علی (ع) در این جنگ‌های مذهبی - مانند سایر جنگ‌های آن حضرت - اشاعه اسلام و برانداختن کفر در «خاورزمین» بوده است. حوادث جنگی در این منظومه آمیخته با حوادث محیرالعقول و شگفت‌انگیز است. چنان‌که از مطالب این منظومه پیداست مضامین این حماسه از جهت تاریخی بکلی دور از حقیقت است و صرفاً زائیده نیاز باطنی مردم ایران و عشق بیش از حد آنان نسبت به حضرت علی (ع) بوده است که می‌خواسته‌اند به هر صورت، آن حضرت را در شمار یکی از پهلوانان ملی - با صیغه مذهبی - درآورند.

اصل این داستان هم، که بارها ابن‌حسام، بدان اشارت دارد اگر تازی بوده است، مایه‌ای جزین نداشته؛ و گرچه درباره آن توضیحی در این منظومه نیامده است و از مصتف آن اطلاعی در دست نیست.

ابن‌حسام درجایی که از ختم کتاب سخن می‌گوید، چنین می‌سراید:

بدین نامه آراستم خامه را	به‌عنوان رسانیدم این نامه را
به‌پای آمد این نامه نامدار	بر نامداران ز من یادگار
جو بر سال هشتصد بیفزود سی	شد این نامه تازیان پارسی
مر این نامه را خاوران‌نامه نام	نهادم بدان‌گه که کردم تمام...

اشارت به «نامه تازی» و «نامه تازیان» جای جای در این حماسه تکرار

شده است.

باری، این منظومه در شمار حماسه‌های دیگر مذهبی مانند: حمله حیدری اثر منظوم میرزا محمد رفیع خان باذل (قرن دوازدهم هجری) و میرزا ابوطالب اصفهانی است که دنباله کار باذل را گرفته و آن را بیابان برده است؛ مختارنامه اثر عبدالرزاق بیک متخلص به (مفتون) که شامل غزوات مختار بن ابی‌عبیده ثقفی و خداوندنامه و اردیبهشت‌نامه که منظومه اخیر حماسه معتبر دینی است از سرش اصفهانی^۱.

محمد بن حسام خوسفی در پرداختن داستانها و صحنه آرایه‌های جنگی و گاه بزمی، نهایت مهارت و استادی خود را به‌منصه ظهور رسانده و منظومه‌اش مقدم بر دیگران است. بی‌جهت نیست که ابن حسام را «فردوسی ثانی» گفته‌اند.^۲

از این منظومه نسخه‌های خطی بسیار نفیسی در کتابخانه‌های جهان و ایران وجود دارد که برخی همراه با مینیاتورهای ظریف و کار هنرمندان مکتب هرات و با نقاط دیگر است.^۳ «خاوران‌نامه» چندین بار در هند و ایران چاپ شده است ولی چاپ منقحی هنوز از آن در دست نیست.^۴

ابن حسام مردی است وارسته و مذهبی و چنان که همه تذکره‌نویسان نوشته‌اند و از اشعارش در دیوان و خاوران‌نامه پیداست؛ قناعت پیشه بوده و از کذب و عرق جبین کفاف زندگی را فراهم می‌کرده و جز به‌ضرورت بر در ارباب بی‌مروت دنیا نمی‌رفته و خود را آلوده متت کسان، بویژه ناکسان، نمی‌کرده است. قصاید بسیار در مدح و منقبت حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار، بویژه حضرت علی (ع) دارد^۵ و ظاهراً همین امر او را برنظم «خاوران‌نامه» محرک آمده است. به همین جهت، در سرتاسر خاوران‌نامه، جای جای رنگ مذهبی و دین‌باوری، دیده می‌شود. مضامین اخلاقی و گاه اجتماعی که ظاهراً، خارج از متن مورد نظر شاعر می‌باشد، در این منظومه دیده می‌شود و بازگوبنده عقیده ابن حسام است. ما در این مقاله بخشی از این مضامین را می‌آوریم که در آشنایی با وی و اندیشه‌هایش مؤثر و مفید می‌نماید.

شاعر حماسه مذهبی خود را به نام خداوند و نعت و ستایش یزدان پاک چنین آغاز می‌کند:

سخن نقش بستم به نام خدای	نخستین برین نامه دلگشای
خداوند بخشنده مهربان	خداوند هوش و خداوند جان
گوا بود بر هستیش هرچه هست	یگانه خداوند بالا و پست

سپهر و زمین و زمان آفرین	دل و دانش و هوش و جان آفرین
خرد بخش اندیشه تیز گام	گشاینده ذهن چابک خرام
فروزنده شمع گیتی فروز	فرازنده پرده سیم دوز
نگارنده خال مشکین شام	برآرنده صبح از ایوان بام
رصد بند طاق و رواق سپهر	فروزنده انجم و ماه و مهر ^۶

پس از حمد باری تعالی و مناجات به نعت رسول اکرم (ص) و آل گرامی اش می‌پردازد و در توصیف آثار قدرت خداوند به یک یک فصول و ماهها و آثار صنع پروردگار می‌پردازد آن گاه در سبب نظم این منظومه، چنین می‌گوید:

یکی بر سر تخت شاهی بناز	دگر بر یکی تخته با صد نیاز
سرانجام مرد و بجز خاک نیست	جهان را ز آیین خود پاک نیست
همان به که از کرده راستان	بپردازم از خود یکی داستان
که چون رخت بیرون کشم زین سرای	بماند ز من یادگاری به جای
به نوعی کزو پیر گردد جوان	خرد را بدو تازه گردد روان
معطر شود زو دماغ خرد	برافروزد از وی چراغ خرد
خردمند را باشد آرام دل	گوارنده، چون نوش در کام دل
بدین نامه، نامم برآید بلند	شود شهر اقبال را شهر بند
چو هر ذره خاکم غباری بود	مرا در جهان یادگاری بود

سپس از فردوسی بزرگ، سراینده شاهنامه، که از او به نگوید کسی پهلوی، یاد می‌کند و هر جا که نام فردوسی را آورده تقدّم فضل و استادی او را در سخنرایی قبول کرده او را پیشوا و استاد می‌شناسد. در این جا نیز که آغاز نظم کتاب است از او چنین یاد می‌کند:

... و دیگر که فردوسی پاکزاد	که رحمت بر آن تربت پاک باد
بپرداخت آن نامه نامدار	وزو مانند تا جاودان یادگار

چه مایه سخنه‌ای خوب و روان چه از پهلوانان چه از خسروان
 سخن را بلندی ز گفتار اوست سخن را شعار اندر اشعار اوست
 برو ختم شد گفتن مثنوی ازو به نگوید کسی پهلوی
 همان گونه که فردوسی بزرگ نقد جوانی را بر سر نظم شاهنامه از دست
 می‌دهد و از پیری و تنگدستی بدین سان سخن می‌گوید:

پیوستم این نامه باستان پسندیده از دفتر راستان
 که تا روز پیری مرا برده‌د بزرگی و دینار و افسر دهد
 ندیدم جهاندار بخشنده‌یی به گاه کیان بردرخشنده‌یی
 همی داشتم تا کی آید پدید جوادی که جودش نخواهد کلید
 چنین سال بگذاشتم شصت و پنج به درویشی و زندگانی و رنج

و در پایان شاهنامه چنین می‌سراید:

سی و پنج سال از سرای سپنج بسی رنج بردم به امید گنج
 چو بر باد دادند رنج مرا نَبُند حاصلی سی و پنج مرا
 کنون عمر نزدیک هشتاد شد امیدم بیگبار بر باد شد

و از پریشان روزگاری و مستمندی در ایام پیری چنین با دریغ و افسوس
 سخن می‌گوید:

الا ای برآورده چرخ بلند چه داری به پیری مرا مستمند
 چو بودم جوان برترم داشتی به پیری مرا خوار بگذاشتی...
 تا جایی که می‌گوید:

دو گوش و دو پای من آهو گرفت تهی دستی و سال نیرو گرفت

این حسام نیز در چند جای از امیدهایی که به منظومه خود بسته و از بد
 روزگار به ناامیدی پیوسته؛ از بی‌وفایی روزگار می‌نالند و می‌گوید:

بدین روز پیری و افکنندگی چو روز جوانی به فرخندگی

پایان رسانیدم این داستان
گل تازه کشتم به باغ سخن
اگر بگذری بر گلستان من
بهاری جو باغ ارم تازه‌روی
بدین‌نامه آراستم خامه را
تا جایی که می‌گوید:

پس از من برآید بسی روزگار
نمیرد دل پاک این حسام
باز فردوسی بزرگ او را فریاد می‌آید و درباره‌ او چنین می‌سراید:

اگر طوسی از شاهنامه سخن
سخن در بلندی به جایی رساند
ولی نامه من به نام علی است
کسی کش ستاید خداوند پاک
کسی قطره هرگز به عقمان نبرد
مگر درپذیرد که شرمنده‌ام
به آرایش رستم افگند بن
که اندیشه از درک آن بازماند
می صافی من ز جام علی است
چه بستاید او را یکی ذره خاک؟!
ملخ پیش تخت سلیمان نبرد
وگر رد کند من همان بنده‌ام

آن‌گاه از فرسودگی و رنج اندوزی و گله‌مندی از گوهرناشناسان روزگار

چنین سخن ساز می‌کند:

بسی رنج بردم برین داستان
چه شبها که تا روز نغوده‌ام
ز باغ سخن دادمش رنگ و بوی
کنون جلوه اندر جهان دادمش
که آوردم آن را بدین آستان
که خون دل از دیده پالوده‌ام
به صدرنگ پیرایه بستم بروی
وزین حجله بیرون فرستادمش

سپس درباره‌ ارج و ارزش سخن و سخندانان چنین می‌گوید:

سخن تا سخندان نیایی مگوی
بلندی ز کوتاه بینان مجوی

سخن پیش دانا نماید بزرگ به نزدیک نادان چه یوسف چه گرگ
 چه داند هنرمند را بی هنر بر گاو طبعان چه عیسی چه خزا!
 و در این جاست که از مردم روزگار و تنگدستی و سختی معیشت نالیده و
 خود را به خرسندی - که طبعش بدان خوگر بوده - دل خوش می داشته است. درین
 باب چنین می گوید:

من آن یوسفم کز عزیزان دَوْر نبینم بجز رنج خواری و جور
 همه سال و مه روی در گوشه‌ای قناعت نمایم به کم توشه‌ای
 به یک قرص جو تا شب از بامگاه قناعت نمایم چو خورشید و ماه
 شکم چون به یک نان توان کردسیر مکش منت سفرهٔ اردشیر
 بساز ای جوانمرد بر آب جوی ز جلاب حاتم برو دست شوی
 تا جایی که می گوید:

متاع مرا روز بازار کو؟ سخن دارم اقا خریدار کو؟
 مگر در زمانه فتوت نماند بجز نام هیچ از مروت نماند
 کرم گویی اندر قهستان نبود که دروی بده بود و بستان نبود
 دلا با که داری تو این گفت و گوی زبان را نگهدار ازین جست و جوی
 همانا کرم زیر افلاک نیست و گر هست باری درین خاک نیست

و این پژواک ندای غمبار رند دل آگاه شیراز است که بعد از فردوسی و
 همزمان با ابن حسام بهتر از آن کسی سخنی در ترجمان ضمیر آگاهان و وارستگان
 نگفته است که گفت:

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد تو اهل دانش و فضلی همین گناخت بس
 ابن حسام در مقدمهٔ گفتار خود آدمی را به کرامت نفس خود توجه می دهد
 و به استکمال وجود خویش تشویق می نماید و می گوید:

... تو شمعی و غیر تو پروانه‌اند تویی آشنا جز تو بیگانه‌اند

نمودار سَمَرِ الهی تویی	ندانم چهای هرچه خواهی تویی
تو مقصود کَوْن و مکان آمدی	تو مسجود کَرَوْبیان آمدی
زهی چشم افلاک روشن به تو	زهی زینت هشت گلشن به تو
تو شهباز قدسی درین دامگاه	یکی میل کن سوی آرامگاه
سراپردهٔ قدس مأوای توست	رباط خرابه نه زیبای توست
اگر ره روی راه پاکان طلب	سپس به بیان اندرز می پردازد و آدمی را به مقام معنوی خود توجه می دهد:
بین تا نخست از کجا آمدی	ز دریا ذر و گوهر از کان طلب
چنان ساز ده توشهٔ راه خویش	بیندیش تا خود چرا آمدی
بسیط زمین جلوه‌گاه تو نیست	که بازت رساند به بنگاه خویش
چو گوهر در آن دم که با کان رسی	چنین منزل آرامگاه تو نیست
درین ره قدم باید از جان نهاد	اگر پاک باشی به پاکان رسی
	چنین سرسری پای نتوان نهاد

و نیز درهرجا که داستان تازه‌ای آغاز می‌کند، پس از ستایش خداوند بزرگ، «کلمه‌ای چند در موعظه» می‌آورد و آدمی را به هدف والایی نهایی بشر متوجه می‌سازد؛ چنان که در اول داستان «قطار» چنین می‌گوید:

ستایش کنم آفریننده را	که گویا و دانا کند بنده را
خدایی که در تن روان آفرید	تن ناتوان را توان آفرید
چراغ دو بیننده را نور داد	دم صبح را شمع کافور داد
رواق چهارم به خورشید داد	طربخانهٔ شب به ناهید داد
تا جایی که می‌گوید:	

همه نام هستی ازو یافتند	بلندی و پستی ازو یافتند
سخن گر ز اوج فلک بگذرد	ز ادراک و وهم از ملک بگذرد
بدان پایه هرگز نیابد مجال	که گویند شایستهٔ ذوالجلال

همان به که برخاک افگندگی نمایم چون بندگان بندگی
به از بندگی بنده را کار نیست که با نیک و بد بنده را کار نیست

محمدبن حسام مانند پیشوای بزرگ خود، فردوسی، بعد از هر داستان و حادثه ناگواری اییاتی در ناپایداری جهان و عبرت و پند می گوید و آدمیزاده را به مرگ و بدفرجامی روزگار متوجه می کند؛ چنان که در مرگ «نوادر» به دست «ابوالمحجن» چنین سخن ساز می کند:

... هم اندر زمان جان شیرین بداد تو گفتی نوادر ز مادر نژاد
گرت صد شود سال عمر ار دویست منه برجهان دل که جای تو نیست
سرانجام از او رفت باید همی به خاک اندرون خفت باید همی
رخت نوبهار است لیکن چه سود که باد خزانش بخواهد پسود
لب کامیابت به زندان گور گرفتار گردد به دندان مور
دونرگس که روشن چراغ تواند گلی از گلستان باغ تواند
سرانجام روزی به صد درد و داغ نه نرگس بماند نه گلبن نه باغ
کسی شاد و خرم رود زین سرای که خرم کند دل به یاد خدای...

پس از شکست «طهماس شاه» از قول وی چنین می گوید:

به تاراج شد شهرآباد من برو کشور و بوم و بنیاد من
پراکنده شد گنج و لشکر نماند امیدم به تخت و به افسر نماند
چنین است آیین چرخ بلند ازوگه امید است و گاهی گزند
کرا تاج شاهی به سر برنهاد که بر سر زخاکش نه افسر نهاد؟
به هر جرعه ای صدخمار ازیس است گل تازه را زخم خار ازیس است...
همی گفت طهماس ازین سان به درد مژه کرده پُرخون و رخسار زرد

درجای دیگر از «گردان سپهر» که همگان را می کشد و جام تلخ مرگ را

به کامشان می ریزد چنین سخن می سراید:

منه دل برین گنبد کوز پشت که بسیار همچون تو پرورد و کشت
 فلک جاودانی به کام که گشت چنین توسنی تندرآم که گشت؟
 عنان باز پس کش که این بارگی تو را می‌دواند به آوارگی
 فرود آی ازاین ابلق نازمود از آن پیش کارندت از وی فرود
 مشو فتنه روزگار ای پسر یکی یاد کن روزگار بدر
 پدر کشته توست، گردان سپهر به مهر پدرکش میارای چهر
 چو نه رنج و نه گنج شد پایدار چه برتخت مردن چه در پای دار

درباره «گل اندام» از زنانی که در خاوران‌نامه از وی نام و نشان آمده است، پس از ناکامی وی و دل‌داری‌اش چنین گفته است:

چنین است آیین گردنده دُور گهی داد بسیمم ازو گاه جور
 گل تازه زین باغ خزم که چید که آسیب خاری نه دروی رسید؟
 گرت بهره‌نوش است، بی‌نیش نیست دلی نیست کز نیش اوریش نیست
 ز گیتی گر آباد گردی به گنج نباید کشیدن به فرجام رنج

مرگ در هر حال برای آدمیزادگان پیش می‌آید و گرچه از آن به ظاهر بگریزند و این تقدیر الهی است و از آن گریز و گزیری نیست:

چو بر مرد مرگ آورد دست زور به پای خود آید شتابان به گور
 دوان آید آهو به امید آب چه داند که گردد بر آتش کباب؟!
 آدمی از «مکافات عمل» و «انتقام» نباید غافل و ناآگاه باشد که بار درختی که به دست خویش کاشته است بی‌گمان به او خواهد رسید:

درختی که کشتی به بار آیدت از آن بار بسر دل غبار آیدت
 متاب از گلیمی که خود رشته‌ای بخواهی درود آنچه خود کشته‌ای

این «مکافات» در مورد چشم نیوشیدن از ناموس دیگران بسیار پیش می‌آید و دامن آدمی را می‌گیرد. بدین جهت شاعر درباره عفت مردان چنین پند می‌دهد:

کسی را که زن باشد اندر سرای
 منه در حَزْمِ جای بیگانه گام
 ز دیگر زنان گو پرداز رای
 که بیگانه‌ات در نیاید زبام
 چو باشند در پرده‌ات دختران
 چو زن پارسایی ندارد نگاه
 ز ناپارسایی خود دان گناه

اکنون که سخن از زنان است، جا دارد از اندیشه‌های دیگر ابن‌حسام درباره «روی پوشیدگان»، سخن گوئیم، شاعر می‌گوید:

بری بیکران سرو آزاده‌اند
 هر آشوب کاندز زمانه بود
 ز مادر همه فتنه را زاده‌اند
 زنی در میان بهانه بود
 گرفتار آشوب و غوغا شوی
 بیوشان ز بیگانگان روی زن
 نگهدار پوشیدگان را ز کوی
 که پوشیده به روی پوشیده روی
 بیوشاند از چشم بیگانه، روی
 زن ارجمند دارد به دیدار شوی
 گناه اندر آن دیده دارد نه دل
 اگر دل فرو رفت پایش به گل
 دل مرد را دیده شد راه زن
 نگهدار خود را ازین راهزن

شاعر به مناسبت «شهر زر» که از حشمت و ثروت سرشار است از ارزش «زر» در زندگی سخن می‌گوید و وضع اجتماع را در برابر پول و ثروت چنین بیان می‌کند:

هر آن کس که او زر ندارد چو من
 چو در خانه با زر بود کدخدای
 ازین در سخن می‌شمارد چو من!
 و گر نه گدازاده خواند ورا
 نهد بانوش چشم در زیر پای
 به زر آنچه خواهی توان یافتن
 چو خورشید را زر بود در کمر
 بگیرد جهان را به یک بدره زر

در جای دیگر ابن‌حسام از قول «شمامه» یکی دیگر از پهلوانان خاوران‌نامه

درباره زر چنین می‌گوید که باری وضع روزگار را هم مجتسم می‌سازد:

چو زر گشته از بی زری روی من	به تن بر، زبان گشته هرموی من
همی گفتم: ای چرخ بخشنده کام	جهان را برآرنده کام و نام
بزرگی و دیهیم و اورنگ و تخت	تو دادی به شاهان پیروزبخت
یکی را برآری به ابر بلند	یکی را به خاک افکنی مستمند
به بیداد و داد و به داد و ستد	به تو باز گردد همه نیک و بد
چرا من ز بخش تو کم روزیم	همه ساله تیمار و غم روزیم
مرا چند داری به امید و بیم	چو سیماب لرزان، به سودای سیم
برآید به زر در جهان کارها	زر آسان کند جمله دشوارها
به زر کار مردم چو زر می‌شود	به ناکام بی زر بسر می‌شود
جهان زر درآرد به زیر نگین	برآید به زر کار دنیا و دین
به زر می‌توان جستن آرام دل	برآید به زر مرد را کام دل
به زر سسر درآرد بت سیمبر	که پولاد چون موم گردد به زر
به زر دشمنان را توان کرد دوست	چو بی زر بود دوست، خود دشمن اوست
به زر شاید آزاد را بنده کرد	که زر بنده را نیز فرخنده کرد
گدایی که باشد مر او را درم	به نزدیک شاهان بود محترم
چو مفلس شود شاه و بی احترام	گدایش نگوید جواب سلام!

درباره نکوهش طمع و عزت و آزادگی و دوری از طمع‌ورزی نیز در جای

جای منظومه خود نصایحی دارد، بدین‌سان:

طمع سازد آزاده را خاک کوی	بریزد طمع مرد را آبروی
طمع نام آزاده را بنده کرد	طمع سروران را سرافکنده کرد
چو خواهی که مرهم نهی داغ دل	نهال طمع برکن از باغ دل
طمع تا نسازد ترا پای‌بند	به دست قناعت کنش پای‌بند

طمع تا نه‌بندی که بندت کند قناعت کنی سربلندت کند
چو اندر طمع بند خواری بود طمع مایه شرمساری بود
بیا تا طمع را ببندیم دست نباشیم در بند او پای‌بست

محمدین حسام که در زندگی از طمع و آزمندی و زخارف دنیوی چشم پوشیده بود، تنها به خداپرستی و نام نیک و آزادگی پای‌بندی داشت. این معنی در خاوران‌نامه هم - مانند دیوان اشعارش - جای جای به چشم می‌خورد. درجایی می‌گوید:

اجل گرچه بر ره گشاده‌است دام نمرد آنکه او را نمرده است نام
نمیرند مردان بیدار بخت کشند از خرابه به آباد رخت
خرامان ز جایی به جایی روند به فرخنده‌تر زمین سرایی روند
به آبادِ خرم، ز ویرانه‌ای ز گلخن سرایی به کاشانه‌ای

پندهای عبرت‌آموز شاعر به مناسبت‌های گونه‌گون در «خاوران‌نامه» جلوه دارد. چون ویژگی داستان، شکست و پیروزی و انتقام یا تسلیم است محمدین حسام نیز از این حوادث برای بیان مقاصد معنوی خود سود می‌جوید. در «حصن دال» «لوحی» است که در آن پندهایی مکتوب است؛ شاعر بخشی از آنها را به‌نظم آورده است:

... سرت گر برآید به بروین و هور فرامش مکن خشت بالین گور
همین نکته نزدیک دانا بس است که هر تخت را تخته‌ای از پس است
تو نابسته چشم امید از جهان گشاده بدانندیش چشم از نهان
هنوز افسر از سر نیفکنده شاه که آمد جهاندار نو تاج خواه
ازین پیش فرماندهان بوده‌اند بزرگان صاحب جهان بوده‌اند
کنون خفته در زیر خاک اندرند به زندان تنگ مفاک اندرند
کجا شد فریدون و ضحاک و جم کجا رستم و بیژن و گسته‌م

سکندر کجا رفت و دارا کجاست یکی زان همه آشکارا کجاست؟
 همه ترک تاج کیان گفته‌اند به زندان‌سرای لحد خفته‌اند
 و باز با درد و داغ بیشتر از بی‌وفایی روزگار دم می‌زند و می‌گوید:
 ... که دربرگرفت این دلارام را که با او نه برهم زد ایام را؟
 که آمیخت با این نو آیین عروس که از وی نبیند هزاران فسوس؟
 که بر گلبین شادی آورد دست که خار غم آخر دلش را نخست؟
 که بر داد و بیداد بگشاد دست که دست اجل پای او را نبست؟

و چنین است برخی از دیدگاه‌های ابن‌حسام در «خاوران‌نامه» که خواننده را عبرت آموز است و آگاهی‌بخش. اینک از تک‌بیت‌هایی که ابن‌حسام در لابلای ابیات داستانی می‌آورد، چند نمونه نقل می‌کنیم و سخن را به پایان می‌بریم:

به مکر و فریب و درنگ و شتاب همانا که نتوان نهفت آفتاب

* * *

به دین و به دانش، دل آباد کن جهان را سراسر پر از داد کن

* * *

چنان کن به آزادگی بندگی که فردا نباشد سرافکنندگی

* * *

ره راستان جوی اگر راستی رها کن حدیث کم و کاستی

* * *

مسلمانی و راستی پیشه کن ز فرجام کار خود اندیشه کن

* * *

مَا خَذ

- ۱- ر.ک: دکتر ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران چاپ سوم، از صفحه ۳۷۷ به بعد.
- ۲- ر.ک: هرمان اته، تاریخ ادبیات ج ۱ ص ۵۶۰.
- ۳- نسخه‌های موجودی که تاکنون، نگارنده این سطور، از آنها اطلاع دارد به شرح زیر است:
- الف - نسخه موزه هنرهای تزئینی تهران، به شماره ۷۵۷۰ که تاریخ کتابت آن به احتمال زیاد سال ۸۵۴ ه. ق است و ظاهراً اقدم نسخ موجود است و در حیات شاعر آماده شده است. (ده ورق از همین نسخه در کتابخانه چستربیتی دابلین موجود می‌باشد که در فهرست کتابخانه مزبور ج ۳ ص ۳۰ شرح آن آمده است).
- ب - نسخه موزه بریتانیا British Musium که شرح آن در فهرست ریو در صفحه ۶۴۲ آمده است.
- ج - نسخه دیوان هند India Office که شرح آن در فهرست دیوان هند ج ۱ آمده نشانی و شماره آن چنین است: Elhe 897. I.O. 3443
- د - نسخه دیگری در دیوان هند به شماره ۸۹۶ که نشانه و شماره آن چنین است: Elhe 896. I.O. 2559 . علاوه بر اینها دونسخه ناقص از خاوران‌نامه در فهرست دیوان هند به شماره‌های ۸۹۸-۸۹۹ موجود است.
- ه - نسخه دیگری در کتابخانه (بانکی‌پور) در شهر پتنه Patna در هند موجود است و شرح آن در فهرست آن کتابخانه ج ۲ صص ۳۲ و ۳۰ آمده و به شماره ۷۸ در آنجا مضبوط است.

- و - نسخه دیگری از خاوران‌نامه در کتابخانه انجمن آسیائی بنگال وجود دارد که برای شرح آن می‌توان به فهرستی که ایوانف در معرفی نسخه‌های خطی این انجمن فراهم کرده و در کلکته به انگلیسی چاپ شده است: ج ۱ ص ۲۶۴ شماره ۶۰۷ رجوع کرد.
- (برای شرح تفصیل بیشتر نسخه‌های موجود خاوران‌نامه به شماره اول دوره هفتم (شماره مسلسل ۲۵) مجله آستان قدس رضوی، مقاله مربوط به خاوران‌نامه به قلم نگارنده این سطور مراجعه فرمایید). میکروفیلیم‌های نسخه‌های مذکور به همت استاد فقید جناب آقای دکتر غلامحسین یوسفی و استاد فقید خدیوچم سالها قبل در اختیار این جانب قرار گرفت. آموزش هردو بزرگوار را از خداوند متعال مسألت دارم.
- ۴- ر.ک: خان‌بابا مشار، فهرست کتب چاپی صص ۶۱-۱۸۶.
- ۵- ر.ک: دیوان محمدبن حسام خوسفی، به اهتمام احمد احمدی بیرجندی - محمدتقی سالک، از انتشارات اداره کل اوقاف خراسان، سال ۱۳۶۶، مشهد.
- ۶- اشعار برگرفته از نسخه عکسی موزه بریتانیاست.

مروری بر داستان رستم و اسفندیار

فردوسی آن گاه که نظم شاهنامه را آغاز می کند و تلاش ایرانیان را برای رسیدن به فرهنگی والا، در قالب حماسه جاوید به جهان عرضه می کند. زمانه «پُر از جنگ است و جهان بر جویندگان تنگ». ایران و بویژه خراسان در آتش خشم ترک و تازی می سوزد و بهترین فرزندان این آب و خاک به بهانه های بی پایه و با نیرنگ زورمداران به دست نابودی سپرده می شوند^۱، در چنین هنگامی، سخنور فرزانه توس قد می افرازد تا کارنامه گذشته ملتی که پارس را به زیباترین جامه بیاراید. او به خوبی می داند که مفاخره نامه های گذشته آمیزه ای است از ممکن و ناممکن و پُر از شگفتیها که در ظرف عقل گنجایی ندارد و عامه از آن چیزی جز افسانه نمی فهمند اما همین روایت های افتخار آمیز می تواند عموم را بر قیاس های سازنده و پیکارهای نتیجه بخش برانگیزد و بیداری اندیشه ها و رشد فرهنگها را سبب شود، از این رو با جذابیتی که در این گونه روایتها هست می توان در برابر زورگویان سدی استوار ساخت و به کمک آن در برابر آنان ایستاد و با هر ستم مبارزه کرد. اشاره هشدار دهنده فردوسی که می گوید:

تو این را دروغ و فسانه بدان به رنگ و فسون و بهانه بدان
ازو هرچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز معنی برد

نشان دهنده این حقیقت است که از دید فردوسی، حماسه بیان ساده رویدادها و مجموعه‌ای برساخته از افسانه‌های توخالی نیست. پس برای پی بردن به ژرفای سخن فردوسی باید این کلید را در دست داشت و گفته‌های او را که بیشتر از طریق رمز بر رویدادهای زنده روز اشاره دارند بازساخت. گوینده چیره دست خراسانی انسانی گوشه‌گیر و بریده از دنیا نیست که گلیم خویش را از موج بدربرد، بلکه به‌رهایی غریق بیش از رهایی خود بها می‌دهد. و بر این مدعا زندگی شخصی او گواهی روشن است؛ مردی دارای ضیاع و عقار که به درآمد آنها از دیگران بی‌نیاز است سی و چند سال از بهترین سالهای زندگی خویش را در سرکاری می‌نهد که از نخستین روز روشن است که بهره‌دنیایی ندارد و پسند خاطر ترکان مسلط نیست، بلکه حاصل آن درافتادن با خود کامگان و بی‌دولتان ترک و تازی است. دستها و پایهایش از نیرو می‌افتد و تنگدست می‌شود^۲ اما هم‌چنان به کار آفرینش اثر بزرگ خویش پای می‌فشارد و آنرا به پایان می‌برد و بر شاهی چون محمود نیز عرضه می‌کند، بدیهی است که عرضه کتاب بر محمود به آرزوی دریافت صله نیست^۳ چه شاهنامه حدیث رستم است و محمود و محمودیان ستایش را جز برای خود پذیرا نیستند. می‌توان چنین پنداشت که فردوسی در عرضه شاهنامه به محمود فهمانیده است که با همه سختگیریها و رنجهایی که به مردم رسیده اما هم‌چنان کسانی هستند که بر خوی مردی استوارند و بر پاک کردن ایران از ستمگران و گرفتن حکومت از دست نامردمان پای بند^۴. سرگذشت فردوسی خود پیامی روشن و گویاست به جهانیان و همپای پیام شاهنامه درس ایستادگی، راستی، داد و مردانگی است. پیام ایستادن در برابر ستم و پیروی از اندیشه راست و نگرستن به جهان گسترده با چشم اندازه‌های روشن و امیدبخش نه دیدهای بسته شخصی که عامل آن خواستهای گذرای فردی است. از این رو شاهنامه او «کارنامه شاهان»^۵ نیست بلکه برگی زرین از تلاشهای مردم گذشته این سرزمین است که

در ضمن آن همه راستان و پاکان ستایش و ناپاکان و کژروان نکوهش شده‌اند.^۴ داستان‌هایی که در مجموعه فردوسی آمده گزینشی است از روایت‌های گوناگون و فراوانی که در زمان گوینده به صورت خداینامه‌ها، شاهنامه‌های نثر یا نظم وجود داشته و یا از طریق راویان و گویندگان در میان مردم شناخته بوده و یا در دست دانایان پراکنده بوده است، فردوسی از این میان آن‌چه را متناسب با هدف و دید خویش یافته است برگزیده و به یکدیگر پیوند داده و جهان را از آغاز آفرینش تا زمان خویش توصیف کرده است.^۵ شناخت منظور فردوسی با همان رمزی که خود بدان اشاره می‌کند، ممکن است چه او با زبان هنری و تعبیرپذیر خویش تضادهای اجتماعی را به خواننده می‌نماید و انتقادهای خود را با ظریفترین و زیباترین بیانه‌ها و کنایه‌ها بر خوانندگان آشکار می‌کند این نکته سنجیها را نه در یک داستان بلکه در سراسر شاهنامه می‌توان دید.^۶

داستان رستم و اسفندیار به جهاتی از دلکش‌ترین و بهترین داستان‌های شاهنامه است چه به لحاظ موضوع و چه به جهت هنر و قدرتی که فردوسی در توصیف صحنه‌ها و شخصیت‌های داستان از خود نشان داده است. داستان برابری دومرد روزگار است، مردانی در اوج قدرت و هریک به نوعی به نیکی و بزرگی نامور. دست تقدیر دوتن را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد که گامی به‌ستم نپیموده و سخنی بناحق نگفته‌اند. هر کدام به طریقی ایران و ایرانی را یآوری کرده‌اند و به استواری بنای دام کوشیده‌اند و چه دشوار است بیان چنین نبردی بدان‌سان که در پایان خشم خواننده، پهلوان پیروز را فرو نگیرد و مهر او را بر قهرمان شکست خورده موجب نشود.

۱- مأخذ و منشأ داستان :

درباره اصل داستان آنچه روشن است این که بی‌تردید اسطوره به صورتی

که در شاهنامه آمده است نمی‌تواند گرفته شده از خداینامه‌های پهلوی فراهم شده در پایان پادشاهی ساسانیان باشد. هر چند برجستگی مطالب این خداینامه‌ها به‌طور مستقیم آگاهی نداریم اما آن‌چه قطعی است آن‌که روح حاکم بر این آثار روح دینی زردشتی است و آن‌چه مغایر با این روح باشد نمی‌تواند از این مجموعه منشأ گیرد.^۱ با آشنایی به سیاست ساسانیان باید چنین گفت که گردآوری خداینامه‌ها خود وسیله‌ای بوده است برای تقویت روح دینی و ایجاد وحدت فکری درجهتی که موبدان زردشتی و شاهان دست‌نشانده آنان می‌خواستند و می‌پسندیده‌اند بنابراین هر داستانی که جنبه دینی آن سست بوده و احیاناً محرک خوی مردمی و ملی بوده در خداینامه‌ها نیامده است. ضعفی که در شخصیت اسفندیار شاهنامه است و خودخواهیها و جاه‌طلبیهای نسبت داده شده به او به‌هیچ روی با چهره‌ای که از او در دین ترسیم می‌شود سازواری ندارد و بنابراین داستان فردوسی شاخه‌ای است از ریشه تناور داستانهای مردم این سرزمین که احتمالاً در شاهنامه ابومنصوری بوده و یا از منشأ دیگری به‌اثر فردوسی راه یافته است.

۲- ترکیب کلی داستان :

به‌نظر می‌رسد که در گزینش داستانها فردوسی به یک نکته باریک توجه دارد که دیگر حماسه‌سرایان بدان توجه نداشته‌اند. فردوسی فرهنگ پویای ملتی را به‌نظم درمی‌آورد که در طول قرن‌ها پیش از زردشت به‌صورت تیره‌های مختلف و با دینها و آیینهای متفاوت زیسته‌اند. بنابراین شاعر آگاه و بیدار باید همه منابع موجود و متضاد را گرد آورد و از میان آنها شناسنامه این قوم را بسازد و هویت ایرانی و موجودیت تاریخی او را مشخص کند، بدین‌جهت شاهنامه فردوسی تلفیق همه این داستانها و برآیند همه تلاشهای ذهنی اقوام ایرانی در طول سده‌های گذشته تا زمان تدوین شاهنامه است که از صافی ذهن نکته‌یاب فردوسی گذشته و به‌نحوی

منطقی با یکدیگر پیوند یافته است.

رستم قهرمان اصلی داستان او، تجسم و عصاره خوی ایرانی و تجلی آرمانهای مردم ستم رسیده است، فردوسی با انتخاب این پهلوان مردمی با همان رمزی که در آغاز شاهنامه بدان اشاره کرده است می‌رساند که اثر او راهی جز متنهای دینی می‌پیماید که با طریقی که ساسانیان برای این ملت برگزیده‌اند سازگار نیست^{۱۱}. اما او همه داستانهای خداینامه‌ها را نیز از نظر دور نمی‌دارد پاره‌ای را عیناً از آن می‌گیرد و در کنار برخی از روایت‌های دینی، روایت پهلوانی آن را برمی‌گزیند^{۱۲} و تنها در برابر معدودی از آنها گونه‌ای متقابل و متضاد با گونه‌های دینی آن، به‌نظم می‌آورد که داستان رستم و اسفندیار از این گروه است. فردوسی در مخالفت و تضاد با شاهی و شاهان نیست. او پادشاهی که منشأ داد و راستی باشد می‌ستاید و دیگران را هر که باشند نکوهش می‌کند^{۱۳}، بنابراین اسفندیار به‌سبب شاهزاده‌بودن نه مورد مهر اوست و نه خشم او و رستم تنها نه از آن‌رو که برخاسته از میان مردم است بلکه از آن جهت که خوی مردمی دارد مهر همگان را برانگیخته است.

۳- اختلاف داستان فردوسی با متنهای دینی زردشتی :

داستان مورد بحث نه تنها جنبه دینی ندارد بلکه در تضاد و تقابل با مطالب دینی زردشتی است. سه‌تن از قهرمانان اصلی داستان، گشتاسپ، اسفندیار و بهمن که در متنهای دینی زردشتی شخصیت‌هایی ستوده و بنام هستند در این داستان ضعفهای آشکاری دارند که نه تنها زیننده شاهان و شاهزادگان نیست بلکه در آدمیان عادی نیز عیبی بزرگ و نابخشودنی به‌شمار است. گشتاسپ که بنابر متنهای دینی، به‌حمایت زردشت شمشیر کشیده و با ارجاسپ «هیونان خدای» جنگیده است^{۱۳} پادشاهی است دل‌بسته تاج و تخت و برحفظ آن تا قربانی کردن

فرزندش مصّتم. فرزندی که استواری دین زردشتی نتیجه مستقیم کوششها و مردانگیهای اوست. بهمن نیز از چهره‌های درخشان دین زردشتی است، دوره پادشاهی او دوره سیمین حکومت است^{۱۴} و بهمن به‌عنوان مظهر این دوره ستودنی و بزرگ است، در داستان فردوسی بهمن نیز در کردار و رفتار با پدر و نیا هماهنگ است او کارهایی می‌کند که به‌هیچ‌روی قابل گذشت نیست. وقتی رستم دلاور را می‌بیند، برجان پدر سخت می‌ترسد و سنگی را از فراز کوه به‌زیر می‌اندازد تا بدین گونه رستم را پیش از جنگ از میان ببرد:

به دل گفت بهمن که این رستمست	و یا آفتاب سپیده دمست
به گیتی کسی مرد از این سان ندید	نه از نامداران پیشی شنید
بترسم که با او یل اسفندیار	نتابد بیچند سر از کارزار
من این را به یک سنگ بی‌جان کنم	دل زال و رودابه بیجان کنم
یکی سنگ ز آن کوه خارا بکند	فروهشت ز آن کوه‌سار بلند

داستان رستم و اسفندیار ج ۶، بیت ۳۲۵-۳۲۱

داوری پدر نیز درباره او چنان است که با شخصیت او در منتهای دینی تناسب ندارد، وقتی درباره رستم و دلاوریها و یال و سفت مردانه‌اش با پدر گفتگو می‌کند، پدر او را بر سر انجمن خوار می‌کند:

ز بهمن برآسفت اسفندیار	ورا بر سر انجمن کرد خوار
بدو گفت گز مردم سرفراز	نزبید که با زن نشیند به راز
وگر کودکان را به کاری بزرگ	فرستی نباشد دلیر و سترگ
تو گردنکشان را کجا دیده‌ای	که آواز روباه بشنیده‌ای
که رستم همی پیل جنگی کنی	دل نامور انجمن بشکنی

۴۵۹-۴۵۵

بهمن ذاتاً نیز شایستگی و سزاواری لازم را ندارد، با این که پرورش یافته

رستم است اما خوی مردانگی در او سخت سست است. رستم بنا به وصیت اسفندیار سرپرستی او را پذیرفته است اما هم اوست که خاندان رستم را برمی اندازد و حق تربیت را نادیده می‌انگارد، آیا می‌توان او را با سیاوش که او نیز پرورش یافته جهان پهلوان است برابر دانست، بی‌تردید نه. به هر روی کارهای این سه تن نه با اندیشه‌های پاک و بلند یک ایرانی آزاده سازگار است و نه شایسته یک بهدین راستکار که پیرو آموزشهای زردشت است.

از این گذشته در متن داستان اشاره‌هایی یافت می‌شود که مستقیماً دین زردشت را نفی می‌کند و آموزشهای آن را زیر پرش می‌گذارد:

اسفندیار زمانی که اصرارهای مادر را در انصراف از جنگ با رستم شنیده است او را به سبکی یاد می‌کند و می‌آزارد:

چنین گفتم با مادر اسفندیار	که نیکو زد این داستان هوشیار
که پیش زنان راز هرگز مگوی	چو گویی سخن بازیابی به کوی
مکن هیچ کاری به فرمان زن	که هرگز نبینی زنی رایزن
پُر از شرم و تشویر شد مادرش	ز گفته پشیمانی آمد برش

۲۲-۲۵

و این سخن با آن چه در دین در خصوص رعایت ادب و بزرگداشت مادر و پدر گفته شده است، سازگار نیست و دین زردشتی را در یک جا، البته از زبان رستم، به‌عنوان آیین نوله‌راسپی به سبکی یاد می‌کند:

چه نازی بدین تاج گشتاسپی بدین تازه آیین لهراسپی

۷۴۸

و بار دیگر از زبان رستم دوره زرین حکومت دین، یعنی پادشاهی گشتاسپ^{۱۵} را دوران نیروی ناسزا و دروغ می‌داند:

چو رستم به در شد ز برده‌سرای زمانی همی بود بر در به‌پای

به کریاس گفت ای سرای امید خنک روز کاندر تو بد جمشید
همایون بدی گاه کاووس کی همان روز کیخسرو نیک پی
در فزهی بر تو اکنون ببست که بر تخت تو ناسزایی نشست

۸۸۰-۸۸۳

این نشانه‌ها تأییدکننده این نظر است که داستان مورد بحث از جمله داستانهای است که از طریق کویها و کربهای مخالف زردشت بازمانده است، همان کویها و کربهایی که گشتاسپ خود نیز یکی از آنها بوده اقا به سبب حمایت از زردشت آنها را به دشمنی با خود برانگیخته و راه خویش را از آنان جدا کرده است.^{۱۶} بی تردید اینان به مقابله با نوآوریهای زردشت برخاسته و او و پیروانش را به دست و زبان آورده‌اند. متنهای میانه و اوستا پُر است از نفرین بر این گروه و نکوهش کارها و سخنان آنان و بر حذر داشتن گروندگان زردشتی از پیروی آنان.^{۱۷}

شخصیتی که از اسفندیار در داستان ارائه می‌شود او را آدمی منفی معرفی می‌کند که از دید هر خواننده‌ای ناستوده است، از این رو تقابل او با رستم نه تنها یک صف آرایی جنگی است بلکه برابری اندیشه و جهان بینی نیز هست.

۴- شخصیت اسفندیار :

اسفندیار در سراسر داستان از ویژگیهای منفی برخوردار است و ویژگیهایی که به هیچ صورت با کارهای گذشته او تناسب ندارد و چنین پیداست که همه کوششهای او در گذشته نیز برای رسیدن به تخت شاهی بوده است نه حمایت از دین راست و حق، کتابون مادرانه او را چنین پند می‌دهد که:

مده از پی تاج سر را به باد که با تاج شاهی ز مادر نژاد

۱۶۳

رسیدن به افسر و تخت آن گونه چشم خرد او را کور کرده است که

اندرزهای مادر (۱۸۰-۱۷۴؛ ۲۰-۱۵) و سخنان حکیمانه مشاور خردمند و برادر دلسوزش پشتون (۵۶۰-۵۴۵؛ ۹۱۲-۹۰۵) را نیز نادیده می‌انگارد و چون هیچ پاسخ درستی ندارد مادر را با استدلال کودکانه «دل شکستگی» (۱۷۲) و برادر را با این گفتار که خلاف سخن پادشاه کار کردن موردپسند خدا نیست (۵۶۱-۵۶۰؛ ۹۲۰-۹۱۵) آرام می‌کند و یا در پاسخ او سکوت می‌کند (۹۳۰) و بدین سان «ندای عقل» و «احساس» را نادیده می‌انگارد.^{۱۸}

او مغرور است و جاه‌طلب و دین را وسیله‌ای قرار داده است تا به کمک آن به‌شاهی برسد و مخالفان را از میان بردارد، از گام نخست می‌داند که جنگ او با رستم برای گشتاسپ بهانه‌ای بیش نیست.

سپهبد بروها پسر از تاب کرد	به شاه جهان گفت زین باز گرد
تو را نیست دستان و رستم به‌کار	همی راه جویی به اسفندیار
دریغ آیدت جای شاهی همی	مرا از جهان دور خواهی همی
تو را باد این تخت و تاج کیان	مرا گوشه‌ای بس بود در جهان

۱۳۸-۱۴۱

انگیزه او در جنگ با رستم رسیدن به تخت شاهی و جلب رضایت پادشاه و اثبات شرایط بندگی و فرمانبرداری است (۱۴۲) و از این روست که کمر به جنگ مردی می‌بندد که به‌اقرار خود فرمانبردار شاهان و نیکخواه بوده است (۲۶۰، ۲۱۰) دلیر شیرگیری که از زمان منوچهر تا کیقباد شادی‌بخش دل شهریاران بوده و از او نیکنام‌تر در جهان نبوده است، نامداری بلندآوازه و کهن‌گشته، نه تازه به‌دوران رسیده و گمنام (۱۲۴-۱۱۸)، اسفندیار زمانی که برای نخستین بار با او روبرو می‌شود این گونه به‌مردانگی او را می‌ستاید که:

سزاوار باشد ستودن تو را	یلان جهان خاک بودن تو را
خنک آن که چون تو پسر باشدش	یکی شاخ بیند که بر باشدش

خنک آنک او را بود چون تو پشت بود ایمن از روزگار درشت
 خنک زال کش بگذرد روزگار به گیتی بماند تو را یادگار
 بدیدم تو را یادم آمد زریز سپهدار اسپ افکن و نزه شیر

۴۸۸-۴۸۴

و می‌کوشد تا او را به وعده‌های خوش دلگرم سازد و بند را هرطور شده است برپایش ببندد و به‌مطلوب خویش برسد (۵۰۵-۴۹۶)؛ اما چون انکار و سرافرازی او را می‌بیند از راه ستیزه‌دستان سام را بدگوهر دیوزاد (۶۲۵) و رستم را پیرکانای فریبنده (۸۵۲) می‌خواند، اما این تدبیرهای کودکانه هم کارگر نمی‌افتند بنابراین اسفندیار به گناه‌تراشی دست می‌بازد تا خواسته بی‌جای خود را موجه جلوه دهد و گناهی چه نابخشودنی!!!؟ نیامدن به خدمت شاه و نبوسیدن تخت شاهی:

نرفتی بدان نامور بارگاه نکریدی بدان نامداران نگاه
 کرانی گرفتستی اندر جهان که داری همی خویشتن را نهان...
 مرا گفت رستم ز بس خواسته هم از کشور و گنج آراسته
 به زاول نشستست و گشتست مست نگیرد کس از مست چیزی به دست

۲۶۶-۲۵۷ و نیز ۲۵۰-۲۴۵

شگفتا که این گناه چنان گران است که شاه را خشمگین ساخته و سوگند خورده است که جز با دست بسته با رستم روبه‌رو نشود (۲۸۲-۲۶۵).

نه خود چنین استدلالی را می‌پذیرد و نه رستم از آن مردان است که بدین خواری تن در دهد، برای اسفندیارها از بند «شهنشاه» ننگی نیست اما برای جهان پهلوان رستم، سرشکستگی است و خواری. او در هر حال شرف پهلوانی و آیین آزادگی را در پیش چشم دارد و هنر و گوهر خویش را پست نمی‌کند، وقتی به نزد اسفندیار رفته و شاهداده در دست چپ خود برای او جای تعیین کرده است به‌خشم او را می‌گوید:

جهان‌دیده گفت این نه جای من است
 به بهمی بفرمود کز دست راست
 چنین گفت با شاهزاده به‌خشم
 هنر بین و این نامور گوهرم
 هنر باید از مرد و فرّ و نژاد
 سزاوار من گر تو را نیست جای
 از آن پس بفرمود فرزند شاه
 بدان تا گو نامور پهلوان
 بیامد بر آن کرسی زر نشست
 پر از خشم بویا ترنجی به‌دست
 به جایی نشینم که رای من است
 نشست بیارای از آن کم سزاست
 که آیین من بین و بگشای چشم
 که از تخمه سام گند آورم
 کفی راد دارد دلی پُر ز داد
 مرا هست پیروزی و هوش ورای
 که کرسی زرین نهد پیش گاه
 نشیند بر شهریار جوان
 پر از خشم بویا ترنجی به‌دست

۶۱۵-۶۲۳

برخلاف آن‌چه در آغاز به‌ذهن می‌رسد اسفندیار در این داستان نه خام است و نه نادان، عشق به پادشاهی و جاه‌طلبی چشم او را کور کرده است با این‌که همه نیکخواهان او را از این جنگ بازمی‌دارند و با این‌که در ژرفای دل خویش نیز رستم را گناهی نمی‌شناسد و حتی شتر بارکش نیز در دوراهی گنبدان دژ و زابل می‌خسبد و از رفتن باز می‌ایستد، اما اسفندیار همه اینها را نادیده انگاشته و در پاسخ اندرزدندگان سکوت ورزیده و یا استدلال بی‌پایه آورده و شتر بی‌زبان را نیز سر می‌برد تا بداختری خویش را از میان برده باشد (۲۰۰-۱۹۰). اسفندیار وقتی واقعیت را برزبان می‌راند که سخت دیر شده است و تیر گز رستمی کار خود را کرده و چشم جهان‌بین اسفندیار فرو مرده است، در این حال است که چشم دلش گشوده شده روشن‌بینانه مسائل را می‌نگرد:

چنین گفت با رستم اسفندیار
 زمانه چنین بود و بود آنچه بود
 که از تو ندیدم بد روزگار
 سخن هرچ گویم بیاید شنود
 نه رستم نه سیمرغ و تیر و کمان
 بهانه تو بودی پدر بُد زمان

مرا گفت رو سیستان را بسوز نخواهم کزین پس بود نیمروز
بکوشید تا لشکر و تاج و گنج بدو ماند و من بمانم به رنج

۱۴۷۰-۱۴۶۶

و دلیل بر دانایی و خرد او آن که سرپرستی و پرورش فرزند را به رستم می‌سپارد تا او را به هنرهای شاهانه و آیینهای روز بیاراید (۱۴۸۰-۱۴۷۱). و در این آخرین صحنه‌های داستان است که اسفندیار چونان مردی حقیقت‌جو گناهکار را از بی‌گناه باز می‌شناسد و به وسیله پشتن این‌سان به پدر کامجو پیام می‌فرستد و داوری میان او و خود را به‌خدای بزرگ وامی‌گذارد:

به پیش سران بندها دادیم نهانی به کشتن فرستادیم
کنون زین سخن یافتی کام دل بیارای و بنشین به آرام دل
چو ایمن شدی مرگ را دور کن به ایوان شاهی یکی سور کن
تو را تخت، سختی و کوشش مرا تو را نام، تابوت و پوشش مرا
چه گفت آن جهان‌دیده دهقان پیر که نگریزد از مرگ بیکان تیر
مشو ایمن از گنج و تاج و سپاه روانم تو را چشم دارد به راه
چو آیی به هم پیش داور شویم بگویم و گفتار او بشنویم

۱۴۹۹-۱۴۹۳

۵- شخصیت رستم :

در برابر اسفندیار، رستم که می‌داند هم‌اورد او اسفندیار روین‌تن است (۸۷۰) و این نبرد نابرابر است، بنابراین پهلوانی و به‌سابقه گذشته افتخار‌آمیز شاهزاده ایرانی و نیکبهای او به ایران و ایرانی، از همان آغاز پدران با او برخورد می‌کند و این نرمیها و مهرها از مردی است که به دلیری و بزرگواری و کردار و گفتار نیک شناخته است، شیر اوژنی که مردم ایران به مردانگیهای او زنده‌اند و

شاهان از دلاوریهای او شاهی یافته، جهان را با گرز گران رام خویش کرده است (۲۱۱-۲۰۶)، اما اینک گناهی ناکرده، از او خواسته شده است تا دست به بند جوانی پُرغرور دهد که تنها برای رسیدن به تخت و برسر نهادن دیهیم شاهی می‌خواهد او را دست‌بسته و به بند کشیده، مجرم‌وار نزد گشتاسپ پُرکامه و خودخواه بکشاند (۵۰۰-۴۹۷). کدام پهلوان چنین خواری را می‌پذیرد که رستم روح پویای ایرانی و عصاره آزادگی و مردی پذیرای آن باشد! پاسخ رستم پاسخی مردانه است:

ز من هرچ خواهی تو فرمان کنم	به دیدار تو رامش جان کنم
مگر بند کز بند عاری بود	شکستی بود زشت کاری بود
نبیند مرا زنده با بند کس	که روشن روانم برین است وبس
ز تو پیش بودند گندآوران	نکردند پایم به بند گردان

۵۱۹-۵۱۶

بزرگوارانه می‌پذیرد که پا به پای اسفندیار به دربار رود و اگر او را گناهی مسلم شد نه تنها پایش به بند کشیده شود بلکه سرش از تن جدا گردد (۴۰۲-۳۹۰). در سرتاسر گفتگوهای دوجانبه رستم و اسفندیار، از اسفندیار توهین و خشونت است و از رستم نرمی و مهربانی و اندرز پدران:

مگوی آن چه هرگز نگفتست کس	به مردی مکن باد را در قفس
بزرگان به آتش نیابند راه	ز دریا گذر نیست بی آشناه
همان تابش مهر نتوان نهفت	نه روبه توان کرد با شیر جفت
تو بر راه من بر ستیزه مریز	که من خود یکی مایه‌ام درستیز
ندیدست کس بند برپای من	نه بگرفت شیر زیان جای من

۴۰۵-۴۰۲

و در جای دیگر:

سخن هرچه گویم همه یادگیر	مشو تیز با پیر برخیره خیر
همی خویشان را بزرگ آیدت	وزین نامداران سترگ آیدت
همانا به مردی سبک داریم	به رای و به دانش تنگ داریم
به گیتی چنان دان که رستم منم	فروزنده تخم نیرم منم
بخاید ز من چنگ دیو سپید	بسی جادوان را کنم ناامید

۵۸۹-۵۹۳

و یان:

تو اندر زمانه رسیده نوی	اگر چند با فتر کیخسروی
تن خویش بینی همی در جهان	نه‌ای آگه از کارهای نهان

۶۸۱-۶۸۲

بیاسای چندی و با بد مکوش	سوی مردمی یاز و باز آرهوش
--------------------------	---------------------------

۸۱۰

گفته‌های رستم سنجیده و استوار است، از دلی بی‌کینه برمی‌خیزد و به‌پاکی و زلالی آب روان است:

به‌گیتی از آن سان که اکنون تویی	نباید که داری سر بدخویی
بیاشیم بر داد و یزدان پرست	نگیریم دست بدی را به دست
سخن هرچه برگفتنش روی نیست	درختی بود کش بر و بوی نیست
و گرجان تو بسپرد راه آز	شود کار بی سود بر تو دراز
چو مهتر سراید سخن سخته به	ز گفتار بدکام پردخته به

۳۷۷-۳۸۱

و در کمال صراحت و نیرو همه توهینهای اسفندیار را پاسخ می‌گوید و خواری را حتی در سخن نمی‌پذیرد، وقتی اسفندیار چشم فرو بسته و مردانگیهای رستم را نادیده انگاشته و پدرش، زال را دستان بدگوهر دیوزاد خوانده است

(۶۲۷) رستم او را چنین محکم امر به سکوت می‌کند:

بدو گفت رستم که آرام گیر	چه گویی سخنهای نادلیذیر
دلت بیش کژی بیالد همی	روانت ز دیوان ببالد همی
تو آن گوی کز پادشاهان سزاست	نگوید سخن پادشا جز که راست

۶۴۴-۶۴۶

این‌سان دلیر بی‌همتای ایرانی در اندوه فرو رفته است و به‌پایان کار

می‌اندیشد:

دل رستم از غم پُراندیشه شد	جهان پیش او چون یکی بیشه شد
که گر من دهم دست‌بند ورا	و گر سرفرازم گزند ورا
دوکارست هردو بنفرین و بد	گزاینده رسمی نو آیین و بد
هم از بند او بد شود نام من	بد آید ز گشتاسپ انجام من
بگرد جهان هرک راند سخن	نکوهیدن من نگردهد کهن
که رستم ز دست جوانی بخت	بزاوَل شد و دست او را ببست
همان نام من بازگردد به ننگ	نماند زمن درجهان بوی و رنگ
وگر کشته آید به دشت نبرد	شود نزد شاهان مرا روی زرد
که او شهریاری جوان را بکشت	بدان کو سخن گفت با او درشت
برین بر پس از مرگ نفرین بود	همان نام من نیز بی‌دین بود
و گر من شوم کشته بردست اوی	نماند به زاوَلستان رنگ و بوی
شکسته شود نام دستان سام	ز زابل نگیرد کسی نیز نام

۸۱۷-۸۲۸

و این نیز یکی از تفاوت‌های آشکار اسفندیار و رستم است، اسفندیار را درخشندگی تاج و جلوه تخت عاج در ربوده و فقط به یک چیز می‌اندیشد: پادشاهی به‌هربهایی که باشد، اما رستم می‌خواهد به افتخار زندگی کند و با

افتخار بمیرد. برای او تصمیم گیری دشوار است، او پایان کار را می بیند و از این رو نه شتابکار است نه تندخو و نه بی منطق، با ترازوی خرد همه کارها را می سنجد و راهی را که روشنتر و عقلانی تر است برمی گزیند. رویدادها را نیک تجزیه و تحلیل می کند و اسفندیار جوان کوتاه بین را از فریب گشتاسپی برحذر می دارد:

ترا سال برنامد از روزگار	ندانی فریب بد شهریار
تو یکتادلی و ندیده جهان	جهانبان به مرگ تو کوشد نهان
گرایدونک گشتاسپ از روی بخت	نیابد همی سیری از تاج و تخت
به گرد جهان بر دواند تو را	به هر سختی پروراند تو را
به روی زمین یکسر اندیشه کرد	خرد چون تبر، هوش چون تیشه کرد
که تا کیست اندر جهان نامدار	کجا سر نیچاند از کارزار
کز آن نامور بر تو آید گزند	بماند بدو تاج و تخت بلند
که شاید که بر تاج نفرین کنیم	وزین داستان خاک بالین کنیم
همی جان من در نکوهش کنی	چرا دل نه اندر پژوهش کنی
به تن رنج کاری تو بردست خویش	جز از بدگمانی نیایدت پیش
مکن شهریارا جوانی مکن	چنین بر بلا کامرانی مکن
دل ما مکن شهریارا نزنند	میاور به جان من و خود گزند
ز یزدان و از روی من شرم دار	مخور بر تن خویشتن زینهار
تو را بی نیازیست از جنگ من	وزین کوشش و کردن آهنگ من
زمانه همی تاختت با سپاه	که بردست من گشت خواهی تباه
بماند به گیتی ز من نام بد	به گشتاسپ بادا سرانجام بد

۸۴۹-۸۳۴

با تمام کوششهای رستم، نبرد میان دو پهلوان سر می گیرد و آتش ستیز شعله می کشد، رستم در نبرد درمانده می شود و دلیریهای او کارگر نمی افتد و

جهان پهلوان سخت در کار فرو می ماند:

گرفتم کمر بند دیو سپید	زدم بر زمین همچو یک شاخ بید
بتابم همی سر ز اسفندیار	از آن زور و آن بخشش کارزار
خدنگم ز سندان گذر یافتی	زبون داشتی گر سپر یافتی
زدم چنند بر گبر اسفندیار	گراینده دست مرا داشت خوار
همان تیغ من گر بدیدی پلنگ	نهان داشتی خویشتن زیر سنگ
نبرد همی جوشن اندر برش	نه آن پاره پرنیان بر سرش
سپاسم ز یزدان که شب تیره شد	در آن تیرگی چشم او خیره شد
برستم من از جنگ آن ازدها	ندانم کزین خسته آیم رها

۱۲۲۲-۱۲۲۹

و چنین است که رستم می اندیشد که یک راه بیشتر ندارد و آن پای به رخس در آوردن، به جایی دور رفتن و بی نام و نشان زیستن است (۱۲۳۳-۱۲۳۱) و این جاست که زال از سیمرغ یاد می کند و چاره را از او می خواهد و تدبیر سیمرغ را کار می بندد و اسفندیار را از پای درمی آورد. این چاره جویی که هدف آن رهایی سیستان از ویرانی و پایداری تخمه و نژاد است (۱۲۶۴-۱۲۶۲) چرا باید به فریب و نیرنگ تعبیر شود. این تدبیری است که توازن دوسوی جنگ را برقرار می کند، یک سو اسفندیار روین تن و سوی دیگر رستم چاره گر، که از شرف پهلوانی و افتخار چند صدساله خویش دفاع می کند و اسفندیار سخت سرو کامجو را از پای درمی آورد.

۶- تجلی اوضاع زمان در داستان :

نکته دیگری که در داستان مورد نظر نهفته است بازتابی است که از رویدادهای زمان فردوسی در آن وجود دارد. کارهای گشتاسپ، سخنان و

تدبیرهای او درست به کارهای محمود غزنوی همانند است محمودی که برای استواری دین «انگشت درجهان کرده و قرمطی می جوید و هر که را قرمطی درست شود به دار می آویزد» هجومهای محمود به هندوستان و مردم کشیمهای بی دلیل او که بظاهر به اندیشه گسترش دین و جهاد وانمود می شود و در باطن هدفی جز گردآوری مال و تسکین خوی خونخواری ندارد، به فریبهای گشتاسپی همانند است. دشمنی کردن او با فرزند و فرستادنش به گودال مرگ که انگیزه‌ای جز حب دنیا و دلبستگی به جهان مادی ندارد به کینه‌های نهانی محمود با پسرش مسعود نزدیک است.

رستم، پاکی او و ایستادگیش دریای شرف پهلوانی و دفاع از حق را می توان در کارهای نیکمردان زمان جست. رفتار گشتاسپ با فرزند، مجلس آراستن و از جاماسپ پیشگویی خواستن و آن گاه سخن دل را نهفتن و فرزند را به راهی بی بازگشت فرستادن و در برابر همه این دروغها چهره‌ای حق به جانب گرفتن، حیل‌های مسعودی را با مردانی چون آلتون‌تاش خوارزمشاه، حاجب علی قریب و برادرش محمد در خاطر تداعی می کند و در هر حال داستان مورد بحث از این دید اشاره‌ای رمزی به فجایع خونبار و کشتارهای فرمانروایان و پادشاهان زمان دارد که به نام حمایت از دین سخت‌ترین و خشن‌ترین نامردمیها را بر آزادگان حق جو روا می دارند. گرگانی مردمخوار که در ظاهر گوسفندانی سلیم می نمایند.

صفاتنی که در این داستان به رستم در درجه اول و به زال و زواره و پشتون در درجه‌های بعد نسبت داده شده است، صفات مردان بزرگ و واقع‌بینی است که فردوسی وجود آنها را در دل می پروراند. مردمی بلندنظر، استوار، راستکار و روشن بین که به تهدیدهای بیجا سر فرود نمی آورند و خوب را در نزد هر کس ببینند می ستایند و بد را هر جا و نزد هر کس نکوهش می کنند.

کوتاه سخن آن که اسفندیار مصداق روشن آدمیان کامجو و نامجو،

خودرأی و تنگ بین است که برای رسیدن به خواست خویش پای بر هر چیز می گذارد و چشم حقیقت بین را بر واقعیات روشن و ملموس می بندد و به غرور بیجا، جان خویش را در راه انجام خواسته‌ای مادی فنا می کند. رستم نمودار افراد استوار، واقع گرا، نیک اندیش، خوشخو و خوشگوست که نمی خواهد جوانی نیکنام ولی مغرور را از میان بردارد. اما به هر روی از نام نیک چند صد ساله خویش و لوبه‌بهای نابودی خاندانش باشد دفاع می کند و پشتون و زواره مشاوران دانا و دلسوزی که هریک برادران خود را بزرگوارانه پند می دهند و از خطاها تا آن جا که می توانند بازمی دارند.

۷- اشاره به حکومتها و برخورد آنها با مردم :

فردوسی در این داستان بی‌ارزشی و کم‌ارجی حکومتها را بسیار روشن و هنرمندانه باز نموده و پادشاهی را که نه بر پایه راستی باشد سخت خوار شمرده است. آهنگ سخن فردوسی در این موارد گیرا و کوبنده است و بجا این سخن دل را بیان کرده است. یک جا از زبان کنایون در خطاب به فرزند از تاج و تخت چنین یاد می کند:

که نفرین بر این تخت و این تاج باد برین کشتن و شور و تراج باد
 مده از بی تاج سر را به باد که با تاج شاهی ز ماسد نژاد
 ۱۶۲-۱۶۳

و در جای دیگر رستم در مقام دفاع از مردی خویش، پادشاهی را چنین بی‌مقدار می خواند:

چه نازی بدین تاج گشتاسپی بدین تازه آیین لهراسپی
 که گوید برو دست رستم ببند؟ نبندد مرا دست چرخ بلند
 که گر چرخ گوید مرا کاین نیوش به گرز گرانش بمالم دو گوش
 ۷۴۸-۷۵۰

و یا در خطاب رستم به اسفندیار :

که شاید که بر تاج نفرین کنیم وزین داستان خاک بالین کنیم

۸۴۱

کاملاً روشن است که فردوسی تاج و تخت را نمی‌ستاید بلکه برای او تاج و تختی درخور ستایش است که بر آن مردی دادگر و راستکار بنشیند اما اگر نادانی چون گشتاسپ تاج را بر سر نهد و بر تخت نشیند سزاوار نفرین و سرزنش است. از دید فردوسی گشتاسپها که دل به دنیا بسته و از خدا بریده و با مردم دشمنی پیوسته‌اند خود کامگان بنفرینی هستند که تاج و تخت آنان مایه شرم و ننگ است (۸۸۲-۸۸۰) اما وقتی پادشاهی دیندار و پرهیزگار چون کیخسرو بر آن تکیه می‌زند ایران و ایرانی به وجود او شاد و خوشبخت‌اند (۷۳۲).

تقابل میان حکومتها و مردم نیز به نوعی در این داستان جلوه‌گر است، گرچه رستم در برابر اسفندیار می‌کوشد که ضمن ستایش پهلوانیهای خود نژادش را از سوی مادر به ضحاک و از سوی پدر به گرشاسپ که هر دو از شاهان‌اند برساند و بستاید (۶۶۲-۸۴۵)، این ستایش در برابر انکاری است که اسفندیار نسبت به رستم دارد و پدرش زال را برکشیده پدران خویش می‌شمارد (۶۴۲-۶۳۹) اما در سرتاسر داستان رستم به پهلوانی، مردمی بودن، راست بودن و دانایی خود از اسفندیار متمایز است و از ستیز تا آنجا که می‌تواند دوری می‌کند.

رستم در این داستان نماینده مردم عیارپیشه و حق طلب است که در هیچ حال پای برحق نمی‌گذارد و می‌کوشد تا آنجا که می‌تواند خونی بناحق نریزد و جوان مغرور فریب خورده‌ای را از دم تیغ خویش نگذرانند. خواستهای رستم و اسفندیار در داستان کاملاً متفاوت است. اسفندیار نماینده شاهان خودکامه یا فرمانبران چشم و گوش بسته^{۱۹} است. او رستم را به چشم یکی از رعایای حکومت می‌نگرد و از این رو به خویش حق می‌دهد که از او چیزی را بخواهد که با ملاکهای

پهلوانی و جوانمردی مغایر است و انتظار او نیز آن است که رستم آن را برآورده سازد و با این دید است که از او می‌خواهد بی‌درنگ پای به بند دهد چه از بند شاه ننگی نیست و تعجب می‌کند که چرا رستم به سخن او تسلیم نمی‌شود، او دید شاهی دارد نه مردمی. او برای رعایا حقی قائل نیست و از این رو بند شاهنشاه را ننگ نمی‌داند اما رستم نماینده مردم است، مردم آزاده، بزرگ، مردمی که زیستن به عزت را می‌خواهند نه به ذلت. برای او بند شکست است و ننگ (۵۱۷)، اگر ازین زاویه به مسأله نگریسته شود روشن می‌شود که چرا رستم دست آخر به یاری خواستن از سیمرغ رضا می‌دهد، شاهزاده‌ای با نیروی روین‌تنی به مقابله با او آمده و خواستی بس نابجا دارد. آیا باید در برابر این خواست ایستاد یا نه، تردیدی نیست که از دید مردمی باید مقاومت کرد. این از مسیر عادی امکان ندارد، با پولاد دست‌وپنجه نرم کردن است. پس باید به همان راهی رفت که حریف رفته است، از راهی غیر عادی باید در برابر او ایستاد تا حق خوار نشود و مظهر حق به‌ستم از میان نرود، یاری خواستن از سیمرغ توازن دنیوی را برقرار می‌کند و از هدر رفتن حق جلوگیری می‌کند. روند طبیعی داستان چیزی جز این نمی‌تواند باشد.

شاهنامه روح ایرانی را در طول قرن‌ها در خود منعکس کرده و رستم روان پویای این ملت است پس اگر در برابر خواستهای بی‌دلیل و گفته‌های زور سر فرود آورد روان ایرانی را آزرده است و تدبیر یاری خواستن از سیمرغ دقیق‌ترین رمز این داستان است و همان چیزی است که اگر نبود این داستان بی‌هدف بود و پیامی نداشت. هنر فردوسی تنها در پروردن صحنه‌ها نیست که در تنظیم صحنه‌ها و تلفیق اندیشه‌ها نیز هست. حکومتها از مردم غالباً جدا بوده‌اند، آنان غالباً درد دنیاخوری و دنیاخواهی داشته‌اند نه مردم‌داری و بنده‌نوازی.

بدو گفت کای رنج‌دیده پسر ز گیتی چه جوید دل تاجور

مگر گنج و فرمان و رای و سپاه تو داری براین برفزونی مخواه

۱۷-۱۸

از دید اسفندیار بنده نباید با شهریار مخالفت کند و این گناه رستم است
که از فرمان او سرپیچیده است:

گر از گرز من باد یابد سرت بگرید بدرد جگر مادرت
وگر کشته آیی به آوردگاه ببندمت بر زین برم نزد شاه
بدان تا دگر بنده با شهریار نجوید به آوردگه کارزار

۸۷۷-۸۷۹

این پندار و رفتار را با گفتار و کردار رستم بسنجید، او کسی است که به یاد مردان آزاده جام می‌گیرد (۳۶۳) و بزرگ‌مردی است که حسابش پاک است و از محاسبه باک ندارد، از این رو در رفتن به نزد گشتاسپ و نشستن به داوری موافق است و با صدق دل بی آن که او را سپاهی همراهی کنند بدان رضا می‌دهد:

به پیش تو آیم کنون بی سپاه ز تو بشنوم هرچ فرمود شاه
بیارم برت عهد شاهان داد ز کیخسرو آغاز تا کیقباد
کنون شهریارا تو درکار من نگه کن به کردار و آزار من
گر آن نیکوییها که من کرده‌ام همان رنجهایی که من برده‌ام
پرستیدن شهریاران همان از امروز تا روز پیشی زمان
چو پاداش آن رنج بند آیدم که از شاه ایران گزند آیدم
همان به که گیتی نبیند کسی چو بیند بدو درنماند بسی

۳۹۰-۳۹۶

اسفندیار بی‌تجربه را از آتش‌بازیهای کودکانه برحذر داشته و به فرجام‌نگری وامی‌دارد:

مگوی آنچ هرگز نگفتست کس به مردی مکن باد را در قفس

بزرگان به آتش نیابند راه ز دریا گذر نیست بی آشناه
۴۰۳-۴۰۲

او به هنر و گوهر آراسته است و از مردی و فرّوداد بهره‌ور (۶۱۸-۶۱۹)
و به مردی زال زر، پدر دلیرش لهراسپ شاهی یافته (۷۴۶-۷۴۷) و از این رو خویشتن
را نگهدار دیبیم شاهی و مسؤول در برابر مردم می‌داند و از این روزمانی که سخنانی
این‌سان تلخ و نیشدار از اسفندیار شنیده است، می‌گوید:

که پیر فریبنده کانا بود و گر چند پیروز و دانا بود
تو چندین همی برمن افسون کنی که تا چنبر از یال بیرون کنی
۸۵۴-۸۵۳

پاسخی چنین روشن و دندان‌شکن از او زبنده است:

بدو گفت رستم که ای شیرخوی تو را گر چنین آمدست آرزوی
تو را بر تک رخس مهمان کنم سرت را به کویال درمان کنم
تو در پهلوی خویش بشنیده‌ای به گفتار ایشان بگرویده‌ای
که تیغ دلیران بر اسفندیار به آوردگه بر نیاید به کار
۸۷۰-۸۶۷

و به هر روی هدف اسفندیار روشن است، رستم بنده نافرمانی است که با
شهریار به نبرد برخاسته و آمده است تا او را ببندد و نزد شاه برد:
بدان تا دگر بنده با شهریار نجوید به آوردگه کارزار

۸۷۹

بنابراین ایستادگی رستم و پیروزی او بر اسفندیار پیروزی ملت ستم‌دیده
است بر شهریار بیداد و ستم و از این دید داستان رستم و اسفندیار حماسه نبرد
بی‌امان محرومان را بر قدرتمندان در طول تاریخ بیان می‌کند و خاطره جانفشانیهای
مردان بزرگ را در دلها زنده نگه می‌دارد.

۸- سخنی کوتاه درباره هنر فردوسی :

و در پایان سخن یاد این نکته نیز بایسته است که اوج هنر فردوسی را در این داستان می‌توان دید، دقت در توصیف صحنه‌ها و تنظیم مکالمه میان اشخاص داستان، هنرمندی در آرایش کلی داستان به گونه‌ای که خواننده در پایان، مرگ اسفندیار و پیروزی رستم را نتیجه عادی و طبیعی رویدادها بداند. و هم‌چنین بیان رمزها و نکته‌هایی که به رخدادها ی جاری جامعه ایرانی در عصر فردوسی اشاره دارد و بیان ظریف و دقیق ستمهای ستمگرانی که در درازای زندگی ایرانی، هراز چندگاه گلوی آزاداندیشان و پاکان را فشرده و سخنان راست را در حلقومها خفه کرده‌اند و سرانجام قدرت شگفت‌انگیزی که فردوسی به‌عنوان یک شاعر از خویش نشان داده است.

فردوسی از ورای پرده زمان با خواننده خویش در این اثر گفتگو می‌کند و نیک و بد روزگار را بس نیکو توصیف می‌کند. اسفندیار که به خون درغلتیده و جان را در راه خواستی نابجا از دست داده است مرگی بس دردناک دارد، آیا زاری برادر بر مرده برادر و نمودن بی‌ارزشی دنیا و نعمتهای آن در این چند بیت استادانه و زیبا بیان نشده است:

پشوتن برو بر همی مویه کرد	رخی پُر زخون و دلی پُر ز درد
همی گفت زار ای یل اسفندیار	جهانجوی و از تخمه شهریار
که کند این چنین کوه جنگی زجای	که افگند شیر زیان را زبای
که کند این پسندیده دندان پیل	که آگند با موج دریای نیل
چو آمد براین تخمه از چشم بد	که بر بدکنش بی‌گمان بد رسد
کجا شد به‌رزم اندرون ساز تو	کجا شد به بزم آن خوش آواز تو
کجا شد دل و هوش و آیین تو	توانایی و اختر و دین تو
چو کردی جهان را ز بدخواه پاک	نیامدت از پیل وز شیر باک

کنون آمدت سودمندی به کار که در خاک بیند تو را روزگار
 که نفرین برین تاج و این تخت باد بدین کوشش بیش و این بخت باد
 که چون تو سواری دلیر و جوان سرافراز و دانا و روشن‌روان
 بدین سان شود کشته در کارزار به زاری سرآید برو روزگار
 که مه تاج بادا و مه تخت شاه مه گشتاسپ و جاماسپ و آن بارگاه

۱۴۲۶-۱۴۱۴

از این رو داستان رستم و اسفندیار تنها یک داستان از مجموعه داستانهای شاهنامه نیست بلکه نقطه تلفیق اندیشه‌های بلند فردوسی و هنر او نیز هست و ایرانی آرزوهای برآورده نشده و شیرینی زبان فارسی را در آن می‌یابد و پندارهای پدران خویش را از مسائل مختلف زندگی در آن متجلی می‌بیند و این نه نفس داستان بلکه قدرت قلم و سخن فردوسی است که چنین ارزش والایی را بدان بخشیده است.

یادداشتها

۱- درباره ویژگیهای محیط سراسر اختناق و مسموم دوران فردوسی و بویژه وضع خراسان نگاه کنید به: ضحاک ماردوش، سعیدی سیرجانی، تهران، نشر نو، ۱۳۶۸ صص ۲۰-۴۱.

۲- نگاه کنید به آغاز داستان رستم و اسفندیار (ج ۲ ص ۱۶۹):

کنون خورد باید می‌خوشگوار که می بوی مشک آید از جویبار

هوا پُرخروش و زمین پُر زجوش خنک آن که دل شاد دارد به‌نوش
 درم دارد و نقل و جام نبید سر گوسفندی تواند برید
 مرا نیست فرخ مرآن را که هست بیخشای بر مردم تنگدست

ابیات نقل شده در این مقاله از شاهنامه چاپ مسکو و شماره‌های نوشته شده در زیر اشعار یا درون کمانک شماره ابیات داستان رستم و اسفندیار است.

۳- نگاه کنید به مقاله «شاهنامه برای صله سروده نشده است» از احمدعلی رجائی، نشریه دانشکده ادبیات مشهد سال ۳ شماره ۴ صص ۲۹۳-۲۵۵.

۴- این گفته نویسنده تاریخ سیستان که: ابوالقاسم فردوسی شاهنامه به‌شعر کرد و برنام سلطان محمود کرد و چندین‌روز همی برخواند، محمود گفت همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، و اندر سپاه من هزارمرد چون رستم هست. ابوالقاسم گفت زندگانی خداوند درازباد ندانم اندر سپاه او چندمرد چون رستم باشد اما این دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید، این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت، ملک محمود وزیر را گفت این مردک مرا به‌تعریض دروغزن خواند (تاریخ سیستان، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، چاپ دوم تهران ۱۳۵۲ ص ۷). اگر هم داستان باشد دونکته را نیز به‌ذهن می‌رساند نخست آن که همگان فردوسی را به‌عنوان آدمی شجاع و بی‌باک و راستگو می‌شناخته‌اند و چنین سخنان صریح و نیشداری را از او بعید نمی‌شمرده‌اند. دیگر آن که فردوسی خود به‌این نکته که محمود توجه کرده است آگاه بوده و بروشنی می‌دانسته است، که این اثر باب طبع و پسندخاطر محمودها نیست اما هدف او بیان این نکته نیز بوده است که به‌همگان بفهماند که از محمود با همه ترس و وحشتی که در دلها ایجاد کرده است هراسی به‌دل راه نمی‌دهد و بنای ستم را ناپایدار و کاخ حق را استوار و پابرجای می‌شمارد.

آشکارتر از همه اینها فریاد رسای فردوسی است که بصراحت محمود را بنده بی‌هنر می‌نامد و درخور شاهی نمی‌داند:

دریغ این سر تاج و این مهر و داد که خواهد شدن تخم شاهی به باد
تبه گردد این رنجهای دراز شود ناسزا شاه گردن فراز
شود بنده بی هنر شهریار نژاد و بزرگی نیاید به کار
به گیتی نماند کسی را وفا روان و زبانها شود پرجفا

۵- این دیدی است که غالباً از شاهنامه دارند و مقدمه شاهنامه ابومنصوری نیز مؤید آن است و شاهنامه را کارنامه شاهان می‌داند اما اثر فردوسی نامه شاهان نیست که به گفته احمدعلی رجائی «مظهر ایستادگی و جاودانگی ملت ایران است، درخششی در تاریکی اختناق و فریاد رعدآسایی درخلاً ارزشهای بشری». شاهنامه برای صله...
ص ۲۵۵.

۶- تأکید فردوسی بر «داد» و «خرد» مؤید این نکته است که او پادشاهی را نه به غلبه ظاهری و قدرت صوری می‌شناسد بلکه او از «شاه» و «پادشاهی» مفهوم حکومت بردلها را می‌فهمد.

فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت این نیکوی تو داد و دهش کن فریدون تویی

۷- صرف‌نظر از اشاره‌های خود فردوسی در آغاز شاهنامه که در آنها به روشنی شیوه گردآوری مواد کار خود را یاد می‌کند و شاهنامه خود را محصول اسناد موجود در نزد دهقانان موبدان و دانایان و یا نوشته‌های «دفتر باستان» می‌داند ترکیب کلی داستانهای شاهنامه نیز نشان می‌دهد که فردوسی منابع فراوانی در اختیار داشته و از میان آنها آنچه را برای اثر بزرگ خویش سودمند و با هدف خود همساز یافته است برگزیده و احتمالاً به صورتهای پراکنده به‌نظم درآورده و دست آخر آنها را به‌نحوی به‌دنبال یکدیگر قرار داده است که توالی توجیه‌پذیر و منطقی داشته باشند و بیان‌کننده رویدادهای زندگی ایران و ایرانی از آغاز تا زمان زندگی او باشند و در این میان دوره‌های مختلف تاریخ اقوام ایرانی را به‌نام پادشاه هر دوره نامیده است و این شیوه رایج تاریخ‌نگاری و

داستان‌سرایی است که دوره‌ها را با نام شاه آن دوره می‌نامند نه نشان ارج‌نهادن به پادشاه. تردیدی نیست که بسیاری از شاهان در اثر فردوسی به سبب کارهای نیک خویش ستایش شده‌اند اما صرف نام پادشاهی از دید فردوسی شایان ارج‌نهادن و بزرگ‌شمردن نیست.

۸- این شیوه کار فردوسی و هنر اوست که همه‌جا پیام خویش را «با استتاری رندانه» بیان می‌کند و به «آگاهی و بیداری گروه‌ها» می‌پردازد. نگاه کنید به ضحاک ماردوش ص ۱۹.

۹- با آشنایی به سیاست دینی ساسانیان و نفوذی که موبدان در همه کارهای کشور داشتند روشن است که اثر بزرگی چون «خداایمانه» که در حقیقت کارنامه گذشته دین و مردم است با تأمل کامل به تحریر درآمده و مطالب آن در انجمن موبدان بارها بررسی شده است و نمی‌تواند بوضوح یا کنایه چیزی مفایرپسند زردشتیان زمان و بویژه برداشتهای سنتی دین داشته باشد. این نکته را کریستن‌سن به خوبی دریافته و روایت‌های ملی را در بسیاری از موارد با روایت‌های دینی متفاوت می‌بیند و می‌گوید: «... روایات ملی در بسیاری از موارد اساسی با روایات دینی تفاوت دارد» نگاه کنید به کیفیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم ص ۶۶.

۱۰- این که فردوسی از مآخذ گوناگون در کتاب خویش بهره می‌برد و به نوشته‌های یک گروه یا تیره بسنده نمی‌کند موضوعی است که همه می‌پذیرند، اما این که چرا چنین شیوه‌ای را پیش گرفته کمتر مورد توجه قرار گرفته است. گمان می‌شود که فردوسی، چنان‌که در متن گفته شد با گزیدن این روش اثر خود را پیوندگاه فرهنگ‌های گوناگونی کرده است که هریک به نوعی در ایران سابقه داشته‌اند و بدین ترتیب پویایی و طراوت و گستردگی داستان‌های حماسی و ملی ایران را نشان داده است. این ویژگی عمده اثر فردوسی و نشان‌دهنده دل‌بستگی او به مظاهر ملی، ادبی و سنتی ایرانی است، فردوسی در هیچ جای شاهنامه ایران و یا پهلوان ایرانی را نکوهش

نکرده است، اما ببیند همشهری و پیرو شیوه او اسدی توسی چگونه در آغاز
گرشاسپ نامه از رستم به سبکی یاد می‌کند:

ز رستم سخن چند خواهی شنود	گمانی که چون او به مردی نبود
اگر رزم گرشاسپ یاد آوری	همه رزم رستم به باد آوری
همان بود رستم که دیو نژند	ببردش به ابر و به دریا فکند
سته شد ز هومان به گرز گران	زدش دشتبانی به مازندران
زیون کردش اسفندیار دلیر	به کشتیش آورد سهراب زیر
سپهدار گرشاسپ تا زنده بود	نه کردش زیون کس نه افکنده بود

اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، به اهتمام حبیب یغمائی تهران کتابخانه طهوری

چاپ دوم ۱۳۵۴ ص ۱۹.

۱۱- مثلاً اسطوره پاییدن مرز ایران و مقدس شمردن آن ظاهراً اندیشه‌ای کهن
است که در آثار حماسی به صورت «داستان آرش» بازمانده است. صورت دینی این
داستان نگهداری مرز را به نیرویی آسمانی و معجزه آسا وابسته می‌داند که از طریق گاو
که اورمزد آفریده است متجلی می‌شود. نگاه کنید به مقاله نگارنده زیر نام: «پاییدن مرز
به روایت منتهای دینی زردشتی» در مجله تحقیقات تاریخی، سال اول شماره سوم،
زمستان ۱۳۶۸ ص ۵۶۹-۵۶۱.

۱۲- گواه برای این سخن در شاهنامه فراوان است و بهتر آن است که گفته شود اثر
گرانقدر فردوسی سراسر ستایش داد و خرد است، او شاهان را جز به راه داد نمی‌خواند و
ویرانی جهان و قحطی و خشکی و هر نابسامانی را از شاه ستمگر می‌پندارد:

ز بیدادی شهریار جهان	همه نیگوی باشد اندر نهان
نژاید به هنگام در دشت گور	شود بچه باز را دیده کور
نبرد ز پستان نخجیر شیر	شود آب در چشمه خویش قیر
شود در جهان چشمه آب خشک	نگیرد به نافه درون بوی مشک

ز کژی گریزان شود راستی پدید آید از هر سئویی کاستی
 کنون دانش و داد یاد آوریم به جای غم و رنج داد آوریم
 برآساید از ما زمانی جهان نباید که مرگ آید از ناگهان

ج ۳ ص ۵۳

از دید او تاج و تخت فی نفسه بی ارزش است و صاحبان تخت و کلاه را نسزد که به پادشاهی دنیا فریفته شوند و جامه از برتن کنند:

ایا دانشی مرد بسیار هوش همه جادر آزمندی مپوش
 که تخت و کله چون تو بسیار دید چنین داستان چند خواهی شنید
 رسیدی به جایی که بشتافتی سر آمد کزو آرزو یافتی
 چه جویی از این تیره خاک نژند که هم باز گرداندت مستمند
 که گر چرخ گردان کشد زین تو سرانجام خاک است بالین تو

ج ۲ ص ۳۵

۱۳- داستان جنگ گشتاسپ با ارجاسپ در رساله پهلوی **یادگار زربروان** به شرح آمده است: برمبنای مطالب این متن گشتاسپ دین زردشتی را می پذیرد و ارجاسپ، پادشاه توران (= هیونان خدای) از این پذیرش آگاه می شود و به گشتاسپ نامه می نویسد و بیک می فرستد که یا دین نو را رها کند و یا آماده نبرد باشد، به هر روی نبردی درمی گیرد و در آن گشتاسپ سی فرزند خویش و برادر دلیرش زریر را از دست می دهد اما سرانجام بر اثر کوشش اسفندیار ارجاسپ شکست می خورد و نبرد با پیروزی گشتاسپ پایان می پذیرد. اما نکته ای که باید گفته شود آن که اگرچه سنت و منتهای دینی پهلوی و حتی گاهان گشتاسپ را بزرگترین حامی زردشت می شناسد در رساله **یادگار زربروان** از زردشت نامی نیست بلکه گشتاسپ دین به مزدنسیان را از «اورمزد» پذیرفته است.

۱۴- **دورزد بهمن یسن** دوره سیمین هزاره زردشت را زمان پادشاهی اردشیر کیانی (= بهمن) می داند: ... اورمزد به زردشت سپتیمان گفت که: «آن درخت یک ریشه ای

که دیدی، آن جهان است که من اورمزد آفریدم، آن چهارشاخه، آن چهار زمان است که رسد... آن که سیمین است، پادشاهی اردشیر، پادشاه کیانی است. (فصل یکم بند ۶ به بعد). و در جای دیگر: ... آن که سیمین است، پادشاهی اردشیر کیانی است، که بهمن اسفندیاران خوانده شود (فصل سوم بند ۲۳).

۱۵- برمبنای آن چه در زند بهمن یسن آمده است دوره زرین هزاره زردشت دوران پادشاهی گشتاسپ است که به حمایت از زردشت و دین او برمی خیزد. نگاه کنید به یادداشت پیش. در دینکود دوره زرین هزاره دوره پذیرش دین ازسوی زردشت و دوره سیمین آن پادشاهی گشتاسپ دانسته شده است. مطلب دینکود چنین است: «فرگرد هفتم... درباره نشان دادن چگونگی چهار زمان به زردشت در هزاره زردشتان، نخست زرین، آن (زمان) که اورمزد در آن دین را به زردشت نشان داد، دیگر سیمین آن (زمان) که در آن گشتاسپ دین را از زردشت پذیرفت... دینکود سنجانا ج ۱۷ ص ۱۲، مدن ص ۷۹۲.

۱۶- نگاه کنید به کیانیان از آرتور کریستن سن، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ پنجم ۱۳۶۸ ص ۵۶-۳۱.

۱۷- در اوستا کویها و کربها یعنی پادشاهان و روحانیان / مخالف زردشت با دیوان و پریان و ساستاران (جباران).

سیمرغ و جبرئیل

سیمرغ که معادل عربی آن عنقا است از جمله عناصر اساطیری قابل توجهی است که در ادبیات فارسی به گونه‌های متعددی حضور یافته، و به سبب صفات برجسته‌ای که هستی او را شکل و تجسم بخشیده است، امکانات تأویلی بالقوه و متعددی را در اختیار فرهنگ و ادب فارسی گذاشته است.

سابقه حضور این مرغ اساطیری در فرهنگ ایرانی به پیش از اسلام می‌رسد. از آنچه در اوستا و آثار پهلوی یا بطور کلی از فرهنگ پیش از اسلام برمی‌آید، می‌توان دریافت که این مرغ، مرغی است فراخ‌بال که بر درختی که در بردارنده تخمه همه گیاهان و درمان‌بخش است آشیان دارد. در اوستا اشاره شده که این درخت در دریای «وَنورکش» یا دریای فراخکرت قرار دارد. بنابراین در ارتباط با سیمرغ، درختی که وی بر آن آشیان دارد نیز وارد داستان می‌شود و از طریق این درخت، سیمرغ با تمام گیاهان و نیز دریایی که درخت در آن رسته است مربوط می‌گردد. چنان که از وصف این مرغ می‌توان فهمید، سیمرغ مرغی است مقدس و ماورای طبیعی که بعد هم در شاهنامه به عنوان یک پرنده اساطیری و موجودی ماورای طبیعی حضور پیدا می‌کند و چنان که از جمله اختصاصات اسطوره است^۱، این مرغ در سرنوشت قهرمانان و حوادث اساطیری دخالت می‌کند.

سیمرغ بعد از اسلام، هم در حماسه‌های پهلوانی و هم در ادبیات و

حماسه‌های عرفانی حضور می‌یابد. در شاهنامه، در ارتباط با داستان زال است که سیمرغ وارد صحنه می‌شود. اما آشیانه او به کوه البرز منتقل شده است.

یکی کوه بد نامش البرزکوه به خورشید نزدیک و دور از گروه
بدان جای سیمرغ را لانه بود که آن خانه از خلق بیگانه بود^۳

چنان که می‌دانیم سام پدر زال فرمان می‌دهد فرزند را که با موهایی سفید چون پیران به دنیا آمده است، از بیم ننگ در صحرا بیندازند تا از بین برود.^۴ اقا سیمرغ که به دنبال طعمه‌ای برای فرزندان خویش است به سبب مهری که خدا در دل وی می‌افکند، ویرا به آشیان می‌برد و در کنار بچه‌های خویش می‌پرورد^۵ و سرانجام نیز وقتی سام به دنبال خوابی که دیده است به پای البرزکوه به سراغ زال می‌آید، سیمرغ پس از وداع با زال و بخشیدن پژی از آن خویش به وی تا به هنگام سختی از آن استفاده کند، زال را که حالا جوانی برومند و خوش‌سیماست به سام می‌سپارد^۶ چهره ماوراء طبیعی و مقدس و اساطیری سیمرغ در ارتباط با زال در شاهنامه برجسته‌تر می‌شود. زال بعدها دوبار از پر سیمرغ استفاده می‌کند و هربار سیمرغ ظاهر می‌شود و مشکل لاینحل زال را با نیروی غیبی و فراطبیعی خویش حل می‌کند. یک بار به هنگام زاده شدن رستم پسر زال، آنگاه که رودابه از درد حمل از هوش رفته است و همه از چاره درمانده‌اند. زال پر سیمرغ را به آتش می‌افکند و سیمرغ حاضر می‌شود و با راهنمایی او تپه‌گاه رودابه را می‌شکافند و رستم به دنیا می‌آید.^۷ و دیگر بار زمانی است که رستم از جنگ اسفندیار درمانده است. پس از یک روز جنگ، رستم و رخس چنان آماج زخم و پیکان اسفندیار شده‌اند که توش و توانی در آنها نمانده است و تصور ادامه جنگ در فردا، رستم را در یأس و اضطراب فرو برده است. سیمرغ چون حاضر می‌شود، پیکانهای اسفندیار را از تن رستم و رخس بیرون می‌کشد و پر بر خستگیهای آنها می‌مالد چنان که هردو در زمان بهبود می‌یابند.^۸

سیمرغ در شاهنامه نه تنها پزشکی ماهر و برخوردار از قدرتهای الهی است بلکه عاقل بالفعل است و از همه راز سپهر آگاه است هر مشکلی را چاره می‌داند و آینده را از پیش بروشنی می‌خواند. آنگاه که به نزد رودابه می‌آید تا چاره زاده شدن رستم را بنماید، نیروی جسمانی آینده فرزند زال را پیشگویی می‌کند:

چنین گفت سیمرغ کاین غم چراست به چشم هز براندرون نم چراست
از این سرو سیمین بر ماه روی یکی شیر باشد ترا نامجوی
که خاک پسی او بیوسد هزیر نیارد به سر برگذشتنش ابر...^۹

و زمانی که به پر و منقار خستگیهای رخس و رستم را بهبود می‌بخشد،

رستم را از شوربختی ریختن خون اسفندیار آگاه می‌سازد:

بدو گفت سیمرغ کز راه مهر بگویم همی با تو راز سپهر
که هرکس که خون یل اسفندیار بریزد ورا بشکورد روزگار
همان نیز تا زنده باشد ز رنج رهایی نیابد نم‌اندش گنج
بدین گیتی‌اش شوربختی بود جو بگذشت در رنج و سختی بود^{۱۰}

سیمرغ به رستم سفارش می‌کند که با اسفندیار نجنگد و فردا در میدان جنگ راه درخواست و لابه پیش گیرد و فزونی جستن از اسفندیار را فرو بگذارد اما درعین حال به رستم می‌گوید که اگر اسفندیار پوزش ترا نپذیرفت بی‌گمان زمان او سر آمده است و چاره‌ای از جنگیدن نیست و آنگاه به رستم می‌آموزد که اسفندیار چگونه کشته می‌شود و او را راهنمایی می‌کند تا از درخت گزی، تیری دوپیکان و سه پر راست کند و اگر اسفندیار ترک کارزار را علی‌رغم درخواست و لابه رستم نپذیرفت به چشم وی زند:

به زه کن کمان را و این تیر گز بدین گونه پرورده آب رز
ابر چشم او راست کن هردودست چنان چون بود مردم گزپرست
زمانه برد راست آن را به چشم شود کور و بخت اندر آید بخشم^{۱۱}

بنابر آنچه یادآور شدیم سیمرغ در مقام مرغی اساطیری دارای صفت‌های فراطبیعی زیر است:

- ۱- بزرگ پیکر و بسیار نیرومند است.
- ۲- بر درخت ویسپویش یا کوه البرز آشیان دارد.
- ۳- حکیم و داناست و از راز سپهر آگاه است.
- ۴- هر دردی را شفا می‌داند و هر مشکلی را چاره می‌شناسد.
- ۵- زال را که کودک بی‌پناه و بی‌گناهی است، می‌پرورد و حمایت می‌کند و از طریق سپردن پر خود به او در مشکلات حامی و نگهبان اوست. زال که پرورده سیمرغ است خود چهره‌ای حکیمانه در شاهنامه دارد.

اگرچه در شاهنامه سیمرغ، به منزله موجودی مادی تصویر می‌شود که این جهانی می‌نماید، اما صفات و خصوصیات او کاملاً فوق طبیعی و روحانی و متعلق به قلمروی ورای واقعیت‌های این جهان است. ارتباط او با جهان ما تنها از طریق زال است. به یکی از امشاسپندان یا ایزدان یا فرشتگان می‌ماند که ارتباط گهگاهشان با این جهان یا یکی از جهانیان، دلیل تعلق آنان به جهان مادی و یا این جهانی بودنشان نیست. درخت یا کوهی که بر آن آشیان دارد، نیز درخت یا کوهی که بتوان موقع جغرافیایی آن را در عالم خاک معین کرد، نیست. درختی که در دریای و نورکش رسته باشد و مادر همه گیاهان باشد و سیمرغ بر آن آشیان داشته باشد وجود ندارد و کوه البرز نیز اگرچه نام خود را از کوهی در شمال ایران گرفته است، اما خصوصیات و صفات اساطیری آن که بعدها به کوه قاف هم داده شده است، هیچ ارتباطی با کوه‌های این جهان و از جمله رشته کوه البرز ندارد.^{۱۲}

جنبه روحانی و مابعدالطبیعی سیمرغ، در دیگر متون اساطیری فارسی رنگ می‌بازد. در *گوشاسب‌نامه* اسدی طوسی جنبه تقدس و روحانی سیمرغ می‌شود اما جنبه محسوس و ظاهری آن بیش از آنچه در شاهنامه آمده است رنگ

می گیرد و برجسته می شود. گرشاسب سیمرغ را در جزیره رامنی می بیند بر درختی بزرگ که کاخی بر سر آن تعبیه شده است. ملاح همراه گرشاسب توضیح می دهد که آن جا جایگاه سیمرغ است، که پادشاه مرغان است؛ مرغی عظیم که ازدها و نهنگ را در کوه و دریا به چنگ می درد. وقتی سیمرغ ظاهر می شود گرشاسب او را می بیند:

پدید آمد آن مرغ هم در زمان	ازو شد جو صدرنگ فرش آسمان
جو باغی روان در هوا سرنگون	شکفته درختان درو گونه گون
جو تازان کنی پُرگل و لاله زار	ز بالاش قوس و قزح صدهزار
ز باد پرش موج دریا ستوه	زبانگش گریزان دد ازدشت و کوه
به منقار بگرفته یکی نهنگ	چهل رش فروز ازدهایی به چنگ... ^{۱۳}

چنان که دیده می شود توصیف اغراق آمیز و خارق العاده ای که در گرشاسبنامه درباره همه موجودات و شخصیتها به تفصیل ایراد می شود، درباره سیمرغ نیز صورت می گیرد. عناصر اساطیری در متون اساطیری بعد از شاهنامه در واقع از درون تهی می شوند و تنها به کمک توصیفهای اغراق آمیز صوری است که اساطیری می نمایند. بهر حال از جنبه اهورایی این مرغ در گرشاسبنامه تنها شاید کمک و راهنمایی گم کرده راهان بی توشه و جان به لب رسیده است.

جو گمراه بیند کسی روز و شب	ز بی توشگی جان رسیده به لب
از ایدر برد نزدش اندر شتاب	به چنگال میوه به منقار آب
به سوی ره راست باز آردش	ز مردم کرا دید نازاردش ^{۱۴}

در **سامنامه** خواجوی کرمانی، سیمرغ یکسره از ظرفیتهای اساطیری تهی می گردد. از او جز همان پیکر عظیم و خارق العاده که به هنگام پرواز، پر و بالش جهان را تیره می کند، چیزی باقی نمی ماند. با همه بزرگی و نیرومندی چنان ذلیل شده است که **سام** را ثنا می گوید و از او می خواهد تا دیوی **ارقم** نام را که سه بار

بچه‌های او را خورده است، بکشد تا بچه‌های وی و جهان از جور او آرام گیرند. آنگاه سام را برگردن خود سوار می‌کند تا به جنگ ارقم دیو برسد.^{۱۵} سام، ارقم دیو را می‌کشد و سیمرخ و بچه‌هایش را از شر او آسوده می‌سازد. در مقابل سیمرخ هم با سام عهد می‌کند که یار و یاور فرزندان سام گردد:

یکی عهد سیمرخ با سام بست چو عهدی که او را نباید شکست
 که هرکس که آید ز فرزند او ز خویشان و از تخم و پیوند او
 بهر چاره‌ای یسار باشم ورا نکویی نمایم به‌هر دو سرا
 بگفت و از آن‌جای پرواز کرد سوی کوه البرز پر باز کرد...^{۱۶}

در معرفی سیمرخ یا عنقا توضیحاتی در کتابهای فارسی و عربی این‌جا و آن‌جا آمده است^{۱۷} که نه در آنها و نه در متون پهلوانی و اساطیری که به آنها اشاره کردیم، سیمرخ چهره‌ای اساطیری ندارد. و اصولاً جز در قسمت اساطیری کتاب شاهنامه، بعد از اسلام ما متن اساطیری به معنی حقیقی کلمه نداریم. به همین سبب است که «سیمرخ» تنها با شخصیت و ظرفیت بالقوه تأویل پذیره‌ای اسطوره‌ایش که در شاهنامه ظاهر می‌شود، به آثار منظوم و منثور عرفانی راه می‌یابد و از طریق شخصیت رمزی خود در عناصر فرهنگ اسلامی جذب می‌گردد.

سیمرخ و جبرئیل :

تقریباً تمام صفتها و قابلیت‌های سیمرخ، در فرهنگ اسلامی به جبرئیل از فرشتگان مقرب تفویض شده است یا می‌توان گفت در وجود جبرئیل جمع است. فردوسی در مقام شاعری که پرورده فرهنگ اسلامی است به نظم شاهنامه می‌پردازد که به فرهنگ ایرانی پیش از اسلام تعلق دارد. بی‌گمان یکی از کارهای بزرگ فردوسی ایجاد توافق و پیوند حیرت‌انگیزی است که وی میان این دو فرهنگ - که مستقیم و غیرمستقیم می‌بایست داد و ستدهایی با یکدیگر داشته باشند - خواسته و

ناخواسته برقرار کرد. کاری که قبل از وی نیز بی گمان توسط کسانی که شاهنامه‌های منشور را بعد از اسلام پرداختند^{۱۸}، و بهر حال شاید هر کدام بخشی از زمینه و اساس کار فردوسی را فراهم آوردند، آغاز شده بود.

صورت ظاهری یا تجسم مادی سیمرغ و جبرئیل به یکدیگر شباهت دارد. در این شباهت صوری که در بزرگ پیکری و شکوه و جمال پر و بال سیمرغ خلاصه می‌شود، هم شاهنامه و هم گرشاسب‌نامه و هم سام‌نامه سهیم‌اند. وقتی در ماجرای جنگ رستم و اسفندیار زال با درآتش افکندن پر سیمرغ، طالب حضور وی می‌گردد فردوسی، کیفیت این حضور را چنین توصیف می‌کند:

چو یک پاس از تیره شب درگذشت تو گفتی که روی هوا تیره گشت
نگه کرد زال آنگهی از فراز ز سیمرغ دیدش هوا بر طراز^{۱۹}

در گرشاسب‌نامه چنان که دیدیم به‌توصیف صورت ظاهری و مادی سیمرغ بیشتر پرداخته می‌شود و به‌هنگام پرواز به‌باغی پر گل و لاله‌زار که بر فرازش صدها قوس و قزح کمان بسته است تشبیه می‌شود. در سام‌نامه نیز همین اوصاف برای سیمرغ آمده است:

نگه کرد بر آسمان سام شیر یکی مرغ را دید مرد دلیر
که از پر و بالش جهان تیره شد همه چشم خورشید از او خیره شد...^{۲۰}

در قدیم‌ترین دایرة‌المعارف فارسی یعنی «نزهت‌نامهٔ علائی» نیز اگرچه سیمرغ در ردیف دیگر مرغان معرفی شده و از هر گونه بُعد معنوی و روحانی تهی است، اما به‌بزرگی و نیروی عظیم وی اشاره شده است.^{۲۱}

به‌سبب همین پیکر عظیم و شکوهمند و نیروی خارق‌العاده است که اغلب از سیمرغ به‌منزلهٔ شاه مرغان یاد شده است. خصوصیات ظاهری سیمرغ با خصوصیات جبرئیل از فرشتگان مقرب اسلامی مشابه است. اولاً بنا بر آیه‌ای از قرآن کریم فرشتگان به‌داشتن بال توصیف شده‌اند: «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُؤُوسًا أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ

مثنی و ثلاث و رُبَاع»^{۲۲} و ثانیاً جبرئیل اگرچه براساس نظریه حکمای مشایی دهمین فرشته یا دهمین فرشته - عقل محسوب می‌شود اما در واقع نقش او در ارتباط با عالم کون و فساد، و واسطه وحی میان خدا و پیامبران بودن، سبب اهمیت و حضور بیشتر وی در شریعت و بطور کلی فرهنگ اسلامی شده است. صاحب تفسیر **کشف‌الأسرار** می‌نویسد: «بهینه فرشتگان چهاراند: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل و بهینه این چهار جبریل است. ششصدپنجاه دارد و هر پری هفتاد هزار ریشه و علیه ته‌اوایل الدر والیاقوت. مصطفی (ع) او را دید به صورت خویش و قد کان سدّالافق»^{۲۳} بزرگی و با شکوهی پر جبرئیل و نیروی عظیم وی در اغلب تفاسیر و در موارد متعدد ذکر شده است. پیامبر اکرم (ص) او را در معراج به صورت اصلی خود می‌بیند که به‌رحال موجودی است بالدار^{۲۴}. در داستان زال با سیمرغ، در واقع سیمرغ واسطه میان نیرویی غیبی است - که علم و نیروی وی فایض از اوست - و زال که سیمایی پیامبرگونه در شاهنامه دارد. این ارتباط بی‌شبهت به ارتباط جبرئیل به‌عنوان فرشته وحی میان خدا و پیامبران نیست. حمایت جبرئیل به‌فرمان خدا از پیامبران و دخالت او به‌عنوان موجودی ماورای طبیعی در وقایعی که در عالم خاکی جریان دارد بخصوص در ارتباط با پیامبران در همه تفسیرهای قرآن این‌جا و آن‌جا نمونه‌های متعدد دارد و یادآور رابطه سیمرغ با زال است.

چنان‌که در آثار قبل از اسلام دیدیم، سیمرغ بر درخت ویسپوبیش یا هرویسب تخمک آشیان دارد. جبرئیل نیز بر درختی مقدس و آن جهانی مقام دارد که گاه «سدره‌المنتهی» و گاه «طوبی» خوانده می‌شود. به‌یک‌ی بودن این دو درخت بارها اشاره شده است^{۲۵}. «سدره‌المنتهی» در قرآن کریم آمده است، در سوره نجم «ولقد رآه نزلةً اخری عند سدره‌المنتهی عندها جنة‌المأوی»^{۲۶}. چنان‌که مفسران نوشته‌اند، این درخت را بدان‌سبب «سدره‌المنتهی» گفته‌اند که علم و عمل خلایق به آن منتهی می‌گردد و جز خداوند را به‌ماورای آن علمی نیست و نیز

گفته‌اند که مقامات انبیاء و ملائکه به آن منتهی می‌شود.^{۲۷} به همین سبب است که در واقعهٔ معراج پیامبر(ص)، جبرئیل که راهنمای پیامبر در این سفر آسمانی است، وقتی به درخت سدره می‌رسد از حرکت باز می‌ماند و از آن بی‌بعد پیامبر خود به عروج آسمانی خود ادامه می‌دهد.^{۲۸} بهر حال درخت سدره‌المنتهی مقام جبرئیل و نیز دیگر فرشتگان است: «تعرج الملائكة والروح الیه یوم کان مقداره خمسین الف سنو و آن مقدار مسافت است از زمین تا به سدرهٔ منتهی که مقام جبرئیل است...»^{۲۹} در تفسیر آیهٔ «تنزل الملائكة والروح فیها»^{۳۰} نیز مفسران نوشته‌اند منظور از «روح» در این آیه جبرئیل است و جبرئیل و ملائکه، سکان سدره‌المنتهی هستند.^{۳۱} وقتی حضرت ابراهیم(ع) به فرمان خداوند، کارد بر حلق اسماعیل می‌نهد تا فرمان به جای آرد «جبرئیل از سدرهٔ منتهی در پریدو کارد بر گردانید»^{۳۲}.

چنان که اشاره کردیم درخت سدره‌المنتهی و درخت طوبی را مفسران یکی دانسته‌اند و از جمله دربارهٔ درخت طوبی نوشته‌اند که درختی است که در بهشت جای دارد و در هر قصری و غرفه‌ای شاخی از آن درخت وجود دارد.

عین القضاة همدانی (مقتول: ۵۲۵ هـ) که در پرتو نبوغ و تجارب عرفانی به باطن بسیاری از حقایق دینی و عرفانی راه برده است و تأویلهای گاه شگفت‌انگیزی از آنها به دست داده است، درخت زیتون، سدره‌المنتهی، طوبی، و درختی را که در طور سینا رویده و در قرآن کریم بدان اشاره شده، یکی می‌داند و آنها را درخت این دنیایی نمی‌داند و آنرا تأویل به «نور محمدی» می‌کند. نقل همهٔ کلام عین القضاة طولانی است اما من سعی می‌کنم خلاصه‌ای از کلام او را که مورد نظر من است در این جا بیاورم:

«اکنون گوش دار: «تَوَقَّدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لِشَرْقِيَّةٍ وَلَاغْرِبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُمْسِي»، ای عزیز محبوبان روزگار، این درخت را در دنیا دانند، خود ندانند که این درخت در بهشت نیز نباشد... دریغ باش تا درخت طوبی را بینی، آنگاه

بدانی که درخت «سدره المنتهی» کدامست، و «زیتونه» باز کدام درخت باشد... اصل این همه یکی باشد. نامهای بسیار دارد: گاهی شجره خوانند، و طور سینا خوانند و زیتون خوانند... و شجره «نَخْرُجُ مِنْ طُورِ سِینَا» ترا خود بر سر سِیرِ زیتونی رساند. دانی که این کوه طور کدامست؟ «ولکن انظر الی الجبل» این کوه باشد. ابن عباس گفت: «یعنی انظر الی نور محمّد» - علیه السلام - و نور محمد را کوه می خواند که کان و وطن جمله از نور اوست. «ق والقرآن المجید» نیز، گواه این کوه باشد^{۳۳} «...»

در سخنان عین القضاة، عناصر دینی - اساطیری بظاهر مختلف وحدت پیدا می کنند و در یکدیگر جذب می شوند. از یک طرف درخت طوبی، سدره المنتهی، شجره زیتونه با هم یکی شمرده می شوند و از طرف دیگر چون این درختها با «شجره تخرُج من طور سینا» نیز یکی هستند، رویدن یا خارج شدن از کوه، به طوبی و سدره المنتهی نیز مربوط می گردد. همچنین کوه سینا که محل وحی به حضرت موسی است با کوه قاف هویت مشترک پیدا می کند و این دو کوه خود با کوه هربرز یا البرز که در شاهنامه آشیانگاه سیمرغ شمرده شده نیز به سبب صفات مشترک یکی می شوند.

