

سومین کنگره ی تحقیقات ایرانی

(جلد اول)

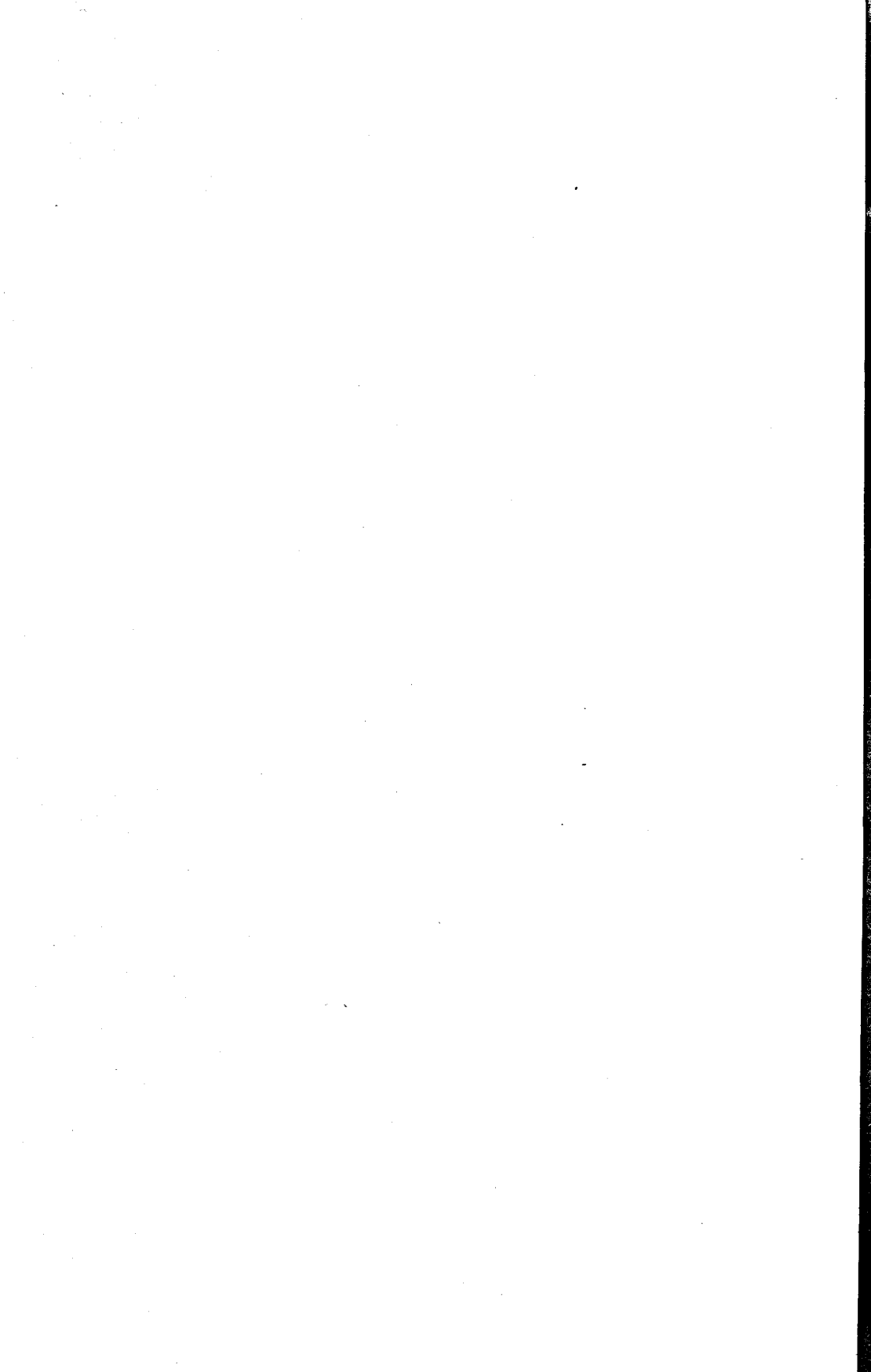
سی و چهار خطابه

به کوشش:

محمد روشن

صوابنامه

ساروخانی	۲۲	س	۲۷	ص
حرم (یکی زاید است)	۹	«	۱۱۷	«
این صورت	۲	«	۱۸۱	«
دهها	۷	«	۱۸۸	«
Tirlemant	۱	«	۱۹۲	«
صولی	۱۰	«	۲۱۵	«
Naziazanzin	۱	ح	۲۷۸	«
حیب‌اللهی	۱	س	۳۰۷	«
منه باللسان	۱۲	«	۳۱۰	«
التبن یسقی	۲۱	«	۳۱۱	«
فی الفضل	۱۳	«	۳۱۳	«
شناختنی	۱۳	«	۴۰۸	«
در نظر گرفت	۹	س	۴۴۶	«
تماضربنت	۱۰	«	۴۹۹	«
سیکل	۸	س	۵۸۴	«
Gyeghetsik	۳	ح	۶۷۶	«
گوسانها	۲	ح	۶۷۸	«



ادبیات
۲۱۰۰۰

زبان و ادبیات فارسی ۲۹۰»

سومین کنگره تحقیقات ایرانی

جلد اول

سی و چهار خطابه

به کوشش
محمدروشن



انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

«۱۵۳»

به دعوت بنیاد فرهنگ ایران، سومین کنگره تحقیقات ایرانی از ۱۱ تا ۱۶ شهریور ماه ۱۳۵۱ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران برپا گردید.

در این کنگره ۲۱۶ تن از دانشمندان و محققان و استادان عضویت داشتند که از این میان ۱۶ تن از کشورهای خارجی شرکت کرده بودند. شمار خطابه‌هایی که در جلسات عمومی و شعبه‌های دوازده‌گانه کنگره ایراد شد، ۱۵۸ بود. چون در قطعنامه کنگره از بنیاد فرهنگ ایران درخواست شده بود که خطابه‌های ایراد شده چاپ و منتشر گردد، اینک متن‌سی و چهار خطابه، که چهار خطابه آن در جلسه‌های عمومی و سی خطابه در شعبه‌های دوازده‌گانه کنگره خوانده شده بود، برای استفاده دانش پژوهان عرضه می‌گردد.

گفتنی است که شمار خطابه‌های چاپ شده در این مجلد، در حدود نیمی از خطابه‌هایی است که به دفتر بنیاد فرهنگ ایران رسیده بوده است. امید است مجلد دیگر این مجموعه که شامل خطابه‌های بازمانده است، به زودی منتشر شود. بنیاد فرهنگ ایران



فهرست مندرجات

پنج

مقدمه

۴ - ۳	برنامه مراسم افتتاح سومین کنگره تحقیقات ایرانی ، بنیاد فرهنگ ایران
۷ - ۵	تاریخچه و هدف
۹ - ۸	اطلاعات کلی درباره سومین کنگره تحقیقات ایرانی
۱۰	راهنمای شعبه های کنگره
۲۵ - ۱۱	برنامه جلسات کنگره تحقیقات ایرانی
۳۰ - ۲۶	فهرست اعضای کنگره

	سخنرانی افتتاحیه دکتر پرویز ناتل خانلری رئیس سومین
۳۴ - ۳۱	کنگره تحقیقات ایرانی
۳۵	پیام رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران
۳۸ - ۳۶	پیام رئیس دانشگاه بهلولی به سومین کنگره تحقیقات ایرانی
۴۱ - ۳۹	پیام رئیس دانشگاه اصفهان
۴۳ - ۴۲	پیام دانشگاه جندی شاپور
۴۹ - ۴۴	قطعنامه سومین کنگره تحقیقات ایرانی

خطابه‌های عمومی

۱۲۸-۵۱

ارتباط تحقیقات ایرانشناسی با	راسخ ، شاپور
نیازهای جامعه کنونی	
۷۲ - ۵۳	
سیاست ایرانشناسی	عنایت ، حمید
۹۰ - ۷۳	
ایرانشناسی و زبان فارسی	محیط طباطبایی ، محمد
۱۰۵ - ۹۱	
فردوسی ساختگی و جنون اصلاح	مینوی ، مجتبی
۱۲۸ - ۱۰۶	
اشعار قدما	

خطابه‌ها

۲۴۹-۱۲۹

ادبیات معاصر

نمایشنامه نویسی و ادبیات نمایشی

بابک ، حسن

۱۵۰ - ۱۳۱

باستانشناسی و هنر

۱۵۵ - ۱۵۱	هنر معلق گچی در چند بنای تاریخی ایران	مصطفوی ، سید محمد تقی
۱۷۰ - ۱۵۶	سلطانم دخمه‌های اصطخر و کوه	مولوی ، عبدالحمید فرای ، ریچارد
۱۷۶ - ۱۷۱	نقش رستم	

تاریخ و جغرافیای دوره اسلامی

۱۸۶ - ۱۷۷	بحشی در باره مفهوم جغرافیای تاریخی	قائم‌مقامی ، جهانگیر
۲۰۰ - ۱۸۷	نقدی بر اسناد و مدارک تاریخی دوره افشاریه	رضوانی ، محمد اسماعیل
۲۱۹ - ۲۰۱	تحقیقی در احوال امرای بنی ساج	بهرامی ، اکرم
۲۳۲ - ۲۲۰	خاتونها در جامعه مغولی ایران	بیانی ، شیرین
۲۴۸ - ۲۳۳	بررسی اسناد و مدارک قرارداد رزی	صفایی ، ابراهیم

تاریخ و فرهنگ پیش از اسلام

۳۰۶ - ۲۴۹	موسی خوزنی، تاریخ نگار ارمنی عهد ساسانی	رضا ، عنایت‌الله
-----------	---	------------------

تحقیقات ادبی دوره اسلامی

- حبیب‌اللهی ، ابوالقاسم امثال قدیم فارسی که به عربی ترجمه
شده است
۳۱۴ - ۳۰۷
- کلینتون ، ج عناصر هماهنگی در قضاید منوچهری
۳۲۲ - ۳۱۵
- متینی ، جلال درباره دانشنامه میسری
۳۷۰ - ۳۲۳
- فرزاد ، مسعود صد و سه غزل تازه منسوب به حافظ
۲۰۷ - ۳۷۱
- یوسفی ، غلامحسین شوخ طبعی آگاه
۲۳۹ - ۲۰۸
- سجادی ، ضیاء‌الدین نکاتی درباره روش تحقیق در متون نظم
۲۵۰ - ۲۴۰
- فرزام ، حمید بحثی درباره اختلاف جامی با شاه‌ولی
۴۶۲ - ۲۵۱
- فاضلی ، محمد نقدی بر مراجعی که به ابن‌العمید
پرداخته‌اند
۲۸۰ - ۲۶۵

دین و عرفان و فلسفه

- مؤده ، علی محمد معتزله یا نخستین پیشوایان فلسفه اسلام
و نقش ایرانیان در ایجاد این فلسفه
۴۸۹ - ۴۸۱
- خوانساری ، محمد دین اسلام در برابر شعر و شاعری
۵۰۳ - ۲۹۰

گرجی ، ابوالقاسم پاره‌ای از مهمترین موارد اختلاف بین شیعه
ومذاهب مهم اسلامی در اصول و فروغ ۵۰۴ - ۵۶۶

زبان‌شناسی و لهجه های ایرانی

محامدی ، حمید ستایش‌نامه‌ای زردشتی به زبان پهلوی ۵۶۷ - ۵۷۸
سینتا ، ساسان بررسی فیزیکی آواهای زبان فارسی ۵۷۹ - ۵۸۸
عمادی ، عبدالرحمن واژه‌هایی از گاهشماری کهن دیلمی ۵۸۹ - ۶۳۰
میلانیان ، هرمز دستگاه عدد در زبان فارسی ۶۳۱ - ۶۴۹
ثمره ، یدالله طرح آوایی واژه‌های دوهجایی در فارسی ۶۵۰ - ۶۶۳

علوم ایرانی قدیم

شیبانی ، حسنعلی روش کار کیمیاگران ایران در قرون گذشته
۶۶۴ - ۶۷۱

فرهنگ عامه

بربریانس ، لیدا بررسی زمینه‌های متفاوت موسیقی
پروفان ارمنی ۶۷۲ - ۶۸۷

کتاب‌شناسی و نسخه شناسی

نورایی ، فرشته ارزش‌یابی منابع تاریخی ایران
در قرن سیزدهم ۶۸۸ - ۷۰۳
منزوی ، احمد تتبع گلستان سعدی ۷۴۹ - ۷۰۴





سومین کنگره تحقیقات ایرانی

۱۱-۱۶ شهریور ۱۳۵۱

در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

برنامه مراسم افتتاح سومین کنگره تحقیقات ایرانی

* * *

بنیاد فرهنگ ایران

در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

ساعت ۸ $\frac{۱}{۴}$ بامداد شنبه ۱۱ شهریور ۱۳۵۱

خیر مقدم دانشگاه تهران توسط آقای دکتر شمس‌الدین مفیدی
معاون پژوهشی.

سخنان آقای دکتر ذبیح‌الله صفا استاد ممتاز دانشگاه تهران و
دبیر شورای عالی فرهنگ و هنر.

سخنان آقای دکتر جلال متینی استاد و رئیس دانشکده ادبیات
مشهد، رئیس دومین کنگره تحقیقات ایرانی.

سخنان جناب آقای دکتر پردیز ناتل خانلری استاد دانشگاه و
دبیر کل بنیاد فرهنگ ایران، رئیس سومین کنگره تحقیقات ایرانی.

پیامهای مراکز علمی.

توضیحاتی در باره برنامه کنگره.

آغاز جلسات

ساعت ۱۰-۱۱ بامداد شنبه ۱۹ شهریور

شاگرد داسخ : ارتباط تحقیقات ایرانشناسی با نیازهای جامعه

کنونی .

تاریخچه و هدف

تحقیقات و مطالعات مربوط به ایران و فرهنگ و تمدن آن در سالهای اخیر مورد توجه مستمر محققان و دانشمندان ایرانی و خارجی در سراسر دنیا قرار گرفته است. لذا برای آگاهی بیشتر محققان این رشته از کارها و فعالیتهای یکدیگر و آشنایی بیشتر با توسعه تحقیقات و مطالعات ایرانشناسی به پیشنهاد مشترك دانشکده ادبیات و علوم انسانی و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نخستین کنگره تحقیقات ایرانی (ایرانشناسی) در شهریور ماه ۱۳۴۹ در دانشگاه تهران تشکیل شد. پس از آن دومین کنگره از ۱۱ تا ۱۶ شهریورماه ۱۳۵۰ به دعوت دانشگاه مشهد در دانشکده ادبیات و علوم انسانی آن دانشگاه منعقد گردید.

منظور از تشکیل این کنگره آن است تا علاقه‌مندان به تحقیقات ایرانی بتوانند در مدتی کوتاه از راه تعاضی افکار، بیش از پیش از کارهای یکدیگر اطلاع حاصل کنند و ضمناً همگان نیز از بحث و

گفتگوهای آنان استفاده برند .

- ۱- محققان ایرانی
 - ۲- ایرانشناسان خارجی که با خرج خود در کنگره شرکت کرده‌اند
 - ۳- دانشجویان دوره‌های فوق لیسانس و دکتری دانشگاه‌های مختلف.
- برای پیش‌بینی کارهای مربوط به سومین کنگره تحقیقات ایرانی کمیته‌ای مرکب از افراد مذکور در ذیل به نام کمیته مرکزی ، طبق تصمیم دومین کنگره تحقیقات ایرانی، انتخاب شد :

اعضای مقیم تهران

- پرویز نائل خاثلری (رئیس سومین کنگره تحقیقات ایرانی) ،
 غلامعلی (عدی آذخشلی ، سید محمد رضا جلالی نایینی ، محمود روح‌الامینی ،
 سید ضیاءالدین سجادی ، سید جعفر شهیدی ، ذبیح‌الله صفا ، مهدی محقق
 مجتبی مینوی ، سید حسین نصر ، حبیب یغمایی ، ایرج افشار (دبیر ثابت) .

اعضای مقیم شهرهای دیگر

- اصفهان : فرهاد آبادانی ، لطف‌الله هنرفر .
 تبریز : عبدالعلی کارنگ ، منوچهر مرتضوی .
 شیراز : علینقی بهروزی ، عبدالوهاب نودانی وصال .
 مشهد : محمود فرخ ، جلال متینی .

* * *

محل دبیرخانه ثابت کنگره : کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد

دانشگاه تهران است.

سومین کنگره به دعوت بنیاد فرهنگ ایران از ۱۱ تا ۱۶ شهریور

۱۳۵۱ در تهران منعقد می شود .

اطلاعات کلی در باره سومین کنگره تحقیقات ایرانی

کمیته اجرایی

پرویز ناتل خانلری (رئیس کنگره)، ایرج افشار (دبیر ثابت)

دبیرخانه

مسئول امور اجرایی : قددت الله دوشنی (در کتابخانه مرکزی) ،

علی اصغر بهشتی پود (در بنیاد فرهنگ ایران)

مسئول روابط عمومی و اطلاعات : حسین خدیو جم

مسئول دبیرخانه : محمد رسول دریاگشت

نمایشگاه

نمایشگاه فعالیتهای بنیاد فرهنگ ایران .

نمایشگاه فعالیتهای تحقیقاتی و انتشارات دانشگاه تهران .

انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

اعضای کنگره می‌توانند انتشارات بنیاد فرهنگ ایران را با تخفیف مخصوص به مناسبت سال بین‌المللی کتاب از غرفه نمایشگاه خریداری کنند .

انتشارات دانشکده‌های ادبیات و علوم انسانی تهران و مشهد

مجموعه خطابه‌های نخستین کنگره تحقیقات ایرانی ، مجموعه خطابه‌های علمی در باره رشیدالدین فضل‌الله همدانی ، مجله ایران‌شناسی از انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و مجموعه سخنرانیهای دومین کنگره تحقیقات ایرانی از انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد با تخفیف مخصوص فروخته می‌شود .

توضیح مهم در باره خطابه‌ها

از اعضای کنگره که میل دارند خطابه آنها در مجموعه کنگره به چاپ برسد خواهشمندست متن خطابه را بلافاصله پس از قرائت در اختیار دبیرخانه کنگره قرار دهند .

محل دبیرخانه ثابت

کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران. خیابان شاهرضا.

تلفن ۶۶۶۱۹۹ و ۴۰۰۳۱ .

راهنمای شعبه‌های کنگرس

دبیر	رئیس	نام شعبه
حسین بهزادی اندوهجوردی	عبدالصمد زرتین کوب	۱- ادبیات ماصرا ایران
صادق ملک شهپورزادی	عزت‌الله نگهبان	۲- باستان‌شناسی و هنر
احسان‌الله اشراقی	عباس زریاب خوبی	۳- تاریخ و جغرافیای دوره اسلامی
مهرداد بهار	جمال رضایی	۴- تاریخ و فرهنگ پیش از اسلام
مهدی درخشمان	ضیاءالدین سجادی	۵- تحقیقات ادبی دوره اسلامی
محمسن ابوالقاسمی	پرویز قائل خاخری	۶- دستور زبان فارسی
فتح‌الله مجتبیایی	یحیی مهلوی	۷- دین و عرفان و فلسفه
احمد تقضلی	یحیی ماهیار نوایی	۸- زبان‌شناسی و لهجه‌های ایرانی
مظفر بغیبار	ابوالقاسم قربانی	۹- علوم ایرانی قدیم
ظفر دخت اردلان	سید ابوالقاسم انجوری	۱۰- فرهنگ عامه
حسین بی‌آدم	محمد تقی مدرس رضوی	۱۱- کتابشناسی و نسخه‌شناسی
	شاپور راسخ	۱۲- مباحث اجتماعی

برنامه جلسات کنگره تحقیقات ایرانی

مدت ایراد خطا به منحصرأ در تمام جلسات بیست دقیقه و مدت مباحثات پانزده دقیقه است

شنبه ۱۱ شهریور

بعد از ظهر - آغاز جلسات سر ساعت ۴

شعبه باستانشناسی و هنر

عبدالعلی کارنگک : دو بنای ناشناخته باستانی آذربایجان

Pasargadae naval of the world : دیوید استروناخ

حمید ایزدپناه : معرفی برخی از آثار باستانی تازه یافته لرستان

شعبه فرهنگ عامه

محمد صادقی : دم گوی موسم درو

خداداد خنجری: مراسم پس از عروسی بین زرتشتیان خرمشاه یزد

لیدا بربریانس : موسیقی فولکلوریک ارمنی

شعبه دستور زبان فارسی

غلامرضا ارژنگک : حرف ربط در زبان فارسی امروز

محمود شفیع : تقسیم کلمه در دستور زبان فارسی

مسیح ذبیحی : فواید دستوری و لغوی یک نسخه قرآن با ترجمه

فارسی

شعبه زبان‌شناسی و لهجه‌های ایرانی

حمید محامدی : یک ستایش نامه زردشتی به زبان پهلوی

ناصر ناطق : لغت‌های فنی و علمی

ابوالفضل آزموده : لغات فارسی و عربی در زبان روسی

شعبه تاریخ و جغرافیای دوره اسلامی

محمد ابراهیم باستانی پاریزی : گنجعلی خان و آثار خیر او در کرمان

رحیم هویدا : راهنمای تاریخی آذربایجان

شعبه علوم ایرانی قدیم

حسنعلی شیبانی : طرز کار کیمیاگران ایرانی در هزار سال پیش

هوشنگ میرمطهری : روایات و عقاید راجع به مهندس

محمد روشن : روایت فارسی اثر تنکوشای بابلی

یکشنبه ۱۲ شهریور

پیش از ظهر - آغاز جلسات سر ساعت $۸\frac{1}{4}$

شعبه باستانشناسی و هنر

مسعود گلزاری : دخمه‌های مادی کرمانشاهان
 محمدتقی مصطفوی : هنر معرق گچی در چند بنای تاریخی
 لطف‌الله هنر فر: نکاتی چند راجع به آرامگاههای تاریخی اصفهان
 عزت‌الله نگهبان : طرح دشت قزوین و فعالیتهای باستانشناسی
 دانشگاه تهران

شعبه زبانشناسی و لهجه‌های ایرانی

ساسان سپنتا : بررسی فیزیکی زبان فارسی
 نوراحمد رئیسانی : تأثیر زبان فارسی در ادبیات بلوچی
 عبدالرحمن عمادی : واژه‌هایی از گاه شماری کهن دیلمی
 سیدجعفر شهیدی : تطور لغت و نیازمندیهای امروز
 عزیز ژیان : شیخ‌رضا طالبانی شاعر ناشناخته کرد

شعبه ادبیات معاصر

حسن بابک : ادبیات نمایشی
 مایکل هیلمن : داستانسرایی جلال‌آل احمد
 حبیب یغمایی : زبان رودکی در تاجیکستان امروزه

نصرة الله علمي : اعداد منطقي در ادبيات

فلوريا حقي : نيمايوشيخ

شعبة تحقيقات ادبي دوره اسلامي

عبدالعظيم يميني : درباره شاهنامه فردوسي

محمود روح الاميني : ادبيات چوپاني

ابوالقاسم حبيب اللهی (نوید) : امثال قدیم فارسی که هزار سال

قبل به عربي ترجمه شده

کلينتون ، جرم (G. Clinton) : عناصر هماهنگی در قصايد

منوچهری .

جلال متيني : درباب دانشنامه میسری

شعبة تاريخ و جغرافياي دوره اسلامي

جهانگیر قائم مقامی : مفهوم جغرافیای تاریخی

محمد اسمعیل رضوانی : نقدی بر اسناد تاریخی دوره افشاریه

محمد جواد مشکور : میرخواند و تاریخ او (روضه الصفا)

اکرم بهرامی : بنی ساج

جواد شیخ الاسلامی : علل سیاسی و روانی وابستگی رجال

دوره قاجار

عباس سعیدی رضوانی : اثر زمان در تحولات سرخس

بعد از ظهر - شروع جلسات سر ساعت ۴

شعبهٔ مباحث اجتماعی

حشمت‌الله طیبی : منشأ اجتماعی معتقدات کردان اهل حق
 باقر ساروخانی : اشتغال و جوانان ایران
 جمال ودیعی : تعاونی‌های سنتی در جامعهٔ ایرانی

شعبهٔ باستانشناسی و هنر ایران

عبدالحمید مولوی : سلطانم
 رضا مستوفی : حفاری تپهٔ زاغهٔ قزوین
 ریچارد فرای (امریکا) : دخمه‌های استخر و کوه نقش رستم

شعبهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسی

میرودود سید یونسی : بررسی چند دیوان مجهول
 حسین ثقفی اعزاز : کتابشناسی
 عذرا خزاییلی : معرفی یک نسخهٔ خطی تاریخ قاجاریه

شعبهٔ دین و عرفان و فلسفه

اسمعیل واعظ جوادی : حقیقهٔ انسان علامهٔ دوانی
 سید محمدرضا جلالی نایینی : ترجمه‌های مهم فارسی از متون

سانسکریت

عبدالمحسن مشکوة‌الدینی: مصلحت‌اندیشی‌های علمی و اجتماعی

در اسلام

شعبه دستور زبان فارسی

سیداحمد خراسانی: دنباله يك كشف دستوری

سلیم نیساری: گروه‌بندی ریشه افعال

شعبه فرهنگ عامه

جعفر شهری‌باف: سخنوری

محمد شاه‌محمدی: قصه فرقی

همام‌الدین همای: قسمتی از رسوم بجنورد

شعبه زبانشناسی و لهجه‌های ایرانی

ایرج دهقان: «داشتن» (يك فعل معین) در فارسی معاصر

سهراب خدابخشی: زبان پارسی سره و دگرگونی دیره‌فارسی

ایرج وامقی: بحثی در باره واژه اوستایی «خوات ودسه»

دوشنبه ۱۳ شهریور

پیش از ظهر - شروع جلسه ساعت ۸ $\frac{۱}{۴}$

جلسه عمومی

سیدمحمد محیط طباطبایی: ایرانشناسی و زبان فارسی

(پس از اختتام جلسه عمومی شعبه‌ها به شرح زیر تشکیل می‌شود)

شعبهٔ دین و عرفان و فلسفه

ابوالقاسم گرجی: مهمترین موارد اختلاف شیعه و سنی در اصول

و فروع

سید محمد کاظم امام: فلسفه باستان و حکمت اشراق

سید محمد باقر حجتی: ارزش تفاسیر فارسی سده‌های دهم و

یازدهم از لحاظ دینی

شعبهٔ فرهنگ عامه

محمد حسن رجایی زفره‌ای: آداب و رسوم آبادی زفرهٔ

اصفهان

غلامعلی ملا ابراهیمی: نوروزی‌خوانی دماوند

ابراهیم شکورزاده: یک منبع جدید برای تحقیق در

فرهنگ عامه

شعبهٔ تاریخ و جغرافیای دورهٔ اسلامی

شیرین بیانی: خاتونها در جامعهٔ مغولی ایران

ابراهیم صفایی: بررسی اسناد و مدارک قرارداد رژی

مسیح ذیحی: گرگان و مشروطیت

فرشته نورایی: در بارهٔ ارزش‌یابی منابع تاریخ ایران در قرن

سیزدهم

شعبهٔ زبان‌شناسی و لهجه‌های ایرانی

جعفر شعار : نکاتی در بارهٔ زبان عامیانه
 غلامرضا طاهر : توضیح دربارهٔ چند لغت
 حسین نخعی : پیشوندها و پسوندهای گویش اشتهارد

شعبهٔ فرهنگ و تاریخ پیش از اسلام

حمید نیرنوری : معرفی تمدن ایرانی
 محسن صبا : نظریه‌های خانم گیلار دربارهٔ مزدک
 علیرضا حکمت : نظام آموزش و پرورش ایران باستان

بعد از ظهر - شروع جلسات سر ساعت ۴

شعبهٔ تحقیقات ادبی دورهٔ اسلامی

تقی بینش : مجالس عبدالقادر مراغی
 محمد علوی مقدم : عیارالشعر ابن طباطبا و تأثیر آن
 مسعود فرزاد : صد و سه غزل تازه منسوب به حافظ

فرهنگ و تاریخ پیش از اسلام

فرهادآبادانی : فلسفهٔ مذهب زردشت و دوران تاریخی
 علی اکبر جعفری : یشت یعنی چه؟
 حسینقلی ستوده : قلمرو دولت اشکانی

شعبهٔ زبانشناسی و لهجه‌های ایرانی

بدرالزمان قریب : بیان استمرار در زبان سغدی

معصومه قریب : آهنگ جملهٔ زبان فارسی

ناصر بقایی : آواشناسی فارسی تبریز

شعبهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسی

کاظم مدیرشانه‌چی : نفایس کتب حدیث

محمد شیروانی : کتابی مهم و ناشناختهٔ منشآت از قرن هفتم

شعبهٔ تاریخ و جغرافیای دورهٔ اسلامی

عبدالکریم گلشنی : گیلان و گیلانیان در عصر صفوی

مهوش نیکجو : سهم میرزاملکم‌خان در ایجاد تحولات سیاسی

علی سامی : سیر فرهنگ و هنر در شیراز در سده‌های بعد از اسلام

سه شنبه ۱۴ شهریور

پیش از ظهر شروع جلسات سر ساعت ۸-۱

جلسهٔ عمومی

حمید عنایت : سیاست ایران‌شناسی

(پس از اختتام این جلسه، شعبه‌ها به‌شرح زیر تشکیل می‌شود)

شعبهٔ زبان‌شناسی و لهجه‌های ایرانی

- علی‌اکبر سعیدی سیرجانی : تنظیم لغت فارسی
 هرمز میلانیاں : دست‌گاه عدد در زبان فارسی
 یدالله ثمره: ساختمان فونولوژیکی کلمات دوهجایی در زبان فارسی
 محمد غلامرضایی : معرفی لهجه‌های بخش خور - بیابانک

شعبهٔ تحقیقات ادبی دورهٔ اسلامی

- غلامحسین یوسفی : شوخ‌طبعی آگاه
 محمدحسین دامن پاکریزی : واژه‌نامهٔ بسامدی مثنوی
 حسین بحرالعلومی : وامق و عذرای نامی
 عبدالوهاب نورانی وصال : مثنوی سرایی معاصر

شعبهٔ باستان‌شناسی و هنر ایران

- احمد اقتداری : پل بندهای ساسانی در دزفول و شوشتر
 مینوبوه‌ندا (ژاپن) :

A Survey of Ismaili Castles of Alamut in 1970

- کامبیز قدسی : تأثیر آئین مهر در معماری و هنرهای تزئینی ایران
 عباس زمانی : قلعهٔ دختر مزار بجهستان گناباد

بعد از ظهر — شروع جلسات سر ساعت ۴

شعبهٔ فرهنگ عامه

- امیرحسن پورا قدم : منظومه‌های عامیانهٔ کردستان مگری

صادق همایونی : تعزیه‌های ایرانی
 حسن حاتمی : حاشیه بر بازیهای محلی کازرون
 علی رواقی : چند فعل مهجور در زبان فارسی

شعبهٔ زبانشناسی و لهجه‌های ایرانی

مصطفی کیوان : زبان کردی و شاهنامهٔ فردوسی
 منوچهر ستوده : شناسایی اعلام جغرافیایی کرانهٔ خزر
 حسین وثوقی : قوانین تأویلی بندهای موصولی در زبان فارسی

شعبهٔ تحقیقات ادبی دورهٔ اسلامی

سید ضیاءالدین سجادی : روش تحقیق در متون نظم
 حمید فرزام : اختلاف جامی با شاه ولی
 مرتضی صراف : رسایل جوانمردان

شعبهٔ کتابشناسی و نسخه‌شناسی

احمد افشار شیرازی : نسخهٔ جوامع اللغات و لوامع المصطلحات
 جواد مقصود : معرفی چند نسخهٔ خطی مهم

چهارشنبه ۱۵ شهریور

پیش از ظهر - شروع جلسات سر ساعت $۸\frac{1}{۴}$

شعبهٔ دستور زبان فارسی

محمد دامادی : لغات و ترکیبات خاص اسرار التوحید

محمد پژوه : نکته‌هایی در باره دستور زبان فارسی
 محمد جواد شریعت : مصدرهای زبان فارسی و مشتقات فعلی
 محمود شفیع : تقسیم کلمه در دستور زبان فارسی

شعبهٔ زبان‌شناسی و لهجه‌های ایرانی

محمد صدیق مفتی زاده : گویش اورامی
 تقی وحیدیان کامیار : آهنگ و معنی
 ایران کلباسی : فعل در گویش کردی مهاباد

شعبهٔ تحقیقات ادبی دورهٔ اسلامی

محمد فشارکی : اختلاف قافیهٔ فارسی
 مهدی درخشان : سرایندهٔ يك ترجیع بند؟
 نعمت‌الله ذکایی بیضایی : معرفی چهار شاعر گمنام

شعبهٔ کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی

محمد مهدی رکنی یزدی : نسخهٔ خطی مترادف‌الفاظ و اهمیت لغوی آن
 احمد منزوی : کتابهایی که به تقلید گلستان نگارش یافته
 ایرج افشار : دو نسخهٔ خطی (معرفی دو شاعر شیعی قرن هفتم / هشتم و اثری گمشده از امام فخر رازی)
 میر وودود یونسی : چند دیوان مجهول

بعد از ظهر - شروع جلسات سر ساعت ۴

معرفی تاریخی و اجتماعی میمند همراه با اسلاید

روح الامینی ، محمود ؛ باستانی پاریزی ؛ رضا مستوفی ؛

منوچهر ستوده

پنجشنبه ۱۶ شهریور

پیش از ظهر - شروع جلسات سر ساعت ۸ $\frac{۱}{۴}$

جلسه عمومی

مجتبی مینوی : مشکلات تصحیح شاهنامه

(پس از این خطابه بلافاصله جلسات شعبهها شروع می شود)

شعبه تحقیقات ادبی دوره اسلامی

علی اکبر جعفری : تحقیقات فارسی در پاکستان

محمد فاضلی : نقدی بر مآخذ مربوط به ابن عمید

محمد امین ریاحی : دو تحریر مرصاد العباد

زبانشناسی و لهجههای ایرانی

جمال رضایی : پیشوندهای گویش بیرجند

سیدجعفر شهیدی : تطور لغت و نیازمندیهای امروز

شعبه تاریخ و جغرافیای دوره اسلامی

حسن نبوی : قضاوت مورخان اروپایی در باره امیر کبیر

علاءالدین آذری : روابط ایران با سیلان

جمیل روزبهانی : فرمانروایی امارت حسنویه کرد

عباس زریاب خویی : مقنن سپیدجامه نبوده است

شعبه مباحث اجتماعی

احسان اشراقی : سخنی در باره قلعه استخر

شعبه دین و عرفان و فلسفه

عسکر حقوقی : جنبه کلامی تفسیر ابوالفتوح رازی

رمضان صلاح الدین الصاوی : عارفان چگونه حج می گزارند؟

علیمحمد مژده : معتزله یا نخستین پیشوایان فرهنگ اسلامی

محمد خوانساری : دین اسلام در برابر شعر و شاعری

شعبه فرهنگ و تاریخ پیش از اسلام

علی اکبر جعفری : یشت یعنی چه؟

حسین خدیو جم : خراج در عهد ساسانی بر اساس منابع اسلامی

عنایت الله رضا : موسی خورنی تاریخ نگار ارمنی عهد ساسانی

شعبه فرهنگ عامه

علی سعیدی : آداب و رسوم روستایی

محمد کریمی : نسق بندی

جعفر صفار زاده : رابطه ضرب المثل‌های شاهرودی با آداب و

رسوم شاهرود

حسن جاف : عروسی در کردستان

بعداز ظهر - شروع جلسه سر ساعت ۵

محسن هشترودی : ارتباط دانشهای جدید و ایران‌شناسی

جلسه عمومی اختتامی و قرائت بیان‌نامه کنگره

فہرست اعضاء کنگرہ

امامی خوبی ، محمد تقی	آبادانی ، فرہاد
امیری ، ہوشنگ	آذری ، علاء الدین
انجوی شیرازی ، سید ابوالقاسم	آریانپور کاشانی ، عباس
ایزدینا ، حمید	آزمودہ ، ابوالفضل
بابک ، حسن	آموزگار ، ژالہ
باستانی پاریزی ، محمد ابراہیم	ابوالقاسمی ، محسن
باقری ، علی	ادب ، شایستہ
بحرالعلومی ، حسین	اردلان ، ظفر دخت
بختیار ، مظفر	ارژنگ ، غلامرضا
بربریانس ، لیدا	استروناخ ، دیوید
بقایی ، ناصر	Stronach, D (انگلستان)
بنی آدم ، حسین	اشراقی ، احسان
بہار ، مہرداد	افشار ، ایرج
بہرامی ، اکرم	افشار شیرازی ، احمد
بہزادی اندوہجردی ، حسین	اقتداری ، احمد
بیانی ، شیرین	امام ، سید محمد کاظم
بینش ، تقی	امامی ، مہین

دیبری نژاد ، بدیع الله	پژوه ، محمد
درخشان ، مهدی	ترابی طباطبایی ، سید جمال
دهقان ، ایرج	تفضلی ، احمد
دیہیم ، گیتی	تقی اعزاز، حسین
ذبیحی ، مسیح	ثمره ، یدالله
ذکایی یضایی ، نعمت الله	جاف ، حسن
راسخ ، شاپور	جباری ، رحمت الله
رجایی زفره ای ، محمد حسن	جعفری ، علی اکبر
رضا ، عنایت الله	جلالی نائینی، سید محمد رضا
رضایی، جمال	جلیلی ، محمد حسن
رضوانی ، محمد اسماعیل	حاتمی ، حسن
رکتی یزدی ، محمد مهدی	حبیب اللهی (نوید) ، ابوالقاسم
روزبہانی ، جمیل	حجتی ، سید محمد باقر
روشن ، محمد	حداد عادل ، غلامعلی
رئیسانی ، نوراحمد (پاکستان)	حسن پورا قدم ، امیر
ریاحی ، محمد امین	حقوقی ، عسکر
ریحان (سمیعان) ، یحیی	حقی ، فلوریا
ریکس، ت. M. Ricks (امریکا)	حکمت ، علیرضا
زریاب خوبی، عباس	حکیمی ، عصمت الملوك
زرین کوب ، عبدالحسین	خانلری ، پرویز ناتل
ژیان ، عزیز	خدا بخشی ، سهراب
ساورخانی ، باقر	خدیدو جم ، حسین
سامی ، علی	خراسانی ، سید احمد
سپنتا ، ساسان	خزایی ، عذرا
ستوده ، حسینقلی	خنجری ، خداداد
ستوده ، منوچهر	خوانساری محمد
سجادی ، ضیاء الدین	دامادی ، محمد
سعیدی ، علی	دامن پاکریزی ، محمد حسین

- سعیدی رضوانی ، عباس
سعیدی سیرجانی ، علی اکبر
سلامی پور ، مرتضی
سید یونسی ، میرودود
شاه محمدی ، محمد
شجیعی ، پوران
شریعت ، محمد جواد
شعار ، جعفر
شقیعی ، محمود
شکری ، یدالله
شکور زاده ، ابراهیم
شهریاری ، دولت
شهری باف ، جعفر
شهیدی ، سیدجعفر
شیبانی ، حسنعلی
شیخ الاسلامی ، جواد
شیروانی ، محمد
صادقی ، محمد
الصاوی ، رمضان صلاح الدین
صبا ، محسن
صراف ، مرتضی
صفا ، ذبیح الله
صفارزاده ، جعفر
صفایی ، ابراهیم
طاهر ، غلامرضا
طیبی ، حشمت الله
عقیقی ، رحیم
علوی مقدم ، محمد
- علیمی ، نصره الله
عمادی ، عبدالرحمن
عمو حیدری ، رحمت الله
عنایت ، حمید
غلامرضایی ، محمد ناصر
فاضلی ، محمد
فاطمی ، موسی
فرای ، ریحارد R.N. Frye (امریکا)
فرخ ، محمود
فرزام ، حمید
فروهوشی ، احمد
فشارکی ، محمد
قایم مقامی ، جهانگیر
قدسی ، کامبیز
قربانی ، ابوالقاسم
قریب ، بدرالزمان
قریب ، معصومه
کاتو ، ک. K. Kato (ژاپن)
کارنگک ، عبدالعلی
کرول ، دونالد D.Croll (امریکا)
کرول ، مارشال M.Croll (امریکا)
کریمی ، محمد
کلباسی ، ایران
کلینتون ، ج. G.Clinton (امریکا)
کیتاگاوا ، س. S.Kitagawa (ژاپن)
کیکوچی ، ت. T.kikuchi (ژاپن)
کیمورا ، ن. N. kimura (ژاپن)
کیوان ، مصطفی

A.Morton	مورتن ، الکساندر	گرچی ، ابوالقاسم
(انگلستان)		کلزاری ، مسعود
مولوی ، عبدالحمید		گلشنی ، عبدالکریم
مهدوی ، اصغر		گنجی ، محمد حسن
مهدوی ، یحیی		لمعه ، منوچهر
میرمطهری ، هوشنگ		ماهیار نوایی ، یحیی
میلانیا ، هرمز		متینی ، جلال
مینوی ، مجتبی		مجتبایی ، فتح الله
ناطق ، ناصح		مجتهد زاده ، سید علیرضا
نبوی ، حسن (دانشسرای عالی)		محامدی ، حمید
نبوی ، حسن (انجمن آثار ملی)		محزونی ، محمود
نخعی ، حسین		محیط طباطبایی ، سید محمد
نراقی ، حسن		مدلس رضوی ، محمد تقی
نشاط ، سید محمود		مژده ، علی محمد
نصیری امینی ، فخرالدین		مستوفی ، رضا
نگهبان ، عزت الله		مشار ، خانابا
نورانی وصال ، عبدالوهاب		مشکور ، محمد جواد
نورایی ، فرشته		مشکوة الدینی ، عبدالمحسن
نورمحمدی روستایی ، معصومه		مصطفوی ، سید محمد تقی
نوری کلخوران ، حسین		معیری ، هایده
نیرنوری ، حمید		مفتی زاده ، محمد صدیق
نیساری ، سلیم		مقری ، مصطفی
نیکجو ، مهوش		مقصود ، جواد
واعظ جوادی ، اسماعیل		مقصود ، محمد
وامقی ، ایرج		ملا ابراهیمی ، غلامعلی
وثوقی ، حسین		ملك شهیرزادی ، صادق
وحیدیان کامیار ، تقی		منزوی ، احمد
هشترودی ، محسن		موحد ، محمد علی

هویدا ، رحیم	همامی ، همام‌الدین
هیلمن ، مایکل M.Hillman (امریکا)	هما یونفرخ ، رکن‌الدین
یغمایی ، حبیب	هما یونی ، صادق
یمینی ، عبدالعظیم	هنرفر ، لطف‌الله
یوسفی ، غلامحسین	هوندا ، م. M. Honda (ژاپن)

دکتر پرویز ناتل خانلری

سخنرانی افتتاحیه

از دوستان و همکاران دانشمند عزیز که در این انجمن بزرگ علمی فراهم آمده‌اند تا هریک گوشه‌ای از تبعات یا نکته‌ای از حاصل مطالعات خود را با دیگران در میان بگذارند صمیمانه تشکر دارم . مایه کمال خوشوقتی است که این گونه مجامع فرهنگی ، بی‌روی و ریا و بی‌مزد و منت ، هر ساله بیشتر مورد استقبال دانشمندان و پژوهندگان کشور قرار می‌گیرد و هر بار البته نتایج مهم‌تر و سودمندتری به بار می‌آورد.

همچنین باید کمال سرفرازی خود را معروض بدارم از اینکه امسال افتخار تشکیل و اداره این کنگره علمی را به بنیاد فرهنگ ایران واگذار فرموده‌اید که دستگاهی پژوهشی است که از هفت سال پیش به فرمان اعلیحضرت همایون شاهنشاه آدیامهر تأسیس یافته و به ریاست عالیۀ علیاحضرت شهبانوی ایران مفتخر است و من خدمتگزار آنم.

شماره این گونه مجالس که با گرد آمدن دانشمندان و محققان رشته‌های گوناگون علمی و ادبی تشکیل می‌شود خوشبختانه در سالهای اخیر رو به فزونی گذاشته ، و این خود نشانه آن است که کشور عزیز ما نه‌مان در راه پیشرفتهای اقتصادی و اجتماعی بلکه در طریق پیشرفتهای معنوی و فرهنگی نیز قدمهای سریع برمی‌دارد.

امروز تعداد مؤسسات آموزش عالی و دستگاههای پژوهشی نسبت به بیست سال قبل چندین برابر شده است و به همین تناسب شماره استادان و دانشمندی که در این مؤسسات به کار و کوشش می‌پردازند افزونی یافته است. بنابراین ضرورت دارد که این طبقه ، یعنی گروهی که ذهن و اندیشه خود را در خدمت به جامعه و کشور به کار می‌برند با یکدیگر رابطه معنوی داشته باشند و این رابطه به وسیله همین مجالس علمی عمومی تأمین می‌شود .