مفسران در تفسیر آیه «ق والقرآن المجید»، منظور از «ق» را از جمله کوه قاف شمرده اند و در وصف آن نوشته اند، این کوه از زمرد سبز است و گرداگرد عالم را فرا گرفته است^{۳۴}. اشاره شده است که پیامبر اکرم (ص) در معراج خود آن را می بیند^{۳۵}. عالم را در میان گرفتن به صفت کوه «هَرَه بَرَه زینتی» اوستایی، «هربز» پهلوی و «البرز» فارسی نیز هست^{۳۶}. یاقوت، جغرافیادان معروف نیز بصراحت نوشته است که کوه قاف را سابقاً البرز می خوانده اند^{۳۷}. و مطهرین طاهر

* آیه های آمده در متن به ترتیب: سوره نور آیه ۳۵، سوره مؤمنون آیه ۲۰، سوره مؤمنون آیه ۲۰، سوره اعراف آیه ۱۴۳، سوره ق آیه ۱.

مقدسی نیز در کتاب خود ضمن نقل داستان جمشید می‌نویسد: «... کوه البرز همان کوه قاف است که بر کره زمین محیط است»^{۳۸}. چنان که پیش از این نیز یادآور شدیم این کوه قاف یا البرز نیز با اوصافی که درباره آن آمده است کوهی است اساطیری و مقدس، و مثل درخت طوبی یا سدره‌المنتهی یا ویسپویش، این جهانی نیست.

با توجه به آنچه گفتیم سیمرغ که در فرهنگ پیش از اسلام بر درخت ویسپویش آشیان دارد و در شاهنامه بر کوه البرز و در گرشاسپنامه در جزیره رامنی، با توجه به سخن عین‌القضاة که کوه سینا و شجره را هم یک نام برای یک اصل می‌خواند، و نیز به شجره روئیده در کوه سینا اشاره می‌کند، می‌تواند بر درخت، بر کوه و یا بر درختی در کوه هم آشیان داشته باشد.

در «رسالة الطیر» ابن سینا مرغانی که سفری دشوار را تحمل می‌کنند تا به خدمت ملک خود برسند از کوه‌های صعب و دشوار می‌گذرند این ملک، که در واقع ملک مرغان است باید همان سیمرغ شمرده شود که در آخرین کوه آشیان دارد^{۳۹}. در رسالة الطیر غزالی بصراحت نام این ملک عنقا، یعنی همان سیمرغ خوانده شده است اما وطن او در کوه نیست بلکه مثل گرشاسپنامه در جزیره است، جزیره مغرب^{۴۰}. در منطق الطیر عطار، نام این ملک مرغان سیمرغ است و مقام وی در کوه قاف^{۴۱} یا همان البرز. در رسالة عقل سرخ سپهروردی آشیان سیمرغ بر درخت طوبی است و درخت طوبی هم در کوه قاف. در این رساله فرشته‌ای که در هیأت پیرمردی سرخ روی و موی برقه‌رمان داستان ظاهر شده است، درباره عجایب جهان برای قهرمان داستان، از جمله چنین می‌گوید:

«کوه قاف گرد جهان در آمده است و یازده کوه است و تو چون از بند خلاص یا بی آن جایگه خواهی رفت زیرا که ترا از آن جا آورده‌اند...»^{۴۲} و درباره درخت طوبی، پیر در پاسخ می‌گوید: «گفت درخت طوبی درختی عظیم است،

هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند و در میان این یازده کوه، گفتم آن را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه‌ای که تو در جهان می بینی بر آن درخت باشد... و اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات. گفتم میوه و درخت و ریاحین با او چه تعلق دارد؟ گفت سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد، بامداد سیمرغ از آشیان خود به درآید و بر بر زمین باز گستراند. از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین»^{۴۳}.

چنان که پیداست در رساله سهروردی تمام سوابق اساطیری سیمرغ حضور پیدا می کند و از پشت منشور رنگین فرهنگ اسلامی داستانهای کهن ایران باستان به گونه‌ای تأویل می شود. در این جا ما سیمرغ و کوه البرز و درخت و سپیویش یا مادر همه گیاهان را متناظر با جبرئیل، کوه قاف و درخت طوبی یا سدره المنتهی می بینیم^{۴۴}. در رساله عقل سرخ، سهروردی به داستان پرورش زال به وسیله سیمرغ نیز اشاره شده است. سیمرغ در رساله سهروردی در واقع همان عقل اول فلسفه مشایی است که با ده درجه تنزل به عقل دهم یا عقل فعال می رسد که فلاسفه مشایی آن را با روح القدس و جبرئیل یکی می دانند و ارواح انسانی ناشی از فیض یا پرتوافشانی اوست. اما همین عقل عاشر یا عقل فعال یا جبرئیل، چنان که قبلاً از صاحب کشف الاسرار نقل کردیم، بهینه فرشتگان است و از این چشم انداز به منزله عقل اول یا همان نور محمدی است که در اشاره عین القضاة هم دیدیم و بنابراین در چشم انداز حکمت اشراقی سهروردی بر رأس انوار اسپیدی در طبقه طولیه قرار دارد که از نور الانوار فایض می شود^{۴۵} و با تنزل درجات، وجود تمامی عالم آفرینش را سبب می شود. بدین ترتیب درخت طوبی که سیمرغ بر آن آشیان دارد به منزله رمز نور فایض از نور الانوار یا خورشید آن جهانی است.

به همین سبب سهروردی از طریق رمز می گوید، گوهر شب افروز که در کوه سیم از کوههای قاف قرار دارد، روشنی از درخت طوبی می گیرد^{۴۶} که تأویل

گوهر شب افروز در ارتباط با عالم ما، ماه است و درخت طوبی، خورشید^{۴۷}. در تفسیر کشف الاسرار نیز به این نکته اشاره شده است: «درخت طوبی در بهشت همچون آفتاب است در دنیا»^{۴۸}.

بهر حال چنان که پیش از این دیدیم سیمرغ به سبب صفات و استعداد های خارق العاده ظاهری و معنویش همه جا به منزله شاه مرغان تلقی شده است. چون نفوس ناطقه انسانی در فلسفه مشایی از عقل فعال یا جبرئیل فیض شده است، جبرئیل نیز نسبت به نفوس ناطقه انسانی به منزله پدر یا ملک است. در چشم انداز عرفانی، پرواز پرندگان برای رسیدن به سیمرغ یا پادشاه خویش به منزله عروج ارواح انسانی به سوی جبرئیل یا عقل فعال است و بنابراین سیمرغ در منطق الطیر عطار، رمز حق نیست، بلکه رمز جبرئیل است و مرغان نیز ارواح آدمیان. این نکته ایست که هم حاج ملاهادی سبزواری^{۴۹} و هم هانری کربن بدان توجه کرده اند^{۵۰}.

مآخذ

۱- پورداود، فرهنگ ایران باستان، چاپ دوم، صص ۳۰۳، ۳۰۴؛ پورداود، یشتها ج ۱، چاپ دوم، صص ۷-۵۷۵.

2- Mircea Eliade, *Myth and reality*. pp. 5, 6.

۳- شاهنامه، چاپ بروخیم، ج ۱، ص ۱۳۳.

۴- همان کتاب، ص ۱۳۳.

- ۵- همان کتاب، ص ۵-۱۳۴.
- ۶- همان کتاب، ص ۱۳۹.
- ۷- همان کتاب، ص ۲۲۳.
- ۸- همان کتاب، ص ۱۷۰۴.
- ۹- همان کتاب، ص ۲۲۲.
- ۱۰- همان کتاب، ص ۱۷۰۵.
- ۱۱- همان کتاب، ص ۱۷۰۷.
- ۱۲- تقی پور نامداریان، رمز و داستانهای رمزی، صص ۲۴۴، ۲۷۲، ۲۹۳، ۱۶۰.
- ۲۹۳، ۱۶۵.
- ۱۳- اسدی طوسی، گرشاسپ نامه، ص ۱۵۳.
- ۱۴- همان کتاب، همان صفحه.
- ۱۵- خواجهی کرمانی، سام نامه، ج ۲، صص ۱۸۴-۱۸۱.
- ۱۶- همان کتاب، ج ۲، ص ۲۰۰.
- ۱۷- برای دیدن چند نمونه‌ای نگاه کنید به:
- دکتر علینقی منزوی، سیموغ و سی مرغ، انتشارات سحر، ص ۴۸.
- ۱۸- نگاه کنید به مقاله زیر که جداگانه چاپ شده است:
- محمد نوری عثمان، خدای نامه‌ها و شاهنامه، مأخذ فردوسی، از جشن نامه پروین گنابادی.
- ۱۹- شاهنامه، ص ۱۷۰۳.
- ۲۰- سام نامه، ج ۲، ص ۱۸۱.
- ۲۱- شهردان بن ابی‌الخیر، نزهت نامه علائی، تصحیح دکتر فرهنگ جهانپور، ص ۱۲۸.
- ۲۲- قرآن کریم، سوره فاطر، آیه ۱.

- ۲۳- ابوالفضل رشیدالدین المیبدی، کشف الاسرار و عدة الابوار، ج ۱، ص ۲۹۰.
- ۲۴- شواهد و نشانه‌های متعدد در این باره می‌توان ذکر کرد نگاه کنید:
- کشف الاسرار میبدی، ج ۵، ص ۴۹۰: «رسول (ص) گفت: و از آسمان دنیا جبرئیل مرا بر پر خویش گرفت و به آسمان دوم برد...».
- ترجمه تفسیر طبری، ص ۹-۴۷۸: «... جبرئیل را بفرستاد و گفت برو ابراهیم را بر پر گیر. و او را زیر پر گرفت و بدو گفت که من جبرئلم».
- ۲۵- همان کتاب، ج ۹، ص ۳۶۱.
- ۲۶- قرآن کریم، سوره نجم، آیه‌های ۱۳، ۱۴، ۱۵.
- ۲۷- کشف الاسرار میبدی، ج ۹، ص ۳۶۰.
- ۲۸- همان کتاب، ج ۶، ص ۷۱۶ و نیز ج ۵، ص ۵۹۲.
- ۲۹- همان کتاب، ج ۷، ص ۵۱۹.
- ۳۰- قرآن کریم، سوره قدر، آیه ۴.
- ۳۱- کشف الاسرار میبدی، ج ۷، ص ۵۱۹.
- ۳۲- همان کتاب، ج ۸، ص ۲۹۲.
- ۳۳- عین القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیق عسیران، انتشارات منوچهری، چاپ دوم، صص ۲۶۳، ۲۶۴.
- ۳۴- کشف الاسرار میبدی، ج ۵، ص ۱۵۷.
- ۳۵- ترجمه تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۹۲.
- ۳۶- هنری کربن، ارض ملکوت، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، صص ۵۵-۵۴.
- ۳۷- همان کتاب، ص ۲۶.
- ۳۸- مطهر بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، جلد سوم، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۲۱.

- ۳۹- نگاه کنید به ترجمه این رساله در کتاب زیر:
- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، انجمن فلسفه، ص ۲۰۴ و نیز متن عربی آن در کتاب زیر:
- میکائیل بن یحیی المهرنی، رسائل الشيخ الرئيس ... فی اسرار الحکمة المشرقیه، لیدن، ۱۸۸۹، ص ۴۶.
- ۴۰- داستان مرغان، متن فارسی رساله الطیر احمد غزالی، تصحیح نصرالله پورجوادی، ص ۱۶.
- ۴۱- شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، منطق الطیر، تصحیح دکتر صادق گوهرین، ص ۴۰.
- ۴۲- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، ص ۲۲۹.
- ۴۳- همان کتاب، ص ۲۳۲.
- ۴۴- برای توضیح مفصل عقل سرخ و تفسیر و تأویل رمزهای آن نگاه کنید به:
- رمز و داستانهای رمزی، صص ۳-۲۹۴ و نیز صفحات دیگر.
- ۴۵- همان کتاب، از ص ۲۶۱ به بعد.
- ۴۶- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، ص ۲۳۰.
- ۴۷- رمز و داستانهای رمزی، ص ۲۹۴.
- ۴۸- کشف الاسرار میبیدی، ج ۷، ص ۵۰ و ج ۶، ص ۵۴۵.
- ۴۹- حاج ملاهادی سبزواری، شرح مثنوی، انتشارات کتابخانه سنایی، ص ۲۸۴.

50- Henry Corbin, *Avicenna and visionary recital*, Translated by W.

Trask, pp. 182, 183.

پارسی‌سرایان خطه قفقاز*

سرزمین قفقاز از دیرباز یکی از مراکز عمده نشر و رواج زبان پارسی بوده و در قرنهای گذشته دوش به‌دوش بلخ و بخارا و سمرقند و سایر بلاد مشرق ایران ادیبان و سخنوران بسیاری را در دامن خود پرورانیده است. اگرچه تاریخ ظهور قدیمترین شاعر پارسی‌زبان این خطه یعنی قطران تبریزی، به‌حسب ظاهر از اوائل قرن پنجم هجری فراتر نمی‌رود. ولی این نه بدان‌معنی است که پیش از وی در این سرزمین شعر پارسی سروده نشده یا زبان پارسی رواج نداشته است، بل که برخلاف چنین پندار قرائن و اماراتی در دست است که می‌نماید این زبان مدت‌ها پیش از آن در این سرزمین رواج داشته و بسیاری از مردم نیز بدان سخن گفته و شاید که اشعاری هم سروده‌اند که امروز بکلی از میان رفته است یا که در دست نیست.

نگاهی به تاریخ شهریاران گنجه و شروان و سایر بلاد آن سامان و مدیحه‌سرایی قطران درباره آنان این مدعا را روشن می‌سازد؛ چه تمام این مدایح و اشعار که درستایش ابوالحسن لشکری حاکم شادادی و ابومنصور و هسودان و ابونصر مملان و امیرفضلون حاکم گنجه و دیگران سروده شده همه به‌زبان پارسی

* در ذیل این عنوان بجز شاعران از عالمان و عارفان و طبیبان و حکیمان و ستاره‌شناسان و موسیقی‌دانان و سایر بزرگان پارسی‌زبان خطه قفقاز نیز سخن رفته است.

دری بوده و از اشعار بلند و فصیح زبان فارسی می‌باشد که امروز نیز بعد از هزار سال هنوز دردست است.^۱

ونیز چنان که می‌دانیم یکی از کارهای علمی قطران گردآوری واژه‌های فارسی و نوشتن معنی آنهاست که شاید آن را نخستین فرهنگ فارسی بتوان شمرد. اندکی بعد از قطران یعنی بسال ۴۵۸ هـ. ق اسدی طوسی گرشاسب‌نامه را به‌نام امیر بودلف به‌نظم آورده که خود در بیان کتاب بدان تصریح کرده است:

ز هجرت ز دور سپهری که گشت شده چارصدسال و پنجاه وهشت
چندسال بعد بنا به‌روایت حمدالله مستوفی پیرحسین شیروانی^۲ متوفی بسال ۴۶۷ ظهور کرده است که از مشایخ عارفان است.

امیرکیکائوس بن اسکندر نویسنده قابوسنامه بنا به‌مندرجات آن کتاب پیش از سالهای حدود ۴۷۵ چندی نزد ابوالسوار و فضلون پادشاه گنجه می‌زیسته و از ملوک آن سامان حکایتها در اثر نفیس و جاویدان خویش نقل کرده است.^۳

بعداز آنها تاج‌الدین احمدپور خطیب قدم به‌عرصه ظهور گذاشته که از مشاهیر علما و فضلا و مفسران گنجه بوده و داستان مناظرات و معاشقات او با مهستی مشهور است.^۴ این ابیات نمونه‌ای از اشعار اوست، گویا پس از آن که به‌دام عشق مهستی افتاده و به‌سودای او از گنجه به‌بلخ روی نهاده.

بزرگ زاده جوانی بدم من از گنجه	همه مسائل تفسیر و فقه کرده تمام
گه مجادله جلد و گه مباحثه چُست	مفسری بنوا واعظی فصیح کلام
هوای باده خام بدین مقام افکند	هزارکار چنین بیش کرده باده خام

این دوبیت را نیز با گریه و زاری در حضور معشوقه خود و برای او سروده است:

شوریده دلم از پی زیبا صنمی رفت	بیچاره گدایی که پی محتشمی رفت
گر نامه سیاهم چه گناه از طرف من	ازروازل برسر هرکس قلمی رفت ^۵

در اواخر این قرن و مقارن فرارسیدن قرن ششم هجری در شهرهای مختلف قفقاز نیز مانند خراسان و سایر بلاد ایران ستارگانی بسیار در آسمان شعر و ادب طلوع کردند که با فروغ خود این سرزمین را روشنی و جلوه‌ای تمام بخشیدند مانند: ابوالعلاء نظام‌الدین گنجوی و فلکی و خاقانی و عزالدین شروانی و قوامی مطرزی گنجوی و مجیرالدین بیلقانی و آخرین آنها سخن آفرین بزرگ نامی حکیم سرافراز گنجه نظامی و غیره.

ناگفته نباید گذاشت که عمده این پیشرفتها در شعر و ادب این سرزمین بر اثر تشویق و حمایت امرا و ملوک آن سامان خاصه منوچهر دوم پادشاه شروان (۵۴۴-۵۸۲) بود که ممدوح ابوالعلاء گنجوی و خاقانی و فلکی و دیگرانست. همچنین در دو قرن بعد جلال‌الدین هوشنگ شاه نیز که از اخلاف منوچهر و یکی از پادشاهان این سلسله بود از سخنوران و ادیبان تکریم و حمایت بسیار می‌کرد، و دربار او مجمع شاعران و ملجاء ادبا و دانشمندان بود. خواجه ناصر بخارانی که از شعرای به نام قرن هشتم هجریست سالها در حجر حمایت وی می‌زیست. برخی از مورخان و محققان را عقیده بر این است که سهم بزرگی از اشعار و آثار ادبی ما میراث سخنورانی است که از خطه قفقاز برخاسته‌اند.

اکنون باید دید که این زبان فارسی دری چگونه و کی و از کجا بدین سرزمین راه یافته است و چرا شروان شاهان و سایر شهریاران این مرز و بوم تا این حد بدان انس و دلبستگی داشتند و در راه ترویج آن به تبجیل و تشویق سخنوران می‌پرداختند.^۷

پاسخ این مطلب هرچند درخور بحث و تفصیل بسیار است ولی زبده و اجمال سخن، آن‌چنان که مناسب عرضه در این دفتر باشد آن است که:

طایفه بزرگ قوم آریا پس از مهاجرت به خاک ایران به سه شاخه تقسیم شدند قسمتی به جنوب این سرزمین رفتند و تشکیل پارسها را دادند و دسته‌ای در

مشرق ایران سکونت گزیدند که اجداد پارتها بودند و گروه سوم به مغرب و شمال غرب رفتند یعنی همدان و آذربایجان و این دسته اخیر به دوشعبه منقسم گردیدند. قسمتی در آذربایجان تا شمال قفقاز ساکن شدند و ماد کوچک نامیده شدند و قسمتی در همدان سکونت گزیدند که ماد بزرگ خوانده شدند.^۹

نلدکه و خاورشناسان دیگر مانند هرودوت و استرابون و ادوارد برون^{۱۰} معتقدند که زبان این دسته‌ها که بعدها به فارسی میانه یا پهلوی تبدیل شد با هم مشترک و به پارسی باستان نزدیک و شبیه بود و به قول استرابون در روزگار قدیم مادها و پارسها هر دو زبان یکدیگر را می‌فهمیدند. این زبان پهلوی که در عهد ساسانیان و قرنهای اولیه اسلامی زبان رسمی و عمومی ایران بود در اواخر این دوره خاصه در سده‌های نخستین بعد از اسلام رونق و شکوه خود را اندک اندک از دست داد و کم‌وبیش زبان مخصوص درباریان و موبدان زردشتی گردید و آنچه نیز در میان عامه رواج داشت به سبب نزدیکی با برخی از لهجه‌های محلی و علل دیگر دستخوش تبدیل و تغییر و تحول گردید و بتدریج به صورت زبان فارسی دری امروز درآمد که در همه اقطار کشور رواج یافت^{۱۱} و زبان رسمی کشور گردید. بنابراین عجیبی نیست اگر بگوییم حدود یک تا دو قرن پیش از ظهور قطران نیز زبان فارسی دری در آذربایجان رواج داشته و غالب مردم بدان تکلم می‌کرده‌اند. و این که برخی از فاضلان محقق نوشته‌اند زبان فارسی دری از مشرق به مغرب رفته با توجه به بُعد مسافت و صعوبت سفر و کمی وسائل در آن روزگار این مطلب بعید به نظر می‌رسد و بنا به پاره‌ای تحقیقات سیر و انتقال زبان فارسی از مغرب به مشرق طبیعی‌تر است و بیشتر درخور قبول می‌باشد که دربار یعنی پایتخت ساسانیان و مرکز زبان دری در مغرب ایران بوده است نه در مشرق^{۱۲}.

علاوه بر آنچه گفته شد اشارات و تصریحات جغرافیایان قدیم و سایر بزرگان شواهد و قرائن بل دلائل دیگریست بر اثبات این مدعا، از آن جمله یکی قول

مقدسی است صاحب *احسن التقاسیم* که در نیمه دوم قرن چهارم می‌زیسته و دربارهٔ زبان مردم ایران می‌نویسد: فارسی آن مفهوم است و از حیث حروف نزدیک به خراسانی است. و درباب لهجهٔ آذربایجان نوشته است فارسی است و البته مراد او از فارسی لهجه متداول خراسان با فارسی نیست. بل که مقصود از فارسی کلمه‌ای در برابر عربی است.^{۱۲}

استخری و ابن حوقل که در نیمهٔ اول قرن چهارم می‌زیسته‌اند زبان آذربایجان و اژان و ارمنستان را فارسی و عربی می‌دانند، ابن حوقل می‌نویسد: آنان که به فارسی سخن می‌رانند عربی نمی‌دانند.^{۱۳}

بطوری که اکثر محققان سدهٔ اخیر نوشته‌اند^{۱۴} (و قبلاً نیز بدان اشاره شد) در قرنهای نخستین اسلامی زبان مردم مغرب و شمال ایران زبان پهلوی بود کتابهای دینی و افسانه‌ها و اشعاری را که عامه مردم می‌سرودند در آذربایجان و جبال و پیرامون آنها به زبان پهلوی یا لهجه‌های نزدیک بدان بود که با اندک اختلافی مردم بدان سخن می‌گفتند. این لهجه بی‌تردید از شاخه‌های زبان پهلوی بود و ظاهراً مراد زبان فارسی است که از قول مقدسی قبلاً نقل شد و هم به گواهی برخی از نویسندگان قدیم مانند حمزه اصفهانی و خوارزمی و ابن‌الدیم مردم آذربایجان در قرون اولیه به پهلوی سخن می‌گفتند.

مرحوم محمدعلی خان تربیت از شاعری موسوم به کفائی گنجوی نام می‌برد که از مداحان ملوک طبرستان بوده^{۱۵} و این ملوک طبرستان در نیمه دوم قرن سوم حکومت داشتند. اسدی طوسی از معاصران قطران در مقدمهٔ لغت فرس خود که برای شعرای اژان نوشته چنین می‌آورد: «دیدم شاعران را که فاضل بودند و لیکن لغات فارسی کم می‌دانستند»^{۱۶} و این سخن حکایت از این می‌کند که در زمان قطران بجز او شاعران دیگری در خطه قفقاز وجود داشته‌اند.

بنابه نقل مؤلف کتاب *آذربایجان و نهضت ادبی*^{۱۷}: چنانچه بلاذری گفته است نخستین شاعر پارسی‌گوی در آذربایجان محمدبن‌البعیث نام داشته که بسال

۲۲۰ هجری و به عهد متوکل عباسی می‌زیسته است. این سخن را طبری نیز تأیید کرده و ضمن وقایع سال ۲۳۵ می‌نویسد این محمد شاعر و ادیب بود و اشعاری هم به فارسی داشته است که پیران مراغه آنها را می‌خوانده‌اند. ناصر خسرو دربارهٔ مردم اخلاط می‌نویسد:^{۱۸} «مردم آن شهر به سه زبان سخن گویند تازی - پارسی - ارمنی و ظن من آن بود که اخلاط بدین سبب نام آن شهر نهاده‌اند.

امیران و شاهان گنجه و شروان چنان که اشاره شد عموماً شعر دوست و ادب‌پرور بودند و به شعرا و ادبا ارج بسیار می‌نهادند و به آنان صلوات و جوائز فراوان می‌دادند و قطعاً محیط زندگانی مردم نیز در زمان آنان با لطائف اشعار زبان فارسی آشنایی و انس تمام داشت، چنان که ناصر خسرو در سفرنامه از ادب دوستی و هسودان یاد می‌کند، قطران گاهی به ستایش ابونصر مملان می‌پردازد و گاهی امیرفضلون را می‌ستاید و او را ادیب و ادب‌پرور و با فضل می‌خواند.

بود به فضل و ادب برجهانیان فخر که چون تو شاهی هرگز نیامدست و ادیب

عزیز داری شعر رهی و نیست عجب ادب عزیز نباشد مگر به پیش ادیب^{۱۹}

اسدی طوسی بودلف را مدح می‌کند. ابوالعلاء گنجوی و خاقانی و فلکی شروانی و دیگران مداح منوچهر دوم پادشاه شروان و سایر امیران و شهریاران گنجه و نخجوان و شماخی و بیلقان و دربند و ازان هستند^{۲۰}. و این همه دلیل بر شعرشناسی آنان است در واج زبان فارسی در آن سرزمین و اگر چنین نبود زمینه‌ای برای پرورش شاعرانی چون قطران و دیگر سخنوران که به نام وجود برخی از آنان اشاره شد فراهم نمی‌گردید.

زیده و خلاصهٔ سخن آن که این زبان فارسی که قطران بدان شعر سروده مدت‌ها پیش از او در سرزمین قفقاز رایج بوده و پیش از قطران نیز سخنورانی بدان زبان شعر سروده‌اند که ما تاکنون آنان را نشناخته‌ایم یا آنکه شعرشان به ما نرسیده است. و با شواهد و قرائن بسیار که پاره‌ای از آنها گذشت می‌توان گفت که این

زبان پارسی همان زبان پهلوی پیش از اسلام و صورتی تحول یافته از آن است که با واژه‌های محلی و لغات تازی درآمیخته و بسیار قویتر و پرمایه‌تر گردیده و به شکل فارسی کنونی درآمده است. این زبان خواه از شرق به غرب یا از غرب به شرق رفته باشد بطور قطع بیش از یازده قرن در سرزمین قفقاز رواج داشته و سخنورانی نامدار آناری از خود بدان زبان یادگار گذاشته‌اند که نام و نمونه آثارشان غالباً در لابلای کتب و تذکره‌ها دیده می‌شود و جای آن دارد که تا ممکن است همه آنها در دفتری جداگانه و به تفصیل فراهم آید و هم‌اکنون در قسمت دوم این وجیزه فهرست‌وار بذکر نام و زادگاه و زمان زندگی برخی از آنان اشاره می‌شود و در این کار سخنوران و دانشمندان هر شهری از شهرهای قفقاز کنار هم و جدا از شهرهای دیگر بیان خواهد شد.

قسمت دوم - پارسی سرایان قفقاز

۱- ازان

ازان یا آلان معرب آن ازان (با تشدید راء) سرزمین وسیعی است از قفقاز شهرهای عمده آن باکو، بردعه، شماخی، بیلقان، دربند، ایروان و نخجوان می‌باشد.^{۲۱}

نام دانشمند یا شاعری پارسی زبان که منتسب به ازان^{۲۲} باشد درجایی دیده نشد، ولی دانشمندان و سخنوران نواحی و شهرهای آن مانند باکو و بردعه و دربند و قراباغ و ایروان و نخجوان بسیارند که هریک جای خود خواهد آمد.

۲- اردوباد

اردوباد شهرست در ساحل شمالی رود ارس و مشرق جلفا^{۲۳}. سخنوران و دانشمندان بسیار از آن جا برخاسته‌اند که از جمله آنان است:

ابراهیم اردوبادی : از سخنوران قرن یازدهم هجری که در به کار بردن صنعت در مسال‌المثل قوی‌دست بود. مدتی نیز در کشور هندوستان به سر برد. ازوست:

هر پیرزنی مرگ طبیعی دارد مردی که به اختیار میرد مرد است

* * *

گه در دل خشک و گاه در چشم تراست آری مه من مسافر بحر و بر است
از دیده گر آید به دلم دوری نیست راه دریا به کعبه نزدیکتر است^{۲۴}

ثباتی : که در قرن دهم می‌زیست و بجز شاعری از تواریخ و سیر و علوم دیگر نیز بهره‌ها داشت^{۲۵}.

رامی : معاصر وحشی بافقی بود و شاگرد او. طبعی لطیف داشت^{۲۶}.

سایر : از سخنوران قرن یازدهم هجریست. این دوبیت از او در تذکره نصرآبادی آمده است^{۲۷}.

کس در ره عشق محرم راز نگشت سائر چوتو هیچ کس نپیمود این دشت
عافل یک نار راه تمایل می‌جست دیوانه پابره‌نه از آب گذشت

شاه حسین : از معاصران امیر علیشیر نوائی و از شاعران مشهور آذربایجان بود. ازوست:

خوش آن ساعت که آید ترک من شمشیر کین با او

رقیبان جمله بگریزند و من مانم همین با او^{۲۸}

صادق : میرزا صادق اردوبادی از سخنوران قرن دهم هجری و در شاعری تمام بود. این رباعی ازوست:

ای عقل برو بکوه و هامون جا کن ای عشق بیا دردل پرخون جا کن
گر آرزوی دیدن لیلی داری در پرده دیده‌های مجنون جا کن^{۲۹}

ضیائی : ضیائی اردوبادی از سخنوران بزرگ و خوش ذوق به سال ۹۲۷

هجری در گذشته است.

نرگس بدور چشم تو میل شراب کرد مست آنچنان فتاد که یک ساله خواب کرد
این بیت را هم در تقاضای اسب خوش سروده و اصطلاحات شطرنج را
در آن جمع کرده است:

وز هرشاهی واسبان پیلتن به کمندت بگو که رخ بکه آرام پیاده مانده و ماتم^{۳۰}

خواجه عتیق اردوبادی : معاصر شاه اسمعیل و خطاطی ماهر بود^{۳۱}.

فکری اردوبادی : مصنف هفت اقلیم بیت زیر را از او نقل کرده است:

اگرم ز اشک گلگون شده لاله گون زمینها

توان شدن پریشان گل عاشقی است اینها^{۳۲}

میرزا کافی : بنا به نقل محمدعلی خان تربیت عم میرزا صادق اردوبادی
سابق الذکر بود، و از احفاد خواجه نصیرالدین طوسی و اهل علم و فضل و خطاطی
خوشنویس و قوی دست و در سال ۹۶۹ وفات یافت ازوست:

کافیست نیم قطره ز دریای رحمت روز جزا باین گنه بیقیاس ما^{۳۳}

منشی : میرزا محمد منشی اردوبادی از سخنوران و نویسندگان قرن دهم
هجری^{۳۴} ازوست:

قاصد آورد به من نامه از ذوق پیام بی خودم نامه و پیغام نمی دانم چیست

منشی : میرزا زین العابدین منشی از شعرای نیمه اول قرن یازدهم هجری
بود^{۳۵}، طبعی بلند دارد.

کس ندیدم به هواداری خود زیر فلک گویی این چرخ مهین بر سر ما می گردد

نامی اردوبادی : محمدعلی خان تربیت به نقل از تذکره مجمع الخواص^{۳۶}

می نویسد: از سخنوران نامی بود، جواب قصیده شتر حجره کاتبی^{۳۷} را داده و یک
پشه هم بدان افزوده است بدین مطلع:

بس است پشه فکرم شتر به حجره تن که پشه کار شتر می کند به حجره من

نصیری اردوبادی^{۳۸}: در قرن یازدهم می‌زیست به لطف طبع و حدت ذهن مخصوص بود.

دیگر از فحول ادبا و دانشمندان این سرزمین «معنیای اردوبادی» است که در قرن ۱۱ و ۱۲ هجری می‌زیسته - مجموعه‌ای نفیس و بسیار خواندنی از وی به جا مانده که در مرکز اسناد خطی کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۲۵۹۱ مضبوط است.

۳- ایروان

کلمه‌ای فارسی است، به زبان ارمنی «ایروان» از شهرهای قفقاز است و از آن‌جاست:

کلب حسین متخلص به آشفته و میرزا محمد متخلص به حجت و رضاقلی خان متخلص به چشمه و علی‌خان لعلی^{۳۹} فرزند حاج آقا میرزا ایروانی و حسنعلی قابل و آشوب و دلیل و حریف و شاکر که عموماً از سخنوران نغزپرداز دوره قاجاریه بودند و فتحعلی شاه یا عباس میرزا یا دیگر سلاطین قاجار را (تا اواسط قرن سیزدهم) مدح گفته‌اند. دیگر حاج میرزا عبدالکریم ملاباشی از علما و فضیلابی قرن ۱۳ و صاحب آثار و تألیفات. دیگر میرزا عباس فخری است مشهور به حاج میرزا آقاسی که معلم محمدشاه قاجار و صدراعظم او بود و گاهی اشعاری می‌سرود ازوست:

بر چهره پریشانی آن زلف سیاه ابريست که گاه پوشد رخ ماه^{۴۰}
گفتم زچه طرهات پریشان شده گفت سلطان حبش کشیده بر زلف سیاه

۴- باکو - بادکوبه^{۴۱}

شهریست در ساحل بحر خزر و منتهای شرقی شروان و شمال شماخی و در

قدیم از شهرهای مهم شروان بوده. این باکو را در قدیم برخی باب‌الابواب خوانده‌اند. و در ادوار باستان آتشکده‌ای در آن جابوده است. از آن جاست: محمد صالح باکوئی سراینده این شعر:

به قصد صید هر گه آن بت طناز می آید

مرا از شوق مرغ روح در پرواز می آید^{۴۲}

دیگر عبدالرشید باکوئی از معاریف علمای قرن هشتم هجری و مؤلف کتابی در جغرافیای ممالک و اقطار^{۴۳}.

و ملامهدی عهدی باکوئی متوفی بسال ۹۶۵ که مردی سخنور و خوش بیان و خوش نویس بود. ازوست:

زبان از سوز دل شد همچو آتش در دهان من

مکن ای مدعی کاری که افنی بر زبان من^{۴۴}

دیگر آقاچواد بادکوبه‌ای متخلص به فانی که در قرن سیزدهم هجری می‌زیست و ملامحمدبن ملانجفعلی^{۴۵} از علمای عصر قاجار و دارای تألیفات و آثار.

۵- بردع

بردع یا بردعه در قدیم کرسی‌نشین و بزرگترین شهر اژان بود^{۴۶} و پُر از نعمت و مال. در سال ۳۳۲ هـ به تاراج روسها رفت. از این شهر بوده است شیخ ابراهیم گلشنی بردعی معاصر شاه اسمعیل صفوی استاد و عالم و شاعر و مفسر و صوفی و صاحب دیوان اشعار.

۶- بیلقان

یکی از شهرهای اژان بود و امروز خراب است. مجیرالدین بیلقانی از

آن جاست.

از قفلیس نام شاعر و دانشمندی منسوب بدان جا دیده نشد.

۷- چرکسی

سرزمینی است آبادان و وسیع در جنوب غربی کوههای قفقاز، صفیقلی بیک متخلص به صفی و لطفعلی بیک متخلص به سامی از شاعران نیمه اول قرن دوازدهم از آن جا برخاسته‌اند. دیگر علی بن الحسین متخلص به شاکر چرکسی (رک: تذکره نصرآبادی).

۸- داغستان

واقع است در شمال شرقی کوههای قفقاز مردمش با هوش و از نژاد لزگی هستند. مرکز آن دربند است که شمالی‌ترین شهر معروف قفقاز است. جغرافیایانویسان عرب این دربند را نیز «باب‌الابواب» نامیده‌اند.^{۴۸} علیقلی خان واله داغستانی از شاعران مشهور و مؤلف تذکره ریاض الشعراء و خاندان وی در قرن ۱۱ و ۱۲ هجری می‌زیستند و در ایران به سخنوری آوازه‌ای داشتند و از زن و مرد اکثر صاحب ذوق بودند.

شادروان دکتر خیام‌پور در فرهنگ سخنوران گروهی از آنان را نام می‌برد که شامل پدر و دختر و اعمام و بنی عم واله و کسان دیگری می‌شود بدین شرح:

محمدعلی خان واله متخلص به «علی» (پدر واله) (متوفی به سال ۱۱۲۸ هجری) - بیگم داغستانی (دختر واله) فتحعلی خان و لطفعلی خان متخلص به «فتح» و «لطف» (اعمام واله) و خدیجه سلطان (دختر عم وی)، دیگر عباسقلی خان متخلص به «فدائی» و محمدخان فرزند رستم بیک^{۴۹}. این ابیات از خدیجه سلطان دختر عم واله است:

من ساقیم و شراب حاضر ای عاشق تشنه آب حاضر

آبست شراب پیش لعلم هان لعل من و شراب حاضر
با حسن من آفتاب هیچ است اینک من و آفتاب حاضر

۹- دربند = باب الایواب

دربند پایتخت داغستان شمالی ترین شهر مرزی قفقاز واقع در ساحل غربی بحر خزر. جغرافیای نوبسان عرب آنرا باب الایواب خوانده اند.^{۵۰} از آن جاست آخوند ملا آقا دربندی از علمای قرن سیزدهم و میرزا محمد تقی قمری صاحب منظومه کز المصائب در مقتل که مکرر به چاپ رسیده است.^{۵۱}

۱۰- شروان

شروان ناحیه ای بوده وسیع در شمال از آن و مغرب بحر خزر. در قدیم مرکز فرمانروائی شروانشاهان بود که از اواخر عهد ساسانیان تا زمان صفویه در آن سرزمین و نواحی آن حکومت داشتند. و مدتها شهر شماخی کرسی نشین آنجا بود. از شهرهای دیگر شروان شابران یا «شاوران» و «شکی» را باید نام برد.^{۵۲}

از سرزمین شروان و توابع آن بیش از سی و چند سخنور نامی و عالم و حکیم و طبیب و منجم ظهور کرده اند که قریب نیمی از آنان پیش از قرن یازدهم بوده اند و مابقی در این چند قرن اخیر یعنی از قرن یازدهم به بعد به ظهور رسیده اند. ولی چنان که می دانیم از متقدمان تنها نام خاقانی و فلکی و سید ذوالفقار شروانی در نزد اهل ادب مشهور است و از متأخران حاج زین العابدین شروانی صاحب *بستان السیاحه*، و شاید صابر قفقازی از شناخته شدگان باشند. و نام دیگر بزرگان و شاعران پارسی زبان این خطه از نظر اکثر فضلا پوشیده مانده است و حال آن که آثار و اشعار غالب آنان از ذخائر گرانبهای زبان فارسی است، و سزاوار است تا درباره آنان تحقیقی لایق و فراخور صورت پذیرد و اینک در زیر به ذکر نام یا تخلص آنان

در سه دسته می‌پردازد.

نخست دانشمندان و شاعران و بزرگانی که در سه قرن پنج تا هفتم هجری از این سرزمین برخاسته‌اند مانند: فتحی - فرخی و عزالدین معاصر خاقانی و احمد بن علی بن احمد معروف به ابن سیمکه صاحب تلخیص الآثار و متوفی بسال ۵۰۴ و فریدالدین علی بن عبدالکریم از دانشمندان و منجمان بزرگ قرن ششم و محمد بن ابی بکر از موسیقی‌دانان و هنرمندان قرن هفتم.

دسته دوم شعرا و دانشمندی که در قرن هشتم تا پایان قرن دهم به ظهور رسیده‌اند مانند بدر شروانی ملک الشعرا دربار شروانشاهان و حلیمی و ملانجمی و شمس‌الدین محمد و سیدیحیی عارف بزرگ و صاحب آثار و تألیفات. دیگر نطقی قصه‌خوان و عتیقی شروانی متولد در شماخی و شکرالله شاعر و مفسر و محدث و ریاضی‌دان و منجم و طبیب سلطان محمد فاتح. و عبدی شروانی^{۵۳} و حزین شروانی که زادگاه او در شماخی بود و مثنوی نغز دلکشی دارد و جلال شروانی طبیب و حکیم و شاعر و معاصر شاه شجاع در نیمه قرن هشتم هجری که گفته است:

ازین دیار برفتم و خوش دیاری بود به آب دیده بشستم اگر غباری بود
جلال رفت و ترا بعد ازین شود معلوم که آن شکسته مسکین چگونه یاری بود

در آخر میرزا محمد بن حسن شروانی از سخنوران و عالمان و فاضلان و دارای آثار و تألیفات بسیار، متوفی بسال ۱۰۹۸ هجری که این رباعی ازوست:

یاد تو کنم دلم پر از خون گردد وین دیده اشک خیز جیحون گردد
هرچند ز دیده اشک حسرت بام در سینه‌ام آتش غم افزون گردد

دیگر کمال‌الدین مسعود است صاحب طبع روان و ذوق سرشار و سراینده

این شعار:

به سوز سینه مستان به رقت می‌ناب که نیست سوز مرا سازگار غیر شراب

این شعر هم در صنعت قلب مستوی بر قدرت طبع او گواهد است:

شکر دهنا غمی مداری ای راد می مغانه درکش

اگرچه رشته سخن در این باب هیچ گونه تفصیل و اطناب را بر نمی تابد ولی ذکر نام برخی دیگر را از سخنوران این سرزمین بیجا و نامناسب نمی داند و آن گروه سوم از شعرای شروانست که از آغاز قرن یازدهم تا پایان قرن سیزدهم به جلوه گری پرداخته اند. مانند: میرالهی شروانی و میرزا نصرالله بهار و شیخ احمد فرزند محمدتقی و شاه وسید و شمسی و آتشی و حاج زین العابدین شروانی معروف و متخلص به تمکین. و حسین بن عبدالله و علی اکبر طاهرزاده متخلص به صابر قفقازی صاحب هوپ هوپ نامه. و سیدحسن فیضی شروانی واعظ که فرموده است:

گفتی توان به آن مه نامهربان رسید گر بگذری ز خود به خدا می توان رسید

و نشاط شروانی و نشانی شروانی که این بیت ازوست:

جز ناله انیس دل بیمار کسی نیست آن هم نفسی هست ز ضعف و نفسی نیست

و کسان دیگری که روز بروز شمارشان روزافزون بود تا آن که بر اثر بروز حوادثی در محاق فراموشی و تعطیل افتاد. امید است که با تحولات اخیر بار دیگر رفته رفته آب رفته باز باز آید به جوی.

۱۱- قراباغ

شهریست از قفقاز در سرحد شرقی ارمن. قریه گلستان که معاهده دولتین در آن جا بسته شد از توابع قراباغ است.^{۵۴} از این سرزمین برخاسته اند: ابوالفتح خان طوطی و خواهر وی آقاییگم ملقب به «آقاجی» و «عبدالله طوطی» و کاشف. و لوحی که در قرن سیزدهم می زیسته اند. دیگر یوسف قراباغی معروف به «کوسج» که از علمای عصر خود بود و دارای آثار علمی مهم. ازوست:

خون شد دل من خوب شد این خون شدنی بود آن به که زبیداد تو شد چون شدنی بود

۱۲- گرجستان

گرجستان از بلاد قفقاز است و در میان چرکستان و داغستان واقع شده و امروز پایتخت آن تفلیس است. و گرجی نام قومی است از اقوام آن که به نام محل خود خوانده می‌شوند و زنان شان به حسن جمال مشهورند. از سرزمین گرجستان و از میان اقوام گرجی خاصه از عهد صفویان به بعد شیرین سخنانی خوش ذوق برخاسته‌اند که اینک به نام گروهی از آنان اشاره می‌شود:

اختر گرجی، برهن، خسرو، سرگشته (میرزا عبدالله اشتها)، دوستاق (محمد علیخان)، نشاطی، مکنون (آقا محمد)، ممتاز (فضلعلی بیگ)، ولی خان متخلص به ولی، یمنی (یوسف بیگ) و از میان سخنوران گرجستان نیز کیخسرو گرجستانی و زینل گرجستانی فرزندان اصلاخان شایان ذکرند.^{۵۵}

۱۳- گنجه

شهر بزرگ گنجه در روزگاران گذشته از مهمترین مراکز علمی و ادبی قفقاز بوده و چنان که گفته شد امیران و فرماندهان آنجا بیش از سایر نواحی به تشویق شعرا و ادبا پرداخته‌اند. مانند امیر فضلون (۳۷۶-۴۲۲) و امیر ابوالاسوار که نام آنان در قابوسنامه آمده است و ابوالحسن علی لشکری و غیره^{۵۶}. به همین سبب یعنی در اثر تشویق و حمایت این شهریاران ادب‌پرور سخنوران و نامدارانی بزرگ در این سرزمین ظهور کرده‌اند که نام و آثار برخی از آنان تا کنون باقی است مانند: ابوالعلاء گنجوی استاد و عمّ خاقانی شروانی و محمد کریم خان پرتو که از خوانین و حاکمان گنجه بوده است. ازوست:

نیاز افکن لب پر خنده خنده یکی آزاد کن چون بنده بنده
 اگر باری ز پرده رخ گشایی نماند در جهان یک زنده زنده

و تاج‌الدین احمدپور خطیب از مشاهیر علما و فضایی قرن پنجم که نمونه اشعار او گذشت. و تاج گنجه تاج‌الدین احمدپور خطیب. و ذبیح گنجه‌ای صاحب دیوان اشعار رایق و رفیع گنجه‌ای از سخنوران قرن سیزدهم. و قوامی مطرزی صاحب بدایع الاسحار فی صنایع الاشعار و شیخ ابراهیم قدسی از سخنوران قرن نهم و کفائی گنجوی از مدیحه‌سرایان ملوک طبرستان و سخنوران قرن سوم هجری که ذکر وی گذشت. و مصاحب گنجوی از معاصران شاه‌عباس بزرگ و مهستی گنجوی از سخنوران قرن پنجم و خیر ختام نظامی گنجوی «کاین همه آوازه‌ها از بهراوست»^{۵۷}

۱۴- نخجوان

نخجوان در شمال رود ارس واقع و روایاتی بدان منسوب است. از این شهر نیز بزرگان و شاعران و عارفانی به‌ظهور رسیده‌اند که نام برخی از آنان عبارتست از: امیرالدین مسعود از مهندسان و منجمان قرن ششم هجری و خواجه خوشنام از عارفان قرن پنجم و شیخ حسن نخجوانی عالم و عارف بزرگ قرن هفتم هجری و بابا نعمه‌الله نخجوانی از علما و مشایخ قرن نهم صاحب آثار و تألیفات و هندوشاه نخجوانی از شعرا و نویسندگان قرن هشتم مؤلف کتاب معتبر تجارب السلف و فرزند وی محمد معروف به شمس منشی مؤلف کتاب صحاح العجم. و خلیل نخجوانی که شرح حالش در تحفه سامی آمده است.^{۵۸}

* * *

این بود شرحی درباره سخنوران و بزرگان پارسی زبان خطه قفقاز و در بیان مطالب چنانچه پوشیده نماند همه‌جا باختصار پرداخت، بخصوص در قسمت دوم یعنی ذکر شاعران و عالمان که بسیار بسیار مختصر و فهرست‌وار بیان گردید و از

شعرای مشهور فقط بذکر نام یا تخلص آنان اکتفا شد و از آنان که مشهور و شناخته نبودند اشاراتی چندان که مشتاقان را راه‌گشایی برای تحقیق و بسط و تکمیل مطلب باشد. و اگر گاهی درطی سخن به بیان شعری ازاین و آن پرداخت نمک طعام و چاشنی کلام و گاهی نیز برای رفع ابهام و مناسب مقام بود تا چهره سخن بسیار زشت ننماید و خوانندگان را شنیدن آن برملا نیفزاید.

اقرار دارد که آنچه دراین مختصر فراهم گردیده نه درخور این عنوان و شایسته قدر بلند آن است بل یادآوری و فتح بابی است تا ازاین پس استادان جوان و محققان پرتوش و توان دراین راه قدمهای بزرگ بردارند و حق مطلب را به نحو مطلوب بگزارند و مجموعه‌ای کامل دراین باره فراهم سازند و ابواب و فصول دیگری بر صفحات کتاب پربهای ادبیات فارسی بیفزایند که الحق جای نام و اشعار و آثار بیشتر این بزرگان در تاریخ ادبیات ما خالی است و جز چندتن که از مشاهیر شهر سخن و از نامداران شعر و ادب پارسی هستند قدر دیگران ناشناخته و مجهول مانده است و نامشان را بسیاری از علاقه‌مندان به شعر و ادب پارسی نمی‌دانند.

یادداشتها

- ۱- رجوع فرمایند به تاریخ ادبیات دکتر صفا، ج ۲، ص ۴۲۲، شرح حال قطران تبریزی و دیوان قطران به اهتمام دانشمند مرحوم آقای محمد نخجوانی و شهریاران گمنام از سیداحمدکسروی، ص ۱۶۸ و ۱۷۴ و ۲۰۳ و ۲۱۳ تا ۲۷۰.

۲- مدفنش در ازان است. تاریخ گزیده .

۳- قابوسنامه و حواشی آن به تصحیح شادروان استاد دکتر غلامحسین یوسفی رحمة الله علیه، ص ۴۱ و ۱۹۹.

۵۴- دانشمندان آذربایجان تألیف مرحوم محمدعلی‌خان تربیت (این مأخذ از این پس تنها با کلمه «تربیت» ذکر می‌شود. دیگر دیوان مهستی گنجوی به اهتمام مرحوم طاهری شهاب ص ۱۸.

۶- برای آشنایی بیشتر به شرح حال شروان شاهان رجوع فرمایند به تاریخ مختصر ایران، تألیف پاول هرن، ترجمه استاد مرحوم دکتر رضازاده شفق و مقدمه دیوان ناصر بخارائی به تصحیح و حواشی دکتر مهدی درخشان نویسنده این مقال، ص ۳۶ مقدمه و مأخذ دیگری که در آن کتاب ذکر شده.

۷- آقای دکتر جمال‌الدین فقیه استاد پیشین دانشگاه شهید بهشتی (ملی سابق) در تألیفی ارزنده به نام آذربایجان و نهضت ادبی برخی از این مباحث را بتفصیل بیان کرده اگرچه کتاب وی درباره آذربایجان کنونی ایران است ولی قسمتهایی از آن شامل قفقاز و نواحی آن نیز می‌شود. در تهیه مطالب این مقاله و به دست آوردن مأخذ آن از این کتاب مکرر استفاده شده است.

۸- تاریخ ایران باستان، تألیف مشیرالدوله پیرنیا، ج ۱، ص ۲۰۶ و ج ۳، ص ۲۶۴ - جغرافیای تاریخی ایران، تألیف بارتولد، ترجمه حمزه سردادور، ص ۲۶۷، حماسه سرائی در ایران، دکتر صفا؛ سبک‌شناسی بهار ج ۱؛ فرهنگ معین و مأخذ دیگر.

۹- به نقل از کتاب آذربایجان و نهضت ادبی ص ۱۶۷ تا ۱۸۱.

۱۰- آقای دکتر حسین آذران (دکتر نخعی) رئیس پیشین دانشکده ادبیات دانشگاه جندی‌شاپور تحت عنوان... «بحثی درباره زبان فارسی و چگونگی گسترش آن در ایران» مقاله‌ای مشروح و مستوفی نوشته است که شایان مطالعه است علاقه‌مندان رجوع فرمایند به پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه جندی‌شاپور؛ شماره یک، سال

اول اسفندماه سال ۲۵۳۶ (=۱۳۵۶). و نیز رجوع شود به تاریخ ادبیات استاد همائی ، ج ۲، ص ۲۹۰ و سبک‌شناسی بهار، ج ۱، ص ۱۴۵ و تاریخ ادبیات دکتر صفا ج ۱ ص ۱۲۸.

۱۱- همان مأخذ.

۱۲- احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم ، ص ۳۷۳. در قرنهای نخستین اسلامی که مسلمین بر ایران استیلا داشتند بیشتر ازان و گاهی نیز ارمنستان تابع حکومت آذربایجان بود بدین سبب مقدسی و همچنین استخری و ابن‌حوقل زبان این سه ناحیه را باهم ذکر می‌کنند. (رک شهرباران گمنام ص ۲۶۷. و نیز حکایتی است در تاریخ بوامکه ، تألیف استاد بزرگوار مرحوم میرزا عبدالعظیم‌خان قریب رضوان‌الله تعالی علیه ص ۱۴ که مؤید این معنی است و می‌رساند که حکومت آذربایجان و ارمنستان در قرن دوم هجری با یک‌نفر بوده است).

۱۳- کتاب المسالک و الممالک اصطخری چاپ لیدن ص ۱۹۱ و کتاب صورة الارض ص ۲۵۰ چاپ لیدن و نیز رجوع شود شهرباران گمنام ص ۱۴۵.

۱۴- از جمله علامه قزوینی در بیست مقاله ج ۱ ص ۱۸۴ و ملک‌الشعراء بهار در سبک‌شناسی ج ۱ ص ۱۴۴ و استاد همائی در تاریخ ادبیات ج ۲ ص ۲۹۰ و استاد دکتر صفا و استاد دکتر کیا و دیگران و دیگران.

۱۵- دانشمندان آذربایجان ص ۳۱۵.

۱۶- مقدمه لغت فرس اسدی طوسی به قلم اقبال آشتیانی.

۱۷- صفحه ۲۰۸، نخستین شاعر پارسی‌گوی و آذربایجان. این شاعر از مردم هرنند بود ولی چنان‌که گفته شد زبان تمام این نواحی یکی بوده است.

۱۸- سفرنامه ناصر خسرو ص ۷.

۱۹- دیوان قطران و شهرباران گمنام ص ۳۷۵ تا ۳۱۱.

۲۱- شهرباران گمنام ص ۲۶۲ حدود العالم من المشرق الی المغرب ، چاپ دکتر

منوچهر ستوده - آذربایجان و نهضت ادبی ، دکتر جمال‌الدین فقیه ص ۸۰.

۲۲- نام ازان مکرر در اشعار خاقانی و نظامی و دیگران آمده است. اکنون به جای ازان شهر قراباغ بنا شده است.

۲۳- نزهة القلوب . قاموس الاعلام .

۲۴- تربیت ص { به نقل از سفینه خوشگو .

۲۵- تربیت به نقل از خلاصة الاشعار ص ۹۱ .

۲۶- تربیت ۱۵۷ و مجمع الخواص ص ۲۳۲ .

۲۷- تذكرة نصرآبادی ص ۲۸۲ - تربیت ص ۱۷۸ .

۲۸- تربیت ۱۸۷ - تحفه سامی .

۲۹- مجمع الخواص ص ۹۰ - تربیت ص ۲۱۲ . (به نقل از خلاصة الاشعار و مأخذ

دیگر).

۳۰- تحفه سامی ۱۱۹ و دهخدا و مأخذ دیگر.

۳۱- تربیت ۲۹۶ .

۳۲- مجمع الخواص ص ۱۷۶ - هفت اقلیم اقلیم چهارم، تربیت ۳۰۱ .

۳۳- تربیت ص ۳۱۲ (به نقل از مأخذ متعدد دیگر).

۳۴- تربیت ص ۳۶۱ .

۳۵- همان مأخذ.

۳۶- نام این سخنور در دانشمندان آذربایجان اثر مرحوم تربیت «ناجی» ذکر

شده ولی در مجمع الخواص «نامی» درجست.

۳۷- مطلع قصیده کاتبی نیشابوری چنین است :

مرا غمیست شتر بارها بحجره تن شتر دلی نکم غم کجا و حجره من

شاعری متخلص به واصفی قصیده مزبور را جواب گفته و درهر بیت عناصر اربعه را

نیز بدان افزوده است بدین مطلع :

مبند بر شتر باد خاک حجره تن شتر درآب فناران و حجره آتش زن

- طالبان تفصیل رجوع فرمایند مجله آینده سال ۱۳۰۶ - شماره ۲۰ ص ۵۸۲، مقاله‌ای سودمند از مرحوم تربیت.
- ۳۸- هفت اقلیم (چهارم).
- ۳۹- این میرزا علی خان لعلی تولدش در تبریز بوده است.
- ۴۰- برای آشنایی بیشتر به شرح حال و آثار این شاعران رجوع شود به دانشمندان آذربایجان و سفینه‌المحمود و مجمع الفصحاء هدایت .
- ۴۱- باکو از ریشه بغ به معنی خدا (مانند بغداد، بغستان، بغپور) - رک مزدینا از استاد دکتر معین ص ۱۸۷ و نزهة القلوب و حدود العالم ص ۱۶۴ - و برهان فاطع ذیل کلمه «بغ».
- ۴۲- تربیت ص ۲۱۵ به نقل از جنگی خطی.
- ۴۳- تربیت ص ۲۵۵. این کتاب به عربی است.
- ۴۴- همان مأخذ. این بیت را مرحوم تربیت یکبار به عهدی باکوئی و جای دیگر به عهدی شروانی نسبت داده.
- ۴۵- برای آشنائی شرح حال و آثار سخنوران و بزرگان بردع و چرکس رجوع شود به دانشمندان آذربایجان و فرهنگ خیام پور و مأخذی که در آن جا ذکر شده.
- ۴۶- رک: آذربایجان و نهضت ادبی، ص ۸۰.
- ۴۷- به جای آن قراباغ بنا گردیده است و ازان در قدیم در قلمرو شروانشاهان بوده (چنانکه شرح آن گذشت) - ف. معین .
- ۴۸- فرهنگ معین، قاموس الاعلام.
- ۴۹- برای آشنائی به شرح حال آنان رجوع فرمایند به قاموس الاعلام و ریاض الشعراء و تربیت و تذکره صبح گلشن و فرهنگ سخنوران .
- ۵۰- رک: داغستان.
- ۵۱- تربیت ص ۳۰۹.

- ۵۲- برای آشنائی بیشتر با اوضاع شروان و شروان‌شاهان رجوع شود به احسن التقاسیم و حدود العالم و ریاض السیاحه ص ۵۱. و مآخذی که ذیل شماره ۶ قسمت اول ذکر شده.
- ۵۳- برای آشنائی به شرح حال و آثار آنها رجوع شود به تربیت و فرهنگ سخنوران و مآخذی که در آن جا ذکر شده.
- ۵۴- علامه قزوینی آورده است که قراباغ همان شهر «ازان» در مصنفان قدیم است، رک تربیت ص ۴۰۴ و صفحات دیگر.
- ۵۵- برای آشنائی به شرح حال آنان رجوع شود به قاموس الاعلام و تذکره نصرآبادی و تحفه سامی و سفینه‌المحمود و مجمع الفصحاء هدایت...
- ۵۶- رک شهریاران گمنام ص ۲۷۰ تا ۳۱۲ و قابوسنامه به تصحیح شادروان استاد دکتر غلامحسین یوسفی ص ۴۱ و ۱۹۹ و ۲۰۰.
- ۵۷- مقصود تشکیل کنگره حکیم نظامی بود که این مقاله نیز بدان مناسبت نوشته شد. مآخذ: تاریخ ادبیات ادوارد برون، جلد دوم، ترجمه دکتر فتح‌الله مجتبائی، دانشمندان آذربایجان، دیوان مهستی گنجوی، آذربایجان و نهضت ادبی.
- ۵۸- دانشمندان آذربایجان، فرهنگ سخنوران و مآخذی که در آن کتاب ذکر شده است و راجع به نخجوان علاوه بر مآخذ مذکور رجوع شود آذربایجان و نهضت ادبی دکتر جمال‌الدین فقیه.

ژاپن، به‌روایت «سفینه سلیمانی»

سفرنامه‌ای از روزگار صفویان

سفارت و سفری بُرخاطر

«برپیشگاه خواطر ارباب حقیقت و صاحبان عقل و معرفت مخفی و محتجب نخواهد بود که در بحار جزایر و سواحل معموره بقدرتِ قادرِ مختار بسیار است که حق سبحانه و تعالی بقدرتِ کامله خود ساخته و ساختِ بعضی از آنها را بجهتِ فواید و منافع از خس و خاشاک مضار پرداخته، و بعضی جزایر که مصلحت دانسته بتصرفِ بنی‌نوع انسانی داده و برخی را مساکنِ طوائف جن و بعضی حیوانات بصورت انسان و مَقَرّ طيور و وحوش و بعضی را مکان معادن و خزانه و در آن طلا و نقره و غیرذلک بودیعت نهاده‌اند...» (سفینه، ص ۱۵۷).^۱ با این مقدمه، نویسنده سفینه سلیمانی «تحفه» یا فصلِ چهارمِ این کتاب را در توصیفِ جزایر و بنادر خاور دور، و از آن میان ژاپن، که در سفر به سیام از آنجا گذر کرده یا درباره آن شنیده و خوانده است، آغاز می‌کند.

نویسنده سفینه از اعضای هیأتی است که از سوی شاه سلیمان صفوی (۱۱۰۵-۱۰۷۷ هـ / ۱۶۹۴-۱۶۶۷) به‌سفارت به‌دربار نوائی پادشاه سیام روانه شد. او خود را «ابن محمدابراهیم محمدربیع محرّر سرکارِ تفنگچیان» (سفینه، ص ۴) می‌خواند^۲، و درباره این سفارت و اعضای آن می‌نویسد: «... محمدحسین بیک

غلام سرکار خاصه شریف را به خدمت رسالت سرافراز و به اتفاق او جمعی از قورچیان و غلامان و توپچیان و تفنگچیان را بجهت تقدیم خدمات مأمور و چون از روزی که مستوفی قضا فهرست دفتر ایجاد کرده فرد باطل وجود این بیوجود را داخل بافراذ بنی نوع انسانی تعداد نمود... حسب الامر اشرف اعلیٰ بخدمت واقع نویسی این سفر مأمور گردیده...» (همانجا).

سفر دریایی این هیأت که ۲۵ رجب ۱۰۹۶ (۱۷ ژوئن ۱۶۸۵) از بندرعباس آغاز گشت با خطرها و بیم و هراس بسیار، بویژه در راه بازگشت، روبرو شد. آنها از راه مسقط و بندر چیناپاتان به بندر تناسری در سیام رسیدند (۱۸ شوال ۱۰۹۶ / ۱۷ سپتامبر ۱۶۸۵). محمدحسین بیک ایلچی در رسیدن به سیام درگذشت، و ابراهیم بیک تحویلدار جانشین او شد (همانجا، ص ۴۱-۴۰). چندتن از اعضای هیأت سفارت نیز در میان راه و در مقصد ازدست رفته و فقط دونفر قورچی، دو غلام، یک تفنگچی و توپچی و نویسنده سفینه زنده مانده بودند (همانجا).^۳ این هیأت پس از پایان مأموریت در دربار سیام در روز بیست و دوم صفر ۱۰۹۸ (۷ ژانویه ۱۶۸۷) از شهر ناو، پایتخت سیام، روانه سفر بازگشت شدند، و پس از دیدن سختیها و از سرگذراندن مخاطره‌های سفر دریا و درگیریشان با دزدان دریایی و رهاشدن از آنان با جنگ و ستیز یا به مدد باد مساعد، و ماهها انتظار و سرگردانی در بنادر میان راه، سرانجام روز ۲۴ رجب ۱۰۹۹ (۲۵ مه ۱۶۸۸)، پس از نزدیک به سه سال از تاریخ رفتن، به بندرعباس رسیدند (همانجا، ص ۲۳۰).

منابع اطلاع نویسنده سفینه

نویسنده سفینه جز «زیربادات» (سیام و بنادر ونواحی پیرامون آن) به وصف و شرح جاهای زیر پرداخته است: سیلان (ص ۱۶۶)، جزیره آچیه (ص ۱۷۳)، جزیره اندمن (ص ۱۸۰)، ناکباری (ص ۱۸۴)، منیله (مانیل،

ص ۱۸۵)، ژاپن (صفحه‌های ۱۹۶-۱۸۸)، پیگو (ص ۱۹۷) و شهر چین «که قریب به شهرِ ناو می‌باشد» (ص ۲۰۳). نویسنده این کتاب جز جاهائی که دیده و آنچه که خود تجربه کرده، وصفِ خویش را بر شرحی که در کتابها آمده و آنچه که از دیگران شنیده و تحقیق کرده، نهاده است. در آغاز تحفه یا فصلِ چهارم کتاب که وصفِ شهرها و بندرهای شناخته شده خاور دور یا سرراه سفرِ او به سیام است، می‌نویسد که احوالِ آن نواحی را «اربابِ دانش و بینش متوجه شده در کتبِ خود بتفصیل ایراد نموده‌اند، نهایت بضمنون مشهور که شنیده کی بود مانند دیده بذکرِ احوالِ جزایر کنار و عجائب و غرائبی که بر سرِ راه مقصود بود و درحوالیِ آن ملاحظه شد، و بعضی دیگر از امصار که قریب و متصل بشهرِ ناو بود کماهی حقه از آن ثقات و معتبرین متردّدین تحقیق کرده است جرأت نموده بمعاونت خامهٔ عجائب نگار بر صفحهٔ اظهار می‌نگارد...» (ص ۱۵۷). نویسنده سفینه در وصفِ بنادرِ سرراه سفر دریائی خود مانند سیلان، جزایر آچیبه و جزایر اندمن، تصریح دارد که «از حوالیِ آن عبور روی داد» (صفحه‌های ۱۶۶، ۱۶۸ و ۱۸۰). وی شرح خود از «بحرِ محیط و غیر آن و بیانِ هیجانِ آب و جزر و مدّ دریا» را به اقوال «اربابِ سیر و اصحابِ تواریخ» و کتب آنها متکی ساخته (ص ۱۵۹)، و در تعریفِ جغرافیائی ژاپن به «اعتقادِ ارباب شناخت» و «صاحبان سیر در قنّ مسالک و ممالک» استناد کرده است (ص ۱۸۹-۱۸۸).

همانندی یا نزدیکی سخنِ نویسندهٔ سفینه در شرح سرزمین‌ها و جزیره‌ها و نوادرِ آنجا با نوشته‌های جغرافی‌نویسان اسلامی مانند ادرسی و یعقوبی، و نیز مؤلفان ایرانی قابل ملاحظه می‌باشد. او خود در شرح ژاپن به روایت زکریای قزوینی در عجائب‌المخلوقات و به تاریخ روضة‌الصفاء تکیه کرده است (ص ۱۸۹).

شرح او از سرزمین‌های خاور دور که به آنجا نرفته نیز از مشاهده و تجربهٔ عینی یکسره دور نبوده، چنانکه در وصف ژاپن گفته است: «قرقاول در آنجا

بسیار می‌باشد و آدم آنرا بشهر ناو آورده ملاحظه شد» (ص ۱۸۸)، و نیز شمشیر ژاپنی که توجه و تحسین نویسنده را به خود گرفته است «در این ولا (هنگام اقامت او در سیام) یک قبضه از آن بجهت پادشاه شهر ناو بمبلغهای کلی خریده آورده بودند...» (ص ۱۹۵).

دانسته‌ها و روایات اعیان و معتبران کشور سیام، بویژه درباریان و نزدیکان پادشاه که نویسنده در هیأت سفارت با آنها سروکار داشته است. نیز باید منع مهمی برای آگاهی او از سرزمینهای ناشناخته شرق دور و احوال و نوادر آنجا بوده باشد، چنانکه در شرح جزایر اندمن می‌نویسد که این سخن «از معتمدان پادشاه شهر ناو (سیام) مسموع شد» (ص ۱۸۱). سیام در این روزگار از شمار معدود کشورهایی بود که با وجود انزوای سیاسی ژاپن رابطه سیاسی و بازرگانی با این کشور داشت. کارون (F. Caron) کارگزار کمپانی هند شرقی هلند در ژاپن در حدود سال ۱۶۳۹ می‌نویسد که پس از سالهائی وقفه در پی شورش ژاپنیان در چین، بازرگانان ژاپنی باز اجازه رفتن به چند بندر چین و نیز سیام را یافتند (کارون، ص ۵۲). نیز او می‌گوید که پادشاه سیام در این سالها چندین فرستاده روانه پایتخت ژاپن کرده است (همانجا، ص ۵۳). در شرح فراورده‌های گیاهی که از ژاپن به سیام و دیگر جاها می‌آورده‌اند نیز نویسنده سفینه چند محصول را نام برده است (صفحه‌های ۱۵۱-۱۴۹).

ماه‌های سرگردانی در بنادر و سواحل میان راه، بویژه در بندر سورت هند که مردم تجارت‌پیشه و دریایمای آن تجربه‌ها و یافته‌هایی از سرزمینهای خاور دور داشته و نیز بیش از دیگر اقوام مسیر سفر با ایرانیان دمساز بوده‌اند، هم بیقین برای مؤلف سفینه فرصتی، هر چند ناخواسته، برای غنی کردن اندوخته آگاهی‌اش بوده است.

سوزمین ژاپن

نویسنده سفینه شرح خود را از ژاپن با توصیف جغرافیایی آن آغاز می‌کند: «و دیگر اعظم جزایر مشهوره در جهان جزیره مشهور مستی به چان^۴ است... که از یکطرف نزدیک بچین واقع و ارباب شناخت را اعتقاد چنانست که این جزیره انتهای معموره و دریای آن متصل به بحر محیط است... و بمعموری این جزیره در ربع مسکون کمتر یافته‌اند». (سفینه، ص ۱۸۹-۱۸۸)^۵.

در نسخه‌ای که مأخذ چاپ سفینه بوده^۶، در دنبال سخن از جغرافیای ژاپن آمده است: «صاحبان سیر در فن مسالک و ممالک در کتب خود باندک اختلافی بتمدید آن پرداخته و مذکور ساخته‌اند که پادشاه آنجا را مهراج یا بهوراج می‌گویند، و صاحب روضه‌الصفاء در تألیف خود ذکر کرده که از جمله جزایر مشهوره جزیره‌الزایج در دریای چین است و طول آنجا هزار فرسخ است و هر ساله از خراج آنجا شش هزار من طلا بخزانه واصل می‌شود...» (همانجا)^۷. این وصف با ژاپن تطبیق نمی‌کند، و یکسان با، یا نزدیک به، شرحی است که جغرافیدانان عرب و ایرانی برای جزیره جاوه آورده‌اند^۸.

وصف سفینه از طبیعت ژاپن چنین است: «هوای آن در نهایت اقتصاد (=اعتدال) است، و برخلاف سایر زیربادات (سیام و پیرامون آن در منطقه استوائی) که همیشه بهار است در این مکان چهار فصل مانند نزهت فضاء ایران نمایان متحقق می‌شود و آب و هوای آنجا در نهایت کیفیت و خوشی و خرمی و صفاست و قطر آن جزیره هزار فرسخ است^۹ و همه آن جزیره معمور و در نهایت آبادی و اراضی و جبال آن مشتمل بر باغات و در آنها اشجار و انمار زمستانی و تابستانی بسیار است و همیشه برف و یخ بهم می‌رسد و از همه نوع و جنس وحوش و طیور در آنجا می‌باشد و باز ترلان^{۱۰} و چرخ و شاهین و قرقاول در آنجا بسیار می‌باشد و آدم آنرا بشهر ناو آورده ملاحظه شد قریب به یک ذرع بوده... و از شهر

ناو تا آنجا در موسم در وقت رفتن بیانزده روز می روند (بیاری باد مساعد) و در آمدن بچهل روز مراجعت می کنند» (ص ۱۸۸).

مردم و جامعه ژاپن

در ذهن شریعت اندیش نویسنده هیأت سفارت و محرّر دیوان صفوی، آنچه که در جامعه‌ی ژاپن نخست به چشم می آید کافرکیشی مردم آنست: «پادشاه و مردم آنجا بمذهب و کیش کافری و بت پرستی اند» (ص ۱۸۹). مورخان و نویسندگان مسلمان، بوداییان - و از آن میان مردم ژاپن - را بت پرست انگاشته اند، گرچه صورت و پیکره در طریقت بودا جایی ندارد و آنچه پیروان ساده اندیش ساخته اند آفریده تصور آنان و برای آراستن معابد و نیز استفاده جونی کاهنان است.^{۱۱} مارکوپولو هم که ژاپنیان را به فضیلت اخلاقی ستوده، آنها را مردمی بت پرست شمرده است (مارکوپولو، ص ۲۶۲).^{۱۲}

نویسنده سفینه به وجود طبقات در جامعه ژاپن اشاره ای کوتاه دارد. «سپاه از رعیت و اصناف و محترفه از سایر مردم جدا می باشند» (ص ۱۹۰).^{۱۳}

مردم ژاپن در کار و کوشش و تلاش معاش همت می نهند: «وبرخلاف تعارف زیربادات (سیام و پیرامون آن) ساکنان آن مکان (ژاپن) هریک بکاری و شغلی اشتغال دارند». (همانجا)^{۱۴} ازین معنی، نظم و ترتیب فردی و اجتماعی در ژاپن و زمینه و مایه ترقی ژاپنیان برمی آید.

دیگر فضیلت مردم ژاپن اینست که «لباس می پوشند و سر می تراشند». (همانجا). مردان سامورائی جلوی سر را می تراشیدند و موی دور سر را به وضع خاصی دربالا و فرقی سر می آراستند، اما پیداست که مقصود نویسنده سفینه در اینجا تفاوت ظاهر و آراستگی و تمدن مردم ژاپن است در مقایسه با مردم سیام و جزایر پیرامون آن که «عربانی و بیوضعی» آنها در چشم او ناخوشایند نموده است.^{۱۵}

ژاپنیان زندگی شاد دارند و «بعیش و خوشی روزگار می گذرانند».
 (همانجا)^{۱۶} این خوشگذرانی گاه به بدراه می کشد: «و در آن جزیره خرابات بسیار
 و زنان صاحب جمال هست، و دستور چنانست که بر در خانه ایشان نقش است که
 هریک را نرخ و بها چیست».^{۱۷} (ص ۱۹۵) نویسنده سفینه در شرح پذیرائی از
 بازرگانان بیگانه که به ژاپن راه داده می شده اند، گونه ای دیگر از بدراهی رایج
 در این دیار را روایت می کند: «... و چون آن مرتبه را طی کرده بخانه آید دونفر پسر
 فرمان بردار بجهت او تعیین می کنند و ایشان چون نفس اماره مهمان خود را به عمل
 شیع ترغیب می کنند تا مرتکب شود و الا اگر مضایقه کند کسان ایشان آمده
 پرشش می کنند که چه جهت دارد که مرتکب این امر نمی شوی. و باید بگوید که
 به اقسام آن عمل قیام کرده ام و درینوقت بنابه آزاری که دارم ترک نموده ام تا
 صحیح شوم».^{۱۸} (ص ۱۹۳)

چیز شگفتی انگیز دیگر در عرف مردم ژاپن، نامهای مردان و زنان است:
 «... و طرفه تر آنکه اسامی مردان ایشان موشی و لوح و زرباد و اسامی زنان ایشان
 زینب و فاطمه، و اطلاع ایشان بر این اسماء غریب و بعید است».^{۱۹} (ص ۱۹۵) شاید
 که نزدیکی آهنگ اسامی کسانی از ژاپنیان با نامهای اسلامی مانوس برای راوی
 سخن نزد مؤلف سفینه مایه این گمان شده است و اینکه ژاپنیها نامهای بیگانه
 بر خود می نهاده اند قابل تصور نیست.

حکومت و اداره کشور

نویسنده سفینه به نظام حکومتی خاص ژاپن که بوسیله سپهسالار یا
 فرمانروای نظامی («شوگون») و حکامی که تابع او بودند («دایمیو») اداره
 می شد اشاره کرده و گفته است: «بعضی از آن جزیره ها (سرزمین ژاپن) در تحت
 تصرف این پادشاه نیست بلکه آنجا والیان دیگر دارند که مطیع وی اند، نهایت

بیشتر این جزیره [را] پادشاهیست در نهایت عظمت و جبروت...» (ص ۱۹۰-۱۸۹) نویسنده این سفرنامه مانند معاصران اروپائی خود «شوگون» یا فرمانروای لشکری ژاپن را «پادشاه» خوانده است^{۱۹}، حال آنکه در آن روزگار پادشاه یا امپراتور ژاپن از کار حکومت کنار نشسته و از سده یازده قدرت به دست فرمانروایان لشکری افتاده بود که میان چند خاندان دست بدست گشت و سفر هیأت سفارت ایران به سیام همزمان بود با دوره فرمانروایی سپهسالاران توکوگاوا که از آغاز سده هفده تا سال ۱۸۶۷ و پیروشدن نهضت احیای قدرت امپراتور (میجی) دنباله یافت. امپراتور در این سالها در کاخ خود در کیوتو بواقع زندانی بود و شوگون بنام او حکومت می کرد.

«پادشاه آنجا از کشت و زرع مال و منالی نمی گیرد». (ص ۱۹۴) این سخن را که رنگ تحسین دارد می توان به گونه ای خرده گیری نویسنده سفینه از مالیات سنگین بر زمین و محصول کشاورزی در ایران آن روزگار تعبیر کرد، و گرنه طبقه رزمندگان که بر کشیده دستگاه حکومت سپهسالاری و نخبگان جامعه بودند سهم معتناهی از محصول کشاورزی را در جای ارباب می گرفتند^{۲۰}.

شیوه کشورداری فرمانروای ژاپن و پرداختن او به کار حکومت و امور مردم، تحسین نویسنده سفینه را برمی انگیزد: «سلوکش چنانست که هر روز از صبح تا ظهر و از شام تا نصف شب بدیوان مشغول و بجزئیات احوال سکنه آن جزیره مطلع می باشد». (همانجا)

مخالفت شوگون یا سپهسالار ژاپن با انحصارجویی سوداگران نیز نشانه دادگری اوست: «و از معدلتش آنکه وقتی یکی از شرار ناس آن ولایت دست یافته بوساطت احدی از مقربان بعرض آن عالیشان می رساند که هرگاه ساختن و فروخت بعضی اسباب را قدغن نمایند که احدی پیرامون نشده فروخت آنرا مختص من سازید هر ساله فلان مبلغ بسرکار می دهم باین شرط که از قیمت سابق چیزی

زیاد بفروشم. پادشاه می گوید که امری که از زمانِ قدیم تا حال مال و منالی نداشته و هر که خواسته بانجام آن پرداخته وجه معیشتِ خویش ساخته است، من چگونه بجهت نفع خود قطع روزیِ جمعی کنم. اولی آنکه آن شخص را با واسطه که جرأتِ عرضِ چنین مطلبی کرده او و اولاد او بقتل رسانیم تا دیگران جرأت این قسم عرضها نمایند». (ص ۱۹۶-۱۹۴) این حکایت نیز که با زمینه فکری که مؤلف سفینه از رسم و راه و رویدادهای دربار صفوی داشته او را خوش آمده، شاید که هشداری است به زمامدار آن روزگار ایران، و گرنه انحصارطلبی درعین آزادی تجارت همواره از ویژگیهای اقتصاد ژاپن بوده است، و نظام بازرگانی که در آغاز دوره توکوگاوا (سده هفده میلادی) طرح و پرداخته شد، این شیوه را قوام بخشید.^{۲۱}

فرمانروای ژاپن «در وضع لباس با عباسیان ادعای بکرنگی می کند». (ص ۱۹۴) نویسنده سفینه ردا یا کیمونوی سیاه را که شوگون می پوشید به جامه عباسیان مانند کرده است. خلفای عباسی جامه سیاه می پوشیدند و پرچم سیاه داشتند که این نشانه را پس از آغاز مخالفت با خاندان امامت بجای پرچم سبز اختیار کردند:

سیمرغ را خلیفه مرغان نهاده اند هرچند هم لباس خلیفه غراب شد

(خاقانی)

ناصر خسرو نیز در اشاره به جامه سیاه عباسیان گوید: «چو عباسی نشوئی

طیلسانت»^{۲۲}

ژاپن و جهان بیرون

مؤلف سفینه شرحی نسبتاً دقیق از رویدادی که به سخت ترشدن انزوای ژاپن و پرهیز از آمدوشد با بیگانگان انجامید^{۲۳}، آورده و محور این جریان را که رقابت تجاری پرتقالیان و هلندیها و نفوذ عوامل استعمار در جامه اصحاب کلیسا بود باز

نموده است: «در زمان سابق فرنگیان پرتگال^{۲۴} در بندر آن جزیره سکنی داشته انتفاع از تجارت آنجا می برده اند و در نهایت عزت و اعتبار بوده اند، تا آنکه جمعی از پادریان (= پدران کلیسا یا کشیشان) ایشان به تیشه حیلۀ شروع در کندنِ نقبِ ضریب کرده سر تدبیر و فکر را از جانی برمی آوردند که باید از دور نقبی کنده آنگاه جوف صورتی را بنحوی تهی کنند که از آن نقب سر بجوف آن صورت توان در آورد و بجوف آن بت رفته شروع به گفتگوی بد نمود و دیگر سقف آن عمارت را بمقناطیس ساخت و بتی از آهن در وسط آن عمارت قرار داد که بدون اینکه به محلی اتصال داشته باشد در هوا قرار گرفته و مردم را بدان سبب فریفته به دین خود دعوت کنیم و آن جماعت نادان را از چاه ضلالت به ویل مذهب خود بریم. اتفاقاً تیشه تدبیرشان حجر (= رخنه) در سنگ خارۀ قلوب آن جماعت نموده در اندک وقتی چندین هزار کس را بمذهب خود برده چنان مردم را فریفته خود می کنند که بهره می فرموده اند قیام می کرده اند و مردم رسوخ اعتقادی با ایشان داشته تمام انتفاع و حکومت آن بندر بدست ایشان داده بودند تا آنکه جماعت ولندیس (= هلندیان) که نسبت به اکثر طوایف نصاری بنحوی که از آثار معلوم و از استماع اخبار مفهوم است مزیتی داشته در همه مراتب خالی از وایافتگی (= فهم) و شعور و تدبیر نبوده در بعضی مراتب شرع خود اعتقادات صحیحۀ دارند به این بندر تردّد کرده تجارت می نموده اند، بعد از اطلاع بر حیلۀ آن جماعت می بینند و می دانند که حرف زدن صورت و ایستادن بت در هوا پوچ است. مدتی زحمت می کشند تا جاسوس فکرشان سراز نقب مدعا بر آورده مطلع به سیر ایشان می شوند بعد از تحقیق آن مقدمه برخاسته بیای تخت پادشاه آنجا رفته و حقیقت احوالات ایشان را بر عرض می رسانند که این جماعت چنین تدبیری و خلق را بخود رام نموده اند و اگر از این قرار کار از پیش برده متمکن گردند در آخر فرصت کرده دست بملک تو دراز خواهند نمود^{۲۵} و اگر بحرف ما اعتماد نداری جمعی را

تعیین کن تا مراتب مکر ایشان را ظاهر سازیم. چون پادشاه مطلع بر این مراتب می‌شود لشکر و سپاه بسیار تعیین کرده بآنجا فرستاده بعد از تحقیق حال و ظهورِ صدقِ مقال آن جماعت جمعی که باین مذهب رفته بودند صغیراً و کبیراً را بقتل می‌رسانند و معابد ایشان را خراب می‌سازند» (ص ۱۹۲-۱۹۱) ^{۲۶}.

شرح مؤلف سفینه از احوالی که به تشدید انزوای ژاپن و سیاستِ ضدبیگانگان در این سالها انجامید با آنچه کارون، کارگزار شرکت هند شرقی هلند در ژاپن در آن روزگار در کتابش آورده است، می‌خواند. با اینهمه، کارون که گویا خود گرداننده توطئه هلندیان و زمینه‌چینی آنها برای از صحنه‌راندن پرتقالیها بوده یا که در این افشاگری دست داشته است (رک: مقدمه کتاب Caron، ص XXXii) درین باره سخنی آشکار نمی‌گوید (Caron، ص ۴۶-۴۴).

نتیجه این وضع بسته‌شدن ژاپن بروی دنیای بیرون وسخت محدودشدن بیگانگان از ورود به این سرزمین و سفر در آنجا بود. بسخن نویسنده سفینه: «هیچ کس از غریبه را رخصت اینکه بیای تخت رود نیست» (ص ۱۹۰). و «هیچ کس را رخصت رفتن بیای تخت نمی‌دهند و تجار و متردّین را زیاده بر موسمی در آنجا نمی‌گذارند و احدی از غریبه را مجال اطلاع بر آن مملکت و پی بشوارع و راه نمی‌دهند و بجز جماعت وندیس (=هلندیان) که حال در آن بندر اعتبار و جا دارند و بهرچند سال یکی از ایشان را بجائی مانند قفس کرده آنرا پوشیده بیای تخت می‌برند و آن تُخف و هدیه که آورده‌اند بحضور برده مطلبی که دارد بعمل آورده خدماتی که دارند فرموده و باز مراجعتش می‌فرمایند» (ص ۱۹۲)

در رفتار با شمار اندک بازرگانان بیگانه نیز که به تنها بندر مجاز ژاپن، جزیره کوچک دِجیما در خلیج ناگاساکی، وارد می‌شدند، سختگیری حکومت درباره مسیحیت پیداست. فقط نمایندگان حکومت مجاز به پذیرفتن کالای

بازرگان خارجی و پیشنهاد خریدادن به او بودند، «و چون آن تاجر راضی بفروخت آن اسباب [شود] او را بساحل آورده خانه [ای] بجهت او تعیین کرده بر سر راه معبر او که داخل بندر می شود شکل همان بتی که فرنگیان پرتگالی ساخته مردم را به آن فریفته بوده اند ساخته گذاشته اند که آن شخص چون به آنجا رسد بی مضایقه پا بر روی آن بت گذاشته داخل بندر گردد و اگر مضایقه کند همان دم بقتلش رسانیده مال و اسبابش را بگمان اینکه از آن طایفه است تاراج می کنند».

(ص ۱۹۳)

در سالهای مبارزه حکومت سپهسالاری ژاپن با مسیحیت، کسانی از ژاپنیان هم که گمان مسیحی بودن درباره شان می رفت می بایست شمایل قدیس مسیحی را لگد کوب کنند. این کار را «فومی یه» (زیرپا کوبیدن) می گفتند.^{۲۷}

بازرگان بیگانه از هنگام پذیرفتن فروش کالای خود تا روز به انجام رسیدن دادوستد مقید به ماندن در همان جزیره کوچک بود و «در آن خانه باید باشد و آنچه در عوض اسباب از طلا و دیگر چیزها خواهد سیاهه گرفته می روند تا آن روزی که موسم رسد. آنگاه آنچه خواسته باشد سامان کرده، بسته، بالای کشتی فرستاده، آمده او را مطلع می کنند که وقت رفتن شما رسید و آنچه طلب کرده اید سامان شده و طلب شما این و تنخواه آنست، الحال برخاسته بروید. و احتمال ندارد که از موسم احدی را بگذارند که تجاوز کند. و چون ولندیس چنان حيله کرده و خود را یکرنگ شناسانیده اکثر اسباب کثیرالنتفع باب آن ولایت از هرجا مختص خود ساخته بآن جزیره برده انتفاع عظیم می برد، و با ایشان نیز از راه عدم احتیاج بنوعی سلوک می کنند که با سایر تجار دریاب برنیامدن از خانه و سودا و معامله کردن با مردم آن دیار قذغن کرده اند».

(ص ۱۹۴)

صنعتگری و آبادانی

نویسنده سفینه درباره مردم ژاپن می‌گوید که «هریک بکاری و شغلی اشتغال دارند» (ص ۱۹۰). این سخن اشاره به تحرک جامعه و تن به کار دادن مردم دارد، که از مهمترین مایه‌های تعالی ژاپن در دنیای امروز نیز بشمار است. مهدیقلی هدایت که در آغاز سده بیستم از ژاپن دیدن کرده، بنقل از نویسنده اروپائی، زرر فوررد (Rutherford) نوشته است: «ملتی هستند سی میلیون صنعتگر و مهربان و با استعدادتر از هر ملتی در جهان»^{۲۸} و باز گوید: «در هیچ چیز ژاپنی آن قدر تعجب نیست که در استعداد اختراع آنها تعجب است» (هدایت، ص ۱۳۷)^{۲۹}

ژاپنی‌ها از کار و کوشش و هنرآموزی صنعتگران چینی که فن و تمدنی پیشرفته‌تر از آنها داشته‌اند، بهره‌ها برده‌اند: «و چون این جزیره به چین نزدیکست اکثر مردم آن و اهل اصناف کار باین مکان آمده بصنایع و بدایع پرداخته اکثر تُخف از چوب و طلاآلات و نقره‌آلات و چینی می‌سازند»، (ص ۱۹۶)^{۳۰} اما چینی ساخت ژاپن در کیفیت و دوام همپایه و ارزش ساخته‌های چین نیست: «چینی آن مکان در نهایت خوبی و نزاکت است، نهایت در پیش اهل دید کم‌بهاست و باعتبار خامی و مثل مشهور که کاسه از آش گرم‌تر است آنها تاب حرارت نیاورده زود مودار می‌شود». (همانجا)^{۳۱} نویسنده این سفینه، شاید بجز این تعویض، کاغذ اعلائی خان بالیغی را در واقع ساخت ژاپن دانسته است: «و کاغذ موسوم به خان بالیغی^{۳۲} درین جزیره می‌سازند و تسمیه آن به خان بالیغی خطائست که در میان مردم اشتها یافته [است]». (همانجا). اما این وصف سفینه ستایشی بیراه نبوده و کاغذ لطیف ژاپنی که «واشی» خوانده می‌شود با ساخت استادانه و هنرمندانه آن غبطه برانگیز هنر آزمایشان غربی بوده و هنوز هم چیره‌دستی ژاپنیان در کاغذسازی و طرح و تنوعی که در این صنعت در کار می‌آورند برجای است.

نویسنده سفینه از کشاورزی پیشرفته و آبادی زمین در ژاپن یاد کرده است:

«همه آن جزیره معمور و در نهایت آبادی و اراضی و جبال آن مشتمل بر باغات و در آنها اشجار و اثمار زمستانی و تابستانی بسیار است»، (ص ۱۸۸) چندانکه «بمعموری این جزیره در ربع مسکون کمتر یافته اند». (ص ۱۸۹)^{۳۳}

اشاره سفینه به کرنگ^{۳۴} یا گونه‌ای لاک چوب که در سیام و پیرامون آن به دست می‌آید، و کاربرد استادانه آن در ژاپن، نیز نمودار مهارت ژاپنیان در عمل آوردن چوب و صنعتگری با آنست: «... کرنگ شیره درختیست که در آن ولایت (سیام) و اکثر زیربادات در جنگل بهم می‌رسد و در ولایت چیان و چین او را برده به وضعی به عمل می‌آورند که در هیچ‌جا مانند آن بعمل نمی‌توانند آورد و مخصوص همان ولایت است و هر ساله مبلغی از فروخت آن حاصل می‌کنند و الحق چنان به عمل می‌آورند که بر چوبینه آلات زده مدت‌های مدید کار می‌کند و ضایع نمی‌شود». (ص ۱۴۹)

درباره کافور هم در سفینه آمده است که «در حوالی آن ولایت (سیام) و چیان بهم می‌رسد» (ص ۱۴۹ و ۱۵۰). که درست نیست چون کافور محصولی است استوانی و در ژاپن و پیرامون آن بار نمی‌آید.

سرانجام، نویسنده سفینه شمشیر را بیش از هر دستاورد دیگر صنعت و هنر ژاپن ستوده است: «واژه صناع ایشان که تیغ زبان در اظهار آن تندی و سرکشی می‌کند ساختن شمشیر است... و اگر از تصور دم آتشبارش خرمن حیات دشمنان سوزد رواست، و خیال تندیش را اگر قاطع اشجار بیجای امانی و آمال مدعی خوانند بجاست: تندیش از تیغ ابروی خوبان سر مویی بیش تفاوت بر نداشته و از راستی کجی را بر طاق بلند حاجب ایشان گذاشته، طرفه‌تر آنکه تندیش قاطع خیال گشته آنچه در وصفش بخاطر رسد بی‌سر و به آنچه تشبیهش کنند این از آن بهتر. و در بیش ساکنان آن مقام بسیار بقیمت و قدر است». (ص ۱۹۵)^{۳۵} با اینهمه، او شمشیر ساختن ژاپن را در برابر ساخته‌های صنعتگران ایران کم‌بها

می‌داند، و آن‌را، با همه آب و رنگ که دارد، ناموزون می‌یابد: «اگرچه در پیش عمل اسد (اسدالله اصفهانی شمشیرساز مشهور زمان شاه‌عباس اول) و کاری که در ایران بهم می‌رسد جوهری ندارد و به اندام متعارف نبوده به وضع کارد بلند است راست و پهن^{۳۷} و نهایت در برابر آب و رنگش الماس کم‌قیمت و بی‌صفاست... و با این حال بر آوردنش از غلاف آن ولایت (= بیرون آوردنش از ژاپن) باعتبار قدغن متعذر است و اگر هم قبضه بدست آید چون به اندام متعارف و پسندطور مردم نیست و در نهایت قیمت است تجار جرأت خرید آن نمی‌کنند. و در این ولا (= هنگام) یک قبضه از آن بجهت پادشاه شهر ناو بمبلغهای کلی خریده آورده بودند که اگرش در معرض بیع در آورند باعتبار عدم اندام و نزاکت ساخت بقیمت قلیلی درمی‌آید» (ص ۱۹۵)

سفینه شرحی در آبدیده کردن و عمل آوردن فولاد و ساختن شمشیر ژاپنی آورده است: «ساختن آن چنانچه اشتهار دارد آنست که در هر قرنی یکی باتمام می‌رسد، و طریقه آن چنانست که چندین بیضه فولاد^{۳۸} در جای نمناک تا چندسال دفن کرده بعد از انقضاء مدت آنها را بر آورده هر یک که علتی نکرده است به کوره برده بنای شمشیری بر آن گذاشته باز چنان بخاکش دفن می‌کنند و بعد از مدتی باز بر آورده به کوره می‌برند تا چند مرتبه از این قرار بعمل آورده آن گاه ساعتی و وقتی خاص با تمام می‌پردازند و اینکه آنگیری آن از چه می‌کنند معلوم نیست» (ص ۱۹۶-۱۹۵)

در ژاپن نیز شمشیر وسیله زینت گرانبها و نشانه افتخار است، و مردم آنجا «چون اراده مناکحه کنند دستور (= رسم) چنانست که قبضه برسم شیربها زوج بزوجه و دیگری بزوجه می‌دهد و زمان آنجا آن را باعث زینت دانسته خود را مَحَلّی و مَزین به‌بستن آن می‌دارند» (ص ۱۹۷-۱۹۶)

ژاپن، سوزمین طلا

نویسنده سفینه در وصف خود از ژاپن آورده است: «و این کمترین آنچه از مردمی که درین اوان به آن جزیره بتجارت رفته بازگشت نموده بودند تحقیق کرده... ایشان چنان مذکور ساختند که وفور فلزات مانند طلا و نقره و مس و قلع و جس (= ژوی) در آنجا بحدیست که زبان قلم از تحریر و توصیف آن عاجز است و آن چنان نیست که حدی و نهایی... باشد بلکه اکثر جبال و اراضی آنجا معادن فلزات است...» (ص ۱۸۹)^{۴۰}، و نیز «علی اختلاف الروایات مسموع شد که هر روز چندین وقر (= بار خرواستر)^{۴۱} طلا و نقره و مقرّر است که از معادن دور رعایا قلع و قمع و بار کرده بفضای بارگاه آن پادشاه آورده در آنجا بروی هم جمع کنند و دیگر تصرف و ضبط ندارد، و صاحب روضه الصفا گفته که مقدار مقرر از معادن بعیده است و آنچه نزدیک است بقلع و قمع آن نمی بردازند و با این وفور مردم آن ولایت را استعمال قدغن است چنانچه اگر ذره طلا در دست و خانه احدی یابند بنیاد از ذریتش را (!) برمی آورند» (ص ۱۹۰)

فراوانی طلا در ژاپن در شرح سیاحان اروپائی هم آمده است، هر چند با گزافه‌ای کمتر. کارون (Caron) هلندی می نویسد: «هر ماده‌ای که مردم را به آن نیاز است در این کشور بدست می آید، مانند نقره، طلا، مس، آهن، قلع و روی، آنها بمقدار زیاد» (کارون، ص ۵۳). اما همو می گوید که بازرگانانی ثروتمند از ژاپن بتجارت به جزائر دور و نزدیک می روند و کالایشان را با نقره و طلا و ظروف ساخته از فلزهای دیگر مبادله می کنند (ص ۵۲) که این سخن، افسانه فراوانی طلا در ژاپن را نفی می کند^{۴۲}. آرنولدوس مونتانوس (Arnoldus Montanus) شگفتی خوانندگان کتابش را با وصف «تالارهای با شکوه ژاپن که با پیکره‌هایی توپر ساخته از طلا زینت یافته است»، برمی انگیزد (بنقل از Bailey، ص ۱۵).

تصوّر فراوانی طلا در ژاپن برای مؤلفان غربی از وصفی که مار کوپولو سیاح

اروپائی ازین سرزمین آورده پیدا شده است، هر چند که وی خود از چین فراتر نرفته بود. او می‌نویسد که در ژاپن «طلا فراوان است و کانه‌های آن پایان‌ناپذیر، اقا پادشاه اجازه صدور آن را نمی‌دهد... نیز باید از ثروت خیره‌کننده قصر پادشاه گفت. می‌گویند که بام این قصر سراسر از ورقی از طلا پوشیده است... و سقف تالارها نیز ازین فلز قیمتی است، در بسیاری از گوشکهای آن میزهائی از زرناب، با ضخامت معتدبه، نهاده، و پنجره‌ها نیز طلا کوب است» (مار کوپولو، ص ۲۶۲)^{۴۳}

نویسنده سفینه در شرح رفتار و منش فرمانروای ژاپن می‌گوید که «خود نیز از راه بی‌قدری بطروف طلا استعمال نمی‌کنند» (ص ۱۹۵) اقا کاخ این سپهدار را چنین وصف می‌کند: «عمارت آن پادشاه در حوالی کوهی که معدن طلاست واقعست مشتمل بر دوازده مرتبه و در هر مرتبه مشتمل بر دوازده پله و در هر مرتبه از عمارت همه از خشت طلا و نقره» (ص ۱۹۰). قصرهایی که سرداران ژاپن در سده هفده یا نزدیک به آن ساختند هیچ کدام دوازده مرتبه نبود، اقا وصف نویسنده سفینه از نظر نمای طلای بنا بیش از همه با قصری که نوئوناگا در حدود سال ۱۵۷۰ برای خود در آزوچی ساخت، نزدیک است^{۴۴}. نیز شرح سفینه می‌تواند روایتی اغراق‌آمیز در وصف بناهای یادبود یه‌یاسو پایه‌گذار حکومت سپهسالاری توکوگاوا در نیگو در شمال کیوتو باشد که امروزه نیز از آثار مهم تاریخی و هنری ژاپن بشمار است.

با همه شرح گزافه‌آمیز نویسنده سفینه از کانه‌های طلای بسیار و سرشار در ژاپن، خود او در بیان شیوه دادوستد در آنجا از کاربرد عادی این فلز گرانبها یاد می‌کند و می‌گوید که در برابر کالایی که در بندر تجاری ژاپن از بازرگان خارجی تحویل می‌گیرند، برایش «اسباب از طلا و دیگر چیزها که خواهد» آماده می‌کنند (ص ۱۹۴). نیز در شرح سکه رایج ژاپن می‌نویسد: «زر رایج آن ولایت که از راه انتفاع باطراف و جوانب می‌آورند ورقیست از طلا بوزن سه مثقال و چهاردانگ

که در آنجا از قرارِ مثقالی هزار دینار و در شهر ناو و بهزار و ششصد دینار خرید و فروخت می‌شود». (ص ۱۹۶)

یادداشتها

۱- کتاب «سفینه سلیمانی» یا شرح سفارت ایران به سیام در سالهای ۱۰۹۴ تا ۱۰۹۸ ه. ق. به روزگار شاه سلیمان صفوی که نویسنده آن خود را محمدریغ‌بن محمدابراهیم خوانده، از روی نسخه موجود در کتابخانه موزه بریتانیا که یکی از دو نسخه شناخته شده بوده (دیگری در کتابخانه ملک تهران، و ناقص) با تصحیح و کوشش و تحشیۀ فاضلانۀ و تعلیقات سودمند دکتر عباس فاروقی در سال ۱۳۵۶ در سلسلۀ انتشارات دانشگاه تهران (شماره ۱۶۲، شماره مسلسل ۲۰۱۵) چاپ شده است. پیش از آن، ترجمه‌ای انگلیسی از روی همان نسخه کتاب و بوسیله John O'Kane در لندن بسال ۱۹۷۲ در سلسلۀ «میراث ایران» (Persian Heritage No. 1) چاپ شده بود که فضل تقدم آن برجاست، اما تحقیق و نکته‌یابی مصحح کوشا و دانشمند چاپ فارسی کتاب کاریست ستودنی و یکی از نمونه‌های بسیار کم کتابهائی که مصحح و حاشیه‌نویس برآستی فایده متن و اصل کتاب را چند برابر ساخته و عنوان «کوشش» و «اهتمام» برآستی زبیده کار اوست. در اشاره به مطالب این کتاب ازین پس دراین نوشته به آوردن شماره صفحه اکتفا خواهد شد.

۲- دارنده این شغل یکی از چهار نفر محزری است که در خدمت وزیر تفنگچیان و مستوفی تفنگچیان بوده و ملازم دیوان شمرده می‌شده‌اند. تذکرة الملوك در بیان شغل اینان می‌نویسد:

«فصل هفتم - در بیان تفصیل شغل وزیر تفنگچیان - شغل مشارالیه آنست که... در روز سانِ تفنگچیان، وزیر مزبور باتفاقِ مستوفی آن سرکار در مجلس بهشت آئین در خدمت پادشاهان نسخجات سان و قدرِ تیول و موجب و همه‌ساله و نفری جماعت مذکوره را می‌خواند».

«فصل هشتم - در بیان شغل مستوفی سرکار مزبور که چهارنفر محترّ ملازم دیوان دارد... و چهارنفر محترّ در هر دو سرکار ملازمند» (تذکره الملوک، ص ۳۹-۳۸).
 ۳- بازماندگان در هیأت سفارت که هدایای پادشاه سیام را هنگام بازگشت دریافت داشتند، ابراهیم‌بیک تحویلدار، دونفر قورچی، یک غلام، یکنفر جزایری (تفنگچی!) و یکنفر توپچی و نیز محمدربیع نویسنده سفینه نام برده شده‌اند (سفینه، ص ۷۳).

۴- چینی‌ها کلمه ژاپنی «نی‌هون» (Nihon) یا «نی‌بون» (Nippon) را که به معنی «از تبار خورشید» است به چین (Japan) یا جی‌پُن تحریف کردند و این کشور را «سرزمین برآمدن آفتاب» (Ji-pon-Kuo) نامیدند، و در ایران نیز نام ژاپن پس از غلبه مغولان از چینی‌ها گرفته شد و این کلمه در جامع‌التواریخ بصورت جیپانگو آمده است (بول، جامع‌التواریخ رشیدی، ج ۳، ص ۱۲۹. بنقل از مصحح سفینه، ص ۱۸۸، ج ۱). در روزگار بیشتر، جغرافیدانان مسلمان نام این سرزمین را، باز هم به تقلید چینیان، بلادِ واق (=وا) می‌گفتند. یک کتاب تاریخی چین، نوشته سده سوم پیش از میلاد، درباره سرزمین «وا» (ژاپن) و مردم آن و زندگی آنان شرحی آورده است (رک: رجب‌زاده، تاریخ ژاپن، ص ۱۷-۱۶). نامه‌ای که نخستین فرستاده دربار ژاپن نزد امپراتور چین برد، چنین آغاز می‌شد: «امپراتور کشور برآمدن آفتاب به امپراتور سرزمین فروشدن آفتاب می‌نویسد».

(همانجا، ص ۴۱) جغرافیدانان مسلمان، و نیز مؤلفان ایرانی که اطلاعات خود را از آنان گرفته‌اند، در نوشته‌هایشان از جزیره واق و جزیره واق یاد کرده‌اند. مؤلف جهان‌نامه که کتاب خود را به سال ۶۰۵ هجری پرداخته در «نهایت‌ها ربع مسکون» نوشته

است که «از جانب مشرق شهره‌آ چین است، و چین اندرونی که آن را ماچین خوانند، ولشیل (السیلا = سیلا یا سیلی، بخشی از کره امروز) و بلاد واقواق» (جهان‌نامه، ص ۹). مسعودی در «التنبیه والاشراف»، برداخته ۳۴۵ هجری، در ذکر اقوام هفتگانه می‌نویسد که «قوم هفتم چین و سیلی و نواحی مجاور آن است که اقامتگاه فرزندان عاموربن یافث بن نوح است» (ص ۷۹). هم او در «مروج الذهب و معادن الجواهر» آورده است که «دریای چین نیز که دریای هفتم... است اخبار عجیب دارد... پس از دیار چین در مجاورت دریا ممالک معروف و موصوف بجز سیلی و جزایر آن نیست» (ص ۱۵۳). یعقوبی در وصف چین می‌نویسد که آن کشوری پهناور است و هر که بخواهد آنجا رود باید که از هفت دریا بگذرد. اما جزائر واقواق را در میان دریای دوم و کنار زنج (زانج یا زابج یا جاوه) گفته است (تاریخ یعقوبی، ص ۱۸۲). ابواسحق ابراهیم اصطخری متوفی ۳۶۴ ه. ق. در ذکر دریای پارس نوشته است که آن «خلیجی باشد از دریای محیط در حد چین و حدود واق واق، و به هندوستان رسد» (ص ۱۰۹) که اینجا نیز با جاوه تطبیق می‌کند.

زکریای قزوینی در عجائب المخلوقات در وصف جزایر وقواق گوید که اینجا پیوسته است به جزایر رایج و آن هزار و هفتصد جزیره است (ص ۱۰۱)، و چون بیشتر در شرح جزیره رایج گفته که «این جزیره بزرگ از حدود چین است تا اقصی بلاد هند و او را ملکی بؤد نام او مهراج» (ص ۹۸) پس در عبارت او وقواق با جاوه و بیرامون آن تطبیق می‌کند. تاریخ روضة الصفا که نویسنده سفینه آن را از منابع خود بر شمرده است نامی از سیلا و ماورای آن نبرده و شرح آن از چین و ماچین (ج ۵، ص ۲۰۷-۱۹۲) نیز افسانه‌وار است. و مطالب «گفتار در عجایب و غرایب عرصه زبج مسکون» (ج ۷، ص ۳۷۵) را هم پیداست که از عجایب المخلوقات گرفته و در همین جا «واق واق» را نام چشمه‌ای جادویی گفته است (ص ۳۷۸) و سپس ذکری هم از جزیره واق واق که «متصل است به جزیره زنج» دارد (ص ۴۱۵).

حبیب‌السیر از دو جزیره، یکی واق، در «بحر محیط» (ج ۴، ص ۶۹۹)، و دیگر

محلّی حلّی واق که متصل است به «جزیره الزببخ» (همانجا، ص ۶۷۰) نام برده است، که این دومی باید همان زابج یا جاوه باشد (رک: سفینه، ش ۸۸ تعلیقات، ص ۳۱۲). می‌توان نتیجه گرفت که «واق» در آثار جغرافی‌نویسان مسلمان و ایرانی همان ژاپن است. اما واق واق با جاوه یا حدود سوماترا تطبیق می‌شود. گابریل فراند در مقاله‌ای اظهار عقیده کرده که واق واق تلفظ کلمه پاک پاک، نام یکی از قبایل ساکن سوماترا است (G. Ferrand; Journal Asiatique, 1932, p. 241 بنقل از سفینه، همانجا، ص ۳۱۱). ادیسی نیز از جزیره واق واق نام برده، اما آن را دارای دوشهر کوچک با جمعیت کم و گرفتار تنگ‌روزی دانسته است (ص ۸۰).

واق واق به معنی سرزمین ژاپن ظاهراً تحریف شده کلمه ژاپنی واوکوکو به معنی «کشور وا» می‌باشد. کلمه ژاپنی «وا» در چینی «وو» تلفظ می‌شود و معنی «کوتوله» را دارد و چینی‌ها تا اواخر سده نوزده ژاپن را «ووجون کو» یا سرزمین کوتوله‌ها می‌نامیدند. رشیدالدین نیز در وصف چین می‌نویسد: «جهت جنوب شرقی همه جا زیر فرمان خاقان است مگر جزیره‌ای در دریای محیط به نام چیانگو. مردم آن کشور قدی کوتاه دارند با شکمی بزرگ و سری در شانه فرورفته (منتخباتی از جامع‌التواریخ رشیدی، در Yule; Cathay، جلد سوم، ص ۱۲۹. بنقل از سفینه، ش ۸۸ تعلیقات، ص ۳۱۲)

در سفرنامه مارکوپولو از جزیره ژینگو (Zipangu) یاد شده که در اقیانوس مشرق و ۱۵۰۰ میلی ساحل چین واقع است (ص ۲۶۲).

جالب است که ژاپن در نقشه‌های جغرافیائی کار باخترزمین، نخستین بار بسال ۱۴۵۹ در نقشه فوراً مائورو (Planisphere of Fra Mauro) با نام «ایسولا دو ژیمپاگو» (Isola de Zimpagu) در شمال جاوه پدیدار شد. کلمبوس (Columbus) هم هنگامی که روانه سفر اکتشافی خود بود نقشه‌ای از چیانگو (Cipangu/Cypango) همراه برداشت (Hugh Cortazzi، ص ۱۳).

۵- اصطخری درباره دریای محیط می‌نویسد که آن «گرد برگرد زمین است»

(ص ۳)، و «زمین گرد است، و دریای محیط برگرد زمین چون طوقی است» (ص ۹)، و در «ذکر دریاها» گوید: «بزرگترین دریاها دریای پارس است و دریای روم، و این هردو دریا برابر یکدیگرند، و هردو از دریای محیط برخیزند» (ص ۸). مؤلف سفینه خود درین باره آورده است: «ابتداء حرکت از بحر فارس و عمان بود و انتهاء مقصد ابتداء دریای چین و آن دریاها را انفصال از یکدیگر نمی باشد... و این خلیجها همه منتهی و متصلست از یک طرف به محیط، نهایت ارباب سیاحت و معرفت باعتبار مخازات و قرب امکانه متفاوته مختلفه و قلت و کثرت عمق و اختلاف طوفان و سکون و شورش دریاها و خلیجهای واقعه درین راه را برهفت قسمت کرده هر قدری و حصه (ای) را مفروض و علی حده دانسته به نام مخصوصی مستمی می دارند» (ص ۱۵۸-۱۵۷)، و «بحر محیط دور کره ارض را احاطه کرده از آن خلیجات سبعة منشعب... و داخل کره ارض شده است» (ص ۱۵۹). نیز، مسعودی در «ذکر دریای اوقیانوس که محیط است» می نویسد: «دریای محیط بنزد بیشتر کسان سر و مایه دریاهاست که همه از آن منشعب می شود و خیلی ها آن را اخضر گفته اند و به یونانی اوقیانوس نام دارد... این دریا از انتهای معموره در شمال آغاز می شود تا به مغرب برسد و... به دریای چین می پیوندد». (التنبیه والاشراف، ص ۶۴-۶۵)

۶- نسخه خطی محفوظ در کتابخانه موزه بریتانیا، به معرفی مصتح سفینه، این نسخه از نسخه خطی شناخته شده دیگر، موجود در کتابخانه ملک، بهتر و کم نقص تر مانده است. رک: پیشگفتار مصتح سفینه در آغاز کتاب.

۷- «و صاحب عجائب المخلوقات محمدبن زکریا در تألیف خود نقل نموده که پادشاه آنجا را هرروز دویست من زر حاصل بود و بسبب وفور مقرر فرمود که آن را خشت سازند و در آب اندازند و عجائب بسیار از آن جزیره در کتاب خود تحریر نموده. و این کمترین آنچه از مردمی که درین اوان به آن جزیره به تجارت رفته بازگشت نموده بودند تحقیق کرده به عرض آن جرأت و از ترس اطناب از تفسیر آنچه او نوشته احتراز نموده

به مراتب واقعی پرداخت. و ایشان چنان مذکور ساختند که وفور فلزات مانند طلا و نقره و مس و قلع و جس (= روی) در آنجا بحدیست که زبان قلم از تحریر و توصیف آن عاجز است و آن چنان نیست که حدی و نهایتی و منحصر به مکانی و معانی باشد بلکه اکثر جبال و اراضی آنجا معادن فلزات است» (سفینه، ص ۱۸۹-۱۸۸). پیداست که این شرح در اینجا نابجا نگاهشته آمده یا که هنگام استنساخ بوسیله کاتب نسخه یا در مرتب کردن برگهای کتاب، با شباهه در اینجا گذاشته شده است. این شرح، نقل تقریباً عبارت به عبارت از کتاب تاریخ روضة الصفا است که «در گفتار در بیان بعضی از جزایر... از منقولات ارباب هبائر» از «جزیره الزانج در دیار چین» یاد می کند (میرخواند، ج ۷، ملحقات، ص ۴۱۵-۴۱۴)، و پس از آن به شرح «جزیره واق واق» می پردازد. شاید که همین تقارن مبحث در مأخذ مؤلف کتاب مایه سهو کاتب و در آمیختن مطالب شده باشد. رک: یادداشت { درباره اشتباه و اختلاط زاین با قوقاق یا جاوه در آثار جغرافیائی قدیم.