در دنیای امروز هیچ کار دقیق و ارزنده علمی جز با اطلاع از آنچه دیگران کرده اند و می‌کنند انجام پذیر نیست. پیشینیان مامی گفتند و عقیده داشتند که :

العلی محظورة الاعلی من بنی فوق بناء السلف

یعنی رسیدن به مقام بلند میسر نیست مگر برای کسی که روی بنیان گذشتگان بنا بگذارد. اما اکنون دیگر آگاهی از کارهای گذشتگان هم کافی نیست. وسعت دایره همه علوم و تقسیم هر یک به شعبه‌ها و فروع ، و تعداد بی‌شمار دانشمندی که در هر شعبه به تحقیق و تبیع می‌پردازند ایجاب می‌کند که معاصران از حاصل کارهای یکدیگر نیز آگاه باشند ، تا از یک طرف کار مکرر و بی‌فایده انجام نگیرد و از طرف دیگر هر محققی

بتواند دنباله کار دیگری را بگیرد و آن را تکمیل کند و به این طریق پیشرفتی که مطلوب و مقصود است حاصل شود.

در باره آنچه تحقیقات ایرانی خوانده می شود کار ناکرده بسیار است. دانشمندان ما در طی چند قرن اخیر به این امور کم توجه کرده اند. در قسمت زبان و تاریخ و فرهنگ و هنر ایران پیش از اسلام هر چه تحقیق و پژوهش بوده تا سی چهل سال پیش دیگران می کردند. مآثرها از کنار سنگنوشته های بیستون و تخت جمشید و نقش رستم گذشتیم و بی اعتنا به آنها نگاه کردیم و آن آثار را طلسم و جادوی کافران پنداشتیم، در انتظار آن که روزی بیگانه ای بیاید و با هزاران رنج از آن صخره ها بالا برود و طرحی از آن خطوط بردارد و سالها چندین دانشمند عمر خود را در حل و کشف این معما صرف کنند و سرانجام به ما بگویند که این نوشته های دو هزار و پانصد ساله که سند افتخار ملی ماست از کدام حوادث تاریخی خبر می دهند. اوستا را نمی دانستیم که چیست. زردشت را با ابراهیم عوضی گرفته بودیم. زند و پازند و اوستا را مترادف می پنداشتیم. در باره تاریخ اجتماعی و اقتصادی دوران اسلامی ایران هم کاری ارزنده نکرده بودیم. در رشته زبانشناسی آنچه در طی ده قرن و بیشتر کردیم مربوط به زبان عربی بود. در ادبیات پهناور و سرشار ما کتابها و رسایلی که به بحث درباره قواعد زبان فارسی پردازد بسیار معدود بود و آن هم تنها به فنون ادبی مانند عروض و قافیه اختصاص داشت. به فرهنگ عامه اصلاً اعتنایی نداشتیم و این مقوله را مختص عوام و کودکان می دانستیم. از خدماتی که دانشمندان ایرانی به پیشرفت علم در جهان کرده اند غالباً بی خبر بودیم و این گمان نادرست در ذهنها جای گیر می شد

کسه ایرانیان تنها به شعر و شاعری می‌پرداخته و به رشته‌های علمی اعتنائی نداشته‌اند .

جای خوشوقتی است که ازچندی پیش در هریک از این رشته‌های پژوهشی دانشمندان و متخصصانی به وجود آمده‌اند که بر اثر کوشش ایشان به تدریج این نقصها برطرف می‌شود. محققانی که بدون تعصب و مبالغه با روش درست علمی کار می‌کنند.

البته غرض از این مطالعات این نیست که بخواهیم با مبالغه خود را برتر از دیگران بشماریم. دانش و هنر به هیچ قوم و ملتی اختصاص نداشته و دیگران هرگز از آن بی‌نصیب نبوده‌اند . اما برماست که مقام حقیقی و درست خود را در تاریخ فرهنگ جهان بشناسیم و آنگاه به دیگران نیز بشناسانیم.

یقین است که این گونه اجتماعات علمی و فرهنگی در راه وصول به این مقصود کمک شایسته‌ای شمرده می‌شود و من در آستانه تشکیل این مجمع بزرگ توفیق همه همکاران دانشمند خود را در این خدمت ارزنده علمی و فرهنگی آرزو می‌کنم .

پیام رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه
تهران و رئیس اولین کنگره تحقیقات ایرانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی تشکیل سومین کنگره تحقیقات ایرانی را تهنیت گفته استمرار این کنگره را که نخستین جلسه آن توسط دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران برگزار شد نشانه علاقه روزافزون به تحقیقات ایرانی می‌داند. استادان این دانشکده از آغاز سهم مهمی در فعالیتهای کنگره داشته و در جلسات این کنگره نیز تعداد معتابهی مقالات توسط این استادان ارائه خواهد شد. فعالیتهای کنگره یقیناً سهمی اساسی در پیشبرد تحقیقات ایرانی که از هدفهای اصلی دانشکده ادبیات و علوم انسانی تهران است خواهد داشت. توفیق این کنگره و استمرار فعالیتهای آنرا در آینده آرزومند است.

سید حسین نصر

پیام رئیس دانشگاه پهلوی به سومین کنگره تحقیقات ایرانی

دانشگاه پهلوی تشکیل سومین کنگره تحقیقات ایرانی را که این بار به همت بنیاد فرهنگ ایران تدارك شده است، به همه شرکت کنندگان و مسؤلان آن شاد باش می گوید .

انعقاد چنین مجامع ارجمندی در رشته های وسیع و متنوع تاریخ فرهنگ، دین، فلسفه، ادب و زبانهای ایران بسیار مغتنم و بی گمان مایه سرافرازی و شادمانی همه دانشمندان و پژوهندگان و شیفتگان فرهنگ و ادب غنی این مرزوبوم است .

برگزاری چنین کنگره ای بویژه از دو جهت حایز اهمیت است : نخست آنکه فرصتی بس مغتنم برای محققان ایرانی و غیر ایرانی است تا بتوانند همه ساله گرد هم آیند و پژوهشهای تازه خود را بریکدیگر عرضه کنند و درباره آن به بحث و گفتگو نشینند ، باشد که از این راه نکاتی چند از ابهامات و ناشناخته های تاریخ ، فرهنگ و ادب

پرمايه و زبانهای بیشمار ایران را بهتر بشناسند و بشناسانند. دیگر آنکه برگزاری مرتب این مجمع که اکنون سومین زاد روزش را جشن می گیریم خود نوید دهنده این امید بس دلپذیر است که مطالعات و تحقیقات علمی مربوط به ایران که تا چند دهه پیش بیشتر در خارج از مرزهای این کشور انجام می گرفت، آرام آرام در داخل ایران متمرکز شود، و از این پس همگام با شرقشناسان دنیای غرب، پژوهندگان و دانشمندان ایرانی باینش و روح شرقی، اما با روش علمی و وسواس غربی، در راه حل معضلات تاریخ درخشان زادگاه خویش و شناساندن ناشناخته های فرهنگ ارزنده کشورشان بکوشند.

دانشگاه پهلوی از آنرو که درمهد تمدن و فرهنگ افتخارآمیز شاهنشاهی ایران قرار دارد، وظیفه خود می داند که بیش از پیش به تحقیقات ایرانی توجه کند و بدین منظور هم اکنون دست اندر کار تدوین طرحهایی برای مطالعه و تعلیم جدی تر و گسترده تر تاریخ و فرهنگ و باستانشناسی و هنر ایران است و امید دارد که در آینده ای بسیار نزدیک بتواند مؤسسه آسیایی وابسته به این دانشگاه را که در حال حاضر اختصاص به تحقیق درباره هنر و باستانشناسی ایران دارد، به صورت يك مرکز تحقیقاتی و يك دانشکده تحصیلات تکمیلی، در همه رشته های ایران شناسی در آورد.

دانشگاه پهلوی این فرصت را غنیمت می شمارد و آمادگی مؤسسه آسیایی این دانشگاه را برای میزبانی و گرداندگی چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی که قرار است در شهریورماه ۱۳۵۲ تشکیل شود، اعلام می دارد. امید است که این دعوت مورد اجابت شرکت کنندگان گرامی

و گردانندگان ارجمند کنگره قرار گیرد .
کامیابی و بهروزی روز افزون همه دانشمندان و دانش پژوهان
شرکت کننده و مسئولان برگزاری کنگره را آرزومندیم .

پیام رئیس دانشگاه اصفهان به سومین کنگره تحقیقات ایرانی

دانشگاه اصفهان تشکیل سومین کنگره تحقیقات ایرانی را که در محدوده سرزمین پهناور میهن آریایی ما و مقارن با سی و یکمین سال سلطنت فرخنده شاهنشاه آریامهر در تهران تشکیل می‌شود با مسرت فراوان تهنیت می‌گوید و درود بی‌پایان اعضاء هیأت علمی این دانشگاه را به محضر ایرانشناسان داخلی و خارجی این کنگره تقدیم می‌دارد .

اکثریت قریب به اتفاق شما ایرانشناسان داخلی و بعضی ایران شناسان خارجی که در این کنگره حضور دارید در مهرماه سال گذشته شاهد تجلی تاریخ پرشکوه سرزمین کهنسال ما در مراسم بزرگداشت جشن دو هزار و پانصدمین سال بنیانگذاری شاهنشاهی ایران بودید و از نزدیک ملاحظه نمودید که چگونگی غرور و افتخار سرزمین پارس را فرا گرفت و سران دولتهای بزرگ جهان و بسیاری از کشورهای دیگر با حضور خود در مراسم رژه عظیم تخت جمشید به تاریخ و تمدن و

فرهنگ ما صمیمانه احترام گذاشتند .

تشکیل کنگره جهانی ایران شناسی شیراز در مهر ماه سال گذشته و مقارن برگزاری جشن عظیم ملی ما معنی و مفهومی دیگر داشت . آن کنگره برای ایرانیان غرور آفرین بود و برای ایرانشناسان خارجی به فرموده شاهنشاه آریامهر دیدار با تاریخ ایران یعنی سرزمینی که فرهنگ آن به اصیل ترین ارزشهای اندیشه و اخلاق تکیه داشته است و از آغاز، تمدن و فرهنگی انسانی و دنیایی بوده است .

دانشگاههای ایران که هر يك از آنها در قسمتی از خاک ایران قرار دارد در محدوده فعالیت های علمی و تحقیقاتی خود برای روشن کردن تاریخ تمدن و فرهنگ ایران رسالتی به عهده دارد. رسالتی را که دانشگاه اصفهان با برگزاری این قبیل کنگره ها و وظیفه دار انجام آنست بررسی آن قسمت از تاریخ ایران است که بخصوص با شهر اصفهان ارتباط پیدا می کند و به این مناسبت دانشگاه اصفهان مقدمات تأسیس يك مرکز تحقیقات صفویه شناسی را در برنامه دانشگاهی خود قرارداد است و در اجرای این برنامه پژوهشی از وجود دانشمندان عزیز و استادان عالی قدری که در این زمینه تحقیقاتی به عمل آورده اند استفاده خواهد نمود .

امروز که سومین کنگره تحقیقات ایرانی گشایش می یابد و به دنبال اقدامات مفید و کوششهای پرثمر دانشمندان ایرانی و خارجی باز هم گوشه های دیگری از تاریخ سرزمین ما در پرتو انواری که از جبهه دانش شما دانش پژوهان عزیز ساطع شود روشن می گردد ، و در راه گسترش و تکامل تمدن و فرهنگ ایران زمین پیروزیهای دیگری به دست می آید ، دانشگاه اصفهان با اشتیاق تمام در انتظار انتشار نتایج پژوهشهای علمی

و ادبی و هنری این کنگره است تا منبع و مأخذ مفید دیگری در راه شناسایی بیشتر تمدن و فرهنگ ایران به استادان و دانشجویان خود هدیه کند.

دانشگاه اصفهان با اشتیاق تمام در انتظار روزهایی است که افتخار برگزاری یکی از کنگره‌های تحقیقات ایرانی را در پایتخت سلاطین صفویه عهده دار شود و ایرانشناسان داخلی و خارجی با ارائه تحقیقات جدید خود درباره این دوره با شکوه تاریخ ایران فصلهای جدیدی بر آنچه که تاکنون فراهم آمده و تحقیق شده است بیفزایند.

پیام دانشگاه جندی شاپور به سومین کنگره تحقیقات ایرانی

دانشگاه جندی شاپور، تشکیل سومین کنگره تحقیقات ایرانی در بنیاد فرهنگ ایران را، نشانه استمرار تحقیقات و مطالعات ایرانیان در زمینه مسایل مربوط به فرهنگ و تمدن ایران و زبان و ادبیات فارسی می‌داند و امیدوار است که شرکت مؤثر محققان و دانشوران ایرانی و ایرانشناسان خارجی در هر یک از شعب دوازده گانه این کنگره به تقویت حسن تفاهم و روح علمی در میان آنان کمک کند و بحث و گفتگو و ایراد سخنرانی پیرامون مسایل علمی و ادبی و فرهنگی تجدید و احیاء کامل سنت اصیل و دیرین تحقیق را در میان محققان و دانشوران برجسته کشور باعث گردد. و راه را برای تجلی استعداد و شکوفان ساختن قریحه و ذوق تحقیق در جوانان هموار نماید و به عنوان پایگاه و مرجعی فعال، توجه و احساس مسؤلیت نسل جوان امروز ایران را نسبت به میراث عظیم تمدن و فرهنگ غنی و دیرپای این سرزمین

فراهم سازد .

در سایه هدایت عالی شاهنشاه آریامهر هنگام تشریف فرمایی سال گذشته خود به دانشگاه جندی شاپور در مورد لزوم تحکیم مبانی ملیت ، به موازات پیشرفت تکنولوژی و ایجاد واحدهای وسیع جدید صنعتی در کشور، دانشگاه جندی شاپور به تلاشهای دسته جمعی و همگانی مراکز پژوهشی و تحقیقی مانند سومین کنگره تحقیقات ایرانی به عنوان مجمعی نیرومند و کانونی مؤثر در حفظ و صیانت مبانی ملیت قوم ایرانی به دیده احترام و تکریم می نگردد و توفیق روزافزون دانشمندان و محققان شرکت کننده در کنگره حاضر را در وصول به نتایج علمی و تحقیقی آرزو می نماید .

دانشگاه جندی شاپور همچنین به ایفای نقش مؤثر و چشمگیر و موفقیت آمیز بنیاد فرهنگ ایران ، از بدو تأسیس تا کنون ، در تمرکز بخشیدن به حاصل پژوهشهای پراکنده و جهت بخشیدن به کوششها و نتایج کار محققان کشور در زمینههای گوناگون تاریخ و ادب و دانش و فرهنگ این سرزمین وقوف و بصیرت دارد و بنیاد فرهنگ ایران را یکی از مراجع معتبر و مغتنم برای محققان و کارشناسان زبان و ادب فارسی و فرهنگ و تمدن ایران در عصر حاضر می شناسد .

موفقیت بنیاد فرهنگ ایران را در ادامه و انجام برنامه های جاری تحقیقاتی و هم چنین برگزاری سومین کنگره تحقیقات ایرانی آرزو می کند .

عباس جامعی

قطعنامه سومین کنگره تحقیقات ایرانی

۱۱-۱۶ شهریور ۵۱

به لطف پروردگار جهان و در روزگار سلطنت اعلیحضرت همایون شاهنشاه آریامهر سومین کنگره تحقیقات ایرانی به دعوت بنیاد فرهنگ ایران از یازدهم تا شانزدهم شهریور ۱۳۵۱ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران تشکیل شد .

در این کنگره که دارای دوازده شعبه موضوعی و شش جلسه عمومی و یک مجلس مذاکره دسته جمعی بود ۲۱۶ تن از محققان رشته های مختلف ایران شناسی که ۲۰۰ تن از آنها از محققان ایرانی و ۱۶ تن خارجی بودند شرکت کردند . موجب خوشوقتی است که تعدادی هم از این گروه دانشجویان دوره های فوق لیسانس و دکتری بودند . جمعاً ۱۵۸ خطابه در جلسات مختلف خوانده شد .

اینک که جلسات سومین کنگره تحقیقات ایرانی به پایان رسیده تصمیمات و پیشنهادهایی که در شعبه ها و ضمن مشورتها و مذاکرات

مورد تأیید قرار گرفته و در کمیته‌ای مرکب از مسئولان و مشاوران نیز به تصویب رسیده است بررسی و تنظیم شده به شرح مذکور در زیر اعلام می‌شود :

۱- توجه و مهمان نوازی وزیر فرهنگ و هنر ، وزیر علوم و آموزش عالی ، رئیس دانشگاه تهران ، دفتر فرهنگی وزارت دربار شاهنشاهی ، شورای عالی فرهنگ ، هیأت مؤسسان انجمن آثار ملی موجب امتنان است .

۲- پیامهای تشویق آمیز دفتر فرهنگی وزارت دربار شاهنشاهی ، دانشگاههای اصفهان ، پهلوی (شیراز) ، تهران (دانشکده ادبیات) ، جندی شاپور (اهواز) و مشهد موجب امتنان است .

۳- دعوت و اهتمام بنیاد فرهنگ ایران در انعقاد سومین کنگره تحقیقات ایرانی در تهران که موجب بسط ارتباط علمی و آشنایی مفید میان محققان و کسب اطلاع از تحقیقات جدید برای شرکت کنندگان شده موجب امتنان است و بدینوسیله مراتب تشکر اعضای کنگره به جناب آقای دکتر پردیزنائل خانلری عرضه می‌شود .

۴- همکاری دانشگاه تهران ، هم از حیث اینکه ساختمان کتابخانه مرکزی آن محل تشکیل جلسات کنگره بود و هم از لحاظ انجام شدن امور دفتری آن توسط دبیرخانه ثابت که طبق تصمیم کنگره های سابق امور آن برعهده کتابخانه مرکزی واگذار شده بود از وسایل تسهیل کار کنگره بود و بدین مناسبت امتنان خاص اعضای کنگره به رئیس دانشگاه تهران عرضه می‌شود .

۵- انتشار جلد اول از مجموعه خطابه‌های ایراد شده در نخستین

کنگره تحقیقات ایرانی به اهتمام دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و نیز انتشار جلد اول از مجموعه خطابه های دومین اجلاس کنگره به اهتمام دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد موجب امتنان است .

۶- اهدای کتابهایی چند از طرف آستان قدس رضوی و مؤسسه تحقیقات و برنامه ریزی علمی و آموزشی وزارت علوم و آموزش عالی و مؤسسه فرهنگی منطقه ای و نیز فروش انتشارات بنیاد فرهنگ ایران و دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به صورت ارزان موجب امتنان است .

۷- توصیه می شود که بنیاد فرهنگ ایران خطابه های سومین کنگره تحقیقات ایرانی را طبع و نشر کند .

۸- توصیه می شود که در کنگره بعد نیز بمانند سومین کنگره جلسات عمومی منعقد شود و خطابه هایی در مسایل کلی مربوط به ایران شناسی ایراد گردد . مباحث مطروحه در سومین کنگره فایده بخش و قابل توجه بود و بررسی بیشتر در این مباحث موجب وضوح کاملتر مطالب خواهد بود .

۹- توصیه می شود که همراه با جلسات عمومی و شعبه ها ، مجمعهای اختصاصی بحث مربوط به يك یا چند موضوع معین تشکیل شود و از متخصصان و محققان خواسته شود که خطابه هایی ایراد کنند .

۱۰- توصیه می شود که مسئولان کنگره های بعد در صورت امکان از چند ایرانشناس برجسته خارجی دعوت کنند .

۱۱- توصیه می شود که مسئولان کنگره های بعد به قدر امکان مراکز

ایران‌شناسی کشورهای دیگر را از زمان و محل تشکیل کنگره مطلع کنند.

۱۲- شعبه تحقیقات ادبی مربوط به ایران دوره اسلامی تصویب کرده است بزرگداشت خدمات ادبی آقای حبیب یغمایی که به مناسبت بیست و پنجمین سال انتشار مجله یغما همزمان با تشکیل این کنگره به توسط گروهی از دوستان آن مجله صورت گرفت موجب خوشوقتی اعضای کنگره است. اهتمام ایشان در نشر زبان و ادبیات فارسی و آثار فرهنگ ایران در مدت یک ربع قرن درخور تحسین و قدرشناسی و کمکی مؤثر در راه هدفهای شرکت کنندگان در این کنگره است.

۱۳- شعبه مردمشناسی و فرهنگ عامه توصیه کرده است که دانشکده ادبیات و علوم اجتماعی دانشگاههای کشور ضمن تعلیم طرز گردآوری و تحقیق فرهنگ عامه دانشجویان را تشویق و کمک کنند که مواد مختلف فرهنگ عامه مربوط به زادگاه خود را جمع آوری کرده مورد تحقیق و مطالعه قرار دهند.

۱۴- تصویب می‌شود که طبق مصوبات دومین کنگره تحقیقات ایرانی صدی ده از حق عضویت پرداخت شده در کنگره سوم برای مخارج دفتری در اختیار دبیرخانه ثابت قرار گیرد.

۱۵- دعوت جناب آقای دکتر فرهنگ مهر رئیس دانشگاه پهلوی (شیراز) که چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی در شهر شیراز و به توسط مؤسسه آسیایی آن دانشگاه تشکیل شود با کمال امتنان پذیرفته می‌شود. نیز موجب تشکر است که رئیس محترم دانشگاه اصفهان خواستار شده‌اند که یکی از جلسات کنگره های آینده در آن دانشگاه به وجود

آید . این دعوت در کنگره چهارم به صورت مقدم مورد رسیدگی قرار می گیرد .

جلسات چهارمین کنگره طبق مرسوم از ۱۱ تا ۱۶ شهریور منعقد خواهد شد مگر آنکه به مناسبتی دو یا سه روز عقب تر تشکیل گردد . دبیرخانه ثابت (کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) برای تشکیل کنگره چهارم با دانشگاه پهلوی همکاری خواهد داشت .

۱۶ - به منظور فراهم کردن وسایل انعقاد چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی کمیته مرکزی از اشخاص زیر تشکیل می شود :

اعضای مقیم تهران

فیروز باقرزاده ، پرویز نائل خانلری ، محمد رضا جلالی نایینی ، شاپور (اسخ ، جمال رضایی ، غلامعلی (عدی آذرخشی ، ذبیح الله صفا ، حمید عنایت ، سید محمد محیط طباطبائی ، مجتبی مینوی ، سید حسین نصر ، حبیب یغمایی و ایرج افشار (دبیر ثابت)

اعضای شهرستانها

اصفهان : مجتبی کیوان ، لطف الله هنرفر
تبریز : مهدی (وشن ضمیر ، عبدالعلی کارنگ
شیراز : علینقی بهروزی ، عبدالوهاب نودانی وصال و مسئول کنگره

چهارم

مشهد : محمود فرخ ، جلال متینی

کرمان : جمشید سروش سروشیان

این کمیته مأموریت دارد که در باب ایجاد سازمان ثابتی برای ادامهٔ فعالیتهای کنگره های سالانه اقدام و در صورت اقتضا همکاری دستگاههای فرهنگی و علمی کشور را جلب کند .

خطابه های عمومی

ارتباط تحقیقات ایران‌شناسی

با

نیازهای جامعه کنونی

در برابر ایران‌شناسی ، متفکران معاصر ایرانی مواضعی بس متفاوت اختیار کرده‌اند . بگذارید نخست از نقادان آغاز کنم که با ژرف نگری خاصه بر شرق‌شناسی نه فقط به گونه غربی آن بلکه به شیوه خود شرقیان نیز خرده‌ها گرفته‌اند . به اعتقاد آنان ، شرق‌شناسی تجلی تمدن فنی گسترش‌گیر و سلطه‌جوی غرب است با مطامع مخصوص استعماری آن ، چنانکه مبادی شرق‌شناسی در قرن نوزدهم نیز بر آن گواه روشن است . به گمان ایشان شرق‌شناسی خود شرقی نیز خود نوعی غربزدگی است و احساس حقارت شرقی را در خویش نهفته است و نفی زمان حاضر و اقتضائات آن را به نفع یادآوری ستایش آمیز گذشته‌ای از دست رفته بازگو می‌کند .

جمعی دیگر از اندیشمندان نکته‌سنج، شرقشناس غربی را از این بابت نکوهش می‌کنند که چرا تمامیت انسانی، جوشش حیات فرهنگی و سیلان تاریخی شرق را از آن چه هست به یک موضوع تحقیق یعنی به یک ماده سرد و بی‌جان که از منظر عینیت غربی در آن، نظاره می‌شود تبدیل و تحویل کرده‌اند و در همان حال از شرقشناسی گله و شکوه دارند که به جای زیستن فرهنگ و تاریخ خویش، به نگرستن از دور اکتفا می‌کند.

نقد دیگری که بر شرقشناسی شده است از جهت گذشته‌گرایی آن است. از منظر غربی، به اعتقاد پاره‌ای از متفکران ایرانی، شرق نمودار مراحل متقدم زندگی و احیاء زمانهای خوش‌دیرین تاریخ خود مغرب زمین است و انسان شرقی، «وحشی نیک طبع» روسو یعنی مطلوب رومانسیسم قرن نوزدهم را به یاد می‌آورد هم به‌زعم آنان. از منظر شرقی که به شرقشناسی پرداخته است، شناخت فرهنگ و تاریخ دیرین نوعی سیاحت فرهنگی و گردآوری عتیقه به قصد سودجویی است و از هر گونه خلاقیت و فیضان حیاتی که فقط با زیستن در اعماق آن فرهنگ و تاریخ حاصل می‌شود به دور است.

ناگفته نماند که بسیاری از ساده‌گیران سطح‌نگر هم با این دسته از اصحاب فکرت در این نکته هم‌زبان و هم‌رأی هستند که شرقشناسی با تأکید خاص بر نبش قبر گذشته‌ها از همراهی با زمان پیشرو و آینده‌نگر تمدن فنی عصر ما عاجز است.

پس ذکر این نکته ضرور است که همه نقادان شرقشناسی از باریک بینان عمیق‌اندیشه نیستند و مردم تنگ‌نگاه کوتاه‌فکر نیز در این باب

سخنها گفته‌اند و از جمله آنکه با غلبه اقتصادیات بر جهان معاصر دریغ است که آدمی به اموری پردازد که نفع دنیوی مسلمی بر آن مترتب نباشد بخصوص اکنون که جوامع شرقی گام در مراحل تکامل اقتصادی نهاده‌اند پرداخت به آنچه متضمن فایده‌ای از جهت رشد و توسعه مادی نباشد نابه‌جا و نابه‌گاه است.

در مقابل نکوهشگران و نکته‌گیران که باجمال ذکر اقوالشان رفت ستاینندگان شرقشناسی نیز فراوان هستند. در میان بسیاری از مردم غرب، شرقشناسی، مانند هر برخورد با امور نامأنوس و ناشناخته، لذت ارضاء کنجکاوی را دربر دارد. شرق‌مانند افسانه‌های هزارویکشب به تخیلات رنگین و رؤیاهای شیرین آمیخته است. شرق در منظر بعضی از غربیان - و فراوانند جوانان سرزده و دل‌گرفته از تمدن آلوده به تولید و مصرف غرب که در شمار این جماعت درآمده‌اند - تجلی‌گاه دوران آرامش و آسودگی قدیم است، دورانی که هنوز ماشین و تکنولوژی آدمی را در زیر بار گران خود خرد نکرده بود و زندگی فیضانی طبیعی و روانی انسانی داشت و از این رو شرقشناسی نوعی بازگشت به معنویت شناخته می‌شود.

اما از دیدگاه شرقیان موافق شرقشناسی، در این تلاش علمی

۱- رجوع شود به مقاله «شرقشناسی و جهان امروز» از دکتر ابوالحسن

جلیلی. نامه علوم اجتماعی. شماره ۲. ۱۳۴۷

ایران‌شناسی چیست. از داریوش آشوری. مجله راهنمای کتاب. تیر

و شهریور ۱۳۵۰؛ و نیز در همان مجله. شماره آذر و اسفند ۱۳۴۰.

ظاهراً این مقالات از نحوه فکر استاد فروید بسیار متأثر است

هرچند روش کار عینی است اما نتیجه و فایده، جنبه‌ای ذهنی دارد و آن بازشناخت خود و بازیافت خویشتن است و تا ملتی در کشاکش روزگار، هویت اصیل خویش را احراز نکند حق حیات و عرض وجود و بقا به دست نمی‌آورد. از این رو گرچه تصدیق باید کرد که شرقشناسی نخست زادهٔ مطالع استعماری غرب مادی بوده است اما تحصیل و تسخیر آن در شرق و به دست شرقی روزنه‌ای بر خود آگاهی و آزادی و دریچه‌ای بر معنی‌گرایی است. ملتی که زبان، ادب، هنر و دیگر مظاهر فرهنگ خود و جامعهٔ خویش و تاریخ کهنش را به درستی بازشناسد می‌تواند در برابر سیل تمدن بیگانه که امروزه در سیطرهٔ تمدن غرب متجلی است مقاومت کند. چنین ملت قادر است که با تکیه بر میراث گذشته و با کاربرد مقیاس‌های دیرینه، در انتخاب راه حل و آینده خویش هشیارانه دخالت نماید.

ستایشگران شرقشناسی باور ندارند که اقتباس علم غربی - که در این مورد در شناخت عینی تاریخ و فرهنگ و جامعهٔ شرقی پرتوافکن است - لزوماً با قبول کورکورانهٔ فکر غربی و به دنبال آن تکنولوژی و نظام ارزشهای غربی توأم باشد^۱. به عقیدهٔ ایشان می‌توان دانستن عینی را بازیستن ذهنی قرین کرد و در عین به کار گرفتن علم غربی به عنوان يك وسیله، هدف‌گیری ذهنی را به صورت ایرانی محفوظ داشت.

خواستاران شرقشناسی در پاسخ کسانی که می‌گویند این پژوهش

۱- این نظر پاسخی بردای آقای دکتر رضا داوری است. رجوع شود به مقالهٔ ایشان تحت عنوان «روح علمی از تمدن غربی جدانیت». راهنمای کتاب. تیرماه ۱۳۴۷.

علمی بازساخت گذشته‌ای است که تکرار آن امکان ندارد، به‌استمرار تاریخ تکیه می‌کنند و یاد آور می‌شوند که گذشته و حال درهم تنیده‌اند بدان گونه که نه می‌شود حال را بدون مراجعه به گذشته به‌درستی ادراک کرد و نه می‌توان به گذشته بدون توجه به دوام آن، در زمان حال به‌روشنی نگریست و شك نیست که شرق‌شناسی نباید و نمی‌تواند در قفس گذشته‌ها محبوس بماند بلکه بی‌شبهه باید نظرها فراتر کند و در منظر او شناخت تاریخ امروز با درک درست احوال اجتماعی و گرایشهای اقتصادی آن همان قدر داشته باشد که بازیافت تاریخ قدیم و فرهنگ ادب و هنر آن.

شرقیانی که با شرق‌شناسی بر سر مهر هستند سرنوشت غرب را در گرایش مجدد به شرق می‌دانند. انسان عصر صنعت و مابعد صنعت، دیگر از تولید و مصرف و خورد و خواب و خشم و شهوت ملول شده است و مانند همان روزگاران که مسیحیت را از شرق اقتباس کرد اینک بازدرپی آن است که در شرق سرچشمه‌های الهام‌نوینی جستجو کند. تباهی سریع منابع و آلودگی روزافزون محیط زیست که خود محصول افراط در صنعت‌گرایی و مصرف‌خواهی غربی است آینده جامعه و تمدن فنی را چنان تیره و تار کرده است که بسیاری از متفکران صاحب‌وزن جهان‌دیگر باره به طلب چشمه‌های زلال معنویت که از سرزمینهای شرق تراوش کند به‌تکاپو افتاده‌اند. شرق‌شناسی در روزگار ما جلوه‌ای از این جویندگی و پویندگی است و بی‌جهت نیست که از بررسی ظواهر و آداب و زبان و غیر آن، بیش از پیش به پژوهش معنی و عمق زندگی و فکرو مذهب و فلسفه مترقیان روی آور می‌شود.

به گفته هم اینان، شرق‌شناسی ندای لبیک است بر فریاد آزادی

خواهی انسان گرفتار تمدن مادی که می‌خواهد به عدد فرهنگ از این اسارت شخصیت‌رهای یابد بنابراین مهمتر از غربشناسی شرقی وار که بعضی از اندیشمندان معاصر آن را بر جای شرقشناسی غرب زده تجویز کرده‌اند خود شناسی ژرف و آگاهانه خود شرقی ضرور است تا آن چه را در بطن فرهنگ دیرین خود به نجات آدمکهای عصر ماده و ماشین مفید می‌داند باز یابد و به عالم ارائه کند. دیگر شرق پژوهی و شرق گرایی انسان غرب را از مقوله ریا و تظاهر یا نیرنگ و تفنن و یا بالاخره نوعی هیپی‌گری و درویش بازی نباید تلقی کرد. نوباوه مغرب که روزی از مادر شرق جدایی گرفت و در جهتی تازه به راه افتاد و به یاری علم و تکنیک بزودی بدان جارسید که فخر برفلک و حکم بر ستاره نمود، درست در اوج توفیق مادی و اقتصادی خود و سالیانی چند پس از آن که خدا و معنویت را از صحنه تاریخ بیرون راند و خویشتن را فرعون صفت بر کرسی جلال و قدرت او نشاند، اینک شکست چاره ناپذیر خود را در تأمین یک زندگی آرام و خوش در آئینه افقهای نزدیک منعکس می‌بیند و از این روناکام و سرفکنده، بار دیگر سراغ مادر را می‌گیرد، باشد که در آغوش امن او، به آرامش و آسایشی دست یابد. شرقشناسی نوید این ساحل نجات در دنیای طوفان زده تمدن غرب است.

* * *

بی شبهه گفتگو در شرقشناسی از نظرگاه فلسفی بحثی دلکش است و مانند هر پژوهشی در مبادی و مبانی معرفت، بسیاری از عوامل پنهانی را که در ایجاد و توسعه این شاخه از دانشهای انسانی کارگر بوده است برملا می‌کند. شرقشناسی هم مانند هر علم دیگر انسانی از خواست

و نخواست جامعه، از گرایشها و کشاکشهای اقتصادی، از اغراض و اهواء سیاسی و مانند آن متأثر است اما باید اذعان کرد که مانند هر محصول فکر انسان و فرهنگ جامعه، حیاتی از آن خویش نیز دارد و تحول و تکامل آن را نه فقط عوامل زیربنایی برونی بلکه قانون خاص درونی آن توجیه و تبیین می‌کند. کس در این باره تردید نمی‌تواند کرد که مصرشناسی قشون ناپلئون و هندشناسی کمپانی انگلیسی و تحقیقات آسیایی، آفریقایی و جنوب امریکایی اروپاییان و امریکاییان، با مقاصد جهانگشایی و جهانداری مغرب زمینیان مقرون بود، اما همین که شناخت فرهنگهای دیرینه یا بومی به نامهای گونه‌گون شرقشناسی، مردمشناسی (انثروپولوژی)، قوم‌شناسی (اتنولوژی) و حتی باستانشناسی، قبر-شناسی، غارشناسی و نظایر آن متداول شد متدرجاً تلاش ذهن غربی برای بازشناخت واقعیت از راه مشاهده و تجربه مستقیم، روابط این شاخه معرفت را با بنیادهای اولین آن سست کرد. بسیاری از فرهنگ‌شناسان و پژوهندگان روزگاران نخست، به نظاره امور از بیرون و شمارش و اندازه‌گیری و دیگر روشهای عینی کفایت نمودند بلکه از راه درون‌گرایی و تفهم معنی و مشارکت شخصی در حیات اقوام دیگر و هم‌اندیشی و همدلی با مردم آن سعی کردند که در عمق وجود و حقیقت فرهنگ و تاریخ‌بیگانه راه جویند و بدین ترتیب با همت آنان اندک‌اندک دارد علمی پدید می‌آید که درباره یافته‌هایش اتفاق نظر میان غربی و شرقی، میان متمدن و بومی امکان‌پذیر است و حتی، بالاتر از این وحدت فکری، يك ارتباط قلبی و عاطفی میان آن دو گروه سهل‌الحصول شده است، ارتباطی که مسلماً در دل این دنیای از هم گسیخته و سراسر پریشان، تحقق

مدینه فاضله تفاهم ، همسازی و همبستگی تازه‌ای را مژده می‌دهد .

شرقشناسی ، مردمشناسی یا قوم شناسی هر کدام باشد از يك علم بی‌احساس و عینیت جوی آغاز می‌کند اما فرجام آن می‌تواند اشتراك اندیشه‌ها و پیوستگی دلها باشد که فیلسوفان عمق بین ضرورت آن را در برابر فرد پروری و تفرقه افکنی تمدن معاصر این همه تأکید کرده‌اند . راست است ، که شرقشناسی به تبعیت از باستانشناسی به گذشته بیشتر توجه کرده است به خلاف مردمشناسی که تقریباً نگاه خود را در زمان حال محصور نموده‌اند، اما شاید در همین گذشته نگری خیر و مصلحتی نهفته باشد و آن انتزاع پژوهشگر از حب و بغض رایج در عصر اوست . ناگفته نماند که در این جاملاً شناخت گذشته ، کلید دریافت حال و آینده است و از همین رو در عرصه شرقشناسی تمایل روز افزون به مطالعه زمان کنونی دیده می‌شود که نمونه‌دار آن تا به جایی که به بررسی ایران مربوط می‌شود پژوهش آن‌لمبتون درباره اصطلاحات ارضی در ایران معاصر ، تحقیق چادلز عیسادی در مورد اقتصاد همین کشور در زمان حاضر ، و بسا تبعات دیگر از جمله درباره شعر و هنر و موسیقی امروز . نخبگان موجود ایران اوضاع سیاسی ، جامعه و طبقات اجتماعی نظام اداری ، کیفیت مدیریت و برنامه ریزی و نیز جنبه های دیگری از حیات فعلی مملکت است که نه فقط به دست شرقشناسان سنتی که ادیب ، هنرشناس ، مورخ یا نظایر آن بوده‌اند بلکه به پایمردی جامعه شناسان ، عالمان اقتصاد ، متخصصان علوم اداری و همانندان ایشان صورت گرفته و می‌گیرد .

پس شرقشناسی نوعی کهنه پرستی نیست ولی بی‌گمان از نظاره

در گذشته‌ها فایده‌ها می‌برد و اگر راست است که حتی درك درست عوامل یا موانع رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی در حال و مستقبل، به شناخت ریشه‌های طرز فکر و رفتار مردم که کارگردانان اصلی رشد و توسعه هستند نیاز دارد در اینجا رجوع به سابقه، نه فقط تصدیق پیوندی ناگسستی میان دیروز و امروز است بلکه ضمناً اذعان به این حقیقت نیز هست که جامعه و فرهنگ و اقتصاد و سیاست و مانند آن همه به یکدیگر بسته هستند و در حکم اندامهای يك منظومه حیاتی به‌شمار می‌روند و به زبان دیگر، درهم مؤثر و از هم متأثرند و بدین ترتیب از طریق شرق‌شناسی می‌توان بهمان تمامیت وجودی و جامعیت حیاتی رسید که فیلسوف خرده‌گیر می‌ترسید در تبدیل و تحول شرق به موضوع مطالعه و علم بکلی از دست برود.

حسن و مزیت گذشته‌نگری در همین گشادگی افقهای دید آن است که غالباً برای محقق زمان حاضر به سهولت حاصل نیست، گذشته‌نگر پیوستگی امور و حوادث را در خلال استمرار تاریخ بهتر و روش‌تر می‌بیند و حال آنکه پژوهنده روزگار حاضر بیشتر خرده‌نگر است و اوست که وحدت حیاتی يك فرهنگ، يك جامعه، يك زندگی و يك سرگذشت را غالباً به منظور آنکه دقیقتر دریابد به کثرت مبدل می‌کند.

بی‌تردید، از این مطلب غافل نیستیم که در میان مورخان هم آدم ریزین که فقط به حوادث منفرد می‌نگرد و اتصال و استمرار مجموعه‌ها را در طول زمان نادیده می‌گیرد فراوان است اما باید قبول کنیم که به هر حال از دور صحنه‌ها را می‌توان فراختر دید و اجزای يك منظومه را به

آسانی در یکدیگر مندرج و مدغم ساخت .

نگاه محقق بیگانه به جامعه ما و فرهنگ ما و تاریخ ما ، لزوماً خرد کردن و حقیر نمودن ما و تبدیل زنده نامی به مرده ببحرکت نیست. این نگاه می تواند نگاه مهربانی باستایش حقیقی نیز باشد . در این نگاه می توان تصدیق وجود واقعیتهای جدا و بارز را که شرق باشد با همه خصوصیات آن بازخواند . آن محقق هر قدر غرض ورز باشد اما باشناسایی ما به خود ما هم هشیاری می دهد که خویشتر را به عنوان کلیتی خاص و متمایز بازشناسیم . البته ممکن است شناخت گذشته در محاسرت پدید آورد و احساس آن که انحطاط کرده ایم اما بسته به اینکه ما چگونه در گذشته خود نظر کنیم احتمال آن هم هست که از این نظاره عبرت گیریم و به حرکت آییم و در احیاء عظمت دیرینه همت گماریم^۱ .

تا بدین جا بیشتر در محضر فیلسوفان نشستیم و به بحث و تبادل

۱ - جوزوئه دوکاسترو در مقاله ای تحت عنوان « دنیای سوم و اروپا » (ترجمه در مجله خاورمیانه . شماره ۱۷۱ . مورخ ۵۱/۶/۲۲ از دکتریدار) این مطلب را درست گفته است که « کشور ثروتمند تکنیک ، شیوه های زندگی ، روشهای سیاسی و دلار صادر می کند و کشور فقیر با دور افکندن فرهنگ ملی خود ، راه نابودی خویش را می پیماید . دنیای سوم دنیایی است از دست رفته که مفهوم فرهنگ و معتقدات مذهبی خود را از دست داده بدون آنکه چیزی را جایگزینش سازد . بی گمان خود آگاهی جهان سوم بر تاریخ فرهنگ تمدن و دیگر خصوصیات ابدی خویش به منظور بازیافت هویت ملی و شخصیت معنوی دیرینه از ضروریات ادامه حیات او در جهان کنونی است . »

آراء با آنان دل بستیم اما شاید بهتر باشد در دقایق آخرین که در اختیار بنده گوینده است به رشته و حرفه خود که اقتصاد، جامعه‌شناسی و برنامه ریزی است بازگردم و شرق‌شناسی بطور خاص را از منظر اصحاب علوم اجتماعی و کاربرندگان آن سنجش کنم.

پیش از این به اشارات گفته شد که خاصه تمدن معاصر، زیادت طلبی مادی آن است، بگذریم از این که در دیدگاه عالم اقتصاد، فعالیت های فرهنگی نیز محرک جریان تولید و مصرف است و به این اعتبار، ارج اقتصادی دارد، و به زبان دیگر این فعالیتها نیازی از جامعه را بر می آورد یعنی واجد فایده اقتصادی است و منشاء تولید و در آمد است و مصرف کالاهای فرهنگی بخصوص در تمدنهای پیشرفته و غنی که روی در ازدیاد دایم اوقات فراغت دارند پیوسته اتساع می یابد، از بسیار جهات دیگر نیز نوع مخصوصی از فعالیتهای فرهنگی و علمی که شرق‌شناسی نامیدیم در منطق جهان امروز توجیه شده است.

گوینده این عرایض در موضع و موقعی دیگر^۱، به هنگام بحث در عوامل اجتماعی رشد و توسعه اقتصادی، این مطلب را باز نموده است که از جمله خصوصیات نظریه های رشد و توسعه، گرایش روز افزون آنها از عوامل کمی و مادی به عوامل کیفی و معنوی بوده و به عبارت روشنتر در حالی که اقتصاد شناسان متقدم عواملی چون زروسیم - سرمایه - ذخایر و منابع طبیعی و بالاخره نیروی انسانی از جهت صرفا کمی را عوامل اساسی رشد و توسعه اقتصادی می دانستند، علمای متأخر

۱- رجوع شود به مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

بیش از پیش به تأثیر عوامل روحی ، فکری ، فرهنگی و اجتماعی در تحولات مادی و اقتصادی ملل و جوامع قائل شده‌اند . از این رو به اعتقاد من شرقشناسی می‌تواند از جمله دانشهایی باشد که با تجزیه و تحلیل منشاء و تحول نهادها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی يك قوم ، راه را بر عمل توسعه اقتصادی و اجتماعی ، خصوصاً امروزه که این عمل صورت منظم و سنجیده یافته و در قالب برنامه ریزی در آمده ، گشاده و هموار سازد .

بگذارید به يك مثال كوچك قناعت كنم . بی شبهه از عوامل عمده رشد و توسعه ، سرمایه گذاری است و سرمایه خود نتیجه پس انداز است و پس انداز چه اختیاری و چه اجباری ، مسایل عدیده‌ای را مطرح می‌کند که پاسخش را به مدد تاریخ و فرهنگ شناسی بهتر می‌توان دریافت .

چرا مردم به کتز کردن تمایل دارند ؟ چرا سرمایه خود را از دولت می‌پوشانند ؟ روابط مردم و دولت در خلال زمان چه بوده و چه هست ؟ چرا سرمایه گذار به نفع گزاف زود رس ولو از فعالیت‌های غیر تولیدی و غیر نافع به عموم جامعه حاصل آید بسیار راغب تر است تا به آن نوع سرمایه گذاری که در طول ایام ، او و دیگران را برخوردار می‌کند ؟ و بسیار سؤالات از این گونه که شرح و بسط آن سخن بیهوده را دراز می‌کند . اگر بپذیریم که شرق شناسی ترازنامه فرهنگی يك قوم یا ملت در گذر تاریخ است باید تصدیق کنیم که کلید فهم بسیاری از وقایع و اقیعات اقتصادی و اجتماعی را شرقشناسی به دست می‌دهد حتی بهتر از آن نوع جامعه شناسی و

روان‌شناسی اجتماعی که فقط در بند مشاهده و آزمایش امر جزئی و حاضر، اسیر است .

بگذارید از جهت نظریه رشد و توسعه قدم را اندکی فراتر گذاریم . اگر قبول شود که رشد و توسعه در درجه اول مدیون و مرهون اراده مصمم و پی‌گیر ملت است در وصول به پیشرفت و بهزیستن، باید لزوماً این اندیشه نیز پذیرفته آید که وا نگرستن به گذشته فرهنگی يك ملت، ممکن است شوق و اعتماد به تحقق مقصود را بس تیزتر و قوی‌تر کند . مثالش را در این يك نکته یاد آور می‌شوم که شاید ما در حال حاضر از به ثمر رساندن انقلاب اداری که ریشه‌اش نه فقط در نهادهای سیاسی و اجتماعی ما بلکه در روحیه و منش و طرز دید و احساس و عقیده خودمان باید جستجو شود عاجز مانده‌ایم و چه کس نمی‌داند که توفیق در این انقلاب از شروط اصلی و تسریع تمدید آهنگ رشد و توسعه ماست . اما همین که از خلال تاریخ فی‌المثل به امپراطوری هخامنشی نگاه می‌کنیم و آن سازمان بندی بس نیرومند جهان گستر را به یاد می‌آوریم اطمینان تازه‌ای به ما دست می‌دهد، اطمینانی که محرک اقدام شجاعتر و جدیتر در طریق مطلوب تواند بود .

تا بدین جا این دو نکته را روشن کردیم که اولاً توسعه اقتصادی و اجتماعی کشورهای جهان سوم، مستلزم شناخت گذشته فرهنگی آنها است و این شناخت از راه تاریخ و آنچه اصطلاحاً شرق‌شناسی خوانده شده حاصل می‌گردد و ثانیاً اراده توسعه نیز به کسب الهام از محرکات مساعد موجود در گذشته فرهنگی نیازمند است . نکته سومی که می‌خواهم اینک تجزیه و تحلیل کنم این است که امروزه ژرف بینان در

علم و فن توسعه اقتصادی ، به این مطلب وقوف یافته‌اند که پیروی علی‌العمیا از الگوی امریکایی یا شوروی رشد ، نمی‌تواند برنامه ریزی توسعه در ممالک نورسته عالم را به منزل مراد رهنمون شود . مدل امریکایی توسعه ، نابرابری در آمد و اختلاف طبقاتی در داخل جوامع در حال رشد را به درجه‌ای انفجار آمیز و مخاطره خیز نزدیک کرده است و در مقابل ، مدل شوروی هم بی‌شبهه بر قامت بسیاری از جوامع عالم که سنت فردیت و آزادی فردی در آنها ریشه عمیق دارد تشریفی کوتاه و نارسا است . راه چاره در جستجوی الگوی متناسب رشد و توسعه هر جامعه خاص از جوامع جهان سوم است و یافتن این الگو مستلزم شناخت درست از تاریخ و فرهنگ این جامعه هاست و این کاری است که نه از کارشناس خارجی بانک بین‌الملل و غیر آن برمی‌آید و نه برنامه ریزان غرب زده نا آشنا به خصوصیات اجتماعی و فرهنگی و روانی جوامع خویش عهده دار توانند شد . نسبت قوانین در علوم انسانی و اجتماعی امری است که ثابت شده است و نیاز به دلیل و برهان تازه ندارد . این مطلب حتی در عرصه اقتصاد که بیش از همه به علوم مثبت نزدیک می‌شود نیز صادق است و قوانین اقتصادی هم پیوسته در شرایط خاص اجتماعی و فرهنگی صدق می‌کنند و در شرایط متفاوت ممکن است انطباق نداشته باشند بنا براین تجویز نسخه رشد و توسعه که در اروپای غربی و امریکا راست و مفید از کار در آمده بر کشورهای چون برزیل ، مراکش ، هند و ایران همان قدر نارواست که ارائه و توصیه نسخه يك مریض به مریض دیگر که تاریخچه‌ای بکلی متفاوت از آن يك دارد . گواه روشن این مطلب را می‌توان در تاریخ رشد و توسعه

اقتصادی و صنعتی ژاپون جستجو کرد که بسیاری از آنچه در جوامع غربی، شرط لازم رشد و توسعه شناخته شده بود در این جامعه مصداق نداشت. فی‌المثل بورکرات (مرد دیوانی) در این سرزمین اخیر، جای انثرو پرنور (کارگردان توانای بخش خصوصی) در تاریخ پیشرفت مادی غرب را گرفت و جمع‌گرایی به عوض فردیت، کار مقرون به قناعت به جای حرص و طلب زیادت، و بالاخره ثبات در محیط کار بدل تحرك جغرافیایی و شغلی، عوامل اجتماعی و روانی رشد و توسعه ژاپن را تشکیل دادند.

پس الگوی رشد و توسعه هر کشوری را باید با شناخت تاریخ و فرهنگ و خصوصیات اجتماعی و روحی خود آن تنظیم و تعیین کرد. اما علاوه بر آن، هدف رشد و توسعه اقتصادی و اجتماعی هم برای همه جامعه‌ها نمی‌تواند یکسان باشد و در حالی که مغرب زمین همواره در مورد ازدیاد کمی در آمد ملی تأکید نموده است و سیاست پشتیبانی از سرمایه را دستور عمل خویش قرار داده بی‌شبهه طراحان برنامه‌ها در شرق باید پختگی و بینش بیشتر به کار آرند و با توجه به توالی فاسد رشد و توسعه صنعتی در غرب که هم‌اکنون به‌خوبی آشکار شده، آن گونه هدف و خط مشی را و جهت‌اهتمام خویش سازند که با مقتضیات خاص تاریخ و فرهنگ شرق سازگار است، فی‌المثل بهره‌مند کردن همگان از برکات پیشرفت و تحقق بخشیدن به عدالت اجتماعی و حرمت داشتن کار یعنی کاری که به سود جامعه باشد و حفظ تعلقات فرد به جمع از جمله مقاصد و سیاستهایی است که با روح شرقی مساعدتر است.

چون سخن از عواقب نا مطلوب توسعه مفرط صنعتی و اقتصادی است خوب است این مثال را یاد آور شوم که در جنب کنفرانس بین‌المللی محیط زیست ، که به سعی سازمان ملل متحد دایر شد، در مجلس بحث آزادی که متفکران جهان را گرد هم آورد، همکار پراج و دانشمند آقای دکتر سید حسین نصر درست گفتند که از جمله عوامل آلودگی محیط و کاستی روز افزون منابع آن ، روحیه غربی است که هرگونه تجاوز بر طبیعت بیجان و زنده را از آغاز رنسانس تجویز کرده ، در حالی که در ادیان و فلسفه‌های شرقی ، احترام به طبیعت و حیات امری اساسی است و مردم شرق در جهان پر تو اسماء و صفات الهی را باز می‌یابند و از این دست به آن عشق می‌ورزند . این شرقی است که می‌تواند بار دیگر به مردم غرب تعلیم دهد که تلاش در راه کسب ثروت و قدرت به هر قیمت و در هر حالت، جز میوه تلخ انقراض حیات بر روی کره خاکی نتیجه‌ای نمی‌تواند به بار آورد و هدف توسعه، ناچار باید نه فقط ایجاد تعادل از جهت معیشت میان آدمها و گروه‌ها و قشرها و ملتها باشد بلکه باید توسعه به دو هدف تعادل اکولوژیک یا تعادل حیاتی و به‌زبان دیگر تعادل میان انسان و محیط از یک سو و تعادل روانی یا اخلاقی در اندرون آدمیان یاری کند . این شرقی است که می‌تواند به انسان غرب بیاموزد که چنانکه پچی peccci بنیاد گذار کلوب رم گفت « باید از این پس توسعه به صورت کیفی در آید و افراد بشر به این خو کنند که از امور غیر مادی نظیر هنر و دین و غیر آن به خشنودی رسند » . این شرقی است که قادر است مفهوم و جهت و هدف تازه‌ای را برای توسعه عرضه دارد .

* * *

چون پژوهندگان ایران‌شناس در این مجمع عالیقدر مجتمع شده‌اند اجازه می‌خواهم که کلمه‌ای چند نیز از سر خلوص نیت و حسن عقیده با آنان در میان گذارم. باید اذعان کرد که شرق‌شناسی یا لااقل ایران‌شناسی در مجموع، به زبان و ادب و هنر شرق بیشتر پرداخته‌است تا به مطالعه عمیق و دقیق خصوصیات جوامع و نظام ارزشها و مشخصات اخلاقی و روحی آن. تا بدان جا که به ایران مربوط می‌شود بسیاری از آن چه در باره احوال اجتماعی و حتی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران امروز و دیروز می‌دانیم محصول کار سیاحان، روزنامه نگاران، نمایندگان سیاسی و همگنان ایشان است از قبیل: شاردن، گوپینو، کرزن و دیگران که ناچار از دقت علمی بهره کامل ندارند و حال آنکه اجلة شرق‌شناسان، به زبان‌شناسی، تحقیق در ادبیات یا صنایع مستظرفه و در موارد کمتر به پژوهش تاریخ فکر و علم و فلسفه و مذهب ایران روی کرده‌اند.

در مجمع دیگری از ایران‌شناسان این نکته را عرض کردم که هنوز آثاری که به بررسی تاریخ اجتماعی ایران اختصاص دارد بسیار قلیل است حتی تاریخ اداری، تاریخ سیاسی و تاریخ اقتصادی ایران نیز به صورت جامع تحریر نشده و فقط مقالاتی پراکنده در بعضی از جنبه‌های آن به نگارش آمده است. از این غافل نیستم که تحقیقات بسیار فاضلانه در باره اندرزنامه‌ها و کتب و رسایل حکمت عملی و اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن به انجام رسیده است اما هنوز بدرستی نمی‌دانیم که عامه ایرانیان بواقع چگونه می‌زیستند و چگونه

رفتار همی کردند و در هر عصر و قرن ، چه ارزشهای اخلاقی را پاس می‌داشتند ؟

به دلایلی که پیش از این بیان کردم پژوهش در تاریخ را ضرور می‌دانم اما معذک اعتقاد دارم که باید به زمان حاضر سهم بیشتری از تفکر و تحقیق اختصاص داده شود . شنیدم که از حدود دو سال پیش نویسندگان يك مجله مخصوص خاورمیانه در امریکا همت خود را به پژوهش زمان حال معطوف داشته‌اند . این نهضت باید گسترش و عمومیت یابد و جمع بیشتری از محققان شرق خصوصاً از ایرانیان بدین جهت رو کنند^۱.

ضمناً چنانکه همه می‌دانیم تاریخ رسمی بیشتر به حوادث عظیمی که بر شخصیت‌های جلیل رفته است بسنده کرده ، شرقشناسان از این نوع کلاسیسیسم یا اشراف منشی تاریخی و ادبی و حتی هنری بیرون آیند و شناخت فرهنگ عامه ، هنر عامه ، شعر عامه ، قصه و داستان عامه و بالاخره عقاید و رسوم و آداب عامه را وجهه نظر خویش کنند زیرا از این طریق بهتر و آسانتر می‌توان روح ایران را ایرانی درک کرد و کلید فهم خصایص اجتماعی و اقتصادی و سیاسی ایران را به دست داد .

۱ - در ترازنامه‌ای که ایرج افشار تحت عنوان « ایران‌شناسی در ایران

امروز » ارائه کرده است (مجله راهنمای کتاب . تیر و شهریور ۱۳۵۰) و در آن از همه رشته‌های شرقشناسی سخن می‌رود ، متأسفانه آنچه به جامعه شناسی و فرهنگ پژوهی مربوط می‌شود بسیار محدود است و به هیچ روی به نیاز ما کفاف نمی‌دهد .

تك نگری و تك نگاری در میان اصحاب این دانش بسیار رایج و مرسوم بوده است چون تحقیق در شرح احوال و آثار يك شاعر ، يك ادیب ، يك فیلسوف یا يك عالم . با پیشرفتهایی که در علوم اجتماعی و روشهای پژوهش آن خصوصاً در چند دهه اخیر روی داده است جای آن دارد که تحقیق در مجموعه ها و منظومه ها بیشتر مطمح عنایت شود چون زندگی مردم در يك عصر یا سازمان جامعه در يك قرن و به همین قیاس ... که بی شك کمکی ذی قیمت به شناخت قانون تحول و سر تقدم یا تأخر این سرزمین خواهد بود.

این مطلب را شرقشناس بنام آدود پوپ چه نیکو گفته است که نیم قرن پیش «پیوستگی تاریخ ایران مورد قبول نبود و تاریخ این کشور يك رشته از پیش آمدهای پرسیانچه تلقی می شد ... اما دیری نگذشت که عقاید سطحی پیشین از بیخ و بن اصلاح شد ، پیوستگی تاریخ ایران بیش از پیش آشکار گردید و ثابت شد که مفهوم وحدت هنر و فرهنگ ایران بیش از این است که تنها با ارتباط به سلسله‌های متغیر حکومت ، مشهود می گردد.»^۱

با چنین برخوردی است که شرقشناس می تواند خدمتی را که اقتصاد دان ، جامعه شناس یا برنامه ریز از او انتظار دارند به نیکوترین وجه ادا کند و از طریق شناخت روح فرهنگ و قانون تاریخ و پیوند میان حال و گذشته در جامعه مورد مطالعه ، رهنمای آینده‌ای بهتر و پیروزتر برای آن جامعه باشد .

۱ - رجوع به گفتار در «باستان‌شناسی و هنر ایران» . مجله راهنمای

کتاب . تیر ماه ۱۳۴۷

با امید ایفای چنین خدمت گرانقدر ، دعای خیر بدرقه راه همه
شما ایرانشناسان پرمایه می کنم .

سیاست ایران‌شناسی

گفتگو از سیاست ایران‌شناسی شاید در نظر نخست غریب بنماید چون ایران‌شناسی دست کم تا چندی پیش چنان در بند مباحث فنی باستان‌شناسی و زبان‌شناسی و کتاب‌شناسی بود که اظهار اینکه مطالب آن با سیاست یعنی با مسایل مورد ابتلای جامعه و حکومت می‌تواند ارتباطی داشته باشد چه بسا در نظر جمعی حکایت از نوعی شعبده‌بازی فکری و گزافه‌گویی می‌کرد. ولی واقع امر این است که ایران‌شناسی چه در مرحله تکوینی خود که در انحصار شرق‌شناسی اروپایی بوده و چه امروز که دانشمندان ایرانی با شوق و همتی تازه در خط آن افتاده‌اند به صور گوناگون و آگاهانه یا نا آگاهانه با سیاست ارتباط داشته است. آنچه در گذشته به ایران‌شناسی جنبه سیاسی می‌داد پیوستگیش به تاریخ استعمار بود چنانکه شرح آن خواهد آمد. و آنچه امروزه ایران‌شناسی را به عرصه مناقشات سیاسی می‌کشاند از یک سو فزونی آگاهی و بیداری

قومی و ازسوی دیگر گسترش روزافزون دامنه نفوذ و نظارت دولتهاست که کم و بیش سراسر پهنه زندگی اجتماعی را فرا گرفته و یکی از مشخصات اساسی عصر ماست. ولی درباره رابطه سیاست و ایرانشناسی گذشته از انگیزه‌های ملی و غیر ملی آن از دیدگاه دیگری نیز می‌توان سخن گفت و آن تأثیری است که ایرانشناسی می‌تواند یا باید در تحولات سیاسی جامعه ایرانی داشته باشد.

چون ایرانشناسی به معنای مجموعه‌ای از مطالعات منظم و علمی مربوط به وجوه گوناگون تمدن و فرهنگ و تاریخ ایران را اروپاییان بنیاد کردند یکی از عقایدی که درباره علت وجودی آن از دیرباز رواج داشته آن است که ایرانشناسی همچون شاخه‌های دیگر شرقشناسی غربی جزئی از تمهیدات استعمار برای تسلط بر شرق بوده است، یعنی دولتهای استعمارگر به همان اندازه که به کارشناسان نظامی و اقتصادی نیازمند بوده‌اند دانشمندانی نیز لازم داشته‌اند که از فرهنگ و زبان و سرشت و خوی مردم سرزمینهای تابع و مورد نظرشان خوب آگاه باشند تا کار اداره و بهره برداری از این سرزمینها را آسان کنند. نظیر این گونه داوری در باره شرقشناسی به طور عام از جنگ جهانی دوم به این طرف از جانب روشنفکران بیشتر کشورهای آسیا و آفریقا که سابقاً مستعمره دولتهای غربی بوده‌اند نیز ابراز شده است.

دنسان موختی محقق فرانسوی در مقاله‌ای به عنوان «پیراستن تاریخ از استعمار» که در سال ۱۹۶۲ منتشر شد برجسته ترین نمونه چنین داوریها را از نوشته‌های محققان ترك و هندی و آفریقایی فراهم آورده است. موختی در این مقاله می‌نویسد که روشنفکران آسیایی و

آفریقایی پس از جنگ جهانی دوم بر سر آن شده‌اند که تاریخ ملت‌های خود را از دیدگاهی متفاوت از آنچه محققان اروپایی اختیار کرده‌اند دو باره بنویسند و از کوشش‌های ایشان سه مکتب تازه در تاریخ‌نویسی آفریقا و آسیا پدید آمده که یکی مارکسیستی و دیگری ناسیونالیستی است و سومی روشی مستقل از این دو مبتنی بر اصول علمی تاریخ‌نویسی را پیروی می‌کند. انتشار کتاب «آسیا و سلطه باختر» نوشته ۱۹۵۳ م. پانیکاد استاد پیشین دانشگاه علیگر هند در سال ۱۹۵۳ - که سال گذشته ترجمه آن به پارسی در آمد - سر آغاز این مرحله نودر تاریخ‌نویسی است.

هفده سال پیش نیز کنفرانسی با شرکت تاریخ‌نویسان آسیایی و آفریقایی و اروپایی در دانشگاه لندن در باره ضرورت بازنگری دانشمندان آسیایی و آفریقایی در تاریخ ملت‌های خود برگزار شد که من گزارش مباحث آن را به فارسی برگرداندم که در مجله سخن چاپ شد و در آن گزارش به جای خالی نماینده‌ای از ایران در کنفرانس اشاره کردم. یکی از نتایج آن کنفرانس باز نمودن تعصبات ملی برخی از شرقشناسان و تأکید ضرورت پرهیز از تکرار آنها و نیز دشواری کار شرقشناسان اروپایی در فهم روح و معنی تمدن شرق بود.

در حالی که چنین بحث‌هایی در نقد شرقشناسی و واکنش‌های سیاسی ناشی از آن از مدتها پیش در کشورهای مختلف آسیایی صورت گرفته و کم و بیش معیارهایی برای شیوه تحقیقات تازه در تاریخ و فرهنگ این کشورها به دست داده است در کشور ما فقط یکی دوسالی است که سخنانی جسته گریخته در این باب گفته می‌شود. این کوتاهی ما در

بررسی علمی و انتقادی ایران‌شناسی غرب علل بسیار دارد که بحث در باره آنها را به فرصتی دیگر باید وا گذاشت. ولی در مناسبت حاضر تنها به این علت سیاسی اشاره می‌کنیم که چون در قرن نوزده یعنی در زمان اوج استعمار کشور ما با وجود زیانهای فراوانی که از تجاوز طلبیهای استعمار دید و بخشی از سرزمینهای خود را از دست داد هیچگاه از طرف قوای استعمارگر به طور کامل اشغال نشد. جنبشهای ضد غربی به شدت و دامنه‌ای که در کشورهایی چون هند و مصر و الجزایر در گرفت در ایران هرگز پدید نیامد، و در نتیجه مظاهر گوناگون رابطه معنوی ما با غرب هیچگاه مورد انتقاد واقع نشد و کمتر کسی در میان نویسندگان و روشنفکران نفوذ فرهنگی غرب را خطری برای استقلال سیاسی یا فرهنگی ما شمرد. حتی می‌توان گفت که در مواردی خلاف آن روی داد چنانکه بسیاری از روشنفکرانی که زمانی در شمار رهبران مبارزات ملی بودند تجدد خواهی را با فرنگی مآبی مترادف شمردند و تنها راه رستگاری ایران را در تقلید از غرب دیدند. وقایع جنگ جهانی اول و از آن مهمتر اشغال ایران در جنگ دوم و پیش آمدن مرحله تازه بیداری و آگاهی ملی این وضع را تا اندازه‌ای دگرگون کرد و از آن پس ضدیت سیاسی با غرب اندک اندک رنگ فرهنگی نیز گرفت، اگر چه حتی در این دوره گاه وابستگیهایی که به غرب داشته‌ایم ما را در گفتن حقایق راجع به غرب محتاط و دو دل کرده است.

به سبب این ملاحظات هنگامی که دانشمندان ایرانی در طی دهه اخیر همت بر آن گماشتند که ابتکار تحقیقات ایرانی را خود به تدریج در دست گیرند، عیب بزرگ کارشان آن بود که کوشش خویش را در

نوعی خلاء فکری آغاز کردند، یعنی هیچگونه سابقه نقد و سنجش هوشیارانه‌ای از خصوصیات شرق‌شناسی غربی وجود نداشت که در گزینش اصول و هدفهای فکری کار تحقیق راهنمای ایشان باشد و کارشان را از عیبه‌ها و خطاهایی که شرق‌شناسی غربی را دچار بن‌بست کرده است ایمن دارد. به هر حال چون مناقشه‌ای که اینک در باره ایران‌شناسی غربی درگرفته است به دلایلی که گذشت مراحل ابتدایی خود را می‌پیماید و مخالفان پس از مدتها خاموشی فرصتی برای آشکاره‌گویی یافته‌اند، طبعاً اگر در آنچه می‌گویند شایبه‌ای از تعصب و خام‌اندیشی باشد جای شگفتی ندارد. آنچه مایه شگفتی است این است که چنین مناقشه‌ای با دست کم هفده سال تأخیر روی داده است.

در اینکه ایران‌شناسی همچون رشته‌های دیگر شرق‌شناسی در غرب اصلاً به اقتضای نیازهای سیاسی و نظامی و اقتصادی دولتهای استعمارگر پیدا شده و هدف فوری آن خدمت به مصالح آن دولتها بوده است همانطور که جناب آقای دکتر داخ هم فرمودند مشکل بتوان تردید کرد.

دوره رونق شرق‌شناسی یعنی قرن نوزدهم روزگار هجوم استعمار به شرق بود و نمی‌توان گفت که در آن روزگار و در محیطی که شیوه‌های فکری مشرب‌تحصل (پوزی‌تی‌ویسم) و اصالت‌عمل (پراگماتیسم) و جز آن روح و جهت و فعالیت‌های علمی را معین می‌کرد، شرق‌شناسان اروپایی جز عشق به شرق و دانش‌پروری‌انگیزه‌ای نداشتند. وانگهی هر چند رابطه میان رشته‌های گوناگون شرق‌شناسی و هدفهای فوری استعمار در قرن نوزدهم و بیستم در نظر اول آشکار نباشد

حقیقت آن است که شرقشناسی در دامن استعمار اروپایی پرورده شد. به همین جهت از آغاز قرن نوزدهم وقایعی چون لشکرکشی ناپلئون به مصر در سال ۱۷۸۹ و فزونی اهمیت مسأله شرق یعنی نیرنگها و چاره های دولتهای غربی برای تجزیه امپراتوری عثمانی و قیام هندیان در سال ۱۸۵۷ که انگلیسیان را بر نادانی خود از رسوم و معتقدات مردم هند واقف کرد، و تدابیر انگلستان برای حفظ سیاست خود بر هند از راههای گوناگون از جمله نفوذ در ایران سبب شد که شرقشناسی برای سیاستمداران اروپایی مصارف عملی و فوری پیدا کند و از مرحله رومانتيك بهدر آید.

تاریخچه مدرسه زبانهای خاوری و آفریقایی دانشگاه لندن، یعنی یکی از بزرگترین و معتبرترین مؤسسات شرقشناسی غرب نیز گسواه است که غرض اصلی از تأسیس آن تربیت کارمند برای دستگاههای اداری و بازرگانی انگلستان در آفریقا و آسیا بوده و مطالعه در تاریخ باستان جزء هدفهای فرعی آن به شمار می رفته است.

پس اصرار بر سر معلوم کردن اینکه آیا انگیزه فلان ایرانشناس از يك عمر تحقیق خدمت به استعمار بوده است یا دانشدوستی ما را به جایی نمی رساند. بی گمان همه ایرانشناسان را از دیدگاه انگیزه کار خود و نیز احساسی که در حق ایران و ایرانیان به دل داشته اند نمی توان به يك چوب راند. برخی از آنان رسماً عضو دستگاههای دولتی غرب بوده اند. برخی و یا شاید بیشترشان از برکت اشراف زادگی و توانگری امکان تحصیل در دانشگاههای طراز اول و مسافرت به ایران را یافتند،

و گروهی نیز نه از اشراف و دولتیان بودند و نه شخصاً بضاعت مالی داشتند. کسانی چون دلهادزن اسلام را به دیدهٔ حقارت می‌نگریستند ولی کسانی چون گوستادلوپون در فضایل تمدن اسلامی مبالغه می‌کردند. برخی مانند ملک دانالد ایرانی را ذاتاً دروغگو می‌شمردند یا مانند نولدکه خود معترف بودند که مهر ایرانیان را چندان به دل ندارند و حال آنکه بعضی هم چون دنه‌گروسه پرشکوه‌ترین سخنان را در ستایش ایرانیان گفته‌اند، اما همگی این بزرگواران در سایهٔ حمایت مادی و معنوی استعمار و سایل کار خود را فراهم کردند و به منابع کمیاب و گرانبهای شناخت ایران و خاور زمین دست یافتند. نتیجهٔ پیوستگی شرقشناسی با تاریخ استعمار آن شد که ملت‌های آسیایی وقتی در قرن بیستم بیدار شدند و برای به‌دست آوردن استقلال خود به پیکار با غرب برخاستند، شرقشناسی را مانند همهٔ چیزهای دیگری که یادآور استعمار است نیرنگی برای هموار کردن راه اسارت شرق دیدند و آنگاه انواع نسبت‌های سیاسی و اخلاقی را به آن دادند و از جمله شرقشناسان را گماشتگان پنهان دستگاه‌های استعماری خواندند. از مردمی که پس از نسل‌ها اسارت و زبونی به تازگی از چنگ ستم و استثمار رها شده‌اند یا گمان می‌کنند که رها شده‌اند، نمی‌توان چشم داشت که در حق دژخیمان پیشین خود به شیوه‌ای علمی و از روی سعهٔ صدر داوری کنند.

ولی نتیجه‌ای که از این سخنان باید گرفت آن نیست که چون ایران‌شناسی زایندهٔ آز و نیاز استعمار بوده است باید بر آن خط بطلان کشید، و در بازنویسی تاریخ ایران نتیجهٔ کوشش‌های دهها باستان‌شناس و زبان‌شناس و تاریخ‌نویس اروپایی را به‌دور ریخت، بلکه

روش درست آن است که اولاً از بی‌اعتباری اخلاقی شرقشناسی اروپایی در میان ملت‌های خاور زمین این درس عبرت را بگیریم که تحقیق علمی به طور عام و تحقیق علمی در علوم انسانی به طور خاص برای آنکه حرمت و آبروی خویش را در جامعه نگاهدارد، باید خود را از آلودگی به سیاست به معنای مبتذل آن یعنی مصلحت بینیهای حسابگرانه روز و نیز از آویختگی به قدرتهای رسمی برکنار دارد، و ثانیاً به دیده انتقادی در روش و موضوع رشته‌های گوناگون ایران‌شناسی نظر کنیم و نادرستیها و نارساییهای آن را دریابیم. در فرصتی که از این گفتار باقی است پاره‌ای از این نادرستیها و نارساییها را که دارای اهمیت سیاسی است بر می‌شماریم و از آنها در مورد شیوه آینده تحقیقات ایرانی نتیجه می‌گیریم.

نخستین عیبی که در مورد ایران‌شناسی درخور یادآوری است دیدگاه غیر ایرانی آن است. در بادی امر گمان می‌رود که این خصوصیت در کار تحقیق علمی مزیتی باشد، زیرا وقتی محققى يك منظومه فرهنگی را از دیدگاهی بیرون از آن مطالعه می‌کند قاعدتاً توقع می‌رود که چون از غرض و تعصب پیراسته است، عیب و حسن آن منظومه را بهتر از وابستگانش ببینند و داوریش منصفانه و روشنگرتر باشد. ولی عیب کار آنجاست که ایران‌شناسی و به‌طور کلی شرقشناسی چون همانگونه که گفتیم دوره رونقش باروزگار اعتلای قدرت سیاسی و نظامی استعمار همزمان شد، به نخوت و غرور قومی اروپایان آلوده گشت تا جایی که فرض اساسی و ضمنی بیشتر شرقشناسان در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم اعتقاد به برتری ابدی غرب بر شرق بود.

آلودگی به این تعصب ایران‌شناسان غربی را از درك حقیقت و گوهر فرهنگ ایرانی و مخصوصاً تعیین سهم آن در سیر تکامل فکری غرب بازداشت و نویسندگان و متفکران دیگر غرب نیز به پیروی از هم آنان در قضاوت‌های خود راجع به شرق دچار خطاها و بی‌انصافی‌های بسیار شدند چنانکه از کتاب‌های فراوانی که درباره تاریخ اندیشه سیاسی در غرب نوشته شده است فقط یکی از آنها نوشته جرج کاتلین به تأثیر زردشتیگری بر فلسفه سیاسی یونان باستان بویژه بر آراء افلاطون اشاره کرده است خوشبختانه دوست دانشمند آقای فتح‌الله مجتبابی در این زمینه تحقیقات بکری کرده‌اند که امیدواریم انتشار آنها به جبران این نقیصه یاری کند.

ولی اگر فرض ضمنی و اساسی ایران‌شناسی غربی آن بوده است که تمدن غربی به طور ذاتی و ابدی از تمدن شرقی برتر است ایران‌شناسی خودی نباید عکس این خطا را مرتکب شود و فرض را بر آن بگیرد که همه چیزهای تمدن و فرهنگ ایران مظهر کمال و زبر دستی است و هیچگونه انتقادی از آن روا نیست. زیرا نباید فراموش کرد که تعصب زاینده تعصب است. چنانکه تندرویهای برخی از محققان ما واکنش‌های فرهنگی نامطلوبی در نزد برخی از ملل فارسی زبان برانگیخته که کم‌کم با ملاحظات سیاسی نیز آمیخته شده است.

ایران‌شناسی تا اندازه‌ای از یکی از زیان‌های سیاسی رشته‌های دیگر شرق‌شناسی ایمن بوده است. بیشتر شرق‌شناسان با تکیه کسردن به روی جداییها و تفاوت‌های زبانی و دینی و نژادی در جوامع آسیایی و آفریقایی

زمینه انواع کشاکشهای قومی و جنبشهای تجزیه طلبی و جنگهای داخلی را در این جوامع دانسته یا نادانسته فراهم کردند. تقسیم شبه قاره هند و اختلافات مسلمانان و آفریقاییان و مسیحیان در سودان و نیجریه و کشاکش ترکان و یونانیان در قبرس نمونه‌ای از نفاق انگیزیه‌های استعماری است که شرقشناسان را در بروز آنها نمی‌توان یکسره بیگناه دانست. ولی کار ایرانشناسان غربی بجز مطالعاتی که در باره برخی از جنبشهای اقلیتهای مذهبی کرده‌اند چنین نتایجی به بار نیاورده است. از سوی دیگر خدمات ایرانشناسان در کشف بسیاری از مجهولات تاریخ ایران باستان یکی از عوامل اصلی پیدایش ناسیونالیسم فرهنگی غیر اسلامی در ایران بوده است.

این نکته در مورد مصریان نیز صادق است که در پرتو مصر شناسی غربی از تمدن باستانی خویش آگاه شدند و زمانی متفکر و نویسنده برجسته مصری طه حسین به استناد آن مدعی بود که فرهنگ مصری از لحاظ ماهیت خود با فرهنگ غرب فرق دارد و از این رو برای آنکه از واماندگی به‌درآید باید راه خود را از راه جوامع اسلامی جدا کند. این گونه گرایشهای رسمی و غیررسمی به بزرگداشت گذشته باستانی گاه با پیوندهای اسلامی این کشورها ناسازگار در می‌آید و این ناسازگاری هم بر رابطه دین و دولت و وحدت فرهنگی این ملتها و هم بر روابط آنها با کشورهای دیگر اسلامی عواقب سیاسی مهمی دارد یا می‌تواند داشت.

یکی از معایب ایرانشناسی غربی این بود که به علت اشتغال بیش از اندازه به جزئیات و دقایق زبانشناسی و باستانشناسی و تاریخ

کشمکشهای نظامی و مذهبی و دقت و وسواس آن در تصحیح و مقابله نسخ از مسایل اساسی مربوط به تاریخ و فرهنگ ایران غافل مانده و به قول خود اروپاییان درخت را دیده ولی جنگل را ندیده است. غرض من از این اشاره انکار ارزش و ضرورت علمی این گونه مطالعات نیست بلکه مقصودم این است که توجه به جزئیات این مباحث که به هر حال در حکم کلید و مقدمه کار تحقیق هستند، ایران‌شناسی را از ورود به اصل موضوعاتی که از لحاظ اجتماعی و سیاسی برای ما امروزه اهمیت بیشتر دارند بازداشته است. از این رو عجیب نیست که با آنکه بیش از یک قرن از عمر اسلام‌شناسی غربی می‌گذرد هنوز حتی بیشتر نکات اساسی مربوط به سیر اندیشه ایرانی شناخته نشده است و به گفته آقای دکتر نصر «هنوز بسیاری از نکات سیر فلسفه در ایران در پرده ابهام پوشیده است مخصوصاً تاریخ هفت قرن اخیر که به علت عدم رابطه آن با تمدن اروپایی و نیز از بین رفتن مکتبهای مستقل فلسفی در جهان عرب مورد بررسی دانشمندان مغرب زمین قرار نگرفته است.»

این نقیصه ایران‌شناسی غربی سبب رواج این تصور شده است که ایرانیان در سراسر تاریخ خود از توانایی اندیشیدن محروم بوده‌اند و جز فرمانبرداری کورکورانه از صاحب اختیاران خود آیینی نداشته‌اند و پیداست که مردمی که به این تصور خوی گرفته باشند چاکر منش و ستم‌پسند بار می‌آیند و از آن بدتر در رهگذار جریانات فکری زمانه ما چون خود را از قدرت انتقاد و اجتهاد عاجز می‌بینند بی‌اراده به این سو و آن سو کشانده می‌شوند.

واما یکی از علل دشواری تحقیق در اندیشه‌های سیاسی در ایران آمیختگی آنها با عقاید و تعالیم دینی و اخلاقی و جهان‌شناسی و تاریخی است. در حالی که در مغرب زمین از زمان افلاطون سنت بر آن بوده است که رساله‌ها و کتابهای جداگانه در موضوع سیاست و کشورداری بنویسند، در فرهنگ ایرانی تفکرات مربوط به جامعه و حکومت چه در دوره پیش از اسلام و چه پس از اسلام در ضمن ملاحظات عام‌تری در باره دین و دنیا مندرج است.

بدین جهت آگاهی از چگونگی اندیشه‌های سیاسی مستلزم آن است که کم و بیش همه متون و منابعی که به نحوی نمودگار بینش و نگرش ایرانی در زندگی فردی و اجتماعی است از اندرزنامه‌ها گرفته تا کتب ملل و نحل و شرح حالها بدقت مطالعه شود. کتابهایی که اسلام شناسان غربی تاکنون در موضوع خاص عقاید سیاسی در اسلام نوشته‌اند از دو یا سه در نمی‌گذرد. یکی از آنها نوشته ادنی دوزنتال اصلاً در باره عقاید سیاسی شیعه بحث نمی‌کند و دیگری نوشته مونتگمری دات عقاید شیعه را در چهار صفحه خلاصه کرده است. علت تاریخی این قصور نیز سیاسی بوده است: چون سنیان اکثریت نفوس مسلمان را تشکیل می‌دهند و غریبان نیز بیشتر با آنان درگیری و گرفتاری داشته‌اند، شناخت احوال و عقاید آنها را بر شیعه شناسی مقدم داشته‌اند و این خود نمونه‌ای دیگر از پیروی شرق‌شناسی از مصالح عملی دولتهای غربی است. شناسایی عقاید سیاسی شیعه گذشته از اهمیت تاریخی آن برای ما بیشتر از این جهت ضرورت دارد که به یاری آن می‌توانیم بخش مهمی از میراث فکری ملت خود را با معیارهای جهان امروز ارزشیابی کنیم و

مخصوصاً معلوم داریم که خصوصیات روحی و فکری مردم ما تا چه اندازه معلول عقاید تقلیدی و سنتی و تا چه اندازه پدید آورده نظامهای سیاسی و اقتصادی است. چنانکه می‌دانیم یکی از عقاید رایج در میان برخی از روشنفکران امروزی ما آن است که بسیاری از خصوصیات منفی روحیه ایرانی از قبیل توکل و تسلیم و خرافه پرستی و ترس و ملاحظه در بیان عقیده نتیجه معتقدات مذهبی ایشان یعنی مذهب شیعه است.

ولی محققى که از دیدگاه سیاسی در اندیشه و کردار شیعیان در طول تاریخ تأمل کند به این نتیجه می‌رسد که مذهب شیعه برعکس با تأکید شرط عدالت حاکم و تجویز اجتهاد و وجوب مبارزه با ظالم مشرب آزادگی و پیکار جویی بوده است، چنانکه شیعیان در بیشتر جنبشهای اصلاح طلب و انقلابی تاریخ اسلام از معتزله گرفته تا نهضت‌های ضد استبدادی در قرن دوازدهم هجری شرکت داشته یا متهم به شرکت در آنها بوده‌اند.

تا اینجا سخن از ایران‌شناسی غربی به طور عموم بود ولی البته مکتب دیگری در ایران‌شناسی هست که با وجود اتکایش بر منابع و روشهای غربی به دلیل مبانی مسلکی خود مکتب کاملاً جداگانه و مستقلی را تشکیل می‌دهد و آن ایران‌شناسی شوروی است. ولی پیش از بحث در باره ایران‌شناسی شوروی باید این نکته را یاد آوری کنیم که از اوایل دهه پنجم قرن حاضر به این طرف تحولاتی که هم در کشورهای آسیایی و آفریقایی و هم در روابط آنها با غرب روی داده بر چگونگی مطالعات شرق‌شناسی غربی تأثیر کرده است و

دانشگاه‌های بزرگ غرب نیز خود را با اوضاع تازه تطبیق داده‌اند، مسافرت و مهاجرت عده قابل ملاحظه‌ای از درس خواندگان و دانشمندان کشورهای شرقی به غرب و اشتغال ایشان در دانشگاه‌های اروپا و آمریکا سبب شده است که بسیاری از کرسیهای تدریس و تحقیق مربوط به شرق در تصدی خود شرقیان باشد. بعلاوه شرقشناسان اکنون توجه خود را از تاریخ گذشته به مسایل جاری کشورهای آسیایی معطوف کرده‌اند.

بتدریج که مبانی استقلال کشورهای جهان سوم نیرو می‌گیرد و آثار بحران و ضعف در تمدن غرب آشکار می‌گردد از نخوت و غروری که در شرقشناسی کهن شیوه نهفته بود کاسته می‌شود. ولی من برخلاف برخی از همکاران دانشمند معتقد نیستم که این تحولات بر اثر آن است که پرتو عرفان شرقی بر دلهای غربای غرب تابیده، بلکه معتقدم که مقتضای منافع دولتها همچنان ملاک اصلی در تعیین جهت و موضوع مطالعات است. چنانکه اینک مسایل اقتصادی در برنامه‌های تحقیقی ایشان بیشتر محل اعتناء است.

و اما ایرانشناسان شوروی تا اندازه‌ای در کار خود از معایب ایرانشناسی غربی برکنار بوده‌اند و برخلاف همکاران غربی خود با اعتنایی که به ریشه‌های اقتصادی تحولات تاریخی داشته‌اند و نیز با کاوش در زمینه‌های اعتقادی و فکری وقایع تاریخ ایران و مخصوصاً با توجه به وضع زندگی توده‌های مردم و عقاید و افکاری که به دلیل مخالفت با قدرتهای زمانه، مورخان یادر باره آنها توطئه سکوت کرده‌اند

و یا گزارشهایی ناروا و یکطرفه از آنها به دست داده‌اند، بسیاری از نکات مربوط به تاریخ سیاسی ایران را روشن کرده‌اند. رسالهٔ پیگولوسکایا در بارهٔ شهرهای ایران، بحث دیاکونوف در بارهٔ گوماتا و تحقیق پطردشفسکی راجع به نهضت سرداران خراسان نمونه‌هایی از روش خاص ایران‌شناسان شوروی است. خواه با نظریات محققان شوروی در بارهٔ چنین موضوعاتی موافق باشیم یا نه باید اذعان کرد که کمترین فایدهٔ روش این گروه از ایران‌شناسان آن است که چون از بسیاری از وقایع تاریخ ما روایت و تعبیری متفاوت از روایت و تعبیر رسمی و متعارف به دست می‌دهند، میان دانشمندان و آگاهان گفتگو و مناقشه برمی‌انگیزند و از این راه ما را به شناخت حقیقت تاریخی نزدیکتر می‌کنند. زیرا همین گفتگوها و مناقشه‌هاست که تاریخ را از صورت مجموعه‌ای از معلومات خشک و ملال‌آور به شکل علمی زنده و آموزنده درمی‌آورد و به دانشجویانش این استعداد را می‌بخشد که مطالب اسناد و کتابهای تاریخی را همواره مسلم نگیرند بلکه با دیده‌ای نکته‌یاب و انتقادی در آنها نظر کنند. ولی چون اساس و مرجع نظری تحقیقات ایران‌شناسان شوروی جهان بینی مارکسیسم لنینیسم است، عیبی که از لحاظ دیدگاه تحقیق تاریخی در مورد کار ایران‌شناسان غربی یاد کردیم بر کار ایران‌شناسان شوروی نیز وارد است، یعنی اینان نیز به هر حال تاریخ ما را از دیدگاهی غیر ایرانی نگریسته‌اند. به علاوه امروزه در مورد نحوهٔ تطبیق مارکسیسم بر شیوهٔ تحلیل تاریخی زندگی ملتها جای بحث بسیار است. چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم که از جنگ جهانی دوم به این طرف عده‌ای از نویسندگان و محققان آسیایی و آفریقایی بر اثر

مخالفتی که با شرقشناسی غربی داشته‌اند به‌دامن مارکسیسم پناه برده‌اند تا با تقلید از نوشته‌های شرقشناسان شوروی تاریخ ملت‌های خویش را با معیارهای مادیت جدلی (ماتریالیسم دیالکتیک) بسنجند و تجزیه و تحلیل کنند. ولی مارکسیسمی که در این کشورها میان برخی از روشنفکران رواج داشته به سبب نبودن آزادی بحث و مناقشه شکل جزمی و رسمی مارکسیسم معروف به مارکسیسم استالینی بوده است. یکی از اصول اساسی مارکسیسم استالینی این اعتقاد است که همهٔ جوامع بشری قطع نظر از تمایزات قومی و اقلیمی و اعتقادی و فرهنگی و جز آن از آغاز تاریخ تاکنون مراحل پنجگانهٔ یکسانی را پیموده‌اند که عبارتند از جامعهٔ اشتراکی آغازین و بردگی و فئودالیت و سرمایه‌داری و سوسیالیسم و خصوصیات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همهٔ ملتها در هر یک از این مراحل نیز یکسان بوده است. به‌گمان معتقدان این نظریه، همین یکسانی خصوصیات جوامع بشری است که تعمیم و شمول احکام درست علوم اجتماعی را در بارهٔ همهٔ حوزه‌های زندگی آدمی بدون استثناء میسر می‌گرداند و مارکسیسم را به مقام دانشی نو - دانش انسان - می‌رساند.