۸- برای نمونه، رک: مسعودی، مروج الذهب، ص ۷۵، ۷۸ و جاهای دیگر، همان نویسنده، التنبيه والاشراف، ص ۶۵، طوسی، عجائب المخلوقات، ص ۲۸۳. زکریا قزوینی، عجائب المخلوقات، ص ۱۰۱-۹۸، و بکران، جهان نامه، ص ۱۰۰.

۹- چنانکه مصحح سفینه یادآور شده، «این رقم اغراق آمیز است چه عرض هیچ یک از جزایر زاین از ساحل تا ساحل به خط مستقیم به ۵۰۰ کیلومتر نمی رسد و طول مجمع الجزایر هم کمی بیش از ۲۰۰۰ کیلومتر یا ۳۵۰ فرسخ می باشد». (ص ۱۸۸، ح ۳)
۱۰- در ترکی، ترلان نوعی باز شکاری را گویند (همانجا، ح ۴).

۱۱- رشیدالدین فضل الله از زبان غازان خان می نویسد: «در اصل اندیشه بت پرستان آن بود که شخصی کامل بود (بودا) و درگذشت. ما صورت او را جهت یادگار ساخته می نهیم و استمداد همت آن بزرگ را یاد آورده بدو التجا می کنیم و او را پرستش کرده سجده می آریم، و از آن غافل که آن شخص در حال حیات که آنچه خلاصه انسانست با آن بدن اصلی باهم بوده هرگز نخواسته و جائز نداشته که کسی پیش او سر بزمین نهد تا

تکبری و عجبی در نفس او پدید آید. پس چون عبادت و سجدات و سجود جهت استمداد همت ازو التجا بدو می کنند کجا نفس او ازین جماعت راضی باشد که پیش شبه بدن او سر بر زمین نهند» (تاریخ مبارک غازانی، ص ۱۶۷).

۱۲- مارکوپولو می افزاید: «دراین جزیره ژیبانگو و جزایر نزدیک آن، بت های آنان به صور و اشکال گوناگون است. شماری ازینها گاوسرند و چندتائی با سرخوک، سگ، بز و بسیاری حیوانهای دیگر...» (مارکوپولو، ص ۲۶۵). شاید این پندار مارکوپولو ازینجا پیدا شده است که در سرزمینهای نزدیک به ژاپن، مانند کره، سر حیوانهایی مانند خوک در مراسم نیاز و نیایش کاربرد دارد. دیگر آنکه در ژاپن نیز نماد جنیانی که دفع شر می کنند و دیوان را دور می سازند به هیاتی سهمگین و صورتی مهیب ساخته می شود. نمونه آن «فودو» است که کارش غلبه کردن بر دیوان و دور ساختن شر آنها از سر مردم است، آب و آتش درو کارگر نیست و هیبت او که با دو دستیارش همراه است، لرزه بر اندام دیوان می اندازد:

شغالِ همیشه مازندران را نگیرد جز سگ مازندرانی

۱۳- رویدادهای سه دهه پایان سده شانزده، هنگامی که سرداران سه گانه ژاپن - نوبوناگا، هیدهیوشی و توکوگاوا یه یاسو - برای ازمیان برداشتن مدعیان و متحد ساختن این سرزمین می کوشیدند، نظام حکومت سپهسالاری ژاپن دوره توکوگاوا (سالهای ۱۶۰۰ تا ۱۸۶۷) را پایه ریزی کرد. شاید که مهمترین تدبیر هیدهیوشی «شکار بزرگ اسلحه» سال ۱۵۸۸ بود. او فرمان داد که سلاح و شمشیر را از همه مردم بگیرند مگر از سامورائی ها، و با این کار خواست تا از قیام احتمالی کاهنان و کشاورزان جلو گیرد، و همان پند اسدی طوسی در شاهنامه را دنبال کرد:

سلیح ایچ دردست شهری گروه نشاید، که شه را نماند شکوه

نیز این کار او تمایز آشکار میان طبقه سامورائی و مردم کشاورز پدید آورد. او سپس با صدور فرامینی دهقانان ولایات را از داشتن سلاح منع کرد و نیز قرارداد که

سامورائی‌ها در شهر دژها و زیرنظر مستقیم امیرانشان اقامت کنند. گذشته ازین، سامورائی‌ها و نیز دهقانان از آمیختن با بازرگانان و پیشه‌وران شهری منع شدند. بدینگونه چهارطبقه اجتماعی که سامورائی، کشاورزان، پیشه‌وران و سوداگران بودند ازهم ممتاز شد. برای جلوگیری از محبوبیت یافتن و پایگاه قدرت پیدا کردن سامورائی‌ها در میان مردم، آنها را بر چندگاه یکبار ازجائی به جای دیگر روانه می‌کردند. با این تدابیر، نظام حکومت اربابی - لشکری تحکیم شد (رک: رجبزاده، تاریخ ژاپن، ص ۱۲۹ و بعد). بازرگانان ارج و احترامی نداشتند، بویژه در چشم رزمندگان، اما نبض اقتصاد در دست آنها بود و بویژه با بهره‌دادن پول سود سرشار می‌بردند.

طبقات در جامعه ژاپن پس از نهضت تجدّد میجی (سال ۱۸۶۸) فرو ریخت، اما آثار آن تا نیمه قرن بیستم برجای بود و هنوز نیز ریشه دارد. جمعیت ژاپن را در پایان سال ۱۹۳۱ بشمار ۴۸/۵۴۲/۷۳۶ نفر نوشته‌اند که ازینان ۴۲۰۰ نفر «کازوکو» (Kazoku - نجیا و اشراف)، ۲۲۲۸۰۰۰ نفر شیزوکو (Shizoku - سامورائی پیشین) و ۴۶۳۱۰۰۰۰ نفر هی‌مین (Heimin - عامه) بوده‌اند. (E. Papinot، ص ۶۷ زیرعنوان Dai-Nihon) نیز برای طبقات در جامعه ژاپن رک: رجبزاده، تاریخ ژاپن، ص ۱۷ و ۱۶۰-۱۴۸).

۱۴- Caron، که چندسالی پیش از تاریخ تألیف سفینه در ژاپن بوده و زیسته است، از مردم این سامان بستایش یاد می‌کند: «ژاپنی‌ها شرف خود را بیش ازجان و آمالشان ارزش می‌نهند... هرگز یکدیگر را گول نمی‌زنند. این ملت بسیار قابل اعتماد است و این از عزت نفس آنها برمی‌آید. اگر دوستی یا کسی از آنان حمایت و یاری بخواهد، بی‌پروای زن و فرزند و زندگیشان تا پای جان بخاطر او می‌ایستند، و اگر گرفتار شوند، همدستان خود را هرگز نشان نمی‌دهند». (ص ۵۰) نیز او درباره طرز تربیت و بار آوردن کودکان می‌گوید که در اینجا تنبیه و سختگیری درکار نیست، و بچه‌ها را با انگیختن حق رقابت و غیرتشان به درس خواندن و جلورفتن وامی‌دارند، و می‌افزاید که «جانهای غنی، و ملل با جوهر، چون اینان، را نباید اجبار کرد، بلکه باید با نرمی و

انگیزش دادن به کار در آورد» (ص ۴۹-۴۸).

۱۵- سفینه درباره «طائفه سیام» می نویسد: «ایشان خانه و سامان و وضعی نمی دارند و عالیجاه رکن السلطنه ایشان (معادل عالیجاه قورچی باشی، از بزرگان دولت صفوی) دست از آستین عریانی برآورده و خلع منت نعلین نمود و دست از رسوم تعارف برداشته به بیوضعی و سروپا برهنگی ساخته اند بزرگی ایشان چنین است که چون زن و مرد ایشان راه می رود بقدر مرتبه صد و دوهصد کس از رعایای آنجا که خود را مرهون کرده اند یا پدر و مادر ایشان فروخته یا شاه از جمله رعایا بایشان بخشیده باشد سروپا برهنه بدستوری که شتر را قطار کنند در عقب خود انداخته راه روند...» (ص ۱۳۸-۱۳۷) و نیز در وصف پیگو گوید: «پادشاه آنجا را نیز لشکر و خدم و حشم علیحده نیست و وضعی و لباسی نمی باشد و سکنه آن ولایت نیز به ساتر عورت اکتفا کرده سروپا برهنه می باشند و موی سر می گذارند...» (ص ۲۰۰). بواقع نیز فرمانروایان ژاپن به ظاهر و پوشش رعایای خود توجه داشته اند. به میتسو، سومین فرمانروای لشکری از خاندان توکوگاوا که میان سالهای ۱۶۲۲ تا ۱۶۵۱ فرمان راند، مردم عامه جز صاحب مقامان را از پوشیدن جامه های ابریشمین منع کرد، و نیز مسخرگان و دلکان را از دربرکردن جامه های سوزن دوزی شده یا زربفت و زردوزی شده محروم داشت (Caron، مقدمه، ص li). داستانی هم هست که روزی تسونایوشی، شوگون یا فرمانروای پنجم از خاندان توکوگاوا که میان سالهای ۱۶۸۰ تا ۱۷۰۹ فرمان راند، در راهش به اوئه نو، یک محله ادو یا توکیو قدیم، همسر بازرگانی را دید که با خدمتگاران در لباسهای چشمگیر به تماشای ایستاده بود. شوگون که گمان برده بود که او زن یکی از «دایمیو»ها (فرمانروایان ایالات) یا از خانواده نجبا است، گفت که درباره اش پرس و جو کنند، و گزارش دادند که او همسر بازرگانی است. حکم شد که اسراف و تجمل آنها زیاده برشان اجتماعیشان است. همه دارائی آن بازرگان ضبط شد و خود و همسرش هم بزحمت از کیفر مرگ بخشوده شدند و از پایتخت تبعیدشان کردند (رک: رجبزاده، تاریخ ژاپن،

ص ۱۵۹-۱۵۸).

۱۶- به شرحی که مصحح سفینه نیز آورده است، در دوره «ادو» (سده‌های هفده تا نوزده) خوشگذرانی از ویژگی‌های جامعه ژاپن بود، و داستانهای طنزآمیز ایهارا سایکاکو (Ihara Saikaku) که نمودار واقعیت‌های اجتماعی است این معنی را بخوبی نشان داده است. ژاپنی‌ها هنوز هم شوق و دل‌بستگی به خوش‌گذراندن را در خود زنده نگهداشته‌اند، هرچند که تنگناهای طبیعی سرزمینی کوچک با جمعیت انبوه و کار بی‌امان و درافتادن در رقابت سخت تسخیر بازارهای جهان ظاهراً باید کمتر به تنوع و تن‌آسائی و خوشگذرانی مجال دهد.

۱۷- چنانکه مصحح سفینه هم یاد کرده است، در سال ۱۶۱۲ در شهر «ادو» (Edo) ، توکیو کنونی) محله مخصوصی به نام «یوشی‌وارا» برای سکونت فواحش اختصاص داده شد، اما پس از آنکه این محله در آتش سوخت (سال ۱۶۵۷) فواحش را در محله تازه‌ای در شمال شرقی شهر جای دادند و اینجا را هم «یوشی‌وارا» خواندند. مهدیقلی هدایت (مخبر السلطنه) که در پایان سال ۱۹۰۳ و آغاز سال ۱۹۰۴ همراه میرزاعلی اصرخان اتابک، امین‌السلطان، به ژاپن رفته و از یوشی‌وارا هم دیده کرده بود، درباره اینجا وصفی آورده که به شرح سفینه نزدیک است: «لازمه شهر بزرگ ازدحام خلق در محوطه محدود است و آفت عفت و عصمت. از اطراف مردم بی‌سروسامان به شهر هجوم می‌آورند، جماعتی از نمره مخصوص (زنان بدراه) به توکیو رو آوردند و متفرق شدند. آنها را جمع‌آوری کردند و محله را به نام موطن آنها یوشی‌وارا خواندند به معنی سرخ و سیاه. بی‌مناسبت هم نیست الاسماء تنزل من السماء اول امر شرخ‌روئی و آخر روسیاهی است... یوشی‌وارا محله است محصور سی‌هزار متر (کذا) مرتب و وسعت دارد به خیابانی عریض که از وسط می‌گذرد دوبخش می‌شود یک‌طرف منازل متفرقه است و هتلی به سبک اروپائی در طرف دیگر که دوثلث محوطه است کوچه‌های متعدد از خیابان جدا می‌شود و به‌برزنهای متقاطع به‌حوزه‌های شطرنجی منقسم. کنار کوچه و برزن خانه‌هایی است

ایوانی روبه‌معبّر دارد و دری کنار ایوان بالای در قیمت ورودیه نوشته شده است به‌اختلاف متاع چه طبیعی و چه مصنوعی (زینت) جلو ایوان‌ها به‌مشتکی مسدود. در ایوانها یک‌طرف روبروی مشبک نیم الی یک دوجین گیشا جلوس کرده‌اند هفت قلم آراسته. گفتند در محله پنجهزار زن است... شبی بتماشای یوشی‌وارا نیمه‌گوارا گذشت. (هدایت، سفرنامه، ص ۱۱۲). برای تاریخ یوشی‌وارا نگاه کنید به کتاب زیر:

S. & E. Longstreet; Yoshiwara, The Pleasure Quarter of Tokyo, Tokyo,

1970.

۱۸- مصحح سفینه شرح تاریخی دربارهٔ رواج غلامبارگی در ژاپن آن روزگار و بویژه در میان سامورائی‌ها، آورده است. رک: ش ۹۳-تعلیقات، ص ۳۱۶-۳۱۴. از صینه یا عقد یک شبهٔ زندهای ژاپنی برای بازرگانان خارجی (اروپائی) هم در منابع یاد شده است. رک: Caron، مقدمه، ص lxvii.

۱۹- کارون (Caron) نمایندهٔ کمپانی هند شرقی هلند که در دههٔ ۱۶۳۰ در ژاپن بوده، دربارهٔ قدرت «شوگون»، که او را امپراتور خوانده، نوشته است: «قدرت فائق در ژاپن در دست امپراتور است که شاهان و امیران کشور تابع اویند. او خدایگان حاکم است و قدرت آنرا دارد که بنابه‌میل خود شاهان و امیران نافرمان را برکنار کند و به‌کیفر برساند، و حکومت و خزانهٔ آنان را به‌کسانیکه شایسته‌تر می‌داند بسپارد. چنین پیشامدی بارها هنگام بودنم در ژاپن روی داد». (Caron، ص ۱۹).

۲۰- در تاریخ ژاپن آمده است که طبقهٔ حاکم در آن روزگار براین عقیده بود که راه درست حکومت کردن اینست که کشاورزان فقط بخور و نمیری داشته باشند، نه بیشتر. با اینهمه Caron نمایندهٔ کمپانی هند شرقی هلند دربارهٔ سیاست مالیاتی «شوگون» از کیفر سختی یاد می‌کند که برای یکی از حکام که زیاده از رعایا مالیات گرفته بود، مقرر شد: «حکم شد که این حاکم، همراه با همهٔ بستگانش، به‌شیوهٔ هاراکیری (شکم‌دریدن) خود را بکشند». (همانجا، ص ۴۰-۳۹)

۲۱- یکی از بازرگانان نامی ژاپن در این دوره مجموعه‌ای به نام «چگونه می‌توان بازرگان خوبی بود» تهیه کرده که در آن راز توفیق تجارت را بازگفته، و در میان سخن، نمونه‌هایی را از کسب امتیاز تجاری با پیشکش دادن به مقامات، و رقابت بازرگانان در این کار، یاد کرده است (رک: رجب‌زاده، تاریخ ژاپن، ص ۱۵۹-۱۵۷).

۲۲- به نقل از امثال و حکم دهخدا، ذیل «مثلِ جامهٔ عباسیان».

۲۳- میان سالهای ۱۶۳۲ و ۱۶۳۹ حکومت لشکری «توکوگاوا» با صدور یک رشته فرامین دروازه‌های ژاپن را به روی دنیای بیرون و مردم بیگانه - جز هلندیها و چینی‌ها - بست و این وضع بیش از دو قرن برجای بود. ترس از گسترش آئین مسیح و این اندیشه که مسیحیت پیشدار تهاجم اسپانیائیه و پرتغالیها است، از موجباتی بود که حکومت ژاپن را به این کار واداشت. تمایل به منحصر ساختن منافع تجارت خارجی در دست حکومت مرکزی ژاپن نیز در این تصمیم‌گیری مؤثر بود. حکومت می‌توانست ابریشم خام را که بازرگانان خارجی آورده بودند قیمت‌گذاری و سپس توزیع آنرا میان بازرگانان پنج‌شهر بزرگ تقسیم کند. در سال ۱۶۰۹ دایمیوها (حکام) ولایات غربی از داشتن کشتی‌های بزرگ منع شده بودند، و در سال ۱۶۳۵ کشتی‌های ژاپنی از رفتن به بنادر خارج مطلقاً منع شدند (رک: رجب‌زاده، تاریخ ژاپن، از ص ۱۶۰). کارون (Caron) می‌نویسد که منع رفتن ژاپنیان به سرزمینهای دیگر بیشتر برای آن بود که حکومت می‌ترسید که آنها به دین مسیح درآیند (پیشین، ص ۵۲).

۲۴- پرتغالیها نخستین بار در سال ۱۵۴۳ به ژاپن راه یافتند، تا که هلندیها در سالهای دههٔ ۱۶۳۰ با فاش ساختن نیرنگ آنها در گرواندن مردم به آئین مسیح و برانگیختن خشم حکومت ژاپن، رقیب را از صحنه راندند.

۲۵- تاورنیه می‌نویسد که رئیس کمپانی هلندی نامه‌ای به زبان پرتغالی جعل، و ادعا کرد که این نامه از یکی از کشتی‌های پرتغالی بدست آمده است. در این نامه از تصمیم مسیحیان (کاتولیک) ژاپن برای سوء قصد به جان امپراتور (شوگون) و شورش

دسته جمعی سخن رفته بود و نیز خواسته شده بود که اسپانیولیه‌های فیلیپین و پرتغالیهای مستقر در ژاپن با ۶ تا ۱۰ کشتی به ژاپن حمله کنند و مسیحیان به آنها کمک خواهند کرد تا جزیره را تسخیر کنند، و باین منظور تقاضای اسلحه و مهمات و افسر کرده بودند (بنقل از توضیح مصحح سفینه، ص ۱۹۲، ح ۳).

۲۶- سرکوب نهضت مسیحی و بیرون راندن پرتغالیها در سال ۱۶۳۹ نتیجهٔ اوضاع داخلی ژاپن هم بود. قیام «شیمابارا» در سال ۱۶۳۷ که شورش مسیحیان شناخته شد، قیامی از سوی کشاورزان و گروه سامورائی ناراضی در برابر بهره‌کشی دستگاه حاکم هم بود. رک: رجب‌زاده، تاریخ ژاپن، ص ۱۶۵-۱۶۰.

۲۷- رک: همانجا، ص ۱۶۳.

۲۸- جغرافیدانان مسلمان مردم چین و خاور دور را به کوشائی و همت در تلاش معاش ستوده‌اند. یعقوبی در سخن از امپراتوران چین می‌نویسد: «خراج آنان از مالیات سرانه بر افراد ذکور است، و به هر مرد بالغی مالیات تعلق می‌گیرد، زیرا که آنها کسی را بی‌داشتن هنر و صنعتی نمی‌پذیرند». (یعقوبی، ص ۱۸۳-۱۸۲).

۲۹- فرستادگان و سیاحان اروپائی هم که مقارن زمان تألیف سفینه به ژاپن رفته‌اند، صنعت پیشرفته و هنرمندی مردم آن را ستوده‌اند. کارون (Caron) هلندی که بیشتر از او یاد شده می‌نویسد: «فَنّ چاپ و باروت یکصد و پنجاه سالی پیش از آنکه ما اروپائیان بدان آگاهی داشته باشیم در ژاپن کاربرد داشت. ژاپنی‌ها چنین دانشها را از چینیان، که دیرزمانی با آن آشنا بودند، فرا گرفتند». (ص ۵۷) هم او در سخن از «دایمیو»ها (حکام ولایات) می‌گوید که حکومت مرکزی آنان را به رقابت و چشم و هم‌چشمی کردن باهم می‌اندازد تا بناهای عمومی، آبراهها، قصر و باروئیل و مانند اینها را، با همهٔ هزینهٔ گران که دارد، با سرعت بسیار و با کاربردین نهایت استادی و صنعت بسازند». (ص ۳۴).

۳۰- سفینه از صنعتگران کره‌ای در ژاپن یادی نکرده است. کره‌ایها دیرزمانی

واسطه انتقال هنر و صنعت و تمدن شرق آسیا به ژاپن بودند، اما تاریخ نویسان و دیگر مؤلفان باختر آسیا سرزمین ختاوختن و فراسوی آنرا یکسره چین انگاشته و نوشته‌اند و فقط اندک شماری از جغرافی نویسان از شیلا (سیلا یا سیلی) که همان سرزمین کره است نام برده‌اند.

۳۱- شاید که ژاپن‌ها در پروراندن خاک چینی حوصله چینیان را نداشته‌اند.

سعدی در گلستان گوید: «هرچه زود برآید، دیر نیاید

خاک مشرق شنیده‌ام که کنند به چهل سال کاسه چینی

صد به‌روزی کنند در مردشت لاجرم قیمتش همی بینی

۳۲- شهر بکن پایتخت چین را جغرافیدانان و مورخان مسلمان و ایرانی بنام

«خان بالیغ» می‌شناخته و یاد کرده‌اند.

۳۳- انگلیت کمپفر (Kaempfer) که چندسالی پس از نویسنده سفینه و در دهه

۱۶۹۰ به ژاپن آمده است نیز می‌نویسد: «ژاپنی‌ها در خانواده‌داری بخوبی دیگر مردم

جهانند، و نیز چندان تعجبی نیست که در کشاورزی پیشرفت زیاد داشته‌اند، زیرا که این

کشور بسیار پرجمعیت است و بویژه مردم آن از هرگونه تجارت و ارتباط با بیگانگان منع

شده‌اند و می‌بایست که با کار و صنعت خود امورشان را بگذرانند... نه تنها در دشتها و

زمین‌های هموار، که در تپه‌ها و کوهها هم ذرت و برنج... و گیاههای خوردنی دیگر

بدست می‌آید. از هر ذره زمین به‌بهترین راه بهره‌برداری می‌شود». (کمپفر، ج ۱،

ص ۱۸۵-۱۸۶).

۳۴- مصحح سفینه این لغت را که دراصل به‌صورت‌های متفاوت آمده به کرنگ

(Karang) تصحیح کرده است: «فرهنگ سیامی - انگلیسی McFarland این لغت را Stick

lac ترجمه کرده است» (سفینه، ص ۱۴۹، ح ۱).

۳۵- در ژاپن از روزگار باستان به شمشیر ارج نهاده می‌شد و شمشیر، همراه با

آیین و نگین، سه گنجینه مقدس کشور بوده و داشتن آن، برابر آئین ملی ژاپن،

«شینتو»، نشانه پادشاهی شمرده می‌شد، و ساختن شمشیر از دیرباز مورد توجه خاص بوده است. چنانکه مصحح سفینه می‌نویسد: «دای تو (Daito) یا شمشیر دراز ژاپنی دارای تیغه بلند و اندکی پهن با انحناء کم است و یک دمه می‌باشد. قبضه نسبتاً دراز آن با محافظ کوچک و سختی که در بالای دسته واقع شده است این امکان را می‌دهد که شمشیر با هر دو دست بکار برود». (همانجا، ش ۹۶، تعلیقات، ص ۳۱۷).

۳۶- بنوشته مصحح سفینه: «اسدالله اصفهانی شمشیرساز ماهر زمان شاه عباس اول است که شمشیرهای ساخت او در زمان صفویه شهرت جهانی یافت.

می‌گویند روزی سلطان عثمانی کلاه خودی نزد شاه عباس فرستاد و برای سازنده شمشیری که به آن کلاه خود کارگر شود جایزه‌ای تعیین نمود. اسدالله شمشیری ساخت که با یک ضربه کلاه خود را بدونیم کرد. بدین مناسبت به فرمان شاه عباس شمشیرسازان از پرداخت هرگونه مالیات معاف شدند (ص ۲۵، Lambton; Islamic Society in Persia, London, 1954). تعدادی از شمشیرهای عمل اسد در موزه‌های مختلف جهان یافت می‌شود و مخصوصاً دوشمشیر مرصع در کلکسیون والاس (Wallace) لندن نگاهداری می‌شود که روی تیغه آنها وفق «بدوح» زرکوب شده است. (رک: A. Pope; A Survey of Persian Art. III. 2575 و تصاویر بشماره‌های 1424 A-B) (به نقل از همانجا، ش ۹۵، تعلیقات، ص ۳۱۷).

۳۷- توماس هربرت (Thomas Herbert) فرستاده دولت انگلیس به دربار صفوی که سالهای ۱۶۲۷ تا ۱۶۲۹ را در ایران گذراند، می‌نویسد: «شمشیر ایرانیان، مانند آنکه ما داریم راست نیست و انحنا دارد، از فلز لطیف است و دارای تیغه‌ای پهن و تیز، ایرانیان فقط به شمشیری بها می‌دهند که خوب باشد و به یک ضربه بتواند تیغ آزمای را به دونیم کند. دسته آن حفاظ ندارد، و از طلا، نقره، عاج یا... ساخته شده است. در روزگار باستان، شمشیر چنان نزد پارسیان ارجمند بود که هرودت در کتاب چهارم می‌نویسد که شمشیر برای آنان منزلت الوهیت و پرستش یافت». (ص ۲۳۵-۲۳۴).

۳۸- صاحب جهان نامه می نویسد که «از دیار مشرقی، از چین ختو آرند. و مُسک و اوانی چینی و آهن گوهردار و بعضی داروها» (بکران، ص ۱۰۳).

۳۹- با احترامی که ایرانیان همیشه برای شمشیر داشته‌اند، توجهی که مؤلف سفینه به ساختن شمشیر ژاپنی و گوهر آن نشان می‌دهد شگفتی‌انگیز نیست. مؤلف فارسنامه، در پادشاهی جمشید گوید: «به‌ابتداء ملک، او مدت پنجاه سال سلاحه‌اء گوناگون می‌ساخت... و پولاد او بیرون آورد و شمشیر او ساخت» (ابن بلخی، ص ۳۰). خیام نیز در نوروزنامه در فصل «یادکردن شمشیر» می‌نویسد که «آن پاسبان ملک است و نگاهبان ملت... و نخستین گوهریکه از کان بیرون آوردند آهن بود... و نخست کس که از وی سلاح ساخت جمشید بود و همه سلاح با حشمت است و بایسته و لیکن هیچ از شمشیر با حشمت‌تر و بایسته‌تر نیست» (ص ۴۶). وی سپس از چهارده‌گونه شمشیر، مانند یمانی و هندی، یاد می‌کند و شرحی در ساختن شمشیر خوب دارد، و گوید که از شمشیر افسون آید، چنانکه «چون تیغ برهنه پیش کودک هفت‌روزه بنهند آن کودک دلاور برآید» (همانجا، ص ۵۱). گفته‌اند که مرکز عمده ساختن پولاد در ایران و پیرامون آن سمرقند و بعضی بلاد خراسان و آذربایجان بود، اما شمشیر چالک فارس و یمن بسیار ممتاز بود.

سیاحان بیگانه، مانند هربرت که قولش در بالا آمد، شمشیر ایران را به‌نیکی و لطافت ستوده‌اند. هیزیش بروگش (H.K. Brugsch) سفیر پروس در دربار قاجار در سالهای ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۱ در کتابش می‌نویسد: «اسلحه فولادی ساخت ایران از قدیم شهرت زیاد داشته است. بهترین سلاحیکه در ایران ساخته می‌شود شمشیر است که تیغه آن در قدرت معروفست. شمشیرهای ایران غالباً شکل منحنی دارد. بهترین تیغه‌های شمشیر ایران در خراسان و بعد از آن در شیراز ساخته می‌شود. در بعضی شمشیرها، روی تیغه در نزدیک دسته آن خطوطی با آب طلا نوشته شده که گویای نام سازنده و تاریخ ساخت آنست. شمشیرهای خوب غالباً جلد و دسته گرانبها و زیبایی هم دارد. جلد شمشیرها را

از چوب درست می‌کنند و روی چوب را با یک ورقه چرم کوبیده می‌پوشانند. دسته شمشیرها را از شاخ و استخوان و گاه از عاج می‌سازند». (ص ۳۹۱-۳۹۰)

۴۰- در میان شرح طبیعت ژاپن، بیشتر در همان صفحه آمده است که «پادشاه آنجا را مهراج یا بهوراج می‌گویند و صاحب روضة الصفا در تألیف خود ذکر کرده که ... هر ساله از خراج آنجا شش هزار من طلا به خزانه او واصل می‌شود و صاحب عجائب المخلوقات محمد بن زکریا در تألیف خود نقل نموده که پادشاه آنجا را هر روز دویست من زر حاصل بود و بسبب وفور مقرر فرمود که آن را خشت سازند و در آب اندازند». چنانکه بیشتر یاد شد. این سخن باید در وصف جزیره جاوه باشد که در نتیجه سهو کاتب یا صفحه‌بند کتاب جابجا شده و در میان مطالب مربوط به ژاپن آمده است. روضة الصفا این شرح را درباره جزیره جاوه (زایج) که پادشاه آن را مهراج گویند، آورده است (ج ۷، ص ۴۱۵). همچنین است عجائب المخلوقات زکریای قزوینی (ص ۹۸). جهان‌نامه درآمد مهراج را تعدیل کرده است و می‌نویسد: «جابه مملکتی عظیم است - و این لفظ در کتب معرب کرده‌اند و زایج می‌نویسند - ... و پادشاه آنجا را مهراج خوانند... و این پادشاه را هر روز دخل از یک من زر باشد تا ده من، این زر می‌ستانند و چون جمع می‌شود می‌گذارد و از وی خشتها می‌ریزد و در دریا می‌اندازد و چنین می‌گوید که این دریا خزانه من است». (ص ۴۰) مسعودی نیز در مروج الذهب درباره خشتهای طلا که هر روز به برکه کنار قصر مهراج افکنده می‌شد افسانه‌ای آورده است (ص ۸۱-۸۰).

جهت دیگر تصوّر فراوانی طلا در ژاپن مشتبه شدن آن با جزیره‌ای به نام وقواق است که زکریای قزوینی در عجائب المخلوقات درباره آنجا می‌نویسد: «این پیوسته باشد به جزایر رایج (رانج، جاوه) ... این جزیره موضعی است بسیار زر تا غایتی که اهل جزیره سلاسل سگان و طوق بوزینگان از زر سازند و باشد که جامه و ردا از زر سازند» (ص ۱۰۲-۱۰۱). مؤلف روضة الصفا همین شرح را در کتاب خود نقل کرده است (ج ۷، ص ۴۱۵)، و خود نیز مباحث را در هم کرده و جایی دیگر واق واق را چشمه‌ای در جانب

مشرق نوشته است که «جمعی که در آنجا ساکنند لغتی مخصوص دانند و کثرت ذهب در میان ایشان به مرتبه ایست که اطواق کلاب آن جماعت از طلای احمر است» (ج ۷، ص ۳۷۸). همین سخن عیناً در وصف ادریسی از جزایر «سیلا و واق واق» آمده است (ص ۹۲). مهدیقلی هدایت (مخبرالسلطنه) که در پایان سال ۱۹۰۳ زاین را دیده است می‌گوید: «از طلا و نقره که ادریسی خبر می‌دهد اثری نیست. مس و انتیموس به خارج می‌رود. آنچه به حد افراط دارند خاک چینی است» (ص ۱۱۵). زاین در آن روزگار نقره داشته است، و نیز مس. از کالاهائی که هلندیها در دوره صفوی برای فروش به ایران می‌آوردند، ظروف مسی زاین نیز یاد شده است (ویلیم فلور، ص ۳۱ و نیز ۳۸).

۴۱- وقر، بارخر و استر برابر با ۴۰ صاغ یا نزدیک به ۱۱۸ کیلوگرم (فرهنگ آندراج).

۴۲- نیز، «شوگون» جوان به امپراتور که میهمان اوست پنج ظرف بزرگ نقره (نه طلا) پراز مُشک پیشکش می‌کند (کارون Caron، ص ۷۲-۷۱).

۴۳- مؤلف انگلیسی و سفیر پیشین بریتانیا در زاین، کورتازی (Hugh Cortazzi) در پیشدرآمد کتابش در معرفی نقشه‌های قدیم از زاین، که اینجا را «جزایر طلا» (Isles of Gold) نام داده است، در اشاره به وصف مارکوپولو از زاین نتیجه می‌گیرد که شرح غیرواقعی او از فراوانی طلا در زاین شاید از روایاتی مایه گرفته که درباره بامهای پوشیده شده از مس سوخته‌رنگ که مانند طلا درخشش دارد، شنیده بوده است (ص ۱۳).

۴۴- «اودا نوبوناگا» سردار و فرمانروای زاین پس از پیروزشدن بر رقیبان خود، در حدود سال ۱۵۷۰ فرمان داد تا برایش قصری در «آزوجی» نزدیک دریاچه بیوا درسوی شرقی کیوتو بسازند. او که سری پرشتاب داشت، ده‌هزار کارگر را یکسره براین کار داشت و با اینهمه ساختن این قصر سه‌سال کشید. ساختمان اصلی هفت مرتبه این قصر که شیروانیهای سفالی بام آن نیز از ورق طلا پوشیده شده بود، نمودار قدرت او و شکوه دستگاهش بود. این بنا اسکلت چوبی داشت اما روی پایه سنگی عظیمی که بیش از

۲۱ متر بلندی داشت ساخته شده بود. نوبوناگا در سال ۱۸۵۲ در سپیده‌دمی که با حمله «آکه‌چی میتوهیده» روبرو شد، خود را کشت و این قصر نیز تاراج شد. در محل این قصر اکنون معبد شووکن-چی واقع است که در آنجا یادگارهایی از نوبوناگا نگهداری می‌شود.

منابع این مقاله

الف - بزبان فارسی و عربی

- ابن بلخی: فارسنامه، باهتام لسترنج - نیکلسون، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- ادریسی: (Al-Idrisi, Opvs Geographicum, Instituto Universitario Orientale di Napoli, n.d).
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم: مسالک و ممالک، بکوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶.
- بروگش (H.K. Brugsch): سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه کردبچه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- بکران، محمدنجیب: جهان‌نامه، متن جغرافیائی تألیف شده در ۶۰۵ هجری.
- بکوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲.
- تذکرةالملوک، چاپ دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۲.
- حکیم، محمدتقی‌خان، گنج دانش، مقدمه عبدالحسین نوائی، باهتام صوتی - کیانفر، تهران، ۱۳۶۶.
- خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم، نوروزنامه، تهران، ۱۳۴۳.
- رجب‌زاده هاشم، آئین کشورداری در عهد وزارت رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تهران، ۱۳۵۵.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تاریخ مبارک غازی، باهتام کارل یان،

- هرتفورد، ۱۹۴۰ (۱۳۵۸ هـ).
- طوسی، محمد بن محمود بن احمد، عجائب المخلوقات، باهتمام منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵.
- فلور، ویلم، اولین سفرای ایران و هلند، تهران، ۱۳۵۶.
- قزوینی، زکریابن محمد بن محمود المکمونى، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
- کمپفر، انگلبرت (Kaempfer)، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- محمدآبادی باویل، ظرایف و طرایف: مضاف و منسوبهای شهرهای اسلامی و پیرامون، تبریز، ۱۳۵۷.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، التنبه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۹.
- مسعودی، ابوالحسن، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، چاپ دوم ۱۳۵۶.
- مظاهری، علی، زندگی مسلمانان در قرون وسطی، ترجمه مرتضی راوندی، تهران، ۱۳۴۸.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی.
- میرخواند، تاریخ روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹.
- هدایت (مخبر السلطنه)، مهدیقلی، سفرنامه تشرف به مکه از راه چین، ژاپن و آمریکا، تهران، ۱۳۱۸.
- یعقوبی (ابن واضح)، احمد بن ابی یعقوب، البلدان، ترجمه ابراهیم آیتی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۷.
- یعقوبی (ابن واضح)، تاریخ یعقوبی، المجلد الاول، بیروت، ۱۹۶۰.

ب - زبان انگلیسی

- B. M. Bodart Bailey; Kaempfer Restored, in: Monumenta Nipponica, Spring 1988 (43:1), pp. 1731.
- Francois Caron & Joost Schouten; A true Description of the mighty Kingdoms of Japan Siam, ed. C.R. Boxer, London, 1953.
- Cortazzy, Hugh; Isles of Gold, Antique Maps of Japan, Tokyo, 1983.
- Herbert, Thomas; Travels in Persia - 1627-1629, ed. W. Foster New York, 1929.
- Kaempfer, Engelbert; The History of Japan, Together with a Description of the Kingdom of Siam 1690-92, tr. J.G. Scheuchzer, Glasgow, 1906.
- Mohammad Rabi; Safina-ye Solaimani (The Ship of Sulaiman), tr. John O'Kane, London, 1972.
- Montanus, Arnoldus; Atlas Japannensis Being Remarkable Addresses by Way of Embassy from the East India Company of the United Provinces to the Emperor of Japan, tr. J. Ogilby, London, 1670.
- E. Papinot; Historical and Geographical Dictionary of Japan, Tokyo, 1972.
- Marco Polo; Travels of Marco Polo, N.Y., n.d.

دستور زبان فارسی در کشورهای هند و پاکستان

توجه به فراگیری و آموزش زبان فارسی تقریباً همزمان با گسترش زبان فارسی در دیگر کشورها آغاز شده است. درحقیقت می‌توان گفت جز ایران که مهد اصلی زبان فارسی است دوحوزه وسیع دیگر از قرون گذشته تاکنون محور تألیف و تحقیق زبان فارسی و زبان‌دانان آن پاسدار دلسوز آن بوده است: یکی شبه قاره هند و پاکستان و دیگر آسیای صغیر یا ترکیه فعلی. در این کشورهاست که گنجینه‌های بسیار ارزنده‌ای در زمینه‌های مختلف علمی و فرهنگی و ادبی تهیته و تألیف شده و در کتابخانه‌ها و دیگر مراکز فرهنگی آنجا نگهداری می‌شود که بحق اگر تمام آن کتابها فهرست گردد آن زمان است که عظمت و غنای ذخایر فرهنگی زبان فارسی در خارج از این مرزوبوم مشخص می‌شود؛ زیرا حملات محمود غزنوی (متوفی به ۴۲۱ ه.ق.) به هند و گسترش زبان فارسی دری در دوره‌های بعد در آن کشور موجب شد که فارسی‌دانان آن سرزمین به تألیف و تدوین و ترجمه کتابهای گوناگون در رشته‌های مختلف، بویژه فرهنگ، دستور زبان، تاریخ و انشاء دست بزنند.

شرایط اجتماعی سرزمین هند و نیازهای مردم ضرورت آموختن زبان فارسی را در آغاز گسترش این زبان بیش از پیش تشدید می‌کرد. از آنجایی که فراگیری هیچ زبانی بدون دانستن قواعد آن به‌طور صحیح امکان ندارد، تألیف کتابهای

دستوری مورد توجه عده‌ای از فارسی‌دانان هندی و برخی از ایرانیان ساکن هند قرار می‌گیرد که موجب پدید آمدن آثار متعددی در زمینه‌های گوناگون آموزش و قواعد زبان فارسی به شکل‌های مختلف می‌شود. اینجاست که بدون تردید و با ضرس قاطع باید گفت بیشترین کتابهای دستوری تا پنجاه سال پیش در شبه قاره و پس از آن در ترکیه نوشته شده است. اگر این منابع تماماً جمع‌آوری و به‌وسیله صاحب‌نظران و آگاهان مسائل دستوری مورد نقد و بررسی قرار گیرد نتایج آن بررسیها می‌تواند یکی از پایه‌های تدوین دستور جامع زبان فارسی را فراهم آورد که جامعه ما امروزه سخت بدان نیازمند است. لذا در این مقاله در حدّ توان تلاش خواهد شد بر اساس مآخذ موجود در نهایت اختصار تعدادی از این رساله‌ها و کتابها معرفی شود تا خوانندگان عزیز خود بر کثرت منابع دستوری وقوف یابند و تصور نکنند که کتابهای دستور زبان فارسی ما فقط همین چند کتاب مشهور رایج نزد همگان است، بلکه بتقریب می‌توان گفت بالغ بر دوست و پنجاه کتاب و رساله - غیر از مقدمه فرهنگهای نوشته شده در هند و آثاری که بخشی از آن درباره دستور زبان است - در این زمینه نوشته شده است که این سرمایه عظیم برای تمام فارسی‌زبانان مغتنم است. البته پیش از شروع بحث اصلی ذکر این نکته را لازم می‌دانم که ترتیب ارائه منابع دستوری به‌روش الفبایی بوده است و آنجایی که کتاب تاریخ تألیف یا چاپ داشته آن‌هم مورد نظر قرار گرفته است.

در ۱۸۷۲ محمّد عبدالحکیم رساله‌ای به نام آغاز فارسی درباره فعل فارسی در ۳۲ صفحه در میرته Meerut به چاپ رسانید. آمدنامه و آمدنامه عنوان چندین کتاب و رساله دستوری است که به صورت خطی یا چاپ سنگی در کتابخانه‌های مختلف شبه قاره موجود است که به مشهورترین آنها در نهایت اختصار اشاره می‌شود: آمدنامه از حیات علی صاحب دهلوی از دانشمندان فارسی‌زبان هندوستان در دستور صرف زبان فارسی است، همچنین این شخص

کتابی دیگر تحت عنوان *آمدنامه* یا *تحفة الطالبین* در دستور صرف زبان ترکی دارد که خاتمه آن فرهنگ واژه‌های ترکی به فارسی است که نسخه‌های خطی این دو کتاب و سه *آمدنامه* دیگر در کتابخانه‌های پاکستان و قاهره و تهران موجود است.^۲ در ۱۸۴۶ کتابی با عنوان *آمدنامه بطرز ترتیب جامع علوم توسط مولوی محمّد مخدوم مرحوم* شامل دو فصل:

فصل ۱- مصادر «دن» و ۲- مصادر «تن»... تألیف و به خط عنایت علی ریحان با رساله قواعد صرف فارسی به صورت سنگی چاپ شد. همچنین *آمدنامه* دیگری با نویسنده نامعلوم در صرف افعال در ماضی مطلق، حال، مستقبل و غیره با ترجمه پنجابی و اردو در ۱۲ صفحه در لاهور به خط غلام قاسم طبع گردید. و در ۱۹۵۸ *آمدنامه فارسی* (به زبان ملتانی) در ملتان به خط محمد سلیمان دلشاد در ۱۲ صفحه چاپ سنگی شد.^۳ در فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی اردو کراچی از *آمدنامه* دیگری نام برده شده که تاریخ تحریر آن ۱۱ صفر سده ۱۲ و نویسنده آن مفتی عبدالحکیم ملتانی است و گردآوری و انتخاب آن توسط شخصی به نام مسیح‌الزمان انجام گرفته و به خط نستعلیق در ۱۲ صفحه نگارش یافته است.^۴ دو *آمدنامه* دیگر از نویسندگانی نامعلوم وجود دارد: یکی با تحریر ۱۲۶۱ هجری به خط نستعلیق در ۷۶ صفحه همراه با ترجمه اردو و دیگری هم که ناقص‌الآخر است به خط نستعلیق در ۲۶۰ صفحه می‌باشد.^۵ چهار کتاب با عنوان *آمدن‌نامه* در مآخذ کتابشناسی یافته‌ام که مشخصات آنها را در اینجا می‌آورم: یکی تاریخ تحریر ۸ رمضان ۱۲۵۰ هجری را دارد و مؤلف آن ناشناس است. این کتاب در صرف افعال فارسی به ترتیب حروف تهجی است و ترجمه اردو رانیز به همراه دارد، خط آن نستعلیق و ۷۶ صفحه است.^۶ دوم *آمدن‌نامه*، با تاریخ ۱۳۰۴ هـ/ ۱۸۸۷ م، در بیان مصدر و مضارع و افعال فارسی و غیره با ترجمه به زبان اردو، چاپ سنگی در بمبئی. سوم *آمدن سی لفظی در بیان مصدر، مضارع، صیغه‌ها*،

فعل، قواعد ضروریه، و غیره با ترجمه به زبان اردو، چاپ سنگی در لاهور. چهارم آمدن نامه صرف کبیر و صرف صغیر، قواعد افعال فارسی در ۲۴ صفحه، چاپ سنگی در لاهور.^۷ آموزگار فارسی کتابی است از احمد سلیم استاد شعبه فارسی سند یونیورسیتی حیدرآباد (پاکستان) در ۱۱۶ صفحه به قطع ۱۹×۲۵ جزو انتشارات خانه فرهنگ ایران در حیدرآباد سند، کتاب شامل دو باب است: باب اول شامل چهل درس است که مطالبی به زبان اردو و فارسی مقابل هم آمده... باب دوم شامل ده فصل است که فصل نهم و دهم آن درباره مصدر می باشد. فصل نهم: فهرست مصادر (مفرد) و مضارع به ترتیب الفبایی و فصل دهم: فهرست مصادر (مرکب) است.^۸ آیین فارسی کتابی است تألیف محمد عبداللطیف در دستور و انشای فارسی که در ۱۹۵۸ م در لاهور نشر یافته است.^۹

در ۱۲۶۸ ق/ ۱۸۵۴ م کتابی با عنوان ابطال الضروره یا دستور پارسی از نویسنده‌ای نامعلوم در دهلی انتشار یافت.^{۱۰} احسن القواعد تألیف محمد نجف علیخان مرادآبادی کتابی است به زبان اردو درباره دستور زبان فارسی که در ۱۲۷۴ ش. چاپ شده است. مؤلف که در بریلی کالج تدریس می کرد و در ۱۸۷۰ م مستعفی شده بود قبلاً قواعد فارسی را به روش سؤال و جواب نوشته بود. بعداً به درخواست مولوی محمد منیر و دیگر مدرّسین آن کالج بر آن اضافه کرد. این کتاب در نُه باب می باشد و نسخی از آن در کتابخانه‌های هند و پاکستان موجود است. خلاصه‌ای از این کتاب را مولوی تسخیر احمد شادمانی رامپوری به نام اوجز القواعد در ۱۳۳۵ خورشیدی در لاهور به چاپ رسانده است.^{۱۱} ارمغان از سید اشرف علی در دستور زبان فارسی چاپ شده است.^{۱۲} کتاب ارمغان آصفی تألیف محمد عبدالغنی خان متخلص به غنی در هشت جلد در آگره به چاپ رسیده است، نیز از لحاظ به کارگیری حروف فارسی و مصادر دارای اهمیت فراوان است. اشرف القوانین فارسی تألیف مولوی سید عبدالفتاح معروف به سید اشرف علی

گلشن آبادی است که در ۱۲۳۸ خورشیدی نگاشته شده و در ۱۲۵۵ در چاپخانه حیدری هند در ۱۰۴ صفحه به چاپ رسیده است. هرچند که این کتاب به تقلید از کتابهای قبلی است و ابتکار خاصی در آن به نظر نمی‌رسد، ولی از آنجا که تلاش شده موضوعات مختلف دستوری در آن جمع آید، در بین کتابهای دستوری شبه قاره از اهمیت فراوانی برخوردار است.^{۱۳} اصول بوجسته تألیف سیدمحمد عبدالحق طالبپوری مرشدآبادی که در ۱۲۶۴ ش. در کانپور به چاپ رسیده است نیز یکی دیگر از کتابهای دستور فارسی شبه قاره به شمار می‌رود.^{۱۴} اصول عجیبه از محمد جمال‌الدین خانصاحب در صرف افعال فارسی به زبان اردو، شامل مقدمه و سه فصل و خاتمه در ۱۲۷۰ ه. در کانپور در ۴۴ صفحه چاپ سنگی شده است و ناقص‌الآخر می‌باشد.^{۱۵} اضافت رساله‌ای است درباره‌ی اضافت و نسبت از مؤلفی ناشناس که در قرن ۱۳ به خط نستعلیق در ۱۶ صفحه نوشته شده است.^{۱۶} الف بی تی رساله‌ای است که در ۱۳۰۲ ه. در حروف مفردة تهجی به خط نسخ عربی و به خط نستعلیق فارسی نوشته و به صورت چاپ سنگی در بمبئی در ۸ صفحه منتشر شده است و آن منقسم به چهل قسمت است.^{۱۷}

الف کتوت از مؤلفی نامعلوم در لکنهو در ۱۶ صفحه نوشته شده است.^{۱۸} بحرالفوائد در قواعد علم نحو فارسی تألیف منصورعلی (نسخه‌ای از آن در کتابخانه دکتر خانلری موجود است) در ۱۲۲۳ ق تألیف شده است.^{۱۹} کتاب بحرالفوائد دیگری که تألیف شیخ حیدر است در ۱۳۱۲ ق در ۹۰ صفحه در دکن منتشر گردیده.^{۲۰}

بدیع‌الصرف، از محمدحسین تمّتا به خط نستعلیق، در ۱۲۶۶ ظاهراً از روی چاپ مطبع کشن راج به تصحیح مؤلف و حاجی محمدالدین حیران در ۱۱۴ صفحه در مدراس تحریر شده است.^{۲۰} بدیع‌الصرف دیگری تألیف کاووس‌خان در ۱۸۴۸ م. در مدراس در ۴۹ صفحه نوشته شده است.^{۲۱} بهار علوم به صورت منظوم از منشی

میندو لال زار مشتمل بر قواعد زبان فارسی، اسمای حروف و تفصیل زبان فارسی و... در ۱۲۷۵ هـ. در لکهنو در ۸۸ صفحه چاپ سنگی شده است.^{۲۲} در ۱۹۵۵ م کتابی با عنوان [پاک ترجمه فارسی با دستور زبان پاک] ترجمه فارسی مع گرامر تألیف نذرشامی در لاهور چاپ شد.^{۲۳} *فاج القواعد* از محمد تاج الدین متخلص به بهجت در ۲۲ جمادی الاول ۱۲۹۹ هـ/مارس ۱۸۸۲ م به خط مؤلف و نستعلیق در ۵۳ صفحه نوشته شده است.^{۲۴} *تحفة العجم* در قواعد زبان فارسی تألیف شاه سید حسین حقیقت در ۲۷ شوال ۱۲۱۲ هجری شروع و در سلخ محرم ۱۲۱۳ خاتمه یافته است. این کتاب شامل مباحثی درباره زبان فارسی و مطالب دستوری مفصل با تکیه بر اصول آواشناسی و ۸ صفحه فهرست توصیفی مطالب در ۱۲۱ برگ نوشته شده است.^{۲۵} *تحفة المصا* در مؤلفی نامعلوم در ۱۸۷۸ در ۲۲ صفحه (ص ۳۲؟) در فتح گره چاپ شده است.^{۲۶} *تحقیق القوانین* تألیف حاجی محمد متخلص به حیران کتاب دستور دیگری است که در سال ۱۲۲۵ خورشیدی به اتمام رسیده و در سال ۱۲۵۵ در بمبئی به چاپ رسیده است. *تحقیق القوانین* در ادبیات فارسی از اهمیت خاصی برخوردار است و یکی از کتابهای اساسی تلقی می گردد و دارای جنبه علمی است.^{۲۷} کتاب ترجمه و دستور فارسی برای دانشکده، کالج پرشین ترانسلیشن ایند گرامر، تألیف پرفسور علم الدین سالک و عبدالعزیز چاپ لاهور یکی از کتابهای دستوری مورد استفاده دانشگاههای پاکستان است.^{۲۸} *تشریح الحروف* (منظوم) از مؤلفی نامعلوم در ۲۴ ذی الحجة ۱۲۶۹ در کانپور و در ۱۸۵۱ م در لکهنو در ۱۶ صفحه چاپ سنگی شده است.^{۲۹} *تعلیم الصبیان* با مؤلفی نامشخص در ۱۸۴۵ م در مرشدآباد منتشر شده است.^{۳۰} *جامع الفوائد* از نوازش علی خان شیدا در ۱۱۸۵ هـ در دستور زبان فارسی در یک مقدمه و پنج فایده و سپس سه قانون و یک خاتمه نوشته شده، همچنین نسخه‌ای تحریر ۲۷ ربیع الثانی ۱۲۷۰ هـ به خط نستعلیق میرحسام الدین در ۹۴ صفحه و نسخه‌ای دیگر متعلق به قرن ۱۳ هـ با نستعلیق

ابن صاحب در ۱۰۸ صفحه و دستنوشته دیگری به خط نستعلیق در ۹۰ صفحه وجود دارد^{۳۱}. جامع القواعد تألیف شمس العلماء مولوی محمدحسین آزاد به زبان اردو یکی از مهمترین و معروفترین کتابهای دستور زبان فارسی در شبه قاره است که در ۱۲۶۴ خورشیدی در ۲۷۱ صفحه در لاهور پاکستان به چاپ رسیده است... کتاب تحت تأثیر دستورنویسی عربی است^{۳۲}. جامع القوانین از مؤلفی نامعلوم در ۱۸۳۹ در کلکته چاپ شده است^{۳۳}.

در میان کتابهای قدیمی دستور زبان فارسی کتابی به نام **جوهر التورکب** به چشم می‌خورد که در سال ۱۱۹۸ خورشیدی به اتمام رسیده و در سال ۱۳۴۷ شمسی در لاهور به چاپ رسیده است. **جوهر التورکب** به شعر است... در مورد این کتاب لازم به تذکر است که قیود شعری و اوزان به مؤلف اجازه نداده است که موضوعات دستوری را آن‌طور که باید و شاید توضیح دهد^{۳۴}. البته **جوهر التورکب** منظوم دیگری از سیوارام بریلوی ثم شاهجهانپوری تألیف در ۱۲۳۵ هـ. / ۲۰-۱۸۱۹ م وجود دارد که از کتابی به نام **دلیل التورکب** خلاصه شده است.

جوهر التورکب شامل عناوین: تعریف کلمه و کلام و تقسیم آن، در بیان معانی حروف معانی، بیان حروف عطف استثنا و استدراک و تشبیه و استفهام و شرط و علت و ندا، بحث اسما و ضمائر، اسمای اشاره و اقسام عبارت در ۳۷۵ بیت است. نسخه‌ای از آن به تاریخ ذیحجه ۱۲۷۴ هـ. در ۲۴ صفحه و نسخه دیگری به تاریخ ۱۸۷۱ م. در نولکشور در کانپور در ۳۶ صفحه به صورت سنگی چاپ شده است. شرح **جوهر التورکب** تألیف و شرح شیخ حیدرعلی ابن شجاع‌الدین محمدلطیف‌پوری به صورت‌های نسخ خطی و چاپ سنگی در کتابخانه‌های گنج‌بخش پاکستان و کلکته و لکهنو و کانپور وجود دارد. نسخه خطی کتابخانه گنج‌بخش به شماره ۴۹۰/۸۸۳ در ۶۶ ورق و ۱۳۱ صفحه می‌باشد. این نسخه در

موضوع «دستور زبان و آیین جمله‌بندی زبان فارسی» است... تقسیمات شرح جواهرالترکیب براساس «باب» و «فصل» است: «باب اول در بحث حرف، باب دوم در بحث اسم، باب سیوم در بحث مرکبات ناقص، باب چهارم در بحث فعل و جمله بسیطه، باب پنجم در جمله‌های مرکب و عبارت» و هر باب بر چند فصل است.^{۳۵}

جواهرالحروف، از تیک چند بهار در رجب ۱۲۶۷ هـ. چاپ سنگی شده است. این رساله‌ای است در بیان حروف فارسی... که مؤلف درائتای تألیف کتاب **بهار عجم** و بعضی از شروح **سکندرنامه** و **قصاید اوحدالدین انوری** و **قصاید محمد عرفی** و کتاب **گلستان** و **حواشی قصاید حسین ثنایی** و **قرآن استنباط** و **استخراج** نموده است. کتاب در یک مقدمه و دو باب است. مقدمه در حروفی که در فارسی نیامده. باب ۱- حروف مفرده. باب ۲- حروف مرکبه. نسخه‌ای چاپی از آن در کانپور در ۱۰۰ صفحه موجود است.^{۳۶} کتاب دیگر دستور فارسی به نام **چارچمن قانون** از غلام محی‌الدین نحیف است که در ۲۳ رجب ۱۲۶۵ هـ. تحریر شده و شامل **چارچمن** است: ۱- قواعد و ضوابط صرف. ۲- قواعد و ضوابط نحو. ۳- بیان «علم». ۴- علم بدیع. کتاب در ۸۶ صفحه است و اصل آن در ۱۲۵۸ هـ. نوشته شده است همچنین این کتاب در ربیع‌الثانی ۱۲۶۶ هـ در مدراس با تصحیح مصنف در ۱۱۲+۴ صفحه به چاپ دوم رسیده است.^{۳۷} کتاب **چهار شربت** تألیف میرزا محمدحسن قتیل بیشتر درباره عروض و بلاغت است ولی دارای بخشهای دستوری نیز هست. این کتاب در سال ۱۲۶۶ خورشیدی ۱۸۸۷ م در ۱۱۲ صفحه در لکهنو چاپ شده است.^{۳۸} **چهار گلزار** از نثاری (=مولوی نثارعلی) در هزار و دو بیست اندی تألیف شده است و شامل **چهار گلزار بدین شرح** است: **گلزار** درباره دستور است مشتمل بر پنج گل: ۱- تقسیم اسمای حروف تهجی و تفصیل زبان فارسی. ۲- اقسام افعال و اسمای حرکات و سکانات. ۳- تشریح انواع حروف مفرده و مرکبه.

۴- تقسیم‌اضافت. ۵- تفسیر اماله و ترخیم وقاعده متفرقات. گلزارهای دیگر درباره صنایع لفظی و معنوی و عروض و قافیه و تشبیه و استعاره و بحث درباره شعر است. نسخ خطی و چاپی از این کتاب در کتابخانه‌های پاکستان و هند بویژه سه نسخه در کانپور موجود است.^{۳۹} حروف فہمی از مؤلفی نامعلوم در ۱۸۳۷ م. در کلکته تألیف شده است.^{۴۰} همچنین کتاب خودآموز فارسی از آصفه زمانی (۲۲ مارس ۱۹۴۵-) در لکهنو چاپ شده است.^{۴۱} در ۱۸۲۸ دستور زبان فارسی به صورت پرسش و پاسخ تألیف عطاءالله در کلکته^{۴۲} و در ۱۸۷۴ کتاب دریای عقل که بحث درباره فعل در زبان فارسی است توسط کانکا پرشاد ابن دولچند در ۳۷ صفحه در لکهنو چاپ شد.^{۴۳} در ۱۸۷۴ دستور فارسی تألیف محمّد عبدالله بلگرامی در لکهنو^{۴۴} و دستور پارسی آموز تألیف عبیدالله ابن امین‌الدین احمد سهروردی در ۱۸۷۷ در ۸۵ صفحه در لکهنو و اگره به چاپ رسید. این کتاب شامل: ۱- علم حروف و قواعد املاء، ۲- اجزاء جمله و اسلوب ترکیب جمل، ۳- علم سخن پارسی، ۴- عروض و قوافی، ۵- علم بلاغت است و در پنج جزئی باشد (از یادداشت‌های مجتبی مینوی)^{۴۵}. دستور صرف و نحو فارسی تألیف S.B.Baria^{۴۶} در ۱۸۸۱ در بمبئی و دستور زبان فارسی تألیف الله بخش بن محمّدشاه در ۱۸۹۴ در کراچی چاپ شد.^{۴۷} کتاب Higher Persian Grammer از مهمترین و ضخیم‌ترین کتابهای دستور زبان فارسی است که یک انگلیسی زبان به نام دی. سی. فیلتوت D.C. Phillot آن را در ۹۳۷ (۹۴۹ ص) صفحه برای کسانی نگاشت که می‌خواستند دستور زبان فارسی را به زبان انگلیسی یاد بگیرند. درین کتاب که در سال ۱۲۹۸ شمسی ۱۹۱۹ م در کلکته به چاپ رسیده است جوانب مختلف دستوری به طور مفصل مورد بحث قرار گرفته است.^{۴۸} دستور فارسی، تألیف جلال‌الدین احمد جعفری رئیس در ۱۹۲۴ م در دو جزء به زبان اردو در الله‌آباد^{۴۹} و دیوبند، تألیف اصغر علی روحی در ۱۹۳۶ در لاهور چاپ شد. کتاب اخیر

درباره معانی و بیان و بدیع است و چند بحث مختصر هم در دستور زبان فارسی دارد.^{۵۰}

در ۱۹۴۹ دستور فارسی ، تألیف ظهورالدین احمد توسط ناشر ملک نذیر احمد در لاهور و در همین سال دستور فارسی ، تألیف محمد عبدالله توسط ناشر فرمان علی در لاهور^{۵۱} و در ۱۹۵۷ دستور زبان فارسی تألیف شمس الدین احمدجان (۱۹۳۱ -) در سرینگر به زبان اردو^{۵۲} و در ۱۹۵۷ دستور فارسی ، تألیف ظهورالدین احمد، ناشر: یونیورسیتی بک ایجنسی در لاهور و ۱۹۵۸ و ۱۹۵۹ کتاب دستور و انشای فارسی گلوب ، تألیف منظور حسین ملک در لاهور چاپ شد^{۵۳} . دستور فارسی ، تألیف مجیب الرحمان (۱۹۱۷ -) در ۱۹۶۰ به زبان انگلیسی در کلکته و دستور زبان فارسی تألیف محمد منصور عالم (سوم ژانویه ۱۹۴۹ -) در ۱۹۷۲ در هند و دستور زبان فارسی تألیف محمد طارقی (۱۹۴۳ -) در ۱۹۷۶ در هند چاپ شد^{۵۴} . «در بیان علم صرف و نحو»، باب نهم از مطلع العلوم و مجمع الفنون ، تألیف واجد علیخان در ۱۲۸۳ چاپ دوم در لکهنو (ص ۱۵۹-۱۶۷) چاپ شده است^{۵۵} . کتاب دیگر دستور زبان فارسی A Grammer of the Persian Language تألیف ایم لمسدن استاد عربی و فارسی دانشکده فورت ویلیام بنگال است که در ۱۱۸۹ شمسی به زبان انگلیسی نوشته و در کلکته به چاپ رسانده است. این کتاب در تاریخ دستورنویسی زبان فارسی از اهمیت زیادی برخوردار است^{۵۶} .

کتاب دیگر دستور سخن ، تألیف محمد تقی الملقب به کمال الدین المتخلص به سنجر ایرانی است که در ۲۰ ذیحجه ۱۲۹۶ هـ. چاپ سنگی شده است. مؤلف کتاب از ایران برای سیر به حیدرآباد دکن آمده بود و همانجا این کتاب را تألیف کرد. دستور سخن دارای مقدمه و چهارده «دستور» است. مقدمه در بیان معنی پارسی و انواع آن است و مباحث دیگر آن شامل: ۱- چگونگی اصطلاح پارسی. ۲- تعداد حروف تهجی، آن چنان که پارسیان بدان تکلم کنند. ۳- تفرقه

دال و ذال. ۴- کلمه و کلام و مصدر و مشتق و جامد و علامت مصدر...
 ۵- علامتهای هریک از صیغه‌های ماضی و مضارع، اسم فاعل و اسم مفعول...
 ۶- جواز تبدیل هریک از حروف بیست و چهارگانه به حروف دیگر ۱۴- چگونگی املا می‌باشد. این کتاب در حیدرآباد دکن با تقریظ سیدعلی شوشتری در ۸۴ صفحه چاپ سنگی شده است.^{۵۷} دستور عجم، تألیف مولوی سید محمد مبین نقوی در سال ۱۲۹۸ خورشیدی نگاشته شده و در سال ۱۳۰۴ در شهر الله‌آباد به چاپ رسیده است. کتاب به زبان اردو است و مؤلف کوشیده است که در نگارش دستور عجم از فصحا و علمای ایران سند بیاورد. کتاب دیگری به نام دستور عجم در ۱۳۲۹ خورشیدی در لاهور به زبان اردو چاپ شده است، همچنین ایم امین با همکاری میرغلام دستگیر کتابی به زبان اردو و نیز به نام دستور عجم در ۳۲۶ صفحه نوشته که سال چاپ آن مشخص نیست ولی در لاهور به زیور طبع آراسته شده است.^{۵۸}
 دستورنامه فارسی، از حکیم حسین شریف حکمی بنگلوری در ۱۳۱۰ هـ. تألیف شده است. کتاب شامل مقدمه معنی، قانون و مناسبت مابین معنی لغوی و اصطلاحی آن، وجه تسمیه کتاب دستورنامه فارسی، زبان یعنی سخن کی ضرورت، اسم، ضمیر، مصدر، فعل و غیره. دستور زبان فارسی است به زبان اردو، این کتاب در ۱۳۱۸ با تقریظ شبلی نعمانی در ۲۰+۲۹۲ صفحه در دهلی به صورت سنگی چاپ شده است.^{۵۹} دستور زبان فارسی، تألیف مولوی عبدالله در ۱۳۱۷ خورشیدی به زبان اردو و دستور فارسی، تألیف غیاث احمد ابوالبشر دبیر زبان فارسی به زبان اردو در ۱۳۴۵ خورشیدی در ۲۵۰ صفحه در شهر پشاور چاپ شده است.^{۶۰}
 دافع الاغلاط از مؤلفی نامعلوم، در ۴۴ صفحه در لکهنو تألیف شده^{۶۱}، و دبیر پارسی، تألیف پندت هنسراج کوریال به زبان اردو نوشته شده و در آن سعی شده است که دستور فارسی به زبانی ساده به علاقه‌مندان یاد داده شود.^{۶۲} دستور الفرس هم رساله‌ای است دستوری از عبدالواسع هانسوی که در مقدمه فواین دستگیری

از این کتاب نام رفته است.^{۶۳} همچنین در فهرست نسخ خطی کتابخانه‌های پاکستان و فهرست نسخه‌های خطی فارسی از چند دستور زبان فارسی = (قواعد فارسی) از مؤلفانی ناشناس نام برده شده است.^{۶۴} چند کتاب دستور زبان فارسی در سالهای اخیر در هند تألیف و ترجمه شده است که اشاره‌ای به آنها هم خالی از فایده نیست از جمله می‌توان از دستور زبان فارسی (به زبان گجراتی برای دانش‌آموزان و دانشجویان گجراتی) از احمد حسین قریشی (۱۹۲۲ -) در چند جلد، چاپ احمد آباد و دستور زبان فارسی به زبان گجراتی از شمیم احمد انصاری (۱۹۳۷ -) و دستور فارسی - گجراتی محمود حسین صدیقی (۱۹۴۷ -) و ترجمه دستور زبان فارسی دکتر خانلری به زبان اردو توسط نرگس جهان (۱۹۴۴ -) و دستور زبان فارسی ، به زبان گجراتی اللہ بخش شیخ (۱۹۳۲ -) نام برد.^{۶۵} همچنین خواجه عبدالحمید عرفانی دستور زبان فارسی به اردو نوشته است.^{۶۶} مقاله‌ای با عنوان «ذال معجمه فارسی مین؟» از شوکت سبزواری در مجله اقبال ، جلد ۵، شماره ۴ صفحه ۱ تا ۳۲ به زبان اردو منتشر شده است.^{۶۷} راشد الصبیان ، توسط شیخ احمد در ۱۰۵۶ هـ / ۱۶۴۶ م تألیف شده است. این کتاب در دستور زبان فارسی و به نظم است. در پایان کتاب آمده:

این رساله راشد الصبیان بنام از فقیر شیخ احمد شد تمام...^{۶۸}

راهنمای ترجمه و دستور زبان فارسی تألیف محمدمبشر جلالی (۱۹۳۲ -) در دو جلد، چاپ بریلی (جزوه درسی) و راهنمای ترجمه و قواعد فارسی (در سه جلد) از عبدالقیوم (۱۹۳۹ -) نیز در هند چاپ شده است.^{۶۹} رساله الف کثرت (منظوم) در بیان الف کثرت و انواع اضافت با آغاز:

الف کثرت فاعل و مصدر قسم اتصال و عطف و تحسین کلم

در ۱۲۲۷ هـ در ۱۶ صفحه در کانپور به زیور طبع آراسته شده است.^{۷۰} رساله‌ای در نحو با مؤلفی نامعلوم در ۱۶ صفحه در ایندور تألیف شده است.^{۷۱} کتاب دستور

دیگری که در شبه قاره مورد توجه علما و دانشمندان است به نام رساله عبدالواسع شهرت دارد که مؤلف آن میرعبدالواسع هانسوی آن را در سال ۱۲۵۸ هجری شمسی در چاپخانه نوبل (Nevil) به چاپ رسانده است. این کتاب دارای فصلی در باب صنایع شعری نیز هست... مؤلف مطالب این کتاب را از کتب فرهنگ و شروح (که اسامی آنها در مقدمه آمده) انتخاب نموده و بعضی از طرف خود بر آن افزوده، کتاب در یک مقدمه و سه باب و خاتمه تقسیم شده است... نسخه‌های خطی و چاپ سنگی زیادی از این کتاب در کتابخانه‌ها موجود است.^{۷۲}

رساله علم النحو از مؤلفی نامعلوم در کلکته در ۱۸۳۶ تألیف شد. این رساله در واقع مجموعه پنج دستور به زبان فارسی است که در یک جلد مدون شده است.^{۷۳}

رساله قواعد فارسی، تألیف مولانا ابوالحسن فریدآبادی موضوعات دستوری فارسی را در مرحله ابتدایی آن یاد می‌دهد و در ۱۲۶۹ خورشیدی در لکهنو طبع گردیده است.^{۷۴} رساله مختصر القواعد، تألیف سیتاراما در ۱۸۸۰ در ۳۲ صفحه در لکهنو تألیف شد.^{۷۵} رساله نحو فارسی تألیف مولانا امام‌بخش متخلص به صهبایی که در سال ۱۲۵۶ خورشیدی / ۱۸۸۰ م. در کانپور به چاپ رسیده بیشتر دارای مباحث‌های دستوری است. این رساله ۸۱ صفحه دارد.^{۷۶} زبدة القوانین، تألیف ادوارد سل (Seel) در ۱۹۱۰ در ۶۰ صفحه در مدراس به چاپ نهم رسیده است.^{۷۷}

یکی دیگر از مهمترین کتابهای دستور که به زبان اردو نوشته شده و جنبه علمی دارد سراج القواعد، تألیف شیخ سراج‌الدین آذر است که موضوعات مختلف دستور فارسی در آن گنجانده شده است.

این کتاب بخشهایی درباره صنایع شعری، علم العروض و بحور و ارکان آن را نیز داراست. تعداد صفحات کتاب ۵۸۶ است و رای گلاب سنگه آن را در سال ۱۹۳۳ میلادی به چاپ رسانده است.^{۷۸} قدیمی‌ترین کتاب مستقل دستور زبان فارسی در شبه قاره شجره الامانی تألیف میرزا محمد حسن قتیل (در گذشته ۱۲۳۳ یا

۱۲۴۰ هـ.ق.) است، که در سال ۱۱۷۱ خورشیدی نگاشته شده است. این کتاب در سال ۱۲۵۰ در سرای معالیخان هند به کوشش لاله‌راده‌ی لال صاحب در ۲۴ صفحه به چاپ رسیده است...^{۷۹} سه کتاب در کتابخانه گنج‌بخش پاکستان وجود دارد که در ضمن آنها مباحث دستوری طرح شده است: یکی شرح مثنوی حقیقت است که در قرن ۱۲ قمری شیخ یحیی کنجاهی () آنرا شرح کرده و به شماره ۸۹۰/۹۵۴ در فهرست مذکور آمده و دارای ۱۷۹ ورق و ۳۵۸ صفحه است و دیگر شرح مثنوی مولوی با شارح نامشخص، به شماره ۸۹۰/۹۳۵ در ۳۱۵ ورق و ۶۲۹ صفحه که تاریخ قرن ۱۲ قمری را دارد و سومی شرح نصاب صبیان با شارح نامعلوم نوشته قرن ۱۳ قمری به شماره ۸۹۰/۹۳۶ می‌باشد.^{۸۰} کتاب صرف پارسی = صرف زبان فارسی یا مخزن قانون از سیدمحمد مخدوم به خط نستعلیق در ۱۷ صفحه که تاریخ تحریر ۱۰ صفر ۱۲۰۰ هـ. () را دارد نیز یکی دیگر از رساله‌های دستوری در شبه قاره است.^{۸۱}

همچنین از یک کتاب دیگر با عنوان صرف زبان فارسی که دارای دونسخه می‌باشد در فهرست نسخه‌های خطی فارسی سخن رفته است، همینطور از صرف و نحو متعلق به محمد حیات^{۸۲}. کتاب دیگر صرف و نحو فارسی، تألیف امیرحیدر حسینی بلگرامی است که در سال ۱۱۷۹ خورشیدی نگاشته شده و در سال ۱۲۳۲ خورشیدی در ۸۶ صفحه به چاپ رسیده است. این کتاب نسبت به شجره‌الامانی مباحث دستوری را مفصلتر و واضحتر در خود گنجانده است.^{۸۳} صرف مصادر تألیف مؤلفی نامعلوم در ۱۸۴۹ در باربلی تألیف شده است.^{۸۴} صفوة المصادر، تألیف محمد مصطفی ابن محمد روشن (درباره مصادر) در سلخ صفر ۱۲۰۰ به خط نستعلیق در ۱۵ صفحه تحریر شد و در ۱۲۹۵ قمری در کانپور به چاپ رسید.^{۸۵} صفوة المصادر دیگری تألیف مؤلفی نامشخص در ۲۲ صفحه در لکهنو تألیف شده است.^{۸۶} ضوابط فارسی، تألیف عبدالحق دهلوی در ۱۸۶۹ در ۸۱ صفحه تألیف

شد. این کتاب صرف و نحو فارسی به اردو می‌باشد^{۸۷}. عزیزالمصادر، تألیف محمد عبدالعزیز در ۱۸۷۷ در ۲۴ صفحه در لکهنو تألیف شد^{۸۸}. عین‌الغواید، تألیف عین‌الدین بن علی در ۱۳۱۵ ق/ ۱۸۹۹ م. در ۶۴ صفحه در بمبئی نوشته شد^{۸۹}. فارسی زبان کا آسان قاعده، تألیف مولانا مشتاق احمد چرتپاولی، دستور زبان فارسی به اردو می‌باشد که به خط محمد نذیر منیر در ۴۸ صفحه در ملتان چاپ سنگی شده است^{۹۰}. فزه فارسی که صورت الفبایی افعال فارسی و تألیف محمد عبدالحکیم مولوی است در ۱۸۷۶ در ۵۸ صفحه در میرتهه تألیف شده است^{۹۱}. قواعد فارسی مسقی به «هفت گل»، به شعر فارسی، تألیف کامتا پرشاد در ۱۷۸۹ در ۲۳ صفحه در لکهنو^{۹۲}، و کتاب قواعد فارسی دیگری با نویسنده‌ای نامشخص در ۱۸۱۹ در کلکته و رساله دیگری تحت عنوان قواعد المبتدی با مؤلفی نامعلوم در ۱۸۲۵ در ۹۲ صفحه در کلکته نوشته شده است^{۹۳}. قواعد فارسی، تألیف روشن‌علی در ۱۸۲۸ در ۵۱ صفحه در کلکته^{۹۴}، و قوانین صرف از نویسنده‌ای نامعلوم در ۱۸۴۵ در کلکته^{۹۵}، و قواعد صرف فارسی درباره بعضی قواعد حرف فارسی در نومبر ۱۸۴۶ در دهلی به اهتمام عبدالعزیز نورالدین احمد لکهنوی چاپ سنگی شد^{۹۶}. قواعد حسینی از مؤلفی نامشخص در ۱۸۵۵ به زبان اردو در ۱۷۶ صفحه^{۹۷}، و قواعد فارسی، تحریر ۱۱۴۷ هـ. از نگارنده‌ای نامعلوم، درباره اسم و فعل و حرف به خط نستعلیق میرابوالفتح حسینی در فهرستها آمده است کتاب اخیر تحریرهای چندی دارد^{۹۸}. قواعد فارسی، تألیف روشن‌علی جونپوری که قبل از ۱۱۹۵ هـ. تحریر شده، از آن نسخه‌های متعدد خطی و چاپی در دست است. این کتاب مشتمل بر مقدمه و ابواب یازده گانه و خاتمه است. مقدمه در بیان مفردات حروف تهجی و بعضی قواعد مرکبات و حقیقت مصدر و مشتقات سوی صیغه مضارع، ابواب یازده گانه در بیان مصادر و اشتقاقات صیغه مضارع و حقیقت لازم و متعدی و امثله آن می‌باشد^{۹۹}. کتاب دیگری تحت عنوان قواعد فارسی، به خط نستعلیق

در ۶۲ صفحه ۱۱ سطری، مشتمل بر مقدمه و ابواب یازده گانه و خاتمه در ۱۲۴۳ هجری تحریر شد. مقدمه در بیان مفردات حروف تهجی و بعضی قواعد مرکبات است.^{۱۰۰} کتاب دیگری نیز به نام **قواعد فارسی البتّه** به زبان اردو در سال ۱۲۶۰ خورشیدی در امرتسر چاپ شد که مؤلف آن حافظ عبدالرحمن، دبیر دبیرستان دولتی کوهات پاکستان است.^{۱۰۱} **قوانین دستگیری** تألیف غلام دستگیر بن غلامحسین بن محمدحسین الله در مدت ده، دوازده سال در شهر حیدرآباد دکن به سال ۱۲۶۵ هجری قمری از روی ۴۸ کتاب که نام آنها را به عنوان مأخذ و منابع در دیباچه آورده نگاشته است. کتاب در هشت باب و در دو جلد است. مؤلف **قوانین دستگیری** درین کتاب علاوه بر موضوعات دستوری، به فنّ بلاغت، و فصاحت و معانی نیز پرداخته است و از این نظر جزء کتابهای مهم این فن نیز به شمار می‌رود.

این کتاب به صورت چاپ سنگی در ۱۲۷۱ هجری هم منتشر شده است.^{۱۰۲} **قواعد فارسی**، تألیف عبدالواسع هانسوی، به خط نستعلیق عبدالمجیدخان در ۹۶ صفحه تحریر شده ۱۳ هـ. به صورت موربانه خورده موجود است.^{۱۰۳} **قند پارسی**، یکی از معروفترین کتابهای دستور فارسی است که در سال ۱۳۰۱ خورشیدی ۱۹۲۲ م به زبان فارسی در بمبئی به چاپ رسیده است. مؤلف آن سیف‌الدین محمود محلاتی است. این کتاب در هفت باب، جمعاً ۳۲۲ صفحه می‌باشد.^{۱۰۴} **قواعد فارسی**، تألیف شیخ ظهیرالدین در سال ۱۳۳۱ خورشیدی برای چهارمین بار در لاهور طبع گردیده است.^{۱۰۵} **قانون جدولی**، دستور زبان است در جدولی که نسخه خطی آن در پاکستان موجود است.^{۱۰۶} **قواعد اضافت و غیره**، به ردیف ۱۲ به صورت شکسته نستعلیق، با نویسنده‌ای نامعلوم، در ۸ صفحه ۱۵ سطری در کتابخانه ندوة العلماء لکهنو موجود است.^{۱۰۷} **قواعد ضوابط زبان فارسی**، تألیف عبدالرشیدخان بن غفار، و **قواعد میرحسین علی لندنی** در کلکته به رشته تحریر

در آمده است^{۱۰۸}

گوامر فارسی به صورت پرسش و پاسخ ، تألیف عطاءالله در ۱۲۴۴ قمری در کلکته و گوامر فارسی ، تألیف عبدالواسع حسینی ، در ۱۳۱۳ قمری در ۶۸ صفحه در لکهنو چاپ شده است^{۱۰۹} . Persian Grammer به انگلیسی و فارسی ، تألیف امیرعلی المشهدی تخلصاً والچشتی ، در ۱۲۹۷ هـ / ۱۸۸۰ م. بدون صفحه عنوان چاپ دوم در ۳۴۲ صفحه در احمدآباد به صورت چاپ سنگی منتشر شد^{۱۱۰} .

کتاب The Universal Anglo Persian Grammer تألیف سیدعبدالطیف ، در دویبخش انگلیسی و فارسی در سال ۱۲۶۶ خورشیدی ۱۸۸۷ م در بمبئی به چاپ رسیده و اولین کتاب دستور فارسی در شبه قاره و ایران است که کلمات زبان را به سبک دستورنویسی انگلیسی به هشت بخش تقسیم بندی کرده است. همچنین بحثهای دستوری این کتاب، نسبت به کتابهای دیگر آن زمان جدیدتر و علمی تر است^{۱۱۱} . نسخه ای خطی به شماره ۱۸۷۳ با عنوان گوامر (صرف و نحو) در کتابخانه تعلق آباد همدردنگر دهلی نیز موجود است که خود آن را ملاحظه کرده ام. گلین اکبر ، تألیف محمد عثمان قیس ولد حافظ غلام شاه که در ذی الحجه ۱۲۶۶ هجری نگاشته شده است مشتمل بر دو گلین است . گلین اول مشتمل بر دو غنچه :

- ۱- در تحقیق زبان فارسی و معنی استعمال حروف تسهّجی .
- ۲- در تشریح علم صرف و نحو فارسی. گلین دوم - مشتمل بر چهارشکوفه: ۱- در ترکیب اسم با امر. ۲- در بیان اضافه. ۳- در تفصیل حروفی که فک اضافه از آن گردیده. ۴- مشتمل بر چند فواید و خاتمه کتاب. این کتاب به اهتمام فقیر مسیح الزمان در یکم شوال ۱۲۷۰ هجری ، در ۶۹ صفحه به صورت سنگی چاپ شده است. همچنین گلزار دبستان کامل ، در دو قسمت: ۱- دستور زبان. ۲- ۶۲ حکایت و نصیحت در مارچ ۱۹۳۲ م. یک بار در لکهنو در ۸ صفحه و دیگر بار در کراچی در ۴۰ صفحه چاپ سنگی شده است^{۱۱۲} . گلشن فیض به صورت منظوم با

نویسنده‌ای نامشخص نیز یکی دیگر از کتابهای دستوری تألیف شده در شبه قاره است.^{۱۱۳} یکی دیگر از کتابهای مهم دستور زبان فارسی شبه قاره کتابی است به نام *لسان العجم* که در ۱۲۷۸ خورشیدی / ۱۳۱۷ ق در بمبئی چاپ شده و دارای ۱۷۰ صفحه است. مؤلف این کتاب میزراحسن بن محمدتقی طالقانی است. در آغاز کتاب بحث مختصری درباره حروف مصوت و صامت صورت گرفته که البته کامل نیست ولی چون تا آن زمان کسی به این موضوع نپرداخته، در میان کتابهای قدیمی دستور دارای اهمیت است.

البته ذکر این نکته لازم است که *لسان العجم* به نام ناصرالدین شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳) و مخبرالدوله وزیر علوم علیقلی خان، در یک مقدمه و چهار (دو) باب و خاتمه، در ۲۲ ذیقعده ۱۳۰۱ به انجام رسانده و در ۱۳۰۵ در تهران برای اولین بار چاپ شده است.^{۱۱۴} *مبادی فارسی*، از اسماعیل فرزند خلیل مناستری، در دو قسمت و یک خاتمه: ۱- دستور زبان فارسی. ۲- دستور شعر. خاتمه در صنایع شعری. نسخه خطی آن در دارالکتب قاهره موجود است.^{۱۱۵} *مجموعه آمدن نامه*، از نویسنده‌ای نامعلوم در کلکته (نوشته شده است)^{۱۱۶}. *مجموعه مفید*، تألیف منشی نظام‌الدین، در ۱۸۶۰ م. در بمبئی چاپ شده است.^{۱۱۷} *مختصر القواعد* هم از نویسنده‌ای نامشخص یکی دیگر از کتابهای دستوری چاپ هند است.^{۱۱۸} *مخزن الفوائد*، تألیف محمدفایق (م. ۱۲۴۱ هـ) می‌باشد. وی این کتاب را به اصرار پسرش عبدالاحد در ۱۲۲۵ هـ / ۱۸۱۰ م. تألیف کرده و سپس به روزگار نواب سعادت علی خان بهادر مبارز جنگ در ۱۲۲۸ هـ / ۱۸۱۳ م. پاکت‌نویسی کرده است. کتاب در یک مقدمه و دوازده باب است. مقدمه در بعضی اصول و قوانین زبانها. ابواب: ۱- حروف تهجی و معانی و تبدیل آنها. ۲- قوانین صرف فارسی. ۳- صرف فارسی. ۴- نحو فارسی بابهای دیگر در موضوعات مختلف چون صنایع و بدایع کلام فارسی، عروض، قافیه، تاریخ و لغز و اصطلاحات علم

موسیقی و نجوم و موارد دیگر است...^{۱۱۹}. مخزن قانون، از سیدمخدوم دائم، تحریر احتمالاً اوایل قرن ۱۳ هـ. در ۱۰۴ صفحه کتاب دستوری دیگر چاپ پاکستان است.^{۱۲۰}

مصادر فارسی، با نویسنده‌ای نامعلوم در ۱۸۸۲ م. در ۳۱ صفحه در لکهنو، و مصدر الافعال، تألیف سید اشرف علی گلشن آبادی در ۱۸۷۰ در بمبئی چاپ شده است.^{۱۲۱} مصدر فیوض، تألیف نذیرالدین حسن شائق قرشی هاشمی اویسی، شامل: مقدمه و سه باب: مقدمه در بیان اصلاحات قواعد. باب ۱- در ذکر الفاظ مفرد. باب ۲- در ترکیب و مرکب. باب ۳- در ذکر معانی حروف مفرده و حروف مرکبه. خاتمه مشتمل بر چند فوائد قواعد فارسی. تاریخ کتابت مصدر فیوض ۱۲۳۰ هجری است. از این کتاب چاپهای سنگی چندی در کتابخانه‌های هند و پاکستان موجود است.^{۱۲۲} مطلع العلوم و مجمع الفنون، تألیف واجد علیخان (باب نهم) در ۱۲۸۳ ق. در ۱۵۹ صفحه در لکهنو^{۱۲۳}، و مطلوب الطالب، در قواعد فارسی، و معراج الفیض از فیض‌الله خان. هم در زمینه دستور زبان فارسی است.^{۱۲۴} مفید الصبیان، تألیف محمد فخرالدین به فرمایش سیدامان‌الله در ۱۲۵۰ هـ. تحریر شده است. کتاب حاضر در سه فصل شامل: ۱- حروف تهجی و چگونگی افعال فارسی و بنای آنها و مصادر متفرقه. ۲- قوانین متفرقه و مروجۀ فارسی. ۳- القاب و آداب و فواید دیگر به خط نستعلیق در ۲۷ صفحه می‌باشد.^{۱۲۵}

مفید مینویکولیشن پوشین گرامر، از قاضی غلام‌الدین قادری، مشتمل بر: دیباچه، جدید سلیس فارسی گرامی تألیف در ۱۹۵۰ م. درباره اصطلاحات اقسام اسم، واحد جمع، تذکیر و تأنیث، صفت، ضمائر، اعداد، افعال و غیره. چاپ ششم کتاب در ۱۹۵۳ م. در ۳۱۸ صفحه در لاهور انتشار یافته است.^{۱۲۶} مفیض فارسی، تألیف محمد عبدالله بلگرامی در ۱۸۷۴ م. در ۶۸ صفحه در لکهنو، و مناظر القواعد، تألیف ادوارد سل (Seel) در ۱۸۷۸ م. در ۱۲۸ صفحه در مدراس و

چاپ چهارم آن در ۱۸۸۵ در ۱۳۲ صفحه در هند و چاپ دیگری در مدراس در ۱۹۱۱ م. منتشر گردیده است.^{۱۲۷} منتخب دستور و انشای فارسی، تألیف پرفسور عبدالله جمال و پرفسور اسرار احمدخان اسرار در ۱۹۶۲ م. در لاهور، و منیرالقواعد فارسی، از مؤلفی نامعلوم در لاهور به چاپ رسید.^{۱۲۸} موارد المصاغر، از ابوالنصر سیدعلی حسن خان بهادر المتخلص به سلیم (م. ۱۳۰۷ هـ) شامل دو فصل دربارهٔ مصادر فارسی و عربی در ۶۴۰ صفحه در آگره در ۱۹۲۴ م چاپ شد.^{۱۲۹} مینریکولیشن فارسی گرامر و کمپوزیشن، تألیف خان احمد حسین خان، در ۱۹۴۰ م. در ۲۱ باب در ۳۴۵ صفحه در لاهور، و میزان فارسی از مؤلفی نامعلوم در ۱۲۸۹ هـ شامل مقدمه و چهار باب و خاتمه یکبار در ۱۶ صفحه در کراچی و بار دیگر در ۲۰ صفحه در مجلهٔ سیالده چاپ شده است.^{۱۳۰}

میزان فارسی یا بعضی قانونات فارسی، تألیف جمال‌الدین حسین مرعشی شوشتری، در عظیم‌آباد هندوستان در سال ۱۱۶۵ هـ / ۱۷۶۱ م. و کتاب میزان و منشعب از نویسنده‌ای نامعلوم در کلکته (؟) انتشار یافته است.^{۱۳۱} فاز فوروز، از میان محمد اسحاق، مشتمل بر ۲۴ «نوا» و ۲۶ «هنگامه». به فارسی سره. بیشتر مطالب کتاب دربارهٔ انواع پسوندها می‌باشد و آن در ۳۰ صفحه در بهوپال چاپ سنگی شده است و در آخر افتادگی‌هایی دارد.^{۱۳۲} فاصوالصبيان (تعلیم مصطفایی) از عبدالعزیز آردی در ۳۵ صفحه، و نسخهٔ چهار گلزار، از مؤلفی نامشخص در ۱۸۴۴ م در ۱۸۳ صفحه در بمبئی نگاشته شده است.^{۱۳۳} نقش بدیع، تألیف بدیع در ۱۹۱۳ م. در بمبئی،^{۱۳۴} و فوفوا، از میان محمد اسحاق، به فارسی سره، در چهارده آهنگ در ۱۳۰۴ هـ. در ۱۳ صفحه در بهوپال چاپ شده است.^{۱۳۵}

کتاب دیگری که در دستورنویسی شبه قارهٔ مقام شامخی دارد نهج‌الاصوب تألیف مولوی نجم‌الغنی خان صاحب رامپوری است که در سال ۱۲۹۸ خورشیدی ۱۹۱۹ م. در چاپخانهٔ نویل کشور واقع در لکهنو به چاپ رسیده و مشتمل بر

۸۲۲ صفحه به خط نسبتاً ریز است. مؤلف نهج الادب مباحث گوناگون علوم صرف و نحو را به تفصیل ذکر کرده و برای روشنتر ساختن موضوعات مورد بحث مثالهایی به نظم و نثر آورده است.^{۱۳۶}

نهر الفصاحة، تألیف محمدحسین میرزاقتیل، در آداب زبان فارسی، در ۱۹۰۰ م در ۶۸ صفحه در لکهنو چاپ شده است.^{۱۳۷} سهل آموز فارسی، تألیف حاجب شاهی^{۱۳۸}، و **تکلمة الفارسی** (درهفت باب) تألیف قطب علی^{۱۳۹} و بسیار دستور زبانهای فارسی دیگر در شبه قاره وجود دارد که فهرست کردن تمام آنها تقریباً ناممکن است. اما همین قدر که مرقوم شد خود گواه عظمت دستورنویسی فارسی در کشورهای هند و پاکستان است و نشان دهنده توجه پارسی زبانان خارج از این دیار به امر آموزش زبان فارسی و تدوین کتابهای دستوری می باشد. البته می باید اشاره شود که بر شمردن تمام این کتابها و رساله ها دلیل بر تأیید مطالب یا بی نقص بودن آنها نیست بلکه فقط متوجه ساختن پژوهشگران و علاقه مندان زبان فارسی و دستور زبان آن به تعداد قابل اعتنای این منابع می باشد و بس، تا در صورت لزوم در صدد تهیه آن برآمده و با بهره گیری از شیوه های صحیح نقد، غث و سمین و درست و نادرست آن را بنمایانند و از بهترینهای تجارب گذشتگان بهره جویند.

منابع

- ۱- همایونفرخ، عبدالرحیم. دستور جامع زبان فارسی، به کوشش رکن الدین همایونفرخ، تهران، علمی، ج ۱، ۱۳۳۹، ۲ ص بیست و هفت. و نیز: افشار، ایرج. «کتابشناسی

- دستور زبان فارسی»، فرهنگ ایران زمین، ۲، ص ۴۰.
- ۲- منزوی، احمد. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران. مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی، ۱۳۵۰، ج ۳، ص ۲۰۴۷-۲۰۴۸.
- ۳- نوشاهی، عارف. فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و کیمیا کتابخانه گنج‌بخش، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۰.
- ۴- نوشاهی، عارف. فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان و اداره معارف نوشاهیه، ۱۳۶۳ ه. ش.، ص ۸۰.
- ۵- مرکز تحقیقات زبان فارسی در هند. فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه ندوة العلماء لکهنو، دهلی‌نو، مرکز تحقیقات زبان فارسی، ۱۳۶۵ ه. ش.، ص ۵۱۷.
- ۶- نوشاهی، عارف. فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۰.
- ۷- نوشاهی، عارف. فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی و ...، ص ۳۳۰.
- ۸- تسیجی، محمدحسین. فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان‌شناسی، راولپندی، ۱۳۵۲ ه. ش.، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶.
- ۹- صفدر، امدادعلی (سید). فهرست کتب چاپی پاکستان درباره زبان و ادبیات فارسی [بی‌م، بی‌نا، بی‌تا] ص ۲۷۸.
- ۱۰- شفا، شجاع‌الدین. جهان‌پژوه‌شناسی، تهران، کتابخانه پهلوی (سابق)، ۱۳۵۱، ج ۲، ص ۷۳۷ و نیز: «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.
- ۱۱- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ...، ص ۳۳۱؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و هفت؛ جهان‌پژوه‌شناسی، ج ۲، ص ۵۱۹؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۰ و نیز: ختک، میرغزن‌خان. «دستورنویسی در شبه قاره هند و مسائل مربوط به آن»، مسائل زبان فارسی در هند، پاکستان و بنگلادش، تهران، مرکز نشر

- دانشگاهی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۶.
- ۱۲- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۲۹.
- ۱۳- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۴ و ۱۶۶؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و دو و بیست و چهار؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی» ص ۳۶؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۸ و نیز: دبیرسیاقی، محمد. فرهنگهای فارسی و فرهنگ گونه‌ها، تهران، اسپرک، ۱۳۶۸، ص ۱۹۱.
- ۱۴- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۵؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۶.
- ۱۵- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ...، ص ۳۳۲.
- ۱۶- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۰.
- ۱۷- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۲.
- ۱۸- دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و هشت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.
- ۱۹- دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و پنج و بیست و هشت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۲.
- ۲۰- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۰؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۰۴۹.
- ۲۱- دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و هفت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۹؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۷.
- ۲۲- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۳.
- ۲۳- فهرست کتب چاپی پاکستان، ص ۲۹۳.
- ۲۴- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۰-۸۱.
- ۲۵- نسخه خطی آن به شماره ۱۹۹۳ در کتابخانه مرکز مطالعات اسلامی همدردنگر

تعلق آباد دهلی نو موجود است و اینجانب آنرا در آن کتابخانه دیده‌ام. و نیز: فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۰۴۹؛ افشار، ایرج. مجموعه کمینه، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، ص ۳۲۵.

۲۶- جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۸؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و هفت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.

۲۷- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۴؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و هفت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۰؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۷.

۲۸- فهرست کتب چاپی پاکستان، ص ۳۰۳.

۲۹- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۴؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و هشت؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۷.

۳۰- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.

۳۱- فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۰۵۲؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۱.

۳۲- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۵.

۳۳- جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۷؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.

۳۴- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۳۵- تسبیحی، محمدحسین. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش، راولپندی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۵۰/۱۹۷۱ م، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۹۰؛ فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۶؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۲؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و سه.

- ۳۶- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۳۵.
- ۳۷- همان مأخذ، ص ۳۳۶-۳۳۷: «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۶: فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، ص ۲۰۵۲: فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی ، ص ۸۱-۸۲.
- ۳۸- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۷: جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۸: «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۰: دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و هفت.
- ۳۹- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۳۷-۳۳۸: فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی ، ص ۸۲: فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۵۲: «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۴-۱۶۵.
- ۴۰- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.
- ۴۱- مرکز تحقیقات زبان فارسی در هند. باسداران زبان و ادبیات فارسی در هند ، دهلی نو، مرکز تحقیقات زبان فارسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱.
- ۴۲- جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۷.
- ۴۳- همان مأخذ: دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و هفت: «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۹.
- ۴۴- جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۸.
- ۴۵- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۵: دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و دو.
- ۴۶- جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۸.
- ۴۷- همان مأخذ، ص ۵۱۹.
- ۴۸- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۶: جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۹.

- ۴۹- مأخذ اخیر، ص ۵۱۹؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۱؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و چهار.
- ۵۰- مأخذ اخیر، ص بیست و سه.
- ۵۱- فهرست کتب چاپی پاکستان، ص ۳۱۳.
- ۵۲- پاسداران زبان و ادبیات فارسی در هند، ج ۱، ص ۴۹.
- ۵۳- فهرست کتب چاپی پاکستان، ص ۳۱۳.
- ۵۴- پاسداران زبان و ادبیات فارسی در هند، ج ۱، ص ۸۳ و ۹۹ و ج ۲، ص ۱۱۲.
- ۵۵- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۲.
- ۵۶- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۳.
- ۵۷- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۸.
- ۵۸- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۷.
- ۵۹- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۹.
- ۶۰- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۷.
- ۶۱- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.
- ۶۲- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۷.
- ۶۳- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.
- ۶۴- فهرست نسخه های خطی فارسی، ص ۲۰۵۶.
- ۶۵- پاسداران زبان و ادبیات فارسی در هند، ج ۱، ص ۵، ۵۱، ۱۱۶، ۱۱۳ و ج ۲، ص ۲۰.
- ۶۶- جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۵۱۹.
- ۶۷- افشار، ایرج. فهرست مقالات فارسی، تهران، حبیبی و فرانکلین، چاپ دوم، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۱۸۱.

- ۶۸- منزوی، احمد. فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۵، ج ۷ (بخش ۱)، ص ۸۵۸.
- ۶۹- پاسداران زبان و ادبیات ...، ج ۱، ص ۱۰۴ و ج ۲، ص ۷۱.
- ۷۰- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۳.
- ۷۱- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست‌ونه.
- ۷۲- علاوه بر مآخذ بالا به ترتیب صفحات ۴۳ و بیست‌وهشت، به «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۴؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۸؛ فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۳۹-۳۴۰ رجوع کنید.
- ۷۳- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۷.
- ۷۴- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۵.
- ۷۵- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۵؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست‌وپنج.
- ۷۶- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۴؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست‌وشش؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۸؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۵.
- ۷۷- مآخذ اخیر، ص ۳۴؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست‌وشش.
- ۷۸- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۷.
- ۷۹- همان مآخذ، ص ۱۶۳؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۳.
- ۸۰- فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج‌بخش، ج ۳، ص ۲۹۹-۳۰۰ و ۳۰۳-۳۰۴ و ۳۰۶-۳۰۷.
- ۸۱- فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۰۷ و ۲۰۷۷؛ فهرست

- نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۲.
- ۸۲- فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۰۷۰ و ۲۰۷۲.
- ۸۳- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۳.
- ۸۴- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۴.
- ۸۵- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۲؛ جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۷؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و هفت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۰.
- ۸۶- مأخذ اخیر، ص ۴۴.
- ۸۷- همان مأخذ، ص ۳۶؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و شش.
- ۸۸- همان مأخذ بالا، ص ۳۶ و ۴۰؛ و ص بیست و هفت.
- ۸۹- جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۹؛ دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و پنج؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۶.
- ۹۰- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۵۰.
- ۹۱- دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و سه؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۰.
- ۹۲- جهان ایرانشناسی، ج ۲، ص ۷۳۶؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۸.
- ۹۳- مأخذ اخیر، ص ۴۴.
- ۹۴- دستور جامع زبان فارسی، ص بیست و سه.
- ۹۵- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۴.
- ۹۶- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی، ص ۳۵۲.
- ۹۷- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۴.
- ۹۸- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی، ص ۸۳-۸۴.

- ۹۹- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۵۲: «دستورنویسی در شبه قازه...»، ص ۱۶۷؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۶؛ فهرست نسخه های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۷۴؛ فهرست نسخه های خطی فارسی انجمن ترقی ، ص ۸۳؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه ندوة العلماء ، ص ۵۴۲-۵۴۳؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی» ص ۳۰ و ۳۴؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و سه .
- ۱۰۰- فهرست نسخه های خطی کتابخانه ندوة العلماء ، ص ۵۴۳ .
- ۱۰۱- «دستورنویسی در شبه قازه...»، ص ۱۶۷-۱۶۸ .
- ۱۰۲- همان مأخذ، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۵۳؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۸؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی» ، ص ۳۷ .
- ۱۰۳- فهرست نسخه های خطی فارسی انجمن ترقی ، ص ۸۳؛ فهرست نسخه های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۷۴ .
- ۱۰۴- «دستورنویسی در شبه قازه...»، ص ۱۶۷؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۹؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی» ، ص ۴۰؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و هفت .
- ۱۰۵- «دستورنویسی در شبه قازه...»، ص ۱۶۸ .
- ۱۰۶- فهرست نسخه های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۷۴ .
- ۱۰۷- فهرست نسخه های خطی کتابخانه ندوة العلماء ، ص ۵۴۱-۵۴۲ .
- ۱۰۸- «کتابشناسی دستور زبان فارسی» ، ص ۳۶ و ۳۹ .
- ۱۰۹- همان مأخذ، ص ۳۲ و ۳۶؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و چهار و بیست و پنج .
- ۱۱۰- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۷۱-۳۷۲ .
- ۱۱۱- «دستورنویسی در شبه قازه...»، ص ۱۶۵؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲،

۰۷۳۸ ص

- ۱۱۲- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۵۴-۳۵۵.
- ۱۱۳- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۴.
- ۱۱۴- همان مأخذ، ص ۳۶؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۷۶؛
«دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۶.
- ۱۱۵- فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۷۶.
- ۱۱۶- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۴.
- ۱۱۷- جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۷.
- ۱۱۸- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۴.
- ۱۱۹- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی ، ص ۸۴-۸۵؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و هفت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۰؛
«دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۳؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۷؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۷۷.
- ۱۲۰- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی ، ص ۸۵.
- ۱۲۱- «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۶ و ۴۴؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و چهار.
- ۱۲۲- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ فهرست کتب چاپی پاکستان ، ص ۳۴۵؛ مشار، خانبابا. فهرست کتابهای چاپی فارسی ، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۵۲، ص ۳۰۲۸؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۴.
- ۱۲۳- دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و هشت.
- ۱۲۴- فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، ج ۳، ص ۲۰۷۸.
- ۱۲۵- فهرست نسخه‌های خطی فارسی انجمن ترقی ، ص ۸۵-۸۶.
- ۱۲۶- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۶۳.

- ۱۲۷- دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و سه و بیست و شش؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۰ و ۳۴؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۸.
- ۱۲۸- فهرست کتب چاپی پاکستان ، ص ۳۵۰-۳۵۱.
- ۱۲۹- همان مأخذ، ص ۳۵۱؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و پنج؛ فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۶۵؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۹؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۶.
- ۱۳۰- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۶۵ و ۳۶۷؛ فهرست کتب چاپی پاکستان ، ص ۳۵۲.
- ۱۳۱- جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۶؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و هشت؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۴۱ و ۴۴.
- ۱۳۲- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۲۶۷-۲۶۸.
- ۱۳۳- دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و سه؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۲۹ و ۴۴.
- ۱۳۴- جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۹.
- ۱۳۵- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۶۹.
- ۱۳۶- «دستورنویسی در شبه قاره...»، ص ۱۶۶؛ فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و شش؛ جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۹؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۳.
- ۱۳۷- جهان ایرانشناسی ، ج ۲، ص ۷۳۸؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۷؛ دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و شش.
- ۱۳۸- فهرست کتابهای فارسی چاپ سنگی ، ص ۳۷۲.
- ۱۳۹- دستور جامع زبان فارسی ، ص بیست و شش؛ «کتابشناسی دستور زبان فارسی»، ص ۳۸.

نگاهی به سوی اختران و افلاک

سده پنجم هجری دوره اعتلای دانش نجوم در کشورهای اسلامی است. ظهور دانشمندانی نظیر ابوریحان بیرونی^۱ و حکیم عمر ختیم^۲ در مشرق و ابن صاعد اندلسی^۳ و ابواسحق زرقالی^۴ در مغرب متصرفات اسلامی گواه راستین این مدعا است، تألیف زیج طلیطی^۵ و زیج ملکشاهی^۶ و تقویم جلالی^۷ از فعالیت‌های مهم نجومی این عصر به‌شمار می‌رود. تنظیم زیج سنجری به‌وسیله عبدالرحمن خازنی^۸ در اوایل قرن ششم و زیج ایلخانی توسط خواجه نصیرالدین طوسی^۹ در قرن هفتم نشانگر ادامه حرکت روبه‌تعالی این‌گونه کوشش‌های علمی است. شاید ذکر این نکته ضروری باشد که قسمتی از مطالب مندرج در زیجها جدولهای مربوط به استخراج احکام نجومی است. ثبت این جدولها در میان مطالب سخت پیچیده ریاضی و هندسی نشان می‌دهد که احکام نجوم هنوز برای خود جا و مقام و طرفدارانی دارد و منجمانی مانند خازنی و خواجه نصیر طوسی کوشش‌های عنایتی به‌سوی آن دارند.

اما احکام نجوم چیست؟

احکام نجوم شناخت کیفیت استدلال از گردش فلک و طالعهای برجها و حرکت ستارگان است بر آنچه در زیرفلک قمر پیدا خواهد شد پیش از پیداشدن آن^{۱۰}، بنابراین علم احکام نجوم طریقه‌ای است برای غیب‌گویی مبتنی بر این نظریه

که ستارگان در کارهای آدمیان مؤثرند. این دانش سابقه‌ای بسیار قدیمی دارد. بدو در نزد بابلیان قدیم و بعدها در نزد یونانیان و رومیان رونق بسزا داشته و در بسط علم نجوم قدیم مؤثر بوده است.

در سده‌های پنجم و ششم علم احکام نجوم در ممالک اسلامی از رونق و روایی بیشتری برخوردار بود. و دانشمندی مانند ابوریحان بیرونی قسمت قابل ملاحظه‌ای از کتاب «التفهیم لاوائل صناعة التنجیم» را به احکام نجوم اختصاص داد و نویسنده و ادیبی مانند نظامی عروضی سمرقندی یکی از مقالات چهارگانه کتاب خود را در نجوم نوشت و بیشتر حکایات این مقاله را برپایه داستانهای صنعت تنجیم استوار ساخت.

در این عصر دانش احکام نجوم از انحصار ریاضی‌دانان و منجمان به‌درآمد و ذهن و فکر پزشکان و فلاسفه و شاعران و حتی کسانی را که با علوم غریبه سروکار داشتند به‌خود مشغول داشت. اغلب پزشکان با سواد یا خود منجم بودند و یا آثار مربوط به نجوم و احکام آن را مطالعه می‌کردند^{۱۱}. شاعران و نویسندگان را نیز از این نمد کلاهی بود و احیاناً کلاهی گشادتر و با سهمی بیشتر از دیگران. پهنه وسیع آسمانها و افلاک و جایگاه دور از حد تصور ستارگان و صورتهای فلکی و استدلال از گردش ستارگان بر سرنوشت هر آنچه در زیر فلک قمر به‌وجود می‌آید فضای گسترده‌ای برای ابداع مضامین مبالغه‌آمیز ایجاد می‌کرد و بر خیال‌انگیزی شعر شاعران می‌افزود به‌همین جهت قلمرو ادبیات بیش از دیگر علوم مسخر اصطلاحات علم نجوم و دانش تنجیم گشته و شاعران این اصطلاحات را به‌عنوان ابزارها و اسباب کار خود در معنی‌آرایی به‌کار بردند. این‌گونه کاربردها را به‌حد وفور در صفحات دیوان‌های شاعرانی مانند عثمان مختاری و سنایی غزنوی و مسعود سعد سلمان و انوری ایبوردی و خاقانی شروانی می‌توان دید. بررسی استقرایی ختمه نظامی نشان می‌دهد که این شاعر مبدع نیز برای ابداع مضامین

زیبای خود در این دایره پانهاده و به یاری روشن فلکی به تصویر آفرینی پرداخته است. نظامی گاهی اطلاعات نجومی و زمانی اصطلاحات احکام نجومی و درمواقعی باورهای خاص درباب اختران و گهگاه اساطیر مربوط به ستارگان و در مواردی نیز اختیارات را که یکی از مباحث احکامی است به خدمت معانی بلند شعری خود در آورده است:

با توجه به این نکته که بررسی همه موارد یادشده در خمسۀ نظامی در حوصلۀ یک مقاله نمی گنجد، نگارنده این سطور بر آن است که در این مقاله تنها اختیارات و طالع را (که از لوازم اختیار است) مطرح سازد و بحث در موارد دیگر را به عهده مقالات دیگری واگذارد.

اختیار به زعم منجمان تعیین وقت و زمانی برای آغاز کردن به کاری است که در آن وقت شروع کردن به آن کار مناسب با مقصود باشد.^{۱۲} اختیار وقت مساعد برای انجام دادن برخی کارها، یکی از پیش پا افتاده ترین مشغله‌ها برای منجمان بوده است. و شرط اساسی برای اختیار وقت مناسب استخراج طالع بوده است و هیچ گونه اختیاری بی استخراج طالع ممکن نیست.

طالع :

طالع در لغت به معنی برآینده و طلوع کننده و در اصطلاح نجومی و احکام نجومی برجی و یا درجه‌ای از منطقه البروج است که در وقت معینی (مثلاً هنگام تولد کسی و یا شروع به کاری مانند بنای شهری) در افق شرقی در حال طلوع باشد. احکامیان برای طالع اهمیتی خاص قائل بودند و منطقه البروج را از برج طالع برخلاف توالی بروج بر دوازده قسمت تقسیم می کردند و خانه‌های دوازده گانه برای صاحب طالع می ساختند و هر خانه‌ای را به امری اختصاص می دادند و برپایه واقع شدن ستاره سعد و یا نحسی در این خانه‌ها و مسائل بسیار

دیگر به اظهار نظر می‌پرداختند در این امر بویژه صلاح‌خانه طالع و صلاح خداوند خانه یکی از مسائل مورد عنایت منجمان بوده است صلاح‌خانه و یا تباهی آن در اصطلاح شاعران به صورت طالع نیک و طالع بد و صلاح صاحب‌خانه و یا فساد آن به صورت اختر نیک و یا اختر ناهمایون مطرح شده است.

خلوت نشین شهر گنجه در چشمه‌های نوشی که از طبع‌تر گشاده است به مناسبت‌های مختلف که سیاق داستانها ایجاب کرده است به سراغ اختیار وقت و طالع فرخ و احیاناً نافرغ رفته و برای قصه‌های خود گاهی زمان مناسب و طالع آراسته و پیروز ابداع کرده و زمانی فساد طالع و گرانی آن و نامناسب بودن وقت را ابتکار نموده است. در دنباله این مقاله به توضیح همین مطالب در پنج گنج نظامی می‌پردازیم.

اختیار و طالع در مخزن الأسرار

مخزن الأسرار نظامی که کتاب مناجاتها و خلوات و مقالات او در عفو و قهر یزدان و پرورش دل و مراعات عدل و فضیلت آدمی و بی‌وفایی دنیا و مسائل اخلاقی از همین دست است و جای پای برای اختیار وقت وجود ندارد به همین سبب در این کتاب به ندرت دیده می‌شود که نظامی از طالع مسعود و طالع بد سخن بگوید. طالع مسعود را در خطاب زمین‌بوس ممدوح آورده و او را دعا کرده است که:

چون فلکت طالع مسعود داد عاقبت کار تو محمود باد

ص ۳۵

وطالع بد را در داستان زاهد مسجدی توبه‌شکن آورده است که معتکف کوی خرابات شده بود و خویشتن را از هر گونه اتهامی مبرا می‌داشت و کار خود را به قضا تفویض می‌کرد و می‌گفت:

طالع بعد بود و بد اختر شدم
نامزد کوی قلندر شدم
.....