از زمان کنگره‌های بیستم و بیست و یکم حزب کمونیست اتحاد شوروی این شیوهٔ تاریخ‌نویسی مورد انتقاد بسیاری از مارکسیست‌ها قرار گرفته است و همراه با سیاست عمومی نظام شوروی در نکوهش روش‌های استالینی اینک نظریاتی که حاکی از تحول متحدالشکل همهٔ جوامع بشری در سراسر تاریخ باشد از طرف دانشمندان شوروی و پیروانشان مردود شمرده می‌شود. به‌گواهی «ژان شنو» محقق مارکسیست فرانسوی

در پیشگفتار کتاب « شیوه تولید آسیایی ، بازگشت به روح پژوهش آزاد » اکنون سبب شده است که محققان مارکسیست ، جوامع غیر اروپایی را به شیوه عینی و فارغ از اصول جزمی و از پیش پذیرفته مطالعه کنند و به تنوع و اختلاف آنها با یکدیگر بهتر پی ببرند. بیشتر پژوهشهای ایران‌شناسان چنانکه معلوم است به مکتب جزمی دیرین خاورشناسان شوروی تعلق دارد بدین معنی که نویسندگان آنها کوشیده‌اند تا نظام اجتماعی و اقتصادی هر دوره از تاریخ ایران را به تکلف با یکی از ادوار پنجگانه تحول تاریخ منطبق کنند . مرحوم محمد علی خنجی در مقاله‌ای که در شهریور ۱۳۴۵ در مجله راهنمای کتاب چاپ شد از کتاب تاریخ ماد دیاکونوف انتقاد جانانه‌ای کرده و نظر او را در این باره که در دوره ماد نظام بردگی بر ایران حاکم بوده رد کرده است . از اینگونه بررسی‌های انتقادی می‌توان در حل مشکلات تاریخ اجتماعی ایران بهره‌های بسیار گرفت . در عین حال باید چشم‌براه تحقیقات تازه‌تری باشیم که ایران‌شناسان شوروی از دیدگاهی آزادانه‌تر به انجام رسانده‌اند .

ولی این چشمداشت ، دانشمندان جوان ما را از وظیفه ادامه کوشش برای شناخت ویژگیهای ساخت اقتصادی و اجتماعی ایران در گذشته و حال معاف نمی‌دارد . با اینحال ایران‌شناسی برای آنکه در این رسالت کامیاب شود باید در عین اینکه از دقت و باریک بینی و صلابت روشهای علمی اروپائیان سرمشق بگیرد هم از خرده نگری ایران‌شناسی غربی و هم از جزمیت ایران‌شناسی شوروی بپرهیزد ولی به گمان این نویسنده ، کامیابی تحقیقات ایرانی همچون همه کوششهای فرهنگی ما

شرط دیگری می‌خواهد که بر همهٔ اموری که یاد کردیم مقدم است و آن روحیه و محیط علمی است زیرا فراهم بودن همین شرط بود که اروپائیان را به یافتن روشهای دقیق تحقیق علمی توانا کرد بزرگترین نشان روحیه و محیط علمی، آزادی وجدان و عقیده و امکان انتقاد از مقبولان و مسلمات است و این موهبتی است که تنها با برگزاری مجامع علمی حاصل نمی‌شود بلکه همچنانکه تجربهٔ اروپائیان گواه است به مجاهدتها و فداکاریهای بسیار نیاز دارد.

ایران‌شناسی و زبان فارسی

ایران‌شناسی لفظ نو ساخته‌ای است که آغاز استعمال آن در جهان خاورشناسی شاید از سی سال نگذرد. با وجود آنکه آشورشناسی و مصرشناسی و چین‌شناسی بیش از صد سال است که به لغت‌نامهٔ زبان فرانسه در آمده و مورد استعمال قرار گرفته می‌نگریم که مادهٔ لفظی ایرانولوژی را هنوز در فرهنگنامه‌های جدید فرانسه و انگلیسی وارد نکرده‌اند. در صورتیکه بحث دربارهٔ مسایل فرهنگ و تمدن ایران از یکصد سال پیش بدین طرف در همهٔ کنگره‌های خاورشناسی از اهم مطالبی بوده که در جدول موضوعات مربوط به هر دوره ای قید می‌شده است و لفظ «ایرانین» در زبان انگلیسی از نیمهٔ دوم صدۀ هجدهم و «ایرانین» در زبان فرانسه از نیمهٔ اول صدۀ نوزدهم داخل لغت‌نامه‌ها شده بود. باعث بر تأخیر در وضع و قبول استعمال این مصطلح همانا بقای اسامی مأخوذ از نام لاتینی ایران یا پرسوس در زبانهای متداول اروپایی بود که از سی

و اندی سال پیش بنا به پیشنهاد دولت ایران کلمه ایران را در جای آنها پذیرفتند و بیگانگان ناگزیر شدند در محافل سیاسی جهانی و روابط دیپلوماسی صورت لاتینی ایران را به جای نامهای لاتینی الاصل معروف و متداول به کار برند. بدین نظر از بیست و یکمین کنگره خاورشناسی و بعد از جنگ جهانی دوم در پاریس به بعد متدرجاً تمایل به استعمال این کلمه برای موضوعات مربوط به ایران کنونی باعث بر آن شد که مسایل مربوط به آسیای مرکزی و قسمت شرقی فلات ایران و نواحی ماوراء رود ارس که قبلاً در چهار چوب مسایل مربوط به ایران وارد بسود به کوشش خاورشناسان دس مخصوصاً از این کلی دیرینه تفکیک شده و خود ابواب مستقلی را زیر نامهای تازه‌ای به وجود آوردند، از جمله افغانشناسی را که از لحاظ لفظی دلالت بر مفهوم تازه‌ای می کند در عرصه وسیعی از زمان و مکان به کار بردند.

در حقیقت به کار رفتن اصطلاح محدود ایرانشناسی افق گسترش موضوعات دیرینه را تا مرزهای معینی رسانیده که کشور ایران کنونی را از همسایگان جدا می سازد. بنابراین در میان ایرانشناسی و آنچه با ایران حاضر بستگی و پیوستگی پیدا می کند گویی رشته تعلق استوار تازه‌ای به وجود آمده و مطالب دیگر را از متن به حاشیه برده است.

زبان و دین

به فرض اینکه مسایل مربوط به تاریخ قدیم عیلام را به اعتبار اتصال کلی که با تاریخ کده و آشود دارد مانند مقدمه‌ای بردقتر ایران شناسی بیفزاییم، قلمرو ایرانشناسی از حیث زبان تاریخی به دو هزار و

ششصد و پنجاه سال با اندکی بیش و کم محدود می‌گردد که بیش از نصف دوم آن همواره با دو مظهر بارز و مستمر همراه بوده است که زبان و خط فارسی و دین اسلام باشد و هزار و سیصد سال دیگرش چنانکه معلوم صاحبان و قوف باشد به چند دوره مجزا تقسیم می‌گردد و هر دوره‌ای دارای چند مظهر مستقل و متمایز از حیث زبان و خط و دین بوده است .

از مجموعه مظاهری که در دو بخش پیش از اسلام و بعد از اسلام در ضمن دوره‌های مختلف از هر بخش زیر مظاهر مختلف نمودار شده است، زبان فارسی‌داری که در روزگار پیش از اسلام زبانی محدود و در گوشه‌ای از شمال شرقی فلات ایران محصور و از خط و فرهنگ و ادبیات کلاسیک بی‌نصیب بوده است زبانی از کار درآمده که در طی هزار و یکصد و پنجاه سال عمر ادبی و فرهنگی و گسترش در ماوراء حدود فلات ایران توانسته است خود را به مقام یکی از چند زبان مهم و رایج روی زمین برساند و حجم آثار نوشته بدین زبان اکنون به بیش از پنجاه هزار اثر مدون از شعر و نثر می‌رسد، زبانی که در بخش تواریخ قدیم خود شالوده تاریخی را برای چند کشور و چند ملت دیگر هم می‌ریزد .

صرف نظر از سهم معینی که زبانهای عربی و ترکی در تکمیل معلومات مربوط به تاریخ و جغرافیای ایران داشته‌اند زبان فارسی تنها زبان متداول در این دو هزار و ششصد و پنجاه سال بوده که شامل غالب مسایل و موضوعات مربوط به ایران در مقیاسهای متفاوت شده چنانکه بدون استفاده و استمداد از آن نمی‌توان حتی بر آنچه در نیمه اول از تاریخ دو هزار و ششصد و پنجاه ساله با مفهوم کلمه ایران ارتباط پیدا می‌کند

احاطه نظر و اطمینان خاطر پیدا کرد .

بنابر این کسی که بخواهد نسبت به همه مسایل متنوع مربوط به ایران معرفت کلی پیدا کند باید در درجه اول فارسی را چنان بیاموزد که بتواند از روی این پنجاه هزار اثر کوچک و بزرگ به مطالب و قضایا یا معلوماتی پی ببرد که دانستن آنها برای شناسایی ایران کمال ضرورت را دارد . موضوع مصرشناسی و آشورشناسی قابل مقایسه با ایرانشناسی نیست زیرا مصر و آشوری که از مصرشناسی و آشورشناسی مورد نظر و بحث قرار می گیرد مربوط به دوره های فراموش شده و قدیم از تاریخ هردو کشور است که از صده نوزدهم بدین طرف باجستن کلید قرائت خطوط روی آثار و الواح و کشف بقایای آثار باستانی ، روز به روز بر توسعه حوزه شناسایی آنها افزوده می شود . ولی ایرانی را که در قلمرو جدید ایرانشناسی باید شناخت در درجه اول ایرانی است که از هزار و سیصد و پنجاه سال پیش بدین طرف از حیث تمدن و فرهنگ و زبان و دین از وضع ثابت و معینی برخوردار بوده است . و آنگاه مباحثی که با خواندن خطوط کتیبه ها و کشف آثار مختلف بر ثروت فرهنگی و مدنی ایران افزوده می شود مانند مباحث آشوری و مصری از وضع حاضر کشور کاملاً جدا نیست بلکه همگی مانند دیباچه تازه ای در آغاز کتاب فرهنگ و تمدن ایران کنونی قرار می گیرد .

درست است که در هزار و ششصد و پنجاه سال پیش از این در کشور ایران خط و زبان و دین و تمدن و فرهنگ دیگری متداول بوده و در دو هزار و سیصد سال پیش کلی تحول شکلی یافته و در سالهای میان دو هزار و سیصد سال پیش و هزار و سیصد و پنجاه سال قبل چند

تغییر اساسی متوالی به ظهور پیوسته در آن است که هر مرحله آن کیفیتی خاص از زبان و خط و دین و آداب داشتند، با وجود این وقتی ایران مطلق گفته شود و شناسایی ایران بدون قید متممی بر بساط بحث قرار گیرد از لفظ و مفهوم ایران، ایرانی شناخته می‌شود که دنبالهٔ مظاهر تجلیاتش همواره برقرار و پایدار بوده است و آن ایران نیمهٔ دوم از تاریخ دو هزار و ششصد و پنجاه ساله است.

حدود ایران‌شناسی

بلی وقتی ما از شناختن ایران در مفهوم مطلق به مقامی رسیدیم که معرفت بر سوابق تاریخی هم ضرورت پیدا کند، باید معرفت به زبانها و خطوط متداوله در نیمهٔ اول از تاریخ ایران را بر ابواب ایران‌شناسی افزود و درصدد برآمد که راجع به ایران قبل از هجوم اسکندر و یا ایران بعد از آن و ایران قبل از غلبهٔ آدشیر و یا ایران بعد از آن، از راه شناختن خطوط میخی و آرامی و یونانی و پهلوی و اوستایی و دانستن زبانهای پارسی و عیلامی و بابلی و آرامی و یونانی و پهلوی و اوستایی و پازندی و سغدی و طخاری و دری به مبانی اساسی این معرفت پی برد.

بدیهی است با آموختن هر يك از این زبانهای قدیمی مهجور که دیگر امروز در هیچ نقطه‌ای از نقاط داخل و خارج ایران بدان کیفیت شناخته و متداول نیست، می‌توان به جزء محدودی از معلومات مربوط به ایران‌شناسی پی برد ولی این جزء هر اندازه هم که دقیق و شامل باشد ما را از کل بی‌نیاز نمی‌کند و صاحب خود را نمی‌تواند ایران‌شناس معرفی

کند زیرا فی‌المثل آشنایی با موضوع محدودی یا بحث خاصی از فقه و نجوم و طب و طبیعی که در قلمرو معرفت کلی هردانشی وارد است آشنا را نمی‌تواند فقیه و منجم و طبیب و طبیعی‌دان معرفی کند، در صورتیکه دانا به زبان فارسی که بتواند این زبان را در آثار مختلف خود درست بخواند و نیکو دریابد در مجرای صحیح ایران‌شناسی قرار گرفته است و این معرفت کلی با توجه به توضیح جزئیات، پایه استواری برای ایران‌شناسی خواهد بود.

زبان فارسی دری در طی هزار و یکصد و پنجاه سال به همه ابواب معرفت انسانی نزدیک شده و کوشش به عمل آورده است تا برای معانی و مفاهیم مورد احتیاج اهل بینش و دانش الفاظی اختیار کند و آنها را در جای خود به کار برد. زبان فارسی در عین حفظ بنیه دستوری و بیانی خاص خود در ثروتمند ساختن زبان از هر راهی که به نظر مجاز و میسر آمده رفته و عندالضروره از اقتباس و استعمال لفظ عاریتی دریغ نورزیده است. بدین ترتیب در طی قرن‌ها از زمان، زبانی به وجود آمده که جزء اعظم سکنه فلات ایران و آسیای میانه و گروه بیشماری از مردم نواحی مجاور آن را می‌تواند به خوبی درک کنند و نوشته‌های پارسی‌نویسان قدیم و جدید را بخوانند و از آنها مطلب بیرون آورند و با آن مقصود خود را بیان کنند.

این زبان جنبه تصنع و نظیره سازی و غلط اندازی و جعل عبارات و الفاظ دلخواه نداشته و چون به تدریج در شرق و غرب فلات جای لهجه‌های محلی و زبانهای بومی رایج را می‌گرفته است با قبول قالب الفاظ محلی که شکل دری را از حیث ساختمان می‌پذیرفت به کلمه‌هایی

دست می‌یافت که اگر در وضع ظاهری آنها تصرفی هم می‌شده برای رعایت تناسب لفظی و سازگاری ترکیب زبان، منظور آمده بود و مطلقاً قصد جعل و تحریف و تصرف ناروا در کار نبوده است .

زبان فارسی دری با چنین کیفیت و مزیتی قدیمیترین زبانی محسوب می‌شود که دست در دست زبان عربی نگهبان و نماینده آثار تمدن و فرهنگ اسلامی از هزار و یکصد سال پیش بدین طرف در ایران و ممالک آسیای جنوبی و مرکزی و غربی بوده است .

نفوذ و رونق زبان فارسی

خاورشناسان اروپا که از نهمصد سال پیش بدین طرف، کار خود را با زبان عربی آغاز کرده بودند از صده هفدهم میلادی که به مغرب آسیا و مرکز و جنوب راه یافتند و به اهمیت نفوذ و رونق زبان فارسی در هندوستان و عثمانی مانند ایران آشنا شدند، دریافتند که گردش و گسترش زبان فارسی در سواحل دریای هند بر رونق زبان عربی بیش از آنکه در سواحل برثروت ادبی قوی و غنی و نزدیک به قبول طبع و ذوق غربی، این زبان برای مسافرت در سراسر آسیا به خوبی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و رفع احتیاج مسافر و بازرگان را بکند، بدین سبب به آموختن زبان فارسی همت گماشتند و بعد از آنکه کمپانیهای شرقی در سواحل سوماترا و جاوه و هندوستان مؤسسات بازرگانی و نظامی خود را پی افکندند و در صدد مزید استفاده از فارسی برای پیشبرد مقاصد خود بر آمدند، انگلیسیها در کلکته مدرسه و چاپخانه و وسایل بهره برداری از فارسی را تأسیس کردند و به تعلیم و تدوین و ترجمه و چاپ آثار

فارسی پرداختند .

فارسی در نقل نخستین آثار دینی هندو و زردشتی و سایر مسایلی مربوط به هندوستان نخستین وسیله شناسایی اروپاییان بود و خاورشناسان به یاری فارسی و به دستگیری موبدان ایرانی نژاد بمبئی اوستا را از روی ترجمه‌های فارسی زند و پازند و اپنکت‌ها ، ادپانی‌شاد و بهاواگیتا را به فرانسه و انگلیسی نقل کردند . ترجمه‌های فارسی از خرده اوستا که ره آورد ایران و در دست موبدان بود در نخستین نقل گاتها و یشتها عامل مؤثری شناخته می‌شد و استفاده از سانسکریت برای تحقیق بیشتر در مراحل بعدی میسر گردید .

یک مراجعه به تاریخ ترجمه زند و اوستا به فرانسه و نقل ادپانی‌شادها بدان زبان و یک مراجعه به مجموعه کارهای انجمن آسیایی بنگاله و مقاله‌های دوره‌های قدیم مجله آن انجمن، خاطر نشان می‌سازد که زبان فارسی در کارهای اولیه خاورشناسی چه نقش مهمی را ایفا می‌کرده است. از مراجعه به سه اثر نفیس هامرپودگشتال و ایلپوت و بادتولد ثابت می‌شود که برای بهتر شناختن سوابق امپراطوری عثمانی و دولت گورکانی هند و حکومت‌های آسیای مرکزی اسناد کتبی فارسی هنوز اهمیت درجه اول را دارد ، و بدون دانستن زبان فارسی تحقیق کامل و دقیق در باره تمدن و فرهنگ مردم آسیای صغیر و هندوستان و آسیای مرکزی میسر نیست و از اینجا اهمیت زبان فارسی در ترک شناسی و هندشناسی معلوم می‌گردد . خاورشناسان بزرگ صده هیجدهم غالباً به هردو زبان فارسی و عربی آشنا بودند و برای اینکه در آموختن آن پیشرفت بیشتری نصیب ایشان شود به تدوین قواعد یا دستور زبان فارسی به اسلوب

دستورهای زبانهای غربی پرداختند .

اینک که کارهای خاورشناسی هم مانند غالب رشته های مختلف معرفت انسانی به نواحی مجزا و مشخص تقسیم شده است و هرکس در بخشی از محتویات هر موضوع کلی بتواند مختصری بصیرت پیدا کند شاید از روی مسامحه بتوان او را خاورشناس و ایرانشناس خواند و برای اودایره محدودی از دانش و پژوهش قایل شد. با اینهمه تا کسی درست به زبان فارسی آشنا نباشد و نتواند به طور مستقیم از نوشته های فارسی نویسان و گفته های فارسیگویان استفاده کند، نمی توان او را ایرانشناس واقعی شمرد .

در عهد سابق بنا به اهمیت کار زیارت و حج کسی که از خانه به قصد سفر مذهبی بیرون می آمد فوراً او را کربلایی و مشهدی و حاجی می خواندند ولی این تسمیه برای فال نیک زدن بود نه انجام عمل . اما آنکه به گوشه ای از مسایل متفرع ایرانشناسی می پردازد نباید ایرانشناس خوانده شود، زیرا در این کار بنای نفول بر خیری نیست . پس کسی که زبان فارسی نداند اما زبان سغدی بداند یا درباره موضوعی از متفرعات مباحث و اشیاء مربوط به گذشته و حاضر کشور ایران اطلاعاتی نو و کهنه فراهم آورده باشد می توان او را سغدی شناس و یا کاشی شناس و قالی شناس مثلاً گفت و در عالم پهناور خاورشناسی هم به همین اعتبار برای او محلی محدود قایل شد ولی بدون فارسیدانی نمی توان او را در مقام ایرانشناسی پذیرفت، زیرا امروز مفهوم ایران حقیقی از میراث زبان و خط فارسی دری نمی تواند جدا بماند .

چنانکه اشاره شد خاورشناسان از صده نوزدهم بدین طرف که

به زبان فارسی و اهمیت آن در کار خاورشناسی آشنا گشته و به آموختن آن همت گماشته‌اند، از بذل فکر و وقت و ذوق و تجربه و همت در راه تسهیل و تکمیل تحصیل این زبان دریغ نورزیده‌اند .

از يك طرف به تنظیم لغت‌نامه‌ها از روی فرهنگهای متداول و معروف پرداخته‌اند و بر اساس دستور زبانهای غربی دستورها برای زبان فارسی تدوین کرده‌اند . این دستورنامه‌های ایرانشناسان دستورالعمل و سرمشق کسانی مانند میرزا حبیب دستان اصفهانی و دیگران قرار گرفت که تدوین قواعد زبان فارسی را از اسلوب قدیم متداول درهند و عثمانی به شیوه تازه در آوردند .

تحقیق در مشتقات الفاظ فارسی برای ضبط الفاظ و معرفت اصول آنها و استخراج قواعد دستوری به اسلوب تازه خاورشناسان فارسیدان را متوجه روابط دور و نزدیکی کرد که میان مفردات زبان فارسی و الفاظ زبانهای پهلوی و اوستایی و سغدی و طخاری وجود دارد و مباحث فقه اللغة فارسی را در مطالعات دستوری وارد کرد .

تبعات فارسی دادمستتر که صفت کار خود را از مدلول پارس و پرس فراتر برده و به ایران نسبت داده است یکی از شایسته ترین خدمتها بوده که فارسیدان ایرانشناسی از جمله خاورشناسان فرانسه به تبع در زبان فارسی کرده است .

عده‌ای از آنان که از پیروی شیوه‌های کهنه تحقیقی به روشهای غربی گراییده‌اند، ذوق تبع در ریشه الفاظ دری را از همین نوشته‌های تحقیقی خاورشناسان ایرانشناس فرا گرفته‌اند و اینان بودند که چراغ هدایت فراراه دانشجویان بی‌مدرسه و معلم ایران پنجاه سال پیش در

آثار خود نهادند .

برای توضیح معنی شاهدهی می‌آورم. چهل سال پیش که دو جلد تبعات ایرانی را از مرحوم استاد قریب به امانت گرفته بودم و مطالعه می‌کردم در آنجا که به ریشهٔ برخی از الفاظ مرکب با «ستان» اشاره می‌کند دیدم دبستان به معنی مکتب را مرکب از ادب عربی و «ستان» فارسی شمرده بود. توجه به این توجیه لفظی، مرا ناگهان متوجه به نکته‌ای بی‌سابقه کرد که تا آن روز از زیر قلمی نگذشته و به گوشه نرسیده بود و بعد از مقداری تتبع اصولی دریافتم که برعکس توجیه او، لفظ ادب عربی از ریشهٔ «دب» فارسی گرفته شده است و بعد از حصول اطمینان نسبت به نتیجهٔ بحث خود خلاصه‌ای از این تحقیق را دربارهٔ کلمهٔ «ادب» عربی در سال نهم مجلهٔ آموزش و پرورش که متعهد ادارهٔ آن بودم انتشار دادم و به کشمکش‌های که در میان انستاس کرملی و جبر ضومط و زلینو و دکتر طه حسین از لغت‌شناسان نوپژوهندگان عرب و ایتالی خاتمه بخشیدم و نشان دادم که «ادب» از جمع «دأب» و یا «مأدبه» عربی مشتق نشده بلکه در صورت آداب جمع ادب، معرب از «ادوین» پهلوی به معنی آئین بوده است که آذین را در پارسی دری مانند آیین از مشتقات آن در دست داریم.

تحولی که در نتیجهٔ تأثر به این اثر تحقیقی خاورشناسان در روش بحث و مطالعهٔ من به وجود آمد اسلوب تتبع و تدریس مرا در درس دستور زبان فارسی دیگرگون ساخت و سالهای متمادی در حاشیهٔ متون مقرر درسی، مطالب لازم را به روش تازه از لحاظ شاگردان خود می‌گذراندم .

تحقیقات ایرانشناسان از خاورشناسان به تدریج از موضوع متون و لغات فارسی و دستور زبان و فقه اللغه گذشت و به مراحل شعر و شاعری و ادبیات زبان فارسی پیوست و در تاریخ نظم و نثر و مراحل تحول اسلوبهای ادبی و زندگانی شاعران و نویسندگان تغییر شایان توجهی به وجود آورد. اینان در ضمن مطالعه آثار نظم و نثری که برای تدریس و ترجمه و چاپ و نشر آماده می کردند به نکات و دقایقی برخوردند که ملاحظه و مراعات آنها مباحث تازه ای را بر زمینه های معهود ادبیات فارسی می افزود.

نتیجه مساعی اته و نلدکه و ڈوکوسکی از ایرانشناسان آلمانی و روسی در تحقیق احوال شعرای ایران به پرفسور برون ایرانشناس انگلیسی مجال آن را بخشید که تاریخ ادبیات ایران را بر منوال تاریخ ادبیات عرب بدو کلمن تنظیم و تدوین کند و با استفاده از ترجمه و نقل متون نظم و نثر فارسی، زمینه تألیف را تا آنجا توسعه بدهد که موضوع فقدان راهنمای نسخه های آثار شعرا و نویسندگان فارسی را در کتاب جبران کند، کاری که استودی سالها بعد از مرگ استاد خود برون به تکمیل آن پرداخت.

جلد اول و دوم تاریخ ادبیات فارسی برون که يك تجربه موفق مقدماتی ایرانشناسی از موضوعی بسیار گسترده و متنوع بود، سلسله جنبان همت شاعر فارسیگو و استاد زبان فارسی در علیگر هندوستان، شبلی نعمانی شد تا از آمیزش روش تذکره نویسی و اله داغستانی و آزاد بلگرامی و دیگر تذکره نویسان صده دوازدهم هندی با شیوه پژوهش خاورشناسان، شعرالعجم را به زبان اردو در سه جلد تدوین کند و جزء

سوم کتاب شعر العجم را پیش از تألیف جلد سوم و چهارم تاریخ ادبیات برون منتشر سازد و آنگاه بحث در زمینهٔ سخن منظوم و اسلوبها و مختصات شعر شعرای قدیم و متوسط را در دو جلد جداگانه بر آن بیفزاید .
حسن تأثیر این اثر اردو برون را پس از چند سالی تأمل در ادامهٔ عمل از نو و ادار به تعقیب کار خویش کرد و جلد چهارم کتاب را پیش از مرگ خود به پایان رسانید .

پژوهندگان نخستین

محققان ایرانی که از دورهٔ ناصرالدین شاه به بعد به تبعیت از مؤلفین کتابهای رجال و حدیث روش خاصی در پژوهش ادبی پیش گرفته بودند بعد از انتشار تاریخ ادبیات برون زمینهٔ کار تحقیق را عوض کردند و در پی این شیوهٔ فرنگی رفتند .

شادروان عباس اقبال در مجلهٔ دانشکدهٔ تهران با استفاده از ترجمه‌ای که آقای سلطان محمد خان عامری از جلد اول کتاب برون در دست عمل داشت طرحی نوافکند و مرحوم تقی زاده هم با توجه به کار برون و پیروی از اثر معروف نولدکه دربارهٔ فردوسی و شاهنامهٔ او در دورهٔ جدید مجلهٔ کاوهٔ برلن سرمشق تازه‌ای را در مد نظر نسل جوان کشور گذارد .

پس باید پذیرفت که از مساعی ایران‌شناسان صدۀ نوزدهم میلادی در تتبعات زبان و ادبیات و کیفیت تصحیح و انتشار متون ادبی، فواید گرانمایه‌ای عاید فضلا و ادبا و استادان و نویسندگان ایران گردیده است .

کنگره فردوسی

تشکیل کنگره فردوسی در سال ۱۳۱۳ با حضور دهها تن از خاور شناسان اروپا و عده‌ای از فضلای آسیایی مشغول به مسایل مربوط به ایران، نخستین برخورد فکر ایرانی با ایرانشناسی بیگانگان در قرن بیستم بود. جلسات متعدد سخنرانی که غالباً سخنرانان خارجی در آنها به ایراد خطابه می‌پرداختند به علاقمندان مستمع گوشزد نمود که کار پژوهش درباره زبان و ادبیات فارسی خصوصاً و ایرانشناسی به طور کلی، در اروپای معاصر نسبت به اواخر صده نوزدهم دچار توقف و رکود شده و جز در باستانشناسی، هیچ رشته دیگری از تحقیقات ایرانی آن جلوه و اهمیت پایان قرن سابق را حفظ نکرده است.

قضا را در آن کنگره به ایرانیان لایق و مستعد کمر مجال شرکت و عرض خدمتی داده شد ولی مقالات فردوسی نامه مهر که قضا را مقارن با ایام انعقاد کنگره فردوسی انتشار یافت و حاوی مسایل و نکات جالبی راجع به همان موضوع کنگره بود، ثابت می‌کرد که به طور کلی موقع مناسب برای تأسیس یک مرکز داخلی و ملی در کار ایرانشناسی فرا رسیده است. وجود طبقه‌ای از ارباب فضل که هنوز مرعوب و مجذوب نفوذ مستقیم و غیر مستقیم ایرانشناسان و خاورشناسان اروپایی مانده‌اند و القای روح نفرت از همکاری و همراهی با خاور شناسان غربی در ادامه کارهای ایشان، از طرف برخی عناصر بدبین به جهان غرب هنوز مانع بزرگی برای یک نهضت ملی و شرقی در راه انجام این امر است.

با وجود این، تشکیل کنگره‌های ایرانشناسی ۱۳۲۵ و ۱۳۵۰ و مجالس و تحقیقات سالهای اخیر، گواه آن است که خواه ناخواه این

اندیشه در مرحله عمل وارد شده و حس احتیاج به وجود مرکز صالح داخلی دارد مورد قبول همگان قرار می‌گیرد .

موضوع تألیف تاریخ ایران کمبریج که با مساعدت دولت ایران صورت فعلیت پیدا کرد به لزوم تغییر هدف و نقطه امید کمک غیر مستقیمی نموده و همه را از صدر تا ذیل بدین اصل معتقد ساخته است که کار ایران‌شناسی باید به وسیله ایرانیان صاحب صلاحیت فنی و علمی و با همکاری ایران‌شناسان کاردان شرق و غرب در داخله ایران تمرکز پیدا کند .

مجتبی مینوی

فردوسی ساختگی

و

جنون اصلاح اشعار قدما

ابن ایام برحسب وظیفه‌ای که به من محول شده است به داستان رستم و سهراب فردوسی پرداخته‌ام و ، مشغول شده‌ام به تحقیق و تدقیق درباره آن داستان و ، مقابله کردن نسخ خطی قدیم با یکدیگر و ، تهیه متن صحیحی که بتوان آن را نزدیک به رستم و سهرابی دانست که فردوسی ساخته است .

اختلافی که در میان نسخ از حیث عدد ایات این داستان و ضبط کلمات و الفاظ آن دیده‌ام به اندازه‌ای زیاد است که انسان متحیر می شود و باخود می اندیشد و ازخود می پرسد که آیا مایک فردوسی داشته‌ایم یا چندین فردوسی ! اگر بخواهید هفت نسخه را با هم مقابله کنید و همه اختلافات آنها را با یکدیگر به طوری ضبط کنید که هر

خواننده‌ای در برابر خود متن هر هفت نسخه را داشته باشد گویا بهترین و ساده‌ترین راه این باشد که کتابی در هفت ستون به اندازه و شکل روزنامه‌های بزرگ چاپ کنید و در هر ستونی تمام داستان را آن‌طوری که در یکی از نسخ آمده است طبع کنید و هر جا که در نسخه‌ای بیتی یا ابیاتی آمده است که در نسخه‌ای یا نسخه‌های دیگری نیست معادل و مقابل این بیتها را در ستون مخصوص به آن نسخه‌های دیگر سفید بگذارید تا خواننده به یک نظر بداند کدام نسخه‌ها کدام بیتها را دارند و کدام را ندارند.

به عنوان مثال احصائیه‌ای از عدد ابیات همین داستان رستم و سهراب خدمت شما تقدیم می‌کنم:

در نسخه قدیمی از شاهنامه که در موزه بریتانیا محفوظ است و تاریخ آن ۶۷۵ هجری است، عدد ابیات این داستان ۱۰۵۱ است. با تحقیقی که بنده بر مبنای نسخه‌های قدیم و بر مبنای ترجمه عربی بونداری از شاهنامه کرده‌ام اقلاً نوزده بیت از این ابیات هم الحاقی است و باید حذف شود (باقی می‌ماند ۱۰۳۲ بیت) و اقلاً ۳ بیت باید از نسخه‌های دیگر گرفت و بر این عده افزود. پس عدد ابیات داستان رستم و سهرابی که می‌توانیم با اندک اطمینان قلبی از فردوسی بدانیمش ۱۰۳۵ بیت است.

نسخه‌ای داریم مورخ ۷۴۱ که در آن از ابتدای این داستان به قدر ۵۴ بیت (تقریباً) ساقط شده است و آنچه باقی است ۹۷۴ بیت است و به این حساب عده ابیات این داستان در این نسخه ۱۰۲۸ می‌شود، یعنی هشت بیت هم کمتر از آنچه بنده گمان کردم مورد اطمینان است.

در شاهنامه چاپ مسکو (که تا کنون از همه چاپهای موجود بهترین بوده است) برمبنای نسخه های قدیم متنی از این داستان تهیه کرده اند که عده اییانش نزدیکترین است به این عده مورد اطمینان : متن نسخه موزه بریتانیا را گرفته اند و در میان ابیات آن هفده بیت که از نسخه های دیگر گرفته اند اضافه کرده اند ، که فقط يك بیت آنها شاید لازم بوده باشد، و مابقی مسلماً الحاقی است (بنظر من البته) و زاید است؛ از طرف دیگر چند بیتی را از ابیات نسخه بریتانیایی حذف کرده اند آن هم (باز به نظر بنده) نه آن بیتهایی را که بایست حذف کرده باشند. نتیجه این شده است که این داستان در چاپ مسکو دارای ۱۰۵۹ بیت است ؛ یعنی ۲۴ بیت بیش از عده مورد اطمینان بنده ، منتها در بسیاری از موارد متن آن با متنی که بنده از آن فردوسی تشخیص داده ام متفاوت است .

نسخه دیگری از شاهنامه در موزه بریتانیا موجود است که در هامش ظفرنامه حمدالله مستوفی کتابت شده ، و مستوفی اقرار می کند که در ترتیب و جمع آوری آن اهتمام کرده است و در مقابله و تصحیح آن دست داشته. در این یکی، داستان رستم و سهراب دارای ۱۱۲۷ بیت است .

نسخه ای در قاهره هست که در سال ۷۹۶ کتابت شده است و اینجا این داستان ۱۲۵۰ بیت دارد .

در نسخه مورخ ۷۳۱ موجود در ترکیه اوراق مربوط به این داستان ساقط شده است.

در نسخه مهم لنین گراد مورخ ۷۳۳ که عکس آن در کتابخانه فردوسی هست فقط ۷۳۹ بیت مربوط به این داستان موجود است ، و

چون معلوم نیست نقصی که بین صفحه ۱۱۰ و صفحه ۱۱۱ آن نسخه هست چند ورق بوده است تعیین اینکه در نسخه اصلی (قبل از حصول نقص) چندبیت به این داستان مربوط بوده است آسان نیست. اگر فرض کنیم که هشت صفحه از مابین افتاده باشد می شود گفت ۵۱۶ بیت ساقط شده و بنابراین ۱۲۵۵ بیت بوده است، ولی سقط را شش صفحه یا حتی چهار صفحه هم می شود فرض کرد که طبعاً عدد کمتر می شود.

در شاهنامه چاپ ڈول مهل فرانسوی و شاهنامه چاپ فولرس (و چاپ بروخیم که از روی آن شده و چاپ امیر کبیر که از چاپ ڈول مهل پیروی کرده است) در متن کتاب ۱۴۶۰ بیت به داستان رستم و سهراب اختصاص یافته، و در شاهنامه بایسنغری که در موزه گلستان است و سال گذشته به چاپ عکسی و افست در دسترس عموم گذاشته شد ۱۵۲۸ بیت، و در چاپ ترنز میکان در کلکته قریب ۱۶۶۷ بیت، و در چاپ مرحوم محمد رضائی درست ۱۷۰۰. ضمناً مخفی نماناد که در چاپ مسکو علاوه بر هزار و پنجاه و نه بیتی که در متن به این داستان مربوط است در پای صفحات ۳۸۸ بیت هم از نسخه های دیگر نقل کرده و در ملحقات آخر جلد نیز ۱۱۱ بیت مربوط به این داستان است که عدد را به ۱۵۵۸ بیت می رساند؛ و در چاپ بروخیم علاوه بر ۱۴۶۰ بیت متن داستان، ۲۳۲ بیت هم در حواشی از روی نسخه های دیگر نقل کرده اند که به این حساب ۱۶۹۰ بیت مربوط به این داستان در چاپ بروخیم آمده است.

اگر نسخه بریتانیا مورخ ۶۷۵ را ملاک کار خود قرار دهیم و آن عده را که بنده از این نسخ «ابیات مورد اطمینان از داستان رستم و

سهراب» می‌نامم درست فرض کنیم در چاپ کلکته (وبه تبع آن در همه چاپهای سنگی و سربی که از روی آن در ایران و هندوستان و غیر آن کرده‌اند) متجاوز از ۶۵۰ بیت الحاقی فقط در این يك داستان هست (۶۵۵ = ۱۰۳۵ - ۱۶۹۰) و در چاپ اول مهل و چاپ بردخیم و چاپ امیر کبیر بیش از ۴۲۰ بیت الحاقی هست. اینها از کجا آمده است؟ آیا فردوسی اینها را گفته بوده و نسخه نویسان قدیم آنها را حذف کرده‌اند؟ یا آنکه دیگران اینها را سروده‌اند و در نسخه‌های مختلف در حاشیه‌ها الحاق کرده‌اند و از آنهاجا به نسخه بایسنغری و چاپهای کلکته و پاریس و ایران و بمبئی سرایت کرده است؟

بعضی از معاصرین ما اظهار عقیده کرده‌اند که هر تغییر و تبدیل و حک و اصلاح و اضافه و نقصانی که در شعر قدما شده است چون نتیجه اعمال ذوق یا اعمال قضاوت يك نفر ایرانی بوده است محترم است و باید آن را پذیرفت! به این حساب نه تنها شاعران و سرایندگان شعر و نسخه نویسان و خوانندگان نسخ حق دارند هر چه را که به دستشان می‌رسد تغییر بدهند و از خود چیزی گفته در وسط آن بگنجانند، همه نانو‌ها و قصابها و علافها هم چون خوانساری و اصفهانی و شیرازی و مشهدی (و بطور کلی ایرانی) هستند حق دارند کتابهای گذشتگان را از نظم و نثر از مد نظر بگذرانند و هر بلایی می‌خواهند بر سر آنها بیاورند، و این حقی است که تاکنون غالب نزدیک به عموم ایرانیان به خود داده‌اند و عملی است که کرده‌اند.

کسانی که با نسخه‌های خطی و متنهای ادبی فارسی و عربی سر و کار داشته‌اند و در تصحیح متون کار کرده‌اند به تجربه فهمیده‌اند که

نسخه نویسهای ایران (به استثنای عده بسیار کمی) عادت دارند که وقتی از روی کتابی نسخه برمی‌دارند، هر چه دم قلمشان می‌آید بنویسند و بعد هم نوشته خود را با اصلی که از روی آن نوشته‌اند مقابله نکنند و غلطهایی را که در کتابت مرتکب شده‌اند اصلاح ناکرده بگذارند. این را می‌شود تحریف و تصحیف و تغییر و تبدیل غیر عمدی به شمار آورد. ولی گذشته ازین به دو نوع تغییر و تبدیل عمدی هم برمی‌خوریم: یکی اینکه نویسنده لفظی را که در نسخه اصلی می‌بیند غلط می‌خواند، یا نمی‌فهمد (چونکه دور از ذهن اوست، یا متروک و مهجور است، یا نقطه‌هاش درست گذاشته نشده، و غیره) آن را بدل می‌کند به لفظی که خیال می‌کند نویسنده و شاعر آن را اراده کرده بوده یا به لفظی که می‌داند و به گوش او آشناست؛ دیگر اینکه خیال می‌کند حق این بوده است که مؤلف یا شاعر فلان مطلب را هم گفته باشد و به فلان قافیه هم بیتی گفته باشد (با این مطلب بخصوص که در متن است دون شأن شاعر یا نویسنده است) آن مطلب یا آن بیت به فلان قافیه را به انشای خود می‌سازد و در متن می‌افزاید (یا گفته سراینده و نویسنده را حذف می‌کند) و به خیال خود با این عمل خدمتی به گوینده و نویسنده اصلی می‌کند! این قدر در باب نسخه نویسها.

و اما کتاب خوانهای ایران هم (باز به استثنای عده بسیار کمی) عادت دارند که هر چه را می‌خوانند و هر نوشته‌ای را که به دست می‌گیرند به میل خود تغییر بدهند، بران اضافه کنند و ازان کم کنند، شعر یا نوشته قدما (و حتی معاصرین) را اصلاح کنند، جزئیاتی را که به عقیده ایشان در این انشا یا در این منظومه یا این قصیده لازم بوده است نویسنده و سراینده گنجانده باشد و نگنجانده است، آنها به وکالت او بسازند و

تحریر کنند و بیفزایند و بدین طریق به خیال خود خدمتی به گوینده و نویسنده اصلی بکنند که ساخته و پرداخته او را آراسته و پیراسته نمایند .

این جبلت ماست و کسانی که این خصلت را ندارند گویا از حیث ایرانیت نقصی داشته باشند . ظاهراً ما ایرانیان معتقدیم که فردوسی و سنایی و ناصرخسرد و مولوی و سعدی و حافظ و سایر بزرگان سرایندگان ایران شعرای بزرگ و استادان سترگی بوده‌اند ولی بی شک نمی‌توانسته‌اند به خوبی بنده خواننده یا بنده نسخه نویس به واجبات فن شاعری و نویسندگی عمل کنند و آنچه نوشته و سروده‌اند ناقص است و باید آن را کامل کرد، و هر بنده خواننده یا بنده نویسنده‌ای بهتر از آن بزرگان می‌داند که چه لازم است تا شعرایشان کامل شود. حاشیه صفحات را خدا برای این خلق کرده است که ما بنده‌های کاتب یا بنده‌های قاری هر چه دل‌مان می‌خواهد در آن حاشیه‌ها از طرف شاعر یا مؤلف اصلی بر شعر یا بر کتاب او اضافه کنیم، و قلم‌تراش و قلم و مرکب را خدا برای این آفریده است که ما هر لفظی را در متن کتاب یا در شعری که آنجا نوشته‌اند نپسندیدیم بتراشیم و لفظ دیگری به جای آن بنویسیم .

مؤلفی سنی بوده است ، اسامی فلان خلفا را با کرم‌الله وجهه و رضی‌الله عنه قرین کرده است ، بنده شیعی که آن را می‌خوانم باید این را بدل به سلام‌الله علیه و صلوات‌الله علیه بکنم . مؤلف دیگری شیعی بوده است ، اسامی فلان ائمه را با سلام‌الله علیه و صلوات‌الله علیه آورده است ، بنده سنی باید آن را بدل به رضی‌الله عنه و کرم‌الله وجهه بکنم . کاش به همین حد اکتفا می‌کردم . خیر ، باید چندین سطر یا چندین صفحه

کتاب را چنان سیاه کنم که آن را نتوانند بخوانند. کتاب تفسیری چاپ می‌کنم که نویسنده آن مطالب را از نظر گاه اهل تسنن می‌نگریسته و به خلفای اربعه معتقد بوده است و صفحات بسیاری در باب فضایل و مزایای هر یک از چهار خلیفه در کتاب خود گنجانده است. بنده چون شیعی هستم یا مجبورم ملاحظه حال شیعیان را بکنم تمام مطالبی را که به سه خلیفه اول مربوط می‌شود اصلاً حذف می‌کنم و در کتاب چاپ نمی‌کنم: در دیوان خواجه حافظ شیرازی غزلهای شیعیانه مثل «ای دل غلام شاه جهان باش و شاه باش» یا قصیده منقبت علی مثل «مقدری که ز آثار صنع کرد اظهار» می‌گنجانیم و از قول او اشعار درویشانه می‌سازیم تا حافظ را شیعی قلمداد کنیم. تصریح تذکره نویسان را به اینکه فردوسی شیعی بوده است و آیات خود او را در شاهنامه که صریح در این امر است مثل اینست که کافی ندانسته‌ایم، باید قصیده به ردیف «انگشت» را بسازیم و به او نسبت دهیم. یوسف و زلیخایی را که آخوند قصه گویسی در عهد طغانشاه بن الپ اسلان ساخته است بگیریم و در دیباجه منظوم آن دست برده ایباتی را حذف کنیم و ایباتی ساخته به آن پیوند دهیم تا مسلم شود که این منظومه سست بی‌مقدار از فردوسی است و اگر عمری را در ساختن داستانهای شهنشاهان و پهلوانان ایران باستان صرف کرده است آخر عمری عاقل و دیندار شده است و قصه‌ای از قصه‌های قرآن را به نظم آورده. در ابتدای شاهنامه چهار بیت در مدیح چهاریار پیغمبر می‌افزاییم (با ایباتی را که او در این موضوع گفته بوده است حذف می‌کنیم - فرقی نمی‌کند). این اصرار به تغییر دادن گفته دیگران را بنده به نام «جنون اصلاح کردن» می‌خوانم.

این اصلاح ذوقی شعر سابقین در قدیم الایام در میان عرب هم مرسوم بوده است. در زهرالاداب حصری (ج ۴ ص ۱۳) حکایت شده است که اصمعی می گوید روزی قطعه شعری از جریر را نزد خلف بن الاحمر (ادیب و نحوی معروف) خواندم که در آن گفته بود «فیاک یوما خیره قبل شره...» خلف گفت: وای بر این مرد! خیری که منجر به شر گردد برای او چه سود دارد؟ گفتم: شعر را من از ابو عمرو ابن الملاء همین طور یاد گرفته ام. گفت: جریر هم قطعاً همین طور گفته بوده، و ابو عمرو کسی نیست که چیزی را جز آن چنان که شنیده است به تو درس دهد. گفتم: پس چگونه بایست بوده باشد؟ گفت بهتر آن بود که گفته باشد «خیره دون شره» و توهم ازین پس به همین نحو آن را روایت کن، و بدان که راویان قدیم اشعار گویندگان سابق بر خویش را اصلاح می کردند. من (اصمعی) گفتم: والله که من ازین پس این شعر را جز به همین صورت (که تو گفتی) روایت نخواهم کرد. ولی این نصیحتی که خلف بن احمر کرده و اصمعی نقل نموده در میان عرب کمتر رواج پیدا کرد، و عادة راویان عرب شعرها را ولسو اینکه به نظرشان معیوب می رسید هم همان طور که به دستشان رسیده بود نقل می کردند. مثلاً شعری از عزالدین سمرقندی را ابن الفوطی در مجمع الآداب (جلد چهارم شماره ۱۰۵) نقل کرده است بیت اخیر آن چنین است: فیحذر المرء کلَّ خَلٍّ له ولو أنه أبوه. ناشر این متن ملتفت شده است «ولو أنه أبوه» عیبی دارد، چون پدر را از جمله دوستان شمرده است، در حاشیه پیشنهاد کرده است که کاش شاعر «ولو أنه أخوه» گفته بود، ولی بیت را به همان صورت که دیده است نقل کرده و تغییری

نداده است .

از قراری که جناب استاد پردین گنابادی نقل می کنند مرحوم ادیب نیشابوری پیرو سبک خلف بن الاحمر بوده است و هر شعری را که می شنیده و حفظ می کرده و به شاگردان خود درس می داده است با تغییرات و اصلاحات ذوقی می خوانده و مقید به گفته شاعر نبوده است ، مثلاً این قطعه که آقای پردین از حفظ برای من خواندند به صورتی است که ادیب نیشابوری به شاگردان خود می آموخته و توصیه می کرده است که این طور بخوانند، و ایشان نمی دانند که گوینده اصلی چه گفته بوده است :

به شیخ شهر فقیری گرسنه برد پناه

بدان امید که آن شیخ خواهدش خوان داد

هزار مسأله پرسید شیخ از وی و گفت

که گر ندادی پاسخ نبایدت نان داد

نداشت حال جواب آن فقیر و شیخ عنود

ببرد آتش و نانش نداد تا جان داد

من و ملازمت آستان پیر مغان

که جام می به کف کافر و مسلمان داد

بنده بسیار دیده ام اشخاصی را که هر چه را می خوانند و می شنوند

فی الفور مطابق ذوق خودشان تغییر می دهند و اصلاح می کنند . مثلاً ؟

اگر این شعر را بشنوند که :

نعمت منعم چراست دریا دریا

محنت مفلس چراست کشتی کشتی

فورا اظهار عقیده می‌کنند که بهتر است جای دو جزء « نعمت منعم » و « محنت مفلس » را در دو مصراع تغییر بدسیم و « محنت مفلس چراست دریا دریا » بخوانیم، چونکه محنتها همیشه بیشتر از نعمتهاست. البته این تغییر زبانی به وزن و معنی نمی‌رساند، ولی بنده هر شعری را بشنوم دلم می‌خواهد آن طور باشد که خود شاعر گفته است. مثلاً شعر معروف سعدی (بوستان، چاپ فروغی، ص ۱۶۱؛ و چاپ گراف، ص ۳۰۱، باب پنجم بیت ۱۴۲):

قضا کشتی آنجا که خواهد برد و گر ناخدا جامه برتن دَرَد
 در هر دو چاپ چنین است و از قراری که مرحوم ذوقی نوشته است در نسخه های خطی قدیم این طور بوده است ولی در نسخ متأخر «قضا» را بدل به «خدا» کرده‌اند، و لابد به ذوق و فکر آن خواننده ها و نویسنده ها چنین رسیده بوده است که در مصراع اول «خدا» باشد و در مصراع دوم «ناخدا» بهتر است. شعر گلستان را که می‌خوانید «به دست آهک تفته کردن خمیر» يك نفر می‌شنود و می‌گوید این به قدر کافی اغراق ندارد، باید «آهن تفته» باشد، و فکر نمی‌کند که آهن را چطور خمیر می‌کنند؛ یا شعر ذردوسی را که رستم به اسفندیار می‌گوید «بخوردم ز توهشت تیر خدنگ» وقتی که می‌خواند آن را بدل می‌کند به «بخوردم صد و شصت تیر خدنگ» تا اغراقش بیشتر باشد. باز شعر گلستان را «هر پیسه گمان مبر نهالی» وقتی که می‌بیند و معنای آن را نمی‌فهمد آن را بدل می‌کند به «هر پیسه گمان مبر که خالیست» یا «هر پیسه گمان مبر که خالی است». آقای امیرقلی امینی در فرهنگ عوام پیشنهاد می‌کند که باج به شغال نمی‌دهد را باید باج به شغاد (برادر

رستم) نمی‌دهد خواندوگفت، و شعر سعدی «بنی آدم اعضای یکدیگرند» را جمعیت شیروخورشیدسرخ برحسب پیشنهاد فلان جاهل بدل کرده‌اند به «بنی آدم اعضای يك پیکرند». در رباعی منسوب به خیام «گاو است در آسمان و نامش پروین» را مرحوم دهخدا بدل کرده‌است به «گاو است در آسمان سنامش پروین»، و در شعر حافظ «زمانه تا قصب نرگس و قبای تو بست» که در نسخه‌های قدیم چنین است در نسخه‌های بعدتر بدل شده است به «قصب نرگس قبای تو» یا «قصب و ترکش قبای تو»، و شعر دیگر او را «شبی خوش است بدین و صله‌اش دراز کنید» بدل کرده‌اند به «شبی خوش است بدین قصه‌اش دراز کنید»، و مصراع «ساکنان حرم حرم ستر و عفاف ملکوت» را تغییر داده و «حرم سرو عفاف ملکوت» کرده‌اند.

دقیقی غزلی دارد، دو بیت آخر آن چنین است:

دقیقی چار خصلت برگزیده‌ست به گیتی در ز خوبیها و زشتی
لب بیجاده رنگ و ناله چنگ می چون زنگ و کیش زردهشتی
یکی ممکنست بیاید و بگوید اشیایی که در این قطعه تعداد می
کند همگی مشمول لفظ خصلت نیست، بهتر است آن را بدل به لفظی
کنیم که مناسبتر باشد، مثلا نعمت. دیگری بگوید خیر، دقیقی زردهشتی
بوده است و از کلمات عربی گریزان، بهتر است که لفظی پارسی به
جای آن بگذاریم.

مقاله‌ای به قلم مرحوم دکترمبین در مجله دانش (سال دوم، شماره

۸) منتشر شده است مشتمل بر مثنوی اصلاحات که مرحوم دهخدا در
دیوان غزلیات حافظ چاپ قزوینی و چاپ خلخالی به ذوق خود لازم

تشخیص داده بوده ، و دکتر معین آنها را نقل کرده است .

مرحوم محمد ضیاء هشتودی دو مقاله دارد تحت عنوان الفاظ و معانی در مجله دانش (سال دوم، ص ۲۲۹ تا ۲۳۲ و ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) که در آنها جمعاً نوزده مورد اشعار شعرای قدیم به عربی و فارسی ، و عبارات مشهور را گرفته و تغییر داده و گفته است اصل آنها به صورتی که به دست ما رسیده است غلط است ، من جمله این شعر انودی :

شیرگردون چو عکس شیر در آب پیش شیر علم ستان باشد
را بدل کرده است به پیش شیر علم طبان باشد ، و شعر نظامی را « در ناف دو علم بوی طیب است » تغییر داده ، و شعر معزی را « برجای چنگ و نای و نی آوای زاغ است و زغن » تغییر داده ، و در شعر سعدی « زنان باردار ای مرد هشیار اگر وقت ولادت مارزایند » وقت ولادت را بدل کرده است به هنگام زادن تا فارسی خالص باشد ! و در شعر عربی کلیده « و ان حیاة المرء بعد عدوه » را به « و ان بقاء المرء » بدل کرده است . آقای امیری فیروزکوهی پنج شش تا از این اصلاحات را مردود دانسته و جوابی به هشتودی داده اند که در صفحات ۳۱۹ و ۳۲۰ همان سال چاپ شده است . يك نفر مقیم سمنان هست که گاه به گاه به مدیر مجله یقما نامه می نویسد و شعرهای شعرای مشهور معاصر را که الحمدلله هنوز زنده اند اصلاح می کند (رجوع شود به سال ۱۸، ص ۳۳۴ و سال ۱۴، ص ۴۲۹) .

قطعه مشهور را بسیاری از خوانندگان شنیده و خوانده اند :

همه رنج من از بلغاریان است که مادام همی باید کشیدن
همی آرند مردم را ز بلغار ز بهر پرده مردم دریدن

گنه بلغاریان را نیز هم بیست
لب و دندان این ترکان چون ماه
بگویم گَر تو بتوانی شنیدن
بدین خوبی چه باید آفریدن
که از بهر لب و دندان ایشان
به دندان لب همی باید گزیدن
خدایا ایسن بلا و فتنه از تست
ولیکن کس نمی‌بارد چخیدن
به قول آقای مددی (ضوی ایسن چند بیت در مجموعه خطی که در
اواخر قرن هفتم نوشته‌اند و اکنون در جزء کتابخانه دانشگاه در آمده
است به سنایی نسبت داده شده است) ص ۱۰۸۸ چاپ سوم دیوان
سنایی). عین القضاة همدانی این قطعه را با بعضی اختلافات در الفاظ و
در ترتیب ابیات^۱ در تمهید اصل ثامن از تمهیدات خود آورده، و فقط
گفته است «مگر این بیتها نشنیده‌ای» و نام شاعر را ذکر نکرده است.
باز همین قطعه با اختلافاتی، هم در الفاظ و هم در ترتیب بیتها، در دیوان
ناصر خسرو ضبط شده، اما در قرون مختلف و جایهای متفاوت در طول
زمان اشخاص متفرق ابیاتی بر این وزن و این قافیه ولی با تکرار قوافی و
الفاظ رکیک و معانی سخیف سروده‌اند و بر آن قطعه اصلی افزوده‌اند
به طوری که آن را به ۸۷ بیت رسانیده‌اند و این ها به نام ظاهر خسرو بسته
شده است. رباعیهایی که به خیام نسبت داده‌اند و از او نیست معروف
است. قطعه‌ای معروف هم هست از یکی از شعرای قرن نهم که شروع
می‌شود به «بوده است خری که دم نبودش». این را یکی از معاصرین
ما در جزء اشعار مرحوم ایرج میرزا آورده است. آقای مصطفی قلی
خان صاحب دیوانی برای من حکایت کرد که مرحوم میرزا فتحعلی خان
صاحب دیوان در خواب دیده بود که شیخ سعدی این دو بیت را جزء

۱ - من جمله اینکه بیت ششم را پس از بیت دوم آورده است.

یکی از غزلیات خود خوانده است و گفته که در کلیات من اگر نیست
باید اضافه شود :

سلسله عشق طوق کردن عقل است

رنجه ازین آهن است پنجه داوود

تیغ به دست تو و امید رهایی !

تیر ز شست تو و توقع بهبود !

شاعر معاصر ما کاظم دجوی (ایزد) نامه شکایتی به مدیر مجله ارمغان
نوشته (دوره ۳۹، ص ۷۷۰ و مابعد دیده شود) و فریاد به آسمان رسانیده
است که چرا آقای در کتاب خود شش بیت او را نقل کرده و دران
تغییر و تبدیلی مطابق ذوق و سلیقه خود داده ، ولی مردگان بیچاره
دستان از چنین شکایتی هم کوتاه است . دو بیت مشهور هست که
ضرب المثل است و گوینده آنها را بنده نمی دانم (در امثال و حکم
مرحوم دهخدا بدون نام گوینده و به تقدیم و تأخیر و با بعضی اختلافها
آمده است ، ج ۱ ، ص ۲۹۶) :

با دشمنان دوست ترا دوستی بداست

با دوستان دوست ترا دوستی نکوست

از مردمانت بر دو گروه ایمنی مباد

بر دوستان دشمن و بر دشمنان دوست

کسی دیده است که شاعر ممکن بود چهار قسم مردم را بیاورد : دشمن
دشمن ، دوست دوست ، دوست دشمن ، دشمن دوست ؛ و دیده است
که از اینها اولی را هیچ نیاورده و چهارمی را دو بار ذکر کرده است ؛
زحمتی کشیده و دو بیت را بدین صورت اصلاح کرده است که هر چهار

نوع را شامل باشد :

با دشمنان دوست ترا دوستی بداست

با دوستان دشمن اگر دشمنی نکوست

از مردمانت بر دو گروه ایمنی، رواست

بر دشمنان دشمن و بر دوستان دوست

و باز به نوع دیگری آن را اصلاح کرده و همه اقسام چهارگانه را ذکر کرده است :

با دشمنان دشمن اگر دوستی رواست

با دوستان دوست هم از دوستی نکوست

از مردمانت بر دو گروه ایمنی مباد

بر دوستان دشمن و بر دشمنان دوست

بدین طریق می بینید که شعر شاعر بیچاره را تغییر داده اند ، در اصلاح اولی هر دو بیت را و ، در اصلاح دومی فقط بیت اول را ، و با کمال شهامت هم اقرار کرده اند که گفته گوینده ای را عوض کرده اند . بس به اشعار و کتابهای ادبی هم نیست که این تجاوزها و تعدیها شده است ، يك نسخه فرهنگ اسدی طوسی در دست نداریم که آن طور باشد که اسدی نوشته بوده ، و يك مقدمه الادب زمخشری در لغت عربی و فارسی نداریم که بتوانیم اطمینان داشته باشیم عین آن چیز ، یا نزدیک به آن چیزی است که زمخشری تألیف کرده بوده . انسان گمان می کند که شعر و کتاب منظوم به طور کلی باید کمتر از کتب نثر معرض تحریر و تبدیل باشد و قاعده باید وزن عروضی شعرها را از بدل کردن الفاظ حفظ و حراست کند . ولیکن این ظن باطل است ، و تصرف و

تغییر در الفاظ فردوسی که موضوع اصلی سخن بنده است دلیل واضحی بر این مطلب است. عوض کردن کلمات و جابه‌جا کردن آنها و جابه‌جا کردن مصراعها و پس و پیش کردن ابیات و حذف کردن بیتها و اضافه کردن بیتهای جدا جدا یا فصلهای طولانی اینجا و آنجا در شاهنامه سه قدری زیاد بوده است که از حد تصور و حدس و تخمین خارج است. هیچ دو نسخه خطی یافت نمی‌شود که با هم در پنجاه بیت متوالی شبیه باشند، و هیچ ده بیت شاهنامه نیست که بتوان آنها را با اطمینان به اینکه فردوسی آنها را چنین گفته بوده است خواند و نوشت. چون شاهنامه را مردم زیادتر از کتابهای دیگر می‌خوانده‌اند طبعاً بیشتر از کتابهای دیگر هم در آن دست برده‌اند و نظم داشتن آن باعث محفوظ ماندن آن نشده است. همین داستان رستم و سهراب را به عنوان مثال ذکر می‌کنم: اگر بخواهیم کلیه اختلافاتی را که در میان شش نسخه خطی این داستان در تمامی کلمات و ابیات موجود است ضبط کنیم به طوری که خواننده از محتویات کلیه آن نسخه‌های شش گانه مستحضر شود سه برابر متن داستان بیان نسخه بدلها خواهد شد، علاوه بر آن به همان اندازه هم باید دلیل و برهان بر غلط بودن فلان ضبط یا زاید بودن فلان فصل و الحاقی بودن فلان بیتها و نادرست بودن فلان ترتیب در تسوالی ابیات همراه این نسخه بدلها کرد؛ چون شاهنامه نهصد و پنجاه سال پیش سروده شده است و دارای الفاظ و تعبیراتی است که امروزه در زبان فارسی متروک و مهجور است، و انگهی به بیان شاعرانه‌ای منظوم شده است که بر مردم این زمان ناآشناست، برای روشن کردن معنای آن هم باید شرحی تألیف کرد و کلمات و تعبیرات آن را بیان کرد و مراد شاعر را

از بیت‌های آن توضیح داد، و این هم خود به اندازه متن داستان می‌شود. پس اگر هزار بیت متن داستان ما باشد به اندازه هفت هزار سطر هم باید به آن ضمیمه کرد تا داستان کهن برای مردم این زمان قابل قبول و قابل خواندن باشد.

پیش ازین عرض کردم که ابیاتی که دیگران در داستان رستم و سهراب تنها داخل کرده‌اند، از ششصد و پنجاه متجاوز است. قریب به هزار و چهل بیت متن قصه است و قریب به هزار و هفتصد بیت به همراهی ملحقات آن. اکنون می‌خواهم فهرست وار بعضی از فصول و قطعاتی را که از ابتدا تا انتهای داستان جابه‌جا افزوده‌اند تعداد کنم تا اجمالاً بدانید این ششصد و شصت بیت از چه قبیل است.

چنانکه می‌دانید داستان این‌طور آغاز می‌شود که دستم در نزدیکی مرز توران شکار گورخر می‌کند، سپس رخش را در مرغزار به چرا کردن رها می‌کند و خود به خواب می‌رود، در هنگامی که او در خواب است هفت هشت نفری از ترکان بر آن دشت می‌گذرند، پی اسپ را می‌بینند، آن را دنبال می‌کنند تا به اسپ می‌رسند و با کمند او را گرفته می‌برند. اینجا به ذهن خواننده‌ای رسیده است که به این زودی رخش به آن هنرمندی که شیری را در هفت خان کشته بود نباید گرفته شود، باید پیکاری بکند و چند نفری را بکشد بعد اسیر شود.

فردوسی می‌گوید رخش را به شهر بردند و، همی هر کس از رخش جستند بهر، خواننده اندیشیده است که بهره‌ای که ترکان از رخش جستند مربوط به نبودن رخش باید باشد، پس فصلی باید در این باب باشد که رخش را با چهل مادیان جفت کردند، و این حکمتی دیگر دارد

که بعدها برای سهراب کسره‌ای از رخس بتوانند یافت ، و لیکن بیشتر از يك کره رخس نباید به وجود بیاید ، پس از آن چهل مادیان فقط یکی بار گرفت .

دستم که از خواب برخاست دید اسپش نیست ، راه سمنگان در پیش گرفت . ولی خواننده به این مقدار راضی و قانع نیست باید ببر بیان و ساز و سلاح و زین اسپ و همه لوازم او را هم دستم بر پشت بگذارد و بخواند که « گهی پشت زین و گهی زین به پشت » !

در سمنگان شب در ضیافت پادشاه خوش می‌گذرانند و از آنجا مست به خوابگاه می‌رود . نیمه شب صدای حرف زدن دو نفر را پشت در خوابگاه می‌شنود ، در بازمی‌شود ، دختری مثل پنجه آفتاب به درون می‌آید و خویش را تسلیم او می‌کند . يك خواننده که اهل عفت و طرفدار ازدواج شرعی و حلال بودن روابط جنسی بوده است فکر می‌کند که پهلوانی مثل دستم نباید روابط نامشروع با زنی داشته باشد ، بند او نباید به حرام باز شده باشد ، پهلوانی مثل سهراب نباید حرام زاده باشد . غافل از اینکه فردوسی گفته است « به خشنودی و رای و فرمان او به خوبی بیاراست پیمان او » ، یعنی به رضایت عروس او را برای خود به زنی گرفت ، چند بیتی اینجا افزوده است که همان نیمه شب دستم فرستاد يك نفر موبد آمد و پیغام از دستم نزد پدر دختر برد و او را خواستگاری کرد . شاه هم ابدأ خشمگین نشد که چرا دخترش رفته است و خود را تسلیم رستم کرده است . بالعکس بسیار خوشحال شد و همان شبانه عقد شرعی بستند و عروسی کردند و نثار آوردند و بر سر سرعروس و داماد افشاندند و آنها را در حمله تنها گذاشتند !

بعد از آنکه سهراب به دوازده سالگی می‌رسد و لشکر فراهم می‌آورد که به جنگ ایران برود، فردوسی در باب اسپ سهراب ساکت است، ولی خواننده مهربان می‌اندیشد که سهراب از پدرش کمتر نیست در طی يك قطعه بیست و هشت بیتی داستان پیدا شدن یگانه کره رخس را به نظم آورده و در محل خود گنجانده است.

وقتی که سهراب به دژ سپید رسید گردآفرید که دختری جنگجو بوده است از اینکه هجیر، نگهبان دژ، اسیر دست سهراب گردید خشمگین شد لباس رزم بر تن آراست و آمد و با سهراب رزمی کرد، ولی چون تاب مقاومت او را نداشت روی برگرداند، سهراب با نیزه افراخته او را دنبال کرد، گردآفرید از برای آنکه او بداند سر و کارش با دختری است گیسوی خود را گشود. سهراب به جای اینکه دست از او بردارد او را به خم کمند اسیر کرد و خود به دام عشق او اسیر گردید. فردوسی همین قدر گفته است که گردآفرید به چاره‌گری خویش را نجات داد و به قلعه رفت و دروازه قلعه را بستند و گردآفرید از فراز بارو به او گفت «روزی نبودت ز من». ولیکن این مقدار از برای خواننده کافی نیست و باید شرحی درباره زاری کردن سهراب و به جستجوی گردآفرید مشغول شدن نظم کند و برداستان بیفزاید.

خبر به کیکاووس می‌رسد که پهلوانی از توران زمین آمده است و دژ سپید را گرفته است و لشکری به همراهی او آمده است. دردلیبری و زورمندی این پهلوان به قلبری مبالغه شده است که کیکاووس می‌داند کسی جز دستم با او مقابله کردن نمی‌تواند. دستم را از زابلستان می‌خواند و او می‌آید و با سهراب دست و پنجه نرم می‌کند. در مبارزه

نخستین سهراب پشت (ستم) را به خاک می‌رساند و می‌خواهد او را بکشد، (ستم) به حيله از چنگ او رها می‌شود. در مبارزه دوم فردوسی بدین قدر اکتفا می‌کند که :

سرافراز سهراب با زور دست

تو گفتی سپهر بلندش بیست

و بدین جهت (ستم) توانست او را به آسانی بر زمین بزند. ولی خواننده حکیم باید حکمت این تغییر وضع را بیان کند. داستانی به نظم می‌آورد به این مضمون که در آغاز کار (ستم) به قدری زورمند بود که بر زمین نمی‌توانست راه برود و سنگها در زیر قدمهای او خرد می‌شد، به درگاه خدا تضرع و التماس کرد که زور او را کم کند و خواهش او برآورده شد. حال که گرفتار حریف زورمند تری مثل سهراب شده است به آن مابقی قوت و نیروی خویش که به خدا پس داده است احتیاج دارد، از خدا تقاضا می‌کند که او را بار دیگر به همان زور و نیروی نخستین برساند، خدا هم حاجت او را برمی‌آورد. بدین علت بود که (ستم) توانست فرزند خود را بر زمین زده او را بکشد.

در آخر داستان باز فردوسی به این بس کرده است که (ستم) بر مرگ فرزند خود زاری کرد و مرثیه خوانی کرد و همهٔ خاندان او زاری کردند و (ستم) گفت نمی‌دانم خیر مرگ او را برای مادرش چگونه بفرستم. ولی آخر می‌شود که ما از عاقبت کار تهیینه و از زاریهای او و کارهایی که در عزای پسرش کرد خیر نشویم؟ خیر! باید سپاسگزار خواننده یا نویسنده‌ای باشیم که در این داستان مرثیه خوانی تهیینه را هم ساخته و افزوده است و بیان کرده است که چگونه آن زن مهربان

آتشی برافروخت و ساز و سلاح باز مانده از سهراب همه را بسوخت و چشم خود را نیز از حدقه بیرون آورده در آتش افکند . اینهاست عمدهٔ موضوعها و حادثه‌هایی که در آن ششصد هفتصد بیت اضافی و الحاقی به‌رشته‌نظم کشیده شده‌است . غالب آن ایات سست و ضعیف و رکیک و سخیف است و وجود آنها در رستم و سهراب فردوسی از قوت و نیروی داستان و از حزن انگیزی و تأثیر روانی آن می‌کاهد . اینها در نسخه‌های قدیمتر نیست و همهٔ آنها از حدود ششصد هجری به بعد شروع به پیدا شدن و افزوده شدن بر متن شهنامهٔ فردوسی کرده است . در ترجمهٔ عربی فتح بن علی بُنداری که در حدود ششصد و بیست هجری ساخته شده است هیچ‌یک از این حادثه‌ها که ذکر شد نیامده است .

شاهنامه اگر پنجاه هزار بیت باشد شاید پانزده بیست هزار بیت هم دیگران بران افزوده باشند که هر گاه بخواهیم تمام آنها را در ضمن نسخه بدلها نقل کنیم و با دلیل و برهان الحاقی بودن همه را اثبات کنیم و چنانکه پیش ازین گفتم توضیح و تشریح هم بران بنویسیم کتابی خواهد شد دارای چهارصد هزار سطر نوشته، که این متجاوز از دوازده هزار صفحه می‌شود . نوشتن و تهیهٔ این چنین کتابی چندین سال وقت می‌برد ، به سرمایه‌ای هنگفت و بودجه‌ای مداوم و سنگین محتاج است ، و نیز به عده‌ای محقق عالی رتبهٔ با سواد دقیق امین دارای پشت کار و حوصلهٔ کافی که در طول مدت با یکدیگر همکاری کنند و این کار سنگین را از پیش بردارند .

البته هیچ دستگاهی جز دستگاه دولت ایران نمی‌تواند وسایل

این کار را فراهم بیاورد . آنچه تا کنون دیگران در این باب کرده اند به نسبت با آنچه باید بعد ازین کرده باز بچه ای بیش نیست ، و این کار کاریست که چند نسل از مردم علاقه مند و واقف به کار زبان و ادب و فرهنگ را به خود مشغول خواهد داشت .

خطابه ما

نمایشنامه نویسی و ادبیات نمایشی

بی شک نمایشنامه نویسی به معنی اعم خود یکی از شاخه های ادبیات است و نمایشنامه ها را چه برای روی صحنه ، چه سینما ، چه تلویزیون و چه رادیو و چه برای انواع اپرا نوشته شده باشد می توان در سلك آثار ادبی مورد داوری و بررسی قرار داد. برخی از نمایشنامه ها از هر گونه در شمار شاهکارهای ادبی جهان قرار دارند و آفرینندگان آنها هنرمندان بلا تردیدی هستند که در متن زمانها تثبیت شده اند.

از نظر اسطو تراژدی تقلید و محاکاتی است از کار و کسرداری شگرف و تمام ، دارای درازا و اندازه ای معلوم و معین به وسیله کلامی که به انواع زینتها آراسته و آن زینتها هر يك به حسب اختلاف اجزاء مختلف . . .

ملاحظه می‌شود که «سطور در تعریف تراژدی که یکی از انواع نمایش است از «کلامی به انواع زینتها آراسته و آن زینتها هر يك بر حسب اختلاف اجزاء مختلف» سخن گفته است .

هر کلامی که این شرطها را داشته باشد خود در مبحث ادبیات به معنی اخص کلمه می‌گنجد.

قدیمترین نمایشنامه‌هایی که به زبان فارسی در دست است، تعزیه است که مهمترین مشخصات آن ریشه مذهبی داشتن همراه با موسیقی بودن و منظوم بودن بیان است که از این حیث با نمایشهای باستانی و نمایشهای قرون وسطایی اروپا دارای وجه مشترك است، گرچه هیچ‌گونه ارتباطی با آنها ندارد. پیش از اسلام نیز نمایشهایی وجود داشته و منابع مختلف و دلایل متعدد برای اثبات وجود نمایش در دست است ولی نمی‌توان اظهار عقیده کرد که این نمایشها دارای نمایشنامه بوده است . گفته شده است نمایش عبارتست از نقل حکایتی با اندازه و آغاز و انجامی معلوم که با حرکت و عمل توأم باشد. اگر این تعریف را بپذیریم تمام کتابهایی که موضوع قصه خوانی و داستانگزاری (نقالی) قرار گرفته اند نیز می‌توان نمایشنامه دانست . زیرا نقالان هیچگاه به تعریف ساده قصه اکتفا نمی‌کردند بلکه آن را همراه حرکت و عمل بیان می‌کردند . حتی به تناسب قهرمانان قصه در صدای خود تغییر می‌دادند و با حرکات چابک و با دم پر زیر و بم و گرم و دلکش خود بر جذابیت داستان می‌افزودند . بدین حساب از آن زمان که قصه‌ها از سینه‌ها به دفترها نقل شد ، در ایران نمایشنامه پدید آمد . بی تردید و به دلیل وجود متنهای داستانی از روزگاران قدیم سابقه این گونه داستانها به پیش از اسلام می‌رسد. زیرا به

نقل ابن هشام در سالهای آغازین عصر اسلامی یکی از مردم مکه به نام نصر بن حادث که داستان «ستم و اسفندیاد» را در سرزمین فرات از قصه گویان و داستانگزاران آموخته بود، آن را برای مردم مکه نقل می کرد و مردم از شنیدن آن لذت می بردند و بسیار مقبول می افتاد. در عیون الاخبار چنین آمده است: «عن علی بن هشام قال کان عندنا بمرو قاص یقص فبکینا ثم یخرج بعد ذلك طنبوراً صغیراً من کمه فیضرب به ویغنی و یقول: «ابا این تیمار باید اندکی شادیه» معناه «ینبغی مع هذا الغم قلیل فرح»^۲

ایجاد شادی یا حزن در شنونده بستگی به قدرت نمایشی داستان - گزار و چگونگی همراه کردن اعمال نمایشی با بیان دارد و از همین رو می توان داستانهای مدونی را که نقالان از آن برای نقلی استفاده می کردند نخستین نمایشنامه های ایرانی دانست که به صورت يك نفری اجرا می شد و نقشهای مختلف اشخاص بازی به عهده يك تن بوده و در آن گفتگو و حرکت اهمیت فراوان داشت. از سده پنجم و ششم اسلامی افرادی به نام «مناقبی» به روایت داستانهای تاریخی برای عامه پرداختند و چون از شیعیان بودند ائمه و اهل بیت پیامبر را مدح می کردند و از جنگها و دلاوریها و عدالت خواهیها و بشر دوستیها و همچنین مطالبی که بر آنها رفته بود سخن می گفتند.

در مقابل این افراد «فضائلیان» درباره «ستم و اسفندیاد» و زال و سرخاب و کادوس داستان می گفتند و رفتار و اعمال شیخین را می ستودند توجه با آنچه در کتاب النقض آمده این موضوع را تأیید می کند. گرچه تعزیه خوانی از زمانهای پیش از اسلام رواج داشته و

تعزیه‌ای به نام سوک سیادش هنوز هم در میان برخی از قبایل ایرانی رواج دارد، اما تعزیه بر پایه داستانها و وقایع تاریخی و افسانه‌ای مربوط به زندگی و مصائب خاندان پیامبر و فجایع کربلا و آنچه از آن منشعب گردیده از پدیده‌های بعد از اسلام، و اساس آن در زمان آل بویه یعنی در حدود نیمه اول سده چهارم هجری پدید آمده است. بعضی سیاحان اروپایی که از زمان صفویه به ایران آمده‌اند، در باره تعزیه مطالبی نگاشته‌اند. يك فرانسوی به نام شودزکو^۲ در حوالی سال ۱۸۵۸ سی و سه نسخه از تعزیه‌ها را از متصدی تشریفات تعزیه داری به نام حسینقلی‌خان خواجه خرید و پنج تعزیه را ترجمه کرد. نباید پنداشت که تعزیه‌ها همگی دارای مضامین اندوه‌زاست، بلکه در هر تعزیه معین ممکن است جنبه‌های خنده‌آور نیز وجود داشته باشد، که آن را گوشه می‌گفتند. به عقیده برخی از صاحب‌نظران همین گوشه‌هاست که بعدها پایه و مایه نمایشهای «رو حوضی» یا «تخته حوضی» گردید و تعزیه‌هایی نیز پدید آمد که تقریباً تمامی آن خنده‌آور و با طنز و لعن همراه بود. تعزیه خروج مخفاد و ابن ملجم و شست بستن دیو را باید از اینگونه دانست ولی تعداد تعزیه‌های خنده‌آور بسیار محدود است، و هر يك نیز کم و بیش با فاجعه کربلا و مصائب خاندان نبوت پیوند دارد.

باید به یاد داشت که اصولاً در ادب و وسیع و کهنسال فارسی نسبت امور جدی و اندوه‌زا و درد آلود به مراتب بیشتر از مطالب خنده‌آور و نشاط‌انگیز است. علت این امر را باید از يك سو در زندگی غمبار و پر حادثه و دردناک ملت ایران جستجو کرد. بویژه که در دوران ادبیات دری کمتر زندگی به مردم این مرزوبوم روی خوش نشان داده است

و از سوی دیگر شاعران و نویسندگان و صاحبان ذوق و قریحه در میان توفان بلا یا خندیدن و خندانیدن را به حق نشانهٔ سبکسری و دون شأن خود می‌دانستند. دارندگان استعداد های هنری و خلاق می‌پنداشتند که نوشتن مطالب مطایبه‌آمیز و فکاهی کار افراد طبقهٔ پایین و پست اجتماع است. خندیدن و خندانیدن نشانهٔ بیخردی است و از این رو از آندوری می‌کردند، ناهمخسرد می‌گوید:

با گروهی که بخندند و بخندانند

چون کنم چون نه بخندم نه بخندانم

از غم آنکه دی از بهر چه خندیدم

خود من امروز به دل خسته و گریانم

خنده از بی خردی خیزد چون خندم

چون خرد سخت گرفتست گریانم

بیت های نقل شده از این شاعر اندیشمند خود نشان می‌دهد که ایرانی برای خنده موجبی ندانسته است و خندهٔ بی‌موجب بی‌خردی و دیوانگی را مدلل می‌دارد. بیت زیر را که غمباری زندگی ایرانی را بهتر نشان می‌دهد درتایید آنچه گذشت نقل می‌کنم:

خندهٔ ما بینی و از گریهٔ دل غافل

خانهٔ ما اندرون ابراست و بیرون آفتاب

بهر حال تعزیه نامه‌ها از نظر ادبی اعتبار چندانی ندارد. و فقط می‌تواند نمودار نوعی هنر دراماتیک ابتدایی در ایران باشد. زیرا از نظر شیوهٔ ترکیب و بیان، تعزیه‌ها زیاده از حد خشن و ساده و ابتدائی و بی‌رویه است. حوادث بدون رعایت زمان و مکان به توالی پیش

می آیند و سادگی و بی تکلفی از خصایص این نمایشنامه هاست که در نقالی نیز غالباً چنین است ، ولی جنبه ادبی در برخی از مآخذ نقالان مانند شاهنامه فردوسی به قدری قوی است که آن را در زمینه خاص شاهکار منفرد جهان معرفی می کند.

این نمایشنامه‌ها به نظم یا نثر هر چه باشد ، در نهایت سادگی و روانی تهیه شده و به زبان محاوره نزدیک است و به منزله پلی برای ارتباط میان توده بیسواد و ادیبان مغلط نویس مؤثر واقع شده است . متأسفانه رشد تعزیه از نظر نمایشنامه‌ای بسیار بطیء و کند بوده و در طی چهار قرنی که از ثبت و ضبط آنها می گذرد، درخشش و جلای فراوانی را که لازمه پیشرفت این هنر بوده به دست نیاورده است . شاید علت این امر محدودیت‌های مذهبی باشد که آزادی عمل شاعران و نویسندگان تعزیه نامه پرداز را در چهار چوب مذهب تخته بند کرده بود و به آنها اجازه نمی داد به سائقه ذوق و سلیقه شخصی و پیروی از تخیل شاعرانه و خلاق خود در این گستره به خلق آثار بزرگ و درخشان دست بیازند و ادبیات دراماتیک ایران را به پیش برانند. در زمان ناصرالدین شاه در تعزیه نامه‌ها اصلاحاتی به وجود آمد . نصرالله اصفهانی متخلص به شهاب به تشویق امیرکبیر نزدیک به شصت مجلس از تعزیه ها را به نظم آورد و اشعار غم انگیزی سرود که بسیار حزن آور و مؤثر بود . اساس تعزیه‌ها را غالباً از اخبار و روایات و تواریخ مذهبی که آنان را «مقتل» می - نامیدند ، می گرفتند مقتل الحسین از شخصی به نام خواصی در سده ششم حاوی چهارده موضوع از مصایب و فضایل خاندان رسول خداست که اساس تعزیه قرار گرفته است . گفته شد به عقیده برخی از صاحب نظران

نمایش تخته حوضی از گوشه های تعزیه به وجود آمد . نمایش تخته حوضی ابتدا به وسیله مطربان دوره گرد اجرا می گردید که از آنها از زمان صفویه به بعد نشانه هایی در دست داریم . معمولاً این بازیگران تا این اواخر نمایشنامه نداشتند بلکه با استفاده از قدرت بدیهه گویی داستان خشک را که سینه به سینه فرا گرفته بودند، رنگی دلپذیر می زدند. شدت و ضعف و قدرت و دقت بازیگر غیر از خصوصیات شخصی در هر جا به وضع مجلس و آمادگی محیط و عوامل مختلف موجود در آن یعنی صاحب مجلس، نوع بینندگان و اکثریت آنها و فضای غیر انسانی کار و غیره بستگی داشت.

از آغاز سلطنت پهلوی برخی از دسته های نمایش روحوضی به تماشاخانه های جنوب شهر تهران و برخی شهرهای دیگر کشیده شدند که باز هم نمایشنامه نداشتند . از سال ۱۳۱۰ ش اداره سیاسی شهربانی وقت با سخت گیری مداوم و سانسور شدید خود کارگردانان و سردهسته های بازیگران روحوضی را مجبور کرد طرح نمایشهای خود را روی کاغذ بیاورند . این اجبار با روح آفرینش حضوری و بدیهه گویی و میدان عمل بی حد و مرزی که از خصوصیات این گونه نمایشهاست ، کاملاً مغایرت داشت و به همین علت آنچه روی کاغذ آمده هرگونه ارزش هنری را فاقد است . زیرا هیچکس قادر نیست ظرایف و دگرگونیهای دلپذیری را که در حین بازی آزاد و متغیر تقلیدچی پیش می آید پیش بینی و یاد داشت کند . از آن زمان که ملت ایران مبادله با کشور های اروپایی را آغاز کرد و از یکسر منابع و ثروت ملی و نیروی انسانی و موقعیت جغرافیایی کشور خود را در اختیار کشورهای

اروپایی گذاشت و از سوی دیگر به اخذ آداب و رسوم و فرهنگ اروپایی مبادرت کرد، صرف نظر از ارزش آنچه داده و آنچه گرفته که خود جای سخن بسیار دارد، بانمایش به معنای واقعی خود نیز آشنا شد. نویسندگان ما با نمایشنامه به سبک و شیوه اروپایی نخست از راه ترجمه آشنا شدند و اندک اندک به نوشتن نمایشنامه جدید پرداختند و امروز در میان آثار نویسندگان نمایشنامه‌ها مثل نمایشنامه عروسکی، لال‌بازی (پانتومیم) نمایشنامه صحنه‌ای، نمایشنامه‌ها تلویزیونی، نمایش نامه رادیویی (فیلمنامه) نمایشنامه با متن اپرا - اگرچه نه به وسعت دیده می‌شود. اولین برخورد ایرانیان را با تأثر اروپایی باید در مسافرت‌ها و دیدارهای اولین گروه محصلان ایرانی در ادپا دانست. میرزا صالح شیرازی عضو دومین گروه محصلان ایرانی که به اروپا فرستاده شده‌اند تأثرهای مسکو، پترزبورگ، لندن و برخی شهرهای دیگر را دیده و در سفرنامه خود از آنها سخن گفته است. اولین نمایشی که در ایران به شیوه اروپایی داده شد، نمایشی بود که به وسیله یکی از تحصیل کردگان در اروپا در دارالفنون به اجرا درآمد. این شخص میرزا علی اکبرخان نقاشباشی مزین‌الدوله بود که از ۱۲۶۳ تا ۱۳۱۲ قمری در جهان زندگی می‌کرد. نقاشباشی به دستور ناصرالدین شاه نمایشنامه‌ای از مولیر Mulier را که میزانتروپ Misanthrope نام داشت و به نام گزارش مردم‌گریز به شیوه اقتباس به فارسی در آمده بود، محرمانه در حضور شاه و درباریان به مورد اجرا گذاشت. این نمایشنامه به وسیله میرزا حبیب اصفهانی اقتباس و ترجمه شده است و معلوم نیست که آنچه نقاشباشی به روی صحنه آورد، همین اقتباس و ترجمه است یا نقاشباشی خود آن را به فارسی

برگردانیده است .

اندک اندک ترجمه نمایشنامه های اروپایی گسترش یافت و شیوه های گوناگونی در ترجمه این گونه آثار ظهور نمود که خود می تواند موضوع تحقیق و بررسی وسیعی قرار گیرد، چه ترجمه ها بنا به موقعیت و رشد فکری تماشاگران و متناسب با شرایط اقلیمی و محیط اجتماعی و اوضاع و احوال سیاسی با متن اصلی تفاوتی پیدا می کرد.

اولین نمایشنامه هایی که به زبان فارسی و اسلوب اروپایی نگاشته شده به قلم میرزا ملکم خان به نگارش درآمده است ، و از آن پس اندک اندک نویسندگان ایرانی دیگر به نوشتن نمایشنامه و بازی در نمایش پرداختند که در میان آنها عده ای از رجال علمی و ادبی و سیاسی و اجتماعی چند دهه اخیر دیده می شوند . ولی با اینهمه می توان گفت هنوز هم غلبه با ترجمه نمایشنامه های خارجی است . در ترجمه نمایشنامه ها گاهی نمایشنامه هایی انتخاب می گردید که موضوع آنها هیچگونه پیوندی با زندگی و ادراک و رشد فکری مردم ایران نداشت و وقتی این گونه نمایشنامه ها به زبان سنگین ادبا و با رعایت امانت در ترجمه به فارسی ترجمه می شد ، نمی توانست تماشاگر ایرانی را به خود جلب کند . ناچار برخی از مترجمان به نمایشنامه های اروپایی رنگ و صبغه ایرانی می دادند و گاهی برای اینکه دوری از متن اصلی را نشان دهند از آن با نام ترجمه و اقتباس یاد می کردند . این ترجمه و اقتباسها طوری انجام می گردید که نمایشنامه را تا سطح ذوق و درک عوام پایین می آورد و اجرای آن به نمایشهای تخت حوضی که مورد پسند و مطلوب عوام ، و با ادراک آنها مناسب بیشتری داشت شباهت پیدا می کرد . کم کم

جوانان دریافتند که با اجرای نمایشنامه‌های اروپایی نمی‌توان به نتیجه مطلوب رسید. زیرا این نمایشنامه‌ها یا با زندگی و محیط ایرانی پیوند لازم را ندارند و احساس و لمس نقشها برای بازیگران و ادراک نمایش برای تماشاگران به سهولت امکان پذیر نیست، و یا ترجمه و اجرای آنها به صورتی در می‌آید که از حرکت و پیشرفت تأثیر ممانعت به عمل می‌آورد و آن را در حد نمایشهای روحی متوقف می‌کند. بدین جهت دو داستان صادق هدایت را که به علت تحرک بسیار و گفتگوی فراوان برای تبدیل به نمایشنامه شدن استعداد داشت به نمایشنامه بدل کردند.

این دو داستان یکی محلل و دیگری مرده خورها بود. اجرای این دو نمایشنامه موفقیت فراوانی به همراه داشت.