گر نه قضا بود من ولات کی
مسجدی و کوی خرابات کی

ص ۱۲۰

اختیار و طالع در خسرو و شیرین

مثنوی خسرو و شیرین و دیگر مثنویهای نظامی برای طالع و اختیار وقت مناسبترین موقعیتها را دارند.^{۱۳} نظامی در اوایل داستان خسرو و شیرین بدبینی هرمز بر فرزند خویش خسرو پرویز را به وبال اختر نسبت می‌دهد و بزرگ امید^{۱۴} را بازگوکننده این اتفاق آسمانی قلمداد می‌کند:

بزرگ امید ازین معنی خبر یافت
شه نو را به خلوت جست و دریافت
حکایت کرد کاختر در وبال است
ملک را با تو قصد گوشمال است
بیاید رفت روزی چند ازین پیش
شتاب آوردن و بردن سر خویش
مگر کاین آتشت بی دود گردد
وبال اخترت مسعود گردد

ص ۷۹

پس از آن که خسرو به دربار امپراتور روم پناه می‌برد، امپراتور ضمن ابراز شگفتی از این امر، ورود خسرو به آن سامان را به حساب اقبال طالع می‌گذارد و به استقبال پرویز می‌شتابد:

وز آن جا نیز یکران راند یکسر
به قسطنطنیه شد سوی قیصر
عظیم آمد چو گشت آن حال معلوم
عظیم‌الروم را ز آن فال در روم
حساب طالع از اقبال کردش
به عون طالع استقبال کردش

ص ۱۶۰

و در نبرد خسرو پرویز با بهرام چوبین، بزرگ امید با اسطرابل با اختیار

وقت می پردازد و در طالعی مبارک خسرو را به پیکار بهرام می فرستد این جنگ با پیروزی خسرو به پایان می رسد:

بزرگ امید پیش پیل سرمست	به ساعت سنجی اسطراب در دست
نظر می کرد و آن فرصت همی جست	که بازار مخالف کی شود سست
چو وقت آمد ملک را گفت بشتاب	مبارک طالع است این لحظه دریاب
ملک در جنبش آمد بر سر پیل	سوی بهرام شد جوشنده چون نیل

....

شکست افتاد بر خصم جهانسوز به فرخ فال خسرو گشت پیروز

ص ۱۶۳

پس از شکست بهرام چوین و فرار او به سوی چین خسرو پرویز بار دیگر درمدا این با اختیار وقت مناسب بر تخت می نشیند:

چو سر برگرد ماه از برج ماهی	مه پرویز شد در برج شاهی
ز ثورش زهره وز خرچنگ برجیس	سعادت داده از تثلث و تسدیس
ز پرگار حمل خورشید منظور	به دیو اندر فکنده بر زحل نور
عطارد کرده ز اول خط جوزا	سوی مریخ شیرافکن تماشا
ذنب مریخ را می کرده درکاس	شده چشم زحل هم کاسه راس
بدین طالع کز او پیروز شد بخت	ملک بنشست بر پیروزه گون تخت

ص ۱۶۶ و ۱۶۵

و در شب وصال شیرین آن گاه که می خواهند شیرین را به کاخ خسرو در آورند. اخترشناسان به دستور خسرو پرویز برای طرب شبانه خسرو طالعی مبارک می جویند:

شبی فرمود تا اخترشناسان	کنند اندیشه دشوار آسان
بجویند از شب تاریک تارک	به روشن خاطری روزی مبارک

که شاید مهد آن ماه دل افروز به برج آفتاب آوردن آن روز
رصدبندان بر او مشکل گشادند طرب را طالعی میمون نهادند

ص ۳۸۴

و در داستان شیرویه پسر خسرو پرویز بدبینی خسرو نسبت به فرزندش
این گونه بیان می شود:

ازین نافرخ اختر می هراسم فساد طالعی را می شناسم

ص ۴۱۲

در میان اختیارات یادشده در بالا بر تخت نشستن خسرو در مداین نیازمند
توضیح بیشتری است تا میزان آگاهی و اطلاع نظامی در باب احکام نجوم و بویژه
مبحث اختیار بیشتر مشخص شود. چون در این توضیحات ناگزیر از شناخت بعضی
از اصطلاحات احکامی هستیم ضرورتاً پاره ای از این اصطلاحات در زیر توضیح
داده می شود.

الف : بیت کواکب یا خانه سیارات

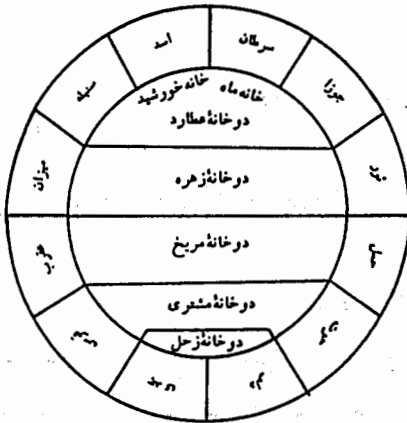
منجمان احکامی برجهای منطقه البروج^{۱۵} را به نحوی خاص به نیرین و
خمس^{۱۶} متحیره اختصاص داده اند و آنها را خانه کواکب نامیده اند. اختصاص
برجها به سیارات به این طریق بوده است که ابتدا فلک البروج را به دو بخش تقسیم
کرده اند به شرح زیر:

الف : از اول اسد تا آخر جدی

ب - از اول دلو تا آخر سرطان

نیمه نخست را به آفتاب و نیمه دوم را به ماه داده اند سپس برای هریک از
خمس^{۱۷} متحیره یک خانه در قلمرو آفتاب و خانه ای دیگر در قلمرو ماه در نظر
گرفته اند^{۱۷} بنابراین هریک از سیارات خمس صاحب دو خانه شده اند و برای آفتاب

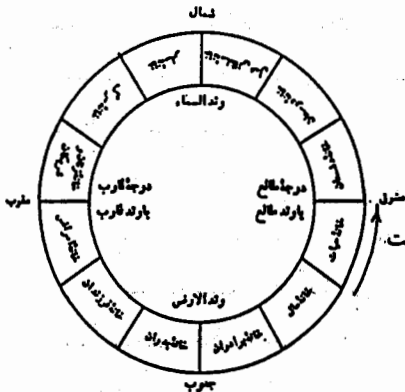
و ماه یک خانه بیش نمانده است و این خانه‌ها عبارتست از:



برج اسد	خانه خورشید
برج سرطان	خانه ماه
جوزا و سنبله	دوخانه عطارد
ثور و میزان	دوخانه زهره
حمل و عقرب	دوخانه مریخ
حوت و قوس	دوخانه مشتری
دلو و جدی	دوخانه زحل

ب : خانه‌های طالع

تعریف طالع پیش ازین بیان شد اما واقفان بر دانش احکام نجوم منطقه البروج را از درجه طالع به دوازده بخش مساوی تقسیم کرده‌اند و آنها را دوازده‌خانه طالع نام نهاده‌اند و برای هر یک از این خانه‌ها مدلولاتی در نظر گرفته‌اند.^{۱۸}



- خانه نخستین یا خانه طالع دلالت بر حیات دارد.
- خانه دوم خانه مال و معاش است.
- خانه سوم خانه برادران و مسافرت‌های نزدیک است.
- خانه چهارم خانه پدران و املاک و ضیاع و عقار است.
- خانه پنجم خانه فرزندان و رسولان و هدایا است.
- خانه ششم خانه بیماری و آفت و خدمتکاران و بزرگان است.
- خانه هفتم خانه شریکان و زنان است.
- خانه هشتم خانه خوف و مرگ و غم و اندوه است.
- خانه نهم خانه سفر و علم و دین و زهد و فکر و عقل است.

خانه دهم خانه مادران و اعمال و اشغال سلطانی است.
 خانه یازدهم خانه دوستان و امیدها و سعادتها است.
 خانه دوازدهم خانه دشمنان و شقاوتها و دوانان است.

ج : نظر کواکب

احکامیان برای برجها نظر و نگرش تصور کرده‌اند و گفته‌اند که: هر برجی که به سوی برج سوم خود به توالی برجها و یا به خلاف توالی برجها بنگرد میان آن دو برج نظر تسدیس برقرار است و این نظر از فاصله شصت درجه به سمت راست یا به سمت چپ متوجه است و نظر برجها به سوی برج چهارم در راست و یا چپ را نظر تربیع نامیده‌اند و نظر به سوی برج پنجم را تثلیث گفته و به سوی برج هفتم را مقابله نام نهاده‌اند. اگر سیارات در برجهایی قرار بگیرند که آن برجها نسبت به هم نگرشی دارند در این صورت اتصال و پیوستگی شعاع سیارات را نسبت به هم نظر کواکب می‌گویند نظرها بر پنج قسم است^{۱۱}:

- ۱- مقارنه : اتصال دو کواکب بر یکدیگر در یک برج را مقارنه می‌گویند.
- ۲- تسدیس : اتصال شعاع دو کواکب را در فاصله شصت درجه (به راست و یا به چپ) تسدیس می‌نامند.
- ۳- تربیع : اتصال شعاع دو کواکب را در فاصله نود درجه (به راست یا به چپ) تربیع می‌گویند.
- ۴- تثلیث : اتصال شعاع دو کواکب را در فاصله یکصد و بیست درجه (به راست یا به چپ) تثلیث می‌نامند.
- ۵- مقابله : اتصال شعاع دو کواکب را در فاصله یکصد و هشتاد درجه مقابله نام می‌نهند.

نظر تسدیس و تثلیث را به ترتیب نظر نیمه دوستی و دوستی تمام در نظر

می‌گیرند و نظر تربیع و مقابله را به ترتیب نظر نیمه‌دشمنی و دشمنی کامل می‌گویند و مقارنه را قوی‌ترین آن‌ها یاد می‌کنند.

د : شرف کواکب

واقفان بر دانش تنجیم برخی از برجها را برای بعضی ستارگان جایگاه عزت و نشستگاه خاص تلقی کرده‌اند و غالباً در آن برجها درجات خاصی را درجات شرف کواکب تعیین کرده‌اند.^{۲۰} بر طبق محاسبات منجمان درجه شرف سیارات به شرح زیر است^{۲۱} :

شرف زحل در درجه بیست و یکم میزان
 شرف مشتری در درجه پانزدهم سرطان
 شرف مریخ در درجه بیست و هشتم جدی
 شرف شمس در درجه نوزدهم حمل
 شرف زهره در درجه بیست و هفتم حوت
 شرف عطارد در درجه پانزدهم سنبله
 شرف ماه در درجه سوم ثور
 شرف راس در درجه سوم جوزا
 شرف ذنب در درجه سوم قوس

ه : وبال کواکب

هر برجی که در برابر خانه ستاره باشد وبال آن ستاره است و هر ستاره‌ای در جایگاه وبال ضعیف می‌گردد و از تأثیر سعد یا تأثیر نحس بهره‌مند نیست.^{۲۲}

مواردی که برای اختیار وقت مساعد و نیکو باید مراعات کرد

برای اختیار زمان مناسب صلاح قمر و بیت قمر و خداوند آن بیت و کوکبی که شغل مفروض به او منسوب است و طالع وقت و صاحب طالع و خانه منسوب الیه شغل در خانه های دوازده گانه و احیاناً برجی که شغل مفروض به او منسوب است باید مراعات کرده شود. همه اینها یا بیشترین آن مقولات باید صالح الحال باشد^{۲۳}.

اینک برمی گردیم به توضیح ایات :

چو سر بر کرد ماه از برج ماهی مه پرویز شد در برج شاهی
وقتی که ماه در برج حوت در آمد پرویز به قصد جلوس بر سریر شاهی وارد کاخ خود شد. در این بیت صلاح قمر و صلاح بیت آن و صلاح خداوند بیت مراعات شده است، چه در توضیح صلاح قمر آمده است که برای جلوس بر تخت قمر باید در یکی از خانه های مشتری باشد^{۲۴} و برج حوت یکی از دو خانه مشتری است بنابراین سربر آوردن ماه از برج ماهی دلالت بر صلاح حال قمر در چنین اختیاری دارد.

بیت قمر نیز از صلاح حال برخوردار است و در صلاح حال بیوت نقل کرده اند که کوکب سعدی به جرم یا به شعاع ناظر بر بیت باشد^{۲۵} چنان که از بیت بعدی برمی آید زهره که سعد اصغر است در فاصله شصت درجه با حوت قرار دارد و با آن در تسدیس می باشد.

ز ثورش زهره وز خرچنگ برجیس سعادت داده از تثلث و تسدیس
صلاح خداوند بیت نیز مقرر است چون صاحب برج حوت که مشتری است در برج سرطان و در درجه شرف خویش است و این دلیل بر صلاح حال اوست.

کوکب منسوب الیه شغل مفروض نیز صالح الحال است زیرا که شغل

سلطنت به خورشید منسوب است^{۲۶} و خورشید بنا بر بیت زیر در برج حمل واقع است و برج حمل شرف آفتاب است.

ز پرگار حمل خورشید منظور به دلو اندر فکنده بر زحل نور
در این اختیار میان ماه وزهره و خورشید و زحل و عطارد و مریخ نظر
تسدیس برقرار است و میان ماه و مشتری نظر تثلیث دیده می شود.

ز ثورش زهره وز خرچنگ برجیس سعادت داده از تثلیث و تسدیس
ز پرگار حمل خورشید منظور به دلو اندر فکنده بر زحل نور
عطارد کرده ز اول خط جوزا سوی مریخ شیرافکن تماشا

و نظر تسدیس و تثلیث چنان که پیش از این دیدیم بر نیمه دوستی و دوستی
تمام دلالت دارد. در این اختیار خورشید و مشتری در برج شرف خویش هستند
چون خورشید را در حمل و مشتری را در برج خرچنگ یاد کرده است. و
قرار گرفتن مریخ در ذنب و زحل در رأس دلیل سعادت است و نحوست را از
نحسین دفع می کند، نظامی این دلالت را در بیت زیر نیز یادآوری کرده است:
زغال از دود خصمش عود گردد که مریخ از ذنب مسعود گردد

ص ۲۷

طالع فرخ و اختیار وقت مساعد در مثنوی لیلی و مجنون

در مثنوی لیلی و مجنون از کوکب بخت قیس و طالع تولد لیلی خیری
نیست و در میان آن همه اتفاقات گونه گونه که در نشیب و فراز داستان رخ داده
است اختیار وقت خوش و طالع میمون و نامیمون دیده نمی شود.

اختیار وقت و طالع در هفت پیکر

مثنوی هفت پیکر برخلاف لیلی و مجنون از مسائل احکام نجومی انباشته

است و در این میان اختیار نیز برای خود سهمی عمده دارد و از آن جمله است وقتی که نظامی در طالع بهرام گور داد سخن می‌دهد:

روز اول که صبح بهرامی	از شب تیره بسرد بدنامی
کرده تابان کیمیای سپهر	کاگهی بودشان ز ماه و زمهر
در ترازوی آسمان سنجی	باز جستند سیم ده پنجمی
خود زرده‌دهی به چنگ آمد	ذر ز دریا گنهر ز سنگ آمد
یافتند از طریق پیروزی	در بزرگی و عالم افروزی
طالعش حوت و مشتری درحوت	زهره با او چو لعل با یاقوت
ماه در ثور و تیر در جوزا	اوج مریخ در اسد پیدا
زحل از دلو باقوی رایبی	خضم را داده بناد پیمایی
ذنب آورده روی در زحلش	آفتاب اوفتاده در حملش
داده هرکوکبی شهادت خویش	همجو برجین بر سعادت خویش
با چنین طالعی که بر دم نام	چون به اقبال زاده شد بهرام
پدرش یزدگرد خام‌اندیش	پختگی کرد و دید طالع خویش
کآنچه او می‌پزد همه خام است	تخم بیداد بدسرانجام است

ص ۷۵

امعان نظر در این طالع نشان می‌دهد که طالع بهرام گور طالع صاحبقرانی است و صاحبقران بنا به اعتقاد برخی منجمان کسی است که در طالع او قران سعدین باشد^{۲۷} و در بیت:

طالعش حوت و مشتری در حوت زهره با او چو لعل با یاقوت

این امر تحقق یافته است و زهره و مشتری (سعد اصغر و سعد اکبر) در برج حوت قران دارند. صلاح حال موارد لازم‌الرعايه برای اختیار نیکو نیز در این طالع در مد نظر بوده است مثلاً برج حوت که بیت طالع است از صلاح حال برخوردار

است چون سعدین به جرم در آن قرار گرفته‌اند و خداوند طالع که مشتری است در خانه خود که برج حوت است واقع شده است و مناسب‌ترین حالات را دارد.

عطارد و مشتری و زحل در خانه‌های خودند و از قدرت و نیروی بیشتری برخوردارند. و ماه و آفتاب در برج شرف خویش‌اند و مقتدر. روی آوردن ذنب به زحل برای دفع نحوست اوست و زحل که نحس اکبر است در برج خانه خود برای آسیب‌رساندن بر دشمن موقعیت مناسبی دارد. نظامی در طالع بر تخت‌نشستن بهرام گور نیز مطالب تازه‌ای از موارد مورد عنایت اختیار نیکو را مطرح می‌کند:

طالع تخت و پادشاهی او	فرخ آمد ز نیک خواهی او
بیش از آن را صد ستاره‌شناس	از پی بخت بود داشته پاس
اسدی بود کرده طالع تخت	طالمی پایدار و ثابت و سخت
آفتابی در اوج خویش بلند	در قران با عطاردش پیوند
زهره در ثور و مشتری در قوس	خانه ازهر دو گشته چون فردوس
در دهم ماه و در ششم بهرام	مجلس آراسته به تیغ و به جام
دست کیوان شده ترازوسنج	سخته از خاک تا به کیوان گنج
چون بدین طالع مبارک فال	رفت بر تخت شاه خوب خصال

ص ۹۸ و ۹۹

....

مطالب جدیدی که در این طالع مطرح شده است عبارتست از:

الف : برج ثابت و فرار گرفتن طالع در برج ثابت

منجمان دوازده برج منطقه البروج را بر چهار فصل تطبیق می‌کنند.

حمل و ثور و جوزا برجهای بهاری

سرطان و اسد و سنبله برجهای تابستانی

میزان و عقرب و قوس برجهای پاییزی

جدی و دلو و حوت برجهای زمستانی

و نخستین برج از هر فصلی را منقلب و دومی را ثابت و سومی را دوجسدین می‌نامند. بنابراین چهاربرج سرآغاز چهارفصل یعنی: حمل و سرطان و میزان و جدی را که مربعی را تشکیل می‌دهند مربع منقلب می‌گویند و چهاربرج ثور و اسد و عقرب و دلو را مربع ثابت می‌خوانند و چهاربرج جوزا و سنبله و قوس و حوت را که آخرین مربع را تشکیل می‌دهند مربع دوجسدین می‌گویند بنابراین آن‌جا که می‌گوید:

اسدی بود کرده طالع تخت طالعی پایدار و ثابت و سخت

مراد این است که طالع را در برج اسد قرار داده بود و اسد از برجهای ثابت است و برج ثابت به‌عنوان طالع برای جلوس بر تخت از صلاحیت کامل برخوردار است.

ب: اوج آفتاب

دورترین نقطه دایره خارج‌المركز خورشید را نسبت به زمین اوج خورشید می‌گویند و مقدار حرکت آن موافق حرکت فلک هشتم است و این تغییر مکان را به اختلاف در شصت و شش تا هفتاد سال یک درجه یاد کرده‌اند. اوج خورشید تا قرن هفتم در برج جوزا بوده است. با در نظر گرفتن این نکته که واقع شدن کواکب در درجه اوج خود دلیل قوت و نیروی آنها است در بیت:

آفتابی در اوج خویش بلند در قران با عطارش پیوند

می‌خواهد بگوید: آفتاب در کمال نیرو و توان خود با عطار در برج جوزا (که خانه عطار است) قرانی نیکو دارد.

ج : اوتاد چهارگانه

همان گونه که در خانه های طالع دیدیم منجمان منطقه البروج را از نقطه طالع به دوازده قسمت تقسیم می کنند و هر قسمتی را بیت نام می نهند. از این خانه ها چهارخانه را اوتاد می گویند به این ترتیب:

خانه اول را وتد طالع و خانه هفتم را وتد غارب و خانه دهم را که بر بالای نصف النهار است و تد السماء و خانه چهارم را که بر نیمه پایین نصف النهار است و تد الارض می نامند. اخترشناسان مدار احکام را بر اوتاد می نهند و قوی ترین خانه ها بیت طالع است سپس بیت دهم و پس از آن خانه هفتم و بعد از آن خانه چهارم... اگر چنین طالعی رسم شود خانه دهم آن برج عقرب خواهد بود که و تد السماء طالع نیز محسوب، و عقرب از برجهای ثابت است و قرار گرفتن ماه در برج ثابت یکی از مناسبترین موقعیتهای برای جلوس بر تخت در نظر گرفته می شود^{۲۹}: در دهم ماه و در ششم بهرام مجلس آراسته به تیغ و به جام و قرار گرفتن مریخ در خانه ششم که خانه بیماری و آفت است برای حفظ صاحب طالع از آسیبها موقعیت شایسته ای بر طالع می بخشد.

در این طالع عطارد و زهره و مشتری در خانه خود قرار دارند در اوج توانایی و اقتدار و زحل در برج شرف خویش است و آفتاب در اوج که همه از قدرت این کواکب حکایت می کنند. و سرانجام آخرین اختیار خوش که در منوی هفت پیکر دیده می شود انتخاب وقت مناسب برای ساختن هفت گنبد این داستان است که «شیده» (مهندس دربار بهرام گور) بر پایه انتخاب طالع خجسته بنیاد گنبدها را استوار می کند:

مرد اخترشناس طالع بین	کرد بر طالع خجسته گزین
شیده بر طالع خجسته نهاد	کرد گنبد سرای را بنیاد
تا دو سال آن چنان بهشتی ساخت	که کسش از بهشت وانشناخت

چون چنان هفت گنبد گهری کرد گنبدگری چنان هنری
هر یکی را به طبع و طالع خویش شرط اول نگاهداشت به پیش

ص ۱۴۴

اختیار وقت خوش و ناخوش در اسکندرنامه (شرفنامه و اقبالنامه)

نظامی در مثنویهای شرفنامه و اقبالنامه بارها به طالع وقت اشاره می کند و گاهی از اختران فرخ بی سخن می گوید و زمانی به نافرخی آنان اشاره می کند.^{۳۰} در این اختیارات نکته شایان توجهی (بیش از آنچه پیش از این دیدیم) به چشم نمی خورد تنها طالع اسکندر به هنگام مرگ و پایان زندگی پرماجرایی او بر مسائل تازه ای مشتمل است که از ذکر آن طالع صرف نظر نمی توان کرد. در این طالع چون اخترشناس حساب ملک را بر تخته محاسبه درج می کند رخسار طالع را بی نور و نظر سعدان را از آن به دور می بیند و برای هیلاج یاری گیری پیدا نمی کند و از چنین طالعی دچار رعب و وحشت می گردد:

شناسنده حرف نه تخت نیل	حساب فلک راند بر تخت و میل
رخ طالع از اصل بی نور یافت	نظریهای سعدان ازو دور یافت
ندید از مدارای هیچ اختری	در آرم هیلاج یاری گیری
چو دید اختران را دل اندر هراس	هراسنده شد مرد اخترشناس

ص ۲۴۱

بیت دوم این طالع دلالت بر فساد و تباهی بیت طالع دارد و در بیت بعدی سخن از هیلاج به میان آمده است که از اشاره ای کوتاه به آن اصطلاح ناگزیریم. اصطلاح هیلاج معمولاً با اصطلاح کدخدا به کار می رود و برخی گفته اند که هیلاج به معنی همسر است و کدخدا به معنی شوهر، و از این دو برای طول عمر مولود استدلال می کنند.^{۳۱} ابوریحان بیرونی هیلاج را یکی از امور پنج گانه زیر

می‌داند^{۳۲}.

اول : صاحب نوبت روز یا شب

دوم : قمر به روز و شمس به شب

سوم : درجه طالع

چهارم : سهم السعاده

پنجم : جزو اجتماع یا استقبال که پیش از تولد واقع شده است.

یکی از امور پنجگانه بالا را وقتی هیلاج می‌گویند که با شرایط مخصوصی

که در کتابهای نجومی نوشته شده است مطابقت کند و کدخدا بر موضع هیلاج

مستولی باشد^{۳۳}. در بیت بالا می‌گوید: آن‌گاه که منجم هیچ‌یک از اختران را

یاری گر هیلاج که دلالت بر طول عمر می‌کند ندید در بیم و هراس افتاد و متوجه

شد که پایان عمر اسکندر نزدیک شده است.

در پایان این مقال ذکر این نکته ضروری است که نظامی با آن که نکات

بسیار ظریف و دقیق احکام نجومی را به‌استخدام مضامین نو و بدیع خویش

درمی‌آورد، نظر عنایتی به افلاک و اختران و احکام آنان ندارد در مثنوی هفت

پیکر در این باب می‌فرماید:

بدونیک از ستاره چون آید	که خود از نیک و بد زبون آید
گر ستاره سعادتی دادی	کیقباد از منجمی زادی
کیست از مردم ستاره‌شناس	که به گنجینه ره برد به قیاس
تو دهی بی‌میانجی آن‌را گنج	که نداند ستاره هفت از پنج
هرچه هست از دقیقه‌های نجوم	با یک‌ایک نهفته‌های علوم
خواندم و سز هر ورق جستم	چون ترا یافتم ورق شستم
همه را روی در خدا دیدم	در خدا بر همه ترا دیدم

هفت پیکر ص ۵ و ۴

این بی‌اعتنایی به مدبران فلکی در پنج گنج نظامی جای جای به وضوح تمام دیده می‌شود او در مخزن الأسرار اقرار می‌کند که چون مطیع دل شده و به ریاضت روی آورده است، دل او را از قید نه فلک باز کرده است:

چون که ندیدم ز ریاضت گزیر گشتم از آن خواجه ریاضت پذیر
ریاض من چون ادب آغاز کرد از گره نه فلکم باز کرد

مخزن الأسرار ص ۲

در داستان لیلی و مجنون نیز پس از مطالعه نسخه‌های نجومی تکیه‌گاه مطمئتی در آنها پیدا نمی‌کند:

در تخته هیکل رقومی خواندم همه نسخه نجومی
سر هرچه از آن برون کشیدم آرام گهی برون ندیدم

لیلی و مجنون ص ۱۹

در مثنوی خسرو و شیرین نیز بر خود نهیب می‌زند که مفتون بتهای زیبای آسمانی مباش که این سیاحان در پهنه آسمان سرگردانند و جویای پدیدآورنده و خالق خود:

خبر داری که سیاحان افلاک چرا کردند گرد مرکز خاک
درین محرابگه معبودشان کیست وزین آمدشده مقصودشان چیست
چه می‌خواهند ازین محمل کشیدن چه می‌جویند ازین منزل بریدن
چرا این ثابت است آن منقلب نام که گفت این را بجنب آن را بیارام
مرا حیرت بر آن آورد صدار که بندم در چنین بت‌خانه زتار
ولی چون کرد حیرت تیزگامی عنایت بانگ برزد کای نظامی
مشو فتنه براین بتهای که هستند که این بتهای نه خود را می‌پرستند
همه هستند سرگردان چو پرگار پدیدآورنده خود را طلبکار

خسرو و شیرین ص ۵۶

در اسکندرنامه نیز دل را درپناه حق تعالی جای می‌دهد و ترس و بیم از چرخ و انجم را از آستان دل دور می‌سازد:

دلی را که از خود نکردی گمش نه از چرخ ترسد نه از انجمش
 چو تو هستی از چرخ و انجم چه باک چو هست آسمان بر زمین زیر خاک

اقبالنامه^۳ ص ۵

یادداشتها

- ۱- ابوریحان محمدبن احمد بیرونی (۳۶۲-۵۴۰ ه.ق) یکی از بزرگترین دانشمندان ایرانی است و تألیفات او که از دقت علمی برخوردار است بالغ بر یک صدوسی مجلد است.
- ۲- حکیم غیاث‌الدین ابوالفتح عمر خیام (درگذشته در حدود ۵۱۷ ه.ق) یکی از برجسته‌ترین ریاضی‌دانان و منجمان ایرانی در قرن ششم هجری است و ظاهراً یکی از تنظیم‌کنندگان تقویم جلالی است.
- ۳- ابوالقاسم صاعدبن احمد اندلسی معروف به ابن صاعد یا قاضی صاعد (درگذشته ۵۶۲ ه.ق) یکی از معروفترین جامعه‌شناسان و منجمان مسلمان اسپانیایی است تحقیقات نجومی ابن صاعد مورد استفاده زرقالی در تنظیم زیج طلیطلی بوده است. رک: مقدمه بر تاریخ علم جورج سارتن ج ۱ ص ۸۹.
- ۴- ابواسحق ابراهیم‌بن یحیی معروف به زرقالی (درگذشته در حدود ۵۸۰ ه.ق) از مردم قرطبه است او مبتکر اسطرلاب خاصی به نام (صحیفه زرقالی) و مؤلف زیج

طلبطلی و بررسی کننده مسائل بسیار در ابواب مختلف نجومی است. رک: مقدمه بر تاریخ علم جورج سارتن ج ۱، ص ۸۷۱.

۵- زیج طَلَبَطَلی تألیف ابواسحق زرقالی است که در بالا یاد شد و به شهر طلبطه پایتخت قدیم اسپانیا منسوب است.

۶- زیج ملکشاهی به نام جلال الدین ملکشا سلجوقی (در گذشته ۴۸۵ ه. ق) نوشته شده است و تألیف آن را به خیام نسبت داده اند.

۷- تقویم جلالی را گروهی از دانشمندان اخترشناس مانند حکیم عمر خیام و ابوالعباس لوکری و ابوالمظفر اسفزاری و دیگران نوشته اند که یکی از دقیقترین کتابها در گاهشماری است و نشان دهنده نبوغ و دقت مؤلفان آن.

۸- عبدالرحمن خازنی (در گذشته پس از سال ۵۲۵ ه. ق) یکی از ریاضی دانان و منجمان بنام ایرانی است که زیج سنجوی را در زمان سلطان سنجر (در گذشته ۵۵۲ ه. ق) به نام او تألیف کرده است.

۹- استاد البشر ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن طوسی (در گذشته ۶۷۲ ه. ق) معروف به خواجه نصیر طوسی ریاضی دان، طبیب و منجم و یکی از کارآمدترین دانشمندان عهد مغول است که زیج ایلخانی را در شهر مراغه و در رصدخانه آن شهر تنظیم و تألیف کرده است.

۱۰- رک رساقل اخوان الصفا ج ۱، ص ۱۱۴ مرکز نشر و مکتب اعلام اسلامی قم و مقدمه ابن خلدون ج ۲، ص ۱۰۹۸ و ۱۵ ایره المعارف فارسی زیرعنوان: احکام نجوم، علم.

۱۱- رک: مقدمه بر تاریخ علم جورج سارتن ج ۲، ص ۱۱۳۹.

۱۲- رک: شرح بیست باب ملامظفر، باب بیستم (چاپ سنگی است و صفحه کتاب ندارد). مؤلف نزهت فامه هلائی نیز نوع هشتم از کتاب خود را به اختیارات تخصیص داده است. نزهت فامه هلائی چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ص ۳۸۶.

۱۳- البته منکر این امر هم نمی توان شد که ممکن است نظامی این اصطلاحات را

از منابع و مأخذی که در دست داشته است نقل کرده باشد.

۱۴- بزرگ امید در دربار خسرو پرویز نظیر بزرگ مهر در دربار خسرو انوشیروان است.

۱۵- برجهای منطقه البروج به توالی عبارتند از: حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت.

۱۶- مراد از نیرین خورشید و ماه و منظور از خمسة متحیره پنج سیاره عطارد و زهره مریخ و مشتری و زحل است.

۱۷- رک : التفهیم لاوائل صناعة التنجیم ص ۳۹۶ و دیوان شمعان مختاری ص ۷۰۷.

۱۸- رک : شرح بیست باب ملامظفر ، باب هیجدهم در معرفت بیوت دوازده گانه (چاپ سنگی است و صفحه کتاب ندارد).

۱۹- رک : التفهیم ص ۴۰۰.

۲۰- جماعتی از منجمان شرف سیاره را از اول برج تا درجه شرف محسوب می کنند و هستند کسانی که برج را برج شرف تلقی کرده اند.

۲۱- رک : التفهیم ص ۳۹۸ و ترجمه مفاتیح العلوم ص ۲۱۴.

۲۲- رک : التفهیم ص ۳۹۷.

۲۳- رک : شرح بیست باب ملامظفر ، باب بیستم (چاپ سنگی است و صفحه کتاب ندارد).

۲۴- رک : همان مأخذ همان باب.

۲۵- رک : همان مأخذ همان باب.

۲۶- رک : التفهیم ص ۳۸۵.

۲۷- رک : فیاث اللغات ، ذیل صاحبقران.

۲۸- رک : التفهیم ص ۳۵۳.

۲۹- رک: شرح بیست باب ملامظفر، باب بیستم.

۳۰- رک: شرفنامه، صفحات ۸۳، ۸۷، ۱۶۷، ۱۷۲، ۲۴۴، ۲۵۰، ۳۵۲، ۴۷۶ و

اقبال نامه صفحات: ۱۵، ۱۶، ۴۱، ۶۱، ۸۱، ۲۳۷ و ۲۹۲.

۳۱- رک: ترجمه مفاتیح العلوم، ص ۲۱۸، چاپ بنیاد فرهنگ ایران.

۳۲- جماعتی از منجمان گاهی نظریاتی متفاوت با نظریات ابوریحان بیرونی

اظهار داشته‌اند. رک: ترجمه مفاتیح العلوم و تعلیقه مرحوم همایی بر صفحه ۵۲۰ کتاب التفهیم.

۳۳- استیلای کدخدا بر موضع هیلاج با یکی از خطوط خمسه (خانه، شرف، حد،

وجه، مثلثه) امکان پذیر است اگر هیلاجی کدخدا نداشته باشد هیلاج بعدی را مورد توجه

قرار می‌دهند و اگر هیچ‌یک از هیلاجات کدخدا نداشته باشند درجه طالع را هیلاج

می‌گیرند.

۳۴- صفحات ارائه شده در مقاله مربوط به خمسه چاپ وحید دستگردی است.

نگاهی به مسأله تبار در خاندانهای پادشاهی ایران

یکی از نمودهای رفتار اجتماعی انسان متمدن (غیرابتدایی) پوشیدگی خواستها و حرکت‌های او با رویه‌هایی مردم‌پسند است و بسا که آن زیر و این بالا با یکدیگر منطبق و متناسب نیستند. این واقعیت از یک سو حاکی از نفوذ و نیرومندی سنتها و ارزشهای اجتماعی و قدرت جامعه است و از سوی دیگر نشان می‌دهد که چگونه افراد و گروه‌های کوچک سودجو و جاه‌طلب با دست‌آویز قراردادن همان سنتها و هنجارهای اجتماعی خواستهای شخصی و گروهی خود را، حتی گاه به‌زیان جامعه، عملی می‌کنند.^۱ قراردادن مسأله تبار به‌عنوان یکی از معیارهای مشروعیت حکومت دودمانهای پادشاهی از این ترفندان‌دیشی جدا نیست. چه، اعتقادی که مردم درباره مشروعیت قدرت دارند خود پشتیبان قدرت است.^۲

نمونه‌های بسیاری از توسل بنیانگذاران دودمانهای سلطنتی به‌مسأله تبار در تاریخ ایران وجود دارد. نگاه ما در این جا بیشتر متوجه نسبت‌هایی است که مؤسسان سلسله‌های پادشاهی با دودمانهای فرمانروای پیشین یا با بعضی رجال و قهرمانان شناخته گذشته برقرار کرده یا به‌وجود آن نسبت تظاهر کرده‌اند. و این غیر از موضوع توارث فرزندان از پدران در درون یک سلاله سلطنتی است، هرچند توجیه این توارث هم در نهایت به‌همان ریشه و منشأ می‌رسد که تبیین انتساب

دودمانها به یکدیگر به آن مبداء منتهی می شود: مشروعیت الهی فرمانروایی. کهنترین نمونه انتساب پایه گذار یک خانواده پادشاهی نو به دودمان فرمانروای پیشین در تاریخ ایران پیوستگی کوروش سوم (کوروش بزرگ)، سرسلسله هخامنشی، به آژدهاک (آستیاگ یا ایخ توویگو) پادشاه ماد است که هرودوت داستان آنرا به تفصیل بیان کرده است.^۳ بنابراین حکایت کوروش دخترزاده آژدهاک بود. هرچند این حکایت را آمیخته به افسانه بدانیم^۴، اما می توان با اطمینان گفت که هرودوت نه سازنده افسانه، که راوی آن به صورتی بوده است که در ایران آن روزگار نقل می شد.

اسکندر مقدونی، که در خاطره بسیاری از ایرانیها ویرانگر و ملعون خوانده شده، بنابه برخی روایات نسبتی با سلاله هخامنشی داشته است.^۵ این انتساب از تبلیغات و سیاستهای عصر فرمانروایی کوتاه اسکندر در شرق و جانشینان سلوکی او باید بوده باشد که برای غیربیگانه نشان دادن او در ایران بر ساخته و او را فرزند دارای بزرگ (داراب) و دختر فیلاقوس (فیلیپ) پادشاه روم (یونان) قلمداد کرده اند.^۶ اسکندر خود با روشک دختر دارای کوچک (داریوش سوم) ازدواج کرد و فرماندهان و سربازانش را هم به ازدواج با دوشیزگان ایرانی واداشت.^۷

وجه تسمیه اشکانیان را از انتساب آنان به اردشیر دوم هخامنشی، که نامش ارشک بوده است دانسته اند و بعدها ارشکان به اشکان تغییر یافته است.^۸ این نسب نامه معمول سالها بعد از آغاز سلطنت این قوم برداشته شده است.^۹

برای ظهور اردشیر، بنیانگذار پادشاهی ساسانی، نیز همانند داستانهای مربوط به کوروش هخامنشی ساخته شده است. جز آن، روایاتی برداشته شد تا نسب اردشیر را به آخرین پادشاه ایرانی پیش از اسکندر، یعنی داریوش هخامنشی برسانند.^{۱۰} موافق بعضی روایات پارسی، نسب ساسان، نیای اردشیر، به اردشیر دراز دست هخامنشی می رسد.^{۱۱} از این نسب کیانی^{۱۲} که بگذریم، ساسانیان

از همان آغاز سلطنت در صدد جعل داستانی دیگر برآمدند تا با منسوب داشتن شاپور (پسر اردشیر ساسانی) از جانب مادر به اردوان اشکانی، سلاله جدید را ادامه همان سلسله گذشته فرمایند.^{۱۳}

سرگذشت سلاله‌های پادشاهی ایران در دوره اسلامی هم از این گونه نسب‌پردازی‌ها خالی نیست. درستی این نسبا البته محل تأمل است.^{۱۴}

ظاهر ذوالیمینین خود را بازمانده‌ای از نسل رستم، پهلوان داستانی ایران، می‌دانست.^{۱۵}

نسب یعقوب لیث را، که در آغاز مردی روستایی و گمنام بود^{۱۶}، پس از قدرت یافتن به ساسانیان و از آن طریق به کیانیان و در نهایت به کیومرث رساندند.^{۱۷}

سامانیان نسب خود را به بهرام چوبین، سردار معروف ساسانی، و با واسطه او به گرگین میلاد و فریدون و در آخر به کیومرث، نخستین پادشاه زمین، می‌بستند.^{۱۸}

مرداوینح پسر زیارگیلی گویا نسب به آغش و وهادان می‌برد که در زمان کیخسرو کیانی پادشاه گیلان بوده است.^{۱۹}

آلبویه نسب خود را به بهرام گور و اردشیر ساسانی می‌رساندند و ظاهراً به علت این انتساب لقب شاهنشاه بر خود نهادند.^{۲۰}

محمود غزنوی پسر سبکتگین ترک و او غلام البتگین مملوک سامانیان بود. اما می‌گفتند مادر محمود دختر رئیس زاول (زابل) بود و او را بدین سبب زاولی (زابلی) خواندند.^{۲۱}

در زمان استیلای سلاله‌های ترک در ایران طبعاً در این سنت پیوستن نسب به فرمانروایان کهن ایران گسیختگی پیش آمده، اما مسأله نسب‌پردازی و کسب وجهه از این راه فرو گذاشته نشده است. نسب سلجوق، جد طغرل را با سی و چهار پشت به افراسیاب تورانی رسانده‌اند.^{۲۲} سلاله‌های ترک با انتساب خود به تورانیان

باستانی و تور پسر فریدون، بنابراین ایرانیان که پیوستگی با خاندانهای پادشاهی گذشته را شرط سلطنت می دانسته اند، خواسته اند حکومت خود را در ایران موجه و مشروع جلوه دهند.^{۲۳}

این شیوه انتساب پس از سلاجقه نخستین به سرعت راه زوال پیش گرفت. چیرگیهای پی در پی طوایف ترک از یک سو و ترویج سیاست دینی از طرف دیگر تدریجاً موجب خاموشی روحیه ملیت گرایی و تفاخر نسبی شده است.^{۲۴} با فرارسیدن عصر استیلای مغولان سنت نسب جویی مزبور فراموش شد. در دوره ایلخانی پس از غازان هم گروه به اسلام مهمترین عامل نزدیکی و همگونی نسبی حاکم و رعیت و وسیله پذیرش سلطه فرمانروایان از ناحیه توده مردم بود. از همین رو اسلام آوردن غازان را به منزله استقلال مجدد ایران و درآمدن به صورتی دانسته اند که در عهد سلاطین مسلمان ترک نژاد ایران مانند سلجوقیان وجود داشته است.^{۲۵} این واقعیتها و تحولاتی نظیر بالاگرفتن اقبال عقیده شیعی دوازده امامی در ایران در عصر مغولی و پس از آن^{۲۶} موجب روی آوردن بعضی مؤسسان سلسله های جدید و مدعیان عرصه سیاست به نسبهای اسلامی و مخصوصاً علوی شد.

برخی نسب سازان ترک برای تیمور از جانب مادر شجره ای بر ساختند که او را به امام سجاد (ع) و حضرت علی (ع) پیوند می داد.^{۲۷} شناخته ترین سلسله ایرانی پس از دوره مغولی که کوشش دامنه داری در ارائه نسب علوی برای خود کرده دودمان صفوی است. اگرچه والتر هینتس زمانی کوشیده است ثابت کند که جزء اعظم خون جاری در عروق اسماعیل صفوی خون غیر ترکی و مشخصات ظاهری و جسمانی از معرف فردی با خصوصیات نژادهای شمالی بوده است.^{۲۸} اما واقعیت تاریخی این است که صفویان دست کم از سده نهم هجری خود را به عنوان علوی حسینی نسب معرفی و به این نسب مباهات

می کردند و پایه‌های این ادعا گرایش به تشیع را هرچه آشکارتر می نمودند و این عوامل را از ارکان سلطنت خود قرار دادند و دور و نزدیک و دوست و دشمن تدریجاً و تقریباً باتفاق ایشان را به این نسب شناختند^{۲۹}. ادعای نسب سیادت، احراز منصب ریاست طریقت و ارشاد و داشتن عنوان مروج و حامی رسمی تشیع چنان هاله پرفروغی از معنویت و تقدس برگرد نام و شخصیت پادشاهان صفوی قرار داد و نگرش ویژه‌ای را در میان عامه مردم نسبت به آنان موجب شد که در میان حاکمان و قدرتمندان شاید جز خلفا کسی از این همه حسن توجه مردم برخوردار نشده است. اگر این ارکان معنوی در تأسیس و ادامه حیات سلطنت صفویان در کار نبود به احتمال بسیار آن دولت در پی بحرانهای اوایل و اواسط زندگی اش فرو می‌پاشید^{۳۰}. این تقدس و معنویت که صفویان از آن برخوردار بودند بیشتر از سلطنت آنان زیست پس از فروپاشی عملی دولت صفوی، مدعیانی که خواستند بر اریکه آنان تکیه زنند ناگزیر شدند به گونه‌ای خود را به صفویان ببندند.

محمود افغان یکی از دختران شاه سلطان حسین را به زنی گرفت و گویا از این ازدواج صاحب یک پسر شد^{۳۱}. اشرف نیز وقتی جای محمود را گرفت دختر دیگر آن پادشاه صفوی را تزویج کرد^{۳۲}.

در زمان حکومت اشرف افرادی با ادعای شاهزادگی صفوی در گوشه و کنار ایران برخاستند و کمابیش به سادگی توانستند گروههایی از مردم را به ادعای خود بگروانند. مردم ستمدیده این مدعیان را مایه نجات خود می‌پنداشتند. از این مدعیان بودند: ابوالمعصوم میرزا، که بعد نام صفی میرزا گرفت؛ سیداحمد، نبیره دختری شاه سلیمان صفوی؛ محمدعلی نام رفسنجانی، که مشهور به صفی میرزای ثانی شد؛ سیدحسین قلندر موسوم به عباس میرزا؛ سلطان محمد میرزا مشهور به شاهزاده خرسوار؛ زینل قلندر معروف به اسماعیل میرزا^{۳۳}. از جمع این مدعیان تنها سیداحمد صحیح النسب و شناخته بود.

نادر با وجود موفقیت‌هایی که در بیرون‌راندن افغانهای غلزه‌ای از ایران و پس‌نشاندن عثمانیها از ایالات غربی کشور داشت، وقتی در اوایل ۱۱۴۵ تهماسب دوم را در اصفهان از سلطنت خلع کرد، علی‌رغم اتفاق «اعیان و اکابر» برای که «سلطنت حق تست» نظر به مسائلی که با عثمانیها در پیش بود و ادعای سلطنت نادر ممکن بود موجب از هم پاشیدن اتحاد درونی بشود «از قبول آن تحاشی کرده... بنا برنظم کلی و مصلحت ملک افسر و خطاب شاهی را به عباس میرزا (پسر هفت‌ماهه تهماسب) گذاشته، نوبت سلطنت به نام او بلند آوا ساختند»^{۳۴}. سه سال پس از این واقعه، در انجمن دشت مغان دست کم دوقرینه حکایت از اهمیت صفویه در مسأله سلطنت، توجه بعضی دلها به جانب آنان و بیم نادر از این توجه دارد: طناب انداختن به حلق میرزا ابوالحسن ملاباشی و خفه کردن او به جرم این که در چادر خود گفته بود «هر کس قصد سلسله صفویه نماید نتاج آن در عرصه عالم نخواهد ماند» و جاسوسان این خبر را به نادر رسانده بودند^{۳۵}؛ و گنجاندن این تعهد از سوی امضاکنندگان در وثیقه دشت مغان که «عهده و شرط و اقرار و اعتراف کردیم که نسل بعد نسل... از سلسله صفویه ذکوراً و اناثاً احدی را تابع و مطیع نشویم و در هر ملک و شهر که باشند ایشان را اعانت و متابعت نکنیم»^{۳۶}. این را هم به یاد آوریم که نادر پیش از این و در پی بیرون‌راندن اشرف از ایران مهد علیا را، که از اسرای آزاد شده از دست افغانها بود، به جایزه فداکاریهای خود از تهماسب برای شبستانش دریافت و تقاضای ازدواج یکی از دختران سلطان حسین را با پسرش رضاقلی، که در آن هنگام یازده سال داشت، کرد. شاه تهماسب فاطمه سلطان خانم خواهر خود را نامزد پسر نادر نمود و جشن ازدواج در مشهد در دهم رجب ۱۱۴۳ برگزار شد و شاهرخ میرزا در دوازدهم شوال ۱۱۴۶ از این دختر سلطان حسین پا به عرصه گیتی نهاد^{۳۷}.

داستان قتل تهماسب دوم و پسران او در سبزواری در اثنای سفر هند نادر خود

قرینه دیگری بر میزان توجه عمومی به صفویان در روزگار افشاریه است.^{۳۸} از مسائلی که در سالهای آخر سلطنت نادر ذهن پریشان او را بیشتر می‌آشفته یکی هم ادعای سام میرزا نامی بود که خود را پسر شاه سلطان حسین می‌خواند و مدتی در منطقه آذربایجان و داغستان و شیروان موجب اغتشاشاتی شد و در آخر با دماغ بریده و یک چشم کور برای پیوستن به محمدعلی رفسنجانی مدعی صفی‌میرزایی، که آلت دست عثمانیان شده و برای استقرار بر تخت صفویان در اردوی سرعسکر عثمانی بود، به قارص فرستاده شد.^{۳۹}

در پی کشمکشهای میان وراث نادر یک بار دیگر نگاهها به سوی بازمانده‌ای از صفویان متوجه شد. امرای خراسان در اوایل ۱۱۶۳ میرزا سیدمحمد نوه دختری شاه سلیمان صفوی را، که در آن هنگام عنوان تولیت آستان قدس رضوی داشت، با عنوان شاه سلیمان ثانی در مشهد به سلطنت برداشتند و شاهرخ افشاری را خانه‌نشین کردند. اما این سلطنت بیش از هفتادروز نپایید و دریک حرکت انتقامی، طرفداران شاهرخ پادشاه صفوی را ساقط و از دوچشم نابینا کردند و در نهایت زبانش را نیز بریدند.^{۴۰}

مقارن همین ایام در مغرب ایران امرای طوایف بختیاری و زند پس از کشتی و کوشش چند قرار اتحاد گذاشتند و یکی از بازماندگان صفویه را به نام میرزا ابوتراب پسر میرزا مرتضی صدرالصدور و از دخترزادگان شاه سلطان حسین با لقب شاه اسماعیل (سوم) به سلطنت برداشتند.^{۴۱} این سلطان اجباری به تبع انتقال قدرت از خانی به خان دیگر گاهی به دست بختیاری یا زند و گاهی به دست قاجار می‌افتاد و سرانجام پس از کشته شدن محمدحسن خان قاجار روانه دربار کریمخان شد و خان زند او را به آباد فرستاد.^{۴۲} او تا پایان عمرش (۱۱۸۷) اسماً پادشاه ایران بود و با سرگرمی به چاقوسازی و با جیره و مواجی که از خان زند دریافت می‌داشت به سر برد. همان‌طور که پیشتر علیمردان خان بختیاری و پس از او

محمد حسن خان قاجار با عنوان وکیل شاه اسماعیل سوم به استیلا برایان نظر دوخته بودند، کریم خان پس از قبضه کردن قدرت همچنان خود را وکیل آن پادشاه بی تاج و تخت نامید و از اطلاق عنوان پادشاهی بر خود پرهیز کرد^{۴۳} و تدریجاً عنوان وکیل السلطنه و وکیل الدوله را به وکیل الرعایا تغییر داد.

سرگذشت سلطان حسین میرزای صفوی، که خود را فرزند تهماسب دوم می دانست، نمودار دیگری از قبول عام صفویان در دوره پس از انقراض آن سلسله است. او نیز چند روزی آلت دست برخی مدعیان قدرت مانند مصطفی خان شاملو و علیمردان نان به تیاری شد که در بغداد برای او بساط پادشاهی چیدند و او را شاه سلطان حسین ثانی لقب دادند. اما در ورود به ایران برای مقابله با خوانین زند، ظاهراً به علت رفتارهای نامناسب «شاهزاده» از کرده پشیمان شدند و با اعلام فریبکارانه بودن حرکت خود و نسب درست و غیر صفوی آن مدعی به این حرکت پایان دادند^{۴۴}.

پسر همان سلطان حسین میرزا، به نام ابوالفتح سلطان محمد میرزا بهادرخان، آخرین منتسب به صفویه بود که آقامحمدخان قاجار در صدد برآمد او را در برابر رقیبان وسیله ظاهری قدرت خود سازد، اما درس پدر فرزند را از افتادن در این دام رها نید. محمد میرزا در ۱۲۰۵ از ایران به ساحل عمان بیرون رفت و از آن جا به هند منتقل شد و در هند مورد تکریم بزرگان و از جمله «محبت» گماشتگان کمپانی انگلیسی واقع شد و او نیز در تجلیل «فتوحات کمپنی» کوشید^{۴۵}.

ظاهراً در اثر ذهنیت سیاسی این عصر بود که فرزندان فتحعلی خان قاجار هم کمابیش ادعای شاهزادگی و نسب صفوی کردند. این ادعا مبتنی بر داستانی بوده است در مورد کوششهای فتحعلی خان برای نجات صفویان از دست افغانها و انعام شاه سلطان حسین به او با مطلقه کردن یکی از همسران قاجارش و

پیشکش کردن او به فتحعلی خان، در حالی که آن زن از شاه باردار بود و نتیجه آن حمل همان محمدحسن خان شد. از این رو محمدحسن خان و ذریه او را از پدر صفوی و از مادر قاجار و آقامحمدخان و فتحعلی شاه را موسوی صفوی گفته‌اند.^{۴۶} با توجه به توسل محمدحسن خان به میرزا ابوتراب (شاه اسماعیل سوم) بعید می‌نماید که این نسب‌سازی در زمان او صورت گرفته باشد. به احتمال قوی این داستان مربوط به دوره ادعا و درگیریهای آقامحمدخان و زمانی است که او نتوانسته کسی از صفویه را ابزار دست خود کند و خود به ادعای صفوی بودن برخاسته است. قاجاریان پس از استقرار در سلطنت و سرکوب رقیبان، دیگر نیازی به حفظ این نسب نامه موهن ندیدند و شجره خود را به طریقی که در تاریخهای رسمی دوره اقتدارشان آمده است ارائه کردند.^{۴۷}

نمونه‌های یادشده به اندازه کافی نمودار اهمیت مسأله تبار در تأسیس پادشاهیهای جدید و مشروعیت‌جویی مؤسسان هر سلاله نواز راه این انتساب است، علت بنیادی چنین پدیده‌ای مستمر در نهاد سیاسی چیست؟ پذیرفتنی‌ترین پاسخ این پرسش کدام است؟

برای یافتن این پاسخ باید به مراحل آغازین پیدایش نهاد حکومتی در جامعه انسانی و در منطقه فرارفت و خصیصه‌های فرمانروا را در آن زمان دریافت.

در جامعه ساده ابتدایی از حکومت و نهاد سیاسی اثری نیست و بر اثر تحول و تکامل اجتماعی است که وجود حکومت لازم می‌آید؛ اما در آن جامعه برخی عناصر سازنده حکومت وجود دارد. این عناصر در خانواده به صورت سلطه پدر و گاه مادر و در گروه اجتماعی با سازمان گونه‌ای از شورای بزرگان خانواده‌ها و قبیله خودنمایی می‌کند. در مواقع بحران و خطر، بضرورت، این سازمان قدرت و تمرکز بیشتری می‌یابد و با برطرف شدن مقتضی به صورت پیشین برمی‌گردد.^{۴۸} این عنصر قدرت و حکومت از خصلت اجتماعی زندگی انسان ناشی می‌شود. در

جامعه‌های ابتدایی یک منشاء قدرت دیگر هم وجود دارد و آن زندگی انسان در طبیعت و تأثیر پدیده‌های طبیعی بر سرنوشت انسان و وقوع اتفاقاتی است که انسان به سادگی نمی‌تواند آن‌را تعلیل و تبیین کند، اما خود را ناگزیر از توجیه آن می‌بیند. افرادی که قابل قبول‌ترین توضیح را در این موارد بیابند و چاره‌هایی برای ناگواریهای طبیعی ارائه دهند از نظر جمع، صاحب قدرتی برتر تلقی می‌شوند. این افراد همان جادوگران و در مراحل بعدی کاهنان و با انتشار تعالیم دینی منظم و سازمان‌یافته روحانیان هستند که با استفاده از قدرت جادویی یا دینی می‌توانند بر جامعه مسلط شوند. در مراحل نخستین، گاه این قدرت و وظایف روحانی برعهدهٔ ریش‌سفیدان خردمند گروه بوده است.^{۴۹}

اکثر محققان جنگ را مهمترین عامل ایجاد دولت در جامعهٔ ابتدایی دانسته‌اند.^{۵۰} عده‌ای این نظر را نادرست می‌یابند و معتقدند مبداء ظهور حکومت خانواده و حاکمیت رئیس آن و شورای ریش‌سفیدان و بزرگتران خانواده‌ها بوده است.^{۵۱} صاحبان نظر اخیر هم تأیید می‌کنند که جنگ عامل استحکام قدرت سیاسی شده است.^{۵۲} بر مبنای این نظر، توارث ریاست در اثر جاه‌طلبی و خودخواهی رئیس قبیله و میل او به انتقال سمت خود به فرزند یا یکی از بستگانش موجب پیدایش خانوادهٔ حاکم و زمامدار یا پیشوا در اجتماع گردیده است.^{۵۳} مطابق هردو نظر، کسی که در رأس نهاد قدرت قرار می‌گرفت، در صورتی که پیشتر صاحب قدرت دینی بوده، هردو قدرت را در وجود خود ادغام می‌کرد و رهبری «فره‌مند»^{*} می‌شد؛ و اگر فاقد آن بود، می‌کوشید ریاست خود و انتقال موروثی آن را با برگزاری مراسمی مشروعیت ببخشد و در این مرحله بود که قدرت روحانی به‌عنوان عاملی مهم در پشتیبانی از اعتبار فرمانروا مطرح می‌شد.

سخن چارلز اول که می‌گفت «اسقف نباشد شاه هم نیست» گویای

بستگی مشروعیت قدرت سیاسی به تأیید قدرت روحانی در جامعه باستانی و جامعه‌های بعدی تا پیدایش صورتهای نوین قدمت و سازمان سیاسی است.^{۵۴} این گونه مشروعیت، فرمانروا را در نظر عامه مردم شخصی دارای پیوندهای ویژه با نیروهای ماوراء، آسمان یا خدا و فرستاده از جانب او و از جنس و ماهیتی دیگر جلوه می‌داد.^{۵۵}

حاصل سخن این که نوعی انتقال وجهه روحانی به صاحب قدرت سیاسی امری مسلم است. تاریخ اجتماعات کهن منطقه شواهدی بر این مدعا دارد. در سومر باستانی، امیر شهر نماینده خداوند و واسطه میان او و مردم محسوب می‌شد.^{۵۶} پادشاهان سومر گاهی خود را فرزند و زمانی شوهر یکی از ربه‌النوعها می‌خواندند.^{۵۷} حمورابی، پادشاه معروف سلسله آموری بابل، مقام اول روحانی را داشت، پادشاه - رب النوع بود و به او خورشید بابل خطاب می‌کردند و هیچ قدرتی را یارای برابری و رقابت با وی نبود.^{۵۸} زمامداران آشور به عنوان قائم مقام رب النوع آشور بر آن سرزمین حکومت می‌کردند.^{۵۹} در امپراتوری بابل جدید هم پادشاهان از تقدس روحانی برخوردار بودند و اراده خدایان از راه وحی یا رؤیا به آنان ابلاغ می‌شد.^{۶۰} در مصر باستان تفکیک حکومت و مذهب غیرممکن بود و پادشاهان خود را پسر رع خدای بزرگ می‌دانستند، خدایی که آفریننده خدایان دیگر بود و به این ترتیب پادشاهان در ردیف خدایان ثانوی قرار می‌گرفتند.^{۶۱} در امپراتوری جدید مصر، مشروعیت پادشاه، گذشته از شرط داشتن پدر صاحب سلطنت و مادری شاهزاده یا ازدواج با یک شاهزاده خانم، با تأیید کاهن بزرگ رب النوع آمون برقرار می‌شد.^{۶۲}

در دوره‌های دور و اساطیری ایران، کیانیان، یعنی فرمانروایان ایران شرقی را کاهنان فرمانروایی دانسته‌اند که حق سلطنت خویش را به‌تکای یک تأیید الهی - فره کیانی - توجیه می‌کردند. در نخستین دوره‌های تاریخی ایران هم پادشاهان

هخامنشی خود را مؤید به یاری اهورامزدا و دیگر خدایان دانسته‌اند^{۶۳}، داستانی که هرودوت در مورد به قدرت رسیدن دیوکس مادی آورده است خاطره انتقال از دوره پیش از وجود دولت به دوره واجد سازمان حکومتی و اوصاف یک رهبر انتخابی و فره مند و برقراری رسمهایی را که برای وانمود کردن سلاطین به عنوان موجودی فراتر از انسانها معمول شد نگاه داشته است^{۶۴}.

با هیمنه این هاله تقدس که عنوان و وجود شخصی پادشاه و فرمانروا را فرا گرفته بود مگر ممکن می شد کسی قصد تغییر و برانداختن او را به خاطر راه دهد؟ تاریخ به روشنی نشان می دهد که این باورها و وانمودهای فوق انسانی، با همه تأثیری که داشته‌اند، نتوانسته‌اند مانع جریان طبیعی و انسانی امور شوند. نه صاحبان آن عنوانها و فره‌ها همه چنان بودند که می گفتند و نه انگیزه‌های عصیان علیه قدرت موجود - چه برای رقابت و تصاحب امتیازات آن یا برای رهایی از تباهیها و ستم آن - می توانست برای همیشه سرکوب شده و خاموش بماند. از این رو تاریخ پُر شده است از برآمدن فرمانروایان ظاهراً مؤید و برافزادندشان. در میان این دگرگونیها و دست به دست شدنهای قدرت یک واقعیت پایدار مانده است: نیاز فرمانروایان جدید - آنان که با براندازی قدرتمندان پیشین روی کار آمده‌اند - به مقبولیت در نظر عامه در عین ادامه بسیاری از شیوه‌های حکمرانی پیشین. این وجهه و مشروعیت جز با انتقال اعتقاد مربوط به تقدس فرمانروای پیشین به فرمانروای جدید ممکن نمی شد. این انتقال در چند مرحله صورت می گرفت: تبلیغ ناشیستی فرمانروای پیشین به حفظ فره و تأیید ایزدی؛ نسبت دادن اوصافی به فرمانروای جدید که او را سزاوار تعلق فره و تأیید الهی می کرد؛ پیوستن نسب این فرمانروا به دودمان پیشین یا یکی از دودمانهای مقبول و فره مند گذشته، از آن رو که از دیرباز نسب و خون از مجاری انتقال مشروعیت فرمانروایی شناخته شده بود. توجه مؤسسان دودمانهای سلطنتی به مسأله تبار در تاریخ ایران با نکته اخیر

قابل تعلیل و توضیح است. این تبیین پایداری برخی از واقعیت‌های زندگی اجتماعی انسان را در طول زمان نشان می‌دهد و به این ترتیب یک بار دیگر این معنی روشن می‌شود که تاریخ پرتوی است برای شناخت انسان، انسان در زندگی اجتماعی.

یادداشتها

- ۱- برای بحثی مختصر در روابط فرد و جامعه نک جامعه و حکومت ، ر.م. مک ایور، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹، صص ۴۸۹-۵۰۲.
- ۲- نوازدی قدرت در شاهنامه ، مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، ۱۳۶۹، ص ۱۱، به نقل از برتران دوزوونل.
- ۳- برای تفصیل داستان نک تاریخ هرودوت ، تلخیص و تنظیم ا.ج.اوانس، ترجمه غ. وحید مازندرانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰، صص ۸۳-۹۷.
- ۴- نک: تاریخ ایران از آغاز تا افقراض ساسانیان ، حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، تهران، خیام، بی تا، ص ۶۳.
- ۵- نک: تاریخ مردم ایران قبل از اسلام ، ع. زرین کوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴، صص ۲۵۶-۲۵۷.
- ۶- ثعالبی این نسبت را به عنوان مورد اعتقاد ایرانیان نقل کرده است: تاریخ فرانسوی یا فور اخبار ملکوک الفرس و سیرهم ، ابومنصور حسین بن محمد مرغنی ثعالبی، متن عربی با ترجمه فرانسوی زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰، چاپ افست تهران، اسدی،

صص ۳۹۹-۴۰۰.

- ۷- همان، صص ۴۱۰ و ۴۱۲؛ ایران از آغاز تا اسلام، ر. گیرشمن، ترجمه م. معین، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، صص ۲۴۸.
- ۸- بیرنیا، یادشده، صص ۱۴۳.
- ۹- زرین کوب، یادشده، صص ۳۱۲. ثعالی گفته است (یادشده، صص ۴۵۷). تردید نیست که اشکانیان از یک ریشه سلطنتی کهن برآمده‌اند.
- ۱۰- زرین کوب، یادشده، صص ۴۱۲.
- ۱۱- بیرنیا، یادشده، صص ۱۸۰.
- ۱۲- برای صورتی از داستان این انتساب نک ثعالی، یادشده، صص ۴۷۳-۴۷۴.
- ۱۳- زرین کوب، یادشده، صص ۴۱۳. برای داستان این انتساب نک اخبارالطوال، ابوحنیفه احمد دینوری، ترجمه صادق نشأت، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، صص ۴۵-۴۷.
- ۱۴- تاریخ مفصل ایران، عباس اقبال، به کوشش م. دبیرسیاقی، تهران، خیام، ۱۳۴۶، صص ۲۱۹.
- ۱۵- ساخت دولت در ایران، غلامرضا انصاف‌پور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، صص ۴۹۰.
- ۱۶- زمین‌الخبار، ابوسعید عبدالحی گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷، صص ۱۳۸.
- ۱۷- نک: نسب‌نامه او در تاریخ سیستان، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران، زوار، بی‌تا، صص ۲۰۰-۲۰۲.
- ۱۸- گردیزی، یادشده، صص ۱۴۷-۱۴۸.
- ۱۹- مجمل‌التواریخ والقصص، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور، ۱۳۱۸، صص ۳۸۸، به نقل از صابی در التاجی.

- ۲۰- همان، صص ۳۹۰-۳۹۱.
- ۲۱- تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی قزوینی، به اهتمام ع. نوائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۹، صص ۳۸۹ و ۳۹۱.
- ۲۲- همان، ص ۴۲۶.
- ۲۳- تاریخ ادبیات در ایران، ذ. صفا، ج ۲، ج ۳، تهران، ابن سینا، ۱۳۳۹، ص ۹۶.
- ۲۴- همان، صص ۹۷-۹۸.
- ۲۵- همان، ج ۳ (بخش اول)، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۱، صص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۲۶- نک: همان، صص ۱۴۲-۱۵۴ و ج ۴، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، صص ۵۲-۵۷.
- ۲۷- تشیع و تصوف از آغاز تا سده دوازدهم هجری، کامل مصطفی الشیبی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹، ص ۱۶۱.
- ۲۸- تشکیل دولت ملی در ایران، والتر هینتس، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، کمیسیون معارف، ۱۳۴۶، صص ۸۸-۹۰.
- ۲۹- بحث در چگونگی پیدایش و پیشرفت ادعاهای علوی و شیعی صفویان در این مقاله نمی‌گنجد. برای تفصیلی اندک در این باب نک شیخ صفی و تبارش، احمد کسروی، ج ۲، تهران، پایدار، ۱۳۴۲؛ مقاله (سخنرانی) محیط طباطبائی با عنوان «نظر به‌خاندان صفویه»، در امیر مؤمنان و آذربایجان و دولت‌های شیعه در تاریخ، محمدجواد مغنیه، ترجمه و نگارش محمد آیت‌اللهی، تبریز، روزنامه مهد آزادی، ۱۳۴۶، صص ۱۵۷-۱۶۷.
- ۳۰- نک. صفا، یادشده، ج ۵ (بخش یکم)، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲، صص ۱۴۹-۱۵۶.
- ۳۱- هبرت فافه، ت. ی. کرو سینسکی، ترجمه عبدالرزاق دنبلی، تبریز، ضمیمه

- نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۶۳، ص ۷۱.
- ۳۲- همان، ص ۷۷.
- ۳۳- نک: جهانگشای نادری، میرزامهدی خان استرآبادی، تصحیح سیدعبدالله انوار، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۱، صص ۲۱-۲۵. نیز نک مجمل التواریخ، ابوالحسن گلستانه، تصحیح و تعلیقات مدرس رضوی، چ ۲، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۴، تعلیقات مصحح، صص ۴۷۸-۴۸۵.
- ۳۴- همان، ص ۱۸۷.
- ۳۵- نامه عالم آرای نادری، محمدکاظم، دفتر دوم، چاپ عکسی مسکو، انستیتوی ملل آسیا، ۱۹۶۵، ص ۳۱.
- ۳۶- متن «تهدنامه یا وثیقه دشت مغان» در ضمن مقاله «چگونه نادرقلی نادرشاه شد»، در مجموعه چند مقاله تاریخی و ادبی، نصرالله فلسفی، تهران، انتشارات وحید، بی تا، ص ۲۵۶.
- ۳۷- میرزامهدی، یادشده، صص ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۴۱، ۲۲۸.
- ۳۸- محمدکاظم، یادشده، صص ۴۹۵-۵۰۰.
- ۳۹- میرزامهدی، یادشده، صص ۳۹۶-۳۹۸، ۴۰۱، ۴۰۲.
- ۴۰- برای نسب و احوال او پیش از سلطنت نک مجمع التواریخ، میرزامحمد خلیل مرعشی صفوی، تصحیح عباس اقبال، تهران، احمدی - طهوری - سنائی، ۱۳۶۲، صص ۹۰-۱۱۰. و برای سلطنت کوتاه او نک همان، صص ۱۱۰-۱۳۷.
- ۴۱- گلستانه، یادشده، ص ۷۲؛ تاریخ گیتی گشا، میرزامحمدصادق موسوی نامی اصفهانی، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اقبال، ۱۳۱۷، ص ۱۵.
- ۴۲- گلشن مراد، ابوالحسن غفاری کاشانی، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، زرین، ۱۳۶۹، ص ۱۱۰.
- ۴۳- تاریخ فارسنامه ناصری، میرزاحسن حسینی فسائی، افست از چاپ سنگی،

- تهران، سنائی، بی تا، ج ۱، صص ۲۱۹-۲۲۰.
- ۴۴- گلستانه، یادشده، صص ۲۴۳-۲۵۱، ۲۵۹-۲۶۲ و ۲۶۸-۲۶۹. ابوالحسن قزوینی مؤلف فوائدالصفویه نسبت شاهزادگی سلطان حسین میرزا را درست می داند و معتقد است که علیمردان خان از شدت ارادت قوم بختیاری به سلطان حسین بیمناک شد و او را نابینا کرد. نک فوائدالصفویه، تصحیح مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷، صص ۹۲-۹۶.
- ۴۵- همان، صص ۹۹ و بعد و ۱۱۱-۱۱۲.
- ۴۶- نک: رستم التواریخ، محمدهاشم آصف (رستم الحکما)، به اهتمام محمدمشیری، تهران، ۱۳۴۸، صص ۵۱، ۶۰، ۶۲، ۱۳۹، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۷۲، ۴۵۹.
- ۴۷- مثلاً نک: فاسخ التواریخ، میرزا محمدتقی لسان الملک سپهر، جلد قاجاریه، به اهتمام جهانگیر قائم مقامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۷، ج ۱، صص ۳-۷.
- ۴۸- نک: زمینه جامعه شناسی، آگ برن و نیم کف، اقتباس ا. ح. آریان پور، تهران، دهخدا، ۱۳۴۲، صص ۲۹۸-۲۹۹.
- ۴۹- نک: همان، صص ۳۴۹-۳۵۲؛ قدوت، برتراند راسل، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱، صص ۴۳، ۴۵، ۴۷.
- ۵۰- همان مأخذ، به ترتیب صص ۲۹۹ و ص ۶۴.
- ۵۱- سحر حکومت و افسانه دولت، ر. م. مک آیور، ترجمه و تلخیص بهاءالدین بازارگاد، ج ۱، تهران، مجله ماه نو، ۱۳۴۱، صص ۲۱-۲۲.
- ۵۲- همان، ص ۲۳.
- ۵۳- همان، ص ۲۲.
- ۵۴- راسل، یادشده، ص ۶۴.
- ۵۵- مک آیور، سحر حکومت، ۲۷.
- ۵۶- تاریخ ملل قدیم آسیای فربی، احمد بهمنش، تهران، دانشگاه تهران،

۱۳۳۹، ص ۵۰.

۵۷- همان، ص ۷۴.

۵۸- همان، ص ۹۴.

۵۹- همان، ص ۱۲۵ و نیز نک صص ۱۲۹-۱۳۰.

۶۰- همان، ص ۲۹۹.

۶۱- تاریخ مصر قدیم، ز. وانديه و ا. دریوتون، ترجمه احمد بهمنش، تهران،

دانشگاه تهران، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۹۷.

۶۲- همان، ج ۲، ص ۹۵.

۶۳- زرین کوب، یادشده، صص ۴۱-۴۲.

۶۴- نک: هرودوت، یادشده، صص ۷۶-۸۰.

نظریه گشتالت و ارتباط آن با

روانشناسی، جامعه‌شناسی، روانشناسی اجتماعی و فلسفه

مقدمه :

نظریه گشتالت یکی از نظریه‌های نسبتاً جدید علوم اجتماعی و انسانی است که در اروپا و آمریکا به قلمرو علوم اجتماعی وارد شده و امروز از طریق سایبرنتیک و علوم رفتاری در علوم تربیتی و روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی عمومی منشأ تحولات و تفکراتی تازه شده است و بجاست که این نظریه در این نوشتار به اختصار مورد بررسی و معرفی قرار گیرد. برای این که برداشت روشنی از این نظریه به دست داده شود و به ساده کردن مفاهیم آن کمک گردد، با آوردن تمثیلی از ادبیات غنی فارسی، مفهوم کلی آن را مطرح می‌کنیم. قطعاً شما با غزلیات زیبا و دل‌انگیز حافظ یا سعدی سروکار دارید. یکی از ابیات آن غزلیات را به عنوان مثال می‌آوریم:

زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست

پیرهن چاک و غزلخوان و صراحی دردست

در این شعر زیبا یازده کلمه ساده یا مرکب (بجز حرف ربط و) وجود دارد. ما این کلمات را به تنهایی روزانه چندین بار به کار می‌بریم. اگر جای کلمات این شعر را عوض کنیم، آن اندیشه و احساس لطیف شاعرانه شاعر بزرگ ما که بیش

از هفتصدسال برتارک ادبیات ما می درخشد! به هم می خورد و دیگر شعر، شعر حافظ عزیز ما نیست. می توان از خود پرسید چرا چنین است و چرا این کلمات را ما روزانه و جداگانه بارها به کار می بریم ولی شعر حافظ پدید نمی آید؟ پاسخ قطعی و محتوم این پرسش آن است که همه این یازده کلمه در ترکیب و شکل کلی خود به صورت بالا، شعر حافظ را می سازند به عبارت دیگر حافظ با قدرت فوق العاده خود توانسته از ترکیب این یازده کلمه، آنچنان اندیشه لطیفی را بیان کند که هنوز هم با شنیدن آن پس از هفت قرن به وجد می آیم و به ذوق سرشار و لطیف او درود می فرستیم. اگر از این لحاظ حافظ را یک «ترکیب کننده جادوگر» کلمات و مفاهیم بنامیم شاید اغراق نباشد. نظریه گشتالت بیانگر همین اندیشه است که در قرن بیستم برای خود در روان شناسی و جامعه شناسی و علوم تربیتی و رفتاری مکتب و دیدگاه خاص پدید آورده و پدیده ها را به نحوی کلی و در کلیت به هم پیوسته خود مورد بررسی قرار می دهد.

تعریف: لغت گشتالت اصلاً آلمانی است و در فرهنگ بزرگ بروکهاوس آلمانی به دو معنا به کار رفته در یکی: «تجلی واحد و به هم پیوسته و منظم و کلی یک شیء که به چشم می آید، بدون توجه به جزئیات آن» مقصود است و در معنای دیگری یا عامتر: «نظام واحد معنوی و فکری که در یک تنوع و گونه گونی اجزاء و عناصر مشکله یک شیء، مورد نظر است تا آن حد که وحدت یاد شده و قانونمندی ساختاری و شکل و ماهیت یک ساختار - مثلاً یک اورگانسیم - یک محتوای فکری و معنوی و روانی - مثلاً یک اثر هنری - را بیان کند»^۲.

در معنای اخیر گشتالت تمام مراحل واقعیت را از مشخص ترین و ملموس ترین آنها تا مجردترین و ذهنی ترین آنها، دربرمی گیرد. در این معنا، گشتالت و ریخت شناسی زیستی [Biologische morphologie]، در علوم ادبی و هنری، در اسطوره شناسی، در علوم دینی، در فلسفه و منطق، در روان شناسی و در

جامعه‌شناسی از اهمیت والایی برخوردار است.

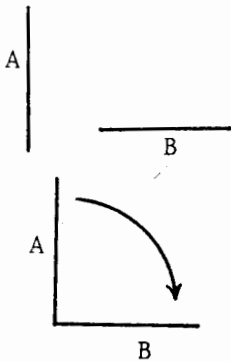
این اندیشه که کل بزرگتر و مهمتر از مجموع اجزاء است و برکل آن چنان اثرات و ارزش‌هایی مترتب است که بر هیچ‌یک از عناصر مشکله آن مترتب نیست ظاهراً اندیشه‌ای بسیار قدیمی است و ما مبانی آن را در آثار افلاطون و ارسطو و حتی لائوتسه می‌بینیم.^۳

اما بررسی دقیق و علمی آن در سال ۱۸۹۰ به‌طور جدی در روان‌شناسی و توسط روان‌شناسان آلمانی مورد توجه قرار گرفت. به‌طور منظم و سیستماتیک این نظریه در مکتب برلین توسط ورت هایمر M. Wertheimer (۱۸۸۰-۱۹۴۳)، کوفکا Koffka (۱۸۸۶-۱۹۴۱)، کورت لوین K. Lewin (۱۸۹۰-۱۹۴۷) و کوهلر W. Köhler (متولد ۱۸۸۷) مورد بحث قرار گرفت.^۴

ولی قبل از آن این نظریه در روان‌شناسی کل‌گرا Ganzheitspsychologie در مکتب لایپزیک توسط کروگر F. Krüger (۱۸۷۴-۱۹۴۸) و کلم O. Klemm (۱۸۸۴-۱۳۳۹) تاحدی مورد بررسی قرار گرفته بود. توضیح این که مخالفت این محققان با روان‌شناسی جزء‌گرا و تحلیل عناصر یا Elementenspsychologie یا کار تئورسینها و نظریه‌پردازان انگلیسی زبان قرن ۱۸ و ۱۹ و همچنین مخالفت آنان با برنامه روان‌شناسی وظایف‌الاعضاء Physiologische Psychologie وونت W. Wundt (۱۸۳۲-۱۹۲۰) پیشوای روان‌شناسی تجربی و آزمایشگاهی جدید^۵ که می‌کوشیدند از راه تحلیل عناصر و اجزاء به‌زوایای روح انسانی و زندگی انسان پی ببرند در پیدایش این نظریه مؤثر واقع افتاد. به‌نظر ورت هایمر کشف عناصر مشکله رفتار انسانی از طریق تحلیل عناصر به‌یافتن روابط بی‌معنا که فقط با حرف ربط «و» به‌همه مربوط می‌شوند، کمک می‌کند اما کلیت و شکل و هیأت ترکیبی یا گشتالت و ساختارهای کلی آنها را دربرنمی‌گیرد چه در ادراک و احساس و رفتار، بیشتر به‌قضایای ساختاری آنها نیاز داریم که با تحلیل عناصر به‌دست

نمی آیند.^۶ شاید اولین کسی که به این مهم پرداخت ارن فلس Ch. V. Ehernfels (۱۸۵۹-۱۹۳۲) فیلسوف اطریشی بود که از کیفیات گشتالتی در سال ۱۸۹۰ سخن گفت. دانشمند اخیر برای شناخت و تعریف گشتالت دومعیار مطرح کرد که به نام خود او در معیارهای دوگانه، ارن فلس مشهورند یکی معیار: «قابلیت روی هم انباشتن و تراکم و جمع کردن» *Ubersummatinitäl* و دیگری معیار «قابلیت انتقال» *Transponierbarkeit* می باشد. الگو و تمثیل این دومعیار یا دوقاعده را ارن فلس در موسیقی دسته جمعی (ملودی) به عنوان یک گشتالت متحرک، به نظر آورد. بدین ترتیب که ما از یک طرف مجموعه یک آهنگ را به طور کلی و رویهم می شنویم (بدون این که به جزء جزء آن توجه کنیم) و از طرف دیگر در همین مجموعه آهنگها (ملودی) فراز و نشیبها و فرود و نزولهایی بی دریی احساس می کنیم که قابلیت انتقال گشتالت را از حالتی به حالت دیگر، بیان می کند. در شهر گراتس *Graze* اطریش در همین زمان ماینونگ *A. meinong* (۱۸۳۸-۱۹۱۷) در ادراک یک حادثه یا یک قضیه هم محتوای تشکیل دهنده آن به صورت عناصر درونی یا *inferiora* و هم به صورت محتوای تشکیل یافته و بوجود آمده یا *superiora* آن حادثه یا قضیه را از هم تفکیک می کند که هر دوی آنها به نظر او مجموعه مرکب و بهم بافته: *Komplexion* را تشکیل می دهند. از جمله طرفداران مکتب گراتس باید از ویتازک *Witaseck* (۱۸۷۰-۱۹۱۵) و بنوسی *V. Benussi* (۱۸۷۸-۱۹۲۷) را نام برد. اتفاقاً در همین مواقع کل گرایی و قرابت آن با نظریه گشتالت در جامعه شناسی وسیله اسبان *Spann* (۱۸۷۸-۱۹۵۰) به صورت فلسفه کل گرایی *Ganzheitsphilosophie* و در زیست شناسی به صورت زیست شناسی کل گرا یا *holismus* توسط اسموتس *Smuts* و دیگران و طبّ کلی گرایانه یا *Ganzheits philosophie* وسیله وایتزکر *Weizsäcker* سال (۱۹۴۰) رواج یافت^۷ در همه این نظریه ها توجه به کلیت و کلی بودن مسائل و قضایا، وجه مشترک بود. از نظر تاریخی مکتب

روان‌شناسی گشتالت برلین آغاز کار خود را از ملاقات سه‌پیشگام اصلی آن یعنی ورتهایمر و کوهلر و کوفکا در سال ۱۹۱۰ و در شهر فرانکفورت، رسماً شروع کرد که ورتهایمر با مسأله ادراک حرکات یا حرکات استروبوسکوپی Stroboscope سینما تحت عنوان پدیده فی یا Phi-Phänomen مشغول بود^۱ برای توضیح این پدیده

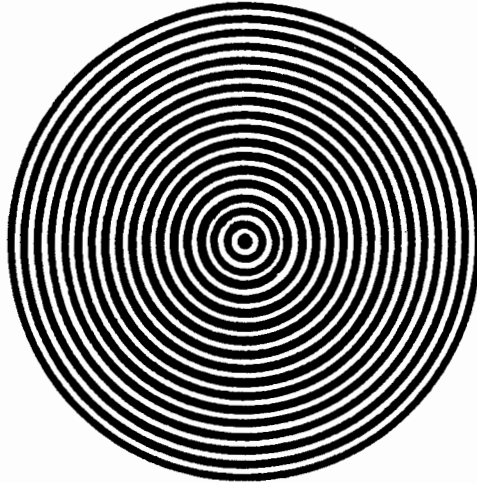


و تشریح موضوع ادراک حرکات یا درک تصاویر متحرک سینما و فیلم‌برداری لازم است یادآور شدیم که اگر دو خط A و B پس از یکدیگر رؤیت شوند و هر کدام جداگانه دیده شوند به این صورت که ابتدا خط A جلوه کند و ناپدید شود و سپس خط B، این دو خط بدین صورت دیده خواهد شد:

اثر جانشین‌شونده این واقعیت عینی یعنی ابتدا A و سپس B به صورت فوق وقتی انجام می‌شود که فاصله زمانی بین دو تجلی و رؤیت دو خط حداقل $\frac{1}{8}$ ثانیه (یا ۲۰٪ ثانیه) باشد، اما اگر فاصله زمانی این دو رؤیت به $\frac{1}{8}$ یا 0.2 ثانیه باشد دو خط به صورت یک زاویه قائم دیده می‌شوند و چنانچه فاصله زمانی به $\frac{1}{4}$ ثانیه برسد (۰.۶ ثانیه) و سریعتر حرکت کند چنین به نظر می‌رسد که دو خط روی هم قرار گرفته‌اند یعنی دو خط از هم فاصله ندارند بلکه به صورت یک خط متحرک دیده می‌شود که به این پدیده ورتهایمر هویت پدیداری Phänomente Identität تساوی هویت پدیداری نام نهاد و این همان اساسی است که دستگاه استروبوسکوپ سینما انجام می‌دهد^۲ و با چرخاندن سریع تصاویر به دور محور و کم کردن فاصله زمانی آنها تصاویر را متحرک نشان می‌دهند که درحقیقت خطای باصره عامل اصلی آنها است.

نمونه‌های متعددی از تصاویر متحرک وجود دارد که بر همان اساس

تصاویر متحرک سینما، می‌گردد زیرا در آنها فاصله زمانی برابر 0.04 ثانیه می‌شود و حتی می‌توان ساده‌ترین نمونه آن را در تصویر شماره ۱۵ به نمایش گذاشت.



تصویر (۱)

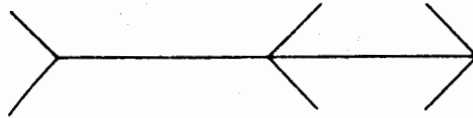
که با ملاحظه آن دوشعاع متحرک روی دایره‌های رسم شده می‌بینیم درحالی که عکس و تصاویر دایره ثابت است، علت آن است که با کوچکترین حرکت سر و چشم یا صفحه کاغذ، این دوشعاع متحرک به‌رویت ما می‌آیند. از مطالعه همین تصاویر متحرک است که ورتهایمر به‌شرحی که ذیلاً می‌آید به نظریه گشتالت می‌رسد. پدیده تصاویر متحرک امر تازه‌ای نبود و از اوایل قرن ۱۹ مورد توجه دانشمندان قرار گرفت و دستگاه استروسکوپ نیز براساس همان مطالعات ساخته شد. هلموت هلم هولتز H. helmholtz بین سالهای ۱۸۶۶-۱۸۶۰ در این باره به تفصیل سخن گفت و ونت و ویلیام جیمز W. James و ماربه K. marbe در سال ۱۸۹۸ به مطالعه درباره این امر پرداختند و ورت هایمر از مشاهدات و مطالعات خود در سالهای ۱۹۱۰ تا ۱۹۲۵ همان نتایجی را گرفت که قبل از او اکسner S. Exner در سال ۱۸۷۵ و ماخ در سال ۱۸۷۵ گرفته بود که تصاویر متحرک را به‌عنوان

احساس و ادراک «کیفیات برگشت‌ناپذیر» یا Irreduzibel Qualitäten یا ادراکات غیرمستقیم» که وجود و واقعیت دارند، تلقی کرد. او پدیده فای را به منزله «فرآیند کوتاه مدتی» تعبیر کرد که بین محل بازتاب یک انگیزه و محرک (در سطح مغز) و قسمت درونی احساس بینایی مغز، اتفاق می‌افتد. ساده‌ترین شکل این پدیده را ما وقتی می‌بینیم که انگشت خود را طوری روی بینی و نزدیک چشم خود قرار دهیم که در آن واحد، دو تصویر از انگشت خود احساس کنیم چنانچه چشمان خود را یکی پس از دیگری باز و بسته کنیم، پدیده مذکور (انگشت) را متحرک می‌بینیم.

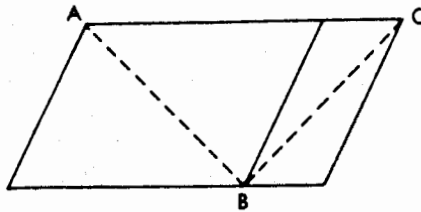
تصاویر متحرک همانطور که اشاره شد از نظر تاریخی مبنای اصلی نظریه گشتالت بودند و کشف جدیدی نبود اما پرداختن به آنها این عقیده را تقویت کرد که هر محرک یا هر عمل جانشین شونده سریع در اشیاء و امور ادراکی، هرگز مستقل از یکدیگر نیستند بلکه یکدیگر را به‌طور متقابل و خودجوش تحریک می‌کنند.

ورتهایمیر در سخنرانی خود به سال ۱۹۲۵ تحت عنوان: «درباره نظریه گشتالت» عیناً چنین می‌نویسد: «مناسباتی وجود دارند که در آنها آنچه را که در کل اتفاق می‌افتد، از اجزاء و حتی ترکیب کردن آنها استنتاج و مشتق نمی‌شوند یعنی از ترکیب اجزاء به دست نمی‌آیند بلکه در بارزترین مورد و شکل خود در یک قسمت از این کل اتفاق می‌افتند و ترکیب ساختار درونی آن کل را معین می‌کنند»^۱ با این عبارت ورتهایمیر می‌خواهد بگوید آنچه در کل وجود دارد، در اجزاء و حتی در جمع کردن آن اجزاء نیز وجود ندارد و کلیت داشتن امری دیگر است که حتی از جمع و انباشت اجزاء نیز حاصل نمی‌شود. کل در کلیات خود صفاتی دارد که از جمع کردن اجزاء حاصل نمی‌شود بدین ترتیب ورتهایمیر بین کلیت ادراک شده (مثل تصاویر متحرک) و نظریه گشتالت خود در روان‌شناسی

رابطه برقرار می‌کند. همین امر یعنی آنچه در کل احساس و ادراک می‌شود در اجزاء و مجموعه اجزاء ادراک و احساس نمی‌شود به صورت تصاویر هندسی معروفی نیز مطرح شده است، مثلاً مولر - لایر müller-lyre در تصویر شماره ۲ نشان داد که پیکان چپ درازتر از پیکان راست است، ساندر sander در تصویر شماره ۳ نشان داد که ادراک قطر A-B دراز تر از قطر B-C است درحالی که هر دو یک اندازه‌اند. هرینگ herring در تصویر ۴ نشان داد که دو خط موازی انحناء دارند و ابینگ هاوس Ebbinghaus در تصویر شماره ۵ نشان داد که دایره محاط شده در دوائر بزرگتر، کوچکتر از دایره محاط شده در دوائر کوچکتر است درحالی که هر دو یک اندازه‌اند و ما از این نوع خطاهای بینایی در کتابهای روان‌شناسی زبان فارسی نیز نمونه‌های زیاد داریم^{۱۱}.

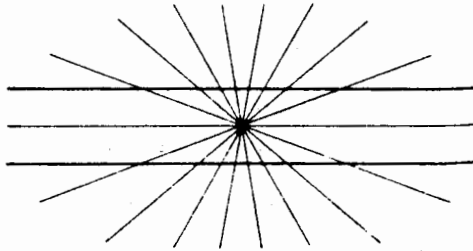


تصویر (۲)

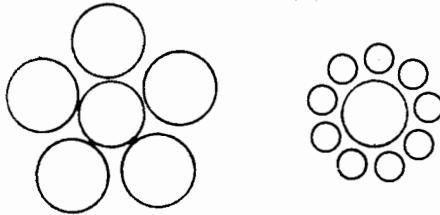


تصویر (۳)

خاستگاه نظریه گشتالت در روان‌شناسی و از روان‌شناسی است که این نظریه به سایر قلمروهای علمی رسوخ کرده است به همین جهت ضرورت دارد برای روشن کردن ذهن خواننده به نقش این نظریه در روان‌شناسی درمقایسه با سایر مکاتب روان‌شناسی اشاره شود:



تصویر (۴)



تصویر (۵)

نظریه گشتالت و روان‌شناسی : مکتب گشتالت در برابر مکاتب رفتارگرایی

Behaviorisme و ساخت‌گرایی Structuralism و کارکردگرایی (یا کنش‌گرایی) Functionalisme برخاست و آن مکاتب را ازین لحاظ که رفتار بشری را نتیجه ترکیب عناصر (احساس، ادراک، محرک و پاسخ و غیره...) می‌دانند، مورد انتقاد قرار داد. به‌نظر ورتهایم رفتار یک وحدت کلی است و از اجزاء گوناگون قابل تفکیک ترکیب نیافته است به‌عبارت دیگر کل رفتار، بیش از مجموع اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش می‌باشد^۱ و کل خاصیتی دارد که در هیچ‌یک از اجزاء آن نمی‌توان آن خاصیت را مشاهده کرد مثلاً آب از ترکیب هیدروژن و اکسیژن بوجود آمده و خاصیت عمده آن خاموش کردن آتش است که در اجزای آن نیست. پیروان مکتب گشتالت امکان تجزیه پدیدارهای روان‌شناسی به یک عده

واحد یا عناصر متشکله آنها وارد می‌کنند و عقیده دارند که رفتار فرد آدمی را باید به صورت کل یا ترکیبی مورد بررسی و تفسیر قرار داد مثلاً در مطالعه شخصیت باید به کل فرد توجه نماییم نه به خصایص تشکیل دهنده شخصیت وی به طور جداگانه و مجزا از هم، و هر عملی که از یک فرد سر بزند با «کل» وجود او ارتباط دارد.^{۱۳} به عقیده این مکتب، ما در ادراک هر چیز ابتدا «کل» آن را ادراک می‌کنیم و سپس به اجزاء آن متوجه می‌شویم مثلاً کودک در آغاز کلمه (بابا) را به صورت ترکیبی و کل ادراک می‌کند، بعد متوجه می‌شود که این کلمه از چهار حرف بوجود آمده است.^{۱۴} روان‌شناسان گشتالت می‌گفتند روشهای تحلیلی یا ذره‌ای که ساخت گرایان (یا ساخت‌نگرها) در تحقیقات خود به کار می‌برند مصنوعی است و نتایج چنین تحقیقاتی نمی‌تواند ماهیت واقعی تجربه آگاه را نشان دهند. به نظر آنان در موقع مطالعه پدیده‌های روانی باید این پدیده‌ها را به همان نحو پیچیده که دارند مطالعه کنیم^{۱۵} آنان می‌گفتند: رفتار بسته‌ای از بازتابها نیست و چیزی بیش از آن است...^{۱۶} لازم به گفتن است که کلمه آلمانی گشتالت چون در زبان انگلیسی هم مثل فارسی معادلی ندارد عیناً وارد آن زبان شده و جنبه بین‌المللی به خود گرفته است. به یاری این کلمه تأکید می‌شود که «کل» بر نحوه ادراک اجزاء اثر می‌گذارد. عمل ادراک این است که داده‌های حسی را درهم کند و به صورت طرح یا تکوین کلی یا گشتالت درآورد.^{۱۷} طحّ سالیان دراز، پدیده‌های ادراکی فراوانی بر اصل گشتالت، مهر تأیید زده است.^{۱۸}

روان‌شناسی گشتالت، نظریه مربوط به حوادث منعکس در سطح مغز Kortikale Gehirn نیست یعنی جنبه بازتابی صرف ندارد بلکه یک نظریه توصیفی از ادراک و مشاهده است که به عمق مغز مربوط می‌شود در این معنا، روان‌شناسی گشتالت از اصول و مبانی عمده زیر مشتق و منبعث می‌شود:

۱- بین تحریک و ادراک رابطه مشخص و ثابتی برقرار نیست با این بیان،

هر ادراک در مجموع و کل مشاهدات و ادراکات و تجربه‌های گذشته ما ریشه دارد و از آنها تغذیه می‌شود.

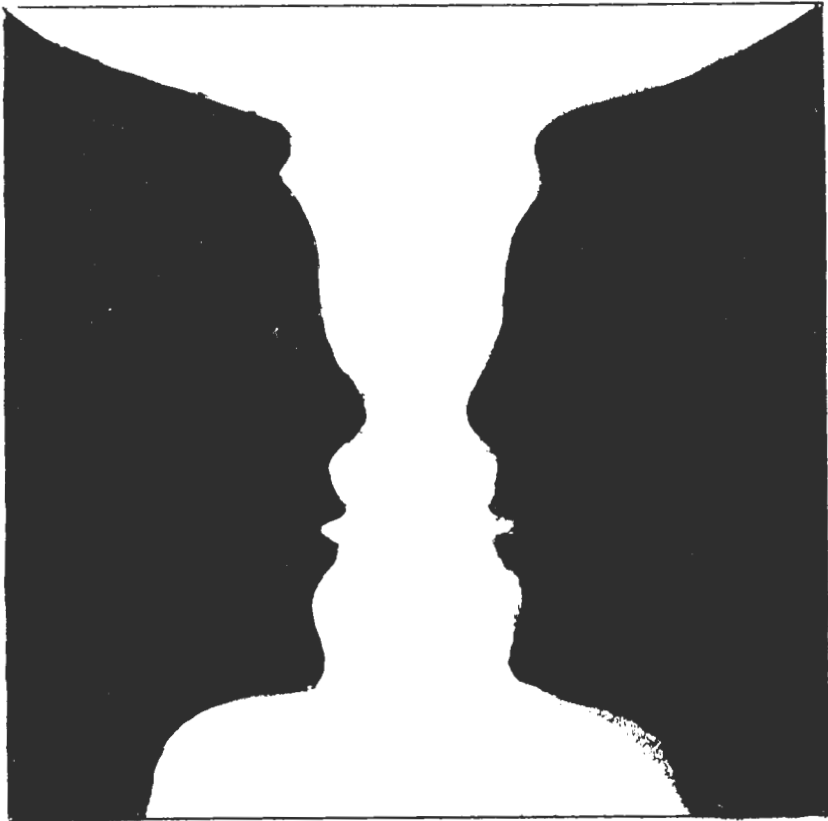
۲- شالوده واقعیات ادراکی، گرایش خودجوشی در جهت برقرار کردن و استقرار سازماندهی‌های گشتالتی دارد (به معنای ساختاری کردن آنها) مثلاً در نظم و ترتیب آسمان پُرستاره، ما در ذهن خود ابتدا به کلیت و گشتالتی بودن تصاویر ستارگان می‌پردازیم، یعنی تمام آنها را در نظر می‌گیریم بدون توجه به جزء جزء آنها، به عبارت دیگر اشیاء مجاور را درهم ادغام می‌کنیم و کلیت آنها را به نظر می‌آوریم.

۳- گشتالتها به صورت یک قلمرو ویژه و واحد و منظم و به هم پیوسته و به هم بسته به صورت و شکل یا Figure بر یک زمینه (Grund) ساختاری نشده به معنای بالا احساس و ادراک می‌شوند که در موارد فوق العاده زمینه و شکل به هم گره خورده و ابهام در تشخیص ایجاد می‌کنند، مثلاً در تصویر شماره ۶ روبین Rubin نشان داد که تشخیص کاپ (شکل) و زمینه (دوچهره متقابل دوزن) اغلب باهم اشتباه می‌شوند.^{۱۱}

۴- گشتالتها اغلب در ابتدا معنادار و مفهوم‌دار، مشاهده و ادراک می‌شوند؛ مثلاً در ادراک ستارگان، محتوای اسطوره‌شناسی برای آنها قابل می‌شویم که البته با این موضوع، نوع دیدن و دریافت و درک با یکدیگر فرق می‌کند بدون این که همه دریابان مرحله ادراک و مشاهده بی‌معنا بودن قضیه را دریابند.

۵- در مشاهده و ادراک سریع که در ذهن و حافظه ما به صورت گشتالت ناقص درک می‌شود، گرایش به گشتالت‌های خوب و کامل و منظم وجود دارند، مثلاً دایره ناقص یا ناکامل اغلب به صورت دایره کامل دیده و ادراک می‌شود.

۶- گشتالت‌های خوب، صفات بارز و مشخصه خود را در شکل، بزرگی،



تصویر (۶)

رنگ، با وجود تغییر در شرایط دیدن و درک کردن (به صورت فاصله و درازا و میزان روشنایی) حفظ می کنند، به عبارت دیگر اصل ثبات به منزله مورد خاص و استثنایی بر قاعده دوم این فلس (قابلیت انتقال) تعبیر و درست می باشد.

۷- مناسبات بین مقایسه اشیاء (مثلاً A بزرگتر یا روشنتر از B است) در وضع انتخاب موارد دیگر به اشیاء جدید و موارد جدید نیز منتقل می شود.

۸- استفاده از یک وسیله برای رسیدن به هدف معین از طریق مشاهده یک

ربط گشتالتی جدید شناخته و درک می‌شود و این همان عمل تشخیص است که کوهلر در سالهای ۱۹۱۳ تا ۱۹۲۰ در آزمایش با میمون معروف خود در جزیره تند ریفا Teneriffa به اثبات رسانید.^{۲۰}

۹- عملیات مغز در اندیشیدن عبارتند از: تغییر ساختار دادن به میدان‌های ادراکی مشخص یا مجرد. در این زمینه شاید تشبیه استاد شهید مرتضی مطهری بی‌جا نباشد که می‌گفت اندیشیدن یعنی تناسل بین مفاهیم و ادراکات.^{۲۱}

۱۰- ادراک یک گشتالت مستلزم این نیست که شخص درک کننده اجزاء آن را به‌طور مجرد از هم تفکیک کند و بتواند یکی یکی آنها را بیان کند، به عبارت دیگر انسان نمی‌تواند بگوید چگونه باین نوع دانستن و دانایی رسیده است و احساس دانایی چیست؟

۱۱- همه گشتالتها فرآیند تکاملی خاص خود را دارند، به این معنا که از یک مرحله مبهم و پراکنده (یا diffusion) و درعین حال شدیداً پویا و عاطفی در ابتدا آغاز می‌کنند و در شرایط مناسب به گشتالت‌های روشن و کامل یا Pragnant در آخر می‌رسند. رفتار یک موجود زنده در یک میدان (و در یک فضای حیاتی) اتفاق می‌افتد و در این میدان وسیله نیروهای جذب کننده و دفع کننده، هدایت می‌شود که از واقعیات عینی و شخصی آن میدان نشأت می‌گیرند. لوین در این مورد از گذار از دیدگاه ارسطویی به دیدگاه گالیله‌ای سخن می‌گوید.^{۲۲} در این راستا کروگر Krüger از مکتب لایپزیک به مطالعه درباره احساس کردن حتی قبل از ادراک می‌پردازد و می‌گوید احساس کردن خاستگاه اولیه و مادر انواع ادراکات و مشاهدات است و غنی‌ترین منبع تغذیه آنها به‌شمار می‌آید.^{۲۳}

مسلّم است که تکامل نظریه گشتالت در روان‌شناسی تأثیر مثبتی بر جای گذاشته، گرچه برخی از مؤلفان از افول و مرگ آن خبر می‌دهند، مثلاً آقای دکتر علی‌اکبر سیف در کتاب روان‌شناسی پرورشی آموزنده خود می‌نویسند: «از

سروصدای شهرتی که نظریه گشتالت در سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ ایجاد کرد بتدریج کاسته شد تا جایی که در حدود سال ۱۹۶۰ دیگر روان‌شناسی گشتالت آن پذیرش خاص و موفقیت مهم خود را از دست داد.^{۲۴}

ایشان با استناد به کندلد و هیلیگارد و باور دلایلی برای این امر مطرح می‌کنند و سپس می‌افزایند بسیاری از پیشنهادهاى روان‌شناسی گشتالت تحت عناوین دیگر مورد بررسی و مطالعه قرار دارند و این شواهد نشان معتبر و زنده بودن این نظریه است.^{۲۵}

در تأیید همین نظر آقای دکتر نقی براهنی در جلد دوم زمینه روان‌شناسی (که به نظرم یکی از کتب ارزنده و خوب روان‌شناسی در زبان فارسی است) با توجه به روند روزافزون کاربرد کامپیوتر در روان‌شناسی و کارهای هربرت سیمون (برنده جایزه نوبل) در استفاده از قالب‌بندی نظامهای خبرپردازی - Information Pro-lesing - System (IPS) در این علم، چنین ترجمه کرده‌اند: رویکرد خبرپردازی در مقایسه با نظریه محرک - پاسخ و متغیرهای رابط آن، رویکرد بارورتر و پویاتری در روان‌شناسی نبود. رویکرد خبرپردازی در عین حال امکان داد برخی از گمانه‌های زنیهای روان‌شناسی گشتالت و روانکاوای به‌شیوه دقیقی به‌صورت برنامه‌های کامپیوتری صورت‌بندی شوند.^{۲۶}

نگارنده درصدد نیست با بحث و بررسی بیشتر، کار استادان گرامی روان‌شناسی را دنبال کند بلکه هدف او بیشتر طرح و معرفی یک نظریه جدید است که از قلمرو روان‌شناسی در گذشته و به قلمروهای دیگر از جمله جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی نیز نفوذ کرده است بدین قصد که زمینه‌های تازه‌ای برای تفکر و مطالعه علاقمندان برانگیزاند.

نظریه گشتالت و روان‌شناسی اجتماعی : پس از آن که ارن فلس در سال ۱۸۹۰ به دنبال آزمایشهای مکرر دریافت که در کل اجزاء و گروه‌بندی و به‌نظم‌آوری

واحد آنها «چیزی» وجود دارد که در خود اجزاء به تنهایی نیست و دو قاعده معروف خود را وضع کرد، دامنه موضوع پس از کارهای ورتهایمر و کوهلر و کوفکا وسیله متزگر Metzger و مخصوصاً کورت لوین به قلمرو روان‌شناسی اجتماعی نیز کشیده شد. متزگر حرف دیگران را تکرار می‌کرد و می‌گفت: «چنانچه محتوای یک جزء از کل، به جای کل نشیند و با خود آن به تنهایی مورد توجه قرار گیرد، برخی از صفات خود را که در کل داشت، از دست می‌دهد و پیوسته صفات و مشخصات جدیدی به خود می‌گیرد که در کلیت قبلی نمی‌توانست دارا باشد و یا نمی‌توانست در صورتی که در موقعیت قبلی بود صاحب آن باشد»^{۲۷} در حالی که روان‌شناسی اجتماعی تا این تاریخ جامعه را مرکب از مجموع یا حاصل جمع افراد می‌دانست که این افراد بدون هیچ تغییری وارد گروه‌های اجتماعی و خود جامعه می‌شوند، اینک به دنبال نظریه گشتالت، هردو به منزله جزئی از یک کل و دربرگیرنده صفاتی از کل است که در جزء نبود. اهمیت و جای هر فرد در کل یا گروه، از طریق اهمیت و جای کل گروه معین و مشخص می‌شود نه به خودی خود آن و به تنهایی و از این اهمیت و موقعیت و جاگیری کل است که عمل و رفتار هر فرد به همراه گروه مشخص می‌شود. به عبارت دیگر این کلیت گروه و جامعه است که نوع عمل و رفتار فرد و جزء را تعیین می‌کند. از طرف دیگر گروه به منزله کل، نیروها و صفات و مشخصاتی در اختیار دارد که نمی‌توان آن را حاصل جمع نیروها و صفات هریک از اعضاء آن شناخت و بدان وسیله آن را توضیح داد. در این زمینه کورت لوین به سال ۱۹۴۷ چنین نوشت: «در این واقعیت که گروه‌ها کیفیات و حالات مستقل و خاص خود را دارند که از کیفیات و صفات اجزاء تشکیل‌دهنده آن گروه و هریک از اعضاء آن متفاوتند، امری غیر عادی و سحرآمیز وجود ندارد همچنان که در مولکولها صفاتی وجود دارد که در اتمها و یونهای مرکبه آن وجود ندارد»^{۲۸}.

با شناخت این امر که گروه‌ها به‌منزله «کله‌ها» کیفیات خاص خود را دارند باز هم نمی‌توان منکر این واقعیت شد که فرآیندهای روان‌شناختی فقط در افراد و به‌منزله حوادث کاملاً فردی می‌توانند رخ دهند. درعین حال باید پذیرفت که این فرآیندهای روان‌شناختی به‌دور و مستقل از موقعیت گروه به‌منزله «کل» اتفاق نمی‌افتد عیناً مثل آنچه در قلمرو ادراک اتفاق می‌افتد که در آن یک جزء کارکرد و اهمیت خود را برحسب گشتالت یا شکل ترکیبی و تکوینی آن تغییر می‌دهد، گشتالتی که آن جزء، جزء آنست و در بستر آن قرار دارد، به‌همان نحو هم هر فرد از یک گروه، نقش و کارکرد و تلقی و موضع‌گیری و رفتار خود را برحسب وضع کلی آن گروه تغییر می‌دهد، البته گروهی که جزء آن است.

در این جا قابل توجه است که هر کس در هر زمان ممکن است جزء گشتالت گروه خاصی باشد، مثلاً این فرد می‌تواند یکبار عضو یک تیم کارگری باشد، ممکن است عضو گروه خانواده باشد یا خود را [در ارتباط با حزبی، عضو آن حزب به‌شمار آورد. در هر یک از این گروه‌ها می‌تواند نقش و کارکرد دیگری داشته باشد که مهم یا بی‌اهمیت جلوه کند، بدین معنا که بر دیگران اثر بگذارد یا از دیگران اثر بپذیرد و برای تشخیص و تحلیل رفتار یک فرد از لحاظ روان‌شناسی اجتماعی، پی‌بردن به این موضوعات مهم است. بیشتر قواعد و قوانین و حتی عوامل مشکله گشتالتی در روان‌شناسی اجتماعی نتیجه کارها و تحقیقات ماکس ورتهایمر و کورت لوین می‌باشد هر چند امروز در این باره اطلاعات فراوانی از دیگران هم در اختیار ماست.

به‌موجب تحقیقات ورتهایمر و دیگران عوامل زیادی در شکل‌دهی یک گشتالت می‌توانند مؤثر باشند، به‌عبارت دیگر عوامل تعیین‌کننده یک گشتالت مخصوصاً از دیدگاه روان‌شناسی اجتماعی یکی نیستند و میزان و تأثیر هر یک از این عوامل می‌توانند متفاوت باشند در نتیجه ممکن است از گشتالت‌های (قوی) و

(ضعیف) و (خوب) و (بد) صحبت کرد. این گرایش عمومی وجود دارد که از امکانات زیاد، بهترین آنها به صورت گشتالت کاملاً روشن و بارز یا Pränant تحقق یابد که در این صورت از «گرایش به سوی یک گشتالت خوب» سخن گفته می‌شود و این امر از لحاظ تشکیل گروهها و پویایی درونی آنها واجد اهمیت زیاد است. از جمله عواملی که به ویژه به لحاظ روان‌شناسی اجتماعی در ساختار، نظام‌بندی، تمرکزگرایی و ترتیب اجزاء گشتالتها مؤثر هستند، مهمترین آنها عبارتند:

۱- عامل نزدیکی : در صورتی که شرایط دیگر ثابت باشد، عواملی که نزدیک یکدیگر باشند و کمترین فاصله را باهم داشته باشند، زودتر و بهتر تشکیل یک گشتالت می‌دهند. از لحاظ روان‌شناسی می‌توان به همکاران یک کارخانه، یک منطقه مسکونی یا مشتریان یک رستوران فکر کرد. این عامل به تنهایی «گشتالت ضعیفی» را تشکیل می‌دهد مگر اینکه عوامل دیگر آن را تقویت کند.

۲- عامل تساوی : این عامل در ترکیب و ادغام یک نژاد نقش مهمی بازی می‌کند. امروز این واقعیت پذیرفته شده که گرایش در ترکیب یک گروه به شرط این که اعضاء آن مساوی باشند به مراتب شدیدتر است و توافق و هماهنگی بین اعضاء گروهی که دارای رتبه و درجه و وضع برابر هستند به مراتب زیادتر است و به استحکام آن کمک می‌کند مثلاً اعضاء یک گروه که زبان واحد، معتقدات یکسان، موقیبت برابر، شغل هموزن، شیوه زندگی و رسوم و عادات و سن و ایمان و منافع و حتی امیدها و آرمانها و هدفهای یکسان باشند به مراتب بهتر و قوی‌تر خواهد بود حتی به نظر متزگر محیط زیست انسانی یکسان در استحکام مبانی داخلی یک گروه نقش مهمی دارد. در رقابت بین عامل نزدیکی و یکسانی، عموماً عامل یکسانی پیروز می‌شود. معمولاً این گرایش وجود دارد که گروه‌های بزرگتر گروه‌های کوچکتر را تحت سیطره خود قرار دهد که با اصل تساوی

در تضاد است.

۳- عامل سرنوشت یکسان : که در حقیقت نوعی دیگر از عامل تساوی و برابری است، مثلاً سرنوشت یکسان فراریان یا پناهندگان آنان را به هم نزدیکتر می‌کند.

۴- عامل هم‌بستگی و پیوستگی : این عامل در آن جا جلوه می‌کند که هر فرد می‌کوشد از «من» بگذرد و جزء «ما» شود و حتی روان‌شناسان معتقدند اگر عضو گروهی نتواند احساس «مابودن» را در خود بیابد دچار روان‌پریشی است.

۵- عامل عادت یا تجربه : روی این عامل ماکس ورتهایمر تأکید می‌کند ولی دیگران آن را عامل مهمی نمی‌دانند، زیرا در رقابت با عوامل دیگر به زودی مضمحل می‌شود. به این ترتیب دیده می‌شود که نظریه گشتالت در روان‌شناسی اجتماعی نقش مهمی را می‌تواند ایفا کند.^{۲۹}

نظریه گشتالت و جامعه‌شناسی : روان‌شناسی گشتالت بدون تردید در تحقیقات گروه‌های اجتماعی تأثیر عمیق بخشیده است. قبل از آن تحلیل گروه‌های اجتماعی در جامعه‌شناسی خرد microsociology توسط جامعه‌شناسان دیگری نظیر ژرژ زیمل G. simmel و کولی Cooley و دیگران مورد توجه قرار داشتند اما کورت لوین اصول روان‌شناسی گشتالت را بر پدیده‌های اجتماعی مشتعل کرد و تحقیقات ارزنده‌ای را تحت عنوان «پویایی گروهی» یا Group dynamics^{۳۰} گسترش داد که از نظر شیوه تحقیق بیشتر تجربی هستند و از لحاظ نظری بر ارتباطات بین ادغام گروهی: Gruppen kohäsion و افراد هدف نشانیهای گروهی و اشتراکی مبتنی می‌باشد. البته در این رابطه جامعه‌سنجی یا Sociometrie که توسط موره نو moreno به عنوان یک نظریه جامع مطرح شد، امروز هم در اغلب تحقیقات مربوط به گروه‌ها برای سنجش عیار عاطفی رفتار افراد به صورت میل و بی میلی یا جاذبه و تنفر به تحقیق می‌پردازد.