در حقیقت کلید نمایش ایرانی از آثار هدایت به دست آمد و نشان داده شد که چگونه می‌توان از زندگی مردم و محیط اجتماعی خود الهام گرفت و هنر بارورتری را پدید آورد. فرصتی بزرگ پیش آمده بود تا نمایشنامه نویسی در ایران راه تازه خود را بیابد. راهی که به نشان دادن زندگی اجتماعی مردم میهن ما و برخورد با مسائلی که صد درصد با حیات مردم پیرامون هنرمند ایرانی بستگی دارد منتهی می‌گردد. این فرصت امکانی برای شناخت آداب و رسوم و خلق آدمهایی با خلق و خوی آشنا و بیان دردها و آرزوهای او به وجود آورد بدون اینکه تنگ چشمیها و کوته نظریها و لودگی و مسخرگی و تنقیدهای تند و زنده و بی ریشه نمایشهای روحی را داشته باشد. این سرآغاز از نظر تکنیک نیز مجالی برای یافتن نحوه بیان حرکت و عمل در بازیگری

و ساختن فضای آشنا و کارگردانی به دست داد. در چند سال پیش ظهور نمایشنامهٔ بلبل سرگشته نوشتهٔ علی نصیریان راه تأثیر ملی ایران را روشنی بخشید و جوانان پر شور و همت به نوشتن نمایشنامه‌هایی در سطوح مختلف دست زدند و بدین ترتیب نمایشنامهٔ صحنه‌ای روی به کمال نهاد و به پیشرفت خود ادامه می‌دهد.

اکنون نگارش نمایشنامه‌های فارسی همگام با ترجمه از آثار خارجی به پیش می‌رود. علی نصیریان، گوهر مراد (دکتر ساعدی)، بهمن فرسی، بهرام بیضایی، مهین تجدد (جهانگلو)، فریده فرجام، اکبر رادی، بیژن مفید، عباس نعلبندیان، منوچهر شبیانی، پرویز کاردان، خلیل‌موحد دیلمقانی، پرویز صیاد، خجسته کیا، یدالله زند، محسن یلفانی، علی حاتمی، سیدوس ابراهیم‌زاده، نصرت‌الله نویدی و گروهی دیگر از راهیان دیار نمایشنامه نویسی در سالهای اخیرند. در کنار نمایشنامه نویسی برای صحنه، نمایشنامهٔ رادیویی، تلویزیونی، پانتومیم (لال بازی) و نمایش نامهٔ عروسکی و اپرا و فیلمنامه نویسی نیز آغاز گردیده است، و اینک در میان آثار نویسندگان امروز انواع این نمایشنامه‌ها را می‌توان یافت. گفته شده است نمایش در آغاز پیدایی، نمودی از وحشت انسان در برابر طبیعت بوده است. ولی نمایش امروز با مذهب، سیاست، انقلاب جنگ، فلسفه، حکومت، خانواده، اخلاق، اجتماع و هر چیز که به نحوی با زندگی آدمی ارتباط دارد، پیوستگی یافته است و نمایشنامه نویسنده تجزیه و تحلیل کنندهٔ همهٔ آنهاست. نویسنده‌ای که موضوعی را برای نوشتن برگزیده، سخنی دارد که در پی بیان آنست، ولی ممکن است در هر زمان به ملاحظات خاص نتواند آنرا به صراحت بیان

کند ، ناچار محدودیت‌هایی در بیان او پدید می‌آید و بیان اوشیوه خاصی پیدا می‌کند . در این صورت تمثیل و استعاره و کنایه در نوشته او - نه برای آرایش کلام - بلکه برای فرار از عقوبتی که صراحت بیان در پی دارد ظهور می‌کند و اندک اندک نوشته‌ها به مقداری چیستان و معما تبدیل می‌شود . در غالب نمایشنامه‌هایی که در این سالهای اخیر نگاشته آمده، این موضوع به وضوح دیده می‌شود. در نمایشنامه‌های صحنه‌ای امروز بیش از انواع دیگر سمبولیزم غلبه دارد . توضیح بیشتر را از زبان جعفر دالی هنر پیشه و کارگردان شایسته امروز بشنویم :

. . . خوب ، نویسنده و کارگردان هم آرام نمی‌نشینند . می‌خواهند نقش گربه مرتضی علی را بازی کنند . می‌خواهد هم حرفش را بزند و هم دم لای تله نهد و قضیه می‌شود: به در می‌گویم که دیوار بشنود . آرام آرام پای تمثیل و سمبل و استعاره در نوشته و اجرا باز می‌شود . از نظر آنها سپر خوبی است . می‌شود پشتش پنهان شد . کار بالا می‌گیرد. بعد از مدتی می‌بینی نمایشنامه تبدیل شده به مقداری چیستان و معما ، و اجرا تبدیل شده به يك سیرك سیار ، پشتك و وارو زدن و از توی دیوار در آمدن ، سایه بازی ، صدای بوق و ننگ و ننگ بچه - یعنی که تولد - صدای شیپور - سرباز خانه - اینجاست که حساب و کتابها به هم می‌خورد . . . کار به کشف و شهود می‌کشد ، کلام تبدیل به کنایه‌ای پر از تعلیق می‌شود . همه کلمات قصار می‌گویند . حرفها قر و قاطی است و آنچه روی صحنه می‌بینی پر از فلاکت است . فلاکت نوشته ، فلاکت اجرا ، فلاکت تماشاگر ، و اینجاست که روح زمان متجلی می‌شود . تجلی بیمارگونه کج و کوله ناشناخته و غریب . و این

تجلی زمینه‌ایست مناسب برای ساختن يك شبه هنر، يك هنردست آموز مامانی و ملوس که با هیچ چیز کاری ندارد جز با هنر. . . . ۴

مطالعه بسیاری از نمایشنامه‌ها که در ایران به قلم نویسندگان ایرانی بویژه در سالهای اخیر نوشته شده، نشان می‌دهد که نمایشنامه‌های سیاسی و اجتماعی امروز يك محصول روشنفکرانه است که در برابر نظام اقتصادی و اجتماعی و قوانین و قراردادهای مسلط بر جامعه عرض وجود می‌کند، و نیز يك پایگاه فلسفی در برابر مدافعان وضع موجود است. و به علت درگیر بودن با قدرت حاکم زبان آن به لکنت تمثیل و کنایه چنان آلوده است که آنرا از صراحت و رسایی انداخته است. این زبان در عین اینکه از تکیه گاه هنری و فلسفی برخوردار است، از تحلیل وقایع عاجز است. زیرا این زبان گنگ قادر نیست که عمق مسایل را بشکافد و تنها با قشری از وقایع روبرو می‌شود و به دلیل فقدان خون صراحت در واژه‌ها و ترکیبها به سختی می‌تواند از قشر به مغز برسد. یکی از بهترین نمونه‌ها «پژوهشی ژرف و سترگ و نو در سنگواره‌های دوره بیست و پنجم زمین شناسی یا چهاردهم یا بیستم فرقی نمی‌کند» از عباس نعلبندیان است. گرچه انواع نمایشنامه‌ها از این لحاظ که اجرای آنها با عمل و حرکت همراه است و به نمایش درمی‌آید. دارای جوه مشترکند، به هیچ وجه از تمام جهات یکسان نیستند و بسته به اینکه اجرای آن چگونه است، تنظیم و تدوین شده. شیوه نگارش و حتی زیر بنای زبانی آنها تغییر می‌کند.

در يك پانتومیم نویسنده به راحتی می‌تواند نمایشنامه را به زبان قلم و با کلمات سالم بنویسد. زیرا در لال بازی از زبان استفاده نمی‌شود

بنا بر این زبان محاوره و کلمات شکسته در آن راهی پیدا نمی‌کند. در يك نمايشنامه تلویزیونی در صورتی که نمایش به صورت زنده پخش شود، امکانات نمایشی بیشتر و وسیع‌تر از صحنه است. زیرا تالارهای پخش تلویزیونی وسعت زیادی دارد. از این رو می‌توان هر قسمت از آن را به صحنه خاصی اختصاص داد و به وسیله دوربینهای متعدد صحنه‌ها را پی‌در پی پخش کرد، و چون صحنه‌های گوناگون در برابر چشم تماشاچی قرار دارد، از کلام برای توصیف آن استفاده نمی‌شود. از نمايشنامه‌های تلویزیونی در صورتی که قبل از پخش، فیلم تهیه شود، امکان اجرا بیشتر خواهد بود، بدین معنی که فیلمبردار می‌تواند صحنه‌های مختلف و متنوع را فیلمبرداری کند، و اگر حرکتی سریع باشد و فیلمبردار قادر به ضبط آن نباشد، امکان تکرار آن وجود دارد. در نمايشنامه رادیویی بزرگترین اشکالی که وجود دارد، عدم امکان صحنه آرایی است. در اجرای نمايشنامه رادیویی صحنه و حالات و حرکات و تظاهرات انفعالات نفسانی از طریق گفتار به‌شونده می‌رسد و هنرپیشه در برابر چشم خواننده نیست که بتواند از رنگ رخسار به سر ضمیر او پی‌برد. بدین ترتیب برای بیان يك موضوع واحد تعداد کلماتی که در يك نمايشنامه رادیویی به کار می‌رود بیش از کلماتی است که در يك نمايشنامه از انواع دیگر به کار می‌رود. و شاید تأثیر آن را هم نداشته باشد. نمايشنامه رادیویی بیشتر به قصه‌ای شباهت دارد که چند نفر آن را بیان کنند. و اگر سخن‌اسطورا در نظر داشته باشیم، نمايشنامه رادیویی را نمی‌توان نمايشنامه، یعنی متنی برای تأثر خواننده زیرا با حرکت و عمل توأم نیست و تماشاگر ندارد. از نظر اجرایی ساده‌ترین نوع

نمایشنامه را باید نمایشنامه‌رادیویی دانست زیرا هنرپیشه فقط مسئولیت طرز بیان خویش را به عهده دارد و حالات و حرکات و رفتار او دیده نمی‌شود. نمایشنامه‌رادیویی و تلویزیونی نوع جدیدی از ادبیات است که با پدید آمدن این دو وسیله ارتباط جمعی پایه‌عرصه ادبیات گذاشته‌اند. زبان نمایشنامه تلویزیونی از يك طرف به زبان نمایشنامه صحنه‌ای و از طرف دیگر به زبان فیلمنامه نزدیک است؛ و شاید از نظر شیوه و اسلوب آن را بتوان حد میان این دو نوع دانست. با پیداشدن انواع نمایشنامه و نمایش آنها ادبیات نمایشی نیز پدید آمد. منظور از ادبیات نمایشی تمام مطالبی است که پیرامون نمایش فیلم، اپرا و دیگر نمایشها و شیوه بازی و دکور سازی و صحنه آرایی و کارگردانی و تمام مطالب مربوط به هنر نمایش به معنی اعم آن نوشته و منتشر می‌شود. کمتر روزنامه و مجله‌ای است که پیرامون این هنرها مطلبی علمی و ادبی و تحقیقی نداشته باشد. و مجلاتی چند در این چند ساله به طور اختصاصی برای معرفی و اعتلای هنرهای نمایشی انتشار یافته و می‌یابد و کتابهای چندی نیز منتشر شده است. اینگونه نوشته‌ها گاهی از لحاظ ادبی و هنری و ثبت لغات رایج و تعبیرهای جدید ارزش فراوان دارد و خود رشته گسترده‌ای را تشکیل می‌دهد که گذشته از واژه و ترکیب از نظر ارائه قالبهای ادبی تازه و مفاهیم جدید تحولی عظیم را در نثر فارسی پایه‌گذاری کرده است.

در نمایشنامه نویسی، نویسنده بیشتر با تماشاگر در ارتباط است تا خواننده و از این رو بیشتر پذیرنده اثر خود را می‌شناسد و در نظر دارد. مشکلی که در آغاز کار ترجمه و نوشتن نمایشنامه در ایران وجود

داشت و امروز از شدت آن کاسته شده، عدم آمادگی زبان فارسی برای نمایشنامه نویسی بود. این مشکل که برای کسانی که دستی از دوربر آتش نمایشنامه نویسی دارند شاید کمتر قابل لمس و احساس باشد، از این جا ناشی می‌شد که میان زبان ادبی فارسی و زبان محاوره فاصله زیادی وجود داشت. به طوری که اگر مترجم یا نویسنده، نمایشنامه را به زبان کتابت و ادب می‌نگاشت، به هنگام اجرا حالت خطابه ادیبانه را پیدا می‌کرد؛ و بازی‌گری که مثلاً نقش یک روستایی یا کارگر ساده را ایفا می‌کرد، گفتاری چنان ادیبانه داشت که با شخصیتی که در پی ارائه آن بود، منافات پیدا می‌کرد، و در صورتی که گفتارها را به شیوه محاوره می‌نگاشت، به عقیده خود و ادیبان فاضل و گرانسنگ زمانه ادب فارسی را تا سطح گفتار و گاهی گفتار عوام تنزل داده بود، و این گناهی نبود که بتوان آن را بخشید. نوشتن به زبان مردم ابتدال و فروافتادگی و دلیل بی‌سوادی نویسنده شمرده می‌شد و کمتر نویسنده و مترجمی بود که بدین خواری تن دردهد.

مشکل دیگر نمایشنامه نویسی در این است که از یک طرف با زبان حرف زدن روزانه و مخاطب باید فرق داشته باشد و نمی‌تواند مانند آن زبان سطحی و کم عمق باشد، و چون، مطالب لطیف و یا مهمی مانند گفتگوهای عشقی یا سیاسی یا فلسفی و یا علمی در صحنه مطرح می‌شود و هنرپیشه گذشته از اینگونه مطالب و موضوعهای عادی زندگی باید عواطف و انفعالات نفسانی را نیز بیان کند، ناچار سطح اینگونه گفتگوها از سخنان روزانه و معمول بالاتر است. و از طرف دیگر این زبان با زبان نوشتاری بویژه با تأثیری که نثرهای مغلق و مصنوع گذشته

بر نثر فارسی گذاشته بود، نیز نمی‌توانست یکسان باشد. زیرا چنین زبانی برای بیان سهل و آسان و بی‌تکلف در روی صحنه مناسب نیست و هنرپیشه را که نمایشگر زندگی عادی و روزانه است از حالت طبیعی خارج می‌کند. بنا بر این زبان نمایشنامه زبانی است بین زبان عادی محاوره و زبان ادبی که از نظر عمق و قوت به زبان ادبی و از نظر سهولت و روانی در گفتار به زبان مخاطب مردم کوچه و بازار نزدیک است. سرانجام بر اثر سالها کار و کوشش گروهی، بویژه مترجمان نمایشنامه‌های خارجی که در حفظ اصالت بیان نمایشنامه اصلی رعایت امانت‌رामी کردند از طرفی و بالا آمدن سطح فرهنگ جامعه به سبب مطبوعات گوناگون و آشنایی بیشتر با فرهنگ و تمدن غرب و نیز فرو افتادن ادب اشرافی و پیدا کردن جنبه‌های عام و اجتماعی - در عین حفظ و زیبایی و ظرافتهای ادبی - از طرف دیگر زبان نمایشی در پهنه ادب فارسی به وجود آمد. با پیدا شدن این زبان فاصله بین زبان گفتاری و نوشتاری از میان رفت.

نباید پنداشت که زبان نمایشی به علت نزدیک بودن و شباهت به زبان گفتاری از بیان مقاصد علمی و فلسفی و امثال آن ناتوان است، بلکه بر عکس این زبان زمینه مساعدی را برای بیان مطالب دشوار به زبان ساده فراهم آورده است.

مقایسه میان نخستین نمایشنامه‌ای که به زبان فارسی ترجمه یا انشاء شده با نمایشنامه‌هایی که در سالهای اخیر به نگارش درآمده به خوبی نشان می‌دهد که در زبان نمایشنامه نویسی چه از نظر شیوه گفتار و چه از نظر مفاهیم دشوار و عمیق علمی تغییر و تحولی شگرف پیدا

شده و این زبان در راه تکامل افتاده است. نثر نمایشنامه‌ها که شاید مطابق پسند ادیبان کهن پرست و سنت دوست نباشد نه تنها از آبروی ادب گرانسنگ و پر بهای کهن پارسی نکاسته، بلکه بر جلوه و جلای آن افزوده و چهار چوبی را که چند قرن نثر پارسی در آن قاب گرفته شده بود درهم شکسته و رکود سکون آن را از بین برده است. تنوع بسیار نمایشنامه‌ها قابلیت زبان پارسی را برای بیان موضوعهای گوناگون به زبانی که گروهی بیشتر از مردم آن را ادراک کنند، فزونی بخشیده است، نسبت استفاده از زبان محاوره و زبان ادبی در انواع نمایشنامه‌ها تفاوت کامل دارد. نمایشنامه لال بازی می‌تواند به زبان قلم نوشته شود، بنا بر این نثر نمایشنامه‌ای ندارد، بلکه نویسنده اعمال و افعالی را که بازیکن یا بازیکنان روی صحنه باید انجام دهند می‌نگارد، و دیگر به عهده کارگردان و بازیگر است که چگونه این اعمال را انجام دهد. در حالیکه نمایشنامه رادیویی از آغاز تا انجام به زبان محاوره نوشته می‌شود. در فیلمنامه بیش از نمایشنامه برای صحنه زبان قلم به کار می‌رود. زیرا سرعت گردش دوربین مجالی برای دراز گویی هنرپیشه در سینما باقی نمی‌گذارد. در عوض توصیف صحنه‌ها و حرکت تفصیل بیشتری دارد. گفتگو کمتر و جمله‌ها کوتاه و مقطع و ضربه زننده است، زیرا سرعت تعویض صحنه‌ها و تغییر و تبدیل آنها مجالی برای ادای جمله‌های مطمئن باقی نمی‌گذارد. این زبان در عین صراحت سخت فشرده است. برگردان يك داستان ادبی به يك فیلمنامه مستلزم تغییرات فراوانی است که فاصله زیادی میان متن اصلی و فیلمنامه ایجاد می‌کند. برجستگی يك فیلمنامه در ایجاز و بی‌پیرایگی در گفتگوهاست.

فیلمنامه‌نویس داستانی می‌آفریند که صحنه‌ها و تصاویر آن‌دارای يك تداوم تقریبی و دگرگونیهای پیاپی است.

دادالی نیکولز فیلمنامه‌را يك محصول ادبی‌بالااقل یکی از رشته‌های دلچسب ادبیات نمی‌داند. زیرا به عقیده وی فیلمنامه نمی‌تواند به‌خودی‌خود برای خواننده لذت بخش باشد. ولی در عین حال اظهار امیدواری می‌کند که اگر نویسندگان به موضوع آفرینش هنری و ادبی فیلمنامه توجه کنند، این رشته جای برجسته‌ای در ادبیات برای خود فراهم آورد. تأثر ایجاب می‌کند که زبانش از حیث تشبیه و استعاره غنی باشد تا بتواند محدودیت صحنه‌را جبران کند. از این‌رو زبان نمایشنامه‌صحنه‌ای پر از توصیف وقایع خارج از صحنه است. بسیاری از گفتارهای نمایشنامه‌صحنه‌ای را در فیلمنامه می‌توان به عهده دوربین گذاشت.

از خصوصیات زبانی هر يك از انواع نمایشنامه به اختصار سخن گفتیم، و اکنون جای آنست که از تأثیر زبان نمایشنامه‌ها بر نثر فارسی نیز به کوتاهی سخن بگوییم. نمایش و ادبیات نمایشی تعدادی واژه‌های اروپایی را مانند دکور، گریم، سکانس، میزانشن، درام و غیره به زبان پارسی کشیده، و به برخی از واژه‌ها که از قدیم در فارسی متداول بوده نیز مفاهیم جدیدی داده و به اصطلاح ادبا بدانها توسعه معنی بخشیده است. صحنه، نمایشنامه، صورتخانه، صدا بردار، کارگردان و بسیاری واژه‌های دیگر را می‌توان در این شمار آورد. اما مهمترین اثر نمایشنامه‌ها بر روی نثر فارسی، سادگی و روانی و نیز ایجاز فراوان بخشیدن بدان است. زبان نمایشنامه‌ها تفاوت بارز میان زبان نوشتاری و گفتاری را از میان برداشته است و بدون تردید می‌توان گفت

یکی از جمله عوامل مهمی که در تعیین سرنوشت فرهنگی و مخصوصاً در ترقی و تنزل زبان هر قوم تأثیر بسزا دارد، ادبیات نمایشی است. زیرا اساسی ترین رکن ادبیات نمایشی را چه در انتقاد و آموزش آن زبان تشکیل می‌دهد و در این زمینه نظم و نثر هر دو زیر تأثیر کیفیت زبان نمایشی قرار دارد.

عذر درازی کلام را در مقابل سعه صدر استادان عالیمقام و دانشمندان بزرگوار می‌گذارم و نقایص آن را به تازگی این رشته از ادبیات در زبان پارسی و کمی منابع تحقیق حواله می‌دهم.

۱- دارا پنامه. ص نوزده

۲- با نقل از مجله موسیقی، شماره ۶۵

۳- Chodzco

۴- مجله آبنوس. ص ۱۳۵

توضیح: این سخنرانی خلاصه‌ای از يك فصل از كتاب چاپ نشده‌ای تحت عنوان «تحول نثر در دوران اخیر است که به قلم اینجانب نگارش یافته است».

هنر معرق گچی در چند بنای

ناریخی ایران *

عموماً هنگامی که صحبت از هنر معرق به میان می‌آید، آنچه به ذهن می‌رسد، معرق کاشی است که به صورتها و شیوه‌های گوناگون در بسیاری از ابنیه اسلامی ایران به کار بسته شده است و چه بسا شاهکارهایی بی‌بدیل و بی‌نظیر از آن سراغ می‌رود.

✦ واژه معرق به طور اصولی جهت کاشی که به صورت موزایک ساخته می‌شود به کار می‌رود. آنچه در این مورد به عرض می‌رسد از لحاظ شیوه کار شبیه هنر مثبت کاری در چوب و هنر مرصع در سنگ است و به کار بردن واژه مورد بحث در این مورد اضطرابی است. اگر دانشمندان و اهل فن واژه بهتر و درست‌تری را در نظر دارند از راهنمایی ایشان نهایت سپاسگزاری را خواهد داشت.

علاوه بر آنچه به صورت معرقهای کاشی در ابنیه و آثار تاریخی ایران وجود دارد، بناهای متعدد قدیمی نیز هست که به وسیله معرقهایی از کاشی و آجر یا سنگ و کاشی یا کاشی و گچ یا معرق سنگی و بالاخره معرقهای گچی زینت یافته است .

در این مجمع محترم اجازه می‌خواهم درباره چند نمونه معرق گچی که در برخی بناهای تاریخی ایران به چشم می‌خورد و عموم آنها مربوط به آغاز یا اواخر دوران صفویه، یعنی سده های دهم و دوازدهم هجری است ، مطالبی به عرض برساند .

در شهر ساوه دو مسجد مهم قدیمی و تاریخی به نام مسجد جمعه و مسجد میدان وجود دارد که هر دو آنها در آغاز امر در دوران سلجوقی (قرن پنجم و ششم هجری) بنا شده بود و هنوز مناره های آن دوران در کنار هر دو مسجد خود نمایی می‌کند هر دو بنای نامبرده در دوران شهر یاری شاه اسمعیل اول (۹۰۷ تا ۹۳۰ هجری) بنیان‌گذار سلسله صفویه رونق بسزا یافته است و گنبد و محراب و گچبریهای گوناگون در آنجا ایجاد نموده‌اند .

محرابه‌های هر دو مسجد و تزیینات متعدد دیگر درون گنبد های این دو بنا مشتمل بر ترنجها و حاشیه‌ها و پشت بغلای آراسته به معرقهای گچی است که در نوع خود از آثار هنری ممتاز و کسب نظیر به شمار می‌رود .

تاریخ سر در قدیمی مسجد میدان سده ۹۲۴ هجری است که هجدهمین سال پادشاهی شاه اسمعیل اول باشد و بدین قرار محراب و تزیینات مورد نظر آنجا را نیز در حدود همان سال احداث نموده‌اند .



تزینات بالای محراب مسجد جامع ساوه مربوط به زمان
شاه اسماعیل اول (حدود ۱۱۰ هجری)

در مسجد جامع ساوه هم لوحه‌ای از سنگ مرمر حاوی تاریخ تعمیر و تجدید آن که در زمان شاه اسمعیل اول انجام گرفته است بر دیوار ایوان جنوبی مسجد نامبرده نصب بود که مفقود شده است ، و طبعاً تاریخ آن نیز اگر همان ۹۲۴ هجری نباشد با اختلاف یکی دو سال بوده است .

دو بنای تاریخی هم در اصفهان وجود دارد که مربوط به اواخر عهد صفویه یعنی سالهای آخر سلطنت شاه سلیمان و دوران پادشاهی شاه سلطانحسین است و به مسافت کمی از یکدیگر در محله بازار و محله نیم آورد اصفهان قرار دارد .

یکی از این دو بنا مدرسه معروف به کاسه گران یا مدرسه حکیمیه است که در بازار ریسمان اصفهان واقع شده در انتهای کتیبه های آن تاریخهای ۱۱۰۳ و ۱۱۰۵ هجری خوانده می شود و به وسیله محمد مهدی حکیم الملک ادستانی بنا گردیده است . طبق کتیبه موجود در زیر مقرنس کاری گچی داخل ایوان سردر ورودی مدرسه نام استاد گچ کار ، که طبعاً سازنده معرقهای گچی هم او باید باشد ، محمد ابراهیم فرزند استاد اسمعیل و تاریخ آن ۱۱۰۳ هجری است .

بنای دیگر ، مدرسه نیم آورد است و به شرحی که قبلاً اشاره نمود با مدرسه کاسه گران مسافت چندان ندارد و در محله‌ای به همین نام نیم آورد واقع شده . بنا بر نوشته کتاب تادیک اصفهان در تألیف شادروان حاج شیخ میرزا حسن خان جابر انصاری به سال ۱۱۱۷ هجری

ساخته شده^۱. بانی آن زینت بیگم همسر محمد مهدی حکیم‌الملک سابق -
الذکر بوده است.

آقای دکتر هنرفرد در کتاب گنجینه آثار تاریخی اصفهان ضمن توضیح
درباره مدرسه نیم آرد اشاره به این نکته فرموده‌اند که: «آنچه بخصوص
جالب توجه است آنست که استادان هنرمندی که در این بنا کار کرده‌اند
به وسیله گچهای رنگارنگ نوع مخصوصی معرق ترتیب داده‌اند که در
ابنیه تاریخی دیگر نظیر ندارد».

وظیفه خود می‌دانم از آقای احمد علی بشارت رئیس محترم باستان
شناسی اصفهان که تقاضای اینجانب را برای تهیه و ارسال تصاویری از
معرق کاریهای گچی مدرسه کاسه گران و مدرسه نیم آرد اجابت فرمودند
و چند تصویری که در این جلسه ارائه شد از جمله آنها است، صمیمانه
سپاسگزاری کنم.

در پایان به مورد می‌داند درباره چگونگی به کار بستن این هنر
مختصر اشاره‌ای بنماید. البته چون در حال حاضر این هنر انجام نمی
گیرد، تنها از روی نمونه‌های قدیمی که ذکر آنها گذشت باید نحوه
اجرای آنرا دریافت، تا آنجا که از روی معرقهای گچی فوق‌الذکر
می‌توان معلوم داشت بدنه یا حاشیه‌ای را به طور صاف و ساده از گچ
سفید یا گچ رنگ دیگر که استاد اجرا کننده بخواهد می‌پوشاند و خطوط
و طرحهای گل و بوته را به طور برجسته باقی می‌گذارد و بقیه سطح
صاف گچی را طوری می‌تراشد و ناهمواری کند که حدود نیم سانتیمتر

۱- کتاب گنجینه آثار تاریخی اصفهان تألیف دکتر لطف‌الله هنرفرد.



قسمتی از ضلع غربی زیرگنبد مسجد جامع ساوه مربوط به زمان
شاه اسماعیل اول (حدود ۹۱۰ هجری)

نسبت به سطح اولیه گودتر می‌شود. در مرحله بعدی این سطح گودتر را با گچهای رنگ دیگر به صورت برگ گل یا خطوط منحنی اسلیمی و طرحهای کوچک پر می‌کند و در نتیجه معرقی از گچ به وجود می‌آورد. آنچه شایسته توجه به نظر می‌رسد اینست که این هنر معرق گچی یقیناً منحصر به دو بنای تاریخی ساوه عهد شاه اسمعیل اول و دو بنای تاریخی اواخر دوران صفویه نمی‌تواند باشد. و نمونه‌های دیگر چنین هنری که حد اعلاى ظرافت و نازك كاری را در بردارد و بحق می‌توان آن را همانند هنر مینیاتور ایران دانست، باید در آثار دیگر شناخته یا ناشناخته ایران هم باقی باشد که پژوهش و تجسس درباره آن را فرزندان علاقه‌مند و محققین گرامی جوان ایران ممکن است انجام و چگونگی آنرا بهتر روشن فرمایند.

سلطانم

شاید در نظر برخی از پژوهندگان کلمه سلطانم غیر مانوس باشد لذا توضیح می‌دهم که ترک زبانها همسر خان را خانم و معقوده بیگم را بیگم گویند، با این وصف حلیله جلیله سلطان را هم سلطانم می‌گفته‌اند. و در واقع کلمه سلطانم به جای ملکه و شهبانو استعمال می‌شده است، و باید توجه داشت که سلطانم عنوانی برای منکوحه سلطان است. و سه نفر در عهد صفویه به این عنوان ذکر شده و معروفیت داشته‌اند و لیکن در کتب تاریخ نام اصلی آنها به تصریح دیده نشده است.

سلطانم در زمان سلاطین صفویه یکی عنوان مادر شاه طهماسب اول و زن شاه اسماعیل مؤسس سلسله صفویه است که دختر امیرخان موصلو است، و دیگری سلطانم منکوحه شاه طهماسب اول و مادر شاه محمد صفوی پدر شاه عباس کبیر و مادر شاه اسماعیل دوم است، و سلطانم سوم با اینکه ملکه نبوده او را سلطانم نامیده‌اند، و وی خواهر شاه طهماسب

ادل و دختر سلطانم دوم است . این بانو برای مراقد ائمه اطهار علیهم السلام اوقافی وقف کرده بوده که توضیح آن قریبا بیاید و منظور ما در این شرح، سلطانم دوم است.

اولین موقعی که با کلمه سلطانم برخورد کردم ، خان سلطانم بود که یکی از مستغلات وقفی آستان قلمس رضوی است و در طومار علیشاه برادر زاده سلطان دلیر ایران نادرشاه افشار مورخ رمضان ۱۱۶۰



مدخل ونمای بیرونی رباط خشک رود از ائمه خیریه سلطانم موصو ملکه ایران

قمری ذکر شده است ، و درآمد سالیانه سرای مذکور در آن سال سی و پنج تومان قلمداد گردیده است ، و این خان یا سرا تاکنون بهوقفیت باقی است، و اینجا را رفتهرفته سرای سلطانی نامیده‌اند و سرای مذکور در حاشیه بازار بزرگ مشهد وقوع دارد و با تغییراتی که در وضع مشهد در چهل سال قبل رخ داده ، ضلع شمالی این سرا به خیابان فلکه

جنوبی مشهد محدود شده و ضلع غربی آن کوچه پای زنجیر مشهد است و قریب چهار هزار متر مساحت و سه طبقه ساختمان داشته است . طبقه زیر برای انبار در چهار طرف و طبقه دوم و سوم محل کسب تجار مشهد بوده و می باشد ، و از طبقه سوم فقط در ضلع شرقی آثاری باقی است ، و سه طرف دیگر فاقد طبقه سوم می باشد . و این سرا از عهد صفویه تا کنون صیانت شده و از آثار باستانی مشهد است ، و با دیدن



منظره داخلی دباط خشک رود ازابنیه خیریه سلطانم موصولو ملکه ایران

نام سلطانم در فهرست مستغلات آستانقدس ، به موارد دیگر مراجعه کردم تا شاید اطلاعات بیشتری در مورد این نام به دست آورم . و شکر خدا را که در چند جا به اسم سلطانم دسترسی پیدا کردم ، و اکنون مواردی را که نام سلطانم در آنجا دیده شده ، با اختصار ذکر می کنم .

۱ - ضمن ثبت کتب خطی کتابخانه آستانقدس که نام واقفین

ذکر شده کتب آتی الذکر به نام سلطانم الصفویه ذکر شده ، و عبارت
وقفنامه پشت کتابخانه متحدالمضمون و چنین است :

«هو الواقف وقف فرمود این کتاب را بر عتبه علیه و روضه مقدسه
رضیه علی ساکنها السلام و التحیه نواب علیا حضرت بلقیس مکانسی
خدیجه الزمانی ناموس العالمین سلطانم الصفویه که طلبه مطالعه نمایند
به شرط آنکه بیشتر از یک هفته در خانه خود نگاه ندارند و نفروشد و
نخرند و هبه نمایند ، و هر کس این نماید فعليه لعنة الله والملائكة و
الناس اجمعین .»

و مع الاسف هیچ يك از عبارات پشت کتابهای وقفی سلطانم
تاریخ ندارد و فاقد مهر واقفه نیز می باشد . و در هر حال کتابهای ذیل
در ید امناء آستان قدس از تغییر و تبدیل مصون مانده و اکنون موجود
است و اسامی کتب وقفی سلطانم این است :

الف - شماره ۱۹۴ شرح عربی بر اصول دین شیخ الطایفه ابو جعفر محمد
الطوسی (شیخ طوسی علیه الرحمه) شارح سید عزیز الله الحسینی
است ، شامل سی و یک صفحه ۹ سطری خط نسخ عبدالقادر تونی
سال تحریر ۹۶۷ قمری ، قطع کتاب ۱۳ × ۱۸ سانتیمتر است .
ب - شماره ۱۲۰۹ آیات احکام کلام الله مجید . خط نسخ محمد بن
محمد بن محمد الشهیر به فاضل بن ... الحسینی ، سال تحریر ۹۶۲
قمری ، شامل ۶۱ برگ ۱۱ سطری ، اندازه ۱۳ × ۲۰ سانتیمتر
است .

ج - شماره ۱۲۶۱ تفسیر تهلیلیه فارسی . خط نستعلیق محمد المشتهر
به آبتی ، شامل ۲۶ برگ ۷ سطری . سال تحریر ۹۶۳ قمری .

مرالواقف

۲۷۴
تکمیل و کلام

دست برد این کتاب را بر عتبه علییه در وضع معتمد ضمیمه صورتی نمودند
 مزار علی حضرت اقدس مکان خدیجه الزمانه ناموس العالی سلطان
 کتبه مطابقت نمایند شرط آنکه بشرای کفایت در خان خورشید کاهرازد
 دفتر شدند و بخوند و بیست نمایند و کسین از این ایله الحرفه کتبه

کتابخانه
 موزه
 و کتابخانه
 ملی
 ایران

۱۳۰۴
 تاریخ
 ۱۳۰۴

۱۳۰۴
 تاریخ
 ۱۳۰۴

۱۳۰۴
 تاریخ
 ۱۳۰۴

۱۳۰۴

۱۳۰۴
 تاریخ
 ۱۳۰۴

۱۳۰۴
 تاریخ
 ۱۳۰۴

۱۳۰۴
 تاریخ
 ۱۳۰۴

و این کتاب را سید عزیزالله الحسینی به نام سلطانم تألیف کرده است و اندازه ۱۲ × ۱۹/۵ سانتیمتر می باشد .

د - شماره ۱۶۶۵ چهل کلمه قصار با ترجمه شعر فارسی . دارای ۸ برگ ۷ سطری ، خط نسخ و ترجمه نستعلیق و آخر کتاب ناقص است . اندازه ۱۳ × ۱۸ سانتیمتر است .

ه - شماره ۱۷۷۵ فتح الابواب من ذوی الاحباب و رب الارباب فی الاستخاره ، تألیف سید رضی علیه الرحمه . خط نسخ ۱۵ سطری مجدول به طلا و سال تحریر ۹۴۵ قمری و نام کاتب را ندارد . اندازه ۱۷ × ۲۲ سانتیمتر است .

و - شماره ۱۸۸۷ کتاب آداب سفر ، فارسی ، تألیف سیدحسن موسوی معروف به عسکری . خط نسخ و نستعلیق ۱۱ سطری ، شامل ۶۳ برگ ، سال تحریر و نام کاتب را ندارد . اندازه ۱۳ × ۱۹ سانتیمتر است .

ز - شماره ۲۴۳۲ رساله فخریه تألیف علامه حلی علیه الرحمه ، مجدول به طلا ، خط نسخ مترجم به قرمز . نام کاتب را ندارد ، شامل ۴۸ برگ و اندازه ۱۴ × ۲۱ سانتیمتر است .

ح - شماره ۳۱۴۴ خلاصه ادعیه عمل السنه ، عربی ، تألیف محمد القاضی بن فخرالدین خط نسخ ۱۳ سطری ، شامل ۳۶ برگ نام کاتب و سال تحریر را ندارد . اندازه ۱۴ × ۲۱ سانتیمتر است .

ط - شماره ۳۱۴۸ دعای منسوب به حضرت سجاد علیه السلام . نقل از ادب الدنيا و الدين مجدول به طلا ، خط نسخ ۷ سطری ، نام

کاتب و سال تحریر ندارد . اندازه ۱۲×۱۸ سانتیمتر است .
 ی - شماره ۲۰۶۶ صحیفه الرضا علیه السلام ، عربی ، تألیف عبدالعلی
 بن عبدالحمید بن محمد السبزواری ، به روایت از جلال الدین بن
 عبدالله الفایینی و او از دیگران ، شامل ۶۲ برگ خط نسخ ۹ سطری
 مجدول به طلا و نام کاتب و سال تحریر ندارد ، اندازه ۸×۱۲
 سانتیمتر است .

یا - شماره ۳۵۹۱ انساب فارسی . تألیف محمد بن لطف الله بن تاج الدین
 رضوی ، مجدول به طلا دارای سر لوح کوچک و شامل ۱۸ برگ
 سطری ، اندازه ۱۷×۲۵ سانتیمتر است .

بج - شماره ۳۲۴۰ عشره کامله . فارسی . مؤلف ابوالحسن الموسوی
 المشهدی ، خط نسخ ۹ سطری ، اندازه ۱۳×۱۹ سانتیمتر ، و سال
 تحریر و نام کاتب را ندارد .

سیزده جلد کتاب وقفی سلطانم الصفویه بر کتابخانه آستان قدس
 برای طلاب مشهد می باشد و در تاریخ عالم آدا عباسی در چند جا نام
 سلطانم به مناسبتی برده شده که موارد مذکور را می نویسم .

در صفحه ۱۲۵ عالم آدا چاپ اصفهان می نویسد : « ولادت آن
 حضرت (سلطان محمد بن شاه طهماسب) در شهور سنه ثمان و ثلاثین و
 تسع مائه ۹۳۸ که هشت سال از جلوس شاه جنت مکان (شاه طهماسب
 اول) گذشته بود ، از بطن سلطانم صبیبه موسی سلطان موصولی ترکمان از
 امراء بزرگ بایندریه اتفاق افتاد ، و (فرزند شاه طهماسب اول محمد آمد)
 تاریخ این مولود گرامی است که به این اسم موسوم و ملقب به خدا بنده
 شد ، و زمان ارتحال والد غفران مآب ۴۶ ساله بود . »

پس سلطانم مادر سلطان محمد صفوی و جدۀ شاه عباس کبیر است .
 و باز در صفحه ۱۳۲ عالم آدا می خوانیم: «فرزند دوم حضرت (شاه طهماسب)
 اسماعیل میرزا است (شاه اسماعیل دوم) او نیز از ستر عظمی سلطانم صبیۀ
 موسی سلطان موصول متولد گشته ، برادر اعیانی نواب سلطان محمد میرزا
 است ، و در خدمت والد نامدار نشو و نما یافته است. همواره منظور
 نظر شفقت و تربیت بود و انوار عاطفت شاهانه بروجنات احوالش
 می تافت، و در سنۀ اثنی و ستین و تسع مائه ۹۶۲ که صبیۀ مرتضی ممالک
 اسلام شاه نعمت الله یزدی که از مرحومه خانش بیگم همشیره حضرت
 جنت مکان (شاه طهماسب) به وجود آمده بود، به حبالۀ نکاح درمی آورد.
 در باغ دلگشای شمال آباد تبریز جشنی عظیم چنان آراسته کردند که
 هنوز آن جشن و سور در میانه قزلباش زبانه زد خاص و عام است .»
 بنا بر عبارت فوق سلطانم منکوحۀ شاه طهماسب اول و مادر شاه
 اسماعیل ثانی می باشد ، و این بانوی معظمه مادر دو نفر از پادشاهان
 صفوی است .

در وقایع سال یکهزار و دو قمری ، عالم آدا در گذشت سلطانم
 را چنین می نگارد :

«در این سال خدر معلی همشیره (دختر) موسی سلطان موصول که
 حرم محترم شاه جنت مکان شاه طهماسب والدۀ معظمۀ نواب سکندرشان
 سلطان محمد صفوی و اسماعیل میرزا - شاه اسماعیل ثانی - بوده و
 حضرت اعلی ظل اللهی - شاه عباس کبیر - با آن جدۀ گرامی بسیار به ادب
 سلوک می فرمودند در دولتخانه قزوین مریض گشته، به عالم بقا پیوست .
 سن شریفش از هفتاد سال تجاوز نموده بود . در مراحل هشتاد سال بود

که سفر عقبی اختیار نمود. عورت خیره عابده زاهده عاقله بود، و در اواخر زمان شاه جنت مکان شاه طهماسب - توفیق حج یافت. از آثارش رباط خشک رود حوالی قزوین است که در زمان فرزندان ازجمندش سلطان محمد پادشاه بنا نموده بود، به اتمام آن موفق گردید.

با عنایت به عبارت عالم‌آدا، سلطانم به سفر قبله مشرف شده و حاجیه سلطانم گردیده است، و وی دختر یا خواهر (به تعبیر عالم‌آدا) موسی سلطان موصلو از ترکمانان بایندریه موصل و دیار بکر بوده است. این بانوی نیکوکار سالها ملکه ایران بوده، و علاوه بر رباط خشک رود که در کنار راه ساوه به قزوین ساخته است، بنای دیگری در مشهد دارد به نام خان یا سرای سلطانم. و چون بعضی از وقفنامه های آستان قدس رضوی در غارت از بکها با جواهرات و کتب دربار ولایتمدار رضوی از بین رفته، تاریخ بنا و وقفنامه خان سلطانم در دست نیست و آنچه به نظر می‌رسد، این سرا در نیمه دوم قرن دهم هجری بنا گردیده و زیاده بر چهار صد سال عمر دارد، که از موقع بنا تا به حال جزو مستغلات وقفی آستان قدس رضوی، و ثبت دفاتر قدیمه آنجا است. و اسکندر بیک ترکمان صاحب عالم‌آدا از وجود و کیفیت خان سلطانم بی اطلاع بوده، و همچنین از کتب وقفی سلطانم نیز خبری نداشته است. در مورد خشک رود، جغرافیای ارتش چنین می‌نویسد:

«خشک رود قصبه جزء دهستان حومه بخش زرنده شهرستان ساوه ۳۲ کیلومتری شمال باختر زرنده کنار راه شوسه زرنده به خرقان، معتدل، سکنه ۱۷۹۴، شیعه، ترکی، فارسی، زهاب رود خانه خشک رود. انگور، بادام، میوه جات سرد سیری، شغل زراعت و گله داری، گلیم

جاجیم بافی ، راه نیمه شوسه از کنار آن می گذرد .»

نکته ای که به مورد است ذکر شود ، قرابت و اتصال ترکمانان موصلو با سلاطین صفوی است ، و صفویه از موصلو دختر گرفته و دختر به زنی به آنها داده اند . و شاهد بر این مطلب عبارت صفحه ۴۵ عالم آدا است :

« چنانکه عادت قدیمه روزگار غدار است ، هادم اللذات بر ملک حیات آن خسرو عهد و کیقباد زمان - شاه اسماعیل اول - تاخت آورده ، در عالم جوانی و عین لذات نفسانی که سی و هفت سال از درجات زندگانی طی کرده و در مرحله سی و هشتم تخت سلطنت و کامرانی را وداع کرده ، در منقو طای نام محلی از محال سراب - آذربایجان - به عالم بقا خرامیده در روضه سلطان اولیا - شیخ صفی الدین اردبیلی - مدفون گردید ، طاب مضجعه . موافق تاریخ آمد (خسرو دین) . نیز تاریخ وفات آن سلطان سلطان نشان است و دیگری (ظل یافته) . و بدین طریق در سلك نظم کشیده :

شاه گگردون پناه اسماعیل

آنکه چون مهر در نقاب شده

از جهان رفت و ظل شدش تاریخ

سایه تاریخ آفتاب شده

از آن حضرت چهار شاه زاده نامدار یادگار ماند ، و همگی در صغر سن بودند . طهماسب میرزا ، بهرام میرزا ، از صبیّه محترمه یکی از امرا موصلو ترکمان ، (شاید دختر امیرخان موصلو) متولد شده اند ، القاس میرزا و سام میرزا ، از خواتین مختلفه ؛ و در اسامی صبیّه ها زیاده فایده

نیست . (یکی از صبا یای شاه اسماعیل خانش بیگم است که منکوحه شاه نعمه الله یزدی بوده و دختر او را به ازدواج شاه اسماعیل دوم در آورده و در باغ شمال آباد تبریز جشن عروسی وی را برپا کرده اند و یکی از صبا یای شاه اسماعیل اول، سلطانم نامیده می شده ، و همشیره اعیانی شاه طهماسب اول بوده و در صفحه ۱۵۰ عالم آدا عبارت ذیل را در مورد اوقاف سلطانم اخیر که وقف بر چهارده معصوم قرار داده بوده می خوانیم :

« میرکلان استرآبادی از سادات عظام استرآباد و اقوام علامه - العلمایی فخرالدین سماکی بود در علم فقه مهارت تمام داشت . بغایت بذله گو و خوش طبع و متدین و متقی و پرهیزگار بود ، به نهایت ذات اشرف جنت مکان (شاه طهماسب) به تولیت محال وقفی چهارده معصوم علیهم السلام که شاه زاده مرحومه شاهزاده سلطانم همشیره اعیانیه آن حضرت وقف نموده، تولیت به ذات اشرف اقدس آن حضرت و بعد از او به هریک از اولاد نامدارش که مسند نشین تخت شاهی و جالس سریر پادشاهی باشد ، تفویض نمود . قیام داشت و با وفور دیانت و راستی موصوف بود .»