در کنار کوششهای شاگردان لوین از جمله فستینگر Festinger و گروه بیلز R. Bales برای ارائه و تبیین یک تئوری جامع درباره گروه‌ها باید مخصوصاً از کارهای هومنز Homans جامعه‌شناس آمریکایی یاد کرد. هومنز در سال ۱۹۵۰ کوشش کرد یک الگوی نظری برای ساختار گروه‌ها و فرآیندهای گروهی وضع و ارائه کند و در این رابطه او سه نوع متغیر اصلی: عمل، تعامل (روابط متقابل داخلی بین افراد و گروه‌ها) و عواطف و نیز دو نوع متغیر فرعی یعنی قواعد هنجاری (Normes) و ارزشها را مطرح کرد^{۳۱}. با همه اینها کار اساسی در این زمینه توسط کورت لوین انجام شد که با استفاده از مبانی روان‌شناسی گشتالت و مخصوصاً نظرات ورت‌هایمر، مفهوم تئوری میدان: Feldtheorie=Field theory را وارد قلمرو جامعه‌شناسی کرد^{۳۲}.

به نظر لوین شرط اصلی برای تحقق رفتار فردی و اجتماعی افراد میدان مشخصی از عوامل تعیین کننده‌اند که در عین حال با آن رفتار وجود دارند. میدان مجموع وقایعی می‌باشند که با هم هستند و با هم ادراک می‌شوند برای این که به هم بستگی دارند^{۳۳}. به این ترتیب ما در قلمرو جامعه‌شناسی هم به کلیت و هم بستگی عوامل سروکار داریم.

وظیفه علوم اجتماعی آنست که شیوه‌های خاصی برای بیان و سنجش این میدان طراحی کند. لوین این میدان را فضای زندگی یا فضای حیاتی lebensraum=life space افراد و گروه‌ها می‌داند. به نظر او فضای زندگی دو نوع مشخصات اصلی دارد: ساختاری و پویایی (دینامیک). به نظر او مشخصات ساختاری یک فضای زندگی از چگونگی انتظام اجزاء مشکله آن تشکیل می‌شود در حالی که صفات و مشخصات دینامیک از عوامل روان‌شناسانه و اجتماعی نشأت می‌گیرند و این عوامل پویا، تغییرات یا مقاومت در برابر تغییرات را ایجاد می‌کنند. هر چند عوامل مشخصه ساختاری و پویایی یک فضای حیاتی در زمان معین برای

تکامل آن لازم‌اند، با وجود این رفتار افراد و گروه‌ها می‌باید به وسیله صفات کنونی فضای زندگی مشخص شوند یعنی با این بیان، توجیه و بررسی تاریخی رفتار ضروری نیست به عبارت دیگر بررسی تاریخی و تکاملی رفتار در این جا ضروری به نظر نمی‌رسند که البته این مطلب از لحاظ بررسی علمی، قابل تأمل می‌باشد.

در تئوری میدان، مهمترین توجه به روابط بین افراد و گروه‌ها معطوف می‌شود و تعلق گروهی یک مفهوم اساسی و بنیادی این نظریه است و رفتار یک شخص به شرایط زیر بستگی دارد: نیروی جاذبه یا دافعه یک گروه، میزان عضویت آن فرد در گروه‌های متعدد، موقعیت آن فرد در گروه، نوع معیارهای حاکم بر آن گروه، قواعد رهبری آن گروه، هدفهای آن، ساختار داخلی، چگونگی امکان ورود به گروه و عضویت در آن و میزان در اختیار داشتن قدرت. در این زمینه لوین و لپیپت و وایت white توانسته‌اند ثابت کنند که نوع رهبری افراد بالغ در گروه در رفتار فرزندان آنان اثر می‌گذارد مثلاً در شیوه رفتاری مستبدانه و خودکامه، روحیه پرخاش‌جویانه و بغض‌آلود و حالت عکس آن در شیوه رفتاری دمکراتیک در کودکان به چشم می‌خورد یا این که توانسته‌اند ثابت کنند در گروهی که همه افراد در تصمیم‌گیریها شرکت دارند نحوه انجام عمل افراد، عمومی‌تر و راحت و بهتر است تا این که دیگران برایشان تصمیم بگیرند.

یکی از مهمترین خطوط و مسیرهای تحقیقی این دسته از دانشمندان، بررسی قواعد هنجاری و مقررات ارزشی گروه‌هاست، مخصوصاً آن قواعد مورد بررسی قرار می‌گیرد که مربوط به هدفهای اصلی گروه می‌شوند به‌ویژه قواعدی که در عضویت اعضاء گروه نقش و نفوذ بیشتری دارند. تمام این تحقیقات توجه را به فرآیندهای ارتباطی میان گروه‌ها جلب کرد. گرایشها و تمایلات برای ایجاد ارتباط بین اعضاء گروه، براساس تفاوت عقاید و نوع رفتار آنان به وجود می‌آید.

از طرف دیگر موقعیت افراد در برابر مبادله اطلاعات و ارتباط موانعی ایجاد می کند که تمام این مباحث در تئوری میدان مورد بحث قرار می گیرد.^{۳۴}

لوین در بیان نظرات خود کوشید از اشکال هندسی و فرمولهای ریاضی استفاده کند که زیاد مورد قبول سایر دانشمندان واقع نشد. برای نظریه لوین مزایا و معایبی قائل شده اند^{۳۵} ولی تردیدی نیست که او از روان شناسی گشتالت در زمینه تبیین پدیدهها روان شناسی شخصیت و جامعه شناسی گروههای اجتماعی استفاده فراوان کرده است که عیار علمی آنها قابل تردید نیست.

نظریه گشتالت و فلسفه: در ارتباط بین گشتالت و فلسفه باید برخلاف موارد قبلی گفت این فلسفه است که مبانی و مفاهیم اولیه گشتالت را ساخته و پرداخته و تحویل روان شناسی داده است. توضیح این که همین مفهوم در فلسفه قبلاً به صورت علم کلیت یا معرفت کلیت (به زبان آلمانی: Ganzheitslehre) و یا مکتب کل گرایی holismus مطرح بوده است آن هم در این معنا که «کل بیشتر از حاصل جمع اجزاء آن است» هانس آلبرت^{۳۶} فرهنگ بزرگ آلمانی بروکهاوس (کل) را چنین تعریف می کند: «رابطه ثابت نظم برانگیز بین اجزاء که همه اجزاء را به یکدیگر و به کل واحد مربوط می سازد». کل در این جا بیشتر نظام ثابت و پایدار بین اجزاء به هم پیوسته است و بیش از حاصل جمع اجزاء می باشد.^{۳۷}

در این معنا در فلسفه غرب، کل با کلمه لاتین هن کای پان Hen-Kai-Pan که توسط گزونیوفان Xenophanes و پارمندیس Pormenides فلاسفه قدیم یونان به کار رفت معادل است. این مفهوم بعداً وسیله افلاطون و ارسطو و توماس واکن و بوم و لایپ نئیس و هردر مورد استفاده قرار گرفت تا به فلسفه قرن بیستم رسید و به صورت علم کلیت به کار رفت و امروز در روان شناسی، در ریاضی، در زیست شناسی در پزشکی و فلسفه به کار می رود. در روان شناسی به شرحی که گفته شد به منزله بازتابی در برابر روان شناسی تحلیلی - مکانیکی تجربه گرایان

(مخصوصاً رفتار گرایان، ساخت گرایان و کارکرد گرایان) به کار رفت.

در همه این مقولات همیشه کل بالاتر از جزء و اجزاء گرفته می‌شد و به طوری که دیدیم روان‌شناسی کل‌گرا یا ترکیبی یا گشتالت شدیداً علیه روان‌شناسی عناصر و اجزاء قدم به عرصه تحقیق گذاشت و حتی کلمه تحلیل Analyse در روان‌شناسی گشتالت به منزله شکافتن پدیده در نظر گرفته نمی‌شد بلکه به منزله نشانه‌ای از یک جریان کلی بود که بر همه اجزاء صدق می‌کند و آن را با عنوان «کیفیت فوق‌العاده» در نظر می‌گرفتند. چنین مفهومی اولین بار در روان‌شناسی وسیله ارن فلس با عنوان «کیفیت گشتالتی» در سال ۱۸۹۰ به کار رفت. فرد دومی که بلافاصله کل‌گرایی را به مفهوم فلسفی در علوم اجتماعی به کار برد دیلتای Dilthey بود که به سال ۱۸۹۴ از روان‌شناسی تفهمی Verstehen سخن گفت و نظر داد که تحلیل به منزله تجزیه و تکه‌تکه کردن نیست بلکه بیان کردن و نشان دادن نظم بین اجزاء در یک ارتباط ساختاری است.

کورنلیوس Cornelius نظریه ارن فلس را دنبال کرد و شاگرد او به نام کروگر که قبلاً هم به‌وی اشاره شد، با استفاده از تحقیقات ویلیام جیمس فیلسوف آمریکایی این بحث را دنبال کرد. کروگر در این رابطه مفهوم «کیفیت پیچیده» را وارد روان‌شناسی کرد و پس از آن که خود جای وونت را در لایپزیک گرفت، مکتب روان‌شناسی کل‌گرای لایپزیک را پایه‌گذاری کرد و کلمه وفولکت^۱ Volkeit و ساندر و والک Wallek کار او را ادامه دادند. کروگر در بحث و نظر آزمایی شدید خود با دیلتای اصطلاح ساختار یا Struktur را به منزله «بافت نسبتاً مداوم» در تجلیات روانی به منزله کلیت وجودی روح به کار برد.^{۳۸}

به قول هانس آلبرت فیلسوف و اقتصاددان معاصر آلمانی، انسان وقتی به ترکیب حروف «حاصل جمع افراد» که در تعریف کل‌گرایی گفته شد، می‌اندیشد آنرا شدیداً عامیانه، مبهم و نامعین حس می‌کند و حتی قبول او آنرا در

مواردی بی‌معنا می‌یابد.^{۳۹} شاید حاصل جمع اجزاء در ریاضیات درست و دقیق باشد، اما در قلمروهای مربوط به زندگی اجتماعی انسان نمی‌توان آن را دقیقاً به کار برد و حتی کسانی که از کل و کل‌گرایی سخن می‌گویند به‌توده مبهم و غیرساختاری و متراکم اجزاء اشاره دارند. براین اساس است که پوپر Popper برای کلمه «کل و کلیت» دو مفهوم می‌تراشد یکی به معنای تمامیت همه اوصاف یا Totalität] که در مورد پدیده یا شیء به چشم می‌خورد و یکی هم ساختار آن پدیده که صفات خاصی را از آن در برمی‌گیرد که بدیهی است مفهوم اخیر روشنتر و قابل تحلیل‌تر است.

در منطق جدید و در قلمرو مفهوم «نظام» ابزارهای تحلیلی به کار می‌رود که در آن کل را به معنای صفات ساختاری به کار می‌برند، به همین دلیل متفکران منطقی جدید نظیر گره‌لینگ Grelling و اوپن‌هایم Oppenheim و کمپسکی Kempfski می‌کوشند بین آنچه که گشتالتها را می‌سازند و سیستمهای اثرگذاری که معرف رابطه تعیین و تشخیص آنها هستند فرق گذارند و حال این که نظریه‌پردازان گشتالتی هردو را با هم و به یک مفهوم به کار می‌بردند و می‌برند. به هر حال پوپر بین تمامیت یا توتالیتته و ساختارها یا ستروکتور فرق می‌گذارد و معتقد است که دومی را می‌توان موضوع بررسی و تحقیق علمی قرار داد بویژه که ما در هر کار علمی به نوعی عمل انتخاب Selektion دست می‌زنیم و کلیت و یا تمامیت را نمی‌توان در قلمرو علم وارد کرد.^{۴۰} به همین جهت کلی‌گرایی به مفهوم تمامیتها، موضوعی جدلی و مسأله‌برانگیز (Polemik) و غیرعلمی می‌باشد.

در علوم اجتماعی عموماً کوشش می‌شود عناصر و عوامل مشکله اجتماعی را در ارتباط با افراد و انسانها مورد بررسی قرار دهند نه در خصلت غیرقابل تحلیل «کلیت و تمامیت» آنها که ممکن است خصلت «شبه شخصی و شبه انسانی Quasi-Persönlich داشته باشند بلکه روابط ساختاری بین عملهای فردی مورد

بررسی و بحث قرار می‌گیرد. با این ترتیب و با توجه به نظرات پوپر در قلمرو علوم اجتماعی اندیشه «کل‌گرایی» مردود است. بد نیست اشاره شود که در زبان آلمانی آخرین فیلسوفی که درباره فلسفه کل‌گرایی یا هولیسم کار کرد اوتمار اسپان O. Spann بود که قبلاً هم از او ذکر می‌رفت.

ضمیمه :

سخن آخر این که نظریه گشتالت مبحث جدیدی در قلمرو علوم اجتماعی گشوده و در روان‌شناسی بویژه روان‌شناسی شخصیت و روان‌شناسی آموزش و پرورش آثار مثبت و ارزنده‌ای از خود به جای گذاشته و اخیراً دیدگاه‌های آن در علم سایبرنتیک^۱ توسط برنامه‌نویسهای کامپیوتری به کار گرفته می‌شود که خود مستلزم بحث دیگری است. آنچه مسلم است ترکیب کلی مفاهیم و کلمات و اندیشه‌ها به هر شکل و عنوان که باشد غیر از حاصل جمع اجزاء آن است و همچنان که در ابتدا به تمثیلی از ادبیات فارسی تمسک جستم یک بار دیگر به گنجینه ادب فارسی برمی‌گردم و عنوان یکی از غزلیات ناب خواجه شیراز را یاد آور می‌شوم که سرود:

یک امشبی که در آغوش شاهد شکر
گرم چو عود به آتش نهند غم نخورم

یادداشتها

۱- کلمه آلمانی گشتالت Gestalt در لغت به معنای شکل و هیأت و ترکیب و تکوین کلی و غیره... بنیانگذاران اولیه این نظریه هم آلمانی زبان بودند و در لایبزیگ، برلین، وین، گراتس، فرانکفورت کار می‌کردند که در متن نوشته به آنان اشاره می‌شود. پیش‌کسوتان و استادان ما این کلمه را گاهی به صورت ترکیب یا هیأت ترکیبی یا روان‌شناسی ترکیبی به کار برده‌اند مثلاً رجوع کنید به روان‌شناسی اجتماعی کلاین‌برگ، ترجمه استاد دکتر علی محمد کاردان (صفحه ۲۰۹ جلد اول و صفحه ۵۰۱ و ۵۰۵ و ۵۱۵ جلد دوم) یا اصول روان‌شناسی نومان‌مان، ترجمه شادروان استاد دکتر محمود صناعی صفحه ۲۹۴ چاپ ۱۳۵۴ یا آقای دکتر صاحب‌الزمانی. در موزه‌های دانش یا پژوهندگان زمان ناشر، دکتر ا.ح. آریان‌پور (بی‌تاریخ، صفحه ۴۱) ولی اکثر مؤلفان و مترجمان دیگر آن را به همان صورت آلمانی به کار برده‌اند مثلاً رجوع کنید به کتاب مان، ترجمه آقای دکتر محمود ساعتچی، جلد اول (صفحه ۴۵) و جلد دوم (صفحه ۴۳۳) از چاپ پنجم یا روان‌شناسی عمومی آقای علی‌اکبر شعاری‌نژاد، چاپ ۱۳۵۴، صفحه ۲۵۰ و روان‌شناسی پرورشی تألیف دکتر علی‌اکبر سیف (چاپ ۱۳۶۳، صفحه ۲۶۵) و فرهنگ علوم اجتماعی آلن بیرو، ترجمه دکتر باقر ساروخانی.

۲- فرهنگ بروکهاوس Brockhaus، دوره ۲۰، جلدی، جلد ۷ صفحه ۲۳۷ چاپ

۱۹۶۹.

3- Psychologie, Prof. P.R. Hofstätter, Fischer lexikon, 1957, Hamburg, Frankfurt, am, S. 142.

چون در این مقاله ازین کتاب بیشتر استفاده شده، در ذکر موارد نقل قول از آن فقط با عنوان «روان‌شناسی آلمانی» ذکر خواهد شد تا تکراری پیش نیاید.

۴- روان‌شناسی آلمانی، به شرح بالا، صفحه ۱۴۲.

- ۵- برای آشنایی بیشتر با وونت و کارهایش رجوع کنید به کتاب مان ترجمه دکتر ساعتچی ص ۹ جلد اول به بعد...
- ۶- روان شناسی آلمانی ، ص ۱۴۳.
- ۷- روان شناسی آلمانی ، صفحه ۱۴۵.
- ۸- همان مأخذ.
- ۹- برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به صفحات ۴۲۸ و ۴۲۹ روان شناسی مان . ترجمه دکتر ساعتچی، جلد اول .
- ۱۰- روان شناسی آلمانی ، صفحه ۱۴۷.
- ۱۱- همان مأخذ و نیز مراجعه کنید به همه کتابهای روان شناسی عمومی زبان فارسی از جمله مان ، ترجمه دکتر ضاعی ، مان - ترجمه دکتر ساعتچی ، شعاری نژاد، دکتر سیروس عظیمی، زمینه روان شناسی و غیره ... بخش بینایی و خطاهای باصره .
- ۱۲- روان شناسی عمومی تألیف علی اکبر شعاری نژاد، صفحه ۷۵۱.
- ۱۳- همان جا، صفحه ۷۵۲.
- ۱۴- روان شناسی مان ، ترجمه دکتر ساعتچی، جلد اول، صفحه ۴۶.
- ۱۵- همان مأخذ.
- ۱۶- همان مأخذ.
- ۱۷- زمینه روان شناسی ، جلد اول، ترجمه زیر نظر دکتر محمدنقی براهنی، صفحه ۲۵۳، چاپ ۱۳۶۹.
- ۱۸- همان مأخذ، صفحه ۲۵۵.
- ۱۹- روان شناسی آلمانی ، صفحه ۱۵۰.
- ۲۰- شرح مفصل این آزمایش در کتاب زمینه روان شناسی ، جلد اول، صفحه ۳۸۶ منعکس است. به آن جا مراجعه شود.
- ۲۱- مرتضی مطهری، آشنائی با علوم انسانی ، صفحه ۹۲.

- ۲۲- روان‌شناسی آلمانی ، صفحه ۱۵۱.
- ۲۳- همان مأخذ، همان صفحه.
- ۲۴- دکتر علی‌اکبر سیف، روان‌شناسی پرورشی ، صفحه ۲۷۶، چاپ ۱۳۶۳.
- ۲۵- همان مأخذ، صفحه ۲۷۷.
- ۲۶- دکتر محمدنقی براهنی، زمینه روان‌شناسی ، جلد دوم، صفحه ۴۳۷.
- 27- H. Paul: Gestalttheorie und sozialpsychologie, in: Wörterbuch der soziologie, Hrsg. W. Bernsdorf stuttgart, 1969. S. 367.
- ازین منبع در موارد دیگر به نام فرهنگ جامعه‌شناسی آلمانی ذکر خواهد شد.
- ۲۸- همان مأخذ.
- ۲۹- همان ، صفحه ۳۶۹.
- ۳۰- فرهنگ جامعه‌شناسی آلمانی ، مقاله Feldtheorie از پروفیسور D. Cortwright صفحه ۲۷۳.
- ۳۱- همان جا.
- ۳۲- همان جا.
- ۳۳- روان‌شناسی عمومی ، شعاری‌نژاد، صفحه ۵۸۶.
- ۳۴- فرهنگ جامعه‌شناسی آلمانی ، مقاله Kleingruppen از پروفیسور D. Ruschemeyer ، صفحه ۵۵۸.
- ۳۵- روان‌شناسی عمومی ، شعاری‌نژاد، صفحه ۵۹۰.
- ۳۶- فرهنگ جامعه‌شناسی آلمانی ، مقاله holismus از پروفیسور هانس آلبرت صفحه ۴۲۵.
- ۳۷- همان جا.
- ۳۸- فرهنگ بزرگ آلمانی ، جلد ۶، صفحه ۷۶۳.
- ۳۹- فرهنگ جامعه‌شناسی آلمانی ، مقاله هانس آلبرت، صفحه ۴۲۵.

۴۰- همان مأخذ، همان صفحه.

۴۱- سایبرنتیک یا سایبرنتیک Cybernetics یعنی کنترل و ارتباط خودکار در سیستم‌ها. سیستم مجموعه‌ای از چیزهاست که به صورت منظم به هم وابسته‌اند و به یکدیگر تأثیر متقابل دارند. هر عضو بدن جزء ماشینی یک سیستم است. دکتر محمود بهزاد. نقل به اختصار از روان‌شناسی، شعاری‌نژاد، حاشیه صفحه ۲۶۵.

در پایان این حواشی قابل ذکر است که روان‌شناسان گشتالتی همگی بعداً به آمریکا مهاجرت کردند، مثلاً کورت لوین مؤسس مؤسسه تکنولوژی ماساچوست آمریکا بود که بعداً این مؤسسه به دانشگاه می‌شیگان منتقل شد. یا کوهرل در سال ۱۹۵۹ به ریاست انجمن روان‌شناسی آمریکا انتخاب شد. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به کتاب روان‌شناسی مان، ترجمه دکتر محمود ساعتچی، جلد ۱، صفحه ۴۵.

«به یاد عزیزان نوسفر، یاران هم‌پیمان،
استادم دکتر غلامحسین یوسفی و برادرم
دکتر محمدعلی راشد محصل»

« شمس در چشم مولانا »

شمس‌الدین محمد پسر علی پسر ملک داد مشهور به شمس تبریزی، شمس پرنده یا کامل تبریزی سال ۵۸۲ در تبریز متولد شده و به گفته خودش ابتدا مرید شیخ ابوبکر زنبیل باف بود که: «بسی ولایتها از او یافت» و در سیر و سلوک بدان جا رسید که در طلب پیران کامل گرد دنیا برآمد و به خدمت چندتن از ابدال و اقطاب رسید. شمس پرنده لقب گرفت و مقامی یافت که پیران طریقت او را کامل تبریزی نامیدند.

عارفی است که از پسند و ناپسند خلق در گذشته و رعایت آداب و رسوم مسجد و خانقاه را که در آن روزها سرمایه خویشتن بینی و فخرفروشی برخی از جاه‌پرستان بوده است ترک گفته و با بال و پرهمت در فضای آزاد عشق‌خدایی به پرواز آمده است. او در زمان خود گوهر آدم است و سایه پروردگار در زمین: گوهر آدم به عالم شمس تبریزی تویی ای ز تو حیران شده بحر معانی شادباش مردان عهد را توصیه می‌کند که از خود چشمه زاینده باشند و اندیشه قطره مثال را به دریای بی‌پایان کمال پیوسته گردانند که «این سخنان که می‌گویید از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره، سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد

خود به مسند مردی نشسته بودند و از ورود حالات خود معانی می گفتند و چون مردان این عهد شما را و سخنان شما کو؟»^۲ چرا «خود یکی در میان شما از حدثنی عن ربی خبری نگویید؟»^۳ تفکر را مهمترین عبادات و بهترین راهنمای انسان در سیر کمالی به سوی خداوند می داند و مولانا بزرگ - خداوند گارش - را که در نظر او برجسته تر مرد است و «در او چیزی یافته است که نه شیخ ابوبکر زنبیل باف و نه کس دیگر نیافته بود»^۴ از خواندن معارف بهاء ولد - پدرش - باز می دارد و به تفکر امر می کند تا اندیشه خویش را پای بست قید مانند این و آن نکند. مقامات معنوی و صفای باطن اوست که مولانا را چنان بی قرار و شیفته می کند که یکسر به عشق می گراید و در انوار حق فانی می شود، اشاره سلطان ولد به همین تأثر است که «با آن که در ابتدای کار سخت به نماز و روزه مولع بود... چون آفتاب شمس بر جان او تابید و عشق او در دل مولانا کارگر افتاد به اشارت او در سماع درآمد و آن حالات و تجلیات که پیش از این در پرهیز و زهد می دید اینک در سماع بر او جلوه گر می شد»^۵. در یک سخن مولانا به دیدار او آرامش یافت و بیاسود که شمس خود می گفت: «من همچنین ام که کف دست، اگر کسی خوی مرا بداند بیاساید ظاهراً و باطناً»^۶.

از این دو جان شیفته، سخنها گفته اند و مقامات پرداخته، ما را نه با پرداختها کار است و نه با گفته ها، اشاره ای به شمس از سویدای دل مولانا داریم و این خورشید را در آینه چشم او می نگریم.

ارتباط شمس و مولانا و شیفتگی این دو بر یکدیگر سخت شگفت انگیز و ناباورانه است، به افسانه هایی می ماند که آرمانی ترین آرزوها و صفات بشری را در خود دارند، و این دو نیز به شخصیهایی که در عالم واقعیت نظیرشان کمتر می توان یافت گویی اشاره های او به غربت و تنهایی خویش از این جهت نیز هست.^۷ سلطان ولد فرزند مولانا عشق و شیدایی او را نسبت به شمس همانند

اشتیاق و نیاز موسی به دیدار خضر و همراهی و همگامی او می‌داند که گرچه رسول است و کلیم الله، می‌بایست چندی از جان خدمت پیر کند تا در ولایت و دلالت به کمال رسد:

غرضم از کلیم مولاناست	آن که او بی نظیر و بی همتاست
آن که چون او نبود کس به جهان	آن که بود از جهان همیشه جهان ...
هر مریدش زبایزید افزون	هر یکی درو له دوصد ذوالنون
خضرش بود شمس تبریزی	آن که با او اگر درآمیزی
هیچ کس را به یک جوی نخری	پرده‌های ظلام را بدری
آن که از مخفیان نهان او بود	خسرو جمله و اصلان او بود ^۷

و راستی را هم که می‌توان خسرو و اصلانش دانست؛ از آن اولیا، که زیر «قیاب» حق‌اند و آنان را کمتر شناسند که «ما را مهاری است که هیچ کس را زهره نباشد که آن مہار من بگیرد الا محمد رسول الله (ص)، او نیز مہار من به حساب گیرد، آن وقت که تند باشم که نخوت درویشی در سرم آید مہارم را هرگز نگیرد»^۸. قلندروار قدم در راه پُرخون عشق گذاشته و نور حق راهنمای اوست که «مرا رسالهُ خود باید، چون اگر هزار رساله بخوانم تاریخ شوم»^۹ و مریدان را نیز پروای او نیست و طاقت کار او ندارند که «طاقت کار من کسی ندارد، آنچه من کنم مقلد را نشاید که بدان اقتدا کند»^{۱۰}. «آری کار ما به عکس همه خلق باشد هرچه ایشان قبول کنند ما رد کنیم و هرچه ایشان رد کنند ما قبول کنیم»^{۱۱}؛ آب است که پذیرای پلیدی‌ها است و مصدر پاکی‌ها:

آب دارد صد گرم، صد احتشام که بلیدان را پذیرد والسلام^{۱۲}

و به گفته او: «ذره‌ای از چرک اندرون آن کند که صد هزار چرک بیرون نکند، آن چرک اندرون را کدام آب پاک کند، آب دیده! نه هر آب دیده، الا آب دیده‌ای که از آن صدق خیزد»^{۱۳}. یگانگی است که از عالم پاک در زندان

سرای خاک افتاده است که: «من غریبم و غریب را کاروان سرا [لایق است]»^{۱۴} و شاید مولانا به این گفته هم اشاره دارد که:

خود غریبی در جهان چون شمس نیست شمس جان باقی است او را امس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد می توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصوّر ذات او را گنج کو تا درآید در تصور مثل او^{۱۵}

از ردّ و قبول خلق برتر است و از دوروی و ریا سخت گریزان که: «آن که مرا دشنام دهد خوشم می آید و آن که ثنا می گوید می رنجم زیرا که ثنا می باید که بعد از آن انکار در نیاید، آخر منافق بدتر است از کافر»^{۱۶}. او برای مولانا نفس عشق است، معشوق است. دردی است یعنی که عشق! و دوایی است یعنی که معشوق!!

شادباش ای عشق خوش سودای ما ای طیبب جمله علّت های ما
ای دوائ نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما^{۱۷}
این توصیف را با بیان عاطفی و کلام صمیمی او در دیوان شمس بسنجید:
بیر من و مرید من، دردمن و دوائ من فاش بگفتم این سخن، شمس من و خدای من^{۱۸}
راستی را غیرت نمی گذارد که همه گفتنی ها را بگوید، سز این چنین دلبر و دلداری را در حدیث دیگران باز می گوید:

خوشر آن باشد که سز دلبران گفته آید در حدیث دیگران^{۱۹}
پیوسته با اوست، یاد او را هرجا به جای دیگر و هر وقت به وقت دیگر می گذارد:

شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقت دگر^{۲۰}
یاد او پیراهن یوسف است که دیده این یعقوب را نورانی می کند و همه چیز را طراوت و صفا می بخشد:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید
واجب آید چون که آمد نام او
این نفس جان دامنم برتافته است
کز برای حق صحبت سالها
تا زمین و آسمان خندان شود
لا تکلفنی فانی فی الفنا
کُلُّ شَیْءٍ قَالَهُ غَیْرَ الْمُفْیِقِ
شمس چارم آسمان رخ درکشید
شرح رمزی گفتن از انعام او
بوی پیراهان یوسف یافته است
بازگو حالی از آن خوش حالها
عقل و روح و دیده صدچندان شود...
کَلَّتْ أَفْهَامِي فَلَا أُحْصِي ثَنَاءَ
إِنْ تَكَلَّفَ او تَصَلَّفَ لَا يَلِيقُ^{۲۱}

این شیفتگی یک جانبه نیست، شمس نیز آرزوهای خود و کمال معرفت را در وجود مولانا می‌بیند و در صفای آینه دل او، تجلی نور حق را مشاهده می‌کند که منقول است «روزی حضرت مولانا شمس‌الدین تبریزی عظیم‌الله ذکره در مدرسه مبارک فرمود هر که می‌خواهد که انبیا را ببیند مولانا را ببیند، سیرت انبیا او راست، از آن انبیا که به ایشان وحی آمد نه خواب و الهام. خوی انبیا، صفای اندرون است و در بند رضای مردان حق بودن، اکنون بهشت رضای مولانا است، دوزخ غضب مولانا است کلید بهشت مولانا است. برو مولانا را ببین اگر خواهی که معنی العلماء ورثة الانبیا را بدانی...»^{۲۲}.

شمس موج خروشان است که آرامش او عدم اوست، که دریا را نیز در آرامش پای نیست:

دلا می‌جوش همچون موج دریا که چون دریا بیاراید بگنند
آب همه جویها است^{۲۳}، باید روان باشد تا صفا و طراوت گیرد و خوش و تازه شود که به گفته خودش «آبی بودم، برخود می‌جوشیدم و می‌پیچیدم و بوی می‌گرفتم تا وجود مولانا بر من زد، روان شد، اکنون می‌رود خوش و تازه و خرم»^{۲۴}. این اشاره و اشاره‌های دیگر حکایت از تأثیر عشق مولانا در دل شمس، و جاذبه قوی او می‌کند که وی را از ایستایی بازداشته و سرمستی و نشاط عاشقانه

بخشیده است. هردو جوان یکدیگرند و هردو نیازمند به همدیگر، خضرند و موسی، هردو صاحب مقامات و درجات و درخور کرامات، که بنده حقند و در سایه یکدیگر جوانی سکینه و آرام.

کوتاه سخن، برای رعایت اختصار اینک توصیف آن آفتاب را، که خورشید ذره‌ای از وجود اوست و دل با همه وسعت و پهناوری در آفتاب درخشانش از ذره کمتر است^{۲۵} از گفتار مولانا بشناسیم.

نور حق است، راهنمای راهیان طریق و روشنگر ناپیداییها و تاریکیها. خورشیدی است که از تبریز سر می‌زند و همه‌جا را روشن می‌کند، شرح سخن مولانا اوست و کشف پنهانیها در پرتو انوار او:

از سوی تبریز اگر شمس حقم باز رسد شرح شود کشف شود جمله گفتارم از او^{۲۶}
 تناورتر درخت بارور خاک، در تبریز است که شیفتگان عشق الهی رخت
 در سایه آن بارور درخت کشیده‌اند و از آن شاد و آباداند:

در تبریز شمس دین هست بلندتر شجر شادوبه‌برگ و بانوازان شجرم به جان تو^{۲۷}
 عاشقان لبیک زنان آرزوی دیدار آن کعبه دارند و هی هی و هی هایشان
 برای دیدار درخشنده خورشیدی است که فتیله و روغنش از عالم پاک است و
 درخشش انوارش در عالم خاک، هر جا که می‌رود ظلمتیان را لرزه براندام می‌افتد
 و نوریان را توان می‌افزاید. اگر درخشش برق یمانی آثار و نشانه‌های آشکار و
 سودبخش دارد شمس‌الدین خورشیدی است فیض‌بخش و ابرسوز. آفتابی از
 سرچشمه نور لایزالی که پرتو آن حجابها را می‌سوزد و آن‌چه را که مانع درخشش
 انوار حق است از میان می‌برد (۲۵۳۷/۵). نشان نورالانوار در شهر تبریز است که
 راه سالکان را از غولان بادیه و گمراهان راهزن درامان می‌دارد و پاک می‌کند:

نور خدایگان جان در تبریز شمس دین کرد طریق سالکان ایمن اگر تو غولگی^{۲۸}
 در تصوف، پیر راهنمای سالک و نجات‌دهنده او از مهالک است اقتدا به

پیرو تسلیم محض او آن چنان مهم است که گویند: «اگر در تصرف گربه‌ای باشی به زان که در تصرف خود باشی»^{۲۱} و این نیاز را از زبان مولانا صریح‌تر و مؤثرتر بشنویم:

گفت بینمبر علی را کای علی	شیر حقی، پهلوانی، پردلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد	اندر آ در سایه نخل امید
اندر آ در سایه آن عاقلی	کش نداند برد از ره ناقلی
ظلّ او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی طواف...
یا علی از جمله طاعات راه	برگزین تو سایه بنده اله...
تو برو در سایه عاقل گریز	تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
از همه طاعات اینت بهتر است	سبق یابی برهر آن که سابق است ^{۲۰}

شمس پیراست، واسطه حق است و نردبان پایه بام گردون:

شمس تبریز نردبانی ساخت بام گردون بر آ که آسان شد^{۲۱}

مولانا با همه جلال و عظمت معنوی، خویشتن را اختری می‌بیند که نیازمند آفتاب شمس‌الدین است تا نورپاش و درخشان گردد «۱۲۵۹۳/۳»؛ شمس امانتی است از حق در این سرای فانی «۲۶۲۲۷/۵» که جویی از لطف و صفای باطن او باید تا آسیاهای وجود را گردان کند که:

شمس تبریز جو روان کن گردان کن سنگ آسیا را^{۲۲}

آزاده‌ای است که می‌ساده عشق در کام جان مشتاقان می‌ریزد و آنان را تا قیامت سرمست می‌دارد «۲۵۳۲۹/۳». کف بخشنده تبریز است که مهمانی می‌دهد و هر دم جودش برافزون است «۲۳۷۲۴/۵»، چشم روشن فقر است و می‌باید اورا در فقر جست «۲۳۸۲۱/۵» که اذا تمّ الفقر هو الله، کاملی است در خدا غرق شده و با فنای خویش در بقای او بقا یافته. چون پرتو نورش آتش بر درخت وجود زند از شعله‌های لطیف آن، درخت خشک، بار و بر می‌گیرد و

آراسته می‌شود «۹۴۸۱/۲» و وقتی جاذبه خواست او کمندافکن شود سالک مشتاق صورت پیر را در آینه دل می‌بیند، باید روانه تبریز شود و شمس الحق مفضل را دریابد (۷۹۶۲/۲) و ندانسته‌ها و نیافته‌ها را از او پرسد تا بر براق اسرار معانی سوار شود و ندانسته‌ها را دریابد «۱۱۸۰۱/۳».

خورشید حقایق است که کاینات در غم دیدارش می‌سوزند و در آن آرزویند که از سرزدنگاه خویش - تبریز - رخ بنماید و همه‌جا را نورانی کند: ^{۳۳} بنما شمس حقایق تو ز تبریز مشارق که مه و شمس و عطارد غم دیدار تو دارد روح ملکوتی است که دل در زمین بوسه‌اش می‌زند ^{۳۴} و به آرزو می‌رسد.

مفخر تبریز است و اصل وجود و ایجاد ^{۳۵}، به‌هرجا که می‌رود و هر سفری که می‌کند مملکتها را تسخیر می‌کند و سیطره معنوی خود را گسترده‌تر می‌کند ^{۳۶}. هیچ عقل گویایی را توان آن نیست که حدیث شمس‌الدین کند و از صفات کمال او دم زند ^{۳۷} و آن هم که می‌تواند از این اوصاف سخن گوید غیرتش نمی‌گذارد که غالبه بیزد و اوصاف او را بتمامی باز گوید ^{۳۸}. نه مفخر تبریز بلکه مفخر جهان و راعی همگان است که آنان را در هر حال می‌پاید:

مفخر تبریز و جهان شمس دین باز مراعات شما می‌کند

«۱۰۵۶۲/۲»

مفخر جان و روح است، نمونه‌ای از سیمرخ، که گل هزارباغ و مرغ هزار پراست ^{۳۹}، برای مهر قدرتمند و مشتری دانا موجب فخر است و اگر با قمرقران داشته باشد دل از دیدارش زنده می‌شود و آرزوهایش برآورده ^{۴۰}، چون به‌خواجگی نشیند صد آفتاب زمان کمر بستگان اویند ^{۴۱} که او نور زمین و جمال زمانه است ^{۴۲} و با وجودش درد و عالم نه دردی می‌ماند و نه دُردی ^{۴۳}.

آفتاب دل است که میوه‌های گرانقدر را گرمایش می‌پرورد ^{۴۴} و نهایت خوشبختی است که خدا این آفتاب را بر غار دل بتاباند و با یار غار قرینش کند ^{۴۵}.

دیده تبریز و فخر جهان است که اجزای خاک از گذرش زیب و فر می‌گیرند^{۴۶} و کهربای دل است که دل‌های عاشقان را در گرو مهر خویش به‌یغما می‌برد^{۴۷}. آن که زیب و شکوه معنوی می‌خواهد باید به‌جانب تبریز و این شمع طراز^{۴۸} بشتابد که هر کس از او نور نیافت وجود تیره‌اش را هیچ چیز دیگر سودبخش نخواهد بود^{۴۹} زیرا او برآورنده کامها و آرزوها است و شمس دین بحق^{۵۰}.

عاشق حقیقی است سراپا غرق در معشوق و مست دیدار حق، که میکده است هم مست جام اوست.

ولی کامل و پیر حقایق است، خورشیدی است که حجابهای ابرمانند را می‌سوزد و سایه‌اش راهنمای سالکان و مشتاقان طریقت است^{۵۱}. چشمها هرگز از دیدارش سیر نمی‌شوند، هر چه بدو بنگرند، مشتاق‌تر می‌شوند و زیادت می‌طلبند. او غرق در معشوق حقیقی است و چشمها عاشق وافی، و عشق در این حریفان می‌نگرد که: «دریاهای ازل و ابد سر می‌کشند و نعره هل من مزید می‌زنند»^{۵۲}.

چون که به تبریز چشم، شمس حقم را بدید گفت حشش پرشدی گفت که هل من مزید^{۵۳} هرجا که قرار گیرد دلها را بی‌قرار می‌کند^{۵۴}، جانها و دیده‌ها از سوزش آتش عشق سراسیمه و آشفته می‌شوند^{۵۵}، درمقابل خورشید حقیقتش مات‌اند، اما باز هم دم زیادت می‌زنند^{۵۶}؛ چون ماهی در کمند زلفش گرفتار می‌آیند و راستاوار به‌چپ و راست نمی‌نگرند که امکان گریز و پرهیز نیست^{۵۷}. عاشقان او روح خویش را در خدمت دُردی‌کشان حلقه و فایض دارند^{۵۸} و کشته عشق اویند، آروزشان بازگشت یکباره اوست^{۵۹} که مخدوم جانها، شاهنشاہ تبریز و جان و دل عاشقان است^{۶۰}، آن کس که تسلیم او باشد از بندگی‌ش شهنشاهی می‌یابد^{۶۱} که کمال فلک نیز در سجود به‌درگاه اوست^{۶۲}.

خسرو تبریز و شمس الحق ارواح است که یاد او سرزبانها است و کاینات

مست دیدار او:

میر مست و خواجه مست و روح مست و جسم مست

از خداوند شمس دین آن شاه تبریز و ز من^{۶۳}

نور حق است که پرتو انوار پروردگار را به اقطار عالم کشیده و راه معرفت و دریافت حقیقت را بهتر راهنما، و پرتوافکن تر رهبر است. خسرو روزگاران «۱۰۳۴۲/۲» و خدیو ابدی «۱/۴۳۱۴» همه فرمانها است؛ چشمی که از سرمه دیدارش بینا نگردد باید دریغ گویاشد و پشیمانی برد «۲۵۴۲۴/۵»، دیدار او سرمه بصیرت افزای سواد اعظم معرفت است.

نجم الدین رازی وقتی از لزوم پیر سخن می گوید آنان را بتان خرگاهی حضرت حق می خواند که «مشایخ بتان خرگاه حضرتند»^{۶۴} اما مولانا شمس تبریز را شاه زیباییان می شمارد و نشان او را در خرگاه و ایوان نمی دهد بلکه صحرای بی کرانه را پیش پای سالکان طریق می نهد که:

شمس تبریز شاه ترکان است رو به صحرا که شه به خرگه نیست^{۶۵}
او شاه عشق در بی کرانه زمین است و قصه پرسوز و گداز او از حرف و کلام

برتر:

بیش آ تو شمس مفخر تبریز شاه عشق کین قصه پُر آتش از حرف برتر است^{۶۶}
صدر نامداری است که شراب دیدارش تبریز را چنان سرمست دارد که بی تردید جام عید را براو حرام می کند «۲/۹۱۶۵».

مخدوم بزرگواری است که تا غمزه جادویش خونریز تبریز شده و زلف عنبربیش زمین آن را مشک و عبیر کرده، روحها به بندگی تبریز کمر بسته اند و در خدمت شمس تبریزند^{۶۷}. سخاوتمندی که هر کس کرمش دریابد، حاتم را کریم نمی شمارد و سلیمانی که شیفتگان حضرتش هدهدوار حضور او را آرزو دارند و تابش انوار درخشانش را از شرق جان چشم می کشند^{۶۸}. بر خواطر اشراف دارد و از ضمایر آگاه است، رازدل را در تبریز می شنود و راه حق را نشان می دهد که نقد

وقت است و وقتش «حدثنی قلبی عن ربی»^{۶۱}.

موج دریای حق است که چون بر جوشد تنگ تنگ گهر نثار می کند، و خود گوهر دریای بقا است و پنهان لقا^{۶۰} که «لایعرفهم غیری»^{۶۱}.

بلبلی است بهستی که قوتش از روضه رضوان است و گفتارش ندای قلبی از

پروردگار:

شمس تبریز! اگر بلبل باغ ارمی باش تا قوت تو از روضه رضوان آرند^{۶۲}

چشم نشین است چون مردمک دیده عزیز، در میان همدمان بزرگوار و برای

ارادتمندان مرشد و راهنما:

شمس تبریز اگر نیست مقیم اندر چشم چشمه شهداز اودرین هردندان چیست^{۶۳}

پرتوبخش وجود و هستی بخش فنا است که دیدارش آدمهای خاکی را

انسان افلاکی می کند و فناپیشگان مستعد را بقا می بخشد:

خورشید روی مفرخ تبریز شمس دین بر فانیی نتافت که آن را بقا نکرد^{۶۴}

نور راهنما و واسطه معشوق است که بزرگیها از اوست و وجودها را در برابر

این کبریا و عظمت باید کوچک شمرد:

مژده ده ای عشق که از شمس دین از تبریز آیت نو می رسد^{۶۵}

نیزه بازی نیک می داند، عقلها را از حلقه مغز می رباید و استدلالیان

منطق پیشه را، راه عشق و ایمان می آموزد و طریق کشف و شهود در پیش می نهد:

که برد مفرخ تبریز شمس تبریزی خردز حلقه مغز که سخت حلقه رباست^{۶۶}

دیده و راست و بصیر که آبروی همگان است و آب روان همه جویها:

رنگ همه رویها، آب همه جویها مفرخ تبریز دان شمس حق این دیده ور^{۶۷}

جانها دربان اوست و جاذبه کمندوارش رباینده دلها:

شمس تبریز زبام ارنه کلوخ اندازد سوی دل، پس زچه جانهاش چو دربان شده است^{۶۸}

حضور او آرام دل است و دیدار او آسایش روح:

جز که به تبریز بر شمس دین روح نیاسود و نخفت و نخاست^{۷۹}
 هزار در اسطوره‌ها نشان بی‌نهایتی و جاودانگی است، شمس، هزار مکرمت
 است و سخن در بیان بزرگیهای او سیوی است از دریای بی‌نهایتی و ناگزیر هر کس
 به اندازه دریافت خویش از آن بهره‌مند می‌شود:

ای تبریز محرمت شمس هزار مکرمت گشته سخن سبو صفت بریم بی‌نهایتی^{۸۰}
 در وجود او عاشق و عشق و معشوق یک جا جمع است بی‌کوانه‌ای است
 که نشان از معشوق دارد و دُردی‌کشی است که داغ عاشق:

بگذار نشان چو شمس تبریز آن شمس که او کران ندارد^{۸۱}
 خسو بگانه تبریز است، روح محض (۴/۲۱۶۱۱) و گزیده کس، آن که
 دست به دامن او یازد و غم عشق او دارد، خوش‌گزینشی کرده و بهتر کس را
 برگزیده است که شراب جان‌فزای دیدارش نوش‌باد:

دلاخوش‌گزیدی غم شمس تبریز گزیده کسی را گزیدی که نوشت^{۸۲}
 بدین سبب مشتاقان را دل و جان در تبریز است «۳/۱۵۴۲۰» و نسیم صبا
 پیام‌سان خدمت و تعظیم آنان «۳/۱۱۴۰۹۰»؛ نام او را با جان خویش پیوند
 داده‌اند و جاذبه او آنان را به‌رود و سرود وامی‌دارد، هر نفس از خدای می‌خواهند
 که توفیقشان دهد تا در تبریز بندگی شمس دین کنند که او از بزرگان عهد و
 مونس رسول‌الله (ص) است:

مونس احمد مرسل به جهان کیست بگو؟ شمس تبریز شهنشاه که «احدی‌الکبر» است^{۸۳}

در این میان کسانی حتی از پیوستگان مولانا هم هستند که مقام معنوی
 شمس را خارراه خود می‌بینند و شیفتگی مولانا و بسیاری از مریدانش را با شگفتی
 می‌نگرند و وی را «راهزن دین و دل» وارستگان می‌شمارند؛ او را ساحر می‌خوانند
 و مولانا را دیوانه می‌دانند، حتی قصد جان آن بزرگوار می‌کنند که فترت عظیم
 میان یاران و همدمان را سبب می‌شود^{۸۴} البته شمس را پروای این حاسدان نیست،

او از ماسوی الله بریده و گفتار و رفتار او روی درخدا دارد، او را نه از خلق پروایی است و نه از حاسدان پرهیزی؛ مولانا هم به کوری چشم خصمان ناخلف غزل خوان است و مدحت گوی:

چون غزلی به سربری مدحت شمس دین بگو
وز تبریز یاد کن کوری خصم ناخلف^{۸۵}
و یقین دارد که اگر تبریز سرّ خویش آشکار کند جانها بینا می شود و دیده نادیده حاسدان کور:

زوبرگشاید سرّ خود تبریز و جان بینا شود
تا کور گردد دیده نادیده حساد از او^{۸۶}
و آروز می کند که منکران آفتاب حقیقت، این بی بصیرت زادگان، بی خبر و کور باشند که شمس الدین افتخار تبریز را در نمی یابند:

منکر شه کورزاد، بی خبر و کورباد
از شه ما شمس دین در تبریز افتخار^{۸۷}
اما باز هم آرام ندارد و از تبریز - این جامه نیک دوخته بر قامت دلدار - می خواهد که برای خدا شمس را از حاسدان بترساند:

ای تبریز بازگو بهر خدا به شمس دین
کین دو جهان حسد بر دبر شرف جهان تو^{۸۸}
که شمس الدین این بزرگتر موجب فخر تبریز، خسروجان است و دردل دل جای دارد:

خسروجان شمس دین مفخر تبریزیان
دردل تن عشق دل دردل دل دار تو^{۸۹}
و آن گاه که قتل شمس الدین شایع می شود ناباورانه می نالد:

که گفت که روح عشق انگیز بمرد
جبریل امین ز خنجر تیز بمرد
آن کس که چو ابلیس در استیز بمرد
می پندارد که شمس تبریز بمرد^{۹۰}
درحالی که مرگ برای عاشقان دروازه دیدار و پروانه وصال یار است.

یادداشتها

- ۱- افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی جلد ۱ ص ۳۰۹.
- ۲- همان جا ج ۲ ص ۶۴۸.
- ۳- همان جا ۳۰۹.
- ۴- فروزانفر، بدیع‌الزمان، زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، چاپ زوار، تهران، ص ۶۴؛ مضمون این نقل و برخی از تعبیرات از این کتاب است.
- ۵- مقالات شمس، تصحیح و تعلیقات احمد خوشنویس، ص ۲۵۲.
- ۶- همان جا از جمله ص ۶۲ و ۲۷۵ و ۲۴۹.
- ۷- مثنوی ولدنامه، نقل از زندگانی مولانا، ۶۱-۶۲.
- ۸- مقالات شمس ۳۰۳.
- ۹- همان جا ۳۲۵.
- ۱۰- همان جا ۳۵۵.
- ۱۱- همان جا ۳۴۳.
- ۱۲- مثنوی، دفتر ۶ بیت ۱۲۰۱.
- ۱۳- دکتر ناصرالدین صاحب‌الزمانی، خط سوم، چاپ تهران (۱۳۵۱ بیوست ۵ ص ۱۵۸).
- ۱۴- مقالات، ص ۶۲.
- ۱۵- مثنوی، ۱۱۹/۱، به بعد.
- ۱۶- مقالات ۱۴۹.
- ۱۷- مثنوی، ۲۳/۱، ۲۴-۲۳.

- ۱۸- زندگانی مولانا، زیرنویس ص ۷۵.
- ۱۹- مثنوی، ۱۳۶/۱.
- ۲۰- همان جا ۱۳۱/۱.
- ۲۱- مثنوی، ۱۲۳/۱ به بعد.
- ۲۲- مناقب، ج ۱، ص ۲۹۵.
- ۲۳- دیوان شمس، چاپ مرحوم فروزانفر، جلد ۳/بیت (۱۱۸۹۱)؛ شواهد از همین چاپ است بی آن که ذکر نام کتاب مکرر شود.
- ۲۴- مناقب، ص ۶-۲۴۵.
- ۲۵- دیوان شمس ۸۸۵۴/۲.
- ۲۶- همان جا، ۲۲۶۹۹/۵.
- ۲۷- همان جا، ۲۲۸۳۳/۵.
- ۲۸- همان جا، ۲۶۲۵۲/۵.
- ۲۹- نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، برگزیده به کوشش دکتر محمدامین ریاحی، ص ۱۲۲.
- ۳۰- مثنوی، ۲۹۵۹/۱ به بعد.
- ۳۱- دیوان شمس ۱۰۳۹۶/۲.
- ۳۲- همان جا ۱۲۸۵/۱.
- ۳۳- همان جا ۷۹۴۹/۲.
- ۳۴- همان جا ۸۹۸/۱.
- ۳۵- همان جا ۳۲۴۹۰/۶ و نیز در بیان این توصیف - مفخر تبریز - ۳۱۷۷۲/۶ و ۳۱۷۴۵ و ۳۱۸۴۵/۶ و ۳۲۰۷۷ و ۳۲۰۹۲ و ۳۲۳۶۳ و ۳۲۴۵۹ و نیز ۴۲۳۸/۱ و ۴۷۱۲ و ۵۴۴۸ و ۳۷۳ و ۳۴۵۴ و نیز ۹۴۶۴/۲ و ۱۰۵۱۳/۲ و ۹۳۰۰ و نیز ۱۲۰۵۰/۳ و ۱۲۰۸۵ و ۱۱۷۸۶.

- ۳۶- همان جا ۱۲۱۹۸/۳.
- ۳۷- همان جا ۳۲۸۲۲/۶.
- ۳۸- همان جا ۱۶۹۰۸/۳.
- ۳۹- همان جا ۱۱۸۲۳/۳ نیز ۳۲۱۶۲/۶ نیز ۴۸۸۷/۱.
- ۴۰- همان جا ۲۶۲۷۲/۵.
- ۴۱- همان جا ۳۲۳۲۷/۶.
- ۴۲- همان جا ۳۱۷۱۹/۶.
- ۴۳- همان جا ۸۸۲۳/۲.
- ۴۴- همان جا ۱۰۲۴۵/۲.
- ۴۵- همان جا ۸۸۷۴/۲.
- ۴۶- همان جا ۱۲۹۰۱۰/۲.
- ۴۷- همان جا ۵۲۱۵/۱.
- ۴۸- همان جا ۹۸۷۹/۲.
- ۴۹- همان جا ۱۱۹۰۸/۳.
- ۵۰- همان جا ۳۲۸۳۱/۶.
- ۵۱- همان جا ۲۷۹۷/۱.
- ۵۲- اشاره به پاسخ بایزید به یحیی بن معاذ رازی نک : تذکرة الاولیا ، عطار.
به تصحیح نیکلسیون، ج ۱، ص ۱۴۳.
- ۵۳- دیوان شمس ۹۳۲۹/۲.
- ۵۴- همان جا ۱۰۳۲۴/۲.
- ۵۵- همان جا ۱۰۵۸/۱.
- ۵۶- همان جا ۴۰۵۲/۱ و ۱۴۹۲۰/۳.
- ۵۷- همان جا ۱۲۶۲۷/۳ و ۳۶۱۳/۱.

- ۵۸- همان جا ۲۳۶۹۴/۵ و ۲۶۳۱۷/۵.
- ۵۹- همان جا ۱۶۶۹۲/۳.
- ۶۰- همان جا ۳۱۴۳۰/۵.
- ۶۱- همان جا ۱۶۳۰۹/۳.
- ۶۲- همان جا ۲۳۶۸۵/۵.
- ۶۳- ۲۰۶۵۴/۴ و نیز خسرو تبریز، شاه شریف، شهنشاه شریف: ۲۵۳۸۹/۵ - ۳۱۷۱۲/۶ - ۱۳۷۸۲/۳ - ۳۲۳۵۶/۶ - ۲۸۸۳/۱ - ۲۹۵۴/۱ - ۳۳۱۰۲/۶ - ۵۲۶۸/۱.
- ۶۴- برگزیده مرصادالعباد، ص ۱۱۱.
- ۶۵- دیوان شمس ۵۳۱۷/۱.
- ۶۶- همان کتاب، ۴۷۲۴/۱.
- ۶۷- همان کتاب، ۱۹۰۳۹/۴ و ۸۹۱۶/۲.
- ۶۸- همان کتاب، ۴۰۲۶/۱ و ۴۶۴۹/۱.
- ۶۹- همان کتاب، ۵۹۲۲/۲ و ۴۰۶۸/۱ و حدثنی قلبی عن ربی = دل من از خدای من بازگفت، کلام یکی از عرفاست.
- ۷۰- همان کتاب، ۵۹۳۷/۲ و ۱۰۷۲۷/۲ و ۴۹۷۰/۱.
- ۷۱- اولیائی تحت قیابی لایعرفهم غیری = دوستان من زیر قباب غیرت‌اند و کس جز من آنان را نشناسد «حدیث قدسی».
- ۷۲- دیوان شمس ۸۴۱۹/۲.
- ۷۳- همان کتاب ۴۳۰۶/۱.
- ۷۴- همان کتاب ۸۹۹۶/۲ و ۶۷۱۳/۲ و ۱۳۷۰/۱.
- ۷۵- همان کتاب ۱۰۵۴۰/۲ و ۱۰۰۸۸/۲.
- ۷۶- همان کتاب ۵۰۳۷/۱.
- ۷۷- همان کتاب ۱۱۸۹۱/۳.

- ۷۸- همان کتاب ۱/۴۴۵۸.
۷۹- همان کتاب ۱/۵۳۴۵.
۸۰- همان کتاب ۵/۲۶۰۹۹.
۸۱- همان کتاب ۲/۷۲۶۹ و ۳/۱۵۴۹۱.
۸۲- همان کتاب ۱/۵۲۴۷.
۸۳- همان کتاب ۱/۴۳۴۲.
۸۴- بهره‌وری مضمون از شرح حال مولوی ص ۶۷.
۸۵- همان کتاب، ۳/۱۳۷۶۵.
۸۶- همان کتاب، ۵/۲۲۶۷۱.
۸۷- همان کتاب، ۳/۱۱۸۷۰.
۸۸- همان کتاب، ۵/۲۲۷۸۸.
۸۹- همان کتاب، ۵/۲۳۷۶۶.
۹۰- دیوان شمس، جلد ۸، رباعی ۵۳۴.

زبان شعر و واژگان شعری

زبان شعر، عینی‌ترین عامل تشخیص ادبیات از غیر ادبیات است و با همه اهمیت‌ی که در قلمرو شعرشناسی دارد، نقد ادبی جدید آن‌گونه که باید بدان نپرداخته است.

زبان شعر کیفیتی جدا از هویت کلی زبان ندارد ولی درعین حال دارای ویژگی‌های خاص خود است. منتقدان ادبی کلاسیک ما غالباً زبان شعر را درمقابل زبان نثر قرار داده‌اند، درحالی که زبان شعر درتقابل با هیچ زبان خاصی نیست بلکه گونه‌ای از زبان است با خصوصیتی متفاوت از گونه‌های دیگر زبان. همانطور که زبان درمفهوم عام خود موجودیتش را از کلمات و نظام هماهنگ حاکم بر آنها می‌گیرد، زبان شعر نیز هستی خود را مدیون واژگان شعر و نظام خاصی می‌باشد که در دنیای شعر حاکم بر واژگان است. بخشی از این نظام هماهنگ، با نظام کلی زبان مشترک است و بخشی دیگر تنها در قلمرو شعر مطرح می‌شود.

نظام حاکم بر زبان شعر شاید به‌دقت قابل تبیین نباشد زیرا زبانی پویا و درحال تطوّر است و نمودهای آن در زبان هر شاعری لونی و رنگی دیگر به‌خود می‌گیرد. هر بیان شعری به‌وسیله شاعری خاص، در زمان و مکانی خاص و حتی شاید به‌مخاطبانی خاص اظهار شده است و گاه می‌تواند از عوامل متنوعی که

غیرقابل پیش‌بینی است، متأثر شده باشد. همه اینها سبب می‌شود تا تبیین نظام ساختاری حاکم بر زبان شعر دشوار شود، ولی بی‌تردید اقتضاهای زبان شعر، قابل تبیین خواهد بود. این اقتضاها عبارتند از بافت مطلوب، دلالت‌های غیرقاموسی یا هاله‌های معنایی^۱، تناسب‌های موسیقایی و آوایی. اقتضاهای دیگر عبارت است از متناسب بودن بافت مطلوب با زمینه‌های مضمونی. بدین ترتیب کلمه به‌تنهایی در قلمرو شعر دارای هیچ هویتی بجز یکی از اجزاء تشکیل‌دهنده کلام نیست. یعنی هیچ کلمه‌ای به‌طور مجرّد نه شعری است و نه غیرشعری بلکه فقط کلمه است.^۲

بنابراین دگماتیسم واژگان شعری، یا طبقه‌بندی واژه‌هایی به‌عنوان واژگان شعری و جدا کردن آنها از واژگان دیگر محملی ندارد و مباحثی نظیر آنچه نظامی عروضی در مقاله شاعری از چهارمقاله خود درباره «نقد الفاظ» آورده است، جدا از نقد ساختاری و متن، فاقد موضوعیت است.^۳

فصاحت کلمه یعنی یکی از دستاویزهای اصلی برای جدا کردن برخی از واژه‌ها به‌عنوان واژگان شعری، کیفیتی کاملاً نسبی، متغیر، و وابسته به بافت شعر است. قدمای ما برای فصاحت کلمه، خالی بودن از سه عیب را مطرح کرده‌اند: مخالفت با قیاس، تنافر حروف و غرابت.

آنچه به‌عنوان مخالفت با قیاس مطرح شده است می‌توانست ارزش کلمه را از نظر کاربرد تنزل دهد، و به‌عنوان کلمه‌ای غلط، در همه گونه‌های استعمال آن ایجاد تردید کند، خواه در حوزه شعر و خواه در کاربردهای دیگر، پس جزمیت تعلق آن به شعر، مورد تردید است. تنافر حروف نیز از یکسو کیفیتی کاملاً استثنائی است و ازسوی دیگر نسبت به بافت کلمه در شعر قابل تعدیل است زیرا کلمات گران آهنگ و گرفتار تنافر حروف، کاملاً نادر و محدود هستند. این کلمات غالباً به‌صورتی طبیعی از قلمرو کاربردهای زبان طرد می‌شوند و یا آن که دستخوش خراطی طبیعی زبان و گاه ابدال حروف قرار می‌گیرند. ندرت این

کلمات تا آنجا است که مؤلفان کتب بلاغت غالباً نمونه‌های مشخص و ثابتی از آنها را به‌عنوان مثال در کتابهای خود ذکر می‌کنند و یافتن نمونه‌های متنوع دیگر برایشان دشوار و یا وقت‌گیر است و گروهی نیز مطلقاً مثالی برای این مورد ذکر نمی‌کنند. آنچه به‌عنوان مثال در آثار ادبای قدیم آمده است، در بسیاری موارد محدود به کلمه «هعخع» است در کلام آن اعرابی که گفت: «تَرَكْتُ نَاقَتِي تَرَعِي الهعخع» و نیز کلمه «مستشزرات» در معلقه مشهور امرؤ القیس:

غدا نره مستشزرات الی العلی تفضل العقاص فی مثنی و مرسل^۴. معدودی از علمای بلاغت که هوشمندانه متوجه نسبی بودن یا مردود بودن طرح تنافر حروف و قابلیت تعدیل آن در بافت کلام بوده‌اند، در این باره بسیار آگاهانه سخن گفته‌اند. عبدالقاهر جرجانی اساساً موضوع تنافر حروف و کراهت در سمع را مطرح نمی‌کند و می‌نویسد: «و اما برگشت زیبایی کلام به لفظ، بی آن که معنی در این زیبایی دخالت کند و فقط انگیزه این زیبایی لفظ بوده باشد، از یک نوع خارج نیست و آن این است که کاربرد لفظ در میان مردم، متعارف باشد و مردم آن را به کار ببرند و غریب و وحشی نباشد، و عامی و سخیف نباشد»^۵.

خطیب قزوینی می‌نویسد که واژه متشکل از حروف قریب‌المخرج، گاه در بافت متناسب می‌تواند فصاحت خود را حفظ کند. برای مثال در آیه «الم اعهد الیکم»، سنگینی قرابت همزه و عین در بافت عبارت زایل شده و در نتیجه، بافت جمله اجازه نداده است تا عدم فصاحتی در کلام ظاهر گردد^۶.

عبدالقاهر جرجانی در «دلایل الاعجاز»، موضوعیت فصاحت کلمه به‌طور مجرد را، مردود دانسته و آن را، وابسته به نظم و تألیف کلام می‌داند. او در تعریف فصاحت و بلاغت می‌نویسد: «فصاحت و بلاغت خصوصیتی است در نظم کلمات از پیوسته شدن کلمات به یکدیگر به طریق خاص، یا به وجهی که فایده‌ای از آن عاید شود^۷. و در جای دیگر تصریح می‌کند که دو کلمه بدون ملاحظه موقعیت آنها

در نظم کلام، هیچ برتری نسبت به یکدیگر ندارند. هنگامی که گفته می‌شود «لفظ فصیح»، باید موقعیت آن را به لحاظ نظم کلام و تناسب با کلمات مجاورش به حساب آوریم.^۸

غرابت استعمال و یا به تعبیر دیگر قدما وحشی بودن کلام نیز خارج از نسبیّت گفته شده در مورد پیشین نیست و ارزیابی درباره آن، نیازمند احتیاطی آگاهانه است. معیاری که بتواند غرابت واژه را برای ما تعیین کند، دقیقاً مشخص نیست. گاهی کاربردهای غریبانه واژه ایجاد جاذبه‌های خاصی در بیان می‌کند که مبنایش همان اصل «جاذبه غرابت در هنر» است.^۹ نظیر آنچه بعضی از شاعران گذشته و امروز در باستانگراییهای واژگانی خود به کار گرفته‌اند. بدیبهی است که این غرابت جویی تا آنجا پذیرفتنی است که توان انتقال و دلالت کلام را از بین نبرد. از سوی دیگر، صورت استعمال تقلیدی و غیر آگاهانه واژه‌های نا آشنا و غریب در کار شاعری که از واژه‌شناسی و واژه‌گزینی هنرمندانه بی‌بهره است نیز نمی‌تواند توجیه‌پذیر باشد. حضور چنین واژه‌های غریبی در کنار واژه‌هایی که به یک تعبیر «اهلی و دست‌آموز و خانگی»^{۱۰} دانسته می‌شوند، بیشتر به تقاضای شباهت دارد تا خلاقیت شعری و هنری.

در مورد غرابت باید به یک روی دیگر سگه هم توجه کرد و آن استعمال واژه‌های کاملاً آشنا و روزمره است. گفته می‌شود «کلماتی که زیاد آشنا هستند و یا زیاد نامأنوس، در جهت عکس هدف شاعر عمل می‌کنند»^{۱۱}.

ما می‌توانیم غرابت یک واژه در سروده‌های متأخران یا معاصران روزگار خود را به آسانی مورد قضاوت قرار دهیم ولی هنگامی که حوزه این قضاوت به قرن‌ها دور از روزگار ما گسترش یابد، هرگونه داوری نیازمند قرینه‌های روشن و قابل تأیید است زیرا در بسیاری موارد سروده شاعری را صرفاً با زبان روزگار خودمان مقایسه می‌کنیم و یا لاقلاً مبنای قضاوتمان از آگاهی نسبت به زبان امروز،

متأثر است و آنچه امروز غریب می‌نماید شاید در روزگار خود غریب نبوده است. اکنون با توجه به آن که هیچ واژه‌ای را به‌تنهایی و جدا از بافت خود، «واژه شعری» به حساب نمی‌آوریم، به‌توصیف واژگان شعر و نه «واژگان شعری» می‌پردازیم ولی پیش از آن تأملی دربارهٔ زبان شعر و زبان نثر خواهیم داشت.

زبان شعر و زبان نثر

با وجود تقابل عینی و آشکار زبان شعر با زبان نثر، همانندیهای این دو زبان بسیار است. تفاوتها بیشتر در حالات «دلالت» واژگان شعر و تفاوت آن با زبان نثر است زیرا حالات دلالتی واژه در قلمرو شعر، کیفیتی لایتناهی به‌خود می‌گیرد و به‌تعبیر زبان‌شناسان بیرون از حدود «رابطه ۱-۱» است. به این اعتبار گزینش واژگانی در شعر و نثر از هم جدا می‌شود. «مالارمه» در مقاله «بحران شعر»^{۱۲}، جنبه‌های جمال‌شناسی را معیار تفاوت‌های زبان شعر و نثر قرار می‌دهد. به‌تصور او میان نظم و نثر تفاوت واقعی وجود ندارد، بلکه در اینجا تفاوت میان زبانی است که با هدف جمال‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد و زبانی که این هدف در آن مطرح نیست.^{۱۳}

شعر، زبان تعبیر غیرمستقیم از اندیشه‌ها با تبعیت از منطق شعر است و دایرهٔ کاربردهای مجازی و استعاری در آن وسعت می‌گیرد. براین اساس واژگان نثر برخلاف واژگان شعر، با توجه به قابلیت تحمل و تزریق بار معنایی مجازی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد و به‌عبارت دیگر نثرنویس غالباً در فکر انتقال اندیشه و آگاهی، و شاعر در صدد تأثیر گذاری و القاء عاطفی است. این هدف سبب می‌شود تا فاصله میان صورت و محتوا در زبان شعر برداشته شود و همهٔ هستی شعر در تشکل موجود شعر، مندرج گردد و به‌همین اعتبار در دیدگاه‌های فورمالیستی گفته می‌شود که «شعر چیزی جز یک ساختار نیست»^{۱۴}.

بر مبنای یک تصور ساده و رایج، ابزار واژه در زبان شعر، محدودتر از زبان نثر به نظر می‌رسد، درحالی که وضع برخلاف این است. ما در زبان نثر، تنها از مفاهیم قاموسی واژه‌ها و شکل دلالتی مستقیم آنها بهره می‌جویم و غالباً جوازی برای کاربرد مفاهیم مجازی و واژه‌های غریب و منسوخ نداریم اما در زبان شعر، دروازه گنجینه بیکران و نامحدود واژه‌ها و مفاهیم مجازی و رمزی آنها در اختیار ما است. از سوی دیگر در گونه‌های مختلف باستانگرایی واژگانی و غرابت جویهای هنری راه برای استفاده سنجیده از واژه‌های کهنه فراهم است. در قلمرو شعر، واژه منسوخ قابلیت تعدیل پیدا می‌کند و یا لااقل برای ما در زبان شعری فارسی، واژه منسوخ مصداق جزمی و قاطع ندارد. واژه‌هایی که در زبان نثر رفته رفته می‌میرند، در زبان شعر تا دیرزمان به حیاتشان ادامه می‌دهند و بدین ترتیب توان بهره‌گیری از واژه در زبان شعر، بسیار بیشتر می‌گردد. ما می‌توانیم این مطلب را به آسانی از مسیر مقایسه زبان شعر و نثر روزگار خودمان با یکدیگر تشخیص دهیم.

واژه در بافت شعری

توجه به واژه در شعر، محصول تأمل در ساختار پیکره و حجم شعر است و برخلاف بی‌توجهی به زبان شعر، عنایت به واژگان شعر، از روزگار کهن تا کنون یکی از مباحث شعرشناسی را تشکیل داده است و از این رو است که به گفته «دیوید لوج»^{۱۵}، «شعر دنیای خود را واژه به واژه می‌سازد»^{۱۶}.

ارسطو در فن شعر، ضمن سخن گفتن از «اجزاء گفتار» بحثی را درباره واژگان شعری مطرح می‌کند. گفته شده است که بسط مقالی که ارسطو در این باب داده است، بی‌ارتباط با حوزه گسترده‌گی کلمات شعر در زبان یونانی نبوده است.^{۱۷}

ارسطو بی آن که مانند بسیاری از شعرشناسان ادوار بعد، بخش عمده‌ای از واژگان عادی و معمولی زبان را به‌بهانه غیرشعری بودن حذف کند، حدّ میانه‌ای را در نظر می‌گیرد و حاصل نظر خود را چنین عرضه می‌کند: «کمال گفتار شاعرانه در این است که به‌روشنی موصوف باشد، بی آن که مبتذل و رکیک باشد»^{۱۸}. سپس این نظر خود را چنین برمی‌شکافد که گفتار، وقتی به‌روشنی موصوف است که از الفاظ معمولی تألیف شده باشد ولی در چنین حالتی گفتار شاعر دچار سستی و ابتذال می‌شود. گفتار هنگامی بلند و عاری از ابتذال می‌گردد که از استعمالات عامه دور باشد و مراد از این سخن، استعمال کلمات بیگانه و صورتهای مجازی واژه‌ها است، اما وقتی که چنین باشد، آکنده از معما و غرابت می‌شود و بدین سبب باید کلام، آمیخته‌ای از هر دو گونه الفاظ باشد^{۱۹}.

اگر چه سخن ارسطو از نظر جزئیات، خالی از ابهام و اشکال نیست اما کهن‌ترین گام بلندی است که برای جلوگیری از محبوس کردن توان بالقوه واژگان در شعر برداشته شده است. این سخن از آن رو گفته می‌شود که به‌گمان من کلمات در بیرون از دنیای شعر فرمانبردار و تعریف‌پذیرند و در دنیای شعر است که آزاد می‌شوند. بخش عمده آزادی این نیست که مثلاً الفاظ مطرود و به‌اصطلاح غیرشعری همانند «الفاظ حرام»^{۲۰}، از استعمال در قلمروهای خاصی خارج شوند و یا وسعت کاربرد یابند بلکه مهمتر آن است که با حاصل کردن توسعه معنایی به‌بیکرانگی دنیای شعر داخل شوند. زندان حقیقی واژه آن است که صرفاً در یکی از صور معنای قاموسی خود به‌اسارت کشیده شود. درحالی که شاعر در حوزه «مجازات شعری» واژه را آزاد می‌کند.

گزینش واژگانی

شاعر بی آن که از پیش، قسم بزرگی از واژه‌ها را از ذخایر زبانی رانده

باشد، در همه گسترده‌گی و موجودیت زبان، دست به انتخاب می‌زند و این حق مسلم شاعر است. گزینش و انتخاب به مدد قریحه تربیت شده شاعر و نه از روی خود آگاهی محض صورت می‌گیرد. این کار در مرحله آفرینش نهائی شعر عملی می‌شود. گزینشهای واژگانی ممکن است در لحظه‌های خود آگاهی شاعر، سبک و سنگین گردد ولی بی‌تردید مایه‌های توانی که شاعر به مدد آن به نقد واژه‌های شعر خویش می‌پردازد نیز ریشه در ناخود آگاه او دارد و مدیون تجربه‌های مستقیم و غیرمستقیمی است که قریحه شاعر را پرورده می‌کند.

یکی از شعرشناسان گذشته ما یعنی عبدالقاهر جرجانی صاحب اسرار البلاغه که در تشریح و درک شعر - لاقلاً در محدوده دریافتهای شعری روزگار خود - آیتی است، آنجا که از سلامت سخن می‌گوید، شامل‌ترین و قابل‌ترین معیارهای گزینش واژگان شعر را مطرح می‌کند. او سلامت را نظم و سامان در بافت الفاظ شعر و قدرت آنها در القاء معنی و مضمون بر دل مستمع می‌داند^{۲۱} و در حاصل سخن او سه شرط مطرح است: سازواری و تناسب در بافت، یعنی همان چیزی که ادبای غرب تحت عنوان انسجام و تناسب^{۲۲} مطرح کرده‌اند، خوش‌آهنگی، و نیروی تأثیر. بافت خوش و بسامان الفاظ سبب می‌شود تا به گفته جاحظ بصری «گویی کل بیت، یک کلمه بیشتر نیست و آن کلمه هم به تمامی تنها یک حرف است»^{۲۳}. ارزش بافت تا آن حد است که همه تجتمهای عاطفی و القانی شعر مدیون آن می‌گردد. «ابن اثیر» در یک بحث انتقادی در وجه تفارق میان شعر ابوتام و بحتری می‌گوید: عبور واژه‌ها از گوش، مانند گذشتن افراد از مقابل چشم است. واژه‌های استوار در گوش انسان، نمودی از افراد نرمخوی و لطیف طبع را دارند، و به همین است که الفاظ در شعر «ابوتام»، همچون مردانی می‌نمایند که بر اسبان خود سوارند و زره برتن کرده‌اند و مهبای پیکار شده‌اند. از سوی دیگر واژه‌های شعر «بحتری» همانند زنان زیبارویی هستند که

زیرجمله‌های زریفت برتن کرده و زیورها به خود آویخته‌اند.^{۲۴}

گزینش‌های واژگانی شاعر، کاری است فردی و مرتبط با سبک و پسند شاعر، همچنان که بافت و ساختار صرفی و نحوی کلام او نیز چنین است. طبیعی است که شاعر در این کار، همه محدوددهای ساختاری کلمه و کلام را رعایت می‌کند و همه ابداعات و خلاقیت‌های او در چهارچوب خاصی است که زبان به او اجازه می‌دهد. درحقیقت هر شاعری انتخاب، بافت و سبک خود را در محدوده «جوازات همگانی» زبان فراهم می‌آورد و پسند و انتخاب واژگانی او گویای سبک اوست. واژه‌ای که در یک سبک مقبول می‌افتد، می‌تواند در سبک دیگری نامقبول به حساب آید.

گزینش واژگانی در کار شاعری که تجربه‌مندانه عمل می‌کند، با وجود آن که در مجموع، جنبه ناخودآگاهانه دارد، دو مرحله را دربرمی‌گیرد:

۱- تحدید ۲۰- تعمیم.

در مرحله تحدید، شاعر برای گزینش واژگانی خود از میان «منابع کلی بیان»^{۲۵} دست به انتخاب می‌زند. این منابع کلی عبارتند از: زبان فصیح ادبی، زبان محاوره و عامیانه، ابداعات و اقتباس‌های زبانی، تعبیرات مجازی و استعاره و کنائی... و در این میان ممکن است برخی از واژه‌های علمی و اصطلاحات عامیانه و حتی واژه‌های متداول ادبی را حذف کند.

در مرحله تعمیم، پس از کنار گذاشتن برخی واژه‌ها که در مرحله پیشین صورت گرفت، به گسترش دادن زبان شعر می‌پردازد و از واژه‌های موجود، واژه‌های قدیمی، ترکیبات ابداعی خاص خود، تعابیر و مدلولهای تازه می‌آفریند. اکنون باید توجه داشت که آنچه در تحدید و تعمیم صورت می‌گیرد همگی در محدوده مجاز زبان انجام می‌شود و ملاک آن، انتخاب و تشخیص خود شاعر است. او می‌تواند معیارهای فردی را در محدوده گفته شده و به اقتضای سبک و

سلیقه به کار گیرد. در این میان، بخش عظیمی از گزینش شاعر، متعلق به زبان زنده روزگار خود اوست.

و اما محدودهٔ مُجاز زبان هرگز مانع خلاقیت‌های هنری شاعر نمی‌شود، زیرا کژتاییها و انحراف از هنجار عادی زبان به‌منظور بهره‌های بلاغی و القائی نیز، در همان محدودهٔ مُجاز امکان‌پذیر است. تجربه‌هایی که محصول مطالعه در شعر است نشان می‌دهد که صورتهای ابهام، باستانگراییها و غرابت‌جوییهای مقبول و هنری در قلمرو مُجاز زبان صورت گرفته و می‌گیرد. خروج از این قلمرو غالباً به‌سبب جهل در شناخت واژه‌ها و الگوهای زبانی است و محصولی جز تعقیدهای مخمل ندارد و بیشتر به‌حال منازعهٔ آن شاعری می‌ماند که به‌مرد نحوی گفت: «علیَّ أَنْ أقول و علیکم أَنْ تَأْوُلُوا / کار من گفتن است و کار شما تأویل کردن»^{۲۶}.

گزینش شعری و زبان محاوره

در مرحلهٔ تحدید، یکی از منابع کلی گزینش شاعر، زبان محاوره و عامیانه است. منبعی با ذخیره‌ای سرشار که همواره دگماتیسم واژگان شعری، استفاده از آن را ممنوع ساخته است ولی بهره‌گیری از آن در طبیعت کار شاعر است و وسوسهٔ استفاده از میوهٔ این درخت ممنوع، در بسیاری از ادوار شعری، ذهن شاعران را رها نکرده است.

انکار نمی‌توان کرد که زبان شعر، همیشه برای بهره‌های القائی و تأثیری خود، تاحد زیادی متکی بر زمینه‌های غیرادبی کلام و زبان بوده است.^{۲۷} مخالفان بهره‌جویی از زبان محاوره، بر این باور هستند که زبان مخاطب در هر عصری هرگز زبان شعر نیست و شعر دارای زبان ویژهٔ خود است. این سخن نشان می‌دهد که دونکته کاملاً متفاوت با هم خلط شده و در نتیجه زبان محاوره و عامیانه در قلمرو شعر مورد انکار و گاه غفلت قرار گرفته است. این که زبان شعر و زبان محاوره از

یکدیگر جدا است، مطلبی است و این که در زبان شعر از زبان محاوره بهره بگیریم یا نگیریم، مطلب دیگری است. بدیهی است که زبان محاوره، زبانی مکانیکی است با کاربردی مادی، و زبان شعر هم به هر حال ویژگیهای زبان شعر را دارد. زبان شعر می‌تواند گاهی به زبان محاوره نزدیک شود و گاهی از آن دور گردد و درعین حال همیشه از تحرک و پویایی زبان محاوره کمک بگیرد؛ بی آن که پندار موهوم فاسد شدن زبان شعر به واقعیت پیوندد. بی تردید فاصله مبالغه آمیزی که نا آگاهانه میان زبان شعر و غیر شعر تصور می‌شود، بیشتر از آنجا است که عادتاً توجه نسبت به تفاوت‌های این دو، بیشتر از توجه به مشابهت‌های آنها است.^{۲۸}

زبان هر دوره‌ای، منبعی حیاتی و فزاینده برای شعر محسوب می‌شود ولی به گفته «گراهام هوف»^{۲۹} این سخن بدان معنا نیست که بتوان از همه داناییهای «زبان عصر» در شعر استفاده کرد زیرا شاعر دارای گزینش واژگانی و بافت شعری خاص خود است.^{۳۰} این حقیقت سبب می‌شود تا گاه، موجودیت و لزوم بهره‌گیری از زبان مردم تقویت شود البته با ملاحظات خاص. «وردزورث»^{۳۱} می‌گوید: «زبان شعر بایستی گزینشی از زبان پالاییده مردم باشد»^{۳۲}. سخن وی از آن جهت شایسته توجه است که مردم غالباً در کاربردهای واژگانی خود، تسلیم کثرت استعمال واژه‌ها هستند، نه سختگی و بار معنایی. به همین سبب معیارشان، بسامد بالای کاربرد واژه است. این نکته را جاحظ در البیان و التبیین خود مورد تصریح قرار داده است و درعین حال موارد خلاف آنرا نیز احتمال می‌دهد. جاحظ می‌نویسد: «چه بسا مردم در کاربردهای واژگانی خود ضعیف‌ترین واژه‌ها را برگزینند ولی البته در این راه، توجه به آشکارترین و پربسامدترین واژه‌ها دارند»^{۳۳}.

در سنت ادبی گذشته عرب، بهره‌جویی از زبان محاوره، خلاف عادت بود و مورد انکار جدی قرار می‌گرفت و برای صیانت از زبان شعر، معیاری فرض می‌شد که آنرا «عمود شعر» می‌گفتند و هرگونه نوآوری و نوگزینی واژگانی،

خروج از «عمود شعر» دانسته می‌شد. کسانی نظیر مسلم بن ولید، بشار، ابونواس و حتی بحتری در بسیاری موارد، متهم به آن بودند که از عمود شعری خارج شده‌اند و زبان شعر را فاسد کرده‌اند. این سخن «آمدی» در کتاب الموازنه، سخت مشهور است که می‌گوید: «نخستین کسی که شعر را فاسد کرد، مسلم بن ولید بود، سپس بحتری نیز از او تبعیت کرد»^{۳۴}. ولی این عمود شعر هرگز سبب نشد تا شاعران عرب بخش عمده‌ای از توانمندیهای واژگانی خود را از زبان محاوره بگیرند و این سنت تا روزگار ما نیز در شعر عرب ادامه دارد. شاعران سخته‌کار معاصر عرب نظیر «بدرشا کرا السیاب»، «نازک الملائکه» و «احمدالصافی» غنای واژگانی و تعبیری خود را مدیون سرچشمه‌های زاینده و فزاینده زبان مردم هستند.

در شعر فارسی نیز چنین حالی بوده است و هست. در بعضی از انواع شعر بیشتر، و در بعضی کمتر. زبان قصیده همواره به سبب وسواس واژگانی شاعران و مخالفت جوییهای آنان در الفاظ، از زبان محاوره جدا بوده است. البته این کیفیت بعدها در قصاید سبک هندی - با همه بی‌رونقی قصیده در آن سبک - تعدیل یافت، زیرا واژگان قصیده کمی نرم‌تر و لطیف‌تر شد. خصوصاً آن که شاعران سبک هندی نقطه مقابل دگماتیسم واژگانی شعر بودند.

شاید بتوان گفت رباعی و غزل مناسب‌ترین محل برای حضور زبان و تعابیر محاوره‌ای و عامیانه است. بیش از هزارسال پیش رودکی در این رباعی خود، تأثیر و حضور زبان محاوره را نشان می‌دهد:

آن خر پدرت به دشت خاشاک زدی

مامات دَف و دو رویه چالاک زدی

آن بر سر گورها تبارک خواندی

وین بر در خانه‌ها تبوراک زدی^{۳۵}

ساختار سهل و ساده کلام فرخی و تفاوت آشکار سخن او با معاصرانش و

کیفیت کاربرد واژگانی وی نشان‌دهنده بهره‌گیریهای وی از زبان محاوره است، بویژه که زمینه‌روایی و مضامین مجاوبه و گفت و شنود، مایه‌های اصلی تغزلات و مدایح او را تشکیل می‌دهد. نظامی گنجوی نیز در حد بالایی از واژه‌های زبان محاوره بهره‌جسته است و این موضوع از نظر متأملان در سبک و زبان شعری وی دور نمانده است. خسرو و شیرین نظامی آکنده از کلمات و تعبیرات محاوره‌ای است. از این قبیل است واژه‌هایی نظیر «پیش کردن» در معنی بستن:

غم خسرو رقیب خویش کرده در دل بر دو عالم پیش کرده

مرحوم وحید دستگردی در مورد همین ترکیب می‌نویسد: «حکیم نظامی از این گونه شاهکارها بسیار دارد که سخنان عوام بازاری را به جای خود بخوبی در سخن نشانیده و موجب وجد خاطر خواص می‌سازد»^{۳۶}.

و نیز استعمال «آنکاره» در معنی اهل لطف و مغالزه:

برون شد حاجب شه بارشان داد شه آنکاره، دل در کارشان داد^{۳۷}

و باز از همین مقوله است واژه «شیرینی» در معنی رشوه که نظامی آن را در جناس با کلمه «شیرین» قرار داده است:

به زر نزدلستان کز دل برآید بدین شیرینی از شیرین برآید^{۳۸}

حافظ شیرازی با همه پالایشها و ویرایشهایی که در واژگان و ترکیبات خود صورت می‌داده است، پشتوانه‌ای از زبان محاوره را در شعر خود داخل کرده است. پژوهشگری از آشنایان شعر او می‌نویسد: «یکی دیگر از اضلاع مهم سخنوری حافظ، اعتنای تام و تمام اوست به بیان ملیح محاوره. ترکیبات محاوره‌ای در شعر حافظ موج می‌زند، فی‌المثل: که میرس، بهتر از این، یعنی چه، غم مخور، چه شد، را ردیف غزل قرار می‌دهد و یا تعبیری چون: جان من و جان شما، قربان شما...»^{۳۹}.

در شعر معاصر فارسی، بهره‌گیری از تجربه‌های زبان محاوره، نمودی

چشمگیر دارد و آغازگر آن را بدون شک باید نیما یوشیج دانست. نیما هرگز مانند بعضی از معاصران خود، به ظرفیتهای زبان معاصر پشت نکرد، چنان که یکی از توفیقات او این دانسته شده است که زبان شعر را به زبان عصر خود نزدیک کرده است.^{۴۰} این سنت پس از او نیز ادامه می‌یابد چنان که یکی از آشکارترینهایش را در شعر سهراب سپهری می‌بینم:

گزینشهای تقلیدی در واژگان شعر

الگوهای انتخاب واژه برحسب قریحه، در ذهن شاعر تثبیت شده است ولی تثبیت الگوها به مفهوم تثبیت کلیشه‌ای و تقلیدی واژه‌ها نیست. شاعر می‌تواند براساس همین الگوهای تثبیت‌شده، واژه‌ای را به جای واژه دیگر بنشاند تا مناسبت‌های موسیقائی و القائی را در شعر خود قوی‌تر کند بی آن که بافت موجود شعر را متلاشی سازد ولی در مورد همهٔ واژه‌ها چنین نمی‌کند. برخی از واژه‌های شعر، همزاد مضامین و تصویرهای شعر هستند و سقوط و زوال آنها سقوط و زوال شعر را به دنبال دارد. اینجا دیگر آن اصل رایج در میان قدما که می‌گفتند: «هیچ لفظی نیست که آن را نتوان به لفظ دیگر تبدیل کرد»^{۴۱}، مصداق ندارد و این حال در سروده‌های شاعرانی چون خاقانی که واژه در شعرشان هویت بنیادی و اسطوره‌واری دارد، به خوبی آشکار است. در شعر این شاعران، هیچ واژه‌ای به جای هیچ واژه دیگری نمی‌نشیند و واژه همسایهٔ خود را نیز با هیچ واژه دیگری عوض نمی‌کند.

شاعران نوزبان و نوقلمی که تأثیر طلسم واژه‌ها را بر جان و رمق شعر خود تجربه نکرده‌اند، سخت اسیر تقلیدند. در کار آنان، نیک‌نشانی و نیکوگزینی واژه‌ها بیشتر به اتفاق و حادثه وابسته است تا ذائقه‌ای هنری و شکل‌یافته. به همین سبب هنگامی که نمونه‌های شعرشان در کنار هم قرار می‌گیرد، غالباً ناهمسان و

به قول انوری، «شترگره» می‌نمایند. واژگان تقلیدی در شعر این شاعران نه تنها ظرفیت موسیقائی ضعیفی را در یافت نشان می‌دهد بلکه خیزهای عاطفی را هم بر نمی‌تابد. ادبیات گذشته ما شاعران ناکام بسیاری را نشان می‌دهد که همه چیز را در دائره بسته تقلیدها دیده‌اند. روشن است که تقلید در آغاز کار هر شاعری، رفیق راه اوست اما دیری نمی‌پاید که راه، دو می‌شود. از اینجا به بعد هر تقلیدی توقفی است، توقف در الفاظ و مضامین، و سرانجام توقف در بافت. استمرار در چنین تقلیدهایی، اصالت احساس را از شاعر می‌گیرد و تصویرهای او را نیز کلیشه‌ای می‌سازد. اینجا است که میان دوشاعر مقلد و مبدع، فاصله‌ای به اندازه فاصله تقلید و ابداع می‌افتد، به آن اندازه‌ای که امیر معزی را از حافظ جدا کند.

شاعران روزگار ما در همه زبانها، خواه ناخواه از توانمندیهای زبان نسل یا نسلهای گذشته بهره می‌گیرند. قسمی از این کار، ثمره کنجکاوای شاعر در زبان و ادبیات گذشته و قسمی دیگر از مقوله «توارد» است و به گفته صائب «علاج توارد نمی‌توان کرد»^{۴۲}. ما به سبب دریافتهای سنتی، توارد را بیشتر در حوزه مضامین می‌بینیم در حالی که یکی از قوی‌ترین انگیزه‌های توارد، تداعیهای واژگانی است. این حال در شعر گذشته و معاصر فارسی نمونه‌های بسیار دارد و در شعر عرب نیز مطالعه در شعر «نازک الملائکه» و «لزهاوی» دوشاعر معروف و معاصر عرب نمونه‌های آشکار تواردهای واژگانی و مضمونی مبتنی بر تداعی را تأیید می‌کند^{۴۳}.

واژگان شعر و مناسبتهای مضمونی

در نقدهای مبهمی که برخی از گذشتگان و معدودی از متأخران درباره واژه‌های شعری به دست داده‌اند، برای واژگان مختلف، طبقه‌بندیها و توصیفهایی اجمالی ذکر کرده‌اند که گاه تفاوت آنها از یکدیگر بسیار دشوار می‌شود. از جمله:

الفاظ عذب^{۴۴}، لفظ مائی (=روان)^{۴۵}، لفظ جاری (=رایج)^{۴۶}، لفظ شیرین^{۴۷}، لفظ خوب^{۴۸}، لفظ سلیس^{۴۹}، لفظ خوش آهنگ^{۵۰}، لفظ رقیق^{۵۱}، لفظ جزیل^{۵۲} و لفظ فخیم^{۵۳}. در مطاوی کتب ادب و به مناسبت‌های مختلف، برای هر نوع از انواع ادبی و بستره‌های مضمونی، قسمی خاص از این الفاظ توصیه می‌شد تا سازگاری لفظ با مضمون و زمینه عاطفی آن، سبب تقویت بیشتر متن گردد. صحت این توصیه‌ها در مواردی کاملاً نسبی و در موارد دیگر غیرقابل قبول است. در آنچه پیش از این آمد، به تفصیل گفته شد که هویت شعری واژه در گرو بافتی است که واژه را در خود جای داده است. واژه‌ای که در یک متن، خشن جلوه می‌کند، در جای دیگر لطیف می‌نماید. برای مثال، کلمه «آتش» را در دو بافت مختلف، مورد دقت قرار می‌دهیم:

خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت

بافت واژگانی در این بیت کاملاً قوی و منسجم است. مجموعه چند توزیع (Alliteration) و همصدایی (= Assonance)، همه واژه‌های بیت را به یکدیگر پیوند داده ایجاد قرینه‌سازیم‌های آوایی کرده است و مناسبت‌های موسیقائی بیت، بیشتر واژه‌های اصلی را برجستگی و درخشش خاصی داده است. از این مقوله است:

- مناسبت توزیعی با کاربرد پنج‌بار صامت (ر) در واژه‌های خرقه، مرا، خرابات، ببرد، مرا.

- مناسبت توزیعی با پنج‌بار استعمال صامت (خ) در واژه‌های خرقه، خرابات، خانه، میخانه، بسوخت.

- مناسبت آوایی قرینه‌وار صامت (ق)، میان دو کلمه ناهمگن خرقه و عقل.

- همصدایی مصوت بلند (آ) در کلمات مرا، آب، خرابات، خانه، مرا، آتش، میخانه.

در چنین بافتی - خصوصاً در آخرین مورد همصدایی - واژه «آتش» که در

شکل مجرد خود می‌توانست برحسب تداعیهای دلالتی مستقیم، برخوردار از خشونت مفهومی و آوایی باشد، صبغه خشونت خود را از دست داده و با قرار گرفتن در میان کلمات «مرا» و «میخانه، با دومصوت بلند (آ)، آهنگی خوش یافته است و ازسوی دیگر شدت مفهومی در دلالت مستقیم را مبدل به لطافتی استعاری کرده است.

مورد دیگری که می‌توان مثال زد، استعمال واژه آتش در بیت زیر از عنصری است:

آب جودش بردمد زرین شود گیتی همه آتش خشمش بخیزد سنگ خاکستر شود
بیت از یک بافت متعادل برخوردار است. طنین دوبار استعمال صامت (ش) در مصرع اول و سه بار استعمال آن در مصرع دوم، از نظر ایجاد انسجام میان دومصرع، فعال نیست، و تنها در مصرع دوم سبب تقویت ترکیب «آتش خشم» شده است. کلمه آتش به سبب آن که در صدر مصرع دوم واقع شده و با کلمه آب در آغاز مصرع اول ایجاد مطابقه و قرینه کرده و ازسوی دیگر با کلمه خاکستر در مصرع دوم تناسب دارد، کاملاً برجسته شده است و این برجستگی در معنی قاموسی و دلالتی مستقیم کلمه آتش تأثیر گذاشته و بدین ترتیب موجب صلابتی شده است که متناسب با مضمون ستایشی و پُراغراق بیت باشد. پس واژه «آتش» در دوبافت مختلف، با دو کیفیت متفاوت و متناسب با دو مضمون ظاهر گردید.

اگر مثلاً گفته می‌شود که «الفاظ مرثیاتی باید رقیق باشد»^{۵۴} یا در غزل «الفاظ عذب سلیس»^{۵۵} ضرورت دارد و یا رباعی باید دارای «الفاظ عذب»^{۵۶} باشد، هیچ‌یک از این موارد، بیرون از بافت واژگانی مرثیه و یا غزل و نیز مناسبت‌های آوایی آن واژگان قابل تصور نیست.

گفته شده است که در بیت زیر از غزل خاقانی، کلمه «عبده» با زبان غزل تناسب ندارد^{۵۷}:

به دو چشم آهوی تو که به دولت تو گردون همه عبده نوید سگ پاسان ما را^{۵۸}
 ابتدا باید گفت که واژه «عبده» در شکل تلفظ کامل خود و بدون وقف حرکت ضمیر، واژه سنگینی است و سبب تخفیف آن در فارسی و تبدیل آن به (Abdoh) به همین نکته است. و اما عدم تناسب مورد اشاره در بیت، به این سبب نیست که مثلاً بنابه تصور قدما کلمه «عبده» غیر شعری و یا غیر غزلی است. کلمه مذکور در بیت مورد مثال، بعد از کلمه «همه»، با دومصوت کوتاه میانی (=a) و مصوت کوتاه زیر (=e) قرار گرفته است و در هجای دومش توالی دومصوت کوتاه بم (=u) وجود دارد و همین امر موجب سنگینی بیشتر این کلمه بعد از واژه «همه» شده است. در یک بافت شعری دیگر از خاقانی با مضمونی ستایشی، همین واژه «عبده» در مصرع اول و بعد از واژه «تو» با مصوت کوتاه بم (=u) آورده شده است، و به سبب همگنی مصوت‌های کوتاه، سنگینی کمتری را نشان می‌دهد و همچنین توالی مصوت‌های کوتاه بم در ترکیب «روح القدس» در مصرع دوم بیت نیز عامل آوایی دیگری است تا در تقلیل سنگینی کلمه «عبده» مؤثر باشد:

شاهان به تو عبده نویسند روح‌القدس همین نویسد^{۵۹}

بنابراین در اینجا هم مشاهده می‌شود که سنگینی واژه به سبب بافت و نوع مجاورتش با واژه‌های دیگر می‌تواند بیشتر و یا کمتر شود و نیز بر این اساس، در یک متن، کاملاً متناسب و در متن دیگر نامتناسب به نظر آید.

و اما در همه این موارد نسبی بودن را هم نباید از نظر دور داشت زیرا در ژرفای هر مضمونی، عاطفه‌ای خاص نهفته است و آهنگ و وزن و حتی قافیه هر شعری - اگر مقفا باشد - نیز می‌تواند تا حدودی در کنار بافت شعر، عواملی برای ارزشهای متفاوت واژگانی ایجاد کند و در گزینش واژگانی شاعر اثر گذارد.

آنچه گذشت مدخلی است برای ورود در مبحث واژگان شعری، و طبیعی است که معیارهای گزینش واژگان شعر، عوامل دگماتیسم واژگانی و مناسبت‌های

واژگان شعر با مضامین مختلف، نیازمند مقام و مقالی دیگر است.

یادداشتها

1- Connotations.

- ۲- موضوع خشونت یا نرمی واژگان شعری، مطلبی است که در همین مقاله درباره آن سخن خواهد رفت.
- ۳- چهارمقاله ، نظامی عروضی سمرقندی، تصحیح علامه قزوینی، زوار، تهران ۱۳۴۱، ص ۳۰.
- ۴- بنگرید به شرح المختصر ، سعدالدین التفتازانی، خطیب قزوینی، انتشارات تقی علامه (افست قم)، ۱۳۶۷، ص ۱۴، ۱۵.
- ۵- اسرار البلاغه ، عبدالقاهر جرجانی، ترجمه جلیل تجلیل، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۲.
- ۶- ر. ک: شرح المختصر، پیشین، ص ۱۵.
- ۷- دلایل الامجاز فی القرآن ، عبدالقاهر جرجانی، ترجمه و تحشیه سیدمحمد رادمنش، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۸، ص ۷۸.
- ۸- بنگرید به دلایل الامجاز، پیشین، ص ۸۳.
- ۹- ر. ک: معنی زیبایی، اریک نیوتن، ترجمه پرویز مرزبان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۸۳ و ۸۴.
- ۱۰- تبیین از رضا براهنی است. بنگرید به طلا در مس ، کتاب زمان، تهران، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۷.

۱۱- گفتاری درباره نقد ، گراهام هوف، ترجمه نسرین پروینی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۵، ص ۱۱۴.

12- Crise de verse.

۱۳- ر. ک: گفتاری درباره نقد ، پیشین، ص ۱۱۱. طبیعی است که در سخن «المارمه» به زبان نثر در شکل عادی و متعارف خود توجه شده است زیرا در گونه‌هایی از نثر شاعرانه، گزینش واژگانی معیارهایی شبیه به شعر دارد.

۱۴- بنگرید به مقاله «زبان‌شناسی و کاربرد آن در ادبیات»، مهوش قویمی، مجله زبان‌شناسی، سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۶۷، ص ۸۳.

15- David Lodge.

16- *Writing about Literature*, Sylvam Barnet, 1968, p. 116.

۱۷- گفتاری درباره نقد ، ص ۱۱۳.

۱۸- ارسطو و فن شعر، مترجم و مؤلف، عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۵۴.

۱۹- همان مأخذ، ص ۱۵۴.

۲۰- معادل Tabbo در معنی الفاظ ناخوشایند گرفته شده است. ر. ک: «هم‌معنایی و چند معنایی در ترجمه»، کورش صفوی، فصلنامه ترجمه، شماره بهار سال ۱۳۶۵، ص ۴۴.

۲۱- اسرار البلاغه، پیشین، ص ۱۳ و ۱۲.

22- Integrity and Consonance.

۲۳- بنگرید به: البیان والتبیین، جاحظ چاپ حسن السندوبی، بیروت (بی‌تا)، ج ۱، ص ۸۹.

۲۴- ر. ک: العنل السائو، ابن‌الانیر، چاپ بولاق، ۱۲۸۲ هـ. ق. ص ۱۰۶.

۲۵- معادل اصطلاح فرنگی: Total Resource of expression

- ۲۶- لغة الشعر بين الجيلين ، ابراهيم السامرائی ، دارالثقافة ، بيروت (بی تا) ، ص ۹۵ .
- 27- *Poetic closure, A study of How Poems End*, Barbara Hearnstein, U.S.A. 1970, p. 14.
- 28- *Understanding Poetry*, Cleanth Brooks, U.S.A. 1960. p. 1.
- ۲۹- Graham Hough ، استاد و منتقد ادبی انگلیسی .
- ۳۰- گفتاری در باره نقد ص ۱۱۶ .
- ۳۱- William Wordsworth ، شاعر انگلیسی .
- ۳۲- گفتاری درباره نقد ادبی ، ص ۱۱۴ .
- ۳۳- البیان والتبیین ، پیشین ، ج ۱ ، ص ۴۰ .
- ۳۴- بنگرید به : لغة الشعر بين الجيلين ، پیشین ، ص ۱۳۲ .
- ۳۵- دیوان رودکی ، از روی چاپ براگنیسکی ، فخر رازی ، تهران ۱۳۶۳ ، ص ۷۶ .
- ۳۶- ر.ک: خسرو و شیرین ، تصحیح وحید دستگردی ، علمی ، تهران (بی تا) . ص ۹۲ .
- ۳۷- همان ، ص ۱۲۲ .
- ۳۸- همان ، ص ۲۲۸ .
- ۳۹- حافظ نامه ، بهاءالدین خرمشاهی ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ، تهران ۱۳۶۷ ، ج ۱ ، ص ۳۳ .
- ۴۰- ر.ک: طلا در مس ، پیشین ، ج ۱ ، ص ۲۲۲ .
- ۴۱- نقد ادبی ، عبدالحسین زرین کوب ، امیرکبیر ، تهران ۱۳۵۴ ، ج ۱ ، ص ۸۲ .
- ۴۲- ولی علاج توارد نمی توانم کرد مگر زبان به سخن گفتن آشنا نکند
«صائب»
- ۴۳- برای دریافت این نکته که چگونه در سروده های این شاعران ، تواردهای

واژگانی، تواردهای تصویری و مضمونی را به دنبال می آورد، بنگرید به: لغة الشعر
بین الجیلین ص ۵۴.

۴۴- المعجم فی معاییر اشعار العجم، شمس قیس رازی، تصحیح علامه قزوینی،
افست رشديه، تهران (بی تا)، ص ۴۱۷.

۴۵- دیوان منوچهری، تصحیح محمد دبیرسیاقی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷،
ص ۱۰۱.

۴۶- همان، ص ۱۰۰.

۴۷- المعجم، پیشین، ص ۳۲۹.

۴۸- تعبیری است از رودکی در قصیده ما در می، ر. ک: دیوان رودکی، پیشین،
ص ۴۸.

۴۹- سخن و سخنوران، بدیع الزمان فروزانفر، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۰۸.

۵۰- همان، ص ۱۲۴.

۵۱- همان، ص ۴۲.

۵۲- همان، ص ۱۱۲.

۵۳- همان.

۵۴- همان، ص ۴۲.

۵۵- المعجم، ص ۴۱۶.

۵۶- همان، ص ۴۱۱.

۵۷- سخن و سخنوران، ص ۶۲۰.

۵۸- دیوان خاقانی، تصحیح ضیاءالدین سجادی، زوار، تهران (بی تا)، ص ۵۵۰.

۵۹- همان، ص ۵۹۴.

چند واژه کهن ایرانی بازمانده در حدیث

علامه مجلسی (بحار، ۵/۱۱۱۰) دو حدیث درباره کسانی که به بهشت راه نمی‌یابند از خصال شیخ صدوق نقل کرده است.

در حدیث نخست چنین آمده است: لا یدخلُها (ای الجنة) مُدْمِنٌ خمرٍ ولا سِکِّیرٍ ولا قناتٍ وهو التمام ولادیوث وهو القلطان ولا قلاع وهو الشرطی ولا «زَنُوق» وهو الخنثی ولا «خِیَوف» هو التَّبَّاش ولا عِشَار ولا قاطع رِجْم ولا قدری.

در باورقی، نسخه بدل واژه خیوف، به صورت «خنوف» و به نقل از خصال چایی «خیوق» آمده است.

در حدیث دوم، با کمی اختلاف، چنین آمده است: لا یدخل الجنة مُدْمِنٌ خمرٍ ولا سِکِّیرٍ ولا عاقٍ ولا شدید السواد ولادیوث ولا قلاع وهو الشرطی ولا زَنُوق وهو الخنثی ولا خِیَوف وهو التَّبَّاش ولا عِشَار ولا قاطع رحم ولا قدری.

منظور از نقل این دو حدیث توضیحی است که باید درباره واژه‌های «زَنُوق» و «خِیَوف» داد. مجلسی ره، در پایان مطلب آورده است: کسی از لغویین را نیافتم که این دو کلمه را مطابق معنایی که در خبر آمده است تعبیر کرده و توضیح داده باشند.

۱- واژه زَنُوق «کلمه‌ای ایرانی است از Zan+ao < Zanög < Zanög یعنی «زن مانند» است و توضیحی که در حدیث آمده است: «وهو الخنثی» شاید

تصحیفی از «وهوالمختث» باشد. به همین معنی «زن فعل» در برهان قاطع آمده است.

۲- واژه *حیوف* با توجه به معنای آن (التباش) و دونسخه بدل خوف و خیوق، باید تصحیفی از «خنوق» باشد. از ریشه Kan (کندن) که به صورت خ درخانه، خانی، خانی آباد و خندق باقی مانده است و با معنای نباش کاملاً موافقت دارد.

باید توضیح داد که این دو واژه ایرانی از لهجهای وارد عربی شده است که پسوند aka - به «ق» تبدیل می شده، نه از لهجهای که به «ج» تغییر می یافته - قس: رواق، خندق با رواج و کندو».

ثقة الاسلام کلینی (کافی، ۳/ ۴۳۶) حدیثی به سند معتبر از امام ابو جعفر (محمد باقر (ع)) نقل کرده درباره کسانی که واجب است نماز را تمام بخوانند چه در سفر و چه در حضر؛ و در شمار آن آمده است «والاشتقاق» و توضیح داده است چون این کار پیشه ایشان است.

علامه حلی در منتهی (۱/ ۳۹۳) به نقل از لغت شناسان آن را «امین البیدر» و به قولی «البرید» معنی کرده است مجلسی این حدیث را از خصال شیخ صدوق در ج ۸۶/ ۱۹ بحار آورده و به نقل از شیخ افزوده «والاشتقاق البرید»

۳- واژه اشتقاق در مفهوم پیک، قاصد و رسول - با آنکه ریشه آن نامعلوم است - از دورانهای بسیار کهن در زبانهای ایرانی به کار رفته است از $\sqrt{A\check{s}ta\check{y}/A\check{s}ti}$ از جمله در یشتهای ۹ بند ۳۰، یشت ۱۳ بند ۱۴۶، یشت ۱۹/ بندهای ۴۶ و ۹۲ و وندیداد فرگرد ۱۹/ بند ۳۴. برای تفصیل مراجعه شود به فرهنگ اوستا از بار تولومه. در باقیمانده های آثار پهلوی به صورت *ašt* و *aštak* دیده می شود: در دین کرد چاپ مدن بهمین پیک سپنتاگ مینوی است *Spēnāk Mēnōg aštak Vahuma* -

(نک: زنفو، زدوان ص ۱۹۴).

ضرب المثل فارسی از زبان معصوم (ع)

مجلسی (بحار، ۴۷/ ۸۴) به نقل از مناقب ابن شهر آشوب و بصائر الدرجات محمد بن حسن صفار آورده است که گروهی از مردم خراسان به حضور امام صادق (ع) رسیدند. امام، بی آنکه پرسشی از او شود، فرمود: «مَنْ جَمَعَ مَالاً مِنْ مِهَاشٍ أَذْهَبَهُ اللَّهُ فِي نَهَابٍ» گفتند فدایت شویم این سخن را نمی فهمیم. فرمود «از باد آید بدم شود»

« حماسه‌سرایی در ادبیات عرب »

سخن گفته شد گفتنی هم نماند من از گفته خواهم یکی با تو راند

لازم می‌دانم پیش از پرداختن به اصل مطلب مختصر اشارتی به مفهوم واژه «حماسه» و همچنین «مَلْحَمَه» که غالباً به‌جای هم به‌کار می‌روند داشته باشم، زیرا هردو کلمه در استعمالات قوم عرب فراز و نشیبها و جزر و مدهایی در قلمرو معنی خود داشته‌اند، و توجه به این دگرگونی در مفهوم کلمه می‌تواند در مقدمه بحث حاضر مفید باشد.

«حماسه» در لغت به معنی شدت و سختی است، و شخص سختگیر را «أَحْمَس» می‌گویند. برخی از قبایل عرب را چون «قریش» و «خزاعه» به علت سختگیربهایشان در مسائل اعتقادی و غیره «حُمَس» می‌گفتند، کسی از آنان که احرام می‌بست چنانچه شهری بود از پشت خانه نقبی به درون آن می‌زد و در طول مدت احرام از این سوراخ رفت و آمد می‌کرد، و چنانچه چادر نشین بود تا زمانی در احرام بسر می‌برد از پشت چادر به داخل آن آمدورفت داشت.

عربها عبارت «حَمَسَ الشَّرُّ وَ حَمَسَ الوَعْيُ» را به‌هنگامی که شَرّ و فتنه و جنگ شدت گیرد به‌کار می‌برند، و بر اثر شهرت «حماسه» در معنی شدت و دشواری، شجاعت و دلیری را حماسه می‌نامند زیرا شخص شجاع بر هم‌رزمش

سخت می‌گیرد^۱.

در «لسان‌العرب» هم می‌خوانیم که «حَمْسُ الشَّرِّ» به معنی شدت گرفتن شر باشد، و «عَامُّ أَحْمَسٍ وَ سَنَةٌ حَمَاءٌ» به معنی سال خشک و سخت است، و «أَحْمَسٌ» ستر و غلیظ و همچنین شخص سختگیر در دین گویند، و «حماسه» به معنی جنگ و منع و شجاعت باشد^۲.

اقا «ملحمه» در لغت آن را به معنی جنگ و نبرد و قتال سخت، و یا میدان جنگ و نبردگاه به کار می‌برند، در حدیث آمده «الْيَوْمُ يَوْمُ الْمَلْحَمَةِ» و نیز «يُجْمَعُونَ لِلْمَلْحَمَةِ»، واژه «ملحمه» در این روایتها با معانی فوق منطبق است. عربها عبارت «الْأَلْحَمَةُ الْقَوْمِ» را به کار می‌برند و مرادشان از آن جنگ سختی است که در آن پیکر افراد حریف را تکه‌تکه کرده و به صورت گوشت در آورده‌اند، شاعر گوید:

«بِمَلْحَمَةٍ لَا يَسْتَقَلُّ غَرَابِهَا دَفِيفًا، وَ يَمْشِي الذَّنْبُ فِيهَا مَعَ النَّسْرِ

ماخذ اشتقاقی کلمه، گویا «لُحْمَه» - تارهای افقی در لباس - یا «لحم» - گوشت - است، بدین مناسبت که مردم در هنگام نبرد چون تارهای لباس درهم می‌روند، یا از جثه کشته‌شدگان پشته گوشت می‌سازند^۳.