چنین به نظر می رسد. که در ابتدای سلطنت صفویه امراء موصلو در استحکام مبانی سلطنت شاه طهماسب اول خدماتی شایانی داشته و زحمات آنها مورد تقدیر سلطان وقت بوده ، و از امراء موصلو دختر گرفته و دختر به ازدواج آنها از سلسله صفویه در آورده اند . مادر شاه طهماسب سلطانم موصلو است، و مادر سلطان محمد صفوی و شاه اسماعیل ثانی سلطانم مورد ذکر در این مختصر است . و عالم آدا در مورد امراء

موصلو در صفحه ۱۳۹ بیانی دارد که برای روشن شدن مطلب راجع به امراء موصلو عین آن ذکر می شود :

« امیرخان موصلو نواده گلابی خان که امیرخان ماضی جد او بود در زمان حضرت خاقان سلیمان شان (شاه اسماعیل مؤسس سلسله صفویه) از دیاد بکر با خیل و حشم به درگاه جهان پناه آمد و در جنگ شاهی بیگ ازبک که در مرو واقع شد مردانگیها از او به ظهور رسید ، و چند گاه امیرالامراء خراسان ولله حضرت شاه جنت مکان (شاه طهماسب) بود و خود نیز امیر معتبر ذیشان بود ، و در حین رحلت شاه جنت مکان در خواری اقامت داشت. در زمان نواب سکندر شان (سلطان محمد صفوی) امیرالامراء آذربایجان گشته ، شرف مصاهرت این دودمان یافت و محمد خان موصلو قوم امیرخان چند گاه حاکم سیستان بود و در حین رحلت حضرت شاه جنت مکان از سیستان معزول شده در تربت (تربت جام یا تربت حیدریه) و توابع الکا داشت ، و در زمان جلوس نواب سکندر شان (سلطان محمد صفوی) از ارکان دولت قاهره گردید .»

با توجه به شرح حال امیرخان و محمد خان موصلو روشن می شود که شاه اسماعیل اول داماد امیرخان موصلو بوده است و به جهت این قرابت مدتی امیرخان لله شاه طهماسب یعنی نواده دختری خود بوده و منکوحه محترمه شاه طهماسب سلطانم دختر یا خواهر موسی خان موصلو نیز از اقوام امیرخان است و نیز امیرخان مذکور داماد خاندان صفوی گردیده ، و این اتصال و یگانگی موجب خدمات بیدریغ موصلوها به دربار شاهان صفوی بوده است ، و همانا این نسبت سببی است که آنها را به يك دیگر نزدیک کرده است.

در صفحه ۲۱۱ عالم‌آدا راجع به خواهر زاده سلطانم مورد بحث عبارت ذیل را می‌یابیم :

« مسیب خان شرف‌الدین تكلو خواهرزاده نواب سلطانم و خاله زاده نواب سكندرشان (سلطان محمد صفوی) و اسماعیل میرزا (شاه اسماعیل ثانی) بوده است . »

در پایان این مقال معروض می‌شود که سلطانم منکوحه شاه طهماسب که مادر سلطان محمد و شاه اسماعیل ثانی است و این توضیحات در مختصر حاضر در مورد وی نوشته شده چند سهم از قریه کفش‌گران را در اطراف شهر قم در سال ۹۹۹ قمری که قریب چهارصد سال است خریداری کرده که قبالة خریدار در اختیار دارم و به تجربه دیده شده غالب خاندانهای قدیمی دلبستگی چندان به حفظ و صیانت اسناد و بنجاحها و مکاتیب اسلاف خود ندارند و به این سبب بسیاری از مدارک قدیمه آنها که کمک به روشن شدن گوشه‌ای از تاریخ می‌کند از بین رفته است ، و به ندرت مدارکی از گذشته‌ها نزد بعضی خاندانها یافته می‌شود . دودمان نقباء سادات مشهد در عهد صفویه با شاه زاده خانمهای صفوی وصلت کار بوده‌اند ، و دونفر از نقبای مشهد (الخ الرضوی مباشر بنای مرقد خواجه ربیع بن خثیم و ابوصالح الرضوی بانسی و واقف مدرسه صالحیه نواب و مصلاهی مشهد داماد سلاطین صفویه بوده‌اند . » سند معامله سلطانم دو دنگ و نیم و يك طسوج کفشگران نزدیک میلاجرد (میلانگرد) قم است که سلطانم از علی بیگ فرزند محمد بیگ امیر آخور قودغلو به مبلغ هیجده تومان تبریزی رایج قضی دو مثقالی تمام عیار مسکوک خریداری کرده است . خط قبالة نسخ جلی و شیوا است و

کلمات و جملات محمد ، نواب علیه عالیہ سلطانم ، و بعد ، بخیرید ، ان الله اصطفیک و طهرک و اصطفیک علی نساء العالمین ، بفروخت ، و آن عبارت ، بکفشگران ، هیجده تومان تبریزی را با زرنوشته شده . و اهمیت این سند علاوه بر قدمت و خط خوش و مضمون ادیبانه ، سند سنجلات و اعترافات علمای مهم عهد صفوی است که در صدر و حاشیة این سند دیده می شود ، و برای نمونه فقط یکی از اعترافات را به قدری که خوانده می شود و متعلق به میرابوالولی الانجو الحسنی الحسینی صدرممالک ایران است ذیلا می نگاریم :

«عرض عرضه و اعتراف البایع الطایع المسمی فیہ من فیہ برمسہ المعتری المسمی الیہ لی المحلہ ما من المبدأ الی المنتهی لدی الداعی لابود السلطنة الباهره فی الایام و اللیالی ابوالولی الانجو الحسنی الحسینی (مهر بزرگ دایره ای ابوالولی که عبارتش خوانا نیست و بعضی کلمات مندرجه در مهر پاره و ضایع شده است) .

راجع به شرح حال میرابوالولی انجو در صفحه ۱۴۸ عالم آرا

اطلاعات زیر را به دست می دهد .

«میرابوالولی ، میرابوالمحمد ولدان میرشاه محمود انجو شیرازی اند .

میر ابوالولی سید فاضل فقیه متعصب در تشیع بود و در فضایل و کمالات از برادرش در پیش و استحضارش در مسایل فقهی میان فقها از دیگران بیش بود و در اول حال بتولیت آستانه مبارکه سدره مرتبه رضویه مأمور گشته و مدتی به خدمت روضه متبرکه قیام داشت و از آن مهم به جهت نزاعی که میان او و شاه دلی سلطان ذوالقدر حاکم مشهد مقدس واقع شده بود از تولیت سرکار فیض آثار معزول شده ، به اردوی معلی آمد و به

شراکت برادر متولی اوقاف غازانی شد (توجه فرمایند اوقاف غازان خان مغول تا عهد صفویه هنوز باقی بوده است) و در اواخر ایام شاه جنت مکان (شاه طهماسب) تولیت آستانه مقدسه صفویه (مقبره شیخ صفی‌الدین در اردبیل) به میر ابوالولی تفویض یافته ، برادرش من حیث الانفراد متولی غزان (غازان) گشت ، و در زمان نواب سکندر شان (سلطان محمد صفوی) منصب قضای معسکر ظفر اثر به جناب میر تعلق گرفت ، و در زمان جلوس همایون حضرت اعلی شاهی ظل‌اللهی (شاه عباس کبیر) به منصب صدارت ترقی کرده ، بدان امر خطیر مشغولی داشت .»

در صفحه ۳۲۷ عالم‌آدا در رفع اختلاف بین امراء تکلو و ترکمان سه نفر برای رسیدگی و رفع اختلافات مأمور می‌شوند که میر ابوالولی انجو صدر قاضی عسکر و سید بیگ کمونه و شاه قلی خلفای روملو رفع اختلاف می‌نمایند : و در صفحه ۳۸۵ عالم‌آدا می‌نویسد : « در ابتدای سلطنت شاه عباس به سعی میرزا شاه ولی ولد میرزا احمد نواده میرزا عطاءالله اصفهانی منصب صدارت مجددآ به میر ابوالولی انجو تفویض شد . در سند خرید سلطنت سجلات علما باز هم وجود دارد که از ذکر آنها صرف نظر شد و فروشنده کفشگران در ذیل سند شرحی نوشته به خط خود و عبارتش اینست (براین موجب فروختن و بیع شرعی کردم و تمامی ثمن را گرفتم و اسقاط جمیع خیارات خصوص خیار غبن فاحش کردم و ضامن درک شرعی شدم . العبد علی بن مرحوم محمد بیگ بن احمد قودغلو (مهر چهار گوش غلام شاه علی بن محمد) پهنای سند ۲۹ سانتی متر و درازای آن یکصد و شانزده سانتی متر است .

دخمه های اصطخر و کوه نقش رستم

ابن بلخی در فادسنامه خود درباره اصطخر نوشته است :
«و بر سر کوه دخمه های عظیم کردست و عوام آن را زندان باد
می خوانند.» این دخمه ها هنوز وجود دارند ، بردامنه کوه نزدیک شهر
اصطخر تقریباً ۲۵ دخمه عمیق سرسنگ تراشیده شده که عمق و عرض
آنها تقریباً ۲ متر است . نسبت به این دخمه ها دو سؤال پیش می آید :

۱- تاریخ کردن دخمه ها چه زمانی بوده ؟

۲- چرا اینقدر عمیق در سنگ تراشیده اند ؟

تاریخ کردن این دخمه ها از سبک تراشیدن سنگ معلوم نیست از
زمان هخامنشیان است یا از دوره بعد از آن ، البته می توانیم بگوییم که
این دخمه ها بین دوره هخامنشیان و اواخر ساسانیان کنده شده اند ، اما
ضمن این هزار سال هیچ دلیلی نیست که به طور دقیق چه زمانی ساخته
شده اند .

یقیناً این دخمه‌ها برای مردمان پولدار و ثروتمند شهر اصطخر کنده شده‌اند زیرا که دورتر از شهر دره‌مین کوه دخمه‌های کوچکتر و کم عمق‌تر پیدا می‌شود. برای کندن دخمه‌های عمیق پول زیاد و زحمت بسیار لازم بوده و دخمه‌های عمیق که نسبت به دخمه‌های کم عمق‌تر به شهر نزدیکتر بودند، خود نشانه ثروتمندی مردمانی است که برای کندن



چنین دخمه‌ها فرمان داده‌اند.

شاید دخمه‌های عمیق قدیمتر از دخمه‌های کم عمق بودند اما متأسفانه نمونه‌ای از آن قبرستانها از دوره هخامنش در استان فارس نیست. فقط يك نمونه نزدیک به تخت جمشید توسط باستانشناسان اشمیت کشف گردیده که آن را قبرستان چشمه تخت جمشید نام نهاد. تاریخ این

قبرستان که لاشه‌ها در تابوتهای گل دفن شده‌اند از اواخر دوره هخامنش یا اول دوره اشکانیان می‌باشد ، اما معلوم نیست در زمان هخامنش چند نوع از دفن مردگان رواج داشته است ، ممکن است که پادشاهان و عظاما جسدها را در مقبره یا سوراخ از سنگ تراشیده نهاده‌اند و عوام جسدها را در تابوتها می‌گذاشتند . هیچکس نمی‌خواست آلودگی یا ناپاکی را از لاشه به زمین بدهد .

هنوز هیچ فرق بین رسوم دفن هخامنشیان و اشکانیان دیده نشده . در دوره ساسانیان دخمه‌های کم عمق و استودان یعنی مخزن کوچک برای استخوان در سنگ کوه تراشیده‌اند . از این نمونه در استان فارس زیاد یافت می‌شود ، و از این نوع دخمه‌های کم عمق و سطح پهن در اطراف شهر اصطخر وجود دارد ، و هیچ شك نیست که آنها از دوره ساسانیان هستند . چون که کتیبه‌های پهلوی بر چند استودان و دخمه پیدا می‌شود . يك نوع دیگر از دخمه‌ها نزدیک شهر اصطخر هست که نیم متر عمق و يك مترو نیم طول دارد که بیشتر این دخمه‌ها پوششهای سنگ دارند ؛ این دخمه‌ها تابوت سنگ نام تعیین کرده‌اند .

اما اگر جسد مرده را در این نوع دخمه یا تابوت می‌گذاشتند گمان می‌کنم از دوره ساسانیان بلکه قبل از آن می‌باشد . از دوره هخامنش تا اسلام طریقه دفن کردن یکی بود ، یعنی که جسد زمین را آلودگی نمی‌دهد ، ولی در دوره ساسانیان رسم بر این بود تا هر کس جسد مردگان را برای کرکسها بیرون سر دخمه بگذارند . قبل از دوره ساسانیان هم جسد درون تابوت می‌نهادند و هم برای کرکسها سر دخمه می‌گذاشتند .

يك دلیل از زبانشناسی برای این رسوم وجود دارد .

در دوره اشکانیان کلمه دخمه در زبان پارسی dhmg معنی مقبره یعنی جای تاریک و ناچیز داشته است.^۲ در دوره ساسانیان برعکس کلمه daxmag معنی جای گذاشتن جسد‌ها به بیرون یعنی جای روشن و نه تاریک داشت. پس معلوم است که اشکانیان قبرستان داشته اما ساسانیان مثل زرتشتیان امروز جسد‌ها را بیرون می گذاشتند. در نتیجه می توانیم بگوییم که دخمه‌ها یا تابوت‌های سنگی با پوشش سنگی یا از دوره هخامنش یا از دوره اشکانیان هستند نه از زمان ساسانیان. دخمه‌های عمیق را از هر دوره پیش از اسلام می توان شمرد ولی دخمه‌های سطح پهن فقط از دوره ساسانیان هستند. دخمه‌های عمیق را تصور می کنم برای کرکسها ساختند یعنی تا کرکسها استخوان مردگان را بیرون دخمه‌ها نمی برند و هیچ سبب دیگر برای عمیقی آنها نیست.

کوه نقش رستم

گفته اند که در کوه نقش رستم هم دخمه‌هایی پیدا شده است، اما آن سنگهای تراشیده سر کوه حقیقتاً دخمه نیست بلکه برای قربانی یا برای مراسم عبادت زرتشتیان ساخته شدند. بالای کوه چند تخته سنگ وجود دارد. که به نظر بنده این تخته سنگها آتشفشانها برای عبادت زرتشتیان بوده. زرتشتیان در ایام قدیم در سال دو دفعه بالای کوه می رفتند و در آنجا آتش می افروختند و تمام شب را به یاد گذشتگان یا فرّوشیهای مردگان بودند. دفعه اول در نوزدهم فروردینماه اول سال، و دفعه دوم در اوایل پاییز در نوزدهم آذرماه بود.

به عقیده من کوه نقش رستم برای زرتشتیان اصطخر مقدس بوده

است؛ وقتی که دادپوش کبیر پایتخت هخامنشی را از پاسارگاد به تخت جمشید انتقال داد کوه نقش رستم را نه فقط برای قبر خود انتخاب کرد بلکه آن کوه را نیز برای نگهداری نشانه‌های پادشاهی و مذهبی در نظر گرفت. در نقش رستم مانند پاسارگاد يك عمارت برای حفظ علامت فرّ شاهنشاهی و هم شاید برای يك نسخهٔ اوستا بنا کرد. امروز در پاسارگاد آن عمارت ویران شده زندان سلیمان نام دارد و در نقش رستم کعبهٔ زرتشت. شاید کعبه‌ی پسر کوروش بزرگ در نظر داشت پایتخت امپراطوری هخامنشی از پاسارگاد به تخت جمشید انتقال دهد، اگر آن ساختمان ناتمام که تخت رستم یا تخت گوهر نام دارد حقیقتاً قبر کعبه‌ی بوده است درست نمی‌دانم.

در پاسارگاد يك ساختمان سنگی که قبر کوروش و يك عمارت دیگر به اسم زندان سلیمان وجود دارد.

نزدیک نقش رستم هم يك ساختمان نا تمام به نام تخت گوهر مانند قبر کوروش و يك عمارت به اسم کعبهٔ زرتشت مانند زندان سلیمان در پاسارگاد موجود است. گمان می‌کنم که اول زندان سلیمان در پاسارگاد و بعداً کعبهٔ زرتشت در نقش رستم جای نگهداری لباس و یا تاج و یا گرز شاهنشاهی بوده و نه قبرستان و نه آتشکده بوده است. بعدها خصوصاً در زمان ساسانیان کعبهٔ زرتشت جای نگهداری کتاب اوستا بود و علامتهای دین زرتشتی در آنجا نگهداری می‌شد.

این بلخی در فادنامه، صفحهٔ ۱۲۸ می‌نویسد:

«کوه نفشت (یعنی نپشت) که کتاب زند که زرتشت آورد آن

جا نهاده بود هم نزدیک اصطخر است.»

این کوه نپشت کوه نقش رستم امروز است و جای نگهداشتن کتاب زند همین کعبه زدتشت است. عقب نقش رستم نه فقط آتشگاه وجود دارد، بلکه جای قربانی گوسفند و غیره نیز بوده است و جای معدن سنگ برای بنای تخت جمشید در وقت داریوش کبیر نبود.

از این توضیح گمان می‌کنم همه مشکلات درباره عمارتهای مختلف پاسارگاد و نقش رستم از بین می‌رود، وقتی که شاپور پسر اردشیر در کتیبه خود بر کعبه زدتشت نوشت که به قربانی چند هزار گوسفند فرمان داده، نزدیک کعبه زدتشت گوسفندها قربانی کردند، و وقتی که در کتیبه نوشته است که کعبه بن خانه بود، معنی این بود که آن کعبه جای مقدس برای سلسله ساسانیان بوده مانند سلسله هخامنش. فقط نمی‌دانیم کعبه زدتشت جای نگهداری اوستا در دوره هخامنش مثل دوره ساسانیان بوده یا نه که پس از کاوشهای علمی نقش رستم شاید به این سؤال جواب داده شود.

۱- فارسنامه ابن بلخی. چاپ لندن. ۱۹۱۲ م. ص ۱۲۷.

۲- در فرهنگ پارتی جزء کتاب سرودهای مانی در زبان پارتی تألیف

مری بویس. چاپ لندن

۳- در کتاب فارسنامه ابن بلخی. ص ۴۹ نوشته است:

«و به اصطخر پارس کوهی است کوه نفشت گویند که همه صورتها و کنده گریها از سنگ خارا کرده‌اند و آثار عجیب اندر آن نموده و این کتاب‌بزند و بازند آنجا نهاده بود. هم در ص ۵۱ این کوه نفشت ذکر شده است.»

تاریخ و جغرافیای دوره اسلامی

جها نگیر قائم مقامی

بحثی درباره مفهوم جغرافیای تاریخی

از تفسیر و تعریفهای گوناگونی که برای مفهوم جغرافیای تاریخی ارائه شده و از کتابها و رسالاتی که تا کنون به فارسی زیر این عنوان انتشار یافته است، به سبب تضاد عقاید و اختلاف نظری که میان محققان موجود است اینطور استنباط می شود که هنوز مفهوم جغرافیای تاریخی درست شناخته نشده است .

در دایرة المعارفهای فرانسوی برای جغرافیای تاریخی تفسیر خاصی ارائه نشده است ولی در تعریف کلمة جغرافیا و شرح رشته های مختلف آنضمن ذکر عوامل جغرافیای انسانی اشاره ای به « رویداد های تاریخی» می کنند. از جمله دایرة المعارف کی یه Quillet در استنتاج از این تفصیل می نویسد :

«میان جغرافیاهای تاریخی، سیاسی و اقتصادی و همچنین بین آنها با رشته‌های دیگر جغرافیا، ارتباط بسیار نزدیکی مشابه روابطی که بشر را با زمین مرتبط می‌سازد، موجود است»^۱ و بر این پایه، به وجود رشته‌ای از جغرافیا به نام جغرافیای تاریخی قایل است و آنرا ضمن آن که تلویحاً جزو جغرافیای انسانی می‌شمارد با جغرافیاهای سیاسی و اقتصادی و طبیعی نیز بسیار نزدیک می‌داند.

در نسخه خلاصه همین کتاب که به وسیله هیأت دیگری تدوین گردیده، نوشته شده است: «جغرافیای تاریخی شعبه‌ای از جغرافیای انسانی است و در آن از تقسیم و انتقال نژادها، اختلاط ملل، زبانها و تمدنها گفتگو می‌شود».

در دایرة المعارف لادس این موضوع به سکوت برگزار شده و دایرة المعارف بریتانیکا می‌نویسد: «مفهوم جغرافیای تاریخی شرح تغییرات عوامل جغرافیایی است در طول زمان»^۲.

و اما اگر مبنای تشخیص را بر مندرجات کتابها و رسالاتی که تاکنون به فارسی زیر عنوان «جغرافیای تاریخی...» منتشر شده است بگذاریم، باید گفت جغرافیای تاریخی يك شهر و یا يك ناحیه عبارتست از شرح موقع جغرافیایی آن شهر و ناحیه، تاریخ احداث شهر، ذکر آثار و بناهای تاریخی، تراجم احوال شعرا و نویسندگان و علماء قبایل و تاریخ حوادثی که در آن شهر و ناحیه روی داده است، و حال آن که جمع این مباحث همان تاریخ آن شهر و ناحیه است و اگر خواسته باشند

۱- ص ۲۳۰۶، چاپ پاریس سال ۱۹۵۵.

۲- جلد دهم، ذیل کلمه جغرافیا

مطلق تاریخ آن شهر و یا آن ناحیه را بنویسند، بی گمان مطالب را بی کم و کاست باید نوشت. زیرا تاریخ به مفهوم کامل و جامعش یعنی شرح و تفصیل فرهنگ و تمدن بشر در اعصار گذشته و بیان حوادث و رویدادهایی که برای بشر در طول زمان و بر بستر زمین روی داده و موجب پیدایش آن فرهنگ و تمدن و تغییرات آن شده است.

بنابراین، آنچه را که غالباً زیر عنوان جغرافیای تاریخی يك شهر و یا يك ناحیه می خوانیم در حقیقت تاریخ مطلق آن محدوده جغرافیاییست و باید آنها را تاریخ ناحیه ای خواند نه جغرافیای تاریخی.

حال بینیم این تشتت آراء و اختلاف عقاید برای چیست؟ تا آن جا که می توان گفت، این تضاد عقاید معلول يك تسامح

کلی و به چند علت است:

نخست اینکه: مباحث تاریخ و جغرافیا با آنکه هر يك دانشی جداگانه و مستقلند، پیوستگیهای بسیار استوار با یکدیگر دارند و در پاره ای از موارد هم به قسمی با یکدیگر ممزوج و ترکیب می شوند که تفکیک آنها از یکدیگر کار دشواریست و این وضع خود بدین سبب است که اولاً در گذشته های دور، جغرافیا به علت اینکه گسترش و توسعه ای نداشت به صورت يك علم شناخته نمی شد و جزو تاریخ به شمار می آمد. ثانیاً چون زمین محدوده جغرافیاییست و خود بستر رویدادها و حوادثیست که مضمون و محتوای تاریخند، توصیف وقایع و محل وقوع آنها همیشه لازم و ملزوم یکدیگر است.

علت دوم اینست که مؤلفان این کتابها، جغرافیای تاریخی را مبحثی از تاریخ دانسته اند و تحت تأثیر مفهوم کلیت تاریخ، جغرافیای

تاریخی را هم با شرح تاریخ يك محدوده جغرافیایی یکی دانسته‌اند در صورتی که جغرافیای تاریخی رشته‌ای خاص از جغرافیاست و جغرافیایست که تطورات بستر زمین بر اثر گذشت زمان و مداخلات بشر، در آن مورد بحث است. و اگر به ترکیب دستوری اصطلاح «جغرافیای تاریخی» هم توجه شود آشکار می‌گردد که جغرافیای تاریخی يك ترکیب مضاف و مضاف الیه است که کلمه تاریخی در آن اضافه بیانی و یا توصیفی است و لفظ جغرافیا را توصیف می‌کند و همانگونه که جغرافیای طبیعی، جغرافیای سیاسی، جغرافیای اقتصادی، جغرافیای انسانی و بالاخره جغرافیای نظامی حاکی از مباحثی خاص از جغرافیا هستند و در آنها جغرافیا از دید طبیعت، سیاست، اقتصاد و اجتماع و نظام ارتشی مورد بحث قرار می‌گیرد، در جغرافیای تاریخی هم شناسایی زمین از نظر تأثیر گذشت زمان و تطورات و مداخله بشر بر آن، بررسی می‌شود.

بنا بر این در مبحث جغرافیای تاریخی، اصل جغرافیاست نه تاریخ و مواد و مصالح مورد بحث در آن عوامل جغرافیایی هستند نه مواد تاریخ.

سوم اینکه اصطلاح «جغرافیای تاریخی» که چند سالی پیش نیست در ایران رواج یافته، ترجمه تحت‌اللفظی عبارات *Géographie historique* فرانسوی و *Historical Geography* انگلیسی است که در تفسیر لفظ «تاریخی» آن اندکی مسامحه شده است، به این معنی که آن را به مفهوم تاریخ مطلق دانسته‌اند و حال آن که واژه *historique* فرانسوی و *historical* انگلیسی ضمن چند معنی متعددی که دارند، به معنی زمانی

که در باره آن زمان مدارك تاریخی موجود است نیز هست و در این صورتی مناسبتر است گفته شود مراد از جغرافیای تاریخی، جغرافیایست که در طول دوره تاریخی در آن باره باید بررسی شود و طبیعی است در این حالت از رویدادها و حوادثی هم که فقط موجب تطورات و تغییرات آن ناحیه و سرزمین شده است صحبت خواهد شد.

بر اساس آنچه گفته شد، جغرافیای تاریخی يك شهر و يك ناحیه باید شامل شرح کلیه تغییرات و تطورات جغرافیایی آن شهر و آن ناحیه، به مفهوم اعم آن در طول تاریخ باشد یا به عبارت دیگر در جغرافیای تاریخی، يك شهر و يك منطقه جغرافیایی از نظر تمام رشته‌های جغرافیا، در طول تاریخ مورد بحث قرار می‌گیرد و همینکه به زمان حال برسد، بحث جغرافیای تاریخی پایان می‌یابد و جغرافیای مطلق آغاز می‌شود. در اینجا بی‌مناسبت نیست توضیح بیشتری گفته شود:

در جغرافیای طبیعی يك منطقه از شکل طبیعی يك منطقه شامل پست و بلندیها، رودها، آب و هوا و مطالب دیگر صحبت می‌شود ولی در جغرافیای طبیعی تاریخی آن منطقه، از شکل قدیمی آنها و تغییراتی که به مرور زمان در شکل هر يك از آنها پدید آمده است مانند تغییر مسیر رودخانه‌ها، خشك شدن دریاچه‌ها، افزایش سطح زمین کرانه دریاها و دریاچه‌ها، پیدایش جزایر، به وجود آمدن خلیجها و مردابها، تبدیل نواحی جنگلی به بیابانها، اثرات زلزله‌ها، سیلها و طغیانها صحبت می‌شود.

در جغرافیای سیاسی از وضع تقسیمات اداری و جمعیت و مرزها و حدود امروزی يك ناحیه گفتگو می‌شود و جغرافیای سیاسی تاریخی،

شامل شرح پس و پیشرویهای مرزها ، احداث شهرها ، متروک ماندن آبادیها ، افزایش و یا کاهش جمعیت شهرها و تطورات و تغییراتی که در وضع تقسیمات سیاسی آن ناحیه در طول قرون متمادی حاصل شده است ، می باشد .

در جغرافیای اقتصادی ، بحث از زمینه حاضر اقتصادیات يك ناحیه شامل معادن ، کشاورزی ، دامداری ، بهره برداری از آبها و تأسیسات آبرسانی ، برق و صنایع امروزی آن ناحیه است ولسی در جغرافیای اقتصادی تاریخی ، بررسی تغییرات این عوامل از قدیمترین ایام مورد بحث خواهد بود . به طور مثال از تغییرات سطح کشتزارها رواج محصولات جدید و یا متروک شدن محصولاتی دیگر ، احداث تأسیسات آبرسانی (بندها ، مجاری آبها ، تلمبه خانه ها ، چاههای عمیق ، قنوات و کاریزها) و یا خراب شدن و متروک ماندن آنها و امثال آن گفتگو می شود .

و بالاخره در جغرافیای انسانی ، صحبت از روابط امروزی انسانها با محیط طبیعی زیست آنهاست و چون از نظر تاریخی بررسی شود روابط دیرین انسانها با آن محیط و سیر تحول آن روابط مورد بحث است و همچنین ، مردمانی که در آن ناحیه سکونت داشته اند و به مرور زمان پراکنده شده یا مهاجرت کرده اند و یا هنوز باقی هستند و آثاری که از خود به جای گذاشته اند مورد بررسی و تعمق خواهد بود . بنابراین جغرافیای تاریخی منحصرأ شعبه ای از جغرافیای انسانی نیست بلکه فصل مشترك همه رشته های جغرافیایی می باشد .

اینک با ذکر چند مثال می توان با محتوا و مفهوم جغرافیای تاریخی

بیشتر و بهتر آشنا شد :

وقتی از دریای خزر که روزگاری از جانب مشرق به دریاچه امروز آرال متصل بوده و سپس از یکدیگر جدا شده‌اند و یا از مسیر رودخانه جیحون که روزی مصب آن دریای خزر بود و امروز به دریاچه آرال می‌ریزد بحث کنیم، و یا اگر از شبه جزیره میانکاله که در روزگاران پیش وجود نداشته ولی به مرور ایام و بر اثر خشک شدن آب دریای خزر پدید آمده و خود موجب پدید آمدن خلیج میانکاله گردیده گفتگو کنیم، و باز اگر به استناد مندرجات سفرنامه سر توماس هربرت Sir Thomas Herbert که در زمان شاه عباس اول (۹۹۶ - ۱۰۲۷ هـ - ق) شهر اشرف از مستحادثات شاه عباس را دیده بود و می‌نویسد فاصله آن تا خلیج میانکاله دو میل است^۱ و سیصد سال بعد رابینو Rabino فاصله آن شهر را تا خلیج مزبور پنج میل نوشته و نیز به تصریح گفته است: از مساحت این خلیج در ظرف ۶۰ سال اخیر بسیار کاسته شده است.^۲ بحث کنیم، بحث ما بحثی از جغرافیای طبیعی تاریخ این نواحی است و یا اگر مثلاً موضوع مورد پژوهش خوزستان باشد، شرح اینکه خوزستان از نظر تقسیمات سیاسی در دوره‌های پیش از اسلام به چهار بخش تقسیم می‌شد^۳، و در سده‌های اولیه اسلامی شامل هفت بخش یا

۱- ابوالقاسم طاهری: جغرافیای تاریخی گیلان و مازندران و آذربایجان

از نظر جهانگردان . ص ۹

۲- سفرنامه رابینو به استرآباد و مازندران . ترجمه غلامعلی وحید

مازندرانی . ص ۹۱

۳- استرابون: جغرافیا . ص ۱۳۰

هفت کوره بوده^۱ و از بعد از ایلخانان تا آغاز سلسله قاجاریه کلاً جزو حکومت فارس، و در دوران قاجاریه باز زمانی جزو قلمرو فارس، هنگامی ضمیمه حکمرانی لرستان، مدتی سرجمع حکمرانی کرمانشاهان بوده و چند سالی هم با کوه گیلویه یک واحد سیاسی و اداری را تشکیل می‌داده است، قسمتی از جغرافیای سیاسی تاریخی خوزستان است. و همچنین هنگامی که درباره مسیر رودخانه کارون و تغییرات متوالی شعبه‌های آن تحقیق کنیم و به این نتیجه برسیم که رودخانه کارون از زمان ساسانیان در محلی بالاتر از شوشتر به دو شعبه تقسیم می‌شده و یکی از آن دو که بعدها به ترتیب به نامهای آب مسرقان، دودانگه و گرگر نامیده شده، به طوری که ابن خرداد به (۲۵۰ هـ. ق) نوشته است در قرن سوم هجری با مسیری جداگانه پس از گذشتن از دهستانهای مسرقان و عسکر مکرم و اهواز و دوق، مستقیماً به دریا می‌ریخته^۲ و یک قرن بعد در اواخر قرن چهارم، به موجب ضبط استخری^۳ (۳۴۰ هـ. ق) و ابن حوقل^۴ (۳۶۷ هـ. ق) مسیر آن، بعد از عسکر مکرم به جانب مغرب منحرف شده و کمی بالاتر از رامهرمز به شعبه دیگر و سپس به رود دز پیوسته است و یا وقتی به افزوده شدن سطح زمینهای ساحلی

۱- مقدسی: احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. ص ۲۹۵؛ وسایر کتاب های جغرافیایی و مسالك و ممالك.

۲- المسالك و الممالك. ص ۱۷۹

۳- المسالك. ص ۸۹

۴- صورة الارض. ص ۲۴ و نقشه ص ۲۳ در همان کتاب، چاپ بنیاد

خلیج فارس و پیشرفت دلتای کارون و شط العرب که بنا به تحقیقات دادلسن در ازمنه قدیم در حدود يك مايل در سی سال و در زمان خود او یعنی در اواسط قرن نوزدهم در حدود يك مايل در هفتاد سال بوده است اشاره کنیم . و همچنین زمانی که از آبادانی قدیم دشت میشان که در کتابهای قدیم نام آن را دستمیشان ضبط کرده‌اند و سپس از ویرانی آن صحبت کنیم و بگوییم نخلستانهای آن تا اوایل قرن نوزدهم هجری هم باقی بود و سید نعمت‌الله جزایری که در سال ۱۰۸۷ هجری قمری از جزایر به خوزستان مهاجرت می‌کرد آنها را به چشم دیده و در سفرنامه خود درباره آنها نوشته است که سراسر آن منطقه رانخلستان می‌پوشانیده ولی امروز بیابانی خشک می‌باشد، و یا از مزارع پرعرض و طول نیشکر و تأسیسات آبرسانی خوزستان مثل سدها و مجاری آب و کانالهای زمان ساسانیان و تغییرات متوالی آنها که بر اثر کوشها و پژوهشهای باستان شناسان فرانسوی مسیر همه آنها مشخص و نقشه آن نیز رسم شده است گفتگو شود از جغرافیای تاریخی خوزستان صحبت شده است .

این بود مفهوم جغرافیای تاریخی و ضوابطی برای تدوین جغرافیاهای تاریخی؛ و بنابراین چنانچه بر روی برخی از کتابها و رسالات که به عنوان جغرافیای تاریخی نوشته شده‌اند مانند «جغرافیای

۱ - یاقوت حموی : معجم البلدان . ج ۴ . صفحه ۵۹ ؛ و مقدسی :

احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم . ص ۴۰۷

تاریخی لرستان»^۱ و «جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران»^۲ که اولی علی الاصول میان جغرافیای امروز لرستان و جغرافیای تاریخی آن سرزمین تفاوتی قایل نبوده و نویسنده کتاب دوم پس از نگارش سه بخش مفصل درباره جغرافیای طبیعی و سیاسی و انسانی زمان حاضر غرب ایران (در ۱۹۰ صفحه) در بقیه کتاب زیر عنوان جغرافیای تاریخی، فقط به ذکر مختصری از آثار تاریخی و بناها و ویرانه‌های قدیمی این ناحیه پرداخته است، خط بطلان کشیده شود، چندان مبالغه نشده. و همچنین بهتر است کتاب «جغرافیای تاریخی گیلان و مازندران و آذربایجان»^۳ را هم با آن که نویسنده آن تا اندازه‌ای به مفهوم جغرافیای تاریخی آشنا بوده است^۴، «گیلان، مازندران و آذربایجان از نظر جهانگردان» بنامیم نه جغرافیای تاریخی این نواحی. و اما از جانب دیگر نیز باید گفت اگر کتاب «جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی» تألیف خاور شناس انگلیسی لسترنج و تذکره جغرافیای تاریخی ایران تألیف باد تولد و جغرافیای تاریخی خوزستان تألیف سید محمدعلی امام شوشتری را نمونه‌هایی بسیار خوب بدانیم، گزافه‌گویی نشده است. و البته یکی دو رساله دیگر هم تألیف شده است که چندان مغایر با روش تحقیق جغرافیای تاریخی نیست، ولی به منظور اختصار کلام، از ذکر آنها خودداری می‌کنم.

- ۱- تألیف علی محمد ساکی. چاپ خرم آباد. سال ۱۳۴۳
- ۲- تألیف دکتر بهمن کریمی. چاپ تهران. سال ۱۳۱۷
- ۳- تألیف ابوالقاسم طاهری. چاپ تهران. سال ۱۳۴۷
- ۴- رگ -- به پیشگفتار آن کتاب.

محمد اسماعیل رضوانی

نقدی بر اسناد و مدارك تاريخی دوره افشاریه

نادرشاه يك پدیده استثنایی در تاريخ ایران است. ظهور او را می توان به صاعقه ای تشبیه کرد که به صورت جرقه ای عظیم فضای طوفان زده ایران را روشن ساخت و چشم جهانیان را خیره کرد و به دنبال این صاعقه رعدی سهمناک به غرش درآمد که لرزه براندام جهان انداخت و سپس به همان سرعت نابود شد و در يك سکوت طولانی و دريك خاموشی چند قرنی فرو رفت و یاد آن و داستان آن در میان اوراق کتب و رسالاتی که عبارات آن سنگین و ثقیل و دیر فهم و دیر هضم است مدفون ماند. دشمنان او هم که صدوپنجاه سال سلطت راندند مایل نبودند نامی از او به میان آید.

این پدیده شگفت عالم آفرینش در زمانی پا به عرصه ظهور گذاشت که ایران زمین از طرف زورمندان داخلی و خارجی که کم

اهمیت ترینشان روسیه تزاری بود تکه پاره شده بود و در اروپای آن روز نیز يك مسئله وجود داشت و آن مسئله هند بود . دهها سال بود که قدرتهای اروپایی آن زمان از قبیل پرتغال و هند و بخصوص انگلستان و فرانسه و نیز روسیه بر سر استعمار هند به طور آشکار و پنهان مشغول رقابت و نبرد با يك دیگر بودند .

دانشمندان مجلس به خوبی می دانند نادر چه کرد . مجملأً بر سبیل تکرار عرض می کنم که از ده یا هزار رعایای غلجایی قندهار که برای کسب قدرت و ثروت و سلطنت بر اصفهان حمله برده بودند و در آن جا و در سایر شهرها جای گرفته بودند ، يك نفر هم جان سالم بدر نبرد و علی التحقیق يك نفر هم به سلامت به قندهار نرسید . سرزمینهای اشغالی را نه تنها از عثمانیها پس گرفت ، خواب و آرام را از امپراطور و رجال دربار او دور کرد . در طی سه لشکرکشی عظیمی که علیه عثمانیها کرد بیش از صد هزار تن از بهترین سرداران و سربازان آنان را به خاک هلاک انداخت و این در دنیای آن روز رقم کوچکی نیست . روستنها را با يك اختطار بیرون راند . سرزمین هند را که استعمار آن برای کشورهای اروپای آن روز هنوز جنبه خواب و خیال داشت ، در طول شش ساعت نبرد به چنگ آورد و شبه قاره هند را دو نوبت از شمال به جنوب طی کرد . يك باز از دشت مغان به دهلی رفت ، و يك بار از کابل به سند تاخت . اضلاع شرقی ایران را تا اقیانوس هند و فلات تبت بسط داد و از آن جا به قلب صحاری آسیای مرکزی تاخت . دو نوبت بر قله های قفقاز بالا رفت و نمی دانم چند نوبت طول و عرض ایران بزرگ را در نوردید . برق طلایی تبرزین او گاهی در ساحل

اقیانوس هند می‌درخشید و زمانی در ساحل جیحون و دریاچه ارال و گاهی بر فراز قله‌های قفقاز و کناره‌های دریای سیاه و زمانی در کنار دجله . این کارهای عظیم را به دستگیری و کمک مردمی انجام می‌داد که قبلاً دولتشان از چند هزار رعیت تهی دست و بی‌سلاح شکست خورده بود .

قهرمانیهای شکفت انگیز این پدیده شکفت آفرینش توجه تمام جهانیان ، اعم از ایرانی و غیر ایرانی را به خود معطوف داشت . تمام مسایل جهان و حتی مسائل کوچک خانوادگی تحت الشعاع مسئله ظهور نادر واقع شد . دورنمای اوضاع آنروزها چنین نشان می‌دهد که در تمام مجالس و محافل چه در ایران و چه در اروپا يك موضوع مورد گفتگو قرار می‌گرفت و آن بحث درباره او و کارهای او بود . نادرشناسی مد شده بود . کار به افسانه سازی و قصه پردازی رسیده بود . این بیت بر سر زبانها جای داشت :

در هیچ پرده نیست نباشد نوای تو

عالم پر است از تو و خالی است جای تو

در افرادی که فی الجمله سوادى داشتند این میل پیدا شده بود که در باره او و کارهای او کتابی یا رساله‌ای بنویسند . این است که مدارك و اسناد و اوراق فراوانی درباره او وجود دارد که هنوز به چاپ نرسیده و در دست رس محققین قرار نگرفته است ، و برای یافتن و به چنگ آوردن این نوشته‌ها کوشش فراوانی لازم است . هنوز فرمانهایی از نادر در خاندانهای کهن باقی است که باید گردآوری شود . بنا بر این نگارش تاریخ ایران در دوران نادر با اسناد و مدارك موجود کاریبوده‌ای

است، مگر کتابی به طور موقت و برای رفع احتیاج دانشجویان رشته تاریخ و دیگر علاقه‌مندان تألیف شود.

اسناد تاریخی عهد نادر را می‌توان به شش قسمت تقسیم کرد:

الف - کتب و رسالاتیکه در دوران خود او و یا نزدیک به زمان او وسیله مورخین ایرانی تحریر شده .

ب - کتب و رسالاتیکه مورخین هند و باسوادان آن سرزمین به مناسبت لشکر کشی او به هند نوشته‌اند و یا هم در باره تاریخ مرز و بوم خودشان به تألیف پرداخته‌اند . و به مناسبت از او سخن گفته‌اند .

ج - کتبی که اروپائیان هم‌عصر نادر به رشته تحریر در آورده‌اند .
 د - کتبی که در تاریخ زنده و سپس در تاریخ قاجاریه نزدیک به زمان نادر تألیف شده و بنا به اقتضای موضوع از نادر بحث شده است .

ه - فرمانها و مکاتبات و نامه‌های بازمانده از آن روزگار .

و - کتبی که وسیله محققین و مورخین امروز چه در ایران و چه در اروپا تألیف شده است .

صحيح‌ترین اسناد تاریخ همانهایی است که به وسیله ایرانیان در همان روزگار نادر و یا چند سال بعد از مرگ او نوشته شده ، و این نکته‌ایست که ممکن است برای بعضی از محققین تازه کار سنگین و ثقیل به نظر رسد . زیرا هیمنه و هیبت تمدن اروپا و عظمت محققین این مرزوبوم چنان در دلها ریشه دوانیده است که حاضر نیستند باور کنند که ارزش تاریخی نوشته‌های میرزا مهدیخان استرآبادی و محمد کاظم

وزیر مرو و شیخ محمد علی حزین و محمد شفیع تهرانی و خواجه عبدالکریم کشمیری بیش از نوشته‌های جمس فریزد و جولنس هنوی و اندره دوکلومتر André de Klaustre و امثال آنان می‌باشد. اما خوشبختانه در این فصل از تاریخ ایران استثنائاً چنین است. زیرا به عللی که در آغاز سخن عرض کردم، نادر وقتی به هندوستان لشکر کشی کرد که استعمار این سرزمین یگانه مسئله سیاسی اروپای آن روز بود. در نتیجه چنان سرو صدایی در اروپا به راه افتاد که نادرشناسی مد شد. همه سعی داشتند از او اطلاعاتی به دست بیاورند. در چنین اوضاعی طبعاً میدان به دست مجلس آرایان بی‌بند و بار و نامجویان و شهرت طلبان بی‌مایه و تهی دست و تهی مغز افتاد.