چنانکه ملاحظه می‌شود این معانی و مفاهیم در مقایسه با تصویری که امروز از دو واژه «حماسه» و «ملحمه» در ذهن است فاصله بسیاری دارد. شاید تفسیر ابن‌خلدون از واژه «حماسه» در ضمن بیان دیگر معانی کلمه، به «ذِكْرُ جِدَّتَانِ الدَّوْلِ» - بیان حوادث و وقایع آغازین حکومتها - نخستین اشاره به تحول در

۱- ابوزکریا، یحیی بن علی التبریزی، مشهور به خطیب: شرح دیوان الحماسه .

۵/۱- ۴، عالم‌الکتب، بیروت.

۲- لسان: ماده «حمس».

۳- لسان‌العرب، ماده «لحم».

قلمرو معنی آن باشد. پس از این مقدمه اکنون جا دارد به اصل مطلب روی آوریم، و به بیان شعر حماسی و حماسه‌سرایی در ادبیات عرب بپردازیم. اشعار حماسی یا ملحمی در تاریخ قدیم ادب عربی معمولاً بر شعرهایی اطلاق می‌شود که جنبه رزمی و جنگی و یا خودستایی و فخرفروشی دارد^۵، از قبیل اشعار عنتره بن شداد عبسی، عمرو بن کلثوم، ذرید بن الصّمه و مُرّش اکبر. اما امروز «شعر حماسی» در اصطلاح بدان وسعت و گستردگی به کار نمی‌رود، بلکه مراد از آن گونه‌ای خاص از شعر است که دارای ویژگیهای زیر باشد:

۱- طولانی بودن شعر و قصیده.

۲- دربرگیری وقایع و حوادث و افتخارات جنگی و تاریخی ملتی، در قالب

قصه و داستان.

۳- آزادی عمل خیال و لجام گیسختگی آن.

۴- پیوند اسطوره و خرافات با واقعیات و حقایق.

۵- مشارکت و همکاری خدایان و قهرمان ملی در نبردها و رزمها با

یکدیگر.

طه حسین، در ارتباط با محدوده قضیه مورد بحث متذکر می‌گردد که شعر حماسی و ملحمی تنها بر جنگ و قهرمانی متکی نیست، بلکه عناصری دیگر را نیز می‌طلبد که به جنبه‌های لفظی و معنوی قضیه مربوط می‌شود. از عناصر لفظی، می‌توان طولانی بودن شدید قصیده، و همچنین پای بندی به گونه‌های خاص لفظ و موسیقی را برشمرد. و از عناصر معنوی، یکی پرداختن به جنگها و رنجها و گرفتاریهای قهرمانانست که نقش خدایان در این زمینه چشمگیر می‌باشد، دیگر

۵- دکتر شوقی ضیف، تاریخ الادب العربی ۲۰۷/۱-۲۰۲ دارالمعارف مصر:

المفید فی الادب العربی، تألیف جمعی از ادبا، ۴۲/۱، منشورات المکتب التجاری، بیروت:

دکتر ذبیح... حماسه‌سرایی در ایران، ۱۶ جاب پیروز ۱۳۳۳.

عنصر، اجتماعی بودن فن حماسه است، بدین معنی شخصیت شاعر تقریباً یا بطور کامل فدای حوادث و جماعت و ملت می گردد که وصف می شوند.^۶ دکتر ذبیح... صفا هم گویا سخن «طه» را تکرار می کند آن جا که می گوید: «لازمه یک منظومه حماسی تنها جنگ و خونریزی نیست، بلکه در عین توصیف پهلوانیها و مردانگیهای قوم، نماینده عقاید و آرا و تمدن او نیز باشد»^۷.

مسئله پرداختن شاعر به موضوعات خارج از نفس خود و فدا کردن شخصیت خویش در فن حماسه، از ویژگیهایی است که ارسطو روی آن پای می فشارد و یادآور می شود که شاعر تا آن جا می تواند از خود سخنی به میان نیاورد، زیرا در غیر این صورت وی نقش و کیل مدافع را بازی می کند. سپس ارسطو در این زمینه نقش «هومر» را برجسته می داند و چنین می گوید: «با وجود این که بسیاری از شعرا در شعرهای داستانی بیشتر خود را مطرح می کنند و کمتر به شرح و توصیف بیرون از خود می پردازند، ولی «هومر» به مقدمه ای مختصر می پردازد و پس از آن بلافاصله شخصیتی را پیش می کشد و بدان روی می نماید»^۸.

ناقدان و سخن سنجان امروز مینا و مأخذ این ویژگیها را «ایلیاد» و «ادیسه» هومر می دانند، جرجی زیدان در این زمینه چنین می نویسد: «ملحمه یا حماسه» - قدیمی ترین شعر قصصی - قصایدی طولانی را گویند که وقایع و حوادث را در قالب قصه بیان کند، اتفاقات و جریانها بیشتر رنگ دینی دارد و قهرمانان و سازندگان حوادث غالباً خدایانند، چنان که در «ایلیاد» هومر و «مهابهاراتا» ی «ویاسا» دیده می شود^۹.

۶- فی الادب الجاهلی، ۳۲۰، دارالمعارف مصر، چاپ دوازدهم.

۷- حماسه سرایی، ۴.

۸- ارسطو: کتاب فن الشعر، ۳۸-۳۹، تحقیق دکتر شگری محمدعتیاد

دارالکتاب العربی، قاهره.

۹- تاریخ الادب العربی، جلد ۱/ ۶۱-۶۰، تحقیق دکتر شوقی ضیف، نشر دارالهلل، ۱۹۵۷.

دکتر مندور نیز در شکل‌گیری معنی اصطلاحی جدید شعر حماسی و ملحمی بر ماخذیت «ایلیاده» پای می‌فشارد و چنین می‌گوید: «ایلیاده» الگو و نموداری از فن حماسه است، و ناقدان و مورخان هردو ویژگیهای شعر حماسی را برمبنای آن - یعنی داستانی قهرمانی و ملی در قالب شعر و مبتنی بر کارهای فوق‌العاده، که حقایق در آن با خرافه و اسطوره در آمیخته است و معتقدات دینی و روحی را دربر گرفته - تحدید کرده‌اند»^{۱۰}.

حماسه سرایی یا ملحمه، با چنین تعریف و تحدیدی که بدان اشاره رفت در ادبیات قوم عرب و تاریخ آن بحثها و نظرهای مختلفی را مطرح ساخته است، تا آنجا که گروهی اصل قضیه را نفی کرده، و برخی هم در وجود و انطباق آن بر باره‌ای از مصادیق تأویلات و توجیهاتی نموده‌اند. در این راستا سخن ناقدان و ادب‌شناسان و اظهار نظرهای متفاوت آنان غالباً از افراط و تفریط برکنار نمانده، و درباره‌ای از موارد نشان نوعی از تعصب به چشم می‌خورد.

آنان که ادبیات عرب را فاقد فن حماسه سرایی می‌دانند، چنین مسأله‌ای را خلأی در فرهنگ و ادب آن قوم به حساب می‌آورند که دیگر فنون به جبران‌ش برنخیزد، و در بیان عواملی که این مسأله را پیش آورده اظهار نظرهای گوناگون ابراز داشته‌اند.

از جمله، برخی ریشه‌های آن را در معتقدات مردم عصر جاهلی جستجو کرده و بر این باورند که عقاید مذهبی عرب جاهلی نتوانسته است اثر مثبتی در سوق آنان به معنویت و رهایی از مادیت داشته باشد، زیرا بت‌پرستی و اعتقاد به خدایان متعدد در میان آنان ضعیف بوده و به تشکیلات روحی و معنوی منظم و گسترش یافته‌ای نینجامیده است تا تخیلات و تصورات آنان را غنی و بارور سازد^{۱۱}.

۱۰- دکتر مندور، المصحح، ۴۵، دارالمعارف.

۱۱- محمد مفید الشوباشی: الاهاب و مذاهبه، ص ۲۰، دار الکاتب العربی.

طه حسین در بیان اعتقادات عصر جاهلی می‌نویسد: «کیش عرب مانند زندگانش درشت و ناهموار بود، دین عرب همان بت‌پرستی سطحی خشن بود که خرده‌های ایشان در آن اندیشه نکرده و به دل‌های آنان راه نیافته بود»^{۱۲}.

گروهی دیگر، بافت اجتماعی و پیشامدهای تاریخی را مدنظر قرار می‌دهند بدین معنی که قوم عرب پیش از ظهور اسلام دارای چنان تشکیلات منظم نبودند که بتوانند سپاهی متحد فراهم آورند و با اقوام خارجی بیرون از شبه جزیره به جنگ بپردازند^{۱۳}، زیرا آنان به صورت قبایل پراکنده زندگی می‌کردند و از سیاست ملیت به معنی و مفهوم واقعی محروم بودند. برخوردها و جنگ‌های معمول و محدود قبیله‌ای هم نمی‌توانست به صورت قهرمانی‌های ملی تجلی نماید، و نمودار رنجها و تلخیها و شکستها و ناکامیها و فراز و نشیبهای قومی در طول تاریخ باشد، تا ذوق و قریحه شعرا را از این جهت تحت تأثیر قرار دهد و از آن ملحمه یا حماسه به معنی مصطلح بسازند، و از سوی دیگر خود شاعران نیز به علت بافت خاص اجتماعی از محدوده قبیله پا فراتر نمی‌گذاشتند و خویشان را منتسب به اجتماعی بزرگتر نمی‌دانستند.

دکتر «غنیمی هلال» در ارتباط با نتایج مترتب بر زندگی قبیله‌ای می‌نویسد: روح زندگی قبیله‌ای و نظام ویژه آن در سطحی بودن خیال و تشخیص عربها بی‌تأثیر نبود، زیرا مقتضای چنین نظامی ایجاب می‌کند تا بر حقایق و حوادثی که در زندگی فرد یا قبیله رخ داده است تکیه شود، و از آن به عنوان سند افتخار و نشان حسب و شرف یاد کنند و در کنار آن در برابر دیگر افراد قبایل بایستند. این عمل باعث می‌شود تا خیال از برجسته کردن مظاهر طبیعت و حوادث جاری در آن،

۱۲- طه حسین، آیینة اسلام، ترجمه دکتر محمدابراهیم آیتی، ص ۱۲ شرکت

سهامی انتشار، چاپ سوم.

۱۳- دکتر زکی المحاسنی، شعوالحوب فی ادب العرب، ۲۳، دارالمعارف.

و الهام‌گیری در زمینه اسطوره‌سازی بازماند، و شعرا به حقایق و ظواهر آن بسنده کنند.^{۱۴}

و از جمله دیگر عوامل فقدان حماسه‌سرایی در ادب عربی، محیط جغرافیایی را به حساب می‌آورند، بدین معنی که اعراب ساکن بیابانها و صحراهای خشک و سوزان بودند، و پیوسته در حالت کوچ و نقل مکان به سر می‌بردند و استقرار و آرامش را نمی‌شناختند، از این روی خرد و اندیشه و ذوق و تخیل آنان انعکاس و بازتابی از این محیط بود، یعنی بی روح و بی فروغ، کم عمق و ناپیوسته و زودگذر و ناپایدار.^{۱۵}

و دیگر گاه گناه مسأله را به نژاد سامی و ویژگیهای آن باز می‌گردانند، و بر این باورند که ایجاز و اختصار در کلام، و ضعف و ناشکیبایی در به‌کارگیری سخن طولانی و روایاتی که نیازمند تجزیه و تحلیل و وسعت فکر و تخیل باشد از مختصات و ویژگیهای این نژاد است.^{۱۶}

آنچه تا کنون گفته آمد نظرها و توجیهاتی بود که از یک سوی خلأ ادبیات عرب را نشان می‌داد و به‌دیگر جریانهای ادبی که بتواند جای‌گزین «حماسه» باشد و یا در برابر آن خودنمایی کند کاری نداشت، و از سوی دیگر گویا نقاط ضعف و نقص آن قوم را به نظر می‌آورد و جنبه‌های منفی را تداعی می‌بخشید.

در برابر توجیهات گذشته، گروهی از ناقدان و سخن‌سنجان موضعی دیگر گرفته‌اند و تلاش می‌کنند تا فقدان حماسه‌سرایی را به معنی خاص آن خلأ در ادبیات عرب به حساب نیاورند، و یا این که جای وی را به‌فنون دیگر بسپارند. و گاهی هم تسلیم فقدان مسأله نمی‌شوند و تا آن جا پیش می‌روند که اصل و آغاز

۱۴- دکتر غنیمی هلال، النقد الادبی الحديث، ۵۳۲، دار الثقافة، بیروت - لبنان.

۱۵- همان، ۵۳۲-۵۳۱.

۱۶- همان، ۵۳۱؛ حنا الفاخوری الفخر والحماسة ص ۵۴، چاپ دوم، مصر. دکتر

فن حماسه‌سرایی را به قوم عرب و نژاد سامی برمی‌گردانند، و بدین ترتیب بر ارتباط مسأله نژاد با فقدان فن حماسه خط بطلان می‌کشند.

طرفداران نظریه اخیر در توجیه موضع خود یاد آور می‌شوند که محققان و دانش‌پژوهان امروز جغرافیای انسانی غالباً بر این باورند که ساکنان سرزمین عراق و بابل و آشور و فینیقیه، در اصل از شبه جزیره عربستان کوچیده و در آن نواحی جای گرفته‌اند.

«باتون» تاریخ‌نویس آمریکایی می‌گوید: نخستین کوچ قوم سامی که در تاریخ از آن یاد شده آمدن گروهی از آنان به دلتای دجله و فرات است، و در حدود ۳۶ قرن پیش از میلاد به تمدن درخشان دست یافته‌اند.

و «سایس» پژوهشگر و دانشمند انگلیسی یاد آور می‌شود که قبیله‌ای از سامیها به نام «کلده» در اطراف دجله و فرات فرود آمدند، و آنها نخستین گروه از قبایل «نَبَط» و «آرامی» بودند که از شمال شبه جزیره عربستان کوچیده و در سرزمین «بابل» کناره‌های فرات سکنی گزیده بودند و به زبان «کلده» سخن می‌گفتند. بنابراین مهاجرت قوم عرب به نواحی دجله و فرات به روزگاران پیش باز می‌گردد و به قول «باتون» به ۳۶ قرن پیش از میلاد^{۱۷}.

از کتیبه‌هایی که با خط میخی در «بابل» به دست آمده است معلوم شده که در سه هزار سال پیش از میلاد مسیح دولتی عربی چندین قرن در «بابل» حکومت کرده^{۱۸}. در قدیمی‌ترین سند از تسلط اعراب بر سرزمین عراق که به وسیله یک کاهن کلدانی به نام «پروسوس» Perossus در قرن چهارم پیش از میلاد معاصر اسکندر نوشته شده آمده است، که دولتی عربی در بین‌النهرین پس از سقوط کلدانیا به مدت ۲۴۵ سال روی کار بوده. ظاهراً این دولت عربی همان دولت

۱۷- دکتر سعدالدین محمد الجیزاوی، الملحمة فی الشعر العربی، ۱۳۰، قاهره.

۱۸- همان ماخذ، ۳۳.

نخستین بابل است که تاریخ آن به ۲۳ قرن پیش از میلاد باز می‌گردد.^{۱۹}
 بنابراین می‌توان آثار ادبی و هنری را که در «بابل» به‌وجود آمده است با
 فکر و عقل و ذوق عرب مربوط دانست، و باور کرد که قوم عرب پس از دستیابی
 به محیط مناسب استعداد و هنرش شکوفا گشته و متناسب با آن به‌باروری نشسته
 است. از آن جمله حماسه «گیلگامیش» - Gilagamis - که در تاریخ تمدن
 «ویل دورانت» بدان اشاره رفته است.^{۲۰}

این حماسه که در دوازده لوح گلی شکسته با خط میخی نوشته شده و
 اکنون در موزه بریتانیا مستقر است^{۲۱}، از آثار ادبی شکوهمند جزیره به‌حساب
 می‌آید و مجموعه‌ای از داستانهای ناپیوسته را تشکیل می‌دهد که در روزگاران
 مختلف به‌یکدیگر وصل شده‌اند، و ممکن است برخی از آنها به‌روزگار
 «سومریان» - Sumeryan - یعنی سه‌هزارسال پیش از مسیح - باز گردد.

قهرمان این حماسه شاهزاده‌ایست به‌نام «گیلگامیش» که شخصیتی
 افسانه‌ای دارد، وی مردی بلندقامت و درشت هیکل و تابیده عضلات است و دلیر
 و نترس و جذاب و زیبا. پیکرش ترکیبی است از خدایان و بشر، الهه «عشتار»
 (همان استارته Astarte یونانیان و عشتور Ashitoreth یهودیان) به‌عشق
 وی گرفتار می‌آید و «گیلگمش» نسبت به‌وی بی‌توجه است. «عشتار» خدای
 زیبایی و عشق شکایت قصه‌سوزان خود را به «آنو» - Anou - الهه اعظم می‌برد،
 در خلال این مسائل وقایع و حوادثی صورت می‌گیرد که در آن خرافات و اساطیر،
 و حوادث عجیب و غریب و اعمال خارق‌العاده، و مشارکت و همکاری خدایان با
 بشر دیده می‌شود.^{۲۲}

۱۹- جرجی زیدان، العرب قبل الاسلام، ۵۵-۵۴، بیروت.

۲۰- ویل دورانت، قصة الحضاره، ۲/۲۳۹ دارالفکر، بیروت.

۲۱- دکتر معین، فرهنگ اعلام.

۲۲- ویل دورانت، ۲/۲۴۸-۲۳۶.

از آن جا که تمدن «بابل» غنی و گسترده و پیشرفته بوده و یونانیان را در موضوعات مختلف علمی چون ریاضیات و علوم طبیعی و فلسفی رهبری کرده است^{۲۳}، بعید نیست که ملحمه یا حماسه «گیلگامیش» چون دیگر مسائل به یونان منتقل شده و مبدأ الهام برای «هومر» قرار گرفته باشد، زیرا مشابهت میان این دو حماسه بخوبی مشهود است. چنانچه به این نکته عنایت کنیم که گویا «هومر» حماسه خود را در «آزمیر»^{۲۴} یا در جزیره «خیوس»^{۲۵} یعنی منطقه‌ای تحت پوشش تمدن بابلیان - سروده است، آن وقت حدس تأثیر حماسه بابلیان بر حماسه «هومر» قوت بیشتری می‌گیرد^{۲۶}.

گذشته از حماسه «گیلگامیش» برخی از مورخین بر آنند که «سفر ایوب» در تورات داستانی است در اصل عربی، زیرا وقایع آن زندگی ساده یک شیخ عربی را در میان قبایل صحرائین مجسم می‌کند. «رینان» - Renan - مستشرق فرانسوی یادآور می‌شود که سفر ایوب از دیگر اسفار تورات به اصل عربی نزدیک تر است^{۲۷}.

از آنچه گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که حماسه «گیلگامیش» و «سفر ایوب» از «الیاده» «هومر» قدیمی‌ترند و ریشه سامی عربی دارند، و ممکن است حماسه «هومر» تحت تأثیر ذوق و قریحه و تخیل و هنر نژاد سامی عربی جان گرفته باشد، و همچنین دریافت که تهمت نداشتن ابداع و خالقیت به تخیل و عقلیت قوم عرب دور از انصاف است.

۲۳- همان ماخذ، جلد ۲/۱۸۷ و جلد ۲/۲۶۲.

۲۴- بندر مهم ترکیه در کنار دریای اژه.

۲۵- جزیره‌ای در مجمع‌الجزایر یونان که اهالی آن مدعی‌اند «هومر» در آن جا به دنیا آمده است. (فرهنگ معین)

۲۶- الجزاوی، ۱۶۰.

۲۷- همان ماخذ، ۱۸.

اما در برابر تأثیر معتقدات برفقدان حماسه در ادبیات عرب، گروهی به این مسأله از جنبه مثبت می‌نگرند و معتقدند که ضعف ثنویت و بت‌پرستی عرب جاهلی که به تشکیلات روحی منظم، و توسعه تخیلات و تصورات و اسطوره‌های دور از باور و حقیقت، نینجامیده است نشان واقع‌بینی و نفرت این قوم از خرافات و مطالب خلاف عقل و منطق است. نگاهی گذرا به ثنویت و بت‌پرستی عربها در مقایسه با معتقدات یونانیان در این خصوص، تمایل عربها را به فرار از اوهام و خرافات و بازگشت به عقل و خرد نشان می‌دهد.

یونانیان باستان به خدایان بی‌شماری معتقد بودند، برای هر پدیده و هر نیرو در زمین و آسمان، هر نعمت و نکت، هر فضیلت و رزیت، و هر حرفه و فن خدایی در نظر می‌گرفتند. علاوه بر این، آنان به تعداد بی‌شمار دیگری از نیروهای معنوی چون شیاطین و جن، و فرشتگان بالدار، و الهه‌های انتقام و نیروهای بدمنظر و وحشتناک، و الهه‌های خوش صدا و پریان در دریاها و جنگلها قائل بودند.^{۲۸}

یونانیان خدایان را از عالم معنوی به میان انسانها می‌آوردند و حرکات و رفتار آدمیان را به آنان نسبت می‌دادند، از این روی بسیاری از ساکنان شهری یا قبیله و جماعتی و یا صاحبان حرفه‌ای خاص دودمان خود را به قهرمانی از نسل آن خدایان می‌رساندند.^{۲۹}

در یونان باستان چون مردم شهری به جنگ می‌رفتند تصویر خدایان را پیشاپیش سپاه به حرکت درمی‌آوردند و بر این باور بودند که خدایان در صفوف سپاهیان یا بالای نیزه‌های آنان در جنگ شرکت دارند، و پیروزی شهری بر شهری غلبه و نصرت خدایان نیز به حساب می‌آمد.

۲۸- ویل دورانت، ۳۱۹/۶-۳۱۸.

۲۹- همان، ۳۲۲/۶ - دکتر شوقی ضیف، *البعولة فی الشعر العربی*، ۱۰.

خدایان یونانیان در جاهای مختلف پراکنده بودند، برخی در آسمانها و برخی در مغاره‌ها و شکافهای زیرزمین، دسته اخیر خدایان وحشت و هراس بودند که معمولاً در روز چون ترس و بیم شدیدی وجود نداشت عبادتی از سر صدق و صفا برایشان صورت نمی‌گرفت، اما چون شب فرا می‌رسید عبادتها جان می‌گرفت و توأم با سرودها و اظهار ندامت و انواع تضرع برگزار می‌شد.^{۳۰}

ولی بت پرستی عربها گونه دیگری داشت، به این گستردگی و باور عمیق نبود، آنان بتها را وسیله تقرب به خدای بزرگ به حساب می‌آوردند، چنانکه در قرآن از زبان این بت پرستان آمده است: «ما نعبدُهم إلاّ لیُقربونا الی... زُلفی»^{۳۱} از این گذشته ضعف اعتقاد و عصیان و تمرد به اشکال مختلف در برابر این بتها به چشم می‌خورد. یکی از اعراب جاهلی انزجار خود را از بت پرستی چنین ابراز می‌دارد:

ترکت‌آلات و الفزى جیما كذلك یفعل الرجل الخبیز
 فلا العزى اذین و لا ابنتها ولا صئمی بنی غنم ازوز
 ولاهلا ازوز و کسان رتا لنا فی الذهر، إذ حلمی صغیر^{۳۲}

دیگر نمونه ضعف و انزجار این که قبیله «کنانه» بتی به نام «سعد» داشت عربی با گله شترانش به زیارت آن شتافت، چون به بت نزدیک شد شترانش بر اثر بوی خونی که به بت مالیده بودند رمیدند و به سرعت از آن حوالی دور شدند، عرب جاهلی از این واقعه سخت متأسف شد و بر «سعد» خشم گرفت و سنگی را برداشت و به سوی وی پرتاب کرد و گفت: «خدایی ترا مبارک مباد که شترانم را فراری داری» آن گاه به جمع آوری شترانش پرداخت و می‌گفت:

۳۰- ویل دورانت، ۳۲۵/۶۰.

۳۱- الزمر، ۳.

۳۲- این ابیات در سیره ابن هشام ۲۴۱/۱ با اختلاف آمده است.

أَتِينَا إِلَى سَعْدٍ لِيَجْمَعَ شَمَلَنَا فَشَتَّنَا «سَعْدٌ» فَلَانَحْنُ مِنْ «سَعْدٍ»
 وَهَل «سَعْدٌ» إِلَّا صَخْرَةٌ لَأَقْوَى لَهَا تُرَجَى، فَلَاتُدْعَى لِنَفِي وَلَا رَشْدٍ^{۳۳}

این نمونه‌ها گویای آن است که عرب جاهلی در همان روزگاران پیش با فطرت خویش بت‌پرستی را نوعی گمراهی و نادانی به حساب می‌آورده و ترک آن را بخشی از آگاهی و معرفت دانسته است، و در موارد مختلف تلاش نموده تا خود را از گرداب اوهام و خرافات برهاند و با مسائل عینی و دنیای واقعی درآمیزد.

کسانی که به ضعف ثبوت و بت‌پرستی اعراب در رابطه با فقدان «حماسه» از جنبه مثبت می‌نگرند درباره ارزش خرافه و اسطوره تردید نشان می‌دهند، و براین باورند که بیشتر آنها زایدۀ تخیل مردمانی است که مرعوب طبیعت واقع شده‌اند، و وحشت و هراس جلوه‌های آن، قلب و روح و شعور و احساس آنان را تحت تأثیر خود قرار داده است، و قوه تخیلشان را به‌انواع توهمات و تصورات بی‌پایه لبریز ساخته، برمثال کودکی که از درک حقایق بازماند و از مسائلی هراس داشته باشد که وجود خارجی ندارد^{۳۴}.

بنابراین فقدان اسطوره و خرافه نقطه ضعف برای ادبیات عرب محسوب نمی‌شود، بلکه برعکس نشان پختگی و استواری اندیشه آن قوم است. مگر نه این است که قدمای فلاسفه یونان خرافات و اسطوره‌ها را که با واقع و حقیقت درارتباط نبود، و آدمی را در زندگی فایده نمی‌رساند مورد انتقاد قرار می‌دادند. سقراط متذکر می‌گردد تا در مورد داستانها و سخنان دور از حقیقت بهوش باشیم و آنها را به‌هرگونه که باشد به‌خورد بچه‌ها و جوانان ندهیم و در غیر این صورت نباید بزحاکاران و مجرمین را مواخذه نماییم^{۳۵}.

۳۳- دکتر ابراهیم شعوط، اباطیل یجب ان تمحی فی التاریخ، ۳۴-۳۲

المکتب الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۰۳ ۱۹۸۴ م.

۳۴- عمر الدسوقی، النابغة الذبیانی، ۳، چاپ چهارم، دارالفکر العربی.

«فردوسی» هم گویا چندان از اسطوره‌ها راضی نیست و نسبت به آنها روی خوش نشان نمی‌دهد، از این روی در پی توجیه آنها برمی‌آید، و سعی می‌کند تا آنها را بگونه‌ای با واقع و حقیقت آشتی دهد:

تو این را دروغ و فسانه مدان به یک سان روشن زمانه مدان
ازو هرچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز و معنی برد^{۳۶}

اما در ارتباط محیط جغرافیایی قوم عرب با فقدان فن «حماسه» در ادب آنها، باز می‌بینیم که پژوهشگران و ناقدان با مسأله برخوردی یکسان نمی‌کنند، و همه آنها شبه جزیره را از جنبه منفی قضیه مورد مطالعه قرار نمی‌دهند، و بدان به‌عنوان سرزمینی خشک و سوزان، و یک رنگ و یک نواخت، و خالی از تنوع و پیچیدگی که احساسی را تحریک نکند، و تخیلی را بارور نسازد، و اندیشه‌ای الهام نبخشد، و حدس و گمانی را بریانگیزاند نمی‌نگرند، تا در نتیجه چنین نگرشی فقدان «فن حماسه» را نشان قهر طبیعت و بدشناسی این قوم به حساب آورند. بلکه گروهی رویه دیگر سکه را می‌بینند و برجسته‌های مثبت آن پای می‌فشارند، و آن محیط را با خصوصیاتش نعمت و مزیتی برای قوم عرب می‌شمارند.

اینان معتقدند محیط جغرافیایی عرب جاهلی کران تا کران صادقانه خود را بر ساکنانش عرضه می‌دارد، و با تمام وجودش خود را در برابر آنان متجلی می‌سازد. در این محیط دشتهای گسترده و هموار و بیابانهای پهناور و مسطح همه چیز را برپهنه خویش نمایش می‌دهد، و آسمان صاف و روشن هر بامداد و شامگاه

۳۵- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ۱۵۷-۱۵۵، انتشارات بنگاه ترجمه

و نشر کتاب.

۳۶- قدمعلی سزّامی، از رنگ گل تا رفج خار، ۶۳، شرکت انتشارات علمی و

فرهنگی.

نقاب از چهره گشوده و جمال و زیباییش را بر صحرائشینان به تماشا می گذارد. در سرزمین جغرافیایی عرب جاهلی - که از دشتهای صاف و بیابانهای هموار و یکنواخت تشکیل شده است - نه دره های عمیق و کوه های سربه فلک کشیده وجود دارد که در ورای خود منظره های را از دیدها پنهان دارد، و نه بیشه ها و جنگلهایی تا با پوشش خویش دنیایی از ابهام و مجهولات برای ساکنان صحرا بیافریند، و نه غالباً توده های ابر و پوشش ظلمانی و ستبری بر آسمان، که عرب جاهلی را به عالم موهومات و خرافات رهبری کند و او را به حدس و گمان مبهم و تاریک بکشاند.^{۳۷}

بنابراین محیط عرب جاهلی در قالب دوستی صادق خود را بر ساکنانش عرضه داشت، نه شک و شبهه ای در دل برانگیخت و نه وحشت و هراسی تا مردمان را به خشوع و خضوع و عبودیت در برابر جلوه های خود بکشاند. بر اثر همین مزیت عرب جاهلی زودتر از دیگر اقوام از دنیای ادراک حسی خارج شد و به ادراک عقلی رسید، و از غوطه ور شدن در اعماق اوهام و خرافات و اسطوره ها - که لازمه زندگی مردمان ابتدائی و طول زمان ادراک حسی است - رهایی یافت و قدم در عالم واقع گرایی گذاشت.^{۳۸}

واقع گرایی و حقیقت جویی، دوری و بیزاری از اوهام و خرافات در جلوه های مختلف زندگی عرب جاهلی دیده می شود، مگر نه اینست که «عروة بن الورد» - ابوالصعاليك - در برابر قصه رفتن اشخاص به «خبیر» و بانگ خر در آوردن تا از تب و بیماری درمان بمانند، حساسیت نشان می دهد و آنرا خرافات یهود می نامد و بشدت از آن بیزاری می جوید، و چنین می گوید:

وقالوا احب وانهق، لاتضيرك خبيرٌ و ذلك من دين اليهود وُلوع

۳۷- دکتر مندور، ۱۴.

۳۸- شوباشی، ۲۰، دکتر شوقی ضیف، البهولة في الشعر العربي، ۱۲.

لَعْمَرَى لَثْنٍ عَشْرَثٌ، مِنْ خَشِيَةِ الرَّدِيِّ نُهَاقَ الْحَمِيرِ، إِتْنَى لَجْرُوعٍ^{۳۹}

از سوی دیگر، اندیشه‌های روشن و معلوم عرب جاهلی با هدفهای مشخص و دور از ابهام و پیچیدگی که در عبارات مختصر و شعر آنها آمده، نشان دیگری از خروج سریع این مردم از دنیای اوهام و خرافات است. وهمین امر باعث شده تا ادب آنان در آن روزگار ادبیاتی واقع‌گرا باشد، طبیعت را چنان که هست منعکس سازد و آن‌را با عواطف و احساس شاعر بدون دروغ و نفاق و افترا درآمیزد. عرب جاهلی مفهوم صدق و کذب و کفر و ایمان را خوب می‌شناسد، او سفید سفید است یا سیاه سیاه، و تمایل به تردد و نفاق در بین این حالات از خود نشان نمی‌دهد.^{۴۰}

بر اثر خروج از دنیای اوهام و خرافات است که ادبیات عصر جاهلی به تصویر دنیای واقع می‌پردازد، و محیط عینی شاعر و ظواهر مختلف طبیعت و دیگر پدیده‌های جاری در آن چون جنگ و دوستی و غیره را توصیف می‌کند. شعرا، معمولاً در این تصویر و توصیف از دایره دنیای خارج پافراتر نمی‌نهند و معنویات را در ارتباط با دنیای خارج تصور می‌کنند نه به صورت مطلق و کلی، مثلاً آزادی یا بخشندگی را در فرد مطرح می‌سازند نه به صورت مجرد و منتزع. و آن‌گاه که عواطف تند بر آن چیره می‌شود و نزدیک است به توهم‌پرستی گرفتار آیند بلافاصله خرد و عقل را به یاد آورند و از سر آگاهی جدال این دو نیرو را زمزمه کنند:

۳۹- دیوان عروه، ۹۵، تحقیق عبدالمعین ملوحی. ولیدبن ربیعہ در عدم اعتقاد و

ناباوری به برخی از خرافات گوید:

لعمرك ما تدرې الصَّوَابُ بالحصى و لازجرات الطير ماللَّهُ صانع
سلوهنَّ ان كذتيموني من الفتى يذوق العنايا او متى الكَيْثُ واقع

دیوان ۹۰، بیروت دارصادر.

۴۰- دسوقی، ۶۹.

و إِنَّ شَفَائِي عِبْرَةٌ مَهْرَاقَةٌ فَهَلْ عِنْدَ رِسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعْوَلٍ^{۴۱}
 (امراء القیس)
 ما بَكَاءُ الْكَبِيرِ بِالْأَطْلَالِ وَ سَوَالِي، فَهَلْ تَرَدُّ سَوَالِي^{۴۲}
 (اعشی)

شاعر جاهلی در تصویر طبیعت هم روشن و واضح می‌اندیشد و هم در اندیشه خود دقیق و راستگو است، او در برجسته کردن مطالب به توهم‌پرستی علاقه نشان نمی‌دهد، و تخیل دور از حقیقت او را خوش نیاید.

او چه زیبا و طبیعی ستاره‌های چشمک‌زن را در شب به تصویر می‌کشد آن‌جا که گوید:

أَرَأَيْ نَجْوَمِ اللَّيْلِ وَ هِيَ كَأَنَّهَا قَوَارِيزُ فِيهَا زَبِيْقٌ يَتْرَجْرَجُ
 شاید مقایسه‌ای زودگذر و کوتاه بین شاعری جاهلی و دیگر شاعران نسبت به یک مفهوم، بیشتر مسأله را روشن کند و ملموس سازد. این مفهوم واحد بیان و تصویر تبیین شدید قلب به وقت اشتیاق زیاد و عشق سوزان است، که عنتره بن شداد آن‌را به وقت وداع با «عبله» چنین بیان می‌کند:

كَأَنَّ فُوَادِي يَوْمَ قَمْتُ مُوَدَّعَا «غَبِيلَةَ» مَنِي هَارِثٍ يَتَفَجَّحُ^{۴۳}
 و تعبیر مبتنی از آن حالت چنین است:

خَشَاشَةٌ نَقِيسٍ وَدَعَتِ حَيْنَ وَدَّعَا فَلَمْ أَدْرِ أَيَّ السَّطَاعَيْنِ أُشْتَعُ^{۴۴}
 و حافظ هم چنین گوید:

عزم دیدار تو دارد جان بر لب آمده باز گرد دیدار آید چیست فرمان شما^{۴۵}

۴۱- امرؤ القیس، دیوان، ۹، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، دارالمعارف، مصر.

۴۲- اعشی، دیوان، ۱۶۳، بیروت.

۴۳- شیخو، شعراء النصرانية قبل الاسلام، ۸۲۲، بیروت.

۴۴- دیوان، ۳۰، بیروت.

۴۵- دیوان غزل، ۱۱، ص ۲۲، به اهتمام دکتر سیدمحمدرضا جلالی ناینی و دکتر

در این مقایسه بی تکلفی و بی پیرایگی شاعر جاهلی که از مرز تشبیه ساده فراتر نرفته است بخوبی نمایان می باشد.

شاعران عصر جاهلی صحنه های جنگی را میدانی برای کز و فز و زور آزمایی خدایان قرار نمی دادند، و به تصورات مبهم و تاریک نمی پرداختند، بلکه ماجرا را چنان که بود بازگو می کردند و با به کارگیری انبوهی از صفات و قیود و تشبیهات ساده مادی برخاسته از محیط خود و تمسک به موسیقی وزیر و بم کلمات، آن را مجسم می ساختند. توصیف درید بن الصمة، از جنگی که در آن برادرش به قتل رسیده است و پس از دریافت خبر خود را به بالینش می رساند و پیکر غرقه به خونش را می بیند که نیزه ها او را به هم بافته اند، و آن گاه به دفاع از وی می پردازد و سپاه دشمن را از نعش برادر دور می کند و خود در غبار تیره جنگ فرو می رود، و همچنین یاد او از این پیکر بی جان به دلیری و استواری در جنگ، و پایداری در حوادث و علاقه مندی به نام نیک، و گذشت و ایثار به قوت و غذای خود، و بخشندگی به وقت سختی، و به کارگیری جوانی و خرد هر کدام در جای خود، چه زیبا و طبیعی و دور از تکلف و تصنع، و صادقانه و واقع گراست که می گوید:

فَقُلْتُ أَعْبُدُ... ذَلِكُمْ الرَّزْدِي	تَنَادَوْا فَقَالُوا أُرِدُّنَا الْخَيْلُ فَارْسًا
كَوْعَ الْقِيَاصِي فِي النَّسِيجِ الْمَمْدَدِ	فَجِئْتُ إِلَيْهِ وَالزَّمَاخُ تَنْوُشُهُ
وَحَتَّى عَلَانِي حَالِكِ اللَّوْنِ أَسْوَدِي	فَطَاعَنْتُ عَنْهُ الْخَيْلَ حَتَّى تَنْقَسَتْ
فَمَا كَانَ وَقَافًا وَ لَاطَائِشَ الْيَدِ	فَإِنْ يَكُ عَبْدٌ... خَلَسَ مَكَانَهُ
مِنَ الْيَوْمِ أَعْقَابَ الْأَحَادِيثِ فِي الْغَدِ	قَلِيلَ التَّشْكِي لِلْمُصِيَّاتِ حَافِظُ
عَتِيدُ، وَ يَغْدُ وَ فِي السَّقِيمِ الْمَقْدَدِ	تَرَاهُ خَمِيصَ الْبَطْنِ وَالرَّزَادُ حَاضِرُ
سَمَاحًا وَ إِتْلَافًا لِمَا كَانَ فِي الْيَدِ	وَ إِنْ مَسَّهُ الْإِقْوَاءُ وَالْجَهْدُ زَادَهُ

صبا ما صبا، حتی علا الشیب رأسه فلما علاه قال لباطل أبعد^{۴۶}

حقیقت دوستی و روشن‌اندیشی - نه ضعف تخیل و هنر شاعری - باعث شده تا عرب جاهلی به حماسه‌سرایی به معنی معروف تمایل نشان ندهد و راه یک نوع ادبیات واقع‌گرا را در پیش گیرد، و در زمینه‌های مختلف آن تا آن‌جا پیش برود که الهام‌بخش دیگران شود. اگر ادبیات عرب در دامن خود حماسه‌اسطوره‌ای را نپروراند، در برابر دیگر فنونی را چون شعر ذاتی - عاطفی و انسانی - و قصه‌های واقعی آفرید که هم ستایش‌انگیزاند و هم الهام‌بخش اقوام دیگرند. «بروکلمان» خاورشناس آلمانی اعتراف می‌کند که شعر عربی عالیترین عواطف انسان را منعکس می‌سازد.^{۴۷}

«بریفو» مستشرق فرانسوی می‌گوید: در خلال قرن دوازدهم میلادی در فرانسه نوعی از ادبیات جدید تقلیدی که شعر عاطفی انسانی بود انتشار یافت، اروپائیان آن‌را از عربها گرفتند و «ارنست رنان» در مورد قصه‌های عربی می‌نویسد که صلیبیان چون از شرق سرزمینهای عربی بازگشتند با خود قصه‌های فراوانی آوردند که اروپا را فرا گرفت. «میشیل» هم در کتاب «تراث الاسلام» اروپا را مدیون قصه‌های عربی می‌داند، و «بارون کارادی‌فو» نیز ادبیات عرب را در خلق قصه‌ها پیشتاز به حساب می‌آورد.

شاعر جاهلی همچنان که به حماسه‌اسطوره‌ای روی خوش نشان نمی‌دهد، به حماسه محدود در قلمرو قهرمانیهای جنگی و تاخت و تاز در میدان نبرد نمی‌نگرد، بلکه دامنه آن‌را به بسیاری از صفات برجسته روحی و خلقی دیگر می‌کشاند و با همان شور و حرارت صحنه‌های جنگ از این قهرمانیها هم یاد

۴۶- ابوالفرج الاصفهانی، الاغانی، ۸/۱۰ دار احیاء التراث العربی، بیروت.

الخطیب التبریزی، شرح دیوان الحماسه ۱۵۹/۲.

۴۷- شوباشی، ۳۰.

می کند و غالباً خود وی محور این تفوق و برجستگیها است، از این روی شخصیت شاعر جاهلی کمتر در ورای قصه دیگران مخفی می ماند، و شانس بیشتری برای پذیرش در مدینه فاضله افلاطون می یابد.^{۴۸}

اینک نمونه هایی از این دلاوریهای گسترده که حماسه عرب جاهلی را می سازد ارائه می شود:

۱- شاعر جاهلی گاه با سری پرشور و سینه پرحرارت از فداکاری و ایثارش در راه زنده ماندن دیگران یاد می کند، و خود را از دیگران برتر می نهد که تنها بر سفره نمی نشیند، و ضعف و نزارش از حس مسؤولیت و گذشت از قوت خویش است:

إِنِّي أَمْرٌ عَافِي إِنْأَيِّ شِرْكَةٍ وَ أَنْتَ أَمْرٌ عَافِي إِنْأَنَّكَ وَاحِدٌ
 أَنْهَزْأُ مَنْي أَنْ سَمِئَتْ وَ أَنْ تَرِي بُوْجْهِي شَحُوبَ الْحَقِّ، وَ الْحَقُّ جَاهِدٌ
 أَقْتَمُ جَسْمِي فِي جَسْمٍ كَثِيرَةٍ وَ أَحْسِرُ قِرَاحَ الْمَاءِ، وَ الْمَاءُ بَارِدٌ^{۴۹}

۲- شاعر جاهلی بشدت در برابر ظلم و ستم عکس العمل نشان می دهد، و به ظلم ستیزی و بلندنظریش می بالد، و در این زمینه خود را به صورت یک قهرمان مطرح می سازد. عنتره گوید:

أَنْسِي عَلَيَّ بِمَا عَلِمْتَ فَإِنِّي سَهْلٌ مَخَالِطَتِي إِذَا لَمْ أَظْلَمِ
 فَإِذَا ظَلِمْتُ فَإِن ظَلَمِي بِأَسْلِ مَرٌّ مَذَاقَتُهُ كَطَمِ الْعَلَقَمِ^{۵۰}

* * *

و عمرو بن كلثوم چنین سرايد:

أَإِذَا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسَ خُسْفًا أَبَيْنَا أَنْ نُقِرَّ الخُسْفَ فِينَا^{۵۱}

۴۸- جمهور، ۱۶۸.

۴۹- عروة بن الورد، ۵۲-۵۱.

۵۰- شیخو، المجانی الحدیث، ۱۵۷/۱ بیروت.

۵۱- همان ماخذ ۱۳۶/۱.

۳- جوانمردی و پاکدامنی نیز از جمله صفات و خصالی است که شاعر جاهلی با حرارت از آن یاد می‌کند و از سرافتخار مدعی آن می‌شود، حاتم طائی چنین می‌سراید:

وما ضَرَّ جاراً - یا ابنة القوم فاعلمی -
 یجاورنی ، ألا یكون له یستر
 بعینتی عن جارات قومی غفلة
 و فی السمع متی عن حدینهم وقر^{۵۲}

۴- نفرت از مرگ در بستر و افتخار به خونخواهی و انتقام. سموال بن عادیاء

از دلیربهای قوم خود چنین یاد می‌کند:

وما مات منا سید حَتَفَ أنفه
 ولا طَلَّ یوماً، حیث کان قتیل^{۵۳}

و قیس بن حظیم داستان دلوری خویش را در گرفتن انتقام خون پدر و نیای

خویش را با غرور چنین باز گوید:

ثارت مدیاً والخطیم قلم أضع
 ولایة أشیاخ جملت إزاءها
 ضربت بذی الزجین ربة مالک
 فأبث بنفسی قد أصبت شفاءها
 طلعت ابن عبدالقیس طعنة نائیر
 لها نفذ لوالالشعاع اضاءها
 ملکت بها کفی، فأنهرت فتقها
 یرئ قائم من دونها ماوراءها^{۵۴}
 و کنت امرء لا أسمع الدهر سبة
 أسب بها، إلا کشف غطاءها
 و إتی فی الحرب الضروس موکل
 بإقدام نفسی لا أرید بقاءها
 اذا سقیمت نفسی الی ذی عداوة
 فانی بنصل السیف باغ دواءها
 متی یأت هذا الموت لم تبق حاجة
 لنفسی إلا قد قضیت قضاءها^{۵۵}

۵- مبارزه با غرائز و هواهای نفس باز از دیگر صفاتی است که شاعر جاهلی

با شور و حرارت از آن یاد می‌نماید و چنین گوید:

۵۲- دیوان، ۲۴، بیروت.

۵۳- مجانی ۱/۳۴۶.

۵۴- آغانی، ۳/۳-۲.

۵۵- بغدادی، خزانه الادب ۱۶۸/۳ چاپ دارصادر.

أنى امرؤ **سَمَخَ** الخليفة ماجد لا أتبع النفس اللجوج هواها^{٥٦}
أديم مطال الجوع حتى أميته و أضرب عنه الذكر صفحاً فأذهل^{٥٧}

۶- قهرمانی در عشق و محبت، تا آن جا که در برق شمشیرهای به خون آغشته از پیکر خویش جمال یار می بیند و دوست دارد که بر آنها بوسه زند:

ولقد ذكرْتُكَ والزَّماحُ نواهلٌ منى و بيضُ السيفِ تقطر من دمى
فوددتُ تقبيلَ السيوفِ لآنها لمعت كسبارقِ شعرك المتيسم

۷- دیگر از این خصال برائت از پستی و ذلت و زشتی و دنائت است، شاعر جاهلی غالباً تلاش می کند که خود یا قبیله اش را قهرمان این میدان نشان دهد، و با بانگ بلند شعار این برائت را بر زبان آورد و بگوید:

لاستقنى ماء الحياةِ بذلةٍ بل فاسقنى بالعز كأس الحنظل^{٥٨}

* * *

فإن أك أسوداً فالمسك لوني و ما لسواد لوني من دواء
و لكن تبعد الفحشاء عني كبعدا الأرض من جو السماء^{٥٩}

وی به بند و زنجیر با غرور و افتخار گردن می نهد و آن را در راه حفظ آزادگی و شرف، زیور مردان به حساب می آورد:

فخر الرجال سلاسل و قیود و كذا النساء بخانق و عقود^{٦٠}

خودمحوری شاعر جاهلی و برداختن به حوادث فردی، اضافه بر این که وی را از دایره تقلید محض به قول «افلاطون»^{٦١} رهایی بخشیده است سرانجام گویا

۵۶- همان ۱/۱۶۵.

۵۷- همان، ۱/۷.

۵۸- الشعراء النضرانية، ۸۶۲.

۵۹- همان، ۸۱۶.

۶۰- همان، ۸۳۳.

۶۱- جمهور، ۱۶۲-۱۵۹.

نتایج مثبتی را هم به بار آورده.

«گیب» "Gibb" دانشمند و پژوهشگر انگلیسی، اعتراف می‌کند که توجه خاص اندیشه عربی به حوادث فردی و شخصی و تمرکز آن در این زمینه، بدان‌جا انجامیده است که دانشمندان اسلامی در پژوهشهای علمی خود راههای تجربه و آزمایش را بهتر از دانشمندان یونان و اسکندریه بهبود بخشند. سپس وی می‌افزاید: عنایت پژوهشگران اسلامی به جزئیات و تفصیل (که منبعث از توجه قوم عرب به حوادث فردی است) به پیشرفت علم و معرفت کمک کرده است، و اروپا در قرون وسطی این شیوه تحقیق را از علمای مسلمانان گرفته بود.^{۶۲}

پای فشردن در این گفتار بر ادب جاهلی و مطالعه حماسه‌سرایی در این روزگار، بدان سبب است که در میان ادوار مختلف ادب عربی عصر جاهلی مناسبترین زمان برای تولد و رشد فن حماسه است، زیرا رستگانه عناصر مبهم و اساسی این فن از یک سو خرافه و اساطیر و موهومات است، و از دیگر سوی اعتقادات مبهم و ناپخته و درو از خرد نسبت به عالم ماورای ماده، که در تاریخ هر قوم و ملتی معمولاً به همان عصور اولیه باز می‌گردد. «هنری لوفافر» ناقد فرانسوی حق دارد که بگوید: «باید اعتراف کرد که خلق آثار حماسی اتفاق نمی‌افتد مگر در محیط ابتدائی و عقب‌مانده اقتصادی»^{۶۳} طبیعی است که بساط چنین فنی با از بین رفتن شکل خاص تمدنهای ابتدایی برچیده شود.^{۶۴}

بنابراین انتظار ظهور حماسه در ادبیات عرب پس از اسلام که قوم عرب هم عصور اولیه را پشت سر گذاشته و هم به یکتاپرستی گردن نهاده است شاید انتظار درستی نباشد، زیرا نمی‌توان از شاعر اسلامی انتظار داشت تا وقایع و حوادث

۶۲- دسوقی، ۶۹.

۶۳- المفید، تألیف جمعی از ادباء ۳۵۸/۲، چاپ دوم، بیروت.

۶۴- دکتر مندور، ۵۴.

تاریخی را با خرافات و اساطیر دروغین در آمیزد و به تخیلات مبتنی بر مظاهر شرک و بت پرستی و اعتقادات بی پایه و بی مایه درباره عالم معنی کشیده شود. مگر نه این است اسلام با هر شرک و بت پرستی و دروغ و خرافه به مبارزه برخاسته است و با آنها سازگاری ندارد؟ بر اثر همین ناسازگاری بود که مسلمانان در عصر طلایی ترجمه از فرهنگ ملل دیگر، به نقل آثاری چون «ایلیاده» و «اودیسه» روی خوش نشان ندادند و به ترجمه دیگر آثار پرداختند.^{۶۵}

اما در مورد توجیه حماسه «شاهنامه» به وسیله حکیم ابوالقاسم فردوسی که شاعری است اسلامی و در عصری می زیسته که اندیشه اساطیری به پایان آمده، می توان چنین پاسخ گفت:

اولاً - حوادث و مواد حماسه مربوط به عصر فردوسی نیست بلکه در محیطی غیر اسلامی به وقوع پیوسته، چنان که خود فردوسی بدان اشاره می کند:

یکی نامه بُد از گه باستان فراوان بدو اندرون داستان

دوم - مشارکت نیروهای معنوی با انسانها در میدان نبرد، و اعتقادات مبهم و تاریک، و اسطوره و خرافه بدان سان که در «ایلیاده» و «اودیسه» آمده در «شاهنامه» وجود ندارد و یا این که بسیار کم رنگتر است، و یا چندان با اندیشه اسلامی در تضاد نیست.

سوم - این که با وجود اینها، فردوسی پیش از شروع به نظم این نامه باستان، با بیان روئس کلتی جهان بینی و ایدئولوژی خویش چون ستایش خداوند و خرد و پیامبر و یارانش گویا تبری خود را نسبت به برخی از مطالب نشان می دهد، دیگر این که هر گاه خود را ناگزیر از نقل داستانهایی که با اساطیر در آمیخته است می بیند به توجیه کار خود در مقدمه یا در مؤخره آنها می پردازد، و خواننده یا شنونده را متقاعد می کند که با داستانهای رمزی و نمادین سروکار دارد.^{۶۶}

ناگفته نماند در ادبیات عرب هم در عصور اسلامی مجموعه‌های شعری طولانی که دربرگیرنده حوادث تاریخی و وقایع جنگی است، و پایداریها و دلیریهای افراد و قهرمانان را منعکس می‌سازد انتشار یافته و حتی برخی از آنها عنوان ملحمه را نیز گرفته است، مانند مجموعه شعری «ابن عبد ربه» نویسنده کتاب «عقد الفرید» که درباره تاریخ و حوادث مربوط به ملک ناصر در اندلس سروده است، و در این جا به ابیاتی از آغاز کار و آغاز نخستین جنگ اشاره می‌رود:

سبحانَ مَنْ لَمْ تَحْوِهْ أَقْطَارُ وَ لَمْ تَكُنْ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

* * *

ثُمَّ أَتَحَى «جَيَّانَ» فِي غَزَاةِ بَعَسْكَرٍ يَسْعُرُ مِنْ حُمَاةِ
فَاسْتَنْزَلَ الْوَحْشَ مِنَ الْهَضَابِ كَأَنَّمَا حَطَّتْ مِنَ السَّحَابِ^{۶۷}

دیگر مجموعه، سروده ابوطالب بن عبدالجبار است که «متنبی» مغرب خوانده می‌شود. این مجموعه مربوط به حوادث و جنگهای عرب «اندلس» با مردمان اسبان - اسپانیا - است. شعرای جهان گرد فرانسوی و اسپانیایی از این مجموعه‌های شعری در قرون وسطی بهره گرفتند و حماسه‌های خود را از آنها اقتباس کردند.^{۶۸}

در عصر اخیر نیز می‌توان از «ملحمه مجدالاسلام» «احمد محرم» که مربوط به حوادث و جنگهای صدر اسلام از ظهور دعوت حضرت تا استقرار دین جدید در مدینه و شبه جزیره عربی است یاد کرد، بخش اول این مجموعه به قصیده‌ای طولانی تحت عنوان «مطلع النور» شروع می‌شود که در اشعار آغازین آن چنین می‌خوانیم:

۶۶- قدمعلی سرامی، ۶۴.

۶۷- ابن عبدربه، العقد الفرید، ۲۴۴/۵-۲۴۲ دارالکتب العلمیه، بیروت.

* از شهر اندلس.

۶۸- دسوقی، ۳۲.

املاً الأرض يا محمدُ نورا واغمر الناس حكمةً والدهورا
و همچنین می‌توان از مجموعه‌های شعری «بارودی» به نام «کشف العتمة فی مدح سیدالأمه» و «نهج البرده» «احمد شوقی» و «عمریه» «حافظ ابراهیم» و «بکرته» «عبدالحمیم» و «علویه» «عبدالطلب» نام برد^{۶۹}. ولی حقیقت آن است هیچکدام از این مجموعه «ملحمه یا حماسه» به معنی مصطلح نیست، و اطلاق حماسه یا ملحمه بر آنها از سرسامح و مجاز است^{۷۰}، و گفته‌های گذشته ما را در مورد به سر آمدن زمان آن و ناسازگاری با بینش اسلامی نقض نمی‌کند.
از آنچه تا کنون گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که حماسه به معنی مصطلح و منطبق بر تکنیک «ایلیاده» و «اودیسه» به علت بافت خاص قوم عرب و شرایط ویژه‌ای که با آن روبرو بوده است در هیچ‌یک از ادوار تاریخ ادبی آن قوم تحقق نیافته، و فقدان این مسأله - در حد ذات خود و از دیدگاه هنری - اگرچه نوعی از خلأ به نظر می‌آید و به صورت حلقه‌ای مفقوده تجلی می‌یابد، ولی حقیقت امر آن است چنانچه به جنبه‌های مثبت عوامل پدید آورنده این فقدان بنگریم و جریانهای سازنده دیگر جانشین این حلقه مفقوده را به حساب آوریم، آن وقت می‌بینیم که ادبیات عرب در راستای تاریخ همچنان سربلند و شکوهمند و قوی و نیرومند لاف «هل من منافس» می‌زند.

گذشته از این برخی از پژوهشگران و محققین برجسته چون «اربری» (Arberry) بر آنند که شایسته است قصاید «عنتره» و «دریدبن الصمة» و «مهلهل بن ربیع» و نظایر آنها را در شمار «حماسه» به معنی اصطلاحی دانست، زیرا عنصر مشارکت خدایان در جنگها در غیر از «ایلیاده» «هومر» و «انیاده» «فرجیل» کاملاً متحقق نیست، و پافشاری روی این عنصر صحت اطلاق عنوان

۶۹- همان ماخذ، ۳۹.

۷۰- دکتر مندور، ۵۵-۵۴.

حماسه را بر دیگر آثار معروف جهان مورد شک و تردید قرار می‌دهد.^{۷۱} شاید حق با امثال «آربری» باشد که جا دارد قصاید فوق را در شمار آثار حماسی به معنی اصطلاحی بدانیم، بدین معنی که قصاید مزبور تکنیک حماسه را دارا هستند و با حماسه‌های معروف پهلو می‌زنند با این تفاوت که در روزگار خود شانس آن‌را نیافته تا با هم ترکیب شوند و تشکیل یک سلسله حوادث منظم بدهند، و وقایع و تاریخ پیوسته قومی را منعکس سازند، و به وسیله شاعری هنرمند بازسازی گردند و از پراکندگی رهایی یابند. اما «ایلیاده» و «اودیسه» که در اعتقاد برخی مجموعه‌های پراکنده بوده بعدها از چنین شانس برخوردار گشته‌اند.^{۷۲}

قصاید و مجموعه‌های برجا مانده از عصر جاهلی پیرامون قهرمانیها و دلاوریهای میدان نبرد، در برخی موارد آن‌چنان زیبا و شکوهمند و ماهرانه تنظیم شده که با عالی‌ترین حماسه‌های معروف جهان برابری می‌کند، و گاهی خواننده را در برابر این همه توان هنر شعری آن روز به تردید می‌کشانند. طه حسین کسانی را که جمال و شکوه ادب عربی را نشناخته‌اند ملامت می‌کند و متذکر می‌شود که اگر چه ادب عربی نظیر «ایلیاده» و «اودیسه» ندارد، ولی شعر عربی رسالت آن‌دو را که تصویر زندگی اجتماعی و رفتار قهرمانان است بخوبی منعکس می‌سازد، و از نظر زیبایی و تکنیک هم از «ایلیاده» و «اودیسه» کمتر نیست، و این که مردم آن‌را نمی‌فهمند و نمی‌خوانند گناه ادب عربی نیست.^{۷۳}

۷۱- جی‌زای، ۱۲.

۷۲- مندور، ۴۴.

۷۳- من حدیث الشعر والنثر، ۲۶.

به یاد شمع خاموش :

استاد دکتر غلامحسین یوسفی

در گُلگشتِ شعر حافظ

کیست این رند پا بدامان کشیده‌ای که هم شهره شهر است به عشق
ورزیدن، و درین راه قرار و خواب و صبوری را از کف می‌دهد، و با نیم‌نگاو آن
ترک شیرازی سمرقند و بخارا را به‌خال هندویش می‌بخشد، و همواره مرید جام می
است و بر رخ ساقی پری‌پیکر باده ناب می‌نوشد، و پیرانه سر هوای جوانی
برمی‌دارد و از خدا می‌خواهد که «نشیند بر لب جویی و سروی در کنار آرد»،^۱ و
بسا که خنده جام و زلف نگار توبه‌اش را می‌شکند و گستاخ و آشکارا می‌گوید:
جو طفلان تا کی ای زاهد فریبی بسیب بوستان و شهد و شیرم^۲

هم‌پای در رکاب خرد می‌نهد و سوار بر توسن فرزانی می‌تازد، و در
سخن، خازن گنجینه حکمت می‌گردد، و چون لب می‌گشاید بی‌همال و بلامنازع
از رخ اندیشه نقاب برمی‌گیرد، و براین باور است که:

صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت: قدسیان گویی که شعر حافظ از برمی‌کنند^۳

و هم راه و رسم منزلها را نیک می‌شناسد، و لطایف حکمی را با نکات
قرآنی می‌داند و فراهم می‌آرد، و پادشاه سدره نشینی است که بدین خاکدانش
رخت اقامت کشیده‌اند؛ و ازین رو سالکان حرم ستر و عفاف ملکوت با راه‌نشینی

چون او باده مستانه می‌زنند، و بس دعا‌های سحری را که مونس جان دارد، و به‌عذر نیمشبان و گریه سحری می‌پردازد، و همانگاه است که باده از جام تجلی صفات می‌نوشد و بی‌خود از شعشعه پرتو ذات می‌گردد، و «حافظ راز خود و عارف «وقت» خویش است»^۴، و حدیث دوست را جز به حضرت دوست نمی‌گوید. و این همه را از دولت قرآن می‌داند.

بواقع، کیست این رند پیچیده رازدار «چندپهلوی پر ملکات»^۵ دیرباب دیرآشنا؟

برخی این همه را به مجموعه گونه‌گون تضادها و تناقض‌های زیبایی راجع می‌دانند که از جان او تافته و این «حله تنیده زدل و بافته از جان»^۶ او را آفریده و بخصوص در زبان نغز ژرف ایهامی او چهره نموده است. و همان است که حیات و جاودانگی شعر او را موجب گریده؛ چرا که ریشه این معنی در ثنویت ذات انسان نهفته است. و بعضی برآنند که از آن رو است که:

«این مرد، کلّ تاریخ ایران را در خود فشرد و به صورت قطرات «بیت» بیرون داده است. بنابراین برای شناخت او ما باید هم تاریخ ایران و هم خود را بشناسیم. اگر معنایی در حافظ باشد، همان معنای قوم ایرانی است. این یک رویداد خاصّ زبان فارسی است. گویا در زبان دیگری نتوان یافت کتابی را که به تنهایی بیانگر روح یک ملت باشد، و این ملت با همه اختلافهای مشربی، در وعده‌گاه این کتاب به هم تلاقی کنند؛ و از آن عجیب‌تر آنکه فرد ایرانی، تعارضهای شخصیتی خود را - که از آنها بی‌خبر است - در این کتاب بازشناسد... کلمات برگزیده او نه تنها معنی موجود خود را دارند، بلکه قطار سلسله معانی آنها تا سپیده دم تاریخ ایران پیش می‌رود»^۷.

اقا، حافظ این همه هست، و این، همه نیست. در گشت و گذار شعر او «هر کس راهی از آن خود می‌یابد و هر کس با دیوان خواجه شیراز برخورد، آشنائی و تجربه‌ای از آن خود دارد»؛^۱ زیرا که: «هدفِ خلاقیت هنری نیز چیزی نیست جز ساختن آینه برای روانِ انسان در طول تاریخ؛ زلاکترین آینه‌ای که هر کس تصویر خویش را در آن تماشا کند»^۲. و شعر حافظ، بحق چنین آینه‌ای است که هر کس از ظن خود با او یار می‌گردد. و این جانب با همین «ظن» خود، گذری کرده است در گلگشت شعر او، و جای جای، گاهی، به درنگی، نگاهی بدین «شعرت»^۳ ای که تنها از لسان‌الغیب او می‌تواند تراویده باشد. و ازین تفرّج در چهاربخش سخن خواهد گفت:

- الف - ایجاد معنی، با انتخاب کلمه‌ای مربوط به فرهنگ گذشته.
- ب - ارزش انتخاب کلمه در پیوند معنایی آن با کلمات دیگر.
- ج - انتخاب موسیقایی کلمه برای ایجاد موسیقی مخصوص در شعر.
- د - انتخاب کلمه برای ایجاد فضایی مناسب با حوزه عاطفی شعر.

الف - ایجاد معنی با انتخاب کلمه‌ای مربوط به فرهنگ گذشته

خضر، اسکندر:

به‌صدر مصطبه‌ام می‌نشانند اکنون دوست گدای شهر ننگ کن که میرمجلس شد
خیال آب خضر بست و جام اسکندر به جرعه‌نوشی سلطان ابوالفوارس شد*

غزل ۱۶۷

حافظ برای بیان ارج باده ممدوح، به آب حیات و جام اسکندر اشاره می‌کند و جرعه‌نوشی باده ممدوح را همسنگ آب حیات و جام جم می‌شمارد.

* ازین پس شماره مقابل هربیت، شماره غزلی است که بیت مزبور در آن آمده

در باب خضر و آب حیات^{۱۱} در تاریخ بلعمی چنین آمده است:

«به خبر اندر است که خضر بر مقدمه ذوالقرنین بود و او
گرد جهان برگشت از مشرق تا به مغرب به طلب چشمه حیوان که
بخورد تا جاودان بماند و تا رستخیز نمیرد... پس خضر آن چشمه را
بیافت و از آن آب بخورد و ذوالقرنین نیافت و بمرد، و خضر
بماند»^{۱۲}.

در آثار ادب فارسی از جام جهان‌نما، جام کبخسرو، جام جمشید، جام
گیتی‌نما، جام جهان‌بین، آئینه سلیمان، و آئینه اسکندر یاد شده است.
فرهنگ‌نویسان آن‌را جامی دانسته‌اند که احوال خیر و شرّ عالم از آن معلوم می‌شده
است. جام جم در شاهنامه به جمشید منسوب نیست؛ بلکه فردوسی آن‌را
به کبخسرو نسبت داده است.

*

آئینه سکندر جام می است بنگر تا بر تو عرضه دارد احوال ملک دارا^{۱۵}
در بیت مزبور شراب معرفت - که روشنگر اسرار است - به آئینه اسکندر
مانند شده است.

*

فرق است از آب خضر که ظلمات جای اوست تا آب ما که منبعش الله اکبر است

۳۹

تنگ الله اکبر در شمال شیراز است که آب رکناباد از آن می‌گذرد.
«الله اکبر» و چشمه آن ایهامی هم به توحید و باده وحدت دارد. در هر صورت درین
بیت «الله اکبر» و آب آن، بر آب خضر راجع انگاشته شده است. همچنین در
حافظ به ابیات بسیاری برمی‌خوریم که به آب حیات و ظلمت آن اشاره می‌کند، و
بدین وسیله به آفرینش معنی و مفهومی می‌پردازد، مانند:

دوش وقت سحر از غقه نجاتم دادند و اندران ظلمت شب آب حیاتم دادند

۱۸۳

که انتخاب کلمه «ظلمت» در مصراع دوم در ارتباط با ظلمتی که چشمه آب حیات در آن است و خضر بدان راه می‌یابد گزینشی ارجمند است.

نمونه‌های دیگر:

سکندر را نمی‌بخشند آبی به زور و زر می‌سز نیست این کار

۲۴۵

گرت هواست که با خضر همنشین باشی نهان ز چشم سکندر چو آب حیوان باش

۲۷۳

نه عمر خضر بماند نه ملک اسکندر نزاع بر سر دنیی دون مکن درویش

۲۹۰

*

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف ای خضر پی خجسته مدد کن به همتم

۳۱۳

تو دستگیر شو ای خضر پی خجسته که من پیاده می‌روم و هم‌راه سوارانند

۱۹۵

گویند:

«خضر به دریاها موکل است، هر که اندر دریا بمیرد او را

بشوید و بدو نماز کند و آنکه هلاک نخواهد شد او را یاری کند...

و الیاس به بیابانها موکل است هر که را اندر بیابان مرگ آید الیاس

او را بشوید و براو نماز کند، و هر کسی که راه گم کند الیاس او را

راه نماید و از بیراه او را به راه آرد، و اگر گرگی یا ددی او را

آهنگ کند او را از آن بازدارد».^{۱۳}

در باب انتساب صفت «خجسته‌پی» یا «مبارک‌پی» یعنی خوشقدم به‌خضر علاوه بر ارتباط خضر با سبزی که از خود نام خضر برمی‌آید و سبزی و خرمی، خود، میمون و با شگون است، گفته‌اند: بره‌رجا می‌نشست یا ازهرجا می‌گذشت همانجا سبزی می‌شد.^{۱۴}

اما، در دوبیت اخیر حافظ نیاز خود - یا هر سالکی - را به‌پیر «باخبر»ی که «راه» را بشناسد و خطرها را بداند تا او را سلامت به‌سر منزل مقصود و وصال یار برساند، با اشاره به داستان خضر نجات‌بخش گم‌گرفته راهان دریا - و صحرا - بیان می‌کند.

سلیمان ، نگین انگشتری ، دیو :

خوش است خلوت اگر یار یار من باشد نه من بسوزم و او شمع انجمن باشد
من آن نگین سلیمان به‌هیچ نستانم که گاه گاه براو دست اهرمن باشد
روا مدار خدایا که در حریم وصال رقیب محرم و حرمان نصیب من باشد

۱۶۰

حافظ ، در ایجاد و بیان این معنی که : یاری را که دست رقیبان و نامحرمان بدو رسد نمی‌پسندد و یاری را می‌خواهد که تنها از آن او باشد، داستان سلیمان و افتادن نگین انگشتریش به‌دست دیو را مثال می‌آورد که چون سلیمان به‌پیامبری رسید:

«از خدای تعالی حاجت خواست که او را ملکتی دهد که
بعد از وی کس را نباشد حق تعالی اجابت کرد... و پس آن بود که
دیوی به‌صورت سلیمان بیامد و خاتم از زنش بستد و در دریا
انداخت و به‌جای او بنشست تا بعد از چهل روز انگشتری در شکم

ماهی بود که به مزد سلیمان دادند و خاتم بهوی باز رسید و مملکت
باز یافت به رحمت ایزدی»^{۱۵}.

همچنین حالت کامیابی خویش را در کنار یار با اشاره به همین داستان
چنین می‌نماید:

از لعل تو گر یابم انگشتری زینهار صد ملک سلیمانم در زیرنگین باشد
۱۶۱

و عین بر خورداری و دولت‌مندی را در عین تهیدستی و حرمان - دور از نگار -
چنین:

حافظ از دولت عشق تو سلیمانی شد یعنی از وصل تواش نیست بجز باد بدست
۲۴

*

سلیمان و مور:

بر تخت جم که تاجش معراج آسمان است همت نگر که موری با آن حقارت آمد
۱۷۱

نظر کردن به درویشان منافق بزرگی نیست سلیمان با چنان حشمت نظرها بود با مورش
۲۷۸

داستان سلیمان و مورچگان در قرآن کریم آمده است و در کتب تاریخ
پیشینیان از جمله مجمل‌التواریخ والقصص و تاریخ بلعمی بدان اشارت رفته است.
در تاریخ بلعمی چنین می‌خوانیم:

«اما حدیث مورچه با سلیمان... و قصه این آن بود که باد
را (حق تعالی) صاحب خبر سلیمان کرد، تا هر کجا بر پادشاهی او
بر ره یکماه راه یا بیشتر چیزی بگفتی به گوش سلیمان برسانیدی.

پس یک روز بر آن بساط خویش همی شد با مردم و دیو و پری و مرغ... به‌وادیی رسید که مورچگان خانه داشتند و برافراز آمده بودند. مورچه‌ای دیگران را گفت که به‌خانه اندر شوید که سلیمان همی آید و شما را به‌زیربای بگیرد. و ایشان را آگاهی نگود از آن... باد این سخن به‌گوش سلیمان رسانید... پس سلیمان علیه‌السلام چون این سخن بشنود گام باز گرفت و همه سپاه باز ایستادند و مورچه همه اندر خانه‌ها شدند»^{۱۶}.

در بیت اخیر، حافظ برای بیان منظور خویش به‌داستان مزبور اشاره می‌کند تا به‌تجلیل مقام ممدوح - یا معشوق - بپردازد و در همان حال مخاطب گران سر خویش را به‌فروتنی و خاکساری و درویش‌نوازی فراخواند.

سلیمان و آصف :

حافظ این گوهر منظوم که از طبع انگیخت ز اثر تربیت آصف ثانی دانست

۴۸

من غلام نظر آصف عهدم کو را صورت خواجگی و سیرت درویشانست

۴۹

دوش از جناب آصف پیک اشارت آمد کز حضرت سلیمان عشرت اشارت آمد

۱۷۱

در میان مدیحه‌های حافظ - قطعه یا غزل - به‌بیت‌هایی می‌رسیم، همچون ابیات مزبور، که در ستایش وزیران آل مظفر است. و وی آنان را در آن ابیات به‌آصف وزیر سلیمان نبی مانند کرده است؛ بخصوص خواجه جلال‌الدین تورانشاه را^{۱۷}.

سلیمان ، داوود :

برکش ای مرغ سحر نغمه داودی باز که سلیمان گل از باد هوا باز آمد
۱۷۴

چو گل سوار شود بر هوا سلیمان وار سحر که مرغ درآید به نغمه داود
بخواه جام صبحی بیاد آصف عهد وزیر ملک سلیمان عماد دین محمود
۲۱۹

حافظ برای غنیمت شمردن موسم گل و باده پیمایی، نخست اشاره می‌کند
به مستخر بودن سلیمان بر باد؛ چندانکه گفته‌اند: باد «او را با همه سپاه برگرفتی و
بدانجا بردی که او خواستی»^{۱۸}. و دیگر به صدای خوش داوود که مشهور است؛
چنانکه «چون زبور خواندی از خوشی آواز او مرغان هوا کله بستندی از بالا»^{۱۹}.

یوسف :

پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم ترسم برادران غیورش قبا کنند
۱۹۶

یار مفروش به دنیا که بسی نبود نکرد آنکه یوسف به زر ناسره بفروخته بود
۲۱۱

یوسف گم گشته باز آید به کنعان غم مخور کلبه احزان شود روزی گلستان غم مخور
۲۵۵

من از آن حسن روز افزون که یوسف داشت دانستم که عشق از پرده عصمت برون آرد زلیخارا
۳

ابیات مزبور، همه به داستان یوسف اشاره دارد، که چون بسیار مورد

محبت پدرش یعقوب بود برادرانش که همه ازو بزرگتر بودند براو رشک می بردند؛ خصوصاً هنگامی که از مادرشان، خواب یوسف و تعبیر یعقوب را شنیدند که:

«یازده ستاره فرو آمدی و ماه و آفتاب فرو آمد و او را سجده کردند. پس چون بامداد بود یوسف این خواب بر پدر خویش عرضه کرد، پدرش دانست که آن خواب چه باشد. مریوسف را گفت ای پسر این خواب نیک است این آن است که تو بر برادران خویش مهتر گردی»^{۲۰}.

دنباله داستان، که برادران به انگیزه حسد خویش و به بهانه تفرج در صحرا، یوسف را از پدر می خواهند و به صحرا می برند و درجا می افکنند، و کاروانی راهگذر به طلب آب او را از چاه برمی آورد و به مصر می برد و آنجا او را به غلامی می فروشد و وی به دست عزیز مصر می افتد و محبوب زلیخا همسر او می گردد، سپس خود به عزیزی مصر می رسد، در تاریخها و تفسیرها آمده است^{۲۱}.

آنچه اینک شایان ذکر است مضمون آفرینی های بدیع حافظ است ازین داستان و از هجران و حرمان یعقوب و زلیخا از دیدار و وصال یوسف، که قصه ای است دلپذیر و انجامی شیرین دارد.

عیسی مسیح :

باکه این نکته توان گفت که آن سنگین دل کشت مارا و دم عیسی مریم با اوست

۵۷

از روان بخشی عیسی نزنم دم هرگز زانکه در روح فزائی چو لبت ماهر نیست

۷۰

یادباد آنکه چو چشمت به عتابم می‌گشت معجز عیسویت در لب شکرخا بود
۲۰۴

در ابیات مزبور نیز حافظ برای القای معنی منظور خویش به معجزه عیسی
مسیح (ع) در زنده کردن مردگان اشاره می‌کند که «دعا کرد تا سام بن نوح زنده
گشت... و از گل مرغی بکرد و از باد نفس عیسی جان به تن اندر آمدش، و پیرید»^{۲۲}.

نوح :

حافظ از دست‌مده دولت این کشتی نوح ورنه طوفان حوادث ببرد بنیادت
۱۸

گرت چون نوح نبی صبر هست در غم طوفان بلا بگردد و کام هزارساله برآید
۲۳۴

ای دل ارسیل فنا بنیاد هستی برکند چون ترانوح است کشتیان ز طوفان غم‌خور
۲۵۵

در بیت‌های بالا نیز حافظ برای افاده معنی مراد خویش به قصه نوح و طوفان
او اشاره می‌کند. نوح نخستین پیامبری است که در زمان او عذاب بر قومش نازل
شد. چون در روزگاری دراز مردم را به خدا دعوت کرد و جز معدودی که هشتاد تن
بودند آیین او را نپذیرفتند، به فرمان خدا با پیروان اندکش به ساختن سفینه
پرداخت. این کار چهل سال طول کشید و مردم او را مسخره می‌کردند که: در
خشکی کشتی می‌سازد. کشتی تمام شد. و روز وعید فرا رسید. نوح و
گروندگانش و ازهر موجودی جفتی به کشتی درآمدند، و طوفان در رسید و آب
همه جا را فرا گرفت و همه را تباه ساخت؛ جز کشتی را با آنان که در کشتی
بودند. آب فرو نشست و کشتی برکوه جودی قرار یافت. از خانواده نوح سه
پسرش به او ایمان آوردند و نجات یافتند. و همسر و یک پسرش - کنعان نام - بدو

نگریدند و هلاک شدند. نوح پس از طوفان شصت سال در جهان زندگی کرد. داستان نوح در آیاتی از قرآن مجید بویژه در سوره هفتاد و یکمین آن - به همین نام - آمده است. کشتی نوح مظهر فلاح و نجات و رستگاری است. این داستان مضامین لطیف و زیبایی در پهنه ادب فارسی بخصوص شعر پدید آورده است.^{۲۳}

*

آسمان، ستارگان (تأثیر آنها در سرنوشت و زندگی آدمی):

خوش گرفتند حریفان سر زلف ساقی گر فلکشان بگذارد که قراری گیرند

۱۸۵

زاخترم نظری سعد در ره است که دوش میان ماه و رخ یار من مقابله بود

۲۱۵

بیاورمی که نتوان شد ز مکر آسمان ایمن بلب زهره چنگی و مرتیخ سلحشورش

۲۷۸

چنانکه ملاحظه می شود در ابیات فوق، حافظ به اعتقاد دیرینه تأثیر افلاک و ستارگان در سرنوشت انسان اشاره می کند و با این اشارت مقصود خویش را بیان می دارد. قابل ذکر است که:

«ادیان ستاره پرستی کهن، با اعتقاد به اینکه ستارگان در

سرنوشت آدمی مؤثرند، بزرگداشت و ستایش هفت سیاره مذکور

را اساس و شالوده خود قرار داده اند... کتب نجومی قدیم، مرتیخ

(بهرام) را نحس اصغر و کوکب لشکریان و امرای ظالم و اتراک و

دزدان و مفسدان و آتش کاران معرفی کرده اند»^{۲۴}.

اقا «... مشتری را سعد اکبر می دانند و زهره را سعد اصغر

که دلالت دارد بر تأنیث و خنثی بودن و حسن وجه و فرح و شادی...

لهو و طرب و عشق و ظرافت و سخریت بدو اختصاص دارد»^{۲۵}.

خسرو، شیرین، فرهاد :

سحرم دولت بیدار به بالین آمد گفت برخیز که آن خسرو شیرین آمد

۱۷۶

یا رب اندر دل آن خسرو شیرین انداز که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند

۱۹۰

داستان عشق خسرو - پادشاه مشهور ساسانی - به شیرین - همسر ارمنی اش -

و رقابت سخت فرهاد کوهکن با او درین دلدادگی، مایه بسیاری از شعرهای

عاشقانه و عارفانه فارسی گردیده و بسیاری از مضامین بکر و زیبا را پدید آورده

است.^{۲۶}

در شعر حافظ نیز بارها مضمون‌های تازه‌ای ازین عشق سوزان پرداخته آمده

و نام شیرین، با ایهام، به عنوان صفت خسرو - مانند دو بیت بالا - آمده است.

سیمرغ (عنقا) :

بئر ز خلق و جو عنقا قیاس کار بگیر که صیت گوشه‌نشینان ز قاف تا قافست

۴۴

وفا مجوی ز کس ورسخن نمی‌شنوی بهره طالب سیمرغ و کیمیا می‌باش

۲۷۴

من به سرمنزل عنقا نه بخود بردم راه قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

۳۱۹

برو این دام بر مرغی دیگر نه که عنقا را بلند است آشیانه

۴۲۸

در برهان قاطع آمده است :

«سیمرغ عنقا را گویند و آن پرنده‌ای بوده است که زال

پدر رستم را پرورده و بزرگ کرده؛ و بعضی گویند نام حکیمی

است که زال در خدمت او کسب کمال کرد»^{۲۷}

مرحوم دکتر احمدعلی رجائی می‌نویسد:

«از طرف دیگر، با توجه به اصل وحدت وجود و اتحاد

عاشق و معشوق، خواندن منطق الطیر و نتیجه نهایی آن، انسان را

به این فکر سوق می‌دهد که مراد عطار از ذکر این که تنها سی مرغ

از صدهزاران مرغ به حقیقت واصل شدند و سیمرغ را در خود

یافتند، شاید این است که از صدهزاران سالک، تنها چند نفر به حد

کمال می‌رسند و به رؤیت حقیقت در درون خود موفق می‌گردند...

و به این ترتیب، به تعبیر دیگر، می‌توان «سیمرغ» را از القاب پیرو

مرشد کامل دانست.

«نکته دیگر نیز در کلمه سیمرغ نهفته است و آن

دوربودن از دسترس عامه مردم و لامکانی و بی‌نشانی اوست که

در نتیجه، وصول بدان و خویشتن را مظهر او یافتن، آن چنان که

سی مرغ یافتند و به درجه کمال رسیدند، کار هر سالکی نیست»^{۲۸}

حقیقت این است که در حافظ، سیمرغ، هم رمز چیزی موهوم، گرانمایه و

دست‌نیافتنی است، هم مظهر انسان کامل و پیرو اصل است، و هم نشانه‌ای است

از ذات حق که کس را بر قلّه لامکان او راهی نیست.

کیمیا:

- آنچه زرمی شود از پرتو آن قلب سیاه کیمیائی است که در صحبت درویشان است
۴۹
- آنانکه خاک را به نظر کیمیا کنند آیا بود که گوشه چشمی به ما کنند
۱۹۶
- وفا مجوی ز کس ور سخن نمی شنوی به هرزه طالب سیمرغ و کیمیا می باش
۲۷۴

صاحب برهان قاطع می نویسد:

«کیمیا، بکسر اول ثالث بروزن سیمیا، بمعنی مکر و حلیه باشد و عملی است مشهور نزد اهل صنعت که بسبب امتزاج روح و نفس اجساد ناقصه را بمرتبه کمال رسانند. یعنی قلعی و مس را نقره و طلا کنند و چون این عمل خالی از حیل و مکاری نیست ازین جهت باین نام خوانند - و نظر پیرو مرشد کامل را نیز گویند - و عشق و عاشقیرا کیمیا و کیمیاگری گویند»^{۲۹}.

حافظ «کیمیا» و «کیمیاگری» را که از علوم ارجمند غریبه است - و در قرون باستان مدعیانی داشته است - هم به معنی «نظر» پیرو مرشد کامل به کار برده، و هم به معنی «عشق»؛ چرا که هریک می تواند مس قلب سالک را دیگر کند و از او آدمی بسازد که: آنچه اندرو هم ناید آن شود.

ب - ارزش انتخاب کلمه در پیوند معنایی آن با کلمات دیگر:

کلمات در زبان حافظ، ساده در کنار هم نمی نشینند؛ با این وظیفه که تنها وزن شعر او را پُر کنند و شعر سخته ای نداشته باشد، یا دست بالا، فی المثل «در سراسر دیوان او حتی یکبار «بُد» در جای «بود» بکار نرفته باشد»^{۳۰}؛ بلکه در حافظ: هر سخن حالی و هر واژه مقامی دارد. کلمات همه در پیوند تنگاتنگ

معنایی با یکدیگر بیشترین معنی‌ها را فرا می‌خوانند و فراهم می‌آرند، که جمله آن معانی، بواقع، معانی کناری یک معنی اصلی هستند. معنی‌های گونه‌گون واژگان حافظ مجال ذهن خواننده شعر او را تا آنجا که در توان دارد می‌گسترانند، و بسا که این خواننده از تماشای آن گلهای معنی مدهوش می‌گردد. یا بوی گلش چنان مست می‌کند که دامش از دست می‌رود. غافل از آن که «به خاطر داشته که چون به درخت گل رسد دامنی پُر کند هدیهٔ اصحاب را»^{۳۱}.

اینک فهرست‌وار نمونه‌هایی از این روابط معنایی کلمات را - که بگمان بنده فراتر از قدرت ایهامی یک واژه است - بررسی می‌نماییم:

ساقی ار باده ازین دست به جام اندازد عارفان را همه در شُرب مُدام اندازد
ورچنین زیرخم زلف نهد دانهٔ خال ای بسا مرغ خرد را که به دام اندازد
۱۵۰

مُدام : هم به معنی پیوسته و دائم است، همه به معنی شراب و می. که با توجه به معنی دوم آن و ارتباطی که با ساقی، باده، جام و شُرب دارد منتخب ارزشمندی است؛ و نیز «دانه» در برابر مرغ و دام. که حافظ به جای آن «نقطه» نگفته. و حال آنکه نقطه و دانه در وزن برابر است. حتی «نقطه» درین مورد لفظ متداول‌تری است.

*

هزار نقش برآید ز کلک صنع و یکی به دلپذیری نقش نگار ما نرسد
۱۵۱

نگار : هم به معنی محبوب است، هم به معنی نقش و تصویر. اما معنی دوم آن با توجه به «نقش»ی که در هر دو مصراع به کار رفته ارزش انتخاب آن را فزونی می‌بخشد.

*

حافظ از بهر تو آمد سوی اقلیم وجود قدمی نه به وداعش که روان خواهد شد
۱۶۴

روان : به معنی روح آدمی، وهم به معنی رونده و گذرا است. معنی نخستین در ارتباط با اقلیم وجود و معنی دوم با «آمد» - در مصراع اول - مناسب است و حسن انتخاب کلمه را می نماید.

*

شکر ایزد که به اقبال کله گوشه گل نخوت باد دی و شوکت خار آخر شد
۱۶۶

شوکت : به معنی عظمت، و هم به معنی خار است که در برابر خار - که پس از آن آمده - معنی دومش و در برابر نخوت باد، معنی نخستینش جالب توجه است.

*

صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست

عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد

۱۶۹

هزار : هم عدد معروف است (ده تا صدتا)، و هم به معنی بلبل است. که در ارتباط با، صد هزاران، و عندلیب، و مرغ، و گل انتخابی است پُر معنی.
یا :

نسیم زلف تو چون بگذرد به تربت حافظ ز خاک کالبدش صد هزار لاله برآید
۲۳۴

که «صد هزار» عددی است مبین مبالغه و کثرت و «هزار» آن به معنی بلبل و هزارستان نیز هست. و این معنی دوم آن، با نسیم - که باد ملایم است - و لاله (گل) متناسب است (گل و بلبل و نسیم مظهر بهارند). همچنین خاک (در مصراع دوم) با نسیم (که باد ملایم است) پیوندی قابل توجه دارند - که

دو عنصرند از عناصر چهارگانه. و نیز میان معنی دیگر لاله که لب معشوق است با زلف او مراعات نظیر شده است.

زهرسازی خوش نمی‌سازد مگر عودش بسوخت کس ندارد ذوق مستی می‌گساران را چه شد

۱۶۹

عود : هم ترکیبی است خوشبو که می‌سوزانند، هم نوعی ساز که می‌نواختند. و درین جا اگرچه به همان معنی ساز معروف است؛ اما توجه به فعل «سوخت» معنی نخستین آن را نیز به خاطر می‌آورد؛ و گرنه به گفته استاد ملاح - مرد هنر و ادب:

«خواجه می‌توانست بجای کلمه «عود» لفظ «رود» را بکار برد، ولی از آنجا که «عود یا چوب معطر» را می‌سوزانند، بعهد، این کلمه را بکار برده است، تا بقرینه «سوخت» لطفی به شعر بدهد»^{۳۲}. نیز در بیت:

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود گل وجود من آغشته گلاب و نبید

۲۳۸

این «عود» همان ماده خوشبو است، اما بقرینه چنگ و رباب با همان عود نواختنی دارای ایهام تناسب است.

با چشم پرنیرنگ او حافظ مکن آهنگ او کان طرّه شبرنگ او بسیار طزاری کند

۱۹۱

طرّه : به معنی زلف و موی پیچید و پیراسته جلو پیشانی است، وهم به معنی کاکل و موی پیشانی اسب است. «شبرنگ» نیز به معنی اسب سیاه‌رنگ است، وهم صفت اسب خسرو پرویز است؛ همچنین به معنی به‌رنگ سیاه است

(سیاه‌رنگ). این جا، «طُرّه شیرنگ» به معنی زلف سیاه‌رنگ است، اما معنی دیگر این دو کلمه - یعنی اسب سیاه‌رنگ، و موی جلو پیشانی اسب - برارزش انتخاب دو کلمه می‌افزاید.

*

آن نافه مراد که می‌خواستیم ز بخت در چین زلف آن بت مشکین کلاله بود
۲۱۴

مُشکین : به معنی مشک آمیز و معطر است، وهم سیاه و تیره‌رنگ است.
در برابر نافه - که معطر است - و زلف - که سیاه است.

چین : به معنی پیچ و شکن است، وهم کشور چین. و این هردو معنی در برابر نافه - که از ناف آهوی ختن می‌گیرند - و زلف - و همچنین چین به همان معنی دوش (ملک چین) و بُت، همه برحُسن انتخاب کلمات بیت مزبور دلالت دارد.

*

آن شاه‌تند حمله که خورشید شیرگیر پیشش به روز ممرکه کمتر غزاله بود
۲۱۴

غزاله : به معنی بچه آهو، خورشید و برج حمل است. این معانی «غزاله»، در ارتباط با خورشید، و شیرگیر ارزش انتخاب آنرا فزونی می‌بخشد. علاوه بر آن که «اسد» خانه خورشید است و ترکیب «خورشید شیرگیر» را ایهامی زیبا می‌بخشد.

*

از جنگ منش اختر بدمهر بدر برد آری چه کنم دولت دور قمری بود
۲۱۶

مهر : به معنی دوستی و محبت است، و خورشید، و ماه هفتم سال شمسی.
در برابر کلمات: اختر، قمر، و دور قمری در بیت حُسن انتخاب آن فزونی یافته

است.

یا :

خورشید خاوری کند از رشک جامه چاک گر ماه مهر پرور من در قبا رود

۲۲۰

که علاوه بر آنکه «مهر» به معنی محبت، و هم خورشید است و در برابر ماه و خورشید دارای ایهام تناسب است، معنی دوم مهر (یعنی خورشید) در ترکیب «ماه مهر پرور» حسن انتخاب این ترکیب را در بیت می افزاید.

*

گفتم که بر خیالت راه نظر بیندم گفتا که شبرو است او از راه دیگر آید

۲۳۱

شبرو : به معنی دزد است (دزدی که شب هنگام به دزدی رود)، که با نسبتی که به «راهزن» دارد، ارتباط آن با «راه نظر بستن» در مصراع اول قابل تأمل است؛ و نیز مناسبت میان شب (از ترکیب «شبرو») با «خیال» شایان توجه است؛ که شب، آسمان پرواز مرغ خیال است.

*

گفتم خوشا هوائی کز باد صبح خیزد گفتا خنک نسیمی کز کوی دلبر آید

۲۳۱

خنک : به معنی «خوشا» که با خوشا - در مصراع اول - پیوند می یابد، و هم به معنی سرد، نرم و ملایم می باشد که با «نسیم» که باد سرد و ملایم است تناسب لفظی دارد.

*

گفتم که نوش لعلت مارا به آرزو گشت گفتا تو بندگی کن کو بنده پرور آید

۲۳۱

لعل : به معنی لب معشوق، و هم شراب سرخ است. و نوش : به معنی جرعه آشامیدنی، شهد و انگبین، و آب حیات است. ارتباط معانی «لعل و نوش» و نیز ارتباط نوش - که آب حیات است - با «گشت» - با ایهام تضاد - بر ارزش انتخاب کلمات مزبور افزوده است.

*

صالح و طالح متاع خویش نمودند تا که قبول افتد و که در نظر آید
۲۳۲

صالح : به معنی نیک و نیکوکار است و طالح : بدعمل و بدکار، ضد صالح. همچنین صالح پیامبری است که بر دوقوم عاد و ثمود مبعوث شد و آنها ازو معجزه خواستند که ناقه - ماده شتری - با بچه اش را از سنگ بیرون آورد و صالح دعا کرد و معجزه روی نمود. اما «طالح» به معنی ماده شتر هم هست. این پیوند معانی صالح و طالح و ایهامی که در آنها هست - تناسب یا تضاد - ارزش انتخاب آن دو را نشان می دهد.

*

مانعش غلغل چنگ است و شکر خواب صبح ورنه گر بشنود آه سحرم باز آید
۲۳۶

صبح : به معنی بامداد است - که درین جا به همین معنی است - و با «سحر» ارتباط می یابد، و هم به معنی شراب صبحگاهی که با غلغل چنگ متناسب است. «غلغل» نیز هم به معنی بانگ و فریاد است، و هم صدای ریزش مایع محتوا در ظرفی است که گلویش تنگ باشد. معنی نخستینش - چنانکه گفتیم - با چنگ، و معنی دومش، با شراب صبحگاهی - که یک معنی صبح است، مرتبط می شود.

*

آرزومند رخ شاه چو ماهم حافظ همتی تا سلامت ز درم باز آید
۲۳۶

رخ: به معنی چهره و روی است، و هم مهره‌ای از مهره‌های شطرنج. «شاه» نیز علاوه بر سلطان و پادشاه، نام یکی از مهره‌های شطرنج است. ماه نیز که در بلندای آسمان دامن فراهم کشیده است برای دست‌یازیدن به دامانش «همت» ی دربایست است که در مصراع دوم آمده. چنانکه ملاحظه می‌شود این «مناسبت» ها در رویارویی الفاظ بیت به‌خاطر می‌آید.

*

مگر نسیم خفت صبح در چمن بگذشت که گل به‌بوی تو برتن چو صبح جامه درید
۲۳۸

بوی: در بیت مزبور به معنی «رایحه» است (و معنی بیت این‌که: بوی گل در برابر رایحه خوش رخساره تو که نسیم صبحگاهی در چمن می‌پراکند و گل استشمام می‌کند، بویی نیست).

اقا، «بوی» به معنی امید و آرزو هم هست، که این معنی نیز برای بیت خالی از لطف نیست. یعنی: گل با گذشتن نسیم عطر آگین روی تو بر چمن به امید وصال تو، از شوق، جامه دریده است.

در حافظ، بوی زلف، بوی رخ، بوی لب، بوی خال و بوی نفس نیز به کار رفته است.^{۳۳}

*

ز شوق روی تو حافظ نوشت حرفی چند بخوان ز نظمش و درگوش کن چو مروارید
۲۳۸

نظم: درین جا به معنی شعر است؛ اقا، نظم، به معنی به‌رشته کشیدن مروارید هم هست که با توجه به آورده شدن «مروارید» در بیت، انتخابی ارزشمند است.

*
 صغیر مرغ برآمد بط شراب کجاست فغان فتاد به بلبل نقاب گل که کشید
 ۲۳۹

بط : علاوه بر آنکه به معنی صراحی شراب است (که به شکل مرغابی است)، و درین جا به همین معنی است، به معنی مرغابی هم هست که با مرغ و صغیر بلبل متناسب است. و باز «بلبل» علاوه بر هزارستان - که در بیت به همین معنی است - با «بلبلی» به معنی صراحی شراب، و «بَلْبَلَه» به معنی صدا و آواز صراحی به هنگام ریختن شراب دریاله، بخصوص با ترکیب «فغان افتادن» تناسبی می یابد که حُسن انتخاب آن را می رساند.

*
 معاشران گره از زلف یار باز کنید شی خوش است بدین قصه اش دراز کنید
 ۲۴۴

دراز کردن : در مصراع دوم که برای «شب» به کار رفته با «باز کردن» زلف پیوندی نهانی می یابد که با باز کردن گره زلف آن را بلند می سازند. باز کردن «گره» از زلف با گشایش حال معاشران و خوشی وقت آنان نیز ارتباطی زیبا دارد. همچنین انتخاب «زلف» در رابطه با «شب» - در سیاهی - قابل توجه است.

*
 چه ره بود این که زد در پرده مطرب که می رقصند با هم مست و هشیار
 ۲۴۵

در بیت مزبور «برده» به معنی نغمه و آهنگ است و هم به معنی حجاب و پوشش است. و «در پرده» به معنی درخفا و نهانی است. «راه و ره» نیز علاوه بر طریق و معبر به معنی نغمه و مقام و پرده نیز هست - که این جا به همین معنی است - اقا «ره در پرده زدن» گذشته از معنی اصطلاحی آن - در موسیقی - از آنجا که

مست و هشیار را به رقص آورده ذهن را به راهزن عقل و رباینده خرد دلالت می کند، که جمله این نکات شایان ذکر است.

*

روزگاری است که دل چهره مقصودندید - ساقیا آن قدح آینه کردار بیار
 کام جان تلخ شد از صبر که کردم بی دوست - عشوه ای زان لب شیرین شکر بار بیار
 ۲۴۹

«آینه» در «آینه کردار» - که صفت قدح است و مراد از آن قدحی است با شراب صاف و روشن - در برابر «چهره» و «ندید» (دیدن) در مصراع نخستین، برارزش انتخاب آن‌ها دلالت دارد. «صبر» نیز علاوه بر آنکه به معنی بردباری و شکیبایی است - که این جا مراد است - به معنی عصاره تلخ نوعی گیاه نیز هست که در برابر «تلخ» - در مصراع اول - تناسب دارد. همچنین میان تلخ و شیرین، و صبر و شکر ایهام تضاد دیده می شود.

*

فکند زمزمه عشق در حجاز و عراق - نوای بانگ غزل های حافظ شیراز
 ۲۵۹

حجاز و عراق : نام دونوای موسیقی و نام دوسرزمین معروف است که این دو معنی در ارتباط با «نوا و بانگ» از طرفی و در برابر «شیراز» از طرف دیگر انتخابی از زشمند است.

*

مرا به کشتی باده در افکن ای ساقی - که گفته اند نکوئی کن و در آب انداز
 ۲۶۳

کشتی : هم به معنی پیاله و جام شراب است، هم به معنی سفینه و زورق که با توجه به مصراع دوم و ترکیب «درآب انداختن» ارزش انتخاب آن فزونی می یابد.

*

بیار زان می گلرنگ مشکبو جامی شرار رشک و حسد دردل گلاب انداز

۲۶۳

گل : در «می گلرنگ» - که مراد شراب سرخ و گلگون است - به معنی
اخگر آتش هم هست، که در رابطه با «شرار» ارزش انتخاب آن بیشتر می گردد.
نیز تناسب لفظی دو ترکیب «گلرنگ» و «گلاب» قابل ملاحظه است.

*

من که قول ناصحان را خواندمی قول رباب گوشمالی دیدم از هجران که اینم پند بس

۲۶۷

گوشمال : هم به معنی تنبیه شدن است، هم در اصطلاح موسیقی،
کوک کردن ساز را گویند^{۳۴}.

قول : هم به معنی گفتار و سخن است، و هم به معنی ترانه. تناسب معانی
«قول» و «گوشمال» در بیت قابل توجه است.

*

گر کمیت اشک گلگونم نبودی گرمرو کی شدی روشن به گیتی راز پنهانم چو شمع

۲۹۴

گلگون : هم به معنی سرخ رنگ است - که با اشک خونین متناسب است -
و هم نام اسب شیرین معشوقه و همسر خسرو است - که با «کمیت» و «گرمرو»
تناسب دارد.

گرمرو : هم به معنی گرم رونده است - که برای اشک تناسب دارد - ، و
هم به معنی تندرو و چابک رفتار است - که با «کمیت» و «گلگون» متناسب
است.

روشن شدن : هم به معنی «روشن گردیدن» است - که برای «شمع» مناسب

است هم به معنی «آشکار گشتن» است که برای «راز» تناسب دارد.
در ترکیب «گلگون»، جزء دوم آن - گون - با گونه (=چهره) تناسب
اشتقاقی دارد که با «اشک» در همان مصراع اول دارای مراعات نظیر هستند. نیز
«اشک» که علاوه بر سرشک، به معنی شمع مذاب هم هست با خود «شمع»
تناسب لفظی یافته است.

*

من و سفینه حافظ که جز درین دریا بضاعت سخن درفشان نمی بینم
۳۵۸

سفینه: هم مجموعه و دفتر شعر است - که با سخن شاعر متناسب است، و
هم به معنی کشتی است - که با «دریا» تناسب دارد.
درفشان: صفت «سخن» است که به معنی گرانمایه و ارجمند است؛ اما
جزء اول آن - دُر - به معنی مروارید است که با «دریا» و «سفینه» (= کشتی)
تناسب یافته است.

ج - انتخاب موسیقایی کلمه برای ایجاد موسیقی مخصوص در شعر

تنها «بحر» های عروضی و قافیه ها و ردیف های همسان نیست که شعر
حافظ را آهنگین می سازد؛ تکرار صامتها و مصوتها و چگونگی ترکیب آنها در
کلمات یک بیت، و حتی یک مصراع، بسا که عامل عمده ایجاد موسیقی در آن
است. به بررسی نمونه هایی درین مورد می پردازیم:

باز پرسید ز گیسوی شکن در شکنش کاین دل غمزده سرگشته گرفتار کجاست
۱۹

تکرار «س»، «ز» و «ش» موسیقی ویژه ای در شعر ایجاد کرده است؛ چه
حروف مزبور صامت های انقباضی - یا زمانی - هستند. یعنی «می توان آن ها را
امتداد داد؛ به عبارت دیگر، تا نفس در شش ها هست می توان آن ها را کشید»^{۳۵}.

هوا مسیح نفس گشت و باد نافه گشای درخت سبز شد و مرغ درخروش آمد

۱۷۵

«س» های تکراری و «ش» و «خ» - که همه انقباضی هستند در بدید آوردن موسیقی بیشتر در شعر تأثیر داشته‌اند.

سحر چون خسرو خاور علم بر کوهساران زد بدست مرحمت یارم در امیدواران زد

۱۵۳

تکرار صامت‌های انقباضی «س» و «خ» و «ز» آهنگ بیشتری در شعر ایجاد کرده است.

ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد دل رمیده ما را انیس و مونس شد

۱۶۷

بیت، مطلع غزلی معروف است. صامت‌های: «س»، «خ»، «ش» و ردیف «شد» و کلمات قافیه‌اش: مجلس، مونس، مدرّس، نرگس، مجلس، ابوالفوارس، مهندس، مؤسوس، بی‌حس، مس، و مفلس، همه در ایجاد آهنگی مشترک سهیمند.

در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

۱۷۳

تکرار صامت‌های انسدادی^{۳۶} «د»، «ب»، «ت»، «ه» و نیز «ک» در بیت مزبور، باز موسیقی ویژه‌ای در شعر ایجاد کرده است که ادراک آن نسبت به نمونه‌های ابیات قبل برای گوش متمایز است. شایان ذکر است که غزل این بیت

دارای ردیف «آمد» است، و کلمات قافیه‌اش: بایاد، فریاد، باد، بنیاد، شاد، داماد، داد، آزاد و یاد است. تأثیر ردیف و قافیه را در موسیقی کلام موزون نیز می‌شناسیم.

*

اول به بانگ نای و نی آرد به دل پیغام وی و انگه به یک پیمانه می با من وفاداری کند
۱۹۱

تکرار «ی» که نیم مصوتی آوایی است^{۳۷} و کلمات قافیه غزل بیت مزبور: نکوکاری، وفاداری، دلداری، طزاری، هشیاری، بازاری، عیاری و غمخواری موسیقی خاص در شعر ایجاد کرده‌اند.

*

سروچمان من چرامیل چمن نمی‌کند همدم گل نمی‌شود یاد سمن نمی‌کند
۱۹۲

تکرار صامت‌های مرکب آوایی «ج» و خیشومی آوایی «م» و «ن»، آهنگی خاص را موجب شده است. ردیف «نمی‌کند» و کلمات قافیه: چمن، سمن، من، وطن، ختن، شکن، تن، دهن، عدن و سخن، بر شدت تأثیر این آهنگ افزوده‌اند.

*

بر سر آنم که گر ز دست برآید دست به کاری زخم که غصه سرآید
۲۳۲

تکرار صامت انقباضی و صفیری «س» و «ز» و تکریری آوایی «ر» و نیم مصوت آوایی «ی» آهنگ ویژه‌ای در شعر پدید آورده است.

*

بیا و کشتی ما در شط شراب انداز خروش و ولوله درجان شیخ و شاب انداز
۲۶۳

شراب تلخ می‌خواهم که مردافکن بود زورش که تا یکدم بیاسیم زدنیسا و شروشورش
۲۷۸

تکرار صامت انقباضی «ش» و نیم مصوت آوایی «ی» و نیز انقباضی
سایشی «خ» و صامتهای انسدادی «ب»، «ک» و «د» آهنگی ایجاد کرده
است پرجوش و خروش که مناسب مضمون شعر است.

*

دل و دینم دل و دینم ببردست برو دوشش، برو دوشش برو دوش
دوای تو دوای تو است حافظ لب نوشش، لب نوشش، لب نوش
۲۸۲

*

یا :

دلبرم شاهد و طفل است و به بازی روزی بکشد زارم و در شرع نباشد گنیش
بوی شیراز لب همچون شکرش می‌آید گرچه خون می‌چکد از شیوه چشم سهش
۲۸۹

تکرار صامتهای انقباضی - بی آوایی - «ش»، و صفیری آوایی «ز»، و
نیز نیم مصوت آوایی «ی» آهنگ شعر را بیشتر و شورانگیزتر ساخته است.

*

بنابر نمونه‌هایی که به دست دادیم تکرار صامتها و مصوتها و ترکیب آنها
در کلمات شعر عمده عامل مهم ایجاد موسیقی در شعر حافظ است؛ اما به گفته
آقای دکتر شفیع کدکنی در کتاب «موسیقی شعر»:
«آنچه به عنوان یک اصل، در سراسر دیوان او، قابل بررسی

است رابطه‌ای است که میان قافیه و ردیف و دیگر کلمات، از لحاظ تشابه صوتی یا وحدت آوایی وجود دارد؛ تا آنجا که می‌توان گفت در بیشتر موارد کلید اصلی در شکل‌گیری نظام آوایی بیت را مشخص‌ترین حرف از حروف قافیه تشکیل می‌دهد. مثلاً اگر در قافیه حرف [د] دارای تشخص صوتی باشد، صامت‌هایی از نوع [د]، یا نزدیک بدان از قبیل [ت/ط] با بسامد چشم‌گیری در طول بیت تکرار می‌شوند و نظام موسیقایی کلمات را بوجود می‌آورند»^{۳۸}.

و تا آنجا که بنده در شعر حافظ تأمل کرده‌ام اصل مشارک‌الیه ایشان با درصد بالایی در حافظ مقبول و قابل استناد است.

د - انتخاب کلمه برای ایجاد فضای مناسب با حوزه عاطفی شعر

بیشتر در باب پیوند معنایی کلمات با یکدیگر در شعر حافظ سخن گفتیم. اینک گفتنی است که بسا کلمه‌ای در یک بیت او که تنها برای افاده معنی لازم خود به‌عنوان کوچکترین واحد کلام منظوم به کار نمی‌رود؛ بلکه برای ایجاد فضای مناسب با حوزه عاطفی شعر نیز استعمال می‌شود:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بی خود از شعشعه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند
بعد از این روی من و آینه و صف جمال که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند
۱۸۳

در بیت نخستین: «دوش»، «وقت سحر»، «ظلمت شب» و حتی «آب حیات» - که بنا بر روایات مذهبی در تاریکی است - همه، فضایی مناسب با موضوع عاطفی شعر - که «غصه» و غم است - ایجاد کرده‌اند. اما پس از نجات از غصه و زایل شدن غم - در دوبیت بعد - «شعشعه»، «پرتو»، «جام تجلی»، «آینه»، «جمال» و «جلوه» فضایی نورانی که مناسب «کامروایی و خوشدلی و

مژده دولت»^{۳۹} است پدید آورده‌اند.

*
آن پریشانی شب‌های دراز و غم دل همه در سایه گیسوی نگار آخر شد
۱۶۴

«سایه گیسو» سیاهی و تیرگی محض است. (گیسو، خود، سیاه است و سایه آن گویی به بالاتر از سیاهی اشاره دارد). این سیاهی بسیار، فضایی مناسب با موضوع عاطفی شعر که غم و «شب»‌های دراز آن است، ایجاد کرده است.

*
سحرچون خسرو خاور علم بر کوهساران زد بدست مرحمت یارم در امیدواران زد
۱۵۳

برای بیان دست یافتن به «امید» و رسیدن به وصال یار و کامکاری، طلوع صبح و برآمدن خورشید؛ آن هم با تعبیر «خسرو خاور» علم بر کوهساران زدن - به‌شانه پیروزی روشنایی بر تاریکی در جهان - فضایی مناسب ایجاد کرده است.

*
سواد دیده غمدیده‌ام به اشک مشوی که نقش خال توام هرگز از نظر نرود
۲۲۴

«خال» سیاه، فضایی مناسب با موضوع عاطفی شعر یعنی غم شاعر ایجاد کرده است و با «سواد دیده غمدیده» او تناسب دارد؛ خصوصاً که نقش این «خال» پیوسته در خاطر خواهد ماند.

*
ترسم که اشک در غم ما برده در شود وین راز سر به‌مهر به‌عالم سمر شود
گویند سنگ لعل شود در مقام صبر آری شود و لیک به‌خون جگر شود
۲۲۶

«سمر» به معنی: شب، و تاریکی شب، و افسانه گویی در شب است. که فضایی مناسب با موضوع عاطفی شعر، یعنی «غم» ایجاد کرده است. در بیت دوم: لعل، که سرخگون است، باز فضایی مناسب با موضوع عاطفی شعر که «خون جگری» است پدید آورده. «سنگ» آن هم، سنگینی غم را بهتر نمودار می سازد.

*

دست از طلب ندارم تا کام من برآید یا تن رسد به جانان یا جان زتن برآید
 بگشای تربتم را بعد از وفات و بنگر کز آتش درونم دود از کفن برآید
 ۲۴۳

با «برآمدن دود از کفن» انبوهی از دود فضای شعر را فرا می گیرد که مناسب با جو عاطفی شعر یعنی «حسرت» و آه آشناک مہجوری از دلدار است.

*

چولاله در قدح ریز ساقیامی و مشک که نقش خال نگارم نمی رود ز ضمیر
 ۲۵۶

«مشک» - که ماده ای سیاه رنگ و معطر است - و سیاهی میان لاله، و سیاهی «خال» نگار، همه، فضایی مناسب با حوزه عاطفی شعر که غم هجران معشوق است ایجاد کرده اند. با توجه به این که «لاله» خود، گل غم است و سرخی آن رمز «خون»، و سیاهی درونش رمز عزای آن خون است، گلی است که در گورستان کشتگان و شهیدان می روید.

*

چو آفتاب می از مشرق پیاله برآید ز باغ عارض ساقی هزار لاله برآید
 ۲۳۴

طلوع «آفتاب» می از «مشرق» پیاله و دمیدن هزار «لاله» از باغ عارض

ساقی، فضای شعر را غرق در نور کرده‌اند. با توجه به این که «لاله» علاوه بر آن گل وحشی به معنی نوعی حباب چراغ به شکل لاله هم هست.

*

دل‌رمیده لولی و شوی است شورانگیز دروغ وعده و قتال وضع و رنگ آمیز
خیال خال تو با خود به خاک خواهیم برد که تا زخال تو خاکم شود عبیر آمیز

۲۶۶

«خال»، و «خاک» - گور - تیره گون، فضایی مناسب با حوزه عاطفی
شعر - که غم هجران و ناامیدی از وصال به معشوق است - ایجاد نموده‌اند.^{۴۱}

*

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین کاین بشارت ز جهان گذران مارا بس

۲۶۸

نشستن بر کرانه «جوی» و مشاهده «آب روان» آن، فضایی مناسب برای
موضوع شعر، که گذشتن عمر و جهان است، ایجاد کرده‌اند که نمودگار
«ناپایداری» است.

*

شب صحبت غنیمت دان و داد خوشدلی بستان که مهتابی دل افروز است و طرف لاله زاری خوش

۲۸۸

«مهتاب دل افروز» و «لاله زار»ی خوش، هاله‌ای از نور پدید آورده‌اند که
مناسب شب «صحبت»، و وصال، و هنگام «خوشدلی» است.

*

حتی کلماتی که ظاهراً برای مراعات نظیر و صنعت پردازي در شعر حافظ
آورده می‌شوند و بگونه‌ای متعادل در جای جای شعر او رخ می‌نمایند، باز در
ایجاد معنی متناسب با فضای عاطفی شعر تأثیر دارند:

دیدی آن قهقهه کبک خرامان حافظ که زسرپنجه شاهین قضا غافل بود
۲۰۷

«کبک» و «شاهین» در بیت مراعات نظیر دارند، اما سر در گریبانی و بی خبری و غافل بودن را چه کلمه‌ای بهتر از کبک (مظهر غفلت) و تیزی و طعمه‌یابی و حمله‌بری و خون‌آشامی را کدام مرغ - در برابر کبک - بهتر از شاهین می‌تواند نشان دهد.

*

از بن هر مزه‌ام آب روان است بیا اگر ت میل لب جوی و تماشا باشد
۱۵۷

درست است که «لب» با «مزه» و «آب» با «جوی» مراعات نظیر دارند - و همه علی‌الظاهر برای صنعت‌پردازی آمده‌اند - اما، معنی مراد شعر جز برپایه همین چهار واژه استوار است؟

*

این تطاول که کشید از غم هجران بلبل تا سر برده گل نره‌زنان خواهد شد
۱۶۴

«گل» و «بلبل» نه تنها دو لفظ برای ایجاد مراعات نظیر در بیت هستند؛ بلکه یکی مظهر معشوق است و یکی مظهر عاشق، و هر دو «قهرمانان همیشه حاضر غزل فارسی بویژه غزل سعدی و حافظ»^{۴۲} می‌باشند.

*

ماه شعبان من از دست قدح کابین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
۱۶۴

ماه و خورشید در بیت مراعات نظیر دارند. اما، همه حرف شاعر به همین دو مربوط می‌شود. می‌گوید: خورشید باده را در ماه شعبان از دست مده و بیای باده

بنوش که در درازنای رمضان، این خورشید، در مغرب آن «ماه» فرو خواهد ماند.

*

راستی را که :
 فریاد حافظ این همه آخربه هرزه نیست هم قصه غریب و حدیثی عجیب هست
 سخن به درازا کشید. دارنده این قلم، تنها خواسته است، درین مقال، با
 شمه‌ای از رایحه گلواژه‌های شعر حافظ و گلدسته‌های بیت‌الغزل معرفتش مشام
 جان اصحاب معنی را عطر آگین کند. بادا که توانسته باشد.

یادداشتها

- ۱- خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان، باهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، کتابخانه زوآر، تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۲۰، ص ۷۸، غزل ۱۱۵.
 - ۲- دیوان، غزل ۳۳۲.
 - ۳- همان، ۱۹۹.
 - ۴- مأخوذ است ازین بیت:
- من اگر باده خورم ورنه چه کارم باکس حافظ راز خود و عارف وقت خویشم
 غزل ۳۴۱
- ۵- تعبیر از دکتر عبدالرحمن بدوی، دانشمند مشهور مصری است، درباره ایرانیان مسلمان که در طول تاریخ اسلام، به این دین مبین خدمت کردند:

«در واقع می‌توان گفت که حیات معنوی اسلام همه چیزش را مدیون این نژاد آریائی پرملکات است». نقل از مقدمه دکتر بدوی بر کتاب سلمان پاک، بقلم لوثی ماسینیون، ترجمه دکتر علی شریعتی، چاپ مشهد، بی‌تا، ص ۳۷.

۶- مصراع دوم این بیت معروف فرخی سیستانی است:

با کاروان حله برفتم ز سیستان با حله تنیده ز دل بافته زجان
۷- رجوع شود به: محمدهلی اسلامی ندوشن، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، انتشارات یزدان، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵.

۸- رک: شاهرخ مسکوب، درکوی دوست، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷، پیشگفتار، ص ۱۰.

۹- رک: محمدرضا شفیعی کدکنی، موسیقی شعر، چاپ دوم، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۳۶.

۱۰- اشاره است به مثلاً ابیات زیر از خود حافظ:

کی شعر تر انگیزد خاطر که حزن باشد یک‌نکته ازین معنی گفتیم و همین باشد
غزل ۱۶۱

تیر عاشق کش ندانم بردل حافظ که زد این قدر دانم که از شعر ترش خون می‌چکد
۲۴۰

۱۱- بسیاری از خبرهایی که درباب پیامبران سلف در کتابهای تاریخ گذشته و بخصوص در تفاسیر قرآن کریم آمده از منابع اسرائیلی گرفته شده و به اصطلاح جزو «اسرائیلیت» است. بنابراین نباید آن‌ها را با سخن بهین الهی اشتباه کرد. کلام خدا را در قرآن، هم با کلام او، و هم با روایات موثقی که از پیغمبر اکرم و خاندان پاکش رسیده است باید تفسیر کرد که معالم‌الطریق فهم درست قرآن و اسلامند. و این کار از قرآن‌شناسان و حدیث‌شناسان و اسلام‌شناسان پاک اعتقاد برمی‌آید، ولا غیر.

۱۲- رجوع شود به: ابوجعفر محمدبن جریر طبری، تاریخ بلعمی (ترجمه تاریخ

- طبری)، ترجمه ابوعلی محمد بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار، «ملک الشعراء»، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، ۱۳۴۱، ص ۴۶۴.
- ۱۳- همان مأخذ، ص ۴۶۴-۴۶۳.
- ۱۴- رک: ابواسحق ابراهیم بن خلف النیسابوری، قصص الانبیاء، به اهتمام حبیب یغمائی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۰، ص ۳۳۸.
- ۱۵- مجمل التواریخ والقصص، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۲۱۰-۲۰۹.
- ۱۶- تاریخ بلعمی، ص ۵۸۷-۵۸۶.
- ۱۷- رک: قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، انتشارات زوار، جلد ۱، ص ۲۱۸.
- ۱۸- تاریخ بلعمی، ص ۵۶۱.
- ۱۹- مجمل التواریخ والقصص، ص ۲۰۹.
- ۲۰- ترجمه تفسیر طبری، فراهم آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی (۳۵۰ تا ۳۶۵ هجری)، هفت مجلد، به تصحیح حبیب یغمائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴، جلد ۳، ص ۷۶۷.
- ۲۱- از جمله رجوع شود به: ترجمه تفسیر طبری، جلد ۳، ص ۷۶۷ به بعد.
- ۲۲- مجمل التواریخ والقصص، ص ۲۱۶.
- ۲۳- رک: محمدجعفر یاحقی، فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، ذیل کلمه: نوح.
- ۲۴- همان، ذیل: بهرام.
- ۲۵- همان مأخذ، ذیل: زهره.
- ۲۶- همان، ذیل: خسرو.
- ۲۷- محمدحسین بن خلف تبریزی متخلص ببرهان، بُرهان قاطع، باهتمام دکتر

- مقدمعین، ذیل: سیمرخ.
- ۲۸- احمدعلی رجائی بخارائی، فرهنگ اشعار حافظ، انتشارات علمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۴، ص ۹۴-۹۳.
- ۲۹- برهان قاطع، ذیل: کیمیا.
- ۳۰- رک: بهاءالدین خرمشاهی، ذهن و زبان حافظ، چاپ سوم، نشر نو، تهران ۱۳۶۷، ص ۹۸.
- ۳۱- رجوع شود به: مصلح‌الدین سعدی شیرازی، گلستان، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران ۱۳۴۴، ص ۱۲.
- ۳۲- رجوع کنید به: حسینعلی ملاح، حافظ و موسیقی، ذیل: عود.
- ۳۳- برای آگاهی بیشتر از معانی «بوی» در شعر حافظ، رک: محمدعلی اسلامی ندوشن، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، صص ۱۶۴-۱۳۵.
- ۳۴- رک: حافظ و موسیقی، ذیل: گوشمال.
- ۳۵- رجوع شود به: پرویز ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، چهارجلد، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۰، چاپ سوم، جلد اول، ص ۶۷-۶۶.
- ۳۶- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: همان مأخذ پیشین، ص ۶۵.
- ۳۷- همان، ص ۷۳.
- ۳۸- محمدرضا شفیعی کدکنی، موسیقی شعر، ص ۴۳۷.
- ۳۹- تعبیرها از خود حافظ است، در همان غزل.
- ۴۰- رک: فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی...، ذیل: لاله.
- ۴۱- علاوه بر آنکه خود «خیال» هم چیزی نیست جز گمان و وهم؛ یا هر صورتی که از ماده مجزّد باشد (فرهنگ فارسی دکتر معین). و «خال» نیز نقطه سیاهی است روی پوست و ناچیزترین اثری که می‌تواند در صفحه‌ای پدید آید. وهمه ناچیزی و سیاهی است.

- ۴۲- رجوع شود به : بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه، دو بخش، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، آبان ۱۳۶۷، بخش ۱، ص ۱۴۹.

از دیده تحقیق

ای دل اگر به دیده تحقیق بنگری
درویشی اختیار کنی بر توانگری

اگر پژوهش علمی و تحقیق را از برنامه‌ها و درسهای دانشگاهی برداریم، تمام پشتوانه‌های عملی آن‌را که تضمین‌کننده ضرورت همه آموزشهای نظری و حافظ دوام و کارآمدگی آن در زندگی دانشجویان است، نادیده گرفته‌ایم و این خود نوعی بی‌اعتنایی به آموزشهای دانشگاهی نیز هست. اگر برای رشته‌های علمی تجربیات عملی مبتنی بر تمرینهای آزمایشگاهی ضرورت دارد، برای رشته‌های علوم انسانی هم پژوهشهایی که جستجو در لابه‌لای اسناد و مدارک موجود در کتابخانه را می‌طلبد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین کتابخانه‌های زنده و غنی تخصصی که بتواند برآورنده تمام نیازهای پژوهشی استادان و دانشجویان رشته‌های موجود در هر آموزشگاه باشد، در دانشکده‌های علوم انسانی از اولویتهای حیاتی برخوردار است. به امید کتابخانه‌های عمومی - که در برخی از شهرهای بزرگ اگر باشد، تنها برآورنده نیازهای اولیه عاقله مطالعه‌کنندگان خواهد بود - و یا به انتظار آن که مؤلفان یا عموم مردم کتابهای زائد بر احتیاج خود را اهدا کنند، نمی‌توان به تأسیس دانشکده‌ای اقدام کرد و بعد هم انتظار داشت کسانی که از آنجا فارغ‌التحصیل می‌شوند بتوانند حوانج علمی منطقه

خود را برآورند و از آن برتر در آن ناحیه روحیه علمی شاگردان و یا کسان اطراف خود را بشکفانند. و این اصلی است که برنامه‌ریزان آموزشی کشور باید خود را بدان سخت پای‌بند بدانند.

راست است که ما - دست کم در گذشته‌های دور فرهنگ خود - به داشتن چهره‌های درخشان علمی نظیر خوارزمی، بیرونی، رازی، ختیم، غیاث‌الدین جمشید و... نیز نامبردار بوده‌ایم، اما حقیقت این است که این چهره‌های علمی - با همه ارجمندی و اعتباری که داشته‌اند - شاخصه ایران کهن نیستند، برعکس آنچه مآبه‌الامتیاز فرهنگ این سرزمین می‌تواند شمرده شود، چهره‌هایی است که بیشتر قلمرو کارشان زمینه‌های تفکربرانگیز علوم انسانی بوده است. حتی آدم سرشناسی مثل ختیم هم، برخلاف آنچه پنداشته می‌شود، بیشترین وجوه اهمیتش نه برای ابتکارات وی در قلمرو ریاضی و نجوم - که دیگر امروز تازگی و کارآیی چندانی ندارد - بلکه به خاطر برجستگی فکر و خاطرانگیزیهایی است که هنوز هم طراوت و رونق نخستین خود را از دست نداده است. به سخن دیگر، دنیای پیشرفته امروز، جبر و مثلثات خیام را تنها به‌هنگام مرور در تاریخچه این دانشها قابل مطالعه می‌داند، درحالی که تأملات نغز او پیرامون مسائل فلسفی و اندیشه‌های انسانی، که در رباعیاتش مطرح شده است، امروز هم مثل روزگار خود او مقوله‌ای تازه و قابل فهم به حساب می‌آید.

رشته‌های علوم انسانی با پاسداری از تحقیق و پژوهش، در واقع حریم خود را حفظ می‌کنند و هر قدر در این پاسداری صادقتر و کوشنده‌تر باشند کیان و دوامشان بیشتر تضمین خواهد بود. بدیهی است پاسداران این حریم مقدس معلمان و استادانی هستند که همگام و همزمان با ایفای وظایف خطیر آموزشی خود، تحقیق را زیربنای حیات معلمی خویش بدانند و نه تنها خود از آن غافل نمانند، بلکه با گشاده‌دلی و سخاوت یافته‌های پژوهشی خویش و مهمتر از آن شیوه‌های

درست پژوهش را به روشنی در اختیار دانشجویان خود بگذارند و از تشویق کسانی که مایه‌ای دارند و بالقوه می‌توانند بازوی پژوهشی کشور را در آینده تقویت کنند، دریغ نورزند.

در این مسیر تکلیف‌های جنبِ درسی و پایان‌نامه‌های تحصیلی دانشجویان در رشته‌های علوم انسانی - که با دریغ تمام در بوتۀ فراموشی قرار گرفته است - نباید از نظرها دور بماند. نمی‌گویم به شرط آن که استادان وقت خواندنش را داشته باشند، چنین شرطی ابدأً معنی ندارد و چنین بایدی ذاتی شغلِ معلمی هر استاد است. رسیدگی به حوائج علمی و جنبِ درسی دانشجو اگر از خود آموزش و کلاس رفتن مهمتر نباشد، درست همپایه آن می‌تواند تلقی شود. بدون شک آنچه دانشجو از رهگذر همین جستجوها می‌آموزد کمتر از یافته‌های مستقیم او از دست و دهان استادش نیست، بویژه که اگر در کسی جوهر و مایه‌ای برای پیشرفت و پژوهشگری باشد، جز در این مسیر از طریق دیگری قابل شکوفایی و بروز نیست. نمی‌توان با محدود کردن دامنه پژوهش به بهانه‌هایی البته واقعی و ملموس، از قبیل تراحم دانشجو و کمبود وقت استاد و فقدان منابع و مآخذ و کتابخانه، راه را بر شکوفایی استعدادها بست.

در این مقدمه به هیچ وجه قصد آن ندارم که به مشکلات امر پژوهش و یا ارائه راه‌حلهایی برای بهبود وضع تحقیق در جامعه دانشگاهی بپردازم، بلکه در عوض می‌خواهم به عنوان امری موجود و دم‌دست از شیوه‌های پژوهشی استاد روانشاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی دکتر غلامحسین یوسفی یاد کنم که هر چند با دریغ و درد دیگر خود او امروز در میان ما نیست، اما راهی که وی در کار پژوهش و تحقیق، نه تنها در خراسان که در سراسر ایران، هموار کرد و خود نزدیک به نیم‌قرنی در آن گام زد، از طریق آثار مکتوب او و شاگردان پژوهشگری که تربیت کرده است و اغلب آنها امروز عهده‌دار تدریس در

دانشگاهها و یا پژوهش در مراکز علمی داخل و خارج هستند، برای ما باقی است و اگر امروز من خود را موظف می‌دانم که در نشریه‌ای که خود او عمده به منظور گسترش امر تحقیق در سرزمین محبوبش خراسان، بنیان گذاشته بود - و امروز هم این شماره به نام و یاد او منتشر می‌شود - به نکته‌هایی ملموس و مغتنم در ارتباط با شیوه و شگرد کارهای او اشاره‌ای بکنم، از آن روست که اعتقاد راسخ دارم که اگر این مسائل برای همکاران او و عموم استادان و مدرّسان دانشگاهی تنها جنبه تذکار داشته باشد، برای دانشجویان و نسلی که مستقیم عصر او و بویژه کلاس او را درک نکرده‌اند، بسیار سودمند و راهگشا خواهد بود.

پیش از این در مورد دکتر یوسفی به عنوان معلّمی توفیق‌مند و پُر اخلاص و کمی هم به عنوان محقّقی پُر کار و روشمند، بیش و کم چیزهایی نوشته شده است. و من بر سر آنم که در این مختصر به نکته‌های دیگری در این ارتباط اشاره کنم که یا پیش از این ناگفته مانده است و یا اغلب مسائلی است که در حوزه اطلاع دیگران نیست و بیشتر به یافته‌های خود من از کار و شیوه او مربوط می‌شود که طی بیست و چند سال آشنایی نزدیک و رفت و آمدهای خصوصی در بهترین روزهای زندگانی‌ام، بر آنها دست یافته‌ام. و هذا من فضل ربّی.

* * *

دکتر یوسفی، به آهسته کاری و بردباری در امر پژوهش نامبردار بود. نه در انتخاب موضوع تحقیق شتابی روا می‌داشت و نه در میانۀ کار دلیلی برای

۱- از آن جمله می‌توان رجوع کرد به:

الف - رشد ادب فارسی، شماره ۹ (سال ۳) بهار ۶۶.

ب - کَلک، شماره‌های ۸ (آبان ماه ۶۹)، ۹ (آذرماه ۶۹) و ۱۱ و ۱۲ (بهمن و اسفند

۶۹).

ج - مجله ایران‌شناسی، به یاد استاد غلامحسین یوسفی، سال دوم، شماره ۴.

زمستان ۱۳۶۹.

شتابکاری از نظر او می‌توانست قابل قبول باشد. آنچه اهمیت داشت و همواره در سرلوحهٔ کار هم قرار می‌گرفت صمیمیت با موضوع و خودانگختگی قلمرو کار بود و پس از آن هم استقصای کامل و غور و تأمل و رسیدن به ژرفای کار؛ و برای حصول این منظور هیچ چیز، نه گذشت زمان، نه درازی راه و دوری مقصود و نه کمبود منابع و مآخذ در خراسان و یا حتی در ایران، هیچ کدام نمی‌توانست او را از ادامهٔ پژوهش بازدارد. نسخه‌های قابوسنامه را با چه کوششی از اقصای عالم گرد آورد و مقالاتی را که پیرامون آن به زبانهای مختلف نوشته شده بود ترجمه کرد و پس از سالها کوشش و بذل جهد^۲ چنان متنی پاکیزه از این کتاب گرانقدر به بازار عرضه کرد که از بخت نیک از همان سالهای انتشار توجه محققان را در سراسر عالم به خود جلب کرد و کتاب نمونهٔ سال شناخته شد.

دکتر یوسفی عربی، انگلیسی و فرانسه را نیکو می‌دانست و از منابع کار به این سه زبان غنی عالم برخوردار بود. او از همان سالهای نخست خود را به دانستن زبان آلمانی هم نیازمند می‌دید و با کوششهای پیگیر توانست این زبان را هم در حد استفاده از منابع فرا گیرد؛ با این حال اگر منابع کار او به زبانی غیر از اینها هم بود، خود را از مراجعه بدان بی‌نیاز نمی‌دید و با استمداد از دیگران راه استفاده از آن را بر خود هموار می‌کرد. در آن سالها که تندرست و بقرار بود و امکانات سفر هم بالطبع فراهم‌تر می‌بود، شده بود که برای تحصیل نسخه‌های رنج و هزینهٔ سفر به خارج را بر خود هموار کند و یا با مکاتبه‌های زمانگیر از طریق مقامات کتابخانه‌ها و یا دوستان خود در خارج از کشور در انتظار رسیدن نسخه‌ای یا کپی مقاله‌ای ماهها کار خود را به تأخیر بیندازد.

در سال ۱۳۶۴ خورشیدی که خود من برای استفاده از فرصت مطالعاتی در

۲- به‌شمت‌های از این کوششها در مقدمهٔ کتاب، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، با

تواضع تمام اشاره شده است.

انگلستان به سر می‌بردم، پس از مکاتبات زمانگیر، عکس بخشهایی از کلیتات سعدی، نسخه محفوظ در کتابخانه دیوان هند لندن را که خودش معین کرده بود، برایش به تهران فرستادم و او با وجود آن که قریب به ۱۷ نسخه از کلیتات را در اختیار داشت تا این نسخه به دستش نرسید، گلستان را به چاپخانه فرستاد.

یوسفی این آهسته کاری را در مورد تکلیفهای درسی و رساله‌های دانشجویانش نیز لازم می‌دانست. همیشه وقت کافی و گاه خارج از حد برنامه‌های دانشگاهی را برای تهیه مقالات و تکلیفها به دانشجویانش می‌داد و در مورد رساله‌ها، بویژه برای مقاطع فوق لیسانس و دکتری اصلاً ضرب‌الاجل و ظرف زمانی خاصی را نمی‌پذیرفت و تا بود در مورد محدود کردن زمان فراغت از تحصیل در دوره‌های بالاتر از لیسانس، زیربار نرفت و همواره اعلام می‌کرد که هر زمان رساله دانشجوی از هر جهت بی‌نقص و واجد شروط لازم برای دریافت درجه دانشگاهی باشد - و این هم به نظر استادان راهنما و مشاور بستگی دارد - و بتواند در جلسه‌ای علنی در حضور استادان و دانشجویان و حتی متخصصان غیردانشگاهی از کار خود به دفاع بپردازد، آن وقت دانشگاه باید وی را فارغ‌التحصیل بشناسد و چنین وضعیتی محدودیت زمانی را بر نمی‌تابد.

دقت و وسواس علمی دکتر یوسفی هم نمونه بود. بارها برای یک امر کوچک، مثلاً یک لغت به کتابخانه مراجعه می‌کرد، بخصوص وقتی می‌خواست چیزی بنویسد تا سرحد وسواس در مورد جملات و واژه‌ها و ظرف معنایی هر کدام دقت می‌کرد و در این راه از صرف وقت و دوباره کاریهای مکرر ابایی نداشت. این دقت کم‌نظیر، تنها به کارهای علمی و پژوهشهای ادبی او منحصر نبود؛ در کارهای اداری و مکاتبات رسمی و حتی نامه‌های خصوصی هم به همان اندازه دقت داشت. روی این اصل وقتی صورت جلسه‌ای یا پیشنهادی را به دانشگاه منعکس می‌کرد، آن قدر از همه جهات سنجیده و حساب شده بود، که اولاً از غایت روشنی،

هیچگونه تفسیری بر نمی داشت و درثانی از لحاظ اداری و ملاحظات ضوابط و مقررات و پیش بینی های لازم، در آن پایه بود، که هیچگاه در دانشگاه یا وزارت علوم مورد مخالفت قرار نمی گرفت.

یوسفی خط فارسی را زیبا و شیرین و چشم نواز می نوشت در کودکی آنرا به تعلیم فرا گرفته بود و در بزرگی همچون ناموسی خطیر بدان وفادار بود. از این رو همواره با خودنویسی مخصوص، که همیشه همراه می داشت، می نوشت. من ندیدم که، یوسفی با قلمی غیر از این خودنویس خطی روی کاغذ بیاورد، بویژه او هیچگاه از خودکار - که بدبختانه با رواج روزافزون خویش عملاً با خوشنویسی به پیکار برخاسته است - استفاده نمی کرد و بارها در مذمت به کاربردن این قلم بی هنر داد سخن داده بود. نامه های خصوصی او برای دوستان و یادداشتهای مهرآمیزی که کنار دفترها و در حاشیه تکلیفهای درسی می نوشت، برای دانشجویانش یادگارهای شیرین و پُرجی است که امروز، پس از فقدان یوسفی عزیز، مسلم اغلب آنها بدان مباحثات می کنند.

با وجود این خط شیرین و دلنواز، یوسفی نامه های رسمی و مکاتبات اداری را، بویژه در ارتباط با کار گروه و دانشگاه، با قید خاصی همواره ماشین می کرد. دقت او در نامه ها و صورت جلسه های ماشین شده هم از دستنوشته های خودش کمتر نبود. هرگاه اشتباهی پیش می آمد، در نوشته ها آنرا با دقت لاک می گرفت و درست آنرا به گونه ای در جای خودش می نوشت که کمتر چشمی در نگاه نخست متوجه این تغییر می شد. در این مورد به دانشجویانش توصیه می کرد که اگر تصحیح با لاک برایشان عملی نیست، کلمه اشتباه را - به تعبیر خودش - کاملاً کور کنند تا اجزای آن با کلمه های پیش و پس یا بالا و پایین خود نیامیزد. او معتقد بود کشیدن یک یا دو خط روی کلمه یا کلمه های اشتباه در متن دستنوشته موجب خلط و آمیزش اجزایی از آن با دیگر کلمه های دستنوشته می شود و بویژه

در امر چاپ و بهنگام حروف چینی اشکالات فنی و علمی بسیاری پدید می‌آورد. صورت جلسه‌ها و نامه‌های ماشین شده را پس از تایپ با دقت می‌خواند و کوچکترین اشتباه ماشینی، حتی مواردی در حد تشدید و ویرگول را بر ماشین نویس نمی‌بخشید. از این رو ماشین نویسهایی که با او کار می‌کردند، هر چند در آغاز با دشواریهای زیادی مواجه بودند، اما سرانجام چاره‌ای جز این نداشتند که خود را با شیوه سختگیرانه او، که در عین حال پدران و توأم با ملاحظت نیز بود، هماهنگ کنند. و همواره کسانی که مدتی با او کار می‌کردند، در دقت و پاکیزه کاری و درست نویسی میان همگان نامبردار می‌شدند.

دقت و پاکیزه کاری چیزی نبود که به متن نوشته‌ها و پژوهشهای استاد یوسفی منحصر بماند. او همین امر را در مبادی و مقدمات هم ضروری می‌دانست. از این رو اتاق کارش چه در دانشکده و چه در منزل بسیار مرتب و از هر حیث مخلی بطبع بود. همه چیز، حتی پاک کن و مداد تراش و تیغ و دوات جوهر، به گونه‌ای همیشه در جای مشخصی بود که اگر فی‌المثل برق هم می‌رفت، او بخوبی می‌دانست که هر چیز نسبت به آن چیز دیگر در چه فاصله‌ای قرار دارد؛ و به عبارت روشنتر در تاریکی هم هیچ چیز از این گونه ابزارها از دسترس او به دور نبود، چه رسد به کتابها و یادداشتها و برگه‌دانها، که لوازم اولیه کار محسوب می‌شدند.

نظم و ترتیب و آراستگی که در ظاهر هیأتش او را آدمی شیک پوش و نظیف و مبادی آداب نشان می‌داد. در محیط کارش نیز جلوه‌ای نمایان داشت. در روی میز تحریرش به حداقل لوازم اکتفا می‌کرد و از آنها نبود که با گذاشتن انواع دوسیه‌ها و کازبه‌های صادره و وارده و جاقلمیها و چراغ رومیزیها و تلفنهای جورواجور و صندلی چرخدار و غیره، خودش هم به صورت ابزاری زینتی برای تکمیل دفتر کارش درآید، یا بمانند برخی نودولتان عرصه تحقیق با گذاشتن انواع فرهنگها و دایرةالمعارفها و کتابهای رنگارنگ روی میز کارش، در میان انبوه

کتابها و ابزار تحقیق گم بشود و رشتهٔ اصلی کار از دستش برود. یوسفی اساساً از انواع تظاهرها بویژه تظاهر به علامگی و دانشمندی روی گردان بود و با وجود آن که تمام نشست و برخاستهایش، حتی آنها که کاملاً خصوصی و خانوادگی هم تلقی می‌شد، برای همگان سرشار از نکته و آموزنده بود، با این حال کمتر در این گونه مجالس چهرهٔ علمی و استادی خود را به کسی نشان می‌داد. هم در دانشکده به حداقل کتابها در اتاقش اکتفا می‌کرد و هم در خانه اصولاً محل کارش از منظر و مرآی صادر و وارد بدور بود. گویی یوسفی کتابخانهٔ شخصی خود را زاویه‌ای آرام و آسمانی می‌دانست، که سلوک علمی وی در فضای بیکران‌اش فراهم می‌شد و چنین خلونکده‌ای نمی‌توانست جای «صحبت اغیار» باشد.

اهتمام دکتر یوسفی برای بالابردن کیفیت پژوهش و تعمیم آن، به قلمرو کلاسها و دانشجویانش منحصر نبود. او با کوشش در راه تأسیس مجلهٔ دانشکده، در واقع برای همکاران خود عرصه و امکان تازه‌ای پدید آورد تا حاصل جستجوها و پژوهشهای خود را بتوانند بدون دغدغهٔ خاطر در آنجا عرضه کنند. یوسفی تقریباً تا روزگار بازنشستگی یعنی مهرماه ۱۳۵۸ همیشه عضو افتخاری هیأت تحریریهٔ مجله بود و با دلسوزی تمام، مقالات رسیده را - حتی اگر در قلمرو کار او هم نبود - می‌خواند و با صرف وقت و حوصلهٔ کافی از راهنمایی لازم به نویسندگان آن دریغ نداشت. حتی در پاره‌های موارد برای نوشتن مقالات یا تحقیق در یک زمینهٔ بکر و قابل توجه به همکاران خود در سطح دانشکده پیشنهاد کار می‌داد. تمام کسانی که با سبک و سیاق دکتر یوسفی و جریان کار مجله آشنایی دارند، تأثیر سلیقهٔ وی را بر بسیاری از مقالات آن، تا روزگاری که وی در دانشکده بود، بخوبی آشکار می‌بینند.

او برای پذیرفتن مقالات و درج آن در مجلهٔ سلیقه و سختگیری دلسوزانه‌ای

داشت. به رأی هیأت تحریریه - که البته خود در آن نفوذ و حاکمیت علمی بالایی داشت - احترام می گذاشت و مقالات ضعیف را نمی پذیرفت و با ملاحظت و دلسوزی از راهنمایی لازم برای بهبود آن دریغ نداشت. از این رو، همان طور که حضورش در هیأت تحریریه موجب اطمینان و پشت گرمی بود، کیفیت مقالات و نظم انتشاراتی مجله هم، با وجود نظارت او تا حدود زیادی مطلوب و در حد بالایی قابل قبول بود. دغدغه خاطر یوسفی نسبت به مجله در زمانی هم که بازنشسته بود و در تهران به سر می برد، همچنان ادامه داشت. در بطن تأکیدها و سفارشهای درمورد مجله - که گاهی مخاطبش بطور مستقیم خود من بودم - نمی توانست نوعی نگرانی و تشویش خاطر را پنهان کند و همواره نسبت به سرنوشت نهایی که خودش کاشته بود بیمناک به نظر می رسید. مروری اندک بر کارنامه این ده ساله اخیر مجله و دقت در کیفیت و کمیت و مقایسه آن با زمانی که خود او عضو هیأت تحریریه بود، نشان می دهد که متأسفانه این نگرانی چندان نابجا هم نبوده است.

از همان روزهای نخست، ضرورت تأسیس چاپخانه ای برای دانشگاه مشهد بخوبی احساس می شد. یوسفی از کسانی بود که بیشتر از هرکس به این ضرورت واقف بود و سرانجام هم توانست به مقامات وقت دانشگاه آن را بقبولاند. تأثیر کوششهای دکتر غلامحسین یوسفی برای تأسیس چاپخانه دانشگاه که در آغاز با سرمایه و تجهیزات بسیار اندک آغاز به کار کرد، از هرکس دیگری بیشتر بود. پیش از آن یوسفی کتابهای خود را در دیگر چاپخانه های مشهد، چاپ می کرد از این رو با عناصر کارآمد در آن چاپخانه ها آشنایی داشت. بعد از افتتاح چاپخانه دانشگاه، وسایل استخدام برخی از این افراد را در دانشگاه فراهم آورد و با تشویق و راهنمایی، آنها را که مایه و جوهری داشتند به عناصری کوششگر و با سلیقه تبدیل کرد. و اگر امروز در کارنامه انتشاراتی این چاپخانه، نسبت به امکانات آن

روز و آن نوع چاپخانه (اینترنایپ)، برخی آثار مثل *هدایة المتعلمین*، *تاریخ بیہقی*، *فرهنگ جهانگیری* و چاپ اول *دیداری با اهل قلم*، با کیفیت چاپی بالا، می درخشید، بدون شک در اثر هنر و سلیقہ همین گونه افراد و در واقع مولود دلسوزیها و خاطرانگیزیهای آن مرحوم بوده است.

بسیاری از محققان - حتی در سطوح بالا - همین که پیش نویس کتابی یا مقاله‌ای از زیر دستشان درآمد، رسالت خود را تمام شده می‌پندارند و به بد و خوب و کیفیت چاپ آن کاری ندارند. یوسفی از معدود محققانی بود که پایه‌پای کتاب خود تا لحظہ انتشار پیش می‌رفت و حتی بعد از انتشار هم چشم از آن بر نمی‌داشت، از این رو وی جزو اندک مؤلفانی بود که به مسائل فنی چاپ، حتی جزئی‌ترین آن، به اندازه یک فرد متخصص وقوف داشت. فعل و انفعالات چاپ یک اثر را، حتی در پیشرفته‌ترین چاپخانه‌ها که به سیستمهای نوری و کامپیوتری مجهز بودند، بخوبی می‌دانست. از این رو کتاب خود را به هر چاپخانه‌ای که قرار بود تحویل بدهد، متناسب با نیازهای فنی همان چاپخانه می‌آراست و خود سیر مراحل مختلف آن را زیر نظر می‌گرفت.

نظم و ترتیب و پاکیزه‌نویسی که بیشتر بدان اشاره کردم این جا بطور ملموس به کار می‌آمد. کتابهای یوسفی نیاز به ویرایش و آماده‌سازی نداشت، چرا که پیشاپیش همه این ملاحظات از جانب خود او اعمال شده بود. خبرهایی که او به دست جروف چین می‌داد بی ابهام و سربراه و روشن بود. متقابلاً از حروف چینها انتظار داشت که نمونه‌ها را سریع و کم غلط تحویل بدهند. خود او قیدی داشت که نمونه‌ها و فرم‌بندیها را ببیند و در این مورد ابداً کتاب خود را به سلیقہ ناشر واگذار نمی‌کرد. اگر نه تمام غلط‌گیریها، که دست کم غلط‌گیری نهایی را خود به تن خویش برعهده می‌گرفت. در این مورد نه به نمونه‌خوانهای چاپخانه‌ها اعتماد داشت و نه چنان که رسم بزرگان است، کار را به دیگری احاله می‌کرد. همه

نمونه‌های نهایی آثارش، تا آن‌جا که من می‌دانم، به امضای خود او به‌لیتوگرافی رفته است. به همین جهت گمان می‌کنم کتابهای او از کم‌غلط‌ترین و براننده‌ترین کتابهایی است که در ایران چاپ شده است.

در مرحله فیلم و زینک هم پایه‌پای اثر پیش می‌رفت و اشکالاتی بسیار قتی از قبیل نوع دارو و کیفیت ظهور فیلم را متوجه می‌شد و از چاپخانه می‌خواست که در رفع آن بکوشند. هم ناشران آثارش این کج‌تاییها و سختگیریها را تحمل می‌کردند و هم کارگران چاپخانه و مسؤولان بخشهای قتی از پیشنهادهای او روی درهم نمی‌کشیدند، زیرا همه را پدران و به‌گونه‌ای طرح می‌کرد که خیر و صلاح طرف نیز در آن ملاحظه شده بود.

وقتی در انتخاب نوع حروف و کیفیت فرم‌بندی تفسیر *روض الجنان* با او مشورت می‌کردیم، بارها پیشنهاد تغییر آن را داد و به‌چنان دقایقی توجه می‌کرد که برای من، که پُر با این مسائل نا آشنا نبودم، اسباب حیرت می‌شد. و امروز که چاپ این کتاب بیست جلدی روی در پایان دارد، می‌بینم که همه پیشنهادها و نکته‌بینیهای او بجا و سزاوار احترام بوده است.

ملاحظه حقوق تمام ذوی‌الحقوق - حتی اگر بسیار ناچیز هم بود - چه در مراحل تألیف و چه در مرحله چاپ، هرگز از چشم او نمی‌افتاد. از آن دانشجویی که به‌منظور کارآموزی چند صباحی کنار دست او کار کرده بود، گرفته تا کارگر چاپخانه یا آن محقق ذی‌قتی که گاهی از کار او گشوده یا نسخه‌ای از کتابخانه‌ای برای او فراهم آورده بود، نام همه را با احترام و تواضع در مقدمه کتابش می‌آورد و سرمویی از این کار فروگذار نمی‌کرد.

از یاد نمی‌برم، اندکی پس از آن که چاپ اول کتاب *شیوه‌های نقد ادبی* را امضا کرده و برایم فرستاده بود، در سفری که به تهران داشتم نکته‌ای را در مورد خط پشت جلد این کتاب با او در میان گذاشتم، بلافاصله سخن را به‌نکته دیگری

کشانید که حتی در نگاه اول من بدان توجه نکرده بودم. و آن این که وی در اصل نسخه‌ای از این کتاب که به ناشر تسلیم داشته، نام همکارش مرحوم صدقیانی را - که پیش از انتشار کتاب در گذشته بود - پیش از نام خود آورده، کما این که در صفحه داخل کتاب هم همین طور به چاپ رسیده است، اما ناشر بدون اطلاع و اجازه نام خود او را پشت جلد کتاب مقدم داشته است.

یوسفی با چنان تأسفی از این مسأله یاد می‌کرد، که گویی حقی مسلم از همکار مرحومش را برگردن دارد. حال آن که همه کسانی که با جریان ترجمه این کتاب یا حتی سبک و سیاق کارهای دکتر یوسفی آشنا بودند، نیک می‌دانستند که سهم او در ترجمه این کتاب از همکارش بمراتب بیشتر است. یوسفی ترجمه‌های مشترک دیگری نیز به‌بازار داد که آخرینش، برگزیده‌ای از شعر عربی معاصر، همین روزهای پایانی عمر وی از چاپ درآمد. این کارها بیشتر از آن که به‌منظور جبران آشنایی با زبان خارجی صورت گرفته باشد، برای به‌کارگرفتن افرادی بود که فضلی و مایه‌ای داشتند، اما خود به‌تنهایی توفیق کاری پیدا نمی‌کردند. کما این که در همه این آثار هم سبک ترجمه و شیوه نویسنده‌گی او بالطبع غلبه یافته است.

اعتقاد راسخ وی به‌ضرورت حضور و استمرار روح علمی و پژوهشی در فضای دانشگاه‌ها سبب شده بود که در گزینش دانشجو برای دوره‌های دکتری و فوق لیسانس - دست کم در حوزه دانشگاه فردوسی مشهد که در اختیار و کنترل وی بود - دقت و بردباری و سواس آمیزی به‌خرج دهد. مواد امتحانی و نحوه آزمون را به‌گونه‌ای تنظیم کرده بود که اگر کسی مایه‌ای نمی‌داشت و یا روحیه علمی و پژوهشگری با سلیقه‌اش سازگار نمی‌افتاد، به‌دوره‌های مذکور راه پیدا نمی‌کرد. دانستن زبان عربی و دست کم یک زبان اروپایی را برای دانشجو شرط لازم شرکت در امتحان می‌دانست و برای آن نمره بالایی در نظر گرفته بود. او به این اکتفا

نمی‌کرد. دانشجویی حق شرکت در امتحان ورودی دوره‌های فوق لیسانس و دکتری داشت که معدل نمرات دوره قبل او کم‌تر از ۳ (برابر با ۱۶) نباشد و چون بر روی این شرط ایستادگی می‌کرد، همیشه تعداد کسانی که امکان شرکت در این امتحانها را پیدا می‌کردند، زیاد نبودند. برای توفیق در امتحان هم هر درسی جداگانه حد نصاب بالایی داشت و عدم توفیق در یک درس هم به معنی عدم قبولی در امتحان تلقی می‌شد. یکی از مواد مهم امتحان هم نوشتن یک مقاله تحقیقی بود که گاهی دانشجو به هنگام ضرورت اجازه پیدا می‌کرد برای تهیه این مقاله از منابع کتابخانه هم استفاده بکند.

این مایه دقت و سختگیری، که به نظر من عمده از نگاه روش‌شناسی و به منظور پیدا کردن افراد جستجوگر و مایه‌دار صورت می‌گرفت، سبب شده بود که گاهی یک یا دو نفر بیشتر توفیق ورود به دوره‌های مذکور را پیدا نکنند و به شهادت عینی بنده در یکی دو دوره هم هیچ‌کس نتوانست از عهده امتحان مزبور برآید و در نتیجه برای آن سالها دانشجو نگرفتند.

بسیاری که به منافع آنی خود و بستگان خود می‌اندیشیدند از این مایه سختگیری و ضوابط محدود کننده ناخشنود بودند، اما یوسفی با استدلال همه را قانع می‌کرد و تابود ذره‌ای از آنچه اعتقاد داشت، عقب ننشست. امروز که سالها از آن تجربه دور شده‌ایم و حاصل آن سختگیریها عایدمان شده است می‌بینیم کسانی که از این صافی‌ها گذشتند و با آن شیوه انس گرفتند، به نسبت تولیدات دیگر دانشگاهها، زبده‌تر و علمی‌تر از کار درآمدند و بسیاری از شاگردان آن روز این دانشگاه امروز مؤلفان و قلم به‌دستان و استادان عرصه ادب و فرهنگ این سرزمین هستند. و اگر انصاف داشته باشیم تصدیق می‌کنیم که آنها بیشترین توفیقای خود را مدیون شیوه‌ای هستند که آن مرحوم پیش پایشان گذاشته بود. چه غم اگر تعداد آن کسان امروز بسیار نباشد. آخر خود آن مرحوم هم هرگز

در بندِ کمیت گرفتار نیامده بود.

بعد از بازنشستگی در محیط عنکبوتی تهران، که هر تنابنده‌ای را بگونه‌ای گرفتار می‌کرد، یوسفی فارغ از همهٔ بندها و پیوندها دل به دریای پژوهش زد و انصاف را که از این دریا دست پُر برآمد و سبکبال به دریای ابدیت پیوست. تمام شیوه‌هایی را که از سالیان پیش می‌آزمود و همهٔ سرمایه‌ای را که ذره ذره از این و آن گوشه فراهم آورده بود، یکباره به‌سینهٔ اوراق سپرد و اصالت راهی که اختیار کرده و درستی شیوه‌ای را که در قلمرو پژوهشهای ادبی و تاریخی برگزیده بود، آشکار کرد.

بارها شنیده‌ایم که در وصف فلان استاد یا پژوهشگر گفته‌اند که: «آدم خوبی است». و این محترمانه بدان معنا بوده است که استاد یا محقق خوبی نیست؛ یا برعکس در وصف فلان آدم دیگر به این عبارت که: «محقق دانشمندی است» اکتفا شده است، زیرا که «انسانیت» را در او شاخص نیافته‌اند. دومفهوم «آدمیت» و «علم» در وجود آن شادروان به گونه‌ای ترکیب شده بود، که بکلی از هم تفکیک‌ناپذیر می‌نمود، و اگر بگویم بویژه در این اواخر، روح انسانی عارفانه‌ای بر همهٔ ابعاد زندگی و سلوک علمی وی سایه افکنده و در حوزهٔ پندار و گفتارش همه‌چیز را تحت الشعاع قرار داده بود، به هیچ وجه سخن گزافی نگفته‌ام. و این هم گوهری بود، که دست کم در دنیایی که من آزموده‌ام، نظایر چندانی برای آن نمی‌توان پیدا کرد.

آدمیت وی، هم در نوشته‌هایش موج می‌زند و اصلاً در هیأت روحی ملموس تمام فضای تحقیقش را پُر می‌کند، و هم به‌عنوان امری بظاهر ثانوی در ارتباط با منتقدان آراء و آثارش خود را بخوبی نشان می‌دهد.

چند سالی بعد از آن که کتاب *فَرخِ سیستانی* او منتشر شده بود، روزی در کلاس درس تاریخ ادبیات دانشجوی جوانی که تازه به کلاس دوم رشتهٔ ادبیات

فارسی دانشگاه مشهد قدم گذاشته بود، کاملاً از سر بی‌انصافی و با لحنی غیرمناسب و توأم با سرزنش، گوشه‌ای از نظریاتش را در کلاس درس مورد انتقاد قرار داد و صریحاً اعلام کرد که شما در این کتاب درصدد توجیه مدیحه‌پردازی و جانبداری از زورگویان برآمده‌اید. یوسفی با بردباری تمام - بدون آن که قصد تخریب داشته باشد - چنان پاسخی بجا و مستدل به‌وی داد، که همگان او را بر گستاخیش ملامت کردند.

از میان منتقدان آثارش، دو سه موردی بود که ناقد به‌سیرت زمانه و در هر مورد به‌دلایلی، قلم را اندکی نیشدار گرفته و بر پهلوی تیزش گردانیده بود؛ او نه به‌قصد جواب و جبران، بلکه برای روشن‌شدن حقیقتی که گمان می‌کرد پوشیده مانده است، در یکی دومورد، توضیحی در هیأت پاسخ نوشت و هربار هم با کرامت و بزرگواری تمام، آن‌قدر کار و کردار ناقد را مورد تمجید قرار داد که بحق او را شرمسار آدمیت خود کرد. در یک مورد من اطلاع کامل دارم که آن منتقد، که پیش از آن وی را از نزدیک نمی‌شناخت، بعدها به‌زمره دوستان و ارادتمندان وی درآمد. خود او هم هر زمان نقدی بر یک کتاب می‌نوشت خود را به‌تمام اصول پای‌بند می‌دید و با چنان تواضعی احياناً آشکالی را که به‌نظرش رسیده بود مطرح می‌کرد، که جز رانحه صلاح و ارشاد و نیکخواهی از آن بوی دیگری به‌مشام نمی‌رسید.

ترجمه‌های یوسفی هم ترجمه صرف نبود باورقیهای سودمند و توضیحات راهگشایی که برای اسامی و مصطلحات به‌دست می‌داد، به‌این ترجمه‌ها صبغه تحقیق بخشیده و سهم او را در بازپروری و بازآفرینی اثر به‌زبان فارسی از حد یک مترجم ساده بالاتر برده است. هم در این توضیحات و هم در پژوهشهای مستقل وی غنای منابع و مآخذ و نقد و طبقه‌بندی آنها به‌شیوه‌ای استوار و عالمانه، از برجستگیهای کار او به‌حساب می‌آید. اساساً یوسفی در کار تحقیق به‌امر

کتاب‌شناسی و استقراء کامل یا سرحد استقصا اهمّیت می‌داد و در این راه از هیچ کوشش و صرف وقتی روی بر نمی‌تافت. هر جا مطلبی از جایی نقل می‌کرد در اوج امانت‌داری آن‌را در داخل گیومه می‌گذاشت و مأخذ اصلی را به دست می‌داد. در پایان کتاب هم فهرست تفصیلی منابع کار خود را با دقت تنظیم می‌کرد. در عین حال از آنها هم نبود که از سر ریا و سَمعه و یا به بی‌ت همه‌دانی و اظهار فضل ذیل صفحات خود را از منابع و مأخذ بی‌مورد و فاقد اعتبار می‌انبارند.

* * *

نیمی از توفیقه‌های پژوهشی شادروان یوسفی مدیونِ روش‌گرایی و درگرو نکته‌ها و دقیقه‌هایی بود که شمه‌ای از آن‌را به مقتضای این مجال، در این دیار دور و از حافظه، به قلم آوردم و گمان می‌کنم همه آنها را خواننده نکته‌بین خود از لابه‌لای پژوهش‌های وی می‌تواند دریابد. اما نیمه دیگر توفیقِ وی که می‌توان آن‌را «نیمه نمان» این کامیابیها دانست درگرو محیط مناسب و فضای آرامی بود که برای استاد یوسفی در داخل زندگی وی فراهم آمده بود. و این بیشتر به چشم کسانی می‌آمد که با او از نزدیک حشر و نشر داشتند و پایشان به زندگی خانوادگی وی باز شده بود.

تقریباً همه تحقیقات و پژوهش‌های اساسی دکتر یوسفی در منزل صورت می‌گرفت. در دفتر کارش، یا در خدمت دانشکده و دانشجو بود و یا تهیته و تدارک درسها و دیدن تکلیف‌های دانشجویان تمام وقت او را می‌گرفت. حتی به شهادت عینی نگارنده، بیشتر اوقات تکلیفها و رساله‌های دانشجویان را هم - که با دقت و جمله به جمله می‌خواند - به منزل می‌برد.

من بسیار پرهیز دارم که از سخنم رانجه‌ای از مجامله به مشام برسد، و به همین دلیل تا خود او زنده بود، از گفتن و نوشتن بسیاری از همین مسائل هم خودداری می‌کردم؛ اما این جا پای حقیقتی در میان است، که سخن گفتن از تحقیق

بدون آن، معنی پیدا نمی‌کند. یوسفی این محیط آرام خانوادگی را، که بحق توفیق وی را در به‌ثمررسانیدن تحقیقهایش دوچندان می‌کرد، بکلی مدیون همسر دانا دل و بردبارش بود که با همتی مردانه تمار بارِ مسؤولیتی را که عُرفِ زندگی خانوادگی در ایران برعهدهٔ مردان می‌داند، از دوش وی برداشته بود و از همسر دانشمندش عمری همچون یک مهمان عزیز با گرمی پذیرایی کرد. و این هم توفیقی است که، تا آن جا که من می‌دانم، آسان برای کسی دست نمی‌دهد.

این همسر تنها پدیدآورندهٔ چنین محیطی مناسب نبود، او در بسیاری موارد مشاور علمی وی نیز محسوب می‌شد. بارها شده بود که مطلبی را پیش از نشر بروی می‌خواند و پیشنهادها و رهنمودهای او را، حتی اگر مستلزم تجدیدنظر و دوباره‌نویسی هم می‌بود، صمیمانه کار می‌بست.

نزدیک به یازده سال ایام بازنشستگی را که به تهران نقل مکان کرد، او بکلی خانه‌نشین بود. آن سالهای نخست، در تهران حتی جای مطلوبی برای زندگی نداشت، چه رسد به محیطی مناسب برای کار، اقا آن همسر جبران همه‌چیز را کرده بود. کتابهای مورد نیاز او را از هرجا که بود فراهم می‌آورد و برای ایجاد محیط کار یا پذیرایی از دانشجویان و دیگر مراجعان او، گاهی منزل بستگان خودش را - که حرمت استاد را مریدانه پاس می‌داشتند - در اختیار او قرار می‌داد. یوسفی هم متقابلاً قدر این همسر را - که در واقع بازوی کار او به حساب می‌آمد - نیک می‌دانست؛ بگونه‌ای که زندگی خانوادگی آنها هم مثل حیات علمی‌اش نمونه بود. و این دو زندگی در واقع دوروی یک سکه به‌شمار می‌رفت؛ سکه‌ای که در کارگاه عمر سرشار و پُرثمر دکتر غلامحسین یوسفی ضرب شده بود. تا بود چنین بود، تا باد چنان باد.

نوکیو

آوریل ۱۹۹۱

مقام استاد در عالم تحقیق و ادب فارسی

زندگی مردان بزرگ به ما یاد آور می‌شود
که ما نیز می‌توانیم به زندگی خویش اعتلا بخشیم
ویس از رحیل، پشت سر خود
اثر پایمان را بر شنهای زمان برجا نپیم
روان‌های روشن، ...

شعر از هنری لانگ فلو

دکتر غلامحسین یوسفی

آنچه خواننده در این مقاله خواهد خواند یاد و تحقیق یا تحقیقی آمیخته به یاد است و برای همین است که ما زبان و شیوه کار را آنجا که لازم بوده است - برخلاف سنت تحقیق - با احساس و عاطفه درهم آمیخته‌ایم تا قلم را بروی و به یاد او لختی گریانیده باشیم. علت این است که در مقام یاد و ذکر یادبودهای استاد بوده‌ایم و بهر حال از خواننده انتظار بخشش داریم.

روزی استاد ضمن درس تاریخ ادبیات می‌گفت که: انسانهای بزرگ مانند کوهند، هرچه از آنها دورتر شویم، آنها را بهتر می‌بینیم. این حقیقت در واقع نقد حال خود استاد بوده است، زیرا با توجه به کارهای پُرارزشی که ایشان در زمینه‌های نقد، تألیف، تصحیح و تحقیق از خود به یادگار نهاده‌اند، بی‌تردید هرچه

ما از او دورتر شویم، او را بهتر خواهیم دید و بیشتر خواهیم شناخت. البته ناگفته نماند که این حقیقت، یک حقیقت مشروط است، شرط دیدن نگرستن و لازمه نگرستن زنده بودن است. شرط دیدن امثال دکتر یوسفی‌ها زنده بودن و درست نگرستن است. فرهنگی که زنده است به دید و شناخت شخصیت‌های فکری و فرهنگی خود و جهان، شور و شوقی شگفت‌نشان می‌دهد، این شناخت را دستمایه بهترزستن می‌کند تا گذشته‌ها را چراغ راه آینده ساخته باشد. از این نظر ما متأسفانه نسبت به بزرگان خود - گذشته و حال - ظلم فراوان روا داشته، تحقیق در مورد آنها را به دیگران واگذار نموده، با سستی بسیار برگزار نموده و یا با مرده‌پرستی یکسان گرفته و آنرا «نیش قبر» دانسته‌ایم، نباش قبور. این مقوله را در همین مقاله مورد بحث قرار داده‌ام، آنچه در این جا قصد گفتن آنرا دارم این است که شناختن و شناساندن شخصیت‌های فکری و فرهنگی خودی و بیگانه، نشانه حیات فرهنگی یک قوم و بزرگ راهی است به سوی زندگی بهتر. در این راه شناخت استاد در زمینه‌های تألیف و ادب و تحقیق و... برای ما ره‌توشه‌ها دارد که ما در این جا به یاد او، به ذکر نمونه‌هایی از آنها خواهیم پرداخت.

در مورد اخلاق انسانی استاد که موضوع این تحقیق نیست، به اشاره می‌گویم که در زندگی استاد کار تحقیق به تحقیق رسید، توفیق یار گشت و کمال نصیب، گوارایشان باد و دستمایه کار فردایشان! و اما آنچه در این مقاله درصدد تحقیق اجمالی آن هستیم مقام استاد در عالم تحقیق و ادب فارسی، خصوصاً در دو زمینه نقد و تصحیح است. برای به انجام رسانیدن این مقصود کار را بر زمینه‌های گسترده‌تر کارها و آثار مرحوم استاد یعنی نقدها و تصحیح‌ها استوار کرده‌ایم. علت این است که همان‌طور که می‌دانیم استاد کار خود را بر روی همین دو زمینه یعنی: نقد و تصحیح، استوار کرده بودند. در حاشیه این دو کار، استاد به کار، ترجمه، تألیف، شرح و شعر نیز پرداختند که کار شرح و ترجمه در حال گسترش

بود که متأسفانه...

در این تحقیق بقصد رعایت اختصار ما کار نقد و تصحیح استاد را به اجمال مورد بررسی قرار خواهیم داد. مطلبی که به عنوان مقدمه این بخش از بحث باید گفته شود، این است که هر کاری مقدمه و مقدماتی لازم دارد، استاد ما با رنج و تلاش فراوان مقدمات کار را بخوبی فراهم آورده بودند. تحصیل کافی به سبک قدیم و جدید، آگاهی کافی از چند زبان مثل عربی، انگلیسی، فرانسه و در اواخر عمر آلمانی، که همگی از لوازم و ادوات کار تحقیق و علم امروزند، استاد را در عالم ادب و تحقیق برجسته و متشخص نموده بود. البته فروتنی و کمال و بی ادعایی ایشان مانع از جلوه و تظاهر این خصال بود. دیدن این خصال چشمی دقیق و ذهنی هوشیار می خواست و بهترین جلوه گاه آنها آثار ایشان است که به نمونه هایی از آنها اشاره خواهم کرد. خلاصه این که مرحوم استاد برای کار علم و تحقیق مقدمات را بیش از حد نیاز در اختیار داشت. آن بزرگوار با مجهز شدن به روحیه علمی یعنی صبر و حوصله و دقت و تأمل و دانش دوستی از این مقدمات بخوبی بهره برد و در نتیجه در کار خود - اگر خوب و با دقت بنگریم - توفیق فراوان یافت. در عالم تحقیق، خصوصاً تصحیح، پس از مقدمات، هنر انتخاب قابل توجه فراوان است. مقصود این است که در کار تصحیح، مصحح باید از خود بپرسد که: چکار باید کرد که به زحمتش بیرزد؟ می دانیم که در ادب فارسی کار تصحیح پس از کارهای اساسی تصحیح مثل حافظ، سعدی، مولانا، بیهقی و سایر بزرگان نظم و نثر تاحدودی از رونق افتاد. متون اصلی به صورتی خوب یابد و غالباً خوب، تصحیح شدند و آثار باقیمانده از جمله آثار درجه دوم بودند. در چنین احوالی روشن است که انتخاب بسیار دشوار و کار مفید مشکل است. دکتر یوسفی در چنین احوالی به شرح و تصحیح بوستان در شعر و تصحیح التصفیه و... در نثر پرداخت. حسن انتخاب در مورد انتخاب بوستان نیازی به بحث ندارد و التصفیه نیز

چنان که می‌دانیم در زمینه‌های نثر و فرهنگ از جمله آثار فرهنگی بسیار ارزشمند و قابل توجه ما می‌باشد. آدمی در عمق وجود خود خواستار جاودانه زیستن و جاودانگی است. یکی از راه‌های رسیدن به جاودانگی ظاهری، کار دزمورد جاودانیان است. دکتر یوسفی بوستان جاودانه سعدی را تصحیح و با این کار جاودانگی نسبی خود را تضمین نمود. البته چنان که خواهیم دید پشتوانه اصلی، ارزش کار عظیمی است که دکتر یوسفی با روشن بینی در این زمینه از خود به یادگار نهاده است: تصحیح و توضیح بوستان سعدی. این جانب خود روزهایی را شخصاً ناظر کار، زحمت، پشتکار و رنج طاقت‌فرسای ایشان - کار در حال ضعف و بیماری - و همینطور دقت علمی و وسواس‌های ایشان به قصد درستی و کمال کار و رعایت اصول تحقیق در این زمینه بوده‌ام. این است که یادشان و یاد آن روزها برای ما همیشه گرامی خواهد ماند.

استاد در مقدمه بوستان با اشاره به ارزش و اهمیت کتاب می‌نویسند که: «انس نویسنده این سطور با آثار سعدی و توجه به این موضوع که جهان مطلوب او بیشتر در بوستان جلوه‌گر است تا در گلستان، وی را بر آن داشت که چایی منقح از بوستان فراهم کند». سپس بعد از بیان هدف خود و فصول کتاب با آگاهی لزوم تغییر روش نقد را تذکر داده، می‌نویسند که: «مسلم است که فقط افزودن صفات ستایش‌آمیز به نام سعدی و دیگر بزرگان فکر و ادب، برای شناختن آنان کفایت نمی‌کند، بلکه کم‌کم این‌گونه کلمات و اوصاف تأثیر و رونق و جلای خود را از دست می‌دهند، اما نقد و تحلیل‌های درست و سنجیده درباره این نوع آثار در محیط ادبی ما لازم و سودمند می‌نماید».^۱

برای تصحیح بوستان مرحوم استاد ده نسخه را اساس کار قرار دادند^۲ و جالب است که در نسخه بدلها بنا به قول خود آن مرحوم، آن‌جا که لازم بوده است: «دلیل اختیار هریک از وجوه هم بیان گشته است».^۳ در کار تحقیق نباید

احساس را دخالت داد، اما چون هدف ما یاد است و یادواره می‌گویم که استاد! یادت همیشه گرامی‌باد که در این جمله طنین و آهنگ کلام تو بخوبی محسوس و آشکار است. آری: «دلیل اختیار هریک از وجوه هم بیان گشته است». خضوع و فروتنی عالمانه و همی که همواره تکیه کلام و بیان‌کننده کمال طلبی تو در کار و کارها بود. این را هم ببینید، آن را هم دیده‌ام، شما هم این کار را بکنید.

در نسخه بدلها علاوه بر ذکر دلیل ترجیح وجهها، نظر صاحب‌نظران، حدسهای جالب، ابیات دخیل، تناسب یا عدم تناسب وجهها با متن، استدلال به خصائص لغوی و سبکی و مطالبی از این انواع از جمله نکاتی است که این تصحیح را در ردیف بهترین کارهای تصحیح انتقادی متن در زبان فارسی قرار می‌دهد. دکتر یوسفی با آگاهی و اشراف و دقت و صرف وقت و رعایت اصول علمی تصحیح، با تصحیح انتقادی بوستان، نمونه‌ای کلاسیک - به معنی هنری کلمه - از نقد و تصحیح، از خود برای فارسی‌زبانان به یادگار نهاد، همان‌طور که چنان که خواهیم گفت «چشمه روشن» در زمینه نقد از جمله کارهای کلاسیک نقد - باز هم به معنی هنری کلمه* - خواهد بود.

می‌دانیم که در ادب فارسی وضع تصحیح بد نیست، اما تصحیح انتقادی - به معنی دقیق، درست و روشن کلمه - جا و بازاری ندارد. تصحیح انتقادی همان چیزی است که ما به آن نیازمندیم و کار بوستان دکتر یوسفی همراه با آثار علامه قزوینی، استاد مجتبی مینوی و دهخدا از جمله کارهایی هستند که باید در کار تصحیح مورد توجه مصححان باشند. حدسهای فروغی نیز در کار تصحیح راهگشاییهای قابل توجهی عرضه می‌دارند.

استاد در مقدمه کتاب ارزشمند روانهای روشن از قول هنری لانگ فلو**

* ماندنی و شاهکار.

** Henry Lang Fellow

می نویسند که:

«زندگی مردان بزرگ به ما یاد آور می شود

که ما نیز می توانیم به زندگی خویش اعتلا بخشیم،

ویس از رحیل، بشت سر خود

اثر پایمان را بر شنهای زمان برجا نهیم^۴.

آری حقیقت همین است و این است که دکتر یوسفی، استاد ما، با کارهای خویش، از خود آثار فراوانی برجا نهاد که بوستان سعدی در تصحیح انتقادی از جمله کارهای ماندنی خواهد بود.

مطلب دیگری که در مورد تصحیح بوستان گفتنی است این است که استاد تصحیح کتاب را براساس ده نسخه قرار داد. این نسخه‌ها در ژنو، شوروی، فرانسه و انگلیس بود و استاد با استفاده از فهرستها به زبانهای مختلف این نسخه‌ها را ردیابی و با زحمت فراوان فراهم کردند. برای اهل تحقیق آشکار است که چنین کاری همت و صرف وقت بسیار می خواهد، در ضمن نیازمند مقدماتی است که بسیاری از افراد فاقد آنند. بهر حال بوستان حاصل تحمل این رنجهاست تا چگونه آن را پاس داریم.

وقتی کار برای حقیقت و نفس کار باشد، با فروتنی خاصی همراه خواهد بود، اگر چنین باشد دیگر نیازی به جنگ و تنازع بقا - رد و نفی و نابودی دیگران - نیست، کار خود معرف خود خواهد بود، بر همین مناسبت که استاد در مقدمه بدون تظاهر و ادعا - و این درسی است که باید از وی آموخت - با یاد و ذکر فضل تقدم متقدمان می نویسد که: «نکته‌ای که ذکر آن در این مقدمه واجب است ادای احترام و سپاس نویسنده این سطور است به همه کسانی که در تصحیح کلیات سعدی و تحقیق درباره آثار وی، از جمله بوستان، به صورت‌های گوناگون کوشیده و قلم زده‌اند و بنده از ثمره مطالعات اکثر آنها بهره برده‌ام. عرضه داشتن تصحیح

جدیدی از بوستان، از ارج زحمات آنان نمی‌کاهد و رعایت حق و فضل تقدّمشان را همیشه باید بیاد داشت»^۵. در کار تحقیق اخلاق، تحقیق از جمله اصول و فصول مهمّه می‌باشد، از این نظر عبارت فوق رعایت این اصل را در کار استاد بخوبی روشن می‌کند. اما از این مطلب که بگذریم به قول بیهقی: این هنری بزرگ است که ما توفیق را به حقیقت و نفس کار محول کنیم و با ادب و فرزانیگی فضل تقدّم دیگران را موعی داریم. گفتن این که من نکته‌های نو آورده‌ام چیزی را نصیب ما نمی‌سازد، آنچه ماندنی است - خوب یا بد - کار و اثر ماست، و دکتر یوسفی چنان که می‌بینیم بدون هرگونه ادعایی با رعایت فضل تقدّم دیگران، کار خود را کاری در ردیف سایر کارها می‌بیند و فضل تقدّم دیگران را بد فروتنی رعایت می‌کند. این درحالی است که ما می‌دانیم که در کار تصحیح بوستان دکتر یوسفی نقد عمری گرانمایه صرف نموده و کاری گرانبها به یادگار نهاده است، روانش سرشار از سرور باد!

بحث از کار استاد در زمینه تصحیح است. گفته شد که شرح و تصحیح بوستان یکی از کارهای ماندگار دکتر یوسفی است. التصفیه فی احوال المتصوفه نیز یکی دیگر از تصحیحات استاد است که از نظر عرفانی و همین‌طور نثر فارسی که دکتر یوسفی به اصلاح و کمال آن توجه خاص داشت^۶، اثری قابل توجه است. می‌دانیم که یکی از هدفهای کار تصحیح استوار نمودن پایه‌ها و بنیادهای زبان است، همان‌طور که احیاء و استوار نمودن بنیادهای فرهنگی هدف اصلی کار می‌باشد. دکتر یوسفی با تصحیح کتاب التصفیه در این دور راه - احیای نثر و عرفان -

* استاد در نثر و نگارش دقت و وسواس نشان می‌داد. به تهذیب، سادگی و صحت نثر توجه بسیار داشت، او بیهقی را الگویی خوب می‌دانست و بسیار می‌گفت که این کتاب بزرگ را بیش از ده‌بار خوانده است. می‌دانیم که بیهقی برای عده بسیاری همواره الگو بوده است.

گامی بلند برداشته است. التصفیه نثری ساده، زیبا و روان دارد. استاد از قول نویسنده نوشته‌اند که: مؤلف در مقدمه و در خلال کتاب مکرر تصریح کرده^۱ که خواسته است این کتاب را به‌زبانی ساده و همه‌کس فهم بنویسد و... و سپس مرحوم استاد با یک جمله کوتاه ادعای نویسنده را تصدیق نموده می‌نویسند که: «درحقیقت نیز چنین است»^۲. قول مؤلف التصفیه این است که: «چون ما به‌اول کتاب شرط کرده‌ایم که سخن غامض و منغلق کمتر آوریم تا فایده ظاهرتر باشد، نتوانیم خلاف شرط کردن که المؤمنون عند شروطهم»^۳. در صفحه بیست‌وهشت مقدمه نیز مطلبی است که نشان می‌دهد که استاد به‌نثر کتاب هم توجه داشته‌اند. مقصود این است که در کار تصحیح نیز ما نیازمند روشن‌بینی هستیم. کار باید فایده‌ای داشته باشد، زبانی یا فرهنگی، و چنان‌که می‌بینیم استاد به این امور همان‌طور که باید اشراف کامل داشته‌اند.

از نظر کار و روش تصحیح دکتر یوسفی در مقدمه التصفیه... صفحه سی‌ودو به‌بعد در مورد نقد و نسخه‌یابی مطالبی آورده‌اند که از نظر روش‌شناسی نمونه کار منتقدی بصیر است، برای آگاهی کامل باید به‌اصل کتاب مراجعه نمود چون مطلب را از زبان شیرین مرحوم استاد شنیدن لطفی دیگر دارد، برای درک لطف مطلب ما در این جا بخشی از کلام ایشان را نقل می‌کنیم. مطلب این است: «در کتابخانه موزه بریتانیا نسخه خطی دیگری به‌فارسی به‌شماره or. 11410 وجود دارد به‌نام حدیقه الحقیقه تألیف ابوالفتح محمد بن شیخ الاسلام ابوالمعالی المطهر البلیخی الجامعی النافعی که تاریخ کتابتش ۷۰۶ هجری است^۴ و چنین به‌نظر می‌رسد که این نسخه نیز، به‌خط همان کاتبی است که کتاب التصفیه را کتابت کرده زیرا از نظر قطع و خط و قلم و دیگر اختصاصات یکی است. نگارنده این نکته را هنگام بررسی هردو نسخه در کتابخانه موزه بریتانیا دریافت و پس از آن نیز از

* در حاشیه شرحی آمد، که می‌توان به‌اصل مراجعه نمود.

آقای دکتر جلال متینی - که در باب رسم خط نسخه‌های خطی فارسی مطالعات ارجمندی کرده‌اند - در ایام اقامت ایشان در اروپا تقاضا کرد این دونسخه را بار دیگر از نظر تشابه ملاحظه کنند. پس از چندی آقای دکتر متینی به بنده نوشتند:

۱- هردو کتاب: التصفیه فی احوال المتصوفه، و حدیقه از شخص واحدی به نام دکتر رشر Dr. O. rescher در تاریخ ۲۸ دسامبر ۱۹۳۳ برای کتابخانه موزه بریتانیا خریداری شده است.

۲-

۳- مختصات رسم الخطی هردو نسخه یکی است از جمله مثلاً کاتب در هر دونسخه از حروف چهارگانه فارسی فقط «پ» را گاهی با سه نقطه نوشته است ولی سه حرف دیگر با یک نقطه است. الی آخر.

از متن نوشته روحیه تحقیق علمی، آنچه لازمه کار علم و تصحیح است، بخوبی آشکار است. تخلق به چنین اخلاقی مستلزم تحمل رنجهای توانفرساست. استاد دارای چنین اخلاقی بود و این است که می‌گوییم که توجه به کارهای مرحوم استاد و امثال ایشان در حوزه‌های مختلف کار از تعلیم تا نقد و تصحیح و تألیف، می‌تواند بسیار مفید، آموزنده و راهگشا باشد.

از اینها که بگذریم آنچه مناسب این مقام است این است که استاد در مقدمه مطلبی را با دریغ ذکر می‌کنند که ما نیز باید با صد دریغ مطلب را از قول ایشان و به یاد خود او در این جا نقل کنیم. دکتر مهدی بیانی باعث شد که استاد از نسخه کتاب دیگر عبادی «مناقب الصوفیه» بهره‌مند گردد. اما وقتی کتاب توسط استاد تصحیح شد دکتر بیانی از دار دنیا رفته بود. استاد درین یاره با تأسف نوشته‌اند که: «دکتر مهدی بیانی استاد فقید دانشگاه تهران سبب شد که مصحح بتواند از مطالعه نسخه خطی «مناقب الصوفیه» تألیف عبادی بهره‌ور شود. نگارنده آرزومند بود که در مقدمه این کتاب از مهربانی و گشاده‌رویی این مرد دانش و

کتاب دوست، در حیات وی تشکر کند، دریغ که اکنون پس از درگذشت او نامش را به قلم می آورد»^{۱۱}. دریغ که ما نیز این مطالب را به یاد آن بزرگوار می نویسیم^{۱۲}، آنچه مایه دلگرمی و سکون و آرامش است این است که این سنتی است که از روزگاران پیشین چنین بوده و بعدها نیز چنین خواهد بود، روان همه شاد و آمرزیده باد!

ناگفته نماند که کتاب التصفیه بر اساس نسخه‌ای منحصر به فرد تصحیح شده است. برخلاف ظاهر کار، تصحیح نسخه منحصر به فرد کاری است بسیار دشوار. علم و آگاهی و دقت فراوان می‌خواهد و گاه مشکلات لاینحل دارد. البته چنان که می‌دانیم استاد فقید ما همواره با دست پُر به کار اقدام می‌کرد و در این جا نیز با حوصله، دقت و اشراف به کار پرداخته و با نظر صائب خود متن را به صورتی عالمانه نقد و تصحیح نموده‌اند. برای درک چگونگی کار می‌توان به حواشی کتاب مراجعه نمود. در این جا ما یکی دومی را به عنوان نمونه نقل می‌کنیم و می‌گذریم.

در صفحه ۱۲۴ سطر ۵ به بعد مطلبی آمده است با این عبارت که: «اما در حقیقت یقین و مراتب علم و عین و حق یقین فصول غامض گفته آمده است در کتابی دیگر به تازی طلب باید کرد تا باز شناسد در جمله حال محققان است مبتدی را یقین هست اما ضعیف تا در آن ضعف یقین بر سلوک حریص باشند». استاد در حاشیه آورده‌اند که: «در جمله حال محققان است، مفید معنی است ولی شاید بتوان گمان کرد که کلمه‌ای مانند «یقین» یا «حق یقین» از قلم افتاده و مثلاً در اصل بوده است: در جمله [یقین] حال محققان است»^{۱۳}.

* استاد بر روی مسأله وفاداری بیهقی به استادش بونصر مشکان تأکیدی بجا داشت. آن جا که: قلم را به یاد او لختی می‌گریاند. ما نیز بقصد وفا چنین کردیم و تحقیق و تأسف را درهم آمیختیم. بدین امید که روح آن بزرگوار از ما راضی باشد.

در صفحه ۱۰۷ سطر ۱۳ آمده است که: «ناقص را در وقت عزلت از خلوت ناصحیح چنین آفتها بسیار پدید آید».

استاد در حاشیه نوشته‌اند که: «در اصل (نسخه) پس از «آفتها» یایی کوچک نیز هست که باید «آفتهای» خواند ولی بدون یاء درستتر و با سبک زمان مناسبتر است.^{۱۲}

برای اهل تحقیق روشن است که چنین کار و کارهایی صبر و حوصله و دقت فراوان می‌خواهد. استاد همه اینها را داشت و به همین جهت است که کارهای او در این زمینه‌ها با توفیق همراه بوده است.

در این جا بد نیست مطلبی را از نامه‌ی اهل خراسان برای کسانی نقل کنیم که کار تصحیح و شرح حال نویسی را «نبش قبر» می‌دانند. این نکته نشان می‌دهد که می‌توان همگام با کار شرح و تصحیح حرمت هنر متعهد را نیز به صورتی پاس داشت. البته باید به منتقدین هم کمی حق بدهیم و بپذیریم که افراط در این کار نه «نبش قبر» بلکه «حفر قبر» است. پس باید در کار هدف داشت و از افراط و تفریط پرهیز نمود، بگذریم.

استاد در کتاب مورد نظر در بحث از قصیده‌ی معروف انوری در صفحه ۲۴۱ کتاب می‌نویسند که: «این چکامه‌ی بلند و تابناک علاوه بر آن که گوشه‌ای از تاریخ ایران را بروشنی پیش چشم ما جلوه‌گر می‌سازد، سراسر آن پُر است از احساسات نوع دوستی و عواطف بشری و دلسوزی شاعر بر احوال همشهریان خود که زبان حال ایشان شده است. دل نازک و طبع شاعرانه و وجدان انوری در این واقعه چنان بهرقت آمده که آنچه بر قلمش جاری شده همه حدیث دل و نمونه‌ی بارزی است از تجلی شعر و هنر در دفاع از مردم، حمایت از مظلوم و پرخاش بر ضد جور و ستمگری»^{۱۳}. آری در حاشیه‌ی کار تصحیح، اگر تصحیح در حاشیه نباشد، باید همیشه گوشه‌ی چشمی هم به ادب معاصر، مردم و هنر متعهد داشت، کاری که

برنامه علمی - ادبی دکتر یوسفی بود. چنان که می‌بینیم کار تصحیح نتوانست او را از یاد و پاس مردم و هنر متعهد غافل سازد.

چون هدف این مقاله یادی از استاد و تحقیقی اجمالی در بیان مقام استاد در عالم تحقیق و ادب فارسی است. به ارزش کار، روش، دید و بینش ایشان در زمینه کار تصحیح انتقادی متن با ذکر نمونه، اشاراتی شد در این جا به بخش دوم کار یعنی بحث در مورد آثار تحقیقی ایشان در زمینه نقد خواهیم پرداخت.

گفته شد که مرحوم دکتر یوسفی در دو زمینه به صورتی گسترده و قابل توجه کار می‌کردند: تصحیح و تحقیق. تحقیقات ایشان بر نقد آثار قدیم و جدید استوار بود. و همان‌طور که کارهای ایشان در زمینه تصحیح انتقادی نمونه‌ای کلاسیک به حساب می‌آید، در زمینه نقد نیز کارهای ایشان به شیوه کلاسیک و کلاسیک به معنی هنری کلمه می‌باشند. این آثار - آثار نقدی - در چند مجلد فراهم آمده‌اند که هر یک در جای خود اثری ماندنی و ارجمند می‌باشند. در این بحث مجموعه دیداری با اهل قلم، روانهای روشن و چشمه روشن خصوصاً مورد توجه ماست.

در این آثار - آثار نقدی - استاد با فروتنی‌ای که خاص ایشان بود با توجه به شیوه‌های نقد و فایده‌های آن آثار شعرا و نویسندگان قدیم و جدید را نقد و ارزیابی نموده‌اند. در جلد دوم دیداری با اهل قلم در مورد شیوه کار خود می‌نویسند که: «بدیهی است نگارنده بیشتر به طرح آثار و اندیشه‌های نویسندگان آنها پرداخته نه بحث و داوری درباره آراء و افکارشان. در عین حال نخواسته است فقط به ذکر محاسن کتابها اکتفا کند و برخی نقائص را در شیوه نویسندگی نادیده بگیرد»^{۱۴}.

در مورد حقیقت و ارزش این آثار باید گفت که، از نظر نقد این آثار بیشتر در ردیف آثار نقد تفسیری قرار دارند. هدف استاد آشنایی خواننده با فرهنگ و

ادب قدیم و جدید این مرز و بوم بوده است. او اخلاقاً مایل نبود که با قلم اهل قلم را برنجاند. هدف او تشویق بود و تحریک، به همین جهت و جهات در این آثار هدف استاد تفسیر آثار به قصد هموار نمودن راه استفاده مردم روزگار است. در عین حال در این آثار از نظر نقد ادبی دهها نکته و گاه نکته‌های باریکتر از موهست که همگی آیندگان را ره‌توشه خواهند بود. و اما در مورد ارزش این آثار باید گفت که ما به کمک آثار دکتر یوسفی یعنی «دیداری با اهل قلم» و «چشمه روشن» و «روانهای روشن» و سایر مقالات آن بزرگوار در زمینه نقد، از فرهنگ خود تحلیل و تفاسیری در دست داریم که بدون آنها آگاهی از این فرهنگ سال‌ها وقت لازم دارد. آشنایی با سفرنامه ناصر خسرو، تاریخ بیهقی، سیاستنامه، آثار عبید، سعدی، حافظ و از معاصران جمالزاده، هدایت، طالبوف و دیگران به کمک آثار دکتر یوسفی یکی دو سال و شخصاً و بدون آنها سالها وقت می‌خواهد. این کاری است که دکتر یوسفی در زمینه نقد تفسیری با دقت، آگاهی، ذوق و اشراف علمی انجام داده است. در این آثار ما ادب و آثار فرهنگی خود را از دریچه چشم ناقدی بصیر، آگاه و با صلاحیت می‌بینیم و این حقیقتی است که نباید از دیده دور بماند. بدیهی است که توجه به چنین آثاری نشانه حیات فرهنگی، اندیشه بیدار و فکر پویاست. اگر ما برای فرهنگ خود ارزشی قائل باشیم بی‌تردید آثار دکتر یوسفی از جمله آثار قابل توجه و ماندگار زبان و فرهنگ ما خواهند بود.

مطلب دیگری که باید به آن توجه داشت این است که در این جا نیز دکتر یوسفی همانند زمینه تصحیح، بینش و ذوق نشان داده و با خردمندی کار را بر مبنای خردمندانه استوار ساخته است. می‌دانیم که نقص کار نقد این است که گروهی از شمس قیس به این سو نمی‌آیند و عده‌ای ادبیات را با معیارهای فوق مدرن ارزیابی می‌کنند. اینها نمی‌دانند شمس قیس اهل کدام ده و آوازه کدام دیار بوده و مخالفان هم نمی‌دانند که لیوت، مالرو، سارتر، پاز و دیگران در کدام قرن

ماقبل تاریخ زیسته و اهل چه دار و دیاری بوده‌اند. یا قدیم قدیم یا جدید جدید، افراط و تفریط، راهی که دکتر یوسفی ضمن تعلیم و در ضمن آثارش نشان داده است، نه این است و نه آن، راهی است میانه، درست و معقول. از نظر علمی راه درست این است که از قدیم آغاز کنیم تا به جدید برسیم. مقصود این است که ما در کلیه زمینه‌ها نیازمندیم با آثار قدیم و جدید خود آشنایی کافی داشته باشیم تا بتوانیم کار امروز و فردای خود را آن‌طور که باید بدرستی و خوبی به‌انجام و سرانجام برسانیم. در زمینه نقد دکتر یوسفی با پیروی از اصول و روشهای علمی کار را به‌همین صورت به‌انجام رسانده است. او از قدیم آغاز و به‌جدید ختم کرده است. از رودکی تا جمالزاده و طالبوف و دیگران. عمده کار دکتر یوسفی در زمینه‌های ادب کلاسیک بوده اما با خردمندی همیشه گوشه چشمی به‌ادب معاصر داشت و می‌دانست که هدف از پرداختن به‌ادب گذشته باید استوار و مستحکم نمودن پایه‌های ادب و فرهنگ فعلی ما باشد، در غیر این صورت کار در حقیقت در جازدن و کارا بر نمودن خواهد بود.

دکتر یوسفی به‌اهمیت مسأله حیاتی حیات فرهنگی قوم خود آگاهانه توجه داشت. او در کتاب «دیداری با اهل قلم» ضمن بحث از حرکت‌های فرهنگی دوره مشروطه می‌نویسد که اصلاح‌طلبان «درست‌اندیش» آن روزگار با اتکاء به فرهنگ اصیل خویش دچار غرب‌زدگی نمی‌شدند، قدر اسلام و توحید را می‌دانستند و بی‌جهت نبود که شادروان آیه‌الله سید محمد طباطبائی خواندن کتاب «سیاحت‌نامه ابراهیم‌بیگ» را به‌همگان سفارش می‌کرد^{۱۵}. حتماً بدین امید که مردم را به‌احوال خود آگاه و به‌اصلاح حال خود ترغیب و تشویق نماید. جالب این است که استاد در صفحه هجده می‌افزاید که: «این‌ها و بسیاری مظاهر دیگر - که در کتاب حاضر جای‌جای یاد شده - نموداری است از تربیت استوار گروهی از نویسندگان مترقی و روشن‌بین آن عصر که در سایه فرهنگی دیرپای رشد

یافته بودند. از این رو ترقی و پیشرفت‌های جدید در اندیشه آنان، نمی‌توانست به معنی گسستگی از فرهنگ اصیل خویش باشد. به عقیده ایشان مملکت به کسانی نیازمند بود که بر بنیان فرهنگ اسلامی ایران تکیه داشته و در عین حال از پیشرفت‌های بشری در زمینه دانش و معرفت برخوردار باشند»^{۱۶}. روشنفکران مشروطه بر اوستی یا به‌تظاهر درست می‌اندیشیدند اما دشمن همتی بلندتر! داشت در نتیجه دور را از «درست‌اندیشان» گرفت و میدان را به دست پروردگان خود سپرد و در نتیجه شد آنچه شد^{۱۷}.

نقص ظاهری کتاب «دیداری با اهل قلم»، از نظر ادب معاصر، در کتاب «چشمه روشن» به کمال می‌رسد. در این کتاب دکتر یوسفی با گستردگی بسیار بیشتری به ادب معاصر می‌پردازد و از این طریق اثری بسیار ارزشمند و کلاسیک را پی می‌ریزد. در این جا نیز دکتر یوسفی، همان‌طور که در زندگی، راه میانه را برگزید و از خود اثری گرانبها به یادگار برجای نهاد، او در این باره می‌نویسد که: «نویسنده کتاب از مبانی نقد جدید بهره‌یاب بوده است و هر چند در نوشتن مطالب از آنها فارغ نماند، نخواست است در همه موارد با نظر گاهها و انگاره‌های غربی با شعر فارسی برخورد کند، چنان که در عین توجه به معیارهای دیرین نقد و بلاغت در فرهنگ و ادب قدیم فقط به آنها اکتفا نکرده است. در این زمینه نیز مقصود رعایت اعتدال بوده است و میانه‌روی و آنچه منظور را روشنتر ادا کند»^{۱۸}. چنان که می‌بینیم در این زمینه نیز استاد راه را درست و خوب انتخاب نموده و در نتیجه کاری که کرده است ماندنی است. آنچه دل آدمی را به درد می‌آورد این است که دیری نیست که دکتر یوسفی کتاب «چشمه روشن» را به‌عنوان یادگار به جوانان و دانشجویان تقدیم نموده و ما متأسفانه مشغول نشر نشریه‌ای به‌یاد او، این است رسم روزگار.

نکته‌ای که در مورد شیوه کار دکتر یوسفی قابل ذکر و توجه است، این

است که آن بزرگوار در هر دو زمینه تحقیق و تعلیم هیچ گاه کار را سرسری نمی گرفت، به کار معتقد و به روش کار آگاه بود. او کار را مطابق اصول علمی انجام می داد. می دانیم که در قرون ماضیه کار کنگره ها و یادنامه ها در بسیاری از موارد بسیار سرسری و خصوصاً تشریفاتی بود. بعضی در هواپیما مقاله می نوشتند و عده ای در شب سخنرانی. برخی ابتدا مصراع دوم شعر را می گفتند و بعد به یاری دوستان مصراع اول را سرهم می کردند و خلاصه هر کس روش علمی! خاصی داشت. مرحوم دکتر یوسفی در چنین احوالی، در زمینه نقد، در یادنامه ناصر خسرو مقاله ای دارد که می توان آن را نمونه کار تحقیقی در زمینه مقاله نویسی دانست. عنوان مقاله «ناصر خسرو منتقدی اجتماعی» است، مرحوم استاد در این مقاله پنجاه ارجاع به منابع مختلف عربی، انگلیسی، فرانسه و فارسی دارند.^{۱۹} این نشان می دهد که برای انجام کار باید به اصول آن آگاه و به انجام آن متعهد و معتقد بود. برای اظهار نظر در هر زمینه ای باید به نظر صاحب نظران خودی و بیگانه در زمینه مورد نظر و زمینه های مشابه تا آن جا که ممکن است آگاه باشیم، برای همین است که باید بتوانیم در کار تحقیق از زبانهای مختلف استفاده کنیم تا بتوانیم با گسترش قلمرو دید خود، کار و حرف خود را علمی و محققانه سازیم. مرحوم استاد در همه زمینه هایی که کار می کردند از تحقیق گرفته تا تعلیم و تصحیح به اصول آگاه و معتقد بود و همین بود که توانست در همه این زمینه ها برای ما میراثی گرانبها به یادگار نهد.

مقصود ما در این مقاله پرداختن به دو زمینه از زمینه های کاری استاد یعنی زمینه نقد و تصحیح، آنها به اجمال بود. کارهای آن بزرگوار در زمینه تألیف و ترجمه و مقاله و حتی در همین دو زمینه مورد نظر حجمی بسیار ارزشی و الیاد دارد^{۲۰}، بی تردید آنچه در این مقاله گفته می شود مثنی است از دریا که ما امیدواریم به کمک آن، مقام والای استاد را در زمینه ادب و تحقیق تا حدودی مطرح و نه

معرفی کرده باشیم. در باقیمانده این بحث نمونه‌ای از کارهای آن بزرگوار در زمینه نقد، برای نمونه و یاد ذکر می‌کنیم و تحقیق مطلب را به عهده خواننده وامی‌گذاریم.

استاد در دو کتاب یا به عبارت دقیقتر در چند مجلد کتاب دیدار و چشمه، دهها نکته، ظریفه و لطیفه در نقد ادبی از خود به یادگار نهاده است. این است که این آثار در نظر اهل تحقیق ارزشمند و در پهنه روزگار ماندگار خواهند بود. در عین حال ما با ذکر چند نمونه، لطایف و دقایق را از این آثار آن‌هم برای این که ادعاهای ما بدون دلیل نماند ذکر می‌کنیم و تحقیق حقیقت را همان‌طور که گفتیم به عهده شما وامی‌گذاریم.

مرحوم استاد در بحث از شعر رودکی در نقد بیت: بسا دلا که بسان حریر کرده به شعر - از آن سپس که بکردار سنگ و سندان بود، می‌نویسد که رودکی: «تأثیر شعر خویش را با این تعبیر نغز و پرمعنی بیان می‌کند که دلپایی چون «سنگ و سندان» را به افسون شعر، لطافت حریر می‌بخشیده است، هر قدر سنگ و سندان سخت و ثقیل تواند بود و با قرار گرفتن در قافیه این صفت بارزتر نموده می‌شود، «حریر» در جهت عکس مظهر نرمی و لغزندگی است و آن نیز در بافت شعر درجایی مشخص قرار گرفته، به طوری که باید پس از این کلمه درنگ کرد و آن را چشید»^{۲۱}. در این نمونه استاد با تأکید بر سه اصل تضاد و تأکید از طریق قافیه و برجسته‌نمودن کلمه و معنا از طریق وقف و سکون و لطایفی از این نوع به تحلیل سخن رودکی و تبیین لطف کلام او پرداخته و چنان که می‌بینیم بنیاد کار را بر اصول پذیرفته شده نقد علمی استوار نموده است. از همین طریق و راه است که زمینه پایداری کار و نام استاد در مقام ادب و نقد و تحقیق فراهم می‌آید و به همین علت است که می‌گوییم که نام و کار او در ادب فارسی پایدار خواهد ماند.

در کتاب «دیداری با اهل قلم» ضمن بحث از بنیان‌گذار داستان‌نویسی

جدید فارسی از طنز جمالزاده می‌نویسند که: «در داستانهای او (جمالزاده) در ورای هر شوخی و لطیفه‌ای نکته‌ای و طعنی نهفته است. از یک سو لب را به تبسم می‌گشاید، و از سوی دیگر فکر را به هشیاری برمی‌انگیزد و سرانجام اگر خواننده تأمل کند، غمی دلش را می‌فشرد؛ اندوه مردم و دل‌سوزی براحوال ایشان»^{۲۲}. با کمی دقت درمی‌یابیم که استاد نقد را بر تعریف طنز استوار نموده‌اند، زیرا طنز به تعبیری درهم آمیختن هزل و جد به قصد زهرخند و نکته‌آموزی است، طنزپرداز می‌خنداند تا بگریاند. از طرف دیگر کار عمده نقد تطبیق و ارزیابی کار هنری با اصول نقد ادبی و کشف اصول جدید است. حال براحتمی می‌توان دید و فهمید که مرحوم استاد چگونه در کاربرد این اصل هنر و استادی به کار برده و با به‌محک زدن کار جمالزاده، حاصلی این‌گونه پخته و زیبا، در زمینه نقد در قالب زبانی ساده، پخته و رسا به‌بار آورده‌اند. به همین علتها و علل و عوامل است که باید کتاب «چشمه روشن» را در زمینه نقد ادبی از جمله آثار کلاسیک نقد به حساب آوریم.

روشن است که ذکر این دو نمونه تنها و تنها به قصد نشان دادن شیوه کار است نه معرفی حقیقت امر. آنچه در این مورد باید گفت و گذشت این است که آن استاد بزرگوار در این آثار در زمینه نقد شیوه علمی قابل توجهی به کار برده که خود آن شیوه از نظر روش علمی قابل توجه می‌باشد. روش این بوده است که استادی گرانمایه با سالها تجربه صادقانه در کار و آگاهی بسیار پُردامنه از آثار مورد لزوم و آثار مشابه در زبانهای دیگر^{۲۳} آثاری از فرهنگ خود را به مطالعه می‌گیرد و با دیدی باز و گسترده یک اثر را از ابعاد متعدد و مختلف - فکر، زبان، ساخت، فورم، صنایع، فنون و... با توجه به معیارهای نقد قدیم و جدید، به یاری ذوقی فرهیخته و کار دیده و کمال یافته، مورد ارزیابی و نقد قرار می‌دهد و ازین طریق و در این راه برای خواننده صدها نکته گفتنی و شنیدنی، با زبانی ساده، کمال یافته و شیرین به یادگار می‌گذارد، او با این شیوه کاری می‌کند که کار

هرکس نیست و خلاصه اینها و دهها نکته گفتنی دیگر است که پایداری و ماندگاری نام و مقام دکتر یوسفی استاد فقید ما را در ادب و فرهنگ فارسی تضمین می‌نماید. روحش شاد و یادش گرامی باد.

منابع

- ۱- دکتر غلامحسین یوسفی، بوستان سعدی، انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، تهران، ۱۳۵۹، مقدمه صفحه هفده.
- ۲- همان، هفده.
- ۳- همان، هجده.
- ۴- روانهای روشن، دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ اول، انتشارات یزدان، تهران، ۱۳۶۳، صفحه هشت.
- ۵- بوستان سعدی، دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، تهران، ۱۳۵۹، صفحه بیست و یک.
- ۶- التصفیه فی احوال المتصوفه، دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، انتشارات محمدعلی علمی، تهران، تابستان ۱۳۶۸، صفحه‌های ۲۶، ۱۲۴، ۱۹۹، ۲۵۵ و نیز مقدمه استاد بر همین کتاب صفحه بیست و هفت.
- ۷- همان، بیست و هفت.
- ۸- همان، ص ۱۹۹.

- ۹- همان، مقدمه، سی و چهار.
- ۱۰- همان، مقدمه، چهل و دو.
- ۱۱- همان، صفحه ۱۲۴.
- ۱۲- همان، صفحه ۱۰۷.
- ۱۳- نامه اهل خراسان، کتابفروشی زوار، شاه‌آباد، تهران (مهر ۱۳۴۷)، ص ۲۴۱.
- ۱۴- دیداری با اهل قلم، ج ۲، دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، انتشارات محمدعلی علمی، تهران، زمستان ۱۳۶۷، چهارده.
- ۱۵- همان، شانزده - هفده.
- ۱۶- همان، هجده.
- ۱۷- برای نمونه و اطلاع نمونه‌وار از تلاشهای غرب در برنامه‌ریزی برای توسعه ظاهری جهان سوم رجوع شود به کتاب: کارگردانی دگرگونی سیاسی، ایرنه گن ذیر، ترجمه احمد تدین، نشر سفیر، تابستان ۱۳۶۹.
- ۱۸- چشمه روشن (دیداری با شاعران)، دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات علمی، پاییز ۱۳۶۹، ص ۱۲.
- ۱۸- همان، ص ۱۳.
- ۱۹- یادنامه ناصر خسرو، دانشگاه فردوسی، ۲۵۳، ص ۶۱۹ ببعد.
- ۲۰- فرخنده پیام، از انتشارات دانشگاه مشهد، شماره ۷۴، سال ۱۳۶۰، سال‌شمار زندگی و فهرست آثار ص نه ببعد. مجله کلک نیز در زمینه زندگی و آثار دکتر یوسفی شماره‌ای مخصوص منتشر نمود که شماره‌ای ارزنده و قابل توجه است.
- ۲۱- چشمه روشن، دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات علمی، پاییز ۱۳۶۹، ص ۲۲.
- ۲۲- دیداری با اهل قلم، ج ۲، دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، انتشارات

محمدعلی علمی، تهران، زمستان ۱۳۶۲، صفحه چهارده.

۲۳- استاد در مقدمه چشمه روشن از قول دیوید دیجز در کتاب شیوه‌های نقد ادبی که خود استاد یکی از مترجمان آن می‌باشند، نقد یک اثر را بر نقد همه آثار یک مصنف ترجیح می‌دهند و بر همین اساس کار خود را بر نقد یک اثر از آثار هر شاعری بنیاد می‌نهند. چشمه، مقدمه ص ۱۲.

به یاد استاد فرزانه‌ام، شادروان دکتر غلامحسین یوسفی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*

ضمن طلبِ مغفرت برای روحِ زنده‌یاد^{*} استاد دکتر غلامحسین یوسفی، که این مجلسِ شکوهمند به مناسبتِ چهلمین روزِ درگذشتِ آن عزیزِ فرزانه و با - به‌واقع - به‌منظورِ بزرگداشتِ از مقامِ والای علم و عالم منعقد شده است؛ و با عرضِ تسلیت به‌خانوادهٔ محترمِ آن مرحوم و به‌همهٔ دانشگاهیان، فرهنگیان و قاطبهٔ ادب‌دوستان، و با تشکر از دانشکدهٔ ادبیات و علومِ انسانی دانشگاه فردوسی مشهد که مجمعِ حاضر را به‌نام و یادِ یکی از بنیانگذارانِ خود برپای ساخته است؛ به‌عرضتان می‌رساند که از بندهٔ حقیر خواسته‌اند که چون از دورهٔ دبیرستان افتخارِ شاگردی روانشاد دکتر یوسفی را داشته‌ام و حدودِ چهل‌سال است که او را می‌شناسم و پیوسته از خرمینِ پُرفیضِ دانش و ادب و آثارِ ارزنده‌اش برخوردار بوده‌ام، دربارهٔ مقامِ علمی و برخی از سجایای اخلاقی او برایتان سخن بگویم. قبول می‌فرمائید که انجامِ این تکلیف، آن هم در چنین مجلسی که همهٔ

* متن سخنرانی نویسنده است که در مراسم چهلمین روزِ درگذشتِ شادروان استاد دکتر غلامحسین یوسفی، در تالار فردوسی دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد ایراد شده است.

حضارِ محترم، خود اهلِ اندیشه، سخن‌شناس و ادیب و اغلب آشنا با شخصیتِ والای آن استادِ یگانه و محققِ فرزانه هستند؛ کاری است دشوار و در حدِّ توان و بضاعتِ مُرجاةِ این ضعیف نیست. لذا برای آنکه امتثال امر کرده و وظیفه‌ای را که یک شاگرد نسبت به معلمِ خود دارد، انجام داده باشم - آن هم حق و وظیفه‌ای آنچنان عظیم و خطیر از لحاظ اسلامی، که گفته‌اند: «مَنْ عَلَّمَنِي حَرْفًا فَقَدْ صَبَّرَنِي عَبْدًا»، سعی خواهم کرد که با استفاده از برخی از آثارِ باقی‌مانده از مرحومِ دکتر یوسفی، گوشه‌هایی از چهرهٔ علمی و اخلاقی او را در آئینهٔ این آثار نشانان بدهم.

اقا قبل از بیانِ هر مطلبی، لازم می‌دانم ابتدا احساس و اندوه عمیق خود و دیگر شاگردانِ آن شادروان را از این ضایعهٔ جبران‌ناپذیری که برای جامعهٔ فرهنگ و ادبِ کشورمان پیش آمده است، اظهار کنم و چون زبانِ معمول و متعارف را این قدرت و ظرفیت نیست، که بتواند بعضی از مفاهیم و عواطفی چون عشق و آرزومندی و اندوه مرگ دوستان و فراق عزیزان را بیان کند؛ ناگزیر از زبان شعر که لطیف‌تر و دقیق‌تر است، سود می‌جویم و هم‌نوا با زودکی سمرقندی و خواندنِ ابیاتی از این گویندهٔ توانا که در رثای ابوالحسنِ مرادی بخارایی، شاعرِ تازیگو و پارسی‌سرای عصرِ خویش گفته است، - اشعاری که به‌واقع وصف‌الحالِ من و دیگر ارادتمندانِ استاد یوسفی است - اندوه و تأثر خاطر خود را از مرگِ او بدین‌وسیله اظهار می‌دارم:

فرد مرادی؟! نه همانا که مرد	مرگی چنان خواجه‌نه‌کاری است خرد
جانِ گرامی به پدر باز داد	کالبدِ تیره، به مادر سپرد
آن مَلک با مَلکی رفت باز	زنده کنون شد که تو گویی بمرد
گاه نَبند او که به بادی پرید	آب نَبُد او که به سرما فسرد
شانه نبود او که به مویی شکست	دانه نبود او که زمینش فشرد
گنج زری بود در این خاکدان	کو دوجهان را به جوی می‌شمرد

قالبِ خاکی سویی خاکِ فکند جان و خرد سویی سماوات برد
جانِ دوم را که ندانند خلق مصقله‌ای کرد و به جانان سپرد
صاف بُد آمیخته با دُرِدمی بر سرِ خم رفت و جدا شد ز دُرد
خانهٔ خود بـاز زود هرکسی اطلس کی باشد همتای برد؟^۱

بی‌گمان - به حکم : «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» سرانجام همه می‌میریم:
صالح، طالح، عالم، جاهل، پیر، جوان، مرد و زن... ولی آیا این مرگها از لحاظ
زیانی که به جامعهٔ انسانی و روند تکامل فرهنگ و تمدن بشری وارد می‌شود،
مخصوصاً مرگِ عالمانِ صالح در قیاس با جاهلانِ طالح یکسان است؟ قطعاً برابر
نیست. چه به تعبیر قرآن مجید: «أَمْ نَحْنُ هُوَ قَانَتْ اِنَّا لِلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ
وَيَرْجُو رَحْمَةً رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟»^۲ [آیا غیر صالح
بهتر است یا آنکس که در ساعات شب در حال سجده و یا ایستاده از عذابِ خدای
ترسد و به رحمتِ خدای خویش امیدوار است؟ بگو آیا یکسانند آنان که می‌دانند و
آنانکه نمی‌دانند؟] و یا به تعبیر رودکی در شعر مذکور؛ آیا ارزشِ اطلس با بُرد
یکی است؟ مسلماً یکی نیست.

مرگِ دانشمند نیکوکار با ایمانی نظیرِ شادروان دکتر یوسفی، مصداقی
است بر این سخن امام صادق علیه‌السلام که فرموده است: «اذا مات المؤمن الفقیه،
نُلم فی الاسلام نُلمةً لایسدها شیء»^۳. هرگاه عالم مؤمنی بمیرد، در اسلام رخنه‌ای
افتد که چیزی نتواند آن رخنه را مسدود و پُر کند. مرگِ دکتر یوسفی، این چنین
مرگی بود و مآلاً ضایعه‌ای است جبران‌ناپذیر.

و اما پایگاه علمی و صفات و خلیاتِ آن عزیز :

همهٔ ما در دورانِ تحصیلاتمان با معلمان و استادانِ فراوانی روبرو بوده‌ایم،
که از میانِ آنها فقط عدّهٔ انگشت‌شماری هستند که اثراتی عمیقتر بر ذهن و رُوحِ ما
گذارده‌اند و در نتیجه یاد و خاطره‌شان همیشه در قلب و روانِ ما باقی است.

براین قیاس، از میان معلمان و استادان متعددی که این بنده از دوران تحصیلی دبستان تا آخر دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران داشته‌ام - که یاد همه‌شان بخیر و سعیشان مشکور باد - دوتن در من تأثیری ژرفتر و سازنده‌تر داشته‌اند، به طوری که گویی طنین آوا، سخنان و دستورالعملهای آن دو را همواره در فضای ذهن و اندیشه‌ام احساس می‌کنم و اثر تعلیمات و نفوذ معنویشان را - مستقیم و غیرمستقیم - در گفتار و پندار و رفتارم منعکس می‌بینم. از این دوتن، یکی معلمی فرزانه و با ایمان و آشنا و عامل به قرآن بود که شهید عشق به خدا و مقدسات مذهبی را به کام جانم چشاند و ارادتمند به مقدسات دینی‌ام کرد، و دیگری استادی درد آگاه، فرهیخته و راه‌شناس بود که علاقه به فرهنگ و زبان و ادب کشورم و شوق به مطالعه و خودسازی و راه خدمتگزاری به وطنم را به من آموخت.

اولی علامه فقید استاد محمدتقی شریعتی مزینانی - رضوان الله تعالی علیه - است که بنده احساس و احترام خود را درباره شخصیت علمی و سجایای اخلاقی آن بزرگمرد - در چهلمین روز از رحلتش - طی مقاله‌ای (در مجله کیهان فرهنگی، شماره ۳ سال چهارم، اردیبهشت ۱۳۶۶) با عنوان: «به یاد استاد بزرگوارم، شریعتی» اظهار داشته و مفصلتر از آنچه که در این مقاله آمده است در کتابی به اسم: «استاد و فرزند برونند او»^۱ در مورد ویژگیهای روحی و بزرگواریهای او بحث کرده‌ام.

و دومی: شادروان دکتر غلامحسین یوسفی است، که اینک به چند نکته از بُعد فکری و علمی و همچنین به بعضی از ویژگیهای اخلاقی او اشارت می‌کنم:

- شخصیت زنده‌یاد دکتر یوسفی از دو لحاظ قابل توجه و درخور مطالعه و تمجید است:

یکی از لحاظ علمی یا از جهت معلومات و اطلاعات گسترده او در زمینه

زبان و ادب فارسی، و دو دیگر: شیوه دقیق و منطقی او در پژوهشهای ارزنده‌ای است که درباره تاریخ ادبیات، نقد ادبی و تحلیل افکار و آثار شاعران و نویسندگان بزرگ ایران به عمل آورده و حاصل این کوششهای مستمر را به صورت ۸ تألیف و ۷ تصحیح و ۱۴ ترجمه (مقاله و کتاب) و ۱۳۷ مقاله فارسی و ۳۶ مقاله انگلیسی و فرانسه به طالبان و دوستان ادب و فضیلت تقدیم داشته است.^۵

به نظر من، روح علمی و صفات پژوهندگی، دقت، نظم و عشق به کار همراه با ذوق سرشار و حسن تشخیص که از مهمترین ابعاد شخصیت علمی مرحوم دکتر یوسفی به شمار می‌رود، در کمتر پژوهنده‌ای در دوره معاصر وجود دارد.

آن مرحوم، علاوه بر برخورداری از قدرت و ذوق هنر نویسندگی و شاعری و این که نثرش در حد اعلا استواری، زیبایی و جزالت بود، و از این جهت او را به حق باید از زمره نویسندگان بزرگ معاصر محسوب داشت؛ مقام علمی و ادبی او در مرتبه‌ای بود که به گفته استاد دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی در مقاله حرف آخر خود - در مجموعه مقالات فرخنده پیام که در سال ۱۳۶۰ به مناسبت بازنشستگی استاد یوسفی از طرف دانشگاه مشهد منتشر گردید - «با آن که دستان لرزان او، یک استکان چای را به زحمت نگاه می‌داشت ولی همین دستها، پایه‌ها و ستونهای ادب خراسان را - در زادگاه بهار و فرخ - همچنان پایدار و استوار نگاشته است. او کلام و بیانی دارد که گویی بیهقی و نظام‌الملک و خواجه نصیر، درج کلام خود را به‌وی به امانت سپرده بودند».^۶ استاد یوسفی از جمله محققانی است که زبان شیرین فارسی و هنر سخنوری و نویسندگی را نه به عنوان هدف، بلکه به عنوان وسیله‌ای مؤثر برای بیان حقایق و انشرفضایل به خدمت گرفت و خوشبختانه چونان بعضی از محققان قشر گرای نبود که عمر خود را بر سر لفاظی‌های بیهوده بی‌مصرف و یا به تعبیر مرحوم جلال آل‌احمد در جهت «کاوش قبرهای کهن»^۷ سپری می‌کنند، این نکته مهم و قابل توجه را ما

در آثار ارزنده‌ای از او، نظیر: مجموعه مقالات «برگهایی در آغوش باد» «دیداری با اهل قلم»، «نامه‌های خراسان»، «کاغذ زر»، «روانهای روشن» مخصوصاً در آخرین کتاب آموزنده، زیبا و خواندنی وی: «چشمه روشن» به خوبی احساس و مشاهده می‌کنیم.

وسعت معلومات و دقت نظرهای علمی در حدّ وسواس و مته به خشخاش گذاریهای لازم او در کار تصحیح و شرح متون و تحلیل مباحث لغوی و ادبی، از دیگر ویژگیهای کارهای باقیمانده از مرحوم دکتر یوسفی است، که آنها را در تصحیحات و شرحهایی که بر چند متن ادبی، عرفانی و اخلاقی فارسی نگاشته است، می‌توان مشاهده کرد. نظیر: تصحیح قابوس‌نامه، اثر عنصرالعالی کیکاوس و کتاب التصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی‌نامه) نوشته قطب‌الدین امیرمنصور مظفرین اردشیر عبادی و تصحیح ترجمه تقویم الصحّة ابن بطلان و کتاب لطائف الحکمّه قاضی سراج‌الدین محمود ارموی و تصحیح گلستان و بوستان سعدی.

بنده برای آنکه مشتی از خروار این دقت‌نظرها و نظم کارهای تحقیقاتی استاد یوسفی را ارائه داده باشم، یک مثال از شرحی که بر بوستان سعدی نوشته است، در این جا نقل می‌کنم، یقیناً هر خواننده منصف آشنا به مسایل و مشکلات کار پژوهش و تحقیق. از همین یک مثال، نکته‌های چندی را از روح علمی و پُرکاری و نکته‌سنجیهای آن مرحوم درمی‌یابد، و از این مُجمل، حدیثی مفصل خواهد خواند.

در باب سوم بوستان - باب عشق و مستی و شور - سعدی در وصفِ عشاقِ پاک باخته حقیقی، داستانی دارد که با این ابیات شروع می‌شود:

چنین دارم از پیرِ داننده یاد که شوریده‌ای سر به صحرا نهاد
پدر در فراقش نخورد و نخت بسر را ملامت بکردند و گفت :

از آنکه که یارم کس خویش خواند
 به حقش که تا حق جمالم نمود
 نشد گم که روی از خلائق بتافت
 پراکنندگانند زیـــــر فلک
 زیاد ملک چون ملک نارمند
 قوی بازوانند و کوتاه دست
 گه آسوده در گوشه‌ای خرقه‌دوز
 گه آشفته در مجلس خرقه‌سوز^۸

در بخش توضیحات نسخه مصحح دکتر یوسفی، در مورد بیت اخیر یا بیت ۱۷۰۲ بوستان، ذیل واژه «خرقه‌سوز» چنین آمده است:
 خرقه، به یادداشت ب ۵۴۷ رجوع شود (جامه پشمینه پاره دوخته درویشان).

خرقه‌سوز: ظاهراً اشاره است به رسم خرقه دریدن صوفیان که بر اثر وجد و شور و حال، غالباً در مجلس سماع، بی اختیار و در عالم بی خودی و مجذوبی (که در این بیت به آشفتگی تعبیر شده) به این کار دست می‌زده‌اند.
 بعلاوه، طرح خرقه، یعنی: خرقه انداختن و خرقه به در آوردن هم در این موارد به وقوع می‌پیوسته است. از «خرقه سوختن» در منابع مربوط به تصوف سخن نرفته است.

شادروان بدیع الزمان فروزانفر، خرقه سوختن را «به کنایت: تباه کردن و نابود ساختن چیزی» تعبیر کرده‌اند و این بیت را مثال آورده‌اند.
 من صدهزار خرقه زسودا بدو ختم کان جمله را بسوخت به یک بار شرم تو

(کلیات شمس، ج ۷/۲۷۰)

چنین به نظر می‌رسد که خرقه سوختن در این بیت بوستان سعدی نیز به معنی: تباه کردن خرقه باشد. اما علاوه بر موارد بالا، ابیات زیر از حافظ درخور توجه است:

ماجرای کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت
(دیوان حافظ / ۱۴)

ابروی یار در نظر و خرقه سوخته جامی به یاد گوشه محراب می‌زدم
(دیوان حافظ / ۲۱۸)

در لغت‌نامه دهخدا، ذیل «خرقه سوختن» آمده است: «ظاهراً رسمی بوده صوفیان را که از فرط شوق یا به علامت شکر، خرقه خود را می‌سوزاندند» و در ذیل «خرقه‌سوز» نیز چنین نوشته‌اند:

«صوفی که از کثرت وجد یا بجهت شکر، خرقه سوزاند».

استاد جلال‌الدین همایی نظر خود را در این باب، به‌نویسنده این سطور چنین اظهار کردند: «که خرقه سوختن در میان فقرای اهل تصوف رسمی بوده است نظیر صدقه‌دادن. یعنی اگر بلایی رفع می‌شده یا خبر خوش بسیار مهمی می‌رسیده، یکی از اصحاب یا شیخ، خرقه خود را به رسم صدقه و شکر می‌سوزانده است. مثل اسپندسوزی و نظایر آن».

استاد همایی حدس می‌زنند که خرقه‌سوزی، شاید مأخوذ بوده است از رسم قدیم «قربان به آتش کردن» که سابقه آن به عرب پیش از اسلام می‌رسد و در آثار اسلامی نیز از آن سخن رفته است.

در این جا «قربان» یعنی آنچه به‌وی نزدیک‌ی جویند به‌الله. در قرآن کریم نیز از «قربان به آتش کردن» چنین یاد شده است: «الذین قالوا ان الله عهد الینا الا نؤمن لرسول حتی یأتینا بقربان تأکله النار...» (سوره آل عمران (۳) آیه ۱۸۳).

(آن کسانی که گفتند خدا از ما پیمان گرفته که به‌هیچ پیغمبری ایمان نیاوریم تا آنکه او قربانی نزد ما بیاورد که آتش او را بسوزد...).

و سوخته شدن قربانی در آتش را علامت مقبول واقع شدن آن می‌دانسته‌اند.

در این باب نیز رک: لسان العرب، ذیل واژه: «قرب».

و: «واژه‌نامه‌غزلهای حافظ، حسین خدیب‌جو، صفحات ۵۲ و ۱۲۴ به معنی: ترک ریا و زهد»^۱.

ملاحظه می‌فرمایید که برای بیان معنی یک واژه یا اصطلاح، آن محقق نکته‌سنج فرزانه:

اولاً - از شش مأخذ معتبر: کلیات شمس، دیوان حافظ، لغت‌نامه‌دهخدا، قرآن مجید، لسان‌العرب، واژه‌نامه‌غزلهای حافظ، سود می‌جوید و شواهدی مناسب و مستند را در توجیه نظر خود ارائه می‌کند.

ثانیاً - مأخذ مذکور را - مبتنی بر شیوه علمی - با ذکر تمام مشخصاتشان یعنی: نام کتاب، نام مؤلف، جا و تاریخ چاپ، انتشارات و صفحات مورد استفاده، دقیقاً معرفی می‌نماید.

ثالثاً - رعایت امانت را - که از اصول کار محققان متعهد و حقیقی است - در نقل قولهایش مورد نظر دارد و مسموعات خویش را از مرحوم استاد فروزانفر و شادروان استاد جلال همایی - عیناً - بازگو می‌کند.

از طرفی با توجه به دقت نظری که مصحح محترم - کلاً، در بررسی همه متونی که به تصحیح آنها پرداخته است - دارد، مثلاً وقتی برای تصحیح همین نسخه از بوستانی که مورد بحث است، از ده نسخه خطی و پنج نسخه چاپی استفاده می‌کند و هریک را با علامت اختصاری روشن مشخص می‌سازد و بعلاوه برای بخش توضیحات آن، از ۹۵ مأخذ فارسی و عربی و ۷ مرجع انگلیسی سود می‌جوید و به‌منظور سهولت مطالعه خواننده، کشف‌الایات و فهرستهای منظم با عناوین: لغات و ترکیبات، اعلام، مندرجات برای این کتاب فراهم می‌آورد و لغات مشکل را در هر کجایی که از آن به کار رفته است مشخص می‌کند و نسخه مصحح را با پیشگفتار و مقدمه‌ای جالب و مزین به نثری استوار و زیبا با عنوان «جهان مطلوب سعدی در بوستان» همراه می‌سازد؛ یقیناً هر کدام از اینها، نشانه‌ای

براستقصای کامل و احاطه‌ای است که مصحح دانشمند - از لحاظ لفظ و معنی -
براین متن و دیگر متون مصحح خود دارد.

لازم به یادآوری است که مرحوم استاد دکتر یوسفی، این دقت نظرها و نظم
و ترتیب و نکته‌سنجیهای علمی را که بدان اشارت شد، نه تنها در آثار و
نوشته‌های خود به کار می‌بست، بلکه در کارهای تحقیقاتی که شاگردانش برای او
انجام می‌دادند، نظیر: رسالات فوق لیسانس یا دکتری و دیگر تکالیف نوشتنی،
همچنین در مورد مقالات یا کتابهایی که دوستان و همکارانش برای تألیف آنها،
از او نظرخواهی می‌کردند، اعمال می‌فرمود.

دراین مورد، حقیر خاطرات فراوانی از آن فقیذ سعید دارم که به‌عنوان مثال
به یکی از آنها اشارت می‌کنم:

بعد از انقلاب، در برنامه کارشناسی دانشکده ادبیات، درس تازه‌ای به‌نام
انواع ادبی گنجانده شده است که این بنده سالهاست تدریس آن را در دانشکده
ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد به‌عهده دارم و برای آن به‌تدریج
یادداشتهایی را فراهم کرده‌ام. حدود سه‌سال قبل تصمیم گرفتم که این یادداشتها
را به‌صورت کتابی منتشر کنم، اما پیش از چاپ آن را برای نظرخواهی از استاد
یوسفی تقدیم حضورشان کردم تا مطالعه بفرمایند و نارسائیها و نقائص آن را تذکر
دهند، و راهنمایی‌ام کنند.

دلم می‌خواست مجال و فرصتی می‌بود تا حواشی مفیدی را که آن عزیز بر
جزوه مذکور نگاشته و مآخذ و منابع لازمی را که از نظر بنده افتاده و ایشان یادآور
شده‌اند و بعضی از انتقادات بجایی را که با لحنی مشفقانه و دلگرم‌کننده درباره
پاره‌ای از مطالب، اظهار داشته‌اند، به‌شما حضار سخن‌سنج محترم (و خوانندگان
عزیز) نشان می‌دادم که ببینید، اولاً: مشورت با مشاوران فرزانه راه بلدی چون آن
زنده‌یاد چه منافی را برای شخص مشورت‌کننده دربردارد و ثانیاً: دقت نظر و

حوصله‌ای را که او در مطالعه جزوه ناقابل من، از خود نشان داده، تحسین کنید. این کتاب هم‌اکنون با نام «انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی» زیر چاپ است و انشاءالله در آینده‌ای نه چندان دور توسط انتشارات آستان قدس رضوی منتشر خواهد شد.

با این تفصیل به جرات می‌توان گفت که مرحوم استاد دکتر یوسفی واجد تمام ویژگیها و روحیات پسندیده‌ای بود که ضروری است در عالمان عامل و معلمان واقعی جمع باشد.

- او از محققان کوشایی بود که هیچ گاه از تحقیق و مطالعه و خواندن و نوشتن فاصله نگرفت. حتی در بستر بیماری و روزهای آخر عمر پُربرکتش که از بیماری سرطان ریه رنج می‌برد، دست از کار و تلاش برنداشت، و نتیجتاً این همه آثار فاخر پُربار را - که هر کدام الگو و سرمشقی است برای اهل فن و نظر - از خود باقی گذارد.

- با در نظر گرفتن این همه کتاب، مقاله و ترجمه‌های ارزنده که از او برجا مانده است - آثاری که هر کدامشان برای اثبات دانایی و کسب شهرت شخص کفایت می‌کند - رفعت مقام آن زنده‌یاد در کار پژوهش و دانش‌گستری مشخص می‌شود.

- از نکته‌های درخور تأمل و قابل تمجید شخصیت او - که رمز موفقیت و محبوبیتش را نیز باید در آن سراغ گرفت، متخلق بودن به سجایای اخلاقی: فروتنی، بی‌ادعایی و بلندی همت است. بنده حقیر هیچ گاه نه از خود آن عزیز و نه از کسی شنیده‌ام و درجایی نیز تاکنون نخوانده‌ام که او از خود گفته و تعریفی از خویش کرده باشد. صفت فروتنی او را از نامگذاری بعضی از آثارش نظیر «برگهایی در آغوش باد»، ویا مضامین بعضی از مقالات آموزنده‌اش از جمله مقاله «مجهول‌القدر» او می‌توان فهمید.

در بخشی از این مقاله جالب که در تقبیح دانشمندان مغرور بی‌عملِ دون همت نگاشته شده است و ضمن آن خواننده را به فروتنی و کار و کوشش توصیه فرموده، چنین آمده است: «ما بجای همت در کسب علم، غالباً به بضاعتی اندک قناعت ورزیده به خویشتن مفتون گشته‌ایم و چون «نمی‌دانم» و اعتراف به نقص نیز در نظرمان گناه است، کم‌کم چنان در این اشتباه غوطه‌ور شده‌ایم که همه خود را از دنیا طلبکار می‌دانیم و پُرتوقعی و پُرادعایی به صورت مرضی اجتماعی در ما بروز کرده است، چندان که بدبختانه گاه همت ما سست شده و از کوشش بازمانده‌ایم. یک نگاه به مقدمه بسیاری از کتابهایی که در ایران منتشر می‌شود، شمه‌ای از این اخلاق را نشان می‌دهد که چگونه نویسندگان ادعاهای شگفت‌انگیز کرده، بر زمین و زمان منت نهاده که قلم به‌دست گرفته است و از گرفتاریها، رنجها و دردهایی که مدعی است هیچ‌کس درک نمی‌کند، بشرح، سخن رانده است. در شعر که زبان احساسات و عواطف است، این اندیشه بیشتر جلوه می‌نماید. غالباً معتقدیم که کیمیای وجود ما را کسی نشناخته و به‌ارزشمان پی نبرده است. این احساسات در میان برخی از کسانی که به‌فرنگستان رفته یا چندی در اروپا و آمریکا تحصیل کرده‌اند قوی‌تر است. بسیاری از هموطنان عزیز بجای آن که کوشش و همت، فداکاری و پایداری مردم مغرب‌زمین را آموخته باشند، بفرض آن که درسی هم خوانده‌اند، با غرور و ادعایی بیشتر از دیگران، به‌وطن برمی‌گردند، و زودتر از همگان خود را مجهول‌القدر معرفی می‌کنند و حال آنکه اگر وسعت علم را در همان دیاری که درس می‌خوانده‌اند دریافته و فکر درست را از استادان خود آموخته باشند، چنین نمی‌اندیشند.

راست است که کامیابی برخی که گاهی شایستگی کافی نداشته‌اند ممکن است فکرها را به‌کم‌رونقی دانش و فضیلت و یا به‌درنگ و تردید متوجه سازد و شاید بعضی را در ادامه این طریق که مستلزم کوشش و احیاناً فداکاری

است، سست و همتشان را کم کند. درست است که دانش و معرفت هنوز اهمیتی را که باید و شاید در نزد ما پیدا نکرده است ولی عاشقان صادق راه علم را این چیزها نمی‌تواند از راه باز بدارد، زیرا:

اهل کـــام و ناز را در کوی رندی راه نیست

رهروی باید جهان‌سوزی، نه خامی، بی‌غمی»^{۱۰}

- اعتقاد راسخ - اما پنهانی و درو از تظاهر - به مقدسات اسلام و ارادت عمیق و مخلصانه به ائمه معصومین (ع) خاصه به امام علی (ع) از دیگر ویژگیهای فکری و روحانی استاد دکتر یوسفی است.

بی‌گمان این دین‌باوری و دینداری او، مصداقی بارز بود از این نکته حکمت‌آمیز که گفته‌اند: «دینداری حقیقی رابطه‌ای پنهانی است که باید میان بنده و خداوند وجود داشته باشد». و این خود واقعیتی است مسلم چه اگر تظاهر و ریا با تدین و دین‌ورزی همراه گردد، اسلام به کفر مبدل می‌شود و نفاق جای اخلاص و ایمان راستین را می‌گیرد و در چنین حالی است که به گفته‌ی خواجه شیراز - حافظ - : «آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت»^{۱۱}.

تا آنجا که این جانب به یاد می‌آورد و در بسیاری موارد خود شاهد بوده است، آن زنده‌یاد به‌هنگام اقامتش در مشهد، از برنامه‌های منظمی که در شبهای جمعه داشت، زیارت مرقده مطهر حضرت رضا (علیه‌السلام) بود که غالباً از پشت پنجره پولاد در صحن عتیق به حضور معنوی امام مشرف می‌شد و از آنجا با مولای خود راز و نیاز می‌کرد و برای رفع نیازهایش از آستان قدس او همت می‌خواست. این موضوع را شاعر گرانمایه خراسانی علی باقرزاده (بقا) در رباعی ذیل - که آن‌را حقیر در مراسم تشییع جنازه استاد در دانشکده ادبیات مشهد نیز برای حضار قرائت کرد - چنین به‌رشته نظم در آورده است:

هر شب آدینه دکتر یوسفی سر نهادی بر در سلطان طوس

شد سوارِ مرکبِ چوبین و رفت آخرین آدینه بهر پای‌بوس
مقاله «مرد حق» نوشته آن مرحوم، که اینک چند بندی از آن به‌عنوان تِمَن
و تبرک سخن، همچنین به‌منظور شادی روح استاد نقل می‌شود؛ به‌منزله آینه‌ایست
روشن که سیمای اعتقادات مذهبی و ارادت خاصش را به امیرمؤمنان در آن
به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد:

از علی آموز اخلاص عمل

(مولوی)

«در دل شب تنها نشسته‌ام و کتاب مثنوی مولوی پیش چشم گشاده است.
به‌مناسبتی ابیاتی را در آن جستجو می‌کنم. ناگهان نگاهم بر روی صفحه‌ای می‌لغزد
و در آن جا متوقف می‌ماند. روایتی منظوم را می‌خوانم راجع به جوانمردی بزرگ‌مرد
عالم اسلام علی علیه‌السلام. موضوع مورد نظر خود را فراموش می‌کنم و فکرم یکسر
مجدوب علی (ع) می‌شود. بخصوص که این ایام موقعی است که در دنیای اسلام
خاطره شهادت وی تجدید می‌گردد و همه‌جا سخن علی (ع) و فضائل اوست.

اندیشه نارسای من بال و پر می‌گیرد و در افقهای دور به پرواز درمی‌آید.
به‌خود می‌گویم: علی (ع) چه شخصیت بزرگ و شگفت‌انگیزی داشته که از پس
قرنها توانسته است چنین محترم و محبوب بماند و دلها را تسخیر کند!

مرد روحانی، صوفی، کاسب، دهقان، کارگر، ورزشکاران، لوطی‌منشان
و جوانمردان، جوانان، پیران، روشنفکران همه او را ستایش می‌کنند. همه
به‌بزرگیش ایمان دارند و پیروی از او را بر خود فرض می‌شمرند.

درماندگان، خستگان، زورمندان همه «با علی» می‌گویند و از او مدد

می‌جویند.

... تعظیم علی (ع) تنها در دل‌های ما راه نیافته است. به‌خاطر می‌آورم وقتی
در یکی از دانشگاه‌های آمریکا به‌مناسبتی برای جمعی از دانشجویان ادیان و

مذاهب در باب اسلام سخن می‌گفتم، یکی از حاضران، توضیحات بیشتری درباره شیوه خلافت علی (ع) خواست. بحث که به پایان رسید، احساس کردم سخنان کوتاه و مجمل من - که خواسته بودم کوهی را به مویی نشان دهم - حس اعجاب و تحسین دانشجویان را نسبت به علی (ع) سخت برانگیخته است. شگفتیشان بیشتر از آن بود که چگونه مردی قرنهای پیش، به شیوه‌ای عمل می‌کرد که بشریت متمدن قرن بیستم آن را می‌پسندد.

... منظره‌ای دیگر پیش چشم من جلوه گر می‌شود، و آن روزی است که در حومه پاریس در یکی از برنامه‌های انجمن مذهبی دانشجویان فرانسوی (M. U. F) شرکت کرده بودم. آن روز هم به مناسبت، سخن از اسلام و علی (علیه السلام) به میان آمد. این گروه نیز وقتی مضمون برخی از خطبه‌های امام علی (ع) را درباره جنگ و صلح، امور حکومت، رفتار با مخالفان، شیوه اخلاص و مردمی می‌شنیدند، به دیده احترام در او می‌نگریستند.

به آنان می‌گفتم که علی (ع) به مالک اشتر - والی مصر - چنین درس نودوستی و رعیت پروری می‌داد: مردمی که زیر فرمان تو به سر می‌برند دو گروهند: یا برادران دینی تو هستند یا در خلقت نظیر تو و با تو برابرند: (فانهم صنفان، ائما الخ لک فی الدین أو نظیر لک فی الخلق) و یا به یاران خود می‌فرمود: کسانی را که نمی‌خواهند با من بیعت کنند آسوده بگذارید.

فکر آزاداندیش فرانسوی، علی (ع) را مظهر آزادگی می‌یافت و من به روشنی می‌دیدم که در نگاه و چهره مجذوب حاضران، آثار اعجاب و احترام نسبت به علی (ع) می‌درخشد و آنچه در تحسین او بر زبان می‌آوردند، از سر صدق است.

از این سخنان غرضم آن نیست که چون می‌بینیم بیگانگان و مردم فرنگستان علی (ع) را احترام می‌کنند، بدو ارادت ورزیم. این طرز اندیشه نادرست

است. اگر ما بخواهیم شیوه زندگی و رفتار خود را مطابق پسند دیگران کنیم: مثلاً کاشی ایرانی و قالیچه ترکمنی را بدان سبب بیسندیم که فرنگیان آنها را می‌پسندند و می‌خرند و یا از آداب و رسوم قومی و مذهبی خود دست بکشیم چون مردم مغرب زمین از آن بیگانه‌اند، این گونه تقلید خام و تسلیم محض به زبان شخصیت ملی و فرهنگی و فکری ماست.

سخن برسر این است که چون علی (ع) درست اندیشید و شرافتمندانه زیست و مطابق اصول عدالت و انسانیت رفتار کرد، ارادت و محبت به او از حدّ و مرز کشورها گذشته است و می‌بینی که مردم از هر نژاد و آئین، وقتی او را شناختند، به او مهر می‌ورزند و این سعادت است که جز به مدد ایمان و حقیقت به دست نمی‌آید.

علی (علیه السلام) مرد بزرگ و عجیبی است! در هر زمینه که بیندیشی او را سرور، و در مقام اعلی می‌یابی. سخن گفتن درباره هریک از جنبه‌های شخصیت کامل او مجال بسیار و استعدادی در حد کمال می‌خواهد که هیچ کدام اینک میسر نیست.

اما آنچه در این نیمه شب برفی، فکر مرا بیشتر به خود مشغول داشته و چون ذرات رقصان و سرگردان برف، هردم آن را به سویی می‌برد، حق پرستی و ایمان علی (ع) به اصولی است که از ده سالگی در روح صافی و منزّه او نقش بسته بود و هیچ گونه تغییر اوضاع و احوال و رعایت مصلحت و موقع نتوانسته است وی را از کوشش در اجرای آنها باز دارد.

... علی (ع) چندان پیرو اصول حق و حقیقت بود که هرگز حاضر نمی‌شد ذره‌ای از آیین و سیره خود منحرف شود. می‌خواست حق را در مورد هر کسی باشد اجرا کند و عنوان فریبنده رعایت موقع و مصلحت که دست‌آویز و بهانه خلافکارهای ابنای بشر می‌شود، او را از مسیر خود باز نمی‌داشت.

مگر چه مصلحتی بالاتر از حقیقت می تواند وجود داشته باشد؟»^{۱۲}

- مبارزات آرام، خردمندانه و دور از تظاهر و هیاهو و شعار آن زنده یاد را با غربزدگی و بیدینی و فرهنگ وابسته مصرفی غیر از همین مقاله «مرد حق» از مقالات دیگرش نظیر: «ایران را بشناسیم»^{۱۳} «راه کج»^{۱۴} «افسون تبلیغات»^{۱۵} و «لندن میعادگاه تابستانی ایرانیان»^{۱۶} و... می توان شناخت.

- مناعت طبع، عزت نفس و بی اعتنایی به زخارف فریای دنیای دون، مخصوصاً دل نیستن به مقامات و ریاستهای زودگذر سراپگونه که عده ای - متأسفانه - برای رسیدن به آن سرودست می شکنند و ناگزیر خود را بهر آب و آتشی می زنند و با هر جریان و دار و دسته ای همراه می شوند، از دیگر صفات حسنه زنده یاد دکتر یوسفی بود. او در واقع به دنیا و زخارف چشم آفسای آن، از این دیدگاه قرآن می نگریست که خداوند می فرماید: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ»^{۱۷}.

همان گونه که اغلب دوستان و آشنایان مرحوم دکتر یوسفی آگاهی دارند، قبل از بازنشستگی - به هنگامی که در دانشکده ادبیات مشهد تدریس می کرد، چند پست و مقام بالای اسم و رسم دار - بل نان و آبدار - را به او پیشنهاد کردند که پذیرفت و من این عدم پذیرش را غیر از آنکه زائیده استغنائی طبعش می دانم آن را به حساب عدم همکاری با دستگاه طاغوتی رژیم سابق و حکومت ستمشاهی می گذارم.

خوشبختانه آن فقید سعید با عدم قبول ریاست در دوران سیاه قبل از انقلاب در زمره دنیاداران بی بصر از خدا بی خبر و ریاست طلبان فرصت طلبی که تملق و چاپلوسی و سازشکاری و هر روز به رنگی در آمدن از لوازم کارشان است، در نیامد.

او فرزانه ای عارف بود - که بنا بر گفته شیخ شیراز - سعدی - نیک می دانست که:

عارفان هر چه ثباتی و بقایی نکند / گر همه ملک جهان است به هیچش نخرند^{۱۸}

زیرا، بزرگمردانی نظیر او در پرتو چراغ عقل و ایمان به این حقیقت پی
برده و فهمیده‌اند که:

دُنئی آن قدر ندارد که بر او رشک برند
با وجود و عدمش را غم بیهموده خورند
نظر آنان که نکردند بدین مشق خاک
الحق انصاف توان داد که صاحب نظرند
این سرایی است که البته خلل خواهد یافت
خنک آن قوم که در بند سرای دگرند
دوستی با که شنیدی که به سر بُرد جهان
حق عیان است ولی طایفه‌ای بی بصرند
آن که پا از سر نخوت نهادی بر خاک
عاقبت خاک شد و خلق بر او می‌گذرند
کاشکی قیمتِ انفاسِ بدانندی خلق
تا دمی چند که مانده‌ست غنیمت شمردند
سعیدیا مرد نکو نام نمیرد هرگز
مرده آن است که نامش به نکویی نبرند^{۱۹}
کوتاه سخن آنکه: مرحوم استاد دکتر غلامحسین یوسفی، از تبار مردانِ
نکونامی بود که هرگز نخواهند مرد و نامشان جاودانه در تاریخ ادب ایران زمین
باقی خواهد ماند.

آنچه به عرضتان رسید، به‌واقع سایه روشنی کمرنگ بود که از چهره علمی
و اخلاقی آن بزرگمرد ترسیم گردید.
اگر ممکن باشد زندگی و مرگ او را در یک عبارت خلاصه و بیان کنیم،
شایسته است بگوئیم: «عاش سعیداً و مات سعیداً» خداوند او را بیامرزاد و روح

حق جویش را با «مرد حق» اما علی بن ابیطالب (ع) و دیگر آنهاً منصوصین محشور
کُنَاد بمتّه و کرمه.

یادداشتها و مأخذ

- ۱- رودکی، ابو عبدالله جعفر بن محمد، مجموعه اشعار رودکی، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، چاپ تهران ۱۳۴۵، انتشارات صفیعلی‌شاه، صفحات ۸۰۷.
- ۲- سوره مبارکه زمر/ ۳۹ آیه ۹.
- ۳- الكلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق، الاصول من الکافی، مع الشرح والترجمه: بقلم الاستاد العلامه آیه الله الحاج الشیخ محمد باقر الکریمی، صححه: محمد باقر البهبودی - علی اکبر الفغاری، الطبعة الرابعة ۱۳۹۲ هـ.ق، من منشورات المكتبة الاسلامیه، الجزء الاول، ص ۶۹.
- ۴- رزمجو، حسین، استاد و فرزند بوومند او - یادداشت‌هایی درباره آراء و آثار استاد محمد تقی شریعتی مزینانی و دکتر علی شریعتی - چاپ مشهد ۱۳۶۹، انتشارات خاوران، صفحات ۲۰ تا ۲۷ و ۴۹.
- ۵- برای آشنایی با کلیه آثار شادروان دکتر یوسفی، رک: به آخرین کتاب معروف او به نام «چشمه روشن» چاپ تهران ۱۳۶۹، از انتشارات علمی صفحات ۸۴۷ تا ۸۶۳.
- ۶- باستانی یاریزی، دکتر محمد ابراهیم، فرخنده پیام - مجموعه مقالات تحقیقی و علمی - یادگارنامه استاد دکتر غلامحسین یوسفی - مقاله: حوف آخر، چاپ مشهد ۱۳۶۰، انتشارات دانشگاه مشهد، ص ۱۰۶.

- ۷- آل احمد، جلال، *ارزشیابی شتابزده* - مقاله: چند نکته درباره ادبیات معاصر - چاپ سوم تهران ۱۳۵۷، انتشارات وفاق.
- ۹ و ۸- سعدی، شیخ مصحح‌الدین، *بوستان* (سعدی‌نامه) تصحیح و توضیح: دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ دوم تهران ۱۳۶۳، انتشارات خوارزمی، صفحات ۱۰۳ و ۳۰۲ و ۴۰۳.
- ۱۰- یوسفی، دکتر غلامحسین - *برگهایی در آغوش باد*، چاپ مشهد ۱۳۵۶، انتشارات توس، ج ۲ صفحات ۹۴۸ و ۹۴۹.
- ۱۱- *آتش زهد و ریاضت‌زین خواهد سوخت* حافظ این خرقة پشمینه بینداز و برو دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به اهتمام: محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، چاپ تهران (بی تا) انتشارات زوار، ص ۲۸۱.
- ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶- *رک: برگهایی در آغوش باد* - همان - ج ۲، صفحات ۹۲۱ تا ۹۲۵ و ۵۴۷ تا ۹۳۹ و ۹۶۴.
- ۱۷- *سوره مبارکه آل عمران/ آیه ۱۸۵*.
- ۱۸ و ۱۹- سعدی، شیخ مصحح‌الدین - *کلیات*، تصحیح کامل محمدعلی فروغی، چاپ تهران، ۱۳۳۰، انتشارات علمی، ص ۵۷۸.

آزمون زندگی و بهره‌فرزانگان از آن

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبَلُكُمْ بِالْأَشْرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةٌ وَ إِلَيْنَا
نُورِجَعُونَ^۱

هرکسی طعم مرگ را می‌چشد، و ما شما را به بد و نیک [این جهان] می‌آزماییم، و سرانجام به سوی ما باز می‌گردید^۲.

قریب یک سال است دکتر غلامحسین یوسفی محقق نامبردار و استاد زبان و ادبیات فارسی، از میان ما رخت برگرفته روی درنقاب خاک کشیده است. حقی که آن مرحوم بر دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد و مخصوصاً بر گروه زبان و ادبیات فارسی دارد، ایجاب می‌کند ادای وظیفه کرده لختی قلم را برفقدانش بگریانم، و شمه‌ای از فضایلش را برشمارم. اما آغاز مقال را به گزارش آیه ذکرشده اختصاص می‌دهم، و پاداش خیر آن را هدیه روان آن شادروان می‌کنم.

بنابر آنچه مفسران نوشته‌اند^۳ «نفس» در قرآن کریم به سه معنی استعمال شده^۴، که در آیه مورد بحث به معنی «انسان» می‌باشد^۵. بنابراین نخستین جمله آیه این قانون همگانی و سنت خلاف‌ناپذیر الهی را بیان می‌کند که همه انسانها از دانا و کانا، توانا و ناتوان شاه و گدا همه و همه شربت مرگ را می‌چشند و مُردنی‌اند،

و بقا مخصوص ذات پاک آفریدگار هستی بخش است که: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**.

البته با اندک تفکر درمی‌یابیم جاودانگی در دنیایی را که با گرفتاریها و مصایب گوناگون سپری می‌شود، هیچ خردمندی طالب نیست، و با اندک تأمل می‌پذیریم مرگ پایان شایسته‌ای برای انسان است، زیرا مردن نقل مکان است نه فنای روح، و غروب خورشید جان است در این جهان و طلوع آن در جهان دیگر، و از این رهگذر است که به شهر جانان می‌رسیم، و به دیدار محبوب نایل می‌شویم.^۷ اقا ناراحتی که همه از مردن داریم برای این است که در طول عمر به زندگی این جهان وابسته و علاقه‌مند شده‌ایم، و به‌لوازم آن - از خانه‌وزن و فرزند و مال و منال - دل بسته‌ایم، و طبیعی است که مفارقت از آنها را نمی‌خواهیم، و یا از حال بعد از مرگ خود ترسانیم، و از آنچه برایمان پیش خواهد آمد نگران و حیران می‌باشیم.^۸ عواملی از این‌گونه بیم از مردن را برای ما به‌وجود می‌آورد، و چهرهٔ مرگ را در نظرمان زشت می‌کند. اما اولیاءالله که به‌مقام یقین رسیده‌اند و توحیدشان کامل است، نه تنها چنین ترسی ندارند بلکه خواستار مرگند و نمونه‌های چنین افرادی در طول تاریخ اسلام بوده‌اند^۹، پس باید در کسب معرفت و تحصیل یقین اعتقادی کوشید تا ترس از مردن زایل شود.

البته اظهار ناراحتی که بازماندگان از فوت خویشان و دوستان - بخصوص نیکمردان و دانشمندان - می‌کنند امری طبیعی و عادی است، و نشان علاقه به درگذشته و احساسی پسندیده است، ولی در مقیاس فردی و به حساب عواطف انسانی، نه در یک حساب کلی و جهانی، زیرا «پدیده‌های موت و حیات نظام متعاقبی را در جهان هستی به‌وجود می‌آورد، و همواره مرگ یک گروه زمینه حیات را برای گروهی دیگر فراهم می‌سازد... و بدین ترتیب فیض حیات در عمق بی‌پایان زمان گسترش می‌یابد. اگر مردمی که در هزار سال قبل می‌زیستند

نمی‌مُردند نوبت زندگی به انسانهای امروز نمی‌رسید، همچنان که مردم امروز اگر جا تهی نکنند، امکان وجود برای آیندگان نخواهد بود... زمین برای پذیرش حیات از لحاظ مکان، ظرفیت محدودی دارد، ولی از لحاظ زمان ظرفیتش نامتناهی است...»^{۱۰}.

اکنون این پرسش به ذهن می‌رسد که غرض از این زندگی گذشته‌ی با همه آلام ورنجه‌هایش چیست؟ و آدمیزاد از این آمدن و رفتن بی‌اختیار چه سودی می‌برد^{۱۱}؟ این سؤال بجا و برخاسته از ذهن حقیقت‌یاب آدمی را حکیمان و عارفان هر کدام به گونه‌ای پاسخ داده‌اند، که مجال نقل آن نیست، آنچه در صدد بیانش هستیم توضیح جوابی است که قرآن مجید در این باره می‌دهد، و آن در جمله دوم آیه است که می‌فرماید: ما شما را به بدی و نیکی که در طول زندگانی این جهانی به شما می‌رسد آزمایش می‌کنیم^{۱۲}، و سرانجام همه به سوی ما برمی‌گردید و نتیجه کردار خود را می‌بینید.

از این پاسخ پرسش مهمتری به ذهن می‌رسد، به این صورت که: مقصود از آزمایش خداوند چیست؟ و اصولاً چرا آفریدگار دانا انسانها را می‌آزماید؟ پاسخی که دانشمندان اسلام‌شناس به این سؤال داده‌اند^{۱۳} این است که: آزمون الهی در همان حوادث گوناگون خوش و ناخوشی است^{۱۴} که در طول زندگی برای هر کس پیش می‌آید و رفتاری که در آنها از او سر می‌زند، این پیشامدها اولاً موجب به کار افتادن نیروهای ذهنی مانند تفکر و تأمل و چاره‌اندیشی و تصمیم‌گیری می‌شود، ثانیاً سبب پرورش و رشد آن نیروها و به فعلیت درآمدن استعدادهای بالقوه می‌گردد، زیرا تجربه ثابت کرده در رویارویی با حوادث مختلف - و بویژه دشواریها - است که قابلیت‌های نهفته راه کمال پیموده انسان ساخته و ورزیده می‌شود، و اراده‌اش که مظهر شخصیت و هستی معنوی اوست قوت می‌گیرد، ثالثاً از عکس‌العملی که شخص بر پایه عقیده و طرز تفکرش در برابر

پیشامدها نشان می‌دهد، مورد ستایش یا نکوهش قرار می‌گیرد، و در آخرت هم سزاوار ثواب یا عقاب خواهد شد.

آری اگر انسان در شرایط مختلف قرار نگیرد یعنی آزموده نشود، خصوصیات روحی و صفات اخلاقی‌اش به‌منصه ظهور نمی‌رسد، و کردار و رفتارش که میزان پاداش و کیفر است آشکار نمی‌شود. از این‌روست که حضرت علی علیه‌السلام حکمت اخبار را این‌چنین بیان می‌فرماید: «لَتَنْظُرُوا أَعْمَالُ اتِّي بِهَا يُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ»: برای آنکه کارهایی را که مستحق ثواب است از آنچه مستحق عقاب است آشکار نماید.^{۱۵}

بنابراین، ابتلا و امتحان خدای تعالی که در بسیاری از آیات قرآن ذکر شده^{۱۶}، هم برای فعلیت بخشیدن و پرورش استعدادهای نهفته و تربیت و تکامل انسان است، هماهنگ با کل نظام هستی؛ و هم برای آشکار کردن شخصیت و نشان دادن جوهر ذات بشر است، تا به‌خوبستن خویش - که ساخته اعمالش می‌باشد - پی‌برد، و پاداش و پادافره‌ی که در سرای جاودان می‌بیند براساس عدل و حق و نتیجه آنچه خود کرده است بداند.^{۱۷} پس به‌رحال فایده آزمون الهی به‌خود انسان برمی‌گردد، و حتی برای بندگان با معرفت و آگاه‌دلان بلا و محنت هم به‌خیر و نعمت بدل می‌شود، چون از هر حادثه و رویدادی به‌بهترین وجه بهره معنوی می‌برند، و برای خودسازی و سیر کمالی از آن استفاده می‌کنند.

اهمیتی که امتحان در سازندگی و تربیت و ظهور شخصیت آدمیان دارد، و فوایدی که بر آن مترتب است، موجب شده سنتی الهی و بردوام باشد، و انسانها از مکلفین عادی و عامی تا علما و صالحان، همه و همه به‌صورت‌های گونه‌گون در بوته بلا و محنت قرار گیرند، و با فتنه‌ها روبرو شوند^{۱۸}، تا ایمان و اخلاصشان یا نفاق و کفرشان در برابر حق و حقیقت آشکار شود. حتی پیامبران بزرگ به‌قدر بزرگی‌شان با آزمونهای سخت‌تری مواجه شده‌اند. سرگذشت پیامبرانی چون

حضرت نُوح، ابراهیم، ایوب، یوسف، سلیمان و موسی و غیر اینها در کلام الله همه شامل آزمونها و ابتلائی است که برای هریک پیش آمده، و همگی به توفیق الهی در آنها پیروز و موفق بوده‌اند، و مایه عبرت دیگران شده‌اند. در برابر آنان سرکشانی چون نمرود و فرعون و مَلَأ و مُتْرَفِین و طاغوتها بوده‌اند که آیات روشن خدا را منکر شده، گستاخانه حق و حقیقت را رد کرده‌اند، و به عذاب دوجهان گرفتار آمده‌اند، و این سنت همچنان در جهان باقی و مستمر است.

شایان ذکر است که هرچند سلامت و قدرت و ثروت و نعمتهایی از این دست وسیله آزمایش اشخاص می‌باشد، و هستند کسانی که در این گونه امتحان، شخصیت و حال نخستین خود را از دست داده به فساد و کفران نعمت پرداخته‌اند، اما آزمایش شدن به سبب محنت و مصیبت دشوارتر است و شکیبایی در برابر آنها کمتر، لذا این نوع امتحان برای تعیین صالح و طالح بهتر نتیجه می‌دهد. ظاهراً بدین جهت است که در آیه مورد بحث، «شور» مقدم بر «خبو» آمده: وَ تَبْلُوْكُمْ بِالْمَسْرِِّ^{۱۱} وَالْخَبْرِ فِتْنَةً، بلکه در نگاهی کلی به واژه‌های قرآن که به معنی «آزمایش» به کار رفته می‌بینیم لغاتی است که معنی اصلی آنها مفهوم «سختی و رنج» را دربردارد، و آنها عبارت است از: اِبْتَلَا^{۱۲}، اِمْتَحَانَ^{۱۳}، فِتْنَةً^{۱۴}.

دنباله این بحث فشرده را رها کرده به جمله پایانی آیه: وَ اَلَيْسَا تُرْجَعُونَ / می‌پردازیم، که سرانجام زندگی این جهانی را بیان می‌کند، یعنی بازگشت به مبدأ متعال و رسیدن به پاداش اعمال.

تناسب این جمله با مقدمه آیه بنا به نظر علامه فرزانه طباطبایی در این است که: چون حیات هرانسانی در این جهان آزمایشی است، و معلوم است که آزمایش جنبه مقدماتی دارد، و قطعی است که بعد از هر مقدمه نتیجه‌ای است، بنابراین پس از هر امتحان محلی است که نتیجه آن تعیین می‌شود، و آن مرگ است و رجوع به محضر خدای تعالی، تا قضاوت درست درباره اعمال هر فردی انجام

گیرد^{۲۳}.

نویسنده گوید: تناسب دیگری نیز بین این دو جزء آیه مبارکه به نظر می‌رسد، بدین معنی که اگر وجود رستاخیز و روز جزا در جهان بینی انسان نادیده گرفته شود، و زندگی پُر درد و رنج دنیوی پایان حیاتش باشد، آفرینش انسان - به حکم عقل و نقل - عبث و بی‌بهره خواهد بود^{۲۴}، و لازمه‌اش آن است که آفریدگار به‌بازچه عوالم کیهانی و منظومه شمسی را به‌وجود آورده باشد، و بی‌هدف معلومی انسان خردمند با هدف را در «أَحْسِنِ تَقْوِيمَ»^{۲۵} آفریده باشد، و حال آنکه اندک توجه به استواری صنعت و نظام خلقت - که در کلّ جهان اثبات شده و مشهود است - و هزاران نکته و فایده که در موجودات بی‌شمار به کار رفته، همه هدف داشتن حیات و غایت را برای خلقت می‌رساند. این غایت - حداقل درباره انسان - چیزی برتر و مهمتر از معرفت قلبی و علم یقینی نسبت به آفریدگار متعال نیست. با حصول چنین معرفتی است که انسان به کمال مطلوب و مقصدی خردپسند می‌رسد، و نتیجه‌ای شایسته از زندگی آزمایشی دنیا به دست می‌آورد، که در بازگشت به سوی پروردگار در جهان مینوی از آن بهره‌مند می‌شود، «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ»^{۲۶}.

* * *

شادروان دکتر غلامحسین یوسفی از فرزانه‌گانی بود که زندگی را خوب شناخت. با مطالعه کتب تاریخی و آثار ادبی و تأمل در حوادث زمانه به واقعیاتی از حیات انسانی پی برد، و دانست که آن‌را چگونه باید سپری کند. از سعادتهای زندگانی آن دانش‌پژوه فرصتی بود که در دوره تحصیلات لیسانس و دکتری (۱۳۳۰-۱۳۲۵) برایش پیش آمده بود، تا از مصاحبت و افاضه بزرگترین استادان زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران فایده برگیرد. او کلاس درس دانشمندانی چون ملک الشعرای بهار، بهمنیار، بدیع‌الزمان فروزانفر و دکتر

معین را درک کرده بود، و گاه به نام از آنان مطالبی نقل می کرد. روح طالب علمی او را بر آن داشت که پس از فراغ از تحصیل رسمی با محققانی چون دکتر فیاض، مینوی، فرخ و جمالزاده نیز مرادده یا مکاتبه داشته باشد، و علاوه بر مطالعه آثارشان از افادات شفاهی آنان نیز مستفید شود. روشن است که درک محضر چنان استادان و پژوهندگانی در بالندگی استعداد و کامل شدن شخصیت علمی - ادبی او تا چه حد مؤثر بوده است.

دکتر یوسفی از میان شغل‌های مختلف - که معمولاً سودآورتر آنها انتخاب می شود - معلمی را برگزید، که شغلی معنوی و سازنده است. او به معلمی علاقه مند بود و آن را کاری شرافتمندانه و والا می دانست. کار خود را از سال ۱۳۲۹ با تدریس ادبیات فارسی و زبان عربی در دبیرستانهای مشهد شروع کرد، و از آغاز تأسیس دانشکده ادبیات مشهد در سال ۱۳۳۴ با آن همکاری علمی داشت، تا در سال ۱۳۳۶ با تجاربی که در کار تدریس کسب کرده بود، و برجستگی که از لحاظ علمی و آموزشی به دست آورده بود، رسماً با مرتبه دانشیاری به دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد منتقل شد، و با آثار تحقیقی متعددی که داشت در سال ۱۳۴۲ به مقام استادی زبان و ادبیات فارسی ارتقا یافت. اما دکتر یوسفی تنها یک استاد معلم نبود، بلکه به موازات تدریس و تعلیم بطور جدی و پی گیر به مطالعه و تحقیق نیز می پرداخت، و نتیجه پژوهشهای خود را به صورت مقاله در کنگره های علمی داخل و خارج از کشور و مجلات ادبی - پژوهشی، بخصوص مجله دانشکده ادبیات مشهد عرضه می کرد. و از این راه نه تنها در ایران بلکه در مراکز ایران شناسی خارجی نیز مراتب دانش و پژوهش وی شناخته شد، و مقالاتش از سال ۱۹۷۵ م. به زبان فرانسه و انگلیسی در دایرةالمعارفها درج شد. با این وصف بنده لزومی نمی بینم در این باب به بسط سخن پردازم، که سال شمار زندگی آن بزرگ و فهرست آثارش که در دو یادگارنامه آمده^{۲۷}، صفحاتی است روشن از کارنامه

پربار حیات علمی وی، و نمایانگر درجات بلند فضل و دانش اوست. اقا مناسب می‌بینم هرچند مختصر از فضایل و سجایای آن نیکمرد سخن به میان آورم، باشد که ما دانشگاهیان را تذکری بجا باشد.

برای چنان استاد فاضلی که از درایت و ذکاوت، کارآیی و نیک‌نامی حظی کافی داشت، طبعاً در آن زمان مقامات بلند اداری و مناصب صوری پیش می‌آمد، اقا او همواره به‌عذر دلبستگی به معلمی و کارهای تحقیقی آن پیشنهادها را رد می‌کرد، و جز مدیریت گروه زبان و ادبیات فارسی کاری دیگر را نپذیرفت، که آن هم در راه بهبود کیفیت آموزش و اعمال نظرهای صائبش در برنامه‌ریزیهای درسی بود، نه همکاری با صاحب‌منصبان آن زمان، که او شخصیت یک استاد دانشگاه را برتر از این می‌دانست که به زدوبندهای سیاسی یا اشتغالی غیرعلمی بپردازد. او به خدمات اجتماعی معتقد بود، ولی خدمت فرهنگی و تربیتی را که کاری بنیادین است و نتایج عمیق دارد بهتر می‌دانست و خود همان را برگزیده بود، و در تمام عمر جز آن کاری نکرد.

شادروان دکتر یوسفی تشنه علم و دانش‌اندوزی بود. این علاقه او را همدم و خوگیر با کتاب کرده بود، بطوری که با کتاب زندگی می‌کرد. در مجالس غیررسمی و دیدارهای دوستانه هم غالباً از کتاب سخن می‌گفت: یا کتابهای جدیدی را که در مجلات ادبی دیده بود معرفی می‌کرد، یا از تألیفات تازه منتشرشده دوستان دانشگاهی می‌پرسید. کتاب‌شناسی غنی او کلاس درسش را همچون آثار مکتوبش پربار و سودمند کرده بود.

استاد فقید از مردان با عزم و مصمّمی بود که هدف و مقصد خود را در زندگی معین کرده‌اند. او راهی را که باید برود - همان که برای یک استاد دانشگاه شایسته و بایسته می‌دانست - بخوبی یافته بود: حیات علمی از راه خواندن، پژوهیدن، نوشتن، تعلیم دادن و به‌شغلی دیگر نپرداختن. گاه در مجالس

خصوصی، صمیمانه و محترمانه، به همکارانی که تازه تدریس در دانشگاه را آغاز کرده بودند نصیحت می‌کرد که تدریس کمتر و مطالعه و نوشتن بیشتر را پیشه کنند، تا هم استادی دانشمند برای دانشجویان باشند و هم آینده‌ای بهتر و والاتر برای خود به دست آورند.

استاد نگاه جدید به ادبیات قدیم را ضروری می‌دانست، و در نوشته‌هایش - مثلاً دیداری با اهل قلم - با چنین بینش نقدآمیزی به آثار نویسندگان و شاعران نگرسته است. تجدیدنظر در برنامه‌های درسی گروه ادبیات فارسی و ایستادن در در تعلیم و نوجویی معقول در کار تحقیق و پرداختن به کارهای ناشده، از ویژگی‌های تدریس و برنامه‌ریزی وی بود که به همکاران نیز توصیه می‌کرد.

از برنامه‌های آموزنده‌اش هنگام تصدی مدیریت گروه ادبیات فارسی این بود که هر سال از استادان دانشمند تهران و گاه شهرهای دیگر برای ایراد سخنرانی دعوت می‌کرد، و بدین ترتیب دانشجویان را با چهره‌های علمی و ادبی کشور از نزدیک آشنا می‌ساخت و به آنها بهره علمی می‌رساند. چنانکه به تشکیل جلسات هفتگی در روزهای پنجشنبه با حضور اعضای آموزشی گروه ادبیات اقدام کرد، که در آن یکی از حاضران کتابی تازه را معرفی می‌نمود، و بعد به مناسبت سخن بحثهای سودمند ادبی شروع می‌شد، و استاد خود به افاضه می‌پرداخت و از بحث نتیجه‌گیری می‌کرد.

دکتر یوسفی حرمت به معلم را بسیار لازم می‌دانست، در عین حال با دانشجویان چون پدری دلسوز رفتار می‌کرد، و برخوردی صمیمانه همراه با احترام متقابل داشت، و اگر مایه ذوق و علاقه در دانشجویی می‌یافت او را به صورت‌های مختلف تشویق می‌نمود و بیشتر مورد توجه قرار می‌داد. برای شکوفا کردن استعداد دانشجویان و واداشتن آنها به کوشش بیشتر، بین آنها مسابقات ادبی مقاله‌نویسی و شعرسرایی برقرار می‌کرد، و با دادن جایزه به برندگان آنان را دلگرم می‌نمود.

با آنکه چند سفر مطالعاتی به کشورهای غربی کرده بود، و همچنین از راه مطالعه کتب انگلیسی و فرانسه با فرهنگ و آداب و ادبیات غرب کاملاً آشنا شده بود، اما نه تنها غرب زده نشد، بلکه ضمن قبول آداب پسندیده آنان و اجتناب از عادات ناپسندشان، اعتقادی راسخ به استقلال فرهنگ ایران اسلامی و حفظ اصالت زبان فارسی داشت، مثلاً از به‌کار بردن واژه‌های فرنگی پرهیز می‌کرد و معادل فارسی آن‌را برزبان می‌آورد، و تحصیل کردگان در غرب را که بواسطه ناآشنایی با زبان مادریشان اصطلاحات و کلمات فرنگی را استعمال می‌کردند سخت تخطئه می‌نمود.^{۲۸}

از آنجا که ما هرچه بخواهیم به‌دست آوریم - از مادیات یا معنویات - همه در ظرف زمان و طول عمر ما می‌باشد، هوشیاران و آگاه‌دلان در غنیمت شمردن عمر خود دقت بسیار می‌کنند، و از به‌هدر رفتن و بیهوده گذشتن آن سخت پرهیز دارند، تا از این سرمایه گرانبهای رفتنی و بازیافتنی حداکثر استفاده را ببرند. دانشمند بزرگوار ما از هوشمندانی بود که این واقعیت را دریافته‌اند. او با توجه به تعلیمات اسلامی در این باب - که در آثار ادبی ما نیز بسیار دیده می‌شود - فرصتها را مغتنم می‌شمرد، و از بیهوده سپری شدن اوقاتش پرهیز می‌کرد، سیره‌اش این چنین بود که موفق شد در مدت عمر شصت و سه ساله‌اش، اضافه بر کار تدریس و تعلیم، آن مقدار کتاب - که در فهرست آثارش آمده - تألیف و تصحیح کند، و دهها مقاله تحقیقی به فارسی و انگلیسی بنویسد. مقایسه دو یادگار نامه‌اش که در فاصله ده سال از بازنشتگی تا یک ماه به فوت منتشر شده افزایش چشمگیر آثار آن پژوهنده فعال را می‌رساند، و نشان می‌دهد که با وجود بیماری، تا آخرین ماههای زندگی قلم توانایش از فیضان باز نایستاد، و ذوق و اندیشه‌اش را بر صفحاتی روشن نقش کرد.^{۲۹} راستی که تنها مردان با شخصیت با اراده قوی

می‌توانند عمر خود را به‌اهمّ امور و بهینه کارها صرف کنند، و آثاری گرانقدر از خود برجا گذارند.

اما خصال پسندیده دکتر یوسفی، آن قدر که من در همکاری ده‌ساله (۱۳۵۸-۱۳۴۸) و ارتباط از دور یازده‌ساله - از زمان بازنشستگی تا فوتش - یافتم عبارت است از: عزّت نفس، مناعت طبع و حفظ حیثیت خود با بی‌اعتنایی به مادیات^{۳۰} و قناعت در زندگی، تواضع بخصوص در برخورد با کارمندان فرودست، احتیاط و حزم و دوراندیشی در مسائل اجتماعی، پاکدلی، اخلاص در عبادت، پرهیز از تظاهر به کار خیر و کمک مالی به مستمندان توسط دوستان معتمدش، عمل کردن بدانچه معتقد است و پافشاری در آن. از صفات نمایان او - که ارتباط مستقیم با تحقیقاتش داشت - دقت است و نظم. دقت او در کارهای پژوهشی‌اش مشهور است و مشهود، که گاه به حد وسواس می‌رسید. اما نظم و ترتیب وی در حضور در دانشکده و تدریس و جبران ساعات درسی که احیاناً تعطیل شده و دیگر کارهای زندگی یا علمی‌اش دیده می‌شد.

دکتر غلامحسین یوسفی زندگانی ساده و آبرومندی داشت، و همانند پارسایان در فکر مال‌اندوزی نبود. ثمره حیات علمی و معلمی او گروهی دانشجویان نیک آموخته هستند، که در دبیرستان یا دانشگاه تدریس می‌کنند، و شماری چند کتاب و آثار قلمی. او با چنین میراثی حیات معنوی خود را جاودانه کرد، و نامی نیک در تاریخ ادبیات ایران و بین محققان معاصر برجا گذاشت. خدایش رحمت کند که از عمر گذرایش بهره‌ای ماندگار گرفت، و به فرهنگ و زبان و ادب ما بهره‌ها رساند.

یادداشتها

۱- سوره انبیاء/۳۵.

۲- در ترجمه آیه از تفسیر کشف الأسرار و غده الأبرار (۲۳۷/۶) تألیف رشیدالدین میبدی و تفسیر نمونه (۴۰۲/۱۳) زیر نظر ناصر مکارم شیرازی بهره جسته‌ام.
۳- رک : السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمی، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴/۲۸۶-۲۸۵، تفسیر نمونه، ۱۳/۴۰۴.

اما خبیش بن ابراهیم تفسیری بنابه روش خاص خود که «مستعملُ فيه» کلمات را در قرآن ذکر می‌کند نه «موضوعُ له» آن را. برای کلمه «نفس» نه وجه نقل کرده است. رک: وجوه قرآن، به سعی و اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ۲۹۱-۲۸۹.

۴- این معانی عبارت است از: ذات و خود هر چیز، که به این معنی معمولاً به کلمه‌ای اضافه می‌شود و معنایش همان کلمه مضاف الیه است: «نفس شیء» یعنی خود شیء و «نفس انسان» همان خود انسان است. سپس «نفس» در مورد انسان به کار رفته، چنانکه در این آیه: مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ (مائده/۳۲). سومین معنی «نفس» روح انسان است، چه حیات و علم و قدرت - که قوام انسان بدانهاست - بواسطه روح است. در قرآن به نقل از فرشتگان مأمور مرگ آمده که می‌گویند: أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ (انعام/۹۳)، یعنی روح خود را خارج کنید. (خلاصه از: المیزان ۱۴/۲۸۶-۲۸۵).

۵- در اقرب الموارد آمده: و يُرَادُ بِالنَّفْسِ: الشَّخْصُ وَالْإِنْسَانُ بِجُمْلَتِهِ.

۶- القصص / ۸۸.

۷- در تفسیر کشف الأسرار می‌خوانیم: «آن را که در دل یک نقطه صدق پیدا

گردد، حقیقت عشقِ مرگ سر از جان وی برزند، زیرا که وعده لقا آنجاست. آن چه جانی بود که وعده لقا فراموش کند؟ یا چه دلی بود که ارتیاحی که جز به مشاهده حق نتواند بود جایی دیگر طلب کند؟ لا راحة للمؤمن دون لقاء ربه» (۲۵۴/۶).

۸- دانشمند فرزانه مرتضی مطهری علت دیگری نیز برای «نگرانی از مرگ» ذکر می‌کند که قابل دقت و تأمل است؛ «نگرانی از مرگ زاییده میل به خلود است، و از آنجایی که در نظامات طبیعت هیچ میلی به گزاف و بیهوده نیست، می‌توان این میل را دلیلی بر بقای بشر پس از مرگ دانست. این که ما از فکر نیست‌شدن رنج می‌بریم خود دلیل است بر اینکه ما نیست نمی‌شویم. اگر ما مانند گلها و گیاهان زندگی موقت و محدود می‌داشتیم، آرزوی خلود به صورت یک میل اصیل در ما به وجود نمی‌آمد. وجود هر میل و استعداد اصیل دیگر هم دلیل وجود کمالی است که استعداد و میل به سوی آن متوجه است. گویی هر استعداد سابقه ذهنی و خاطره‌ای است از کمالی که باید به سوی آن شتافت». (عدل الهی، انتشارات حسینیه ارشاد، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۲۱).

۹- «حسین بن علی (ع) پدر را دید که به یک پیراهن حرب می‌کرد. گفت: لیس هذا زئ المحاربین. علی گفت: ما بیالی ابوک، أسقط علی الموت أم سقط الموت علیه» (کشف‌الأسرار، ۲۹۸/۹). نیز نقل می‌کند که عمار یاسر - آن صحابی وفادار - که در صفین جنگ می‌کرد، می‌گفت: ألیوم ألقى الأجتبه، محمداً و جزبه (همان). و فداکاری یاران حسین بن علی علیه السلام و استقبالشان از مرگ خود معروف و مشهور است.

۱۰- رک: عدل الهی، ص ۱۲۹.

۱۱- روشن است که زاده شدن و مردن به اختیار ما نیست، ولی بخشی از اعمال که کارهای اختیاری نامیده می‌شود وجداناً می‌یابیم در اختیار ماست، و در کردن و نکردنش آزادیم، و همین کارهاست که مورد ستایش یا نکوهش واقع می‌شود، و اختیار محدود انسان را می‌رساند.

۱۲- ابوعلی فضل بن حسن طبرسی در تفسیر آیه به نقل از ابن عباس می‌نویسد:

أَيُّ نِعْمَاتِكُمْ مُعَامَلَةٌ الْمُخْتَبِرُ بِالْفَقْرِ وَالْغِنَى وَالْبَصْرَاءِ وَالسَّرَّاءِ وَالشَّدَّةِ وَالرِّخَاءِ
(مجمع البيان في تفسير القرآن، دارالمعرفة، بیروت، ۷/۷۴).

۱۳- رک : ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۵۳.

۳۸۵/۱؛ عدل الهی، ۱۲۴.

۱۴- گفتنی است که مقدمات حوادث خیر یا شر معمولاً در اختیار خود انسان است.

اما به رعایت توحید افعالی و در یک حساب کلی به مستبب‌الاسباب منسوب می‌شود.

۱۵- نهج البلاغه، ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی، سازمان انتشارات و آموزش

انقلاب اسلامی ۱۳۶۸، ص ۳۷۵.

۱۶- در قرآن کریم آیاتی که موضوع امتحان الهی را بیان می‌کند بسیار و

گونگون است، که به رعایت اختصار به نقل چند نمونه بسنده می‌شود: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ

مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرٍ وَ نَذِيرٍ (بقره/۱۵۵).

در این آیه با تأکید، آزموده شدن انسانها در انواع سختیها ذکر شده، و رمز موفقیت را

شکیبایی و پایداری دانسته، که در این حال انسان بهتر راه خلاصی را می‌یابد.

وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ خَلِيفَةً وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيهَا

أَنْفُسَكُمْ (انعام/۱۶۵) در این آیه برتری به مال و مقام و مزایای صوری اجتماعی را مایه

امتحان شمرده است.

وَ قَطَعْنَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا مِّنْهُمْ الصَّالِحِينَ وَ مِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَ بَلَوْنَاهُمْ

بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (اعراف/۱۶۸) در آیه مذکور می‌فرماید نیکوکاران و

بدکاران همه به آنچه خوشایند و ناخوشایند است آزموده می‌شوند، باشد که منتته شده از

گناه روی برگردانند، یعنی هدف تربیت و تهذیب بدکاران است.

اما نمونه آیاتی که از ریشه «فتن» عمومیت آزمون خدایی را بیان می‌کند:

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ (العنکبوت/۲) یعنی تنها

ایمان قولی بسنده نیست، و با آزمونهای گونه‌گون صدق و کذب ادعاهای باید روشن

شود.

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ (انفال/۲۸) که آزمایش به وسیله دارایی و فرزندان را - که معمولاً هر دو مورد علاقه شدید انسانهاست و سبب بسیاری خطاها - یادآور می شود.

در بعضی آیات آزمون انبیا را بطور خاص ذکر می کند: وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتْنَاهُ فَاسْتَفْتَى رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (ص/۲۴) ضمن آنکه آزمایش داود را یادآور می شود، از آموزش طلبی و بازگشتش به حق تعالی خیر می دهد تا رهنمودی هم برای خطاکاران باشد.

و لقد فتننا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب (ص/۳۴) که نکاتی چون آیه سابق الذکر دارد. و بالأخره در آیه ۳ سوره حجرات که ادب سخن گفتن با رسول خدا(ص) را آموزش می دهد، قلب مورد امتحان واقع می شود:

إِنَّ الَّذِينَ يُفْتَنُونَ أَصْوَابَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ فُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى (حجرات/۳) مبینی در تفسیر جزء اخیر آیه می نویسد: ای اخلصها و اخبیرها کما یمتحن الذهب بالنار فیخرج خالصاً. و قوله «التقوی» اللام لام العافیة، ای أَدَى الإِمْتِحَانِ إِلَى التَّقْوَى (کشف الأسرار ۲۴۷/۹).

۱۷- در این باب که هرکس نتیجه کردار خود را در قیامت می بیند و پروردگار ستمکار نیست آیات متعددی وجود دارد که شاهدی چند ذکر می شود: وَخَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رِجْلاً أَحَدًا (الکهف/۴۹)، جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (التوبة/جزء پایانی آیه ۲۸ و ۹۵) إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (یونس/۴۴)

۱۸- رک: نهج البلاغه، کلمات قصار (۹۳)، که در آن تصریح شده همه مشمول

فتنه و در معرض اختبار هستیم.

۱۹- مفسران «شور» را در آیه مورد بحث به گرفتاریهایی مانند تهیدستی، بیماری،

زیان مالی و نظیر اینها تفسیر کرده اند، رک: مجمع البیان، ۴۷/۷، کشف الأسرار،

۲۴۷/۶، المیزان، ۲۸۷/۱۴.

۲۰- بلاءَ یَبْلُوهُ بَلْوَاً و بلاءً (و اوی): جَزَبَهُ و اِخْتَبَرَهُ، البلاءُ: الغمّ یبلی الجسم

(اقرب الموارد)

۲۱- مَحْنَةٌ و اِمْتَحَنَتْهُ: بِمَنْزِلَةِ خَبَرْتُهُ و اِخْتَبَرْتُهُ و بَلَّوْتُهُ و اِبْتَلَيْتُهُ. و اصلُ المَحْنِ: الصَّرْبُ بالسَّوِطِ. و اِمْتَحَنَتْ الذَّهَبَ و الفِضَّةَ: إِذَا أُذْبِتَهُمَا لِتَخْتَبِرَهُمَا حَتَّى خَلَصَتِ الذَّهَبُ و الفِضَّةُ، و الإِسْمُ: المِحْنَةُ. (ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱۳).

۲۲- اصلُ القَتَنِ: إِدْخَالُ الذَّهَبِ النَّارَ لِتَظْهَرَ جُودَتَهُ مِنْ رِادَتِهِ، و اسْتَعْمِلَ فِي إِدْخَالِ الْإِنْسَانِ النَّارَ قَالَ: یَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ یُقْتَنُونَ... و تارةً فی الإِخْتِيارِ نَحْوُ: وَ قَتْنَاكَ قُتُوناً. و جُعِلَتِ الفِتْنَةُ كالبلاءِ فی انْهَمَا یُسْتَعْمَلَانِ فیما یُدْفَعُ إِلَیْهِ الْإِنْسَانُ مِنْ شِدَّةٍ و رِخَاءٍ، و هُمَا فی الشِدَّةِ أَظْهَرُ مَعْنَى و أَكْثَرُ إِسْتِعْمالاً... (الحسین بن محمد المعروف بالراغب الاصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، المكتبة المرتضویه، طهران).

۲۳- ترجمه از: المیزان، ۲۸۷/۱۴.

۲۴- کلام الله این گمان باطل را که خلقت جهان و جهانیان عبث و بی هدف است با تأکید نفی می کند، و لازمه بیهوده بودن آفرینش را این می شمرد که روز حساب و جزایی نباشد. اما تأمل و مطالعه آفریده ها و نظمی که در کارگاه خلقت است آشکارا می رساند این جهان با عظمت به عبث آفریده نشده، بنابراین باید مقدمه سرای جاویدان باشد که هدف خلقت در آن تحقق می یابد و این است آیه شریفه ای که این معنی را می رساند: **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا و أَنَّكُمْ إِلَینَا لَا تُرْجَعُونَ** (مؤمنون/۱۱۵)؛ نیز در آیه ۲۷ سوره «ص» باطل بودن آفرینش آسمان و زمین را نفی می کند.

۲۵- تعبیری است که در سوره «التین» (آیه ۴) آمده: **لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**: حتماً انسان را در بهترین صورت و نگاشتنی بیافریدیم.

۲۶- سوره القمر / ۵۵: در نشستگاه راستی و حقیقت، نزد پادشاه فراخ توان.

میبدی در توجیه ذوقی آیه می‌نویسد:

«قیمت سرای بقا نه به آن است که در او ماکول و مشروب است. قیمت و شرف وی به آن است که رقم تقریب حق دارد، و سِمَت تخصیص» (کشف‌الأسرار ۹/۴۰۰).

۲۷- رک: فرخنده پیام، یادگارنامه استاد دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات دانشگاه مشهد (۷۴)، بهمن ۱۳۵۹، مقالات به‌زبانهای خارجی، بیست‌ویک.

ماهنامه کلک، یادگارنامه استاد دکتر غلامحسین یوسفی، آبان‌ماه ۱۳۶۹، شماره ۸، ص ۲۰.

۲۸- استاد در آبان‌ماه ۱۳۵۳ در مجلسی که به‌مناسبت سومین هفته فردوسی در دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد برپا بود تحت عنوان «زبان فردوسی و زبان ما» سخنرانی کرد، که به‌مناسبت چندسطری از آن نقل می‌شود:

«بنده از تمصّب جاهلانه پرهیز می‌کنم، و کسب معرفت و حُسن اقتباس از فرهنگ ملل دیگر را می‌پسندم و لازم می‌دانم، اما درمقابل به‌حفظ زبان و فرهنگ قومی و بینش ایرانی معتقدم، تا بتوانیم در همه حال شخصیت فکری و مستقل خود را حفظ کنیم و پابرجا بمانیم، زیرا مسحور شدن به‌زبانی بیگانه از لحاظ فکر و فرهنگ سخت زیان‌بخش است» (ص ۱۳۵)

۲۹- آثاری که در ده سال اخیر عمرش پدید آورده عبارت است از: تألیف ۵ کتاب، تصحیح ۲ کتاب که گلستان سعدی یکی از آنهاست (تصحیح غزلیات ناتمام ماند)، ترجمه ۷ کتاب از زبانهای فرانسه و انگلیسی و عربی با همکاری دیگران، ۱۵ مقاله فارسی، ۲۳ مقاله به‌زبان خارجی که در دایرةالمعارف ایرانیکا و غیر آن چاپ شده است.

۳۰- به‌عنوان نمونه شایان ذکر است که در مدت طولانی مدیریت گروه ادبیات فارسی مبلغ مقرر حق مدیریت را نپذیرفت.

با یاد دکتر غلامحسین یوسفی
آن پهنه گرد ادب پارسی از کین تا نو

زندگی می گوید اما باز باید زیست ...

دفتر شعری از م. امید، نقد و گزارش تفسیری آن

پیشترها، شمایل گردانانی بودند که تابلو و تصویر بزرگی که پرده‌ای روی آن کشیده بود، با خود راه می بردند و بر سر کوی و گذرها، صحنه می آراستند و مجلس و مقامه می گفتند. ما که نگاه می کردیم، در آن پرده نقاشی، جز سر و پا و دستی، جز شمشیر و سپری، و کویال گردی و یال اسبی، چیزی نمی دیدیم. اینهمه بود اما همه درهم بود، همه گنگ بود؛ اما آن شمایل گردان، اینها را که روایت می کرد، آشفته‌گی و آمیختگی، نظم و نظام می یافت؛ او که می گفت تصاویر درهم، جان می گرفت، تابلوهای گنگ، به سخن درمی آمد؛ شمشیر مختار روی حلقوم «خولی ملعون» تکان می خورد، بخار دیگ جوشان روی آتش را، و گرمی خونی را که از پهلوی کافری فوران می کرد احساس می کردیم. این، یعنی «زبان» را در خدمت «تخیل» کشیدن، و این، یعنی شعر؛ و این همان خاصیتی است که گفته اند: «شاعر با نگاه کاونده، چیزهایی می بیند که دیگران از دیدن آن ناتوانند؛ آن گاه او محسوسات را چنان می گوید که پنداری که می فهمی، و مفاهیم را چنان تصویر می کند که انگاری که می بینی».

و اما کتاب «زندگی می گوید اما، باز باید زیست...».

شاعر در این «یادگزاره» موزون تصویرهایی از روزگاری که در چهار دیواری «زندان قصر» سر کرده، می کشد یا به تعبیری، دیواره های «قصر» را درهم می ریزد - که همیشه درهم ریخته باد - آن گاه ما را به ملاقات زندانیان می برد. «تعبیر و قضاوت خود اخوان درباره این کتاب چنین است: داستانی چند از دیده ها، برداشتها و اندیشه ها تصویر کرده، بجد و هزل و خاطره و خطور ذهن و نقل و خطاب، که مایه اشتعال ضمیر و انفعال و اشتغال درون است».

م. امید، در این دفتر ما را با خود به حیات زندان می برد و پرده از روی خاطرات خود کنار می زند و به روایت می نشیند. گزارشگر بیرونی، خود شاعر است، اما راوی دیگری نیز هست - راوی درونی - پیرمردی طرفه و یگانه، همدم و هم سخنی مغتنم در فضای بسته زندان:

آن که گر خواهد، تواند کرد

وقتِ خاک آلود و تلخِ همنشینش را

به زلالی همچو لبخندِ صفایِ خویش

گاه اگر بگذاردش غمهای این عالم

عالمی دارد برای همنشین و آشنای خویش.

خلاصه پرونده او در بایگانی زندان چنین است: «نام: شاه تقی»، جرم: بدهکاری و نکول از پرداخت بدهی. اما حقیقت پرونده چیز دیگری است: «طاووس» زن «شاتقی» که دختر عمویش نیز هست، و «شاتقی» سخت دوستدار و همچنان وفادارش هست:

«هم زنش، هم دوست، هم دختر عمویش بود

تکیه و ترجیع شعر آرزویش بود» (ص ۱۶۰)

در حال مستی، دار و ندار شوهر را از دستش در آورده و از وی امضاء

ستانده، و پس از آن به جرم بدهکاری به زندانش سپرده؛ شوهری که:

بعد عمری جانفشان بودن به پای او
شیر مرغ و جان آدم نیز
رفتن و از پشت کوه قاف آوردن برای او

...

هرچه می گفتش بگو، می گفت

با همه بی شرمی و تزویر آن پتیاره ناجنس

باز هم «طاووس جان دخترعمو» می گفت (ص ۱۵۹)

به سبب این عشق مرد نسبت به زنش، هیچ یک از زندانیان نمی بایست مرد

را تنها به نام خودش بخواند که:

«نام او را بی نشان گفتن از آن بی احترامی هاست» مگر که «شائقی زندانی

دخترعمو طاووس» صدایش کنند. این دوستداری چنان ریشه دار است که هنگام

سخن گفتن از او، هنوز هم:

«چشمها پُراشک، سر سوی خدا می کرد»

زمزمه می کرد و می گفت:

«تو ببخش او را خدایا من که بخشیدم»

و در روزهای ملاقات دیده به دیدار او دارد و حسرت آگین می گوید:

«کاش گاهی بچه ها را نیز می آورد، می دیدم».

فریب خوردگی و حس و حسرت «شائقی» را - که همه را «فلانی» صدا

می کند، از زیر و بم سخنانش می توان شنید:

«می دانی فلانی جان!

زندگی شاید همین باشد.

یک فریب کوچک از دست گرامی تر عزیزانت

من که باور کرده‌ام، باید همین باشد...» (ص ۱۶۴)
 پیرمرد نجیب آسانگیر، نه تنها نام دیگران، حتی نام خود را هم جدی
 نمی‌گیرد و به یاد نمی‌آرد:

- هی فلانی!«

او همیشه هر کسی را با همین یک نام می‌خواند

اسم و رسم دیگران سهل است، او شاید

غالباً نام خودش را هم نمی‌داند (ص ۱۹)

با راوی و قهرمان نخست این ۱۸ پرده - با چنین خلاصه پرونده - آشنا شدیم
 اقا جادارد که از زبان روایتگر پرده‌ها - یعنی شاعر - با بینش و گویش وی نیز
 مأنوس گردیم:

در همان صفحه نخست، بیان شاعرانه شاعر، شمای مرد را چنین تصویر

می‌کند:

«... عامی، اقا خاصه خوان دفتر ایام

امی، اقا تلخ و شیرین تجارب را

مثل رند هفت خط جام

خوانده از دون و ورای خویش...» (ص ۱۷)

شعری درغایت اختصار و اقتصاد، و توصیفی بس زیبا و رسا. در این
 توصیف کوتاه، به بدایع لفظی و معنوی، یعنی تناسب موزیکایی «عامی و امی» و
 تناسب این دو، و تناقض «عامی و خاصه» و تضاد «تلخ و شیرین» باید بها داد.

پیرمرد، این عامی امی که منطقی خواندن نمی‌داند، اقا حقایق امور را، از
 ورای آن - به وضوح هفت خط جام^۳ می‌خواند، در همان برخورد اول، سؤال هماره
 و همیشه، یعنی شوق و زجر، و اختیار و جبر زندگی را پیش می‌کشد:

ماجرای زندگی، آیا

جز مشقتهای شوقی توأمان با زجر

اختیارش هم عنان با جبر

بسترش بر بُعد فرار و مه آلود زمان لغزان

در فضای کشفِ پوچ ماجراها چیست؟ (ص ۱۸)

از بیان شاعر پی می بریم که همدلیها و همدمیهای زندانیان خلاصه شده در قدم زدن در حیاط کوچک زندان، گرداگرد حوضی خالی که در توصیف شاعر، غمباری و ملالت آن از کلمات فرو می ریزد:

عصر بود و در حیاط کوچک پاییز در زندان

راه می رفتیم

چندتن زندانی با خستگی همگام

چون طواف حاجیان

...

دور حوضِ خالی معصوم

گرد می گشتیم اما بی هوار و هژوله، آرام.

...

عصر خشکی بود، از یک روز آبانی

لحظه ها مثل صفِ مورانِ خواب آلود

با همیشه همعنان می رفت

سگه می زد «دیر شد» بر پولکِ هر «زود»

...

من خطِ زنجیرِ هستی خواره موران را،

این چنین احساس می کردم. (ص ۲۱)

روشن است وقتی که خورشید آزادی بر روزگار آدمی ننابد، وقتی که

آدمی محصور و دریند باشد در هیچ چیز و هیچ حالتی - لطفی نمی‌بیند، نه در
دمیدن صبح تازگی هست و نه در فرارسیدن شب امید شادی و آرامش:

داشت می‌رفت آتش خورشید؛

داشت می‌آمد شب چون دود

در این حال، هر احوال تکرار است و تکرار، و ناگزیر ملالت بار و دل آزار،
رفتن بی مقصد، و نشستن بی مقصود، و همه برای وقت کشی:

باز می‌رفتیم و می‌کردیم

رفته تا انجام را آغاز

و دگرره باز و دیگر بار

باز... و باز... و باز... (ص ۲۲)

نیمایوشیخ درجایی نوشته است که «من می‌خواهم شعر را به حالت و
طبیعت ساده نثر نزدیک کنم» آل احمد نیز وقتی که در طی تجاربی، شیوه خاص
نویسندگی خود را به کمال نزدیک می‌کرد درجایی نوشته است که «من
کوشیده‌ام که از اسلوبی که شعر از آن برخوردار است، استفاده کنم». آن یکی
می‌خواست شعر را به طبیعت ساده نثر نزدیک کند... و این دیگری می‌خواست،
درست برعکس او، از بعضی ویژگیها [مثلاً رعایت اقتصاد کلمات و غایت
فشردگی عبارات] در نثر خود برخوردار گردد.

بدین ترتیب اخوان خواسته در این اثر خود خواست آن دو بزرگ را جامه
عمل بپوشاند، آن سان که می‌بینیم، سخن در میان نظم و نثر درنوسان است: گاه
نثری شاعرانه و دیگر گاه شعری منشور؛ ایمازهای ناب و تصاویر زلال ما را به پهنه
شعر می‌کشاند، و از سوی دیگر، گفتار، بویژه جایی که صورت دیالوگ دارد
به گستره نثر می‌بزدمان. برای نمونه، این روایت و دیالوگ زنده و سیال و
خوش‌موج و نیک‌آهنگ را نقل می‌کنم. آوای «شاتقی»، و به قول شاعر،

«فیلسوف کوچک» است که می شنویم:

- «هی فلانی! ...»

باز فیلسوفِ کوچک و غمگین ما، انگار حرفی داشت.

«... گفتم این را، یا نه؟ باید گفته باشم،

[گوشتان اینجاست؟

- گوش من با تست.

[این را من به او گفتم.

- باید این را هم بگویم...»

[- «خوب بگو» گفتم.

- «مردم پیشین، شنیدی یا نه؟

[- «آری، مردم پیشین»

- «زندگی را مردم پیشین

خورد و پوش و لذتِ آغوش می دیدند...»

...

خوانِ رنگین، جامهٔ خوش، کامهٔ بستر.

...

مرکبی جاندار، یا بی جان،

گوشتین یا آهنین،

...

نیز باریِ اختیاری چار دیواری

سایه بانِ امن و آسایش.

مأمن مردادها و تیرها، دی ها و آذرها

ور نه سقفِ زندگی را، این کتیبه‌ی رنج

سخت بی رحمانه سرمشقی است در جانکاه دفترها:

«زر بده، منت بکش، بی خانمان هم باش و سرگردان

کو به کو، برزن به برزن، جانب درها» (ص ۳۶)

اوج بیان روایی و بریدن‌ها و پیوستن‌های کلام در توصیف یک زندانی -
گرگعلی نام، مشهور به «دخو»، وشگفتا که همشهری دخوی نامدار، دهخدای
بزرگ است، یعنی از شهر قزوین:

این رفیق ما

ساده‌دل مرد میان‌سالی،

...

به دخو مشهور، وز شهر دخو

...

کی به ما پیوست،

در طواف ما، نفهمیدم

من دخو را ناگهان همگام خود دیدم.

ماجرای او شروعی داشت حسرتناک،

با غروری کوچک و ساده.

می کشید آهی و با حسرت،

«پیش از اینها مُخلصت دارای...» تا می گفت

«و انتی باری» نگفته، دیگران دنبال می کردند:

«یک ابوطیّاره قُزَمیت صد رحمت به گاری بود!»

او، و لیکن جمله‌اش را باز هم تا انتها می گفت:

«... و انتی باری، و تاحدی سواری بود.»

او به قول بچه‌های ماندگارِ قصر

«از بلا تکلیفهای ماندگاری» بود. (ص ۱۰۹)

بیان و تقلید و توصیف عبارات و حالات، مقطعات و حرف را بردن، پس گرفتن، و درباره از مقطع آغازیدن، آن گونه زیبا و طبیعی و زلال است که هیچ توضیحی را بر نمی تابد. گر گعلی می گوید:

- ... نمی داند

چندم ماه محرم بود،

آن شب تاریک لعنت بار،

«مخلصت در قهوه خانه، تا سه از شب رفته، تنهایی،

پنج شش چتول از آن کشمش سگیهای که...» اما بعد،

ناگهان گویی پشیمان می شد از تفصیل.

...

بعد می گفت: «آه!

چی بگویم؟ این چه دنیایی ست؟»

...

«... از قضا آن شب

یک اجل برگشته بدبخت...»

...

«ماحصل این شد که آن شب من

یک نفر را زیر کردم گشتم، آن وقت آدمم اینجا» (ص ۱۱۱)

و برای اینکه چگونگی کشتنش را مجسم کند، خیلی ساده، به عرف و شیوه عاقه، انگشت زیر گلو می کشد و شاعر این همه را به شعر می کشد.

و نمود مرگ آن بدبخت را چون قتل، با ستابه

در زیر گلویش تیغ می مالید

و سپس در لفظ نامفهوم چندی، باز می‌ناید.

گفته‌اند توان نویسنده و شاعر در اینست که قهرمانان خویش را نیک بشناسد، با تیپها و پرسوناژهای خود نیک بجوشد و کاراکتر آنها را بداند، با زبان و بیان و حتی تکیه کلام آنها آشنا باشد، مناسب مقال و حال و احوال آنها سکوت کند، بخندد، خمیازه کشد و سخن بگوید... و توانایی اخوان در این جا به نیکی آشکار است. شرح شاهد چنین است که مادر گرگعلی، همراه نامه‌ای، برای پسرش از قزوین، دعای حرز جواد فرستاده. نامه را زندانی دیگر، سیدی روحانی، «میرفخرا» نام میخواند، اخوان با استفاده از تیپ وی، سخن را چنان برده‌ان وی می‌گذارد که سخت مناسب حال مرد روحانی و تلاطم محتوای نامه است، چنین:

میرفخرا، آن سیه تاج عرب بر سر

نگاهی بر دعا افگند

از پس ته استکانی عینکش، بر چشم ناباور.

...

شور خند شیطنت پرتوفکن بر روی،

...

راست گفته مادرت، این مایه شادی ست

این دعای خاص زندانی،

بی نظیرست و مجرب، خط آزادی ست.

...

این دعا را هفت صبح جمعه باید خواند

راست گفته مادرت، اما

یک روایت هفت می‌گوید؛

یک روایت هم چهل هفته؛

از روایتها، یکی هفتاد هم گفته؛
لیک شرط احتیاط و احوط آنست از روایتها،
که پس از هفت و چهل و هفتاد،
باز از هفت آمده، تا هفتصد رفته.
تو شروع از هفت کن، بعدش چهل، بعد از چهل، هفتاد
بعد هم تا هفتصد، نو مید شیطانست. (ص ۱۱۹)
از این سوی نیز «شاتقی» دل آگاه به دلداری دهاتی بیچاره می پردازد و
زندانی را به امیدواری فرا می خواند:

غم مخور جانم، تو تنها نیستی

...

ما همه هستیم و همدردیم

...

هی فلانی! دل به غم مسپار، نو میدی بران از خویش
دور دار از جان خود تشویش.

...

جای شکرش باز هم باقی ست

تو هنوز اینجا مرا داری،

من تو را دارم.

و از سر آگاهی، دوست ساده دل خود را به شناخت و علت شناسی فرا
می خواند:

ما هنوز اینجا شناسانیم

که چه هستیم و که هستیم و کجا هستیم

و چرا هستیم؟ این اصلی ترین اصل است:

«و چرا هستیم».

آه باور کن، فلانی جان!

من در این زندان بی فریاد

می‌شناسم تیره‌بختانی که خود را نیز نشناسند.

می‌شناسم بی‌نویانی که حتی اسم خود را نیز

برده‌اند از یاد

و این تعبیر ساده و دیگرگونه سخن سارتر است که می‌گوید: «ما از همان لحظه‌ای که می‌پنداریم دیگر کاری از ما ساخته نیست مرده‌ایم».

مباد چنین دانسته شود که اعضای خانواده زندانیان همه از گونه گرگ‌علی

هستند که ناخواسته، کسی را زده و کشته‌اند، بلکه در این قفس، شیرانی نیز

هستند که مبارزه کرده‌اند و با دیو ستم و سیاهی درافتاده‌اند و آگاهانه و از سر

بینایی، آزادی فروخته و زندان خریده‌اند، مردانی که عشق حریت و وطن دردل

دارند:

پاکمردانی که در آیین و دین خود

در نماز عشق با خونشان وضو کردند

اعتلای ملک و ملت سر خط ایمان ایشان بود

و به عزم آهنین خود

دفتر ایمان به خون امضا، و با خون شستشو کردند (ص ۱۴۲)

فرزندان آزاده ایران زمین که در راه وطن و هم‌وطن و شرف و آزادی فریاد

کشیدند و با دست خالی جنگیدند، هرچند هم در سپیده‌دمی، صغیر گلوله سربی،

فریادشان را خفه کرد:

آن سرافرازان که زد در خونشان پَر پَر

سُربِی سَرِدِ سپیده‌دم

سبز خطّانی که الواح سحر را سُرخ رو کردند
 نیز از جوانانی سخن می گوید که خورشید ایمان بر جانشان تابیده:
 هر که چشمی داشت، بی شک دید
 آن گرامی قهرمانان را
 مردمی آیین مسلمانان بی تردید
 ستّشان از شانزده تا بیست
 حبسشان از بیست تا جاوید
 کاروانی یکدل و یکرنگ و یک آهنگ
 تجربتشان ذره، ایمان کوه، دل خورشید
 عرصهٔ آمال، بی فرسنگ (ص ۱۳۸)
 و ستایش آمیز ادامه می دهد:
 موج می زد هم صفا، هم سادگی، هم صدق.
 در خطاب با همه هر کس: «برادر جان! برادر» شان.
 پایداری بود و قدرت، همدلی بود و هماهنگی
 در صفِ ستوار و سنگرشان.
 چه زلال و بی کدورت بود
 مشرب ایمان و باورشان.
 چون که می بستند صفهای جماعت در نماز خود
 کوه را می گند از جا صیحهٔ «الله اکبر» شان. (ص ۱۴۴)

شاعر در توصیف و تجلیل این جوانان نوحه، این شیربچگان، با سعهٔ صدر
 و مشربی فراخ قلم را می گریاند و از تنگ نظری و خط فاصل کشیدن پرهیز دارد،
 چون پدری، همهٔ این فرزندان آزاده را به یکسان دوست دارد، که همه مایهٔ شرف و
 فخر این ملک اند و همه در سکوت و خفقان، شمع و اجاق مبارزه را گرم و روشن

نگاه داشتند، پس با کلماتی درخورمقام، همه سخته و بهنجار، و بیانی پرتپش و استوار درحق این پاکبازان سخن می گوید که جان درسر ایمان باختند و حتی در واپسین دم نیز ذره‌ای از مسلک و ایمانشان برنگشتند و اظهار ندامت نکردند، و تو پنداری مولانا درحق اینان گفته بوده که:

منم آن قماربازی که بیاخته هرچه بودش بنمانده در سر آ آ هوس قمار دیگر
شاعر این عزیزان را چنین مخاطب می‌سازد:

ای عزیزان گرانمایه!

بر همه آنات اوقات شما مردم

صدسلام و صد درود از من

همچو شاباشی نثار روح و راه جملگی تان باد

هرچه والا تر تراوهی جان و زیباتر سرود از من (ص ۱۴۳)

این بیان حماسی اخوان، یک جای دیگر نیز، در مخاطبه با شیر دختری طنین افکن است، الا که آنجا، بروی سخن گرد اندوه و ملال پاشیده، سخن غم‌رنگ است، غماهنگ است:

شیرزنی کرمانشاهی - مادر یک زندانی سیاسی - چون به دیدار جوانش آمده، رخت و لباس پسر را زیر بغلش داده‌اند، و این یعنی که جوانش اعدام شده است، اما مادر آمده بود:

که جوانش را

«از خر شیطان فرود آرد

...

... با عروس خود

که از آن زندانی یکی دنده طفلی در شکم دارد.

...

با عروس باردار خود به دیدار پسر آمد

حیف، اما حیف

چند روزی از «قضایا» دیرتر آمد... (ص ۱۵۰)

شاعر در تسلی این شیردختر کرد، سخنی دارد در اوج شعر و شور و شعور:

با توام من، آی دختر جان

شیردختر، ای شکوفه میوه دار ایل

تیپه‌ی شاهین شکار گرد

که به تاری از کمند گیسویت گیری

صدچنان سهراب یل را...

گرچه دانم گریه تسکین می دهد درد

لیک دختر جان نبینم رو بگردانی به گرییدن

من نمی خواهم ببیند دشمن بی رحم نامردم

قطره‌ای هم اشک وحشت پای چشمانت

...

هی بگردم دخترم را، دختر با غیرتم، هم میهن گردم

...

بازمانده زان جوانمرد، آنچه دادندت عزیزش دار

...

گر پسر زادی کمربند پدر بسپار و وادارش

همچنو مردانه و بی باک بر بندد

ور دگر زادی، بگو او نیز،

گر به سر خواهد که پیچاک پدر بندد،

ماده شیری با خطر، بی خوف باشد، تا که آن میراث

بر سر و گردن چو یال شیر نر بندد
 دخترم! ای دختر کُرد، ای گرانمایه
 یادگار آن شهید، آن پهلوان با تست
 قصر شیرین جوانی، ای بهین تندیس جاندارِ زیبایی
 بیستون غیرت کرمانشهان با تست
 قدر بشناس و گرامی دار، دختر جان
 نطفه یک قهرمان با تست. (ص ۱۵۳)

در جای دیگر از این دفتر، اخوان، گاه به ریشه‌یابی و علت‌جویی می‌پردازد و از جبر زندگی یعنی فقر مادی، و از عامل ناگزیره جرم یعنی فقر فرهنگی و جهل سخن می‌راند:

... اینجا زندگی محدود و بی‌رنگ است

عرصه‌ها تنگ است

من که می‌پرسم

- «تو چرا دیگر؟»

تو که می‌پرسی: «چرا او را به این بیغوله آوردند؟»

گرچه در ظاهر به‌عنوانهای دیگر، لیک در باطن،

خوب چون بینی همه کس را،

خورد و پوش و لذت آغوش آورده است

جرم هر جرم و جنایت هرچه بینی، ریشه‌اش اینجاست (ص ۳۹)

و حتی گاه موضوع را به‌گونه فلسفی مطرح می‌کند:

او چو می‌آمد به این دنیا (نه این حق نیست،

چون می‌آوردند او را، یا بگو آورده می‌شد)

هیچ کس گفتمش:

- جا چنین تنگ است و روزی تنگ ؟

از ویژگی های زبان اخوان در این دفتر طنز است. در جای جای سخن، شاعر از لحن طنزآمیز بهره می جوید، فی المثل، هنگامی که شاعر را به زندان قصر می برند، یعنی از آزادی اجتماعی - که دروغی زشت است - محروم می کنند و به قصر می برند، می گوید مرا از زندان بزرگ به زندان کوچک آوردند:

چند روزی بود،

کز دروغ زشت و مشهور بزرگی، نامش «آزادی»

خاص این خوشبخت آبادی

به حصاری تنگ تر آورده بودندم

یعنی از قصر بزرگ دیگری، یک چند

به سوی قصر قجر آورده بودندم. (ص ۷۰)

و در جای دیگر از فساد اجتماعی و دزدیهای کلان و قاچاق سخن می آورد:

- هی فلانی ! هیچ می دانی که زندان چیست؟

شاقی این بار،

شیک بوش تازه وارد را مخاطب داشت

دزد آقایی که می گفتند هفده کامیون تریاک دولت را

یک قلم خورده ست، اما باز هم زنده ست! (ص ۸۶)

و بعد تصویر این دزد «آقا» را بسیار زنده و جالب و آشنا برای همه ما

چنین ترسیم می کند:

دزد آقا، می توانم گفت

حضرتش بسیار والا بود

او وجودی بود بی مانند

که به جمع بی وجودانی چو ما، چندان نمی آمد

همکلام و همقدم می‌شد، بجایش خنده هم می‌کرد
 لیک با روح و دل خندان نمی‌آمد
 با پُر اشرافی عالی
 جای او در بزم از ما بهتران خالی
 راستش با هیچ تقریبی و تخمینی
 او به این زندان نمی‌آمد. (ص ۸۷)

اینها کلیاتی بود در مورد این کتاب به‌عنوان نقد تفسیری یا سنجش
 گزارشی، اما هنوز درجهت جزئیات نیز نکاتی می‌توان گفت: از این نکات می‌توان
 از ترکیبات بکر و بدیعی یاد کرد که اخوان بکار می‌برد مثلاً «مرگاباد» یا
 «فرامشید» در توصیف زندان:

این حصارِ مرگِ امن، این کُنجِ مرگاباد
 این فراموشی‌فزای، از درهم‌آمیز فرامشید. (ص ۵۳)

و گاه بازی کردن شاعر با کلمات، مثلاً در برابر بُن بست، «بُن باز» ساختن
 و آوردن:

گر تو را بُن باز و در رو، گر مرا بُن بست
 هر چه دیدی بود و بینی هست... (ص ۹۵)

اخوان گاه نیز از اصطلاحات محلی و لغات کهن خراسانی سود می‌جوید:
 کس چه داند؟ ما چه می‌دانیم؟
 شاید این جا قاره‌ی شوم ششم را برکنه‌ی^۵ پرتی است
 در سواد هشتم اقلیم. (ص ۹۲)

و گاه با استفاده از اختیارات شاعری از خود مصدری می‌تراشد و کلمه‌ای
 می‌سازد:

باز می‌رفتیم و می‌رفتیم

در طواف خویش دورِ حوضِ خالی، باز

می خموشیدیم و می گفتیم. (ص ۱۱۶)

قافیه و ردیف در شعر اخوان جای ویژه‌ای دارد و به قول خودش او از جادوی ستار و معجزه کار قافیه و ردیف همواره بهره می جوید. بکاربردن قافیه‌های دور که چون درای و زنگِ گوشنواز به کلام آهنگِ جادویی می بخشد در این دفتر کاملاً مشهود است:

هر شکستی قصه‌ای دارد، صدایی نیز

زیر این گنبد صداها بیش تو بیجد

چون کمندی می شود، بی رحم و کافر کیش

یا به کیفر بیشتر بر گردن او کو

بیشتر بی رحم و کافر کیش تو بیجد

لیک می بینی به چشم خویش

غالباً بر گردن آن ناتوان تر کو

بیشتر درویش تو بیجد

صورت نقل و خیر دارد ولی بر تن

تیغ زهر آغشته پوشد بیشتر بیجد

رشته رنج است و جا دارد اگر دردش

بیشتر در زخمهای ریش تو بیجد (ص ۸۱)

ردیف و قافیه‌های خوش آهنگ در این کتاب کم نیست از آن جمله:

- «بچه‌ها مزده!

گر گعلی خان هم مرخص شد

اینه‌اش! این خط آزادیش

بی کم و بی کاستی، به به!

خوش بحالت مرد!

به خدا باید همین را از خدا می خواستی، به به

راستی، به به! (ص ۱۱۸)

اما شگفتا که اخوان، با آن چنان تسلط به پرداخت قافیه، گاه در تنگنا

می افتد و قافیه‌ای بارد بکار می برد:

شاتقی آن گاه درمی یافت

روی می گرداند و نایبند، بی سویی نگا می کرد

و خطوط چهره‌اش را جابجا می کرد (ص ۲۹)

کاربرد نازیبای «نگا» یک بار دیگر هم در شعر اخوان در قطعه زیبای

«کتیبه» دیده می شود: آنجا که می گوید:

- برای ما بخوان، خیره به ما ساکت نگا می کرد

پس از لختی

درائایی که زنجیرش صدا می کرد

فرود آمد.

گاه نیز اخوان، آگاه یا ناخودآگاه خطایی در قافیه مرتکب می شود، اما

حرف همسان پیش از حرف قید، صراحت خطا را می پوشاند. در بند زیر «زجر با

جبر» قافیه بسته شده اما حرف «ج» و موزون بودن «هم عنان و توأمان» از قبح

آن کاسته است:

ماجرای زندگی آیا

جز مشقتهای شوقی توأمان با زجر

اختیارش هم عنان با جبر

نزدیک به این حالت است در بند زیر:

دزد آقا پوزخند دزد آقایانه خود را

اندکی در چهره خود محترم تر کرد

آن عصای قورت داده در گلویش را فروتر خورد

باد بدبوی بروت خویش را کم کرد (ص ۹۳)

ملاحظه می شود که «تر» با «کم» قافیه بسته شده! لیکن کلمه «محترم» این خطا را فرا می پوشاند. اما این کاستیهای ناچیز و اندک، چیزی نیست که از ارزش این دفتر و زیبایی سخن امید بکاهد پس جا دارد در پایان سخن با خود شاعر هم آواز شویم و برای زیستن، و نیکوزیستن، و انسانی زیستن امید ببندیم:

آه، باری بس کنم دیگر

هرچه خواهی کن، تو خود دانی

گر عبث یا هرچه باشد چند و چون

اینست و جز این نیست

مرگ گوید: هوم، چه بسپوده.

زندگی می گوید اما، باز باید زیست

باید زیست،

باید زیست.

یادداشتها

- ۱- زندگی می‌گوید: اما باز باید زیست. دفتر شعری از مهدی اخوان ثالث (م. امید) انتشارات توس، تهران ۱۳۵۷.
- ۲- مقدمه کتاب، ص ۹.
- ۳- پیشینیان، جام شراب را با هفت خط مجسم می‌کردند که به ترتیب از بالا به پایین عبارت بود از: خط جور، خط بغداد، خط بصره، خط ازرق، خط ورشکر، خط کاسه‌گر، و خط فرودینه.
- ۴- سرآغاز کتاب، ص ۱۳.
- ۵- بَرگَنه یا پَرگَنه : سرزمین، جاباش.

ای بهشت من ...*

دور از تو، ای بهشت من، ای زادگاه من
ای قبلهٔ امید من، ای هشتمین امام،
رنجور و ناتوانم و افسرده از حیات
افتاده‌ام غریب و کسی غمگسار نیست
ای سرزمین پاک خراسان، ز نزد تو
این‌جا کسی وفا و محبت نمی‌خرد
با تو گذشت عمر چه خوش‌بودسالها
یاد توام همیشه، دل و جان گواه من
زی آستان تست، دمام نگاه من
در حادثات دهر تو هستی پناه من
تا بنگرد به حال من و اشک و آه من
رفتم اگر، بلطف بیخشا گناه من
بنگر متاع کاسد و حال تباه من
بی تو غم بهرهٔ روز سیاه من

*

یا رب مگیر سایهٔ لطف خود از سرم
ای دوستان یکدل، یادی ز ما کنید
«گلچین» مگر بلطف بجوید نشان ما
خوش‌باد وقت آن هنری شاعر ادیب
جز حق نبود نیست، به‌هرحال، راه من
یاد شماست همدم شام و پگاه من
شاخ گلی فرستد جای گیاه من
آن یار همزبان من و نیکخواه من

این ابیات را سال گذشته به‌یاد خراسان و آن دوست عزیز گفته‌ام و از

* از استاد گلچین معانی سپاس داریم که از گلگشت پاکبادهای خویش این
چهاربرگ را به‌ما اتحاف کرده‌اند.

کم‌همتی فرستادن آن را فراموش کرده بودم. اینک با سلام و ارادت فراوان به حضور دوست دانشمندم جناب آقای احمد گلچین معانی تقدیم می‌شود.

غلامحسین یوسفی

تهران، اردیبهشت ۱۳۶۰

شمع سبز

کس نیست تا به روی وی افتد نگاه من
تا رخت من به خاک خراسان کشید بخت
چون مردگان شهر، غریبم درین دیار
تا کی رسد به دامن و تا کی رود به سر؟
در زندگی ز من همه پیش اوفتاده اند
سردسر کتاب نهادم به اشتباه
جانم به لب رسید ز بی همدمی، کجاست
جزیوسفی که بود؟ که از نیک فطرتی
از بخت بد جلای وطن کرد ناگهان
پشتم شکست تا ز خراسان بتافت روی
گردون مرا کشید سوی زادگاه او
دیگر نمانده است امیدم به هیچکس
گلچین جواب آن غزل اوست این که گفت

دایم در انزوا گذرد سال و ماه من
چون سبزه زیر سنگ زبون شد گیاه من
تنهایی است و بی کسی من گواه من
چون شمع سبز، شام و سحر اشک و آه من
تا چند پشت معرکه باشد کلاه من؟
دردا که نیست چاره پذیر اشتباه من
آن همزبان و همسخن گاهگاه من
باشد درین زمانه بد، خیرخواه من
پیر من و مراد من و خضر راه من
کو بود بی مضایقه پشت و پناه من
او را کشاند نیز سوی زادگاه من
یا رب کسی مباد به روز سیاه من
«بنگر متاع کاسد و حال تباہ من»
احمد گلچین معانی ۱۳۶۰/۳/۹

ای شمع سبز شعر ...

شعرت رسید و خاطر از آن یافت روشنی
لطف تو داشت حالت باران بهمنی
اینک ز راه دور به من پرتوافکنی
زان شعر دلنشین به خاطر سپردنی
گنج سخن ز طبع گهربار تو غنی
چون قطره‌های باران پاک و فروتنی
عطر امید و شوق به عالم پراکنی
تاریکی است و یأس دل‌آزار و ریمنی
دریای بی نیازی و گوهر به دامنی
ارباب فضل جز ستم و کید و توسنی
با او نکرد آخر صدگونه دشمنی؟
تو آبروی مملکت و شهر و برزنی
تو خوشه چین نه‌ای، که خداوند خرمنی
مستانه بوسه بر رخ ایشان همی زنی
دائم غزل‌سرایان گرم چمیدنی
دور از تو حسرتی است به جانم نگفتنی

گلچین نازنین، که چو جان دربر منی
در حالتی که تشنه‌بدم چون زمین خشک
ای آفتاب مهر و محبت که از کرم
طبع فسرده‌ام ز تو جانی دگر گرفت
ای شمع سبز شعر، فروزان بمان که هست
چون کوه استوار، منیمی و سربلند
شعر تو رهنماست دل و جان خلق را
هر جا که نیست شوق و امیدی حیات نیست
قدر تو گر نداند دنیا چه غم؟ که تو
دون پرورست عالم و از او ندیده‌اند
کس را شناسی از همه اهل هنر که دهر
تنها نه‌ای، فرشته شعرست همدمت
خوشتر ز شعرو عالم ذوق و کتاب نیست
با دلبران شعر تو را بزمهاست خوش
در بوستان شعر و ادب عندلیب‌وار
دردا که روزگار مرا کرد از تو دور

هردم به خاطر آیدم آن روزهای خوش کز فیض صحبت تو زغم بودم ایمنی
«یعقوب وار وا اسفاها همی زنم» در شوق تو که یوسف کنعانی منی

تقدیم به دوست بزرگوار دانشمندم

جناب آقای احمد گلچین معانی

۱۳۶۰/۳/۲۰ غلامحسین یوسفی

یکتای روزگار

ای یوسفی که چشم و چراغ دل منی
شعر خوشترسید و به تن جان نو دمید
گویی که از بهشت دری بازگشته است
زین رتبه بلند که با شعر و نثر تست
تنها به خلق و خوی نکو نیستی علم
چون پرتو خرد به روانها فروغ بخش
تعلیم را به منطق گویا مسلطی
حلّال مشکلاتی و مفتح معضلات
چون گل گشاده روی و سبکروح چون نسیم
گر نیستت ز مال جهان آه در بساط
بدخواه در سراسر گیتی نباشدت
سرسبز باشدت که ز آزاده مشربی

در جمع اهل فضل و ادب شمع روشنی
لیکن مرا نباشد از ان دست، گفتنی
آنجا که تو عبیر سخن می پراکنی
شعرا و نثره را به فلک قدر بشکنی
یکتای روزگار خود از دانش و فنی
چون نور علم بر دل و جان پرتو افکنی
تدریس را به مسند والا ممکنی
بر مطلبی که دست به تحقیق می زنی
چون آفتاب فیض رسان و فروتنی
لیکن ز گنج دانش و فضلی بسی غنی
از بس که مهر دوستی و کینه دشمنی
چون سرو، سرفراز درین سبزه گلشنی

ای یار مهربان که نبینم جدایت رفتی ز پیش چشم و همان دردل منی
وی رفته دردیار من از زادگاه خویش باز آ که باز بر سر من سایه افکنی
گلچین حدیث یوسفی از قند خوشترست
تنها تو نیستی که از ان دل نمی‌گنی

۱۳۶۰/۴/۴ احمد گلچین معانی

رضا افضلی

« کو تو ال قلعه تقوا »

پیشانی بلندت
دریایی از غسل بود
نحل نگاه تو
شهد هزار خرمن گل را
از قلّه‌ها و دامنه‌های کتابها
پُرشور می‌مکید
دست تو چون کبوتر عاشق
در برگهای درهم دفتر
با شوق می‌چمید.

*

با آنکه ابرهای کریم کلام تو
بر تشنگان خاک
گوهر نثار می‌کرد
با آنکه با غسار تعابیر سبز تو
یاس و بنفشه داشت
ای روح احتیاط

وقتی که می نوشتی
انگشتهای تو
از ترس رعشه داشت

*

شبهای بی شمار
وقتی که خواب، سر زده می آمد
از شرم خلوتی که تو با دوست داشتی
از پشت پلکهای صبورت
مثل نسیم صبح گذر می کرد.
آن قدر
بیدار می نشستی و می گشتی
در کوچه خطوط

تا آسمان ز شرم
رخساره را به رنگ سحر می کرد.

*

حتی هنوز هم
در سینه ریز حلقه هر درس
هر روز می درخشی
چون گوهری درشت
هر کس به قدر تشنگی خویش
از آبشار پاک کلامت
نوشیده مُشت مُشت.

*

ای کوتوال قلعه تقوا
 در شهر معنویت انسان
 رسم زمان هماره چنین است:
 پشت درختهای تناور
 یک سایه با تبر به کمین است.

افسوس
 دستان روزگار
 دریایی از غسل را
 در خاک کرده است.

در کتب معتبره

مورد اشاره شده

در کتاب تاریخ طبرستان

در باب

تاریخ طبرستان

* در کتاب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب

در باب تاریخ طبرستان

در باب

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

در باب تاریخ طبرستان

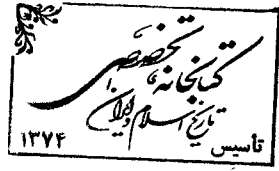
در باب تاریخ طبرستان

فهرست مندرجات دوره بیست و سوم

صفحه	عنوان	نویسنده
۳۴۶-۳۶۶	همزه‌نامه	آرام، احمد
۴۱۶-۴۳۱	دیدگاه‌های اخلاقی و اجتماعی محمدبن جسام خوسفی	احمدی بیرجندی، احمد
۸۵۴-۸۵۶	در منظومه خاوران‌نامه	افضلی، رضا
۶۵۸-۶۷۹	کوتوال قلعه تقوا (شعر)	امامی، نصرالله
۱۲۷-۱۴۸	زبان شعر و واژگان شعری	انزابی‌نژاد، رضا
۸۲۵-۸۴۶	جامه‌شناسی شعر نظامی	انزابی‌نژاد، رضا
۴۶۳-۴۷۸	نقد و گزارش دفتر شعر «زندگی می‌گوید	
۳۵-۶۴	اما باز باید زیست»	پورنامداریان، تقی
۷۱۰-۷۴۸	سیمرغ و جبرئیل	جاویدی صباغیان، محمد
۲۵۸-۲۷۲	تصاویر خیال در خسرو و شیرین نظامی	جاویدی صباغیان، محمد
۲۲۲-۲۴۴	در گلگشت شعر حافظ	جهانگیری، نادر
۲۰۲-۲۲۱	توانش زبانی	حامد مقدم رأفتی، احمد
۳۶۷-۳۸۳	ویزگیهای شوراهای اسلامی روستایی استان خراسان	خیام، مقصود
۴۷۹-۵۰۱	سهند، آتشفشان پلیو - ستوسن و تحوّل	
۵۴۰-۵۷۰	ژئومورفولوژیکی آن در کواترنری	دبیرسیاقی، سیدمحمد
۲۷۳-۲۸۰	اصالت ابیاتی از شاهنامه فردوسی که در نسخه‌های	
۴۳۲-۴۶۲	قدیم نیست	درخشان، مهدی
۴۷۹-۵۰۱	پارسی‌سرایان خطه قفقاز	رادفر، ابوالقاسم
۵۴۰-۵۷۰	دستور زبان فارسی در کشورهای هند و پاکستان	راشد محصل، محمدتقی
۲۷۳-۲۸۰	درباره ریشه و اشتقاق چند واژه کهن فارسی	راشد محصل، محمدتقی
۴۳۲-۴۶۲	مروری بر داستان رستم و اسفندیار	

صفحه	عنوان	نویسنده
۸۷-۱۰۶	عشق و اعتقاد در مخزن الأسرار	راشد محصل، محمدرضا
۶۴-۶۵۷	شمس در چشم مولانا	راشد محصل، محمدرضا
۵۰۲-۵۳۹	ژاپن به روایت سفینه سلیمانی (سفرنامه از روزگار صفویان)	رجب‌زاده، هاشم
۵۹۴-۶۱۱	نگاهی به مسأله تبار در خاندانهای پادشاهی ایران	رحیم‌لو، یوسف
۷۸۸-۸۰۷	به یاد استاد فرزانه‌ام	رزنجو، حسین
۶۵-۸۶	جمال و جلال خداوند در آئینه پنج گنج نظامی	رزنجو، حسین
۸۰۸-۸۲۴	آزمون زندگی و بهره‌فرزانگان از آن	رکنی، محمدمهدی
۵-۳۴	یکتائینی و یکتاپرستی نظامی	رکنی، محمدمهدی
۱۸۱-۲۰۱	زن و تو سعه در جهان سوم	زنجانی‌زاده اعزازی، هما
۶۸۰-۶۸۲	چند واژه کهن ایرانی بازمانده در حدیث	سلیم، عبدالأمیر
۳۹۱-۴۱۵	سیری در گلستان	شریعت، محمدجواد
۳۸۴-۳۹۰	تکامل یک تصویر در حاشیه حکایتی از بوستان سعدی	شفیعی کدکنی، محمدرضا
۲۸۱-۲۹۱	امثال و تعبیرات فارسی و فرانسه و مضامین مشترک بین آنها	شکورزاده، ابراهیم
۱۴۹-۱۸۰	خصلت‌های ویژه کارخانه و تفاوت‌های آن با کار شغل	صدرنیوی، رامپور
۶۱۲-۶۳۹	گشتالت و ارتباط آن با روانشناسی اجتماعی و فلسفه توسعه فقر یا فقر توسعه؟ نظری بر استراتژی	صمدی، هادی
۳۰۸-۳۲۸	توسعه و فقرزدایی در ایران	طالب، مهدی
۱۰۷-۱۲۶	مقایسه «رومئو و زولیت شکسپیر» با «خسرو و شیرین» نظامی	طوسی، بهرام
۶۸۳-۷۰۹	حماسه‌سرایی در ادبیات عرب	فاضلی، محمد
۸۴۷-۸۵۳	ای بهشت من (شعر)	گلچین معانی، احمد
۵۷۱-۵۹۳	نگاهی به سوی اختران و افلاک	ماهیار، عباس
۷۶۷-۷۸۷	مقام استاد در عالم تحقیق و ادب فارسی	محمدی، عباسقلی
۲۴۵-۲۵۷	نگاهی به واژه‌های مرکب فارسی بر پایه نظریه زایاگشتاری	مستاجر حقیقی، محمّد
۲۹۲-۳۰۷	دزه نادره و اشعار عربی آن «نقد و نظر»	مؤید شیرازی، جعفر

صفحه	عنوان	نویسنده
۷۶۶-۷۴۹	از دیدهٔ تحقیق	یاحقی، محمد جعفر
۸۵۳-۸۴۷	ای بهشت من (سه قطعه شعر)	یوسفی، غلامحسین
۳۴۵-۳۳۳	نامه‌ای که به مقصد نرسید	یوسفی، غلامحسین





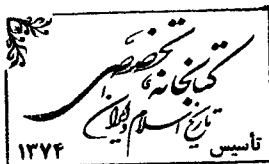
بسمه تعالی

جناب آقای

سرکار خانم

مؤسسه / کتابخانه

بدین وسیله به اطلاع می‌رساند دوره بیست و چهارم (۱۳۷۰) مجله تحقیقی ادبی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی بزودی انتشار خواهد یافت. در صورت تمایل به اشتراك خواهشمند است فرم ذیل ورقه را تکمیل و مبلغ ۶۰۰ ریال حق اشتراك سالانه را به حساب ۹۶۷۶۷ عواید اختصاصی دانشگاه فردوسی «مشهد» نزد بانک ملی شعبه مشهد واریز و فیش را همراه این فرم ارسال دارید. مدیر مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی



بسمه تعالی

اینجانب

با ارسال فیش بانکی شماره

به تاریخ ۶۰۰ ریال به حساب ۹۶۷۶۷ عواید اختصاصی دانشگاه فردوسی «مشهد» نزد بانک ملی شعبه مشهد تقاضای اشتراك دوره بیست و چهارم (۱۳۷۰) مجله را دارم.

امضاء

نشانی کامل :

نشانی: مشهد - خیابان شهید مطهری جنوبی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی

دفتر مجله - کد پستی : ۹۱۲۸۴

Table des Matieres

<i>Titres</i>	<i>Auteurs</i>	<i>pages</i>
Une lettre jamais arrivée à destination.	Gholam Hossein Yusefi.	(333-345)
Le livre de "Hamzé".	Ahmad Aram.	(346-366)
Authenticité de quelques vers de Shah-Nameh (Le livre des Rois) n'existant pas dans les anciens manuscrits.	Sayyed Mohammad Dadir Siaghi, l'Organisation du loghat - Nama.	(367-383)
Evolution d'une image secondaire dans un conte de Gulistan (Jardin des Roses) de Saadi.	Mohammad Reza Chafii Kadkani, Faculte des Letters et Sciences Humaines, Universite de Teheran.	(384-390)
Une tournée dans le Gulistan.	Mohammad Djavad Chariate.	(391-415)
Aspets moraux et sociaux dans le Khāvarān - Nāmeḥ (le livre de l'orient) de Mohammad ibn-e Hessam-e Khoufsi.	Ahmad Ahmadi Birdjandi, Bibliotheque de la Mosquee Gowharchade, Machhad.	(416-431)
Une revue de l'épisode de Rostam et Esfandiar.	Mohammad Taghi Rached Mohassel, Institut d'Eutdes et Recherches Culturelles, Teheran.	(432-462)
Simorgh et Gabriel.	Taghi Pournamdarian, Institut d'Etudes et Recherches Culturelles. Teheran.	(463-478)
Poètes caucasiens d'expression persane.	Mehdi Derakhchan, Faculte des Lettres et Sciences Humaines, Universite de Teheran.	(479-501)
Japon dans le "Safineh Soleimani". un journal de voyage de l'époque safavide.	Hachem Radjabzadeh, Universite des Etudes Etrangeres d'Osaka. Japon.	(502-539)
Grammaire persane dans l'Inde et le Pakistan.	Abolghassem Radfar, Institut d'Etudes et Recherches Culturelles, Teheran.	(540-570)
Un regard en direction des cieux et des planètes.	Abbas Mahyar, Faculte des Lettres et Sciences Humaines, Universite de la Formation des Professeurs, Teheran.	(571-593)
Un regard sur la question de "Lien de sang" dans les famille des rois d'Iran.	Youssef Rahimlou, Faculte des Sciences Humaines et Sociales, Universite de Tabriz.	(594-611)
La théorie de Gestalt et ses liens avec la socio - psychologie et la philosophie.	Hadi Samadi, Faculte de l'Economie, Universite de Teheran.	(612-639)
Chams aux yeux de Mowlana.	Mohammad Reza Rached Mohassel.	(640-657)
Langage poétique et le lexique poétique.	Nasrollah Emami, Faculte des Littres et Sciences Humaines, Universite Chahid Tchamran, Ahvaz.	(658-679)
Quelques vieux termes persans restés dans le Hadith (Tradition).	Abdol-Amir Salim, Faculte des Lettres et langues etrangeres, Universite de Tabriz.	(680-682)
L'épopée dans la litterature arabe.	Mohammad Fazeli, departement de la langue et la litterature arabes.	(683-709)
Dans les promenades de la poésie de Hafiz.	Mohammad Djavidi Sabbaghian, departement de la langue et la litterature persanes.	(710-748)
A travers un regard critique.	Mohammad Dja'far Yahaghghi, departement de la langue et la litterature persanes.	(749-766)
La valeur de l'Ostad (maître - guide) dans le monde de la recherche des lettres persanes.	Abbas Gholi Mohammadi, departement de la langue et la litterature peranes.	(767-787)
En souvenir de mon prestigieux maître.	Hossein Razmdjou, departement de la langue et la litterature persanes.	(788- 807)
Expériences de la vie et la part des sages.	Mohammad Mehdi Rogn, departement de la langue et la litterature persanes.	(808-824)
Un regard critique sur "La vie déclare: il faut vivre", recueil de poèmes.	Reza Anzabi Nejad, departement de la langue et la litterature persanes.	(825-846)
"O! Mon paradis" et trois autres poèmes.	Gholam Hossein Yusefi et Ostad Goltchine Ma'ani.	(847-853)
Gardien de la citadelle de vertue (poème).	Reza Afzali, bibliotheque de la Faculte des Lettres et Scienes Humaines.	(854-856)

Sous la direction du Comité de Rédaction.

Adresse: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, (Ali Chariati) Machhad. IRAN.

Imprimerie de l'Universite de Ferdowci de Machhad.