آنده دوکلومتر نویسنده تاریخ نادرشاه که کتاب او خوشبختانه اخیراً وسیله آقای دکتر محمد باقر امیر خانی ترجمه شده، در مقدمه کتاب خود به خوبی اوضاع را روشن می‌کند. وی می‌گوید:

«همه از شهرت جهانی طهماسبقلی خان اطلاع دارند مدت دهسال است که وی بر تخت سلطنت صوفیان نشسته امپراطوری وسیع هند را متصرف شده است و کشورهای همسایه از نیروی جنگی وی بیمناک هستند ...»

از روزی که نام طهماسبقلی خان در جهان بر افواه خاص و عام جاری شده آرای مختلف و افسانه‌های ملی زیادی در باره اصل و تبار وی به وجود آمده است. عده‌ای وی را سویسی برخی هلندی بعضی انگلیسی و عده‌ای دیگر فرانسوی و حتی یسک کشیش مرتد می‌دانند. روایتی در دست هست که به موجب آن موطن قطعی وی تیرلمن

Tmelriant واقع در برابان Braban می‌باشد و یکی از خواهران وی با دو بچه‌اش در آن‌جا زندگی می‌کند... در اخبار جهانی منتشره در فرانسه و روسیه خوانده‌ام که اصل وی را از داغستان که چند روزه راه با دربند فاصله دارد دانسته‌اند... در رسایل چینی مولد وی دیرسه Virsa از قلمروهای حکومت سلطان عثمانی ذکر شده و در این صورت یکی از رعایای وی محسوب می‌شود... منابع دیگر اصل و تبار او را واضحتر و صریحتر ضبط کرده‌اند. پدرش یکی از امرای گرجستان محسوب می‌شد و در دفاع از میهن خود که به تصرف ترکها درآمده بود کشته شد...»^۱

این شایعات در اروپای آن روز پرده‌ای ضخیم بر روی حقایق تاریخی کشید، و در نوشته‌های مورخین هم که قصد حقیقت‌گویی داشتند اثر شدیدی گذاشت. به همین علت است که مثلاً جونس هنوی با باعلی بیگ کوسه احمدلو حاکم ایبورد را پاپالوخان حاکم خراسان می‌نویسد. نادر را راه زن می‌خوانند. ملک محمود سیستانی را یکی از رؤسای ابدالی می‌دانند، و در مورد ازدواج نادر می‌نویسد عاشق دختر ارباب خود شد و در مقام خواستگاری برآمد، اما چون تقاضای او اجابت نشد ارباب را کشت و دختر او را برداشت و به کوهستانها برد و نتیجه چنین عملی تولد رضا قلی میرزا شد.

کار وقتی مضحک می‌شود که این مورخ به دخالت در معقولات می‌پردازد و مثلاً می‌نویسد:

« نادر در زبان ترکی و ایرانی به معنای « چیز کمیاب » است و

این صفت را مسلمانان نعت مخصوص ذات احدیت می‌دانند ، چنانکه ما معمولاً او را خدای متعال می‌خوانیم !^۱
 جمس فریژد نیز محل تولد نادر را کلات ذکر کرده پدر و مادر او را رئیس يك طایفه از افشار و حاکم قلعه کلات می‌داند و به دنبال آن مطالبی ذکر می‌کند که بکلی عاری از حقیقت است .

به طور خلاصه آشفتگی و اغلاط کتب مورخین اروپایی هم عصر نادر به اندازه‌ای است که نمی‌تواند ملاک تحقیق و مدرک تاریخ قرار گیرد مگر وقتی که بخواهیم تحقیق کنیم که نادر در اروپای آن روز چگونه سرداری تلقی شده و یا اروپاییان از او چه می‌دانستند ، و یا به بررسی این نکته پردازیم که در باره نادر و تاریخچه زندگانی او چه شایعاتی در آن روزگار وجود داشته است . زیرا تردید نیست که مورخین آن روز اروپا مسموعات خود را به رشته تحریر می‌کشیده‌اند نه تخیلات خود را .

وقتی این کتابها ارزش و اعتباری نداشته باشند طبعاً به تحقیقات اخیر مستشرقین و ایرانشناسان خارجی نیز باید به چشم تردید نگاه کرد . زیرا معمولاً^۲ محققین غرب نوشته‌های مورخین خود را معتبرتر از نوشته‌های مورخین شرق می‌دانند ، و تا وقتی از نوشته‌های مسورخین خودشان می‌توانند مطلب جمع کنند به نوشته‌های شرقیان اعتنایی ندارند . این است که نوشته‌های افرادی از قبیل سرجان ملکم و سرپرسی سایکس و ادوآد برون در فصل مربوط به نادر نباید ملاک تحقیق قرار گیرد و

۱ - زندگی نادرشاه . نوشته جونس هنوی . از انتشارات بنگاه ترجمه

در ردیف اسناد تاریخی در آید .

در این میان دو تن را باید تا حدی استثنا کرد: یکی مینودسکی و دیگری لکهارت ، پیداست که این دو تن حد اعلای کوشش و مجاهده را به کار برده‌اند.

بار دیگر تذکر می‌دهم که فصل مربوط به نادر استثنائاً چنین است ، والا نوشته‌های مورخین اروپایی در دوره صفویه و یا قاجاریه نوشته‌های باارزشی است. زیرا دوره صفویه دوره امن و آرامش و ثبات بوده ، و لاقلاً دو بیست و بیست و نه سال طول کشیده ، و سیاحان اروپا نیز سالها در این مرز و بوم در نعمت امنیت و آسایش به سر برده‌اند و حداعلای استقصا را به کار برده‌اند، و یا در دوره قاجاریه این نویسندگان و مورخین خود دست در کار سیاست داشته‌اند و قبل از آن که به ایران بیایند ، سالها در تاریخ ایران و زبان فارسی تحقیق و تتبع کرده‌اند . بنا بر این به همان اندازه که باید به نوشته‌های اروپاییان در فصل مربوط به نادر بی‌اعتنا بود ، در سایر فصول باید اعتنا و توجه کرد .

از کتبی که در دوره زندیه درباره این سلسله و در دوره قاجاریه نوشته شده مطالب زیادی به دست نمی‌آید . مورخین دوره زندیه بنا به مقتضای مقام و موقع تذکری از آخرین سالهای پادشاهی نادر و داستان مرگ او داده‌اند. مورخین دوره قاجاریه از قبیل رضا قلی خان هدایت و اعتمادالسلطنه سعی کرده‌اند هر چه ممکن است فصل مربوط به افشاریه را به اختصار برگزار کنند ، و در این اختصار هم تا جایی که امکان داشته در صدد تحقیر نادر برآمده‌اند و کتبی که در هندوستان وسیله هندیان و یا ایرانیان مقیم هند از قبیل « بیان واقع » تألیف خواجه

عبدالکریم کشمیری و «تاریخ نادرشاهی» نوشته محمد شفیع تهرانی مقیم هند نگارش یافته، اسناد گرانبهایی است که از لشکرکشی نادر به هندوستان اطلاعات ذی قیمتی به دست می‌دهد. اما نوشته‌های این مورخین در مورد سایر فصول مانند اصل و نسب نادر و آغاز کار او و عملیات او در ایران باید به چشم تردید مورد مطالعه قرار گیرد. زیرا اینها هم مانند مورخین اروپایی از ایران دور بوده‌اند و تحت تأثیر شایعات عاری از حقیقت قرار داشته‌اند. به قول آندره دوکلوستر: «حوادثی در هزار فرسنگ دورتر از ما به وجود می‌آید نظیر وقایعی که هزارسال پیش اتفاق افتاده است.»

بنابراین منابع دست اول و نسبتاً صحیح که فعلاً در دسترس است همانهایی است که در ایران و یا به وسیله ایرانیان نگارش یافته است از قبیل، دره نادره، جهانگشای نادری، عالم‌آرای نادری، شاهنامه نادری، تاریخ حزین و امثال آنها. و از اینها که بگذریم هنوز نسخه‌های خطی بسیاری راجع به نادر در کتابخانه‌های ایران و جهان وجود دارد که چاپ نشده است از جمله خودم مشخصات بیست و چند نسخه را به وسیله همکار ارجمندم آقای دکتر رضا شعبانی مصحح تاریخ نادرشاهی و استاد دانشگاه ملی ایران به دست آوردم و دو سال قبل به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران دادم که میکروفیلم آنرا بخواهند ولی هنوز خبری نشده است.

در میان کتب مورخین ایرانی که فعلاً در دسترس ماست معتبرتر از همه دره نادره است، زیرا اولاً مؤلف آن میرزا مهدیخان شب وروز ملازم نادر بوده، ثانیاً مرد دانشمندی بوده است. چنین پیداست که

قرآن را در حد کمال از حفظ داشته و به زبان و ادبیات و امثال عرب به حد کافی وارد بوده، و لااقل وبدون تردید دانشمندترین مورخ عهدنادر بوده است.

ثالثاً به علت علاقه‌ای که به عبارت پردازی و صناعات لفظی داشته است، اعتبار فوق‌العاده‌ای به کتاب خود داده است، زیرا همین عبارت پردازی و مغلق نویسی باعث شده که صحت بسیاری از مطالب آن مؤکد و مسلم و مسجل گردیده است، برای مثال روز ماه و سال کشته شدن نادر را با این عبارات ذکر می‌کند «در منزل فتح‌آباد خبوشان در شب یازدهم جمادی‌الثانی هزار و صد و شصت صیاد اجل ماهی عمرش را به شست درافکند و فصاد قضا عرق زندگانش را که سنین آن به ستین پیوسته بود شست زده نقد جانش را به نرد شست گرفت.»

با توجه به کلمه شصت و شست که روهم به چهار معنی آمده و با توجه به کلمه سنین که با ستین هم ردیف شده، تردیدی نمی‌ماند که نادر در ۱۱۶۰ کشته شده و آن هنگام شصت ساله بوده، و لذا در سال هزار و صد متولد شده است. اهمیت این مطلب وقتی روشن می‌شود که شما متوجه اختلافاتی بشوید که در متون کتب راجع به سال تولد نادر و مدت عمر او وجود دارد.

در جهانگشای نادری که همین مؤلف نوشته، تاریخ تولد او چنین آمده است: «شنبه بیست و هشتم سال هزار و صد و ده هجری مطابق لوی‌نیل»^۱ که نه‌تنها ماه تولد افتاده، سال تولد هم اشتباه است، و مسلم این افتادگی و این تحریف از ناحیه نساخ و کتاب و احیاناً حروف‌چینان

مطبعه صورت گرفته است .

مثال دیگر ، در دره نادره آمده است :

« در بیست و هفتم جمادی الاولی لوای عقاب پیکر ظل وصول
به منزل کرکی که معبر بخاراست افکنده ازبکیه چون خود را در پیش
ضرغام عزم و طغول رزم شیر شکاران گرگی دست و پا شکسته و کرکی
مرجول پرشکسته دیدند ...»^۱

در جهانگشا آمده :

« در بیست و هفتم ماه نزول کوکبه همایون به کوکی که معبر
بخارا بود اتفاق افتاده.»^۲

بحث بر سر کلمه کوکی و کرکی است و مسلم باتوجه
به بازیهای لفظی دره نادره کرکی صحیح است . آقای دکتر شهیدی
مصحح دانشمند دره نادره صحت کلمه را با آوردن عبارتی از مطلع
السعدین ذیل وقایع سال ۸۵۸ مؤکسد ساخته‌اند و اگر این کار را هم
نمی‌کردند، تردیدی در صحت کلمه برای خواننده به وجود نمی‌آمد .
از این نمونه مثالهای فراوان در دره نادره وجود دارد و من به
همین دو مثال اکتفا می‌کنم و به طور خلاصه و برسبیل تکرار مجدداً
عرض می‌کنم که مغلق نویسی و عبارت پردازی و بازیهای لفظی میرزا
مهدیخان در موارد بسیار بخصوص در مورد اعلام جغرافیایی و تاریخی
و زمان و مکان حدوث واقعه تردید را بر طرف می‌کند و بسیاری از
مشکلات سایر کتب را نیز حل می‌سازد و یکی از اسنادی است که برای

۱ - دره نادره . از انتشارات انجمن آثار ملی . ص ۵۰۹

۲ - جهانگشا . ص ۳۴۹

تصحیح سایر متون مشکل فارسی نیز باید مورد مراجعه قرار گیرد، و از این نظر گنجینه‌ای است گرانبها و اثری است فنا ناپذیر .

از دره نادره که بگذریم معتبرتر از همه جهان‌نگشای نادری است که آن‌هم از همین مؤلف است و دلایل آن را قبلاً به عرض رساندم و خودم هم از غور در این دو متن به این نتیجه رسیده‌ام که بیچاره میرزا مهدیخان تا جایی که ممکن بوده، سعی در حقیقت‌جویی داشته است و از يك مورخ دانشمند جز این انتظاری نمی‌توان داشت . مثلاً در هر دو کتاب از خانواده نادر بحثی به میان نیامده . نام پدر و مادرش را هم نبرده است . و اگر اسناد و مدارك، منحصر به این دو کتاب می‌بود، ما اکنون از نام پدر و مادر او بی‌اطلاع بودیم . اما با این همه در چند مورد در طی عبارات مغلق و پیچیده وضع نسب او را بیان می‌دارد، و از جمله در فصل مربوط به پایان کار نادر می‌نویسد :

« انوار جمال قادر ذوالجلال در مقامی که پرتو ظهور اندازد ذره ناچیز را جلوه خورشیدی و گدای محتاج را رتبه جمشیدی و قطره دریا را مشرب عمانی و نمله ضعیف را شوکت سلیمانی بخشد .»
(دره . ص ۶۳۸)

این نکته را اضافه کنم که در کتب مورخین درباری و دستوری که خود شاهد وقایع و حوادث بوده‌اند، نکاتی است که در صحت آنها تردید نباید کرد، و آن نکات در درجه اول زمان و مکان حدوث وقایع و نام و نسب و لقب قهرمانان داستان و تقسیمات کشوری و لشکری و امثال آنها است . مورخین درباری به همان نسبت که در بعضی از موارد مجبور بوده‌اند بر چهره حقیقت نقاب بیندازند، در بعضی از

موارد هم مجبور بوده‌اند حقیقت را بنویسند. مثلاً وقتی که میرزا مهدیخان می‌نویسد:

«در سال هزار و صد و سی و شش که كلك واسطی تبار به تاریخش (دست ایل جلیل افشار) رقم زد از دره جز من محال اییودد که مسقط الرأس آن سرور زمن... می‌بود... به پای دلیری سر به سروری و دست به خصم افکنی بر آورد.» (جهانگشا، ص ۱۷۶) نباید تردید داشت که اولاً نادر در سال ۱۱۳۶ قیام کرده است، یعنی یکسال پس از سقوط اصفهان؛ ثانیاً دره گز محل تولد او بوده و این آبادی در آن روزگار از حال اییورد شمرده می‌شده است، بنابراین جمس فریزر که می‌نویسد نادر در کلات متولد شد، مسلم غلط است. اما با شگفتی بسیار عرض می‌کنم که بین این دو کتاب که از يك مؤلف است، در موارد متعددی اختلاف وجود دارد، که فقط به ذکر يك مثال اکتفا می‌کنم:

در باره محاصره شهر مشهد و جنگ نادر با ملك محمود سیستانی در دره چنین می‌خوانیم:

«ایام محاصره چندان بود که شاهد روزگار برفراز بام این قبه ازرقی سه بار گوشه ابروی هلال بنمود و ساقی فلك سه نوبت جام سیمگون ماه را از زرچون ضیا پر کرده بر مخموران نشأة عالم امکان پیموده، در شب هیجدهم ماه ربیع الاول سنه تسع و ثلاثین و مائة بعد الف مشهد طوس، به حوزة تسخیر در آمد.» (ص ۱۸۸)

و در جهانگشا می‌بینیم:

«مدتی قریب دو ماه قلعه محصور در شب شانزدهم ماه

ربیع‌الثانی هزار و صد و سی و نه مطابق قوی‌ئیل ... خدیو آزاده ...
 آن حوزه خلد قرین را تا صحن چهارباغ متصرف شدند.» (ص ۶۱)
 به طوری که ملاحظه می‌فرمایید هم در مدت محاصره و هم در
 روز و ماه تسخیر شهر اختلاف وجود دارد که زائیده بی‌توجهی کتاب
 و نساخ می‌باشد.

در باره عالم‌آرای نادری باید عرض کنم محمد کاظم وزیر مرو،
 تاریخ خود را در سی سالگی به رشته تحریر کشیده، قسمتی از وقایع
 را به رأی‌العین مشاهده کرده و در باره قسمتی از اطراف و جوانب به
 تحقیق پرداخته، و آنچه را که اطلاع بر کیفیت آن نداشته، ضرورتاً
 به اقوال ناقلان اعتماد کرده است، و کتاب خود را نیز بعد از قتل نادر
 نوشته است، و مطالبی که در باره اصل و نسب نادر نوشته، به قول
 خودش «به روایت صحیح» می‌باشد.

منتهی پیداست که مورخی کم سواد و ساده دل و زود باور بوده،
 و همین امر باعث شده که افسانه‌هایی که در باره کرامات و خوارق
 عادات نادر بر سر زبانها بوده، به عنوان حقایق تاریخی در کتاب
 خود ذکر کرده و این افسانه‌ها را جاودان ساخته است، و از این نظر
 کتاب ممتازی است. لطف دیگر این کتاب در این است که بسیار
 مفصل نوشته شده و جزئیات وقایع به رشته تحریر در آمده است.
 تأسف من در این است که فقط يك نسخه در دست است که آنهم
 بسیار مغلوپ و مغشوش است.

بحث در باره سایر کتب و اسناد را به آینده موکول می‌کنم،

ان شاء الله.

تحقیقی

در احوال امرای بنی ساج

بنی ساج یکی از قدیمترین سلسله‌های ایرانی است که در برابر تسلط اعراب علم مخالفت برافراشت. حکام این خاندان از نیمهٔ دوم قرن سوم هجری آذربایجان را تحت سلطهٔ خود در آوردند و مدت بیشتر از چهل سال در این ناحیه حکومت کردند. با آنکه استقلال کامل نداشتند و ظاهراً عامل خلیفه به حساب می‌آمدند، ولی باز می‌توان سلسلهٔ آنها را در ردیف سلسله‌های طاهری و صفاری دانست. مؤسس این سلسله ابوالساج دیو دادبن دیو دست است. برخی از مورخین نام این شخص را بخطایوسف نوشته‌اند و در بعضی کتب نیز یوسف دیو دست آمده است. و شاید هم دیو دوست باشد. دیو دست نام ایرانی و به معنی تیز دست است.

در مجمل التواریخ والقصص «دیوی دست» آمده است. این خلکان در وفیات الاعیان ابی الساج دیوزاد بن یوسف نوشته است. و مرحوم بهاد در پاورقی مجمل التواریخ دیو داد و دیو دست و دیو دوست را از اسامی فرغانی های بودایی نوشته است. این شخص ایرانی و از مردم اشروسنه ماوراءالنهر بود، و به همین مناسبت عده ای به اشتباه او را ترك دانسته اند، و چون نام یکی از سران او را افشین می نویسند به ظن قوی از خاندان امرای سمرقند و از دهقانانی بوده اند که در زمان ساسانیان و در صدر اسلام در این ناحیه حکمرانی و امارت موروثی

→

است. در همه زبانهای آریایی به اشکال مختلف مثل Zeus در اساطیر رومیان قدیم، deus در لاتین، Theos در زبان یونانی و dieu در زبان فرانسه باقی مانده است. این کلمه در زبانهای مزبور به معنی «خدا» است و تنها در زبانهای ایرانی به معنی خدای باطل (اهریمن) به کار رفته است. چون ایرانیان قبل از پرستش آهورامزدا خدایان خود را «دیو» می گفتند ولی پس از رواج «به دین» دیوی معنی خدایان پیش از آن را خدای باطل نامیدند و آنها را دستیاران اهریمن گرفتند، و در مواردی که می خواستند نفرت و انزجار خارج از حد را نشان دهند با کلمه «دیو» ترکیبی درست می کرده اند. کلماتی مانند: دیو زاد، دیو بچه، دیو جان، دیو دل، دیو اختر، دیو مرد، دیو چهره، دیو دین، دیو سوار که در زبان فارسی هست از همین نوع می باشند.

۱ - مجمل التواریخ والقصص . ص ۳۶۹

2 - Encyclopédie de l' Islam T. IV p. 51 - Ferdinand justi, Iranisches Namenbuch p. 85 .

داشته‌اند، چون ملك اشروسنه « افشین » نامیده می‌شده^۱.

ابوالساج دیو داد مؤسس این سلسله نخست از سرداران دربار المتوکل بالله خلیفه عباسی بود .

ابوالساج از لشکر کشان معروف زمان و در فنون سپاهی کاردان بود . سپاهیان در دربار متوکل تربیت کرده بود که به نام « اجناد الساجیه » خوانده می‌شدند و از بهترین افراد لشکری زمان به حساب می‌آمدند^۲.

ابوالساج خود مورد توجه خلیفه بود . در سال ۲۴۴ هجری به جای جعفر بن دینار پاسبانی راه مکه را یافت و در اواخر ربیع الاول سال ۲۵۱ هجری با سواران خود « با جامه‌های نیکو و سلاح خوب » وارد بغداد شد . خود و چندتن از سران سپاهش از جانب خلیفه خلعت

۱ - ابوبکر احمد بن محمد بن اسحق همدانی معروف به ابن الفقیه نیز

در کتاب البلدان خود چنین آورده است : ملك نیشابور : کیان ، ملك مرو :

ماهویه ، ملك سرخس : زاذویه ، ملك ایبورد : بهمنه ، ملك نسا : ابراز ، ملك

غرجستان : برازبنده ، ملك مروالروذ : کیلان ، ملك زابلستان : فیروز ، ملك

کابل : کابلشاه ، ملك الترمذ : ترمذ شاه ، ملك البامیان : شیربامیان ، ملك السغد :

اخشید ، ملك فرغانه : اخشید ، ملك رویشان : رویشان شاه ، ملك الجوزجان :

گوزگانان خدایه ، ملك خوارزم : خوارزمشاه ، ملك الختل : ختلان شاه و شیرختلان ،

ملك بخارا ، بخارا خدایه ، ملك اشروسنه : افشین ، ملك سمرقند : طرخون ،

ملك سجستان و بلادالداور : رتبیل ، ملك هراة و پوشنج و بادغیس : برازان ،

ملك کش و الرخج : بندون ، ملك ماوراءالنهر : شارشاه .

۲ - ابن خلکان . وفیات الاعیان . ص ۱۹۳

گرفت . این موضوع درجهٔ تقرب او را نزد خلیفه کاملاً می‌رساند .
ابوالساج در همین سال ۲۵۱ هجری جنگهایی نیز با یاغیان کرده
است که از آن جمله جنگ با « بایکباک » از ناحیهٔ جرجرایا و جنگ
با ترکان را می‌توان نام برد که در هردو جنگ پیروز گردید بایکباک کشته
شد و ترکان شکست یافتند .

ابوالساج سال ۲۵۲ هجری به بغداد مراجعت نمود . و این بار
وصول مالیات ناحیهٔ فرات به او سپرده شد . او کربه نام را به انبار
و حادث بن اسد را با پانصد سوار برای بیرون راندن ترکان از نواحی
اطراف مأمور کرد و خود به کوفه رفت و در آنجا به حکومت
نشست .

ابوالساج ابو احمد محمد بن جعفر علوی را ۱ که از پیشوایان
علوی و بر متوکل عصیان کرده بود ، به حيله دستگیر کرد و در سال
۲۵۴ هجری حکومت حلب را یافت و تا سال ۲۵۸ هجری در این سمت
باقی بود . سپس حکومت اهواز را به او دادند و مأمور جنگ با
صاحب الزنج گردید^۲، ولی شکست یافت و همین امر سبب عزل وی

۱ - ابواحمد محمد بن جعفر بن حسن بن جعفر بن حسن بن حسن بن
علی بن ایطال .

۲ - معجم الانساب والاسرات الحاکمة فی التاریخ الاسلامی ، للمستشرق
زامباور . الجزء الاول . ص ۴۹

۳ - علی بن محمد ملقب به صاحب الزنج در سال ۲۵۵ هجری در قسمتی
از خوزستان و عراق جمعی از غلامان زنگی را به دور خود جمع کرده ادعای

از حکومت اهواز و مأموریت جنگ با صاحب الزنج شد، و این مهم را به ابراهیم بن سیمیا دادند.

ابوالساج به سال ۲۶۲ هجری زمان قیام یعقوب صفاری علیه خلیفه، جانب او را گرفت و نزد وی رفت. یعقوب نیز ابوالساج را گرامی داشت، و در همان سال معتمد خلیفه عباسی اموال و املاک او را ضبط کرد.^۱ ابوالساج چندی بعد دوباره مأمور جنگ با صاحب الزنج گردید ولی این بار نیز شکست یافت و در موقع مراجعت به بغداد در ربیع الثانی سال ۲۶۶ هجری در گندی شاپور درگذشت.^۲

ابوالساج از مردان کافی ولایق و دلیر زمان خود بود. در دربار خلفای عباسی: متوکل، منتصر، مستعین، معتز، مهتدی، معتمد، مصدر کارهای مهم بوده است.

ابوالساج دیوداد دو پسر داشت افشین^۳ و ابوالقاسم یوسف^۴

علویت داشت و به همین جهت به صاحب الزنج موسوم گردید. این شخص مکرر با سرداران خلیفه جنگ کرده فتنه بزرگی بر پا داشته بود. هر قدر به یعقوب بن لیث صفار پیغام داد که با هم دست یکی کنند و بساط خلیفه را برچیده یعقوب اعتنایی نکرد و خلیفه توانست هردوی آنها را جدا جدا مغلوب سازد.

1- Encyclopédie de L' Islame T. IV, p. 51. — Iranisches Namenbuch, Ferdinand Justi, p. 85.

۲ - معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی. زامبور.

الجزء الثانی. ص ۲۷۴.

۳ - این شخص غیر از افشین سردار معروف معتمد است که بایک

خرمی را مغلوب و دستگیر کرد و خود نیز به تهمت بی دینی کشته شد.

۴ - شاید نام او هم مانند جلش دیو دست بوده است و بدینگونه

تحریف شده است.

افشین پسر مهتر وی پس از اینکه اسلام آورد محمد نامیده شد .
کنیه او را ابوالمسافر و ابو عبدالله نوشته اند . محمد در همان سال
مرگ پدر و یا کمی دیرتر حکومت مکه را یافت . به سال ۲۶۹ هجری
حکومت انبار را داشت و در سال ۲۷۶ هجری از جانب موفی خلیفه
عباسی حکمرانی آذربایجان را یافت .

محمد افشین در آذربایجان به قولی اردبیل را تختگاه خود ساخت
و پسا عبدالله بن حسن همدانی از سرکشان آذربایجان در مراغه روبرو
گردید . عبدالله را شکست داد و مراغه را که در آن زمان حاکم نشین
آذربایجان بود متصرف شد . محمد در ابتدا عبدالله و کسانش را زنهار
داد ولی پس از چندی او را در بند کرد و املاک و دارایی اش را ضبط
نمود و پس از یکماه او را کشت .

محمد افشین و برادرش یوسف از گماشتگان خلفای عباسی
بودند . توانستند در مدت کمی حکومت و قدرت خود را در اران و
آذربایجان و ارمنستان وسعت بخشند . تمام سرکشان و قدرتهای محلی
را که در این نواحی کم نبودند از بین ببرند ، و مدت سی و چند سال
فرمانروایی این نواحی به دست این خاندان بود و پیش از سالادمرزبان
تنها این دو پسر ابوالساج توانسته بودند بر سرتاسر این سه ولایت
حکم رانند و بر همه سرکشان تسلط یابند .^۱

ارمنستان در سال ۲۸۵ هجری توسط محمد افشین به نام خلفای
عباسی فتح شد او با سبباط باگراتونی جنگ کرد و این ناحیه را

1- Encyclopédie de L' Islam , T . IV , P . 51

ضمیمه متصرفات خود نمود^۱. دیو داد پسر محمد که می توان او را دیو داد دوم نامید و در این فتح حاضر بود از طرف لشکریان محمد به حکومت ناحیه دوین ارمنستان منصوب گردید. و از این تاریخ به بعد حکومت آذربایجان و ارمنستان رسماً به خاندان ساج داده شد، و محمد پسر بزرگتر خود ابوالمسافر را به گروگان به بغداد فرستاد تا به این وسیله اطمینان خلیفه را جلب کند. ابوالمسافر با تحف و هدایای زیاد در محرم سال ۲۸۶ هجری به بغداد رسید.

محمد افشین در ربیع الاول سال ۲۸۸ هجری از بیماری وبا که در این سال در آذربایجان شیوع داشت^۲ در ناحیه بردعه پایتخت اران درگذشت. یوسف برادر محمد پسر دیگر ابوالساج متولد سال ۲۵۰ هجری^۳ که کنیه اش ابوالقاسم بود جانشینی او را یافت.

یوسف در سال ۲۷۱ هجری حکومت ناحیه حجاز و مأموریت پاسبانی راه مکه را داشت.

می نویسد پس از مرگ محمد غلامان و گروهی از زیر دستان دیو داد پسر محمد را به جای پدر انتخاب کردند و می خواستند دست ابوالقاسم یوسف برادر محمد را از کارها کوتاه کنند. در مروج الذهب

1- Encyclopédie de l' Islame , T. IV. P.51

۲ - می نویسد در وبای سخت سال ۲۸۸ ه آذربایجان چندان مردند که کس نمی توانست مردگان را کفن و دفن کند و مرده بسیار همچنان در راهها افتاده بود.

۳ - معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی التاریخ الاسلامی . زامباور. الجزء الثاني. ص ۲۷۵.

آمده : « در همین سال (۲۸۸ هـ) ابو عبیدالله محمد بن ابی الساج در آذربایجان بمرد و از پس وی یاران و غلامانش اختلاف کردند. گروهی از آنها به یوسف بن ابی الساج برادرش پیوستند و گروهی دیگر جانب دیو داد پسرش را گرفتند ». یوسف به مخالفت با برادر زاده برخاست و دیو داد شکست خورد و به بغداد رفت و یوسف به امارت رسید .

معروفست که یوسف در اوایل کار بنای مخالفت با خلیفه بغداد را گذاشت . در سال ۲۹۵ هـ بر او عصیان کرد . می نویسد یوسف چون به حکمرانی آذربایجان رسید اختیار جنگ و نماز و احکام دیگر را هم به او دادند و در حقیقت حکمران مستقل شد ، فقط به عهده گرفته بود که سالیانه خراجی معادل ۱۲۰ هزار دینار به دربار خلافت بفرستد . ولی چندی بعد به ری تاخت و محمد بن صلوك امیر سامانیان را به خراسان فراری داده ، ری ، قزوین ، ابهر ، زنجان را متصرف شد .

ولی چون تصرف این نواحی بدون اجازه خلیفه انجام گرفته بود ، از جانب دربار خلافت به ترك و تخلیه این دیار دعوت گردید و لشکریانی نیز جهت مقابله با وی فرستاده شد . یوسف آنها را شکست داد و علناً مخالفت خود را علیه خلیفه آشکار کرد ولی بالاخره در محرم سال ۳۰۷ هـ در جنگ با مونس خادم که در دروازه اردبیل اتفاق افتاد شکست خورد و با گروهی از یارانش اسیر گردید . مونس مظفر آنها را به بغداد برد . « یوسف را برشتهی نشانند و از دروازه شماسیه وارد و در شهر گردانند و برنسی بر سرش گذاشته بودند که از دم روباه

بود و پیشاپیش او لشکریان بودند و او را نزد مقتدر بردند . مؤلف مروج الذهب این واقعه را چنین می نویسد : « بسال ۳۰۷ هـ یوسف بن ابی الساج را به مدینه السلام آوردند وی را بر شتری دو کوهان نشانیدند . پیراهن دیبایی که به عمر دین لیث و دصیف خادم نیز پوشانیده بودند به تن او بود و کلاهی دراز و زنگوله دار به سر داشت و سپاه اطراف وی بوده و مونس خادم و دیگر سران دولت و اهل شمشیر از پس او بودند »^۱.

در مروج الذهب نام امیرانی که در جنگ مونس با ابن ابوالساج در اردبیل بودند :

ابن ابی الهیجا ، عبدالله بن حمدان ، علی بن حسان ، ابوالفضل مروی و احمد بن علی برادر صعلوک آمده است^۲.

یوسف نزدیک به سه سال در زندان خلیفه بود و سرانجام با شفاعت مونس خادم از زندان آزاد گردید ، محرم سال ۳۱۰ هـ . ابوالفرج بن الجوزی در مورد اسیری یوسف از قول ابوبکر بن الادمی قادی چنین آورده است : « چون مونس ابوالقاسم بن ابی الساج را اسیر وارد شهر کرد من چند فرسنگ به دیدار او رفته بودم و با وی وارد بغداد شدم . و چون به یکدیگر نزدیک شدیم گفت فردا ابن ابی الساج را بر چهارپا می نشانیم و در شهر می گردانیم توهم پیشاپیش او سوار شو و قرآن بخوان . گفتم فرمان بردارم . چون فردا ابن ابی الساج را در شهر می گرداندند و برنس بر سر او گذاشته بودند و من پیش می رفتم و

۱ - مروج الذهب . جلد دوم . ص ۶۹۲

۲ - مروج الذهب . جلد دوم . ص ۶۹۲

می خواندم : « و كذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهى ظالمة ان اخذه اليم شديد » یعنی : هم چنین پروردگار تو مؤاخذه کرد و گرفت قریه ها را و آن قریه ها ستم کار بود و مؤاخذه خداوند دردناک و شدید است . و هر چه از اینگونه در قرآن بود در پی آن خواندم . دیدم ابن ابی الساج گریه می کند . و آن روز گذشت و چون چندی گذشت خلیفه به شفاعت مونس ازو درگذشت و او را به خانه خود رها کرد . و من آن روز در محضر مونس بودم و قرآن می خواندم که مرا خواست و گفت ابن ابی الساج امروز ترا می خواست روپیش او ؛ گفتم : ای خداوندگار ، ناچار از قرائت آن روز من در او اثری هست ، خندید و گفت بروپیش او . چون رفتم برای من برخاست و مرا نشانید و گفت : دوست دارم آن آیاتی را که فلان روز روبروی من می خواندی بخوانی . گفتم ای امیر ، آن حالت اقتضای آن را داشت و چون تو کسی نباید از چون منی مؤاخذه آن را بکند و اجازه بده جز آن چیز دیگری بخوانم . گفت : نه آن آیات در من فروتنی و هراس فراهم کرده است ، دوست تر دارم نفس خود را بدان بشکنم و دوباره آنها را بر من بخوان . من آنها را خواندم و چون به پایان رسید گریست و چنان سخت گریست که مانع از قرائت من شد . پس گفت پیش آی و من هراسان بودم . گفت : مترس . و من پیش رفتم از زیر جانماز خود دینارهای بسیار بیرون آورد و گفت دهانت را بگشا و من هر چه توانستم گشودم و آن را هم چنان پر می کرد که دیگر در دهان من جایی نماند . پس غلام را گفت بیار و او کیسه ای آورد که در آن هزار درهم بود و آن را در آستین من گذاشت و چون بیرون رفتم استری برای من آوردند که چابک و زین

کرده بود و مرا بر آن نشاندهند . جامه‌هایی نیز با من همراه کردند و گفت هر وقت بخواهی پیش ما برگرد و تا ما اینجاییم از ما مبر . و من هر هفته پیش او می‌رفتم و در خانه او قرآن می‌خواندم و در همراه صد دینار به من می‌داد . تا اینکه از بغداد رفت .»

پس از آزادی یوسف از زندان خلیفه المقتدر بالله حکومت ری ، زنجان ، قزوین ، ابهر و آذربایجان را بار دیگر به او داد و مقرر گردید که سالیانه پانصد هزار دینار خراج به بیت‌المال بفرستد . یوسف در جمادی الاخری سال ۳۱۰ هـ از بغداد آهنگ آذربایجان کرد .

یوسف از فرمانروایان بنام و نیرومند آذربایجان است . به سال ۳۱۲ هـ با احمد بن علی برادر صلوك که در ری علیه خلیفه عصبیان کرده بود جنگ کرد و سراحمد را به حضور خلیفه فرستاد . و در سال ۳۱۴ هـ از جانب خلیفه مأمور جنگ با قرامطه گردید .

می‌نویسند در سال ۳۱۴ هـ حکومت و عایدات نواحی شرق به صلاح‌دید خصیبی وزیر به یوسف داده شد ، تا عایدات آن نواحی ، بجز اصفهان را وصول کند و عایدات ارمنستان و آذربایجان را خرج سپاهیان و غلامان خود کند . این موضوع اهمیت یوسف را کاملاً می‌رساند .

یوسف همانطوری که گذشت از جانب دربار خلافت مأمور جنگ با ابوطاهر جنابی پیشوای قرمطیان گردید ، یوسف این کار را

1 - Memoires sur les Carmathes du Bahrin et Fatimides , p. 88 , M - J. de Goejé .

پذیرفت «باسی هزار مرد آراسته متوجه کوفه گشته تا قاصدی نزد ابوطاهر فرستاد و او را به اطاعت خلیفه دعوت کرد»^۱. ددخویه ۲۰ هزار نوشته است .

ولی همانطوری که روایت می کنند سودای دیگر در سرداشت و پیداست که او نیز مانند سایر ایرانیان معروف که در دربار خلفا بودند، اگرچه ظاهراً خدمت خلفا را می کرد ولی همواره در اندیشه و آرزوی آن بود که دست خلفای عباسی را از کارها کوتاه کند . و بنا به روایت ابوعلی احمد بن مسکویه در تجارب الامم که از قول محمد بن خلف نیرمانی کاتب یوسف آورده است ، وی نیز مانند دیگر ایرانیان نه تنها با خلیفه یکی نداشت بلکه شعوبی و مخالف استیلای عباسیان بود ، علویان را پیشوای خود می دانست و می گفت : «عباسیان غاصب حق خاندان پیغمبرند و بهتر اینست که کسی فرمانبردار قیصر روم باشد تا اینکه پیرو خلیفه باشد» . و بنا به روایت کاتب خود وی عقیده قرمطیان را داشته است . ابن اثیر در حوادث سال ۳۱۵ هـ می نویسد : ابن ابی الساج پیش از جنگ با قرمطیان محمد بن خلف نیرمانی را دستگیر کرد و جای او را به ابوالحسن بن هارون داد . سبب این بود که نیرمانی از دشمنی یوسف و نصر حاجب استفاده کرده با نصر مکاتبه داشت و درباره ابن ابی الساج سعایت می کرد و می گفت قرمطی و معتقد به امامت علوی است که در آفریقاست . و من با وی در این زمینه مناظره کرده ام و به جنگ ابوطاهر قرمطی نخواهد رفت و با پولی که برای این کار خواهد گرفت نیرو خواهد یافت و آهنگ دربار خلافت و گرفتن

خلافت از بنی‌عباس خواهد داشت. ابو عبدالله محمد بن خلف دشمنانی داشت. یوسف را از این راز خبر کردند و نامه‌هایی را که از بغداد در این زمینه از نصر حاجب رسیده بود به او نمودند و چون ابن ابی‌الساج بر این راز آگاهی یافت محمد را دستگیر و زندانی کرد و جای او را به حسن بن هارون داد^۱، و از مال و فرش و جامه و غلامان تعدادی که بهای آن صد هزار دینار بود از او گرفت و هم‌چنین از او تمهد گرفت که پانصد هزار دینار به مصادره پردازد^۲.

یوسف که به اصرار خلیفه و دربار خلافت سرانجام به جنگ ابوطاهر جنابی رفت. در مرحله اول به نزد او کس فرستاد و او را دعوت به صلح کرد. می‌نویسند: ابوطاهر از آن فرستاده پرسید که یوسف تا چه اندازه لشکریان دارد، وی گفت: سی هزار و گفت اگر راست بخواهی سه تن هم با او یار نیستند. آنگاه به یکی از سپاهیان خود گفت: شکم خود را پاره کند، او فوراً این عمل را انجام داد، به دیگری دستور داد که از بالای بلندی خود را به زیر اندازد، وی هم همان کار را کرد. آنگاه به فرستاده یوسف گفت: با لشکری که به این اندازه جان نثار باشند، یوسف چگونه جنگ تواند کرد. وسگی را به او بنمود و گفت:

اگر خدا بخواهد فردا او را با این سگ به يك ريسمان خواهم بست. فرستاده به نزد یوسف مراجعت کرد و آنچه را مشاهده کرده بود باز گفت. و بالاخره در جنگی که در گرفت، یوسف شکست

۱ - تاریخ کامل ابن اثیر. حوادث سال ۳۱۵ هـ

۲ - تجارب الامم. ابن مسکویه. حوادث سال ۳۱۵ هـ.

خورد و عده زیادی از لشکریانش کشته شدند و خود به دست قرمطیان اسیر گردید^۱. می نویسد: به هنگام غروب یوسف را اسیر کرده به لشکرگاه ابوطاهر بردند و برای او چادری زدند و فرشی گسترده و ابن السیبی نام را برای درمان وی خواستند. ابن السیبی نقل می کند: که چون وارد چادر شدم دیدم نشسته است و دراعه‌ای از دیبای نقره‌دوز در بر دارد و یقه و پیش سینه آن از دیبای سرخست و از خونی که از زخم پیشانی‌اش ریخته بود رنگ شده است. و چون خون بر چهره‌اش بسته بود آب گرم خواستم. یکی از لشکریان ابوطاهر گفت: خداداند که نزد ما پیدا نمی‌شود و چیزی هم که در آن گرم کنیم نداریم، زیرا که ایشان از نزدیکی قادسیه سیاهی لشکر را از خود جدا کرده بودند که در میدان جنگ آزادتر باشند و من رویش را با آب سرد شستم و جای زخم را درمان کردم. اسم مرا پرسید. چون گفتم دیدم خاندان مرا از روزی که برادرش افشین حکمرانی کوفه را داشته است و وی کودک بود می‌شناسد. من از هوش و حافظه او در شگفت شدم^۲.

چون یوسف به دست قرمطیان گرفتار شد نخست با او خوش رفتاری کردند، ولی چون عده‌ای از سپاهیان او برای نجات او از اسارت اقداماتی کردند، ابوطاهر فرمان قتل او را داد. می نویسد: که ابوطاهر «ابن ابی‌الساج را از جایی که وی را در آن زندانی کرده بود خواست و به او گفت: من ترا گرامی داشتم و شمشیر به روی تو نکشیدم، تو کسانت

۱ - مجمل التواریخ و القصاص. ص ۳۷۳

۲ - تجارب‌الامم. حوادث سال ۳۱۵ هـ

را بر من می‌انگیزی» . هرچند یوسف گفت من در آنچه که گذشته تقصیری ندارم ، ابوطاهر نپذیرفت . و به دلیل اینکه « تا تو زنده‌ای کسان تو در آرزوی تو اند » فرمان داد گردن او را در حضور خودش زدند و گردن جماعتی را هم که اسیر بودند زدند^۱.

یوسف از مردان نامی و معروف زمان خود بود . دبیری بنام حسن بن هارون داشت که در باره او ابوبکر محمد بن یحیی صولی مورخ و مشهور ایرانی در کتاب خود می‌نویسد : « این مرد از پیشوایان و دبیران روزگار بود و از کسانی بود که خدمت ایران بزرگ را می‌کرد و جوانی بود که پیر نشد و خبر نیکو و اثر پسندیده از او ماند و دبیر یوسف بن دیوداد الساج بود » . صوی در مدح خود یوسف نیز چنین گوید : « او آن امیر است که دلاوری او ناپیدا ، بزرگ‌زادگی و پیشوایش پنهان نیست » . این سخنان قدرت و شوکت و بزرگی یوسف را در روزگار خود می‌رساند . او را به واسطه آنچه که از کرام و کمال در او گرد آمده بود « شیخ‌الکریم » لقب دادند .

یوسف مهمترین امیر ساجیان بود . توانست موقعیت مناسب و استقلالی کسب کند . پادشاهن یوسف را مهمترین امیر این خاندان می‌دانند و می‌نویسد : « عمده یوسف برادر افشین بود که نسبت به خلیفه المقتدر مخالفت خود را علنی کرد و از دادن خراج خود داری نمود و ولایت آذربایجان را به نوعی استقلال دارا

۱ - مسعودی این واقعه را در روز سه شنبه سه روز گذشته از ذی‌القعدة

شد». و همانطوری که قبلا اشاره شد یوسف ولایت آذربایجان و اران و ارمنستان را با «پادشاهان اطراف» تحت نفوذ خود گرفت. دیسم کردا یکی از سرکردگان سپاه او بود و ابوالقاسم علی بن جعفر از مردم آذربایجان که مردی دانا و دبیر زیرک و کاردانی بود کار باج و مالیات این نواحی را در دست داشت^۱. ابن حوقل در باره مالیات و درآمد این نواحی توضیحاتی می‌دهد، می‌نویسد: پسر ابی الساج به اندکی قانع بود و آنچه می‌گرفت به عنوان هدیه می‌گرفت و به قول ابن حوقل از حدهای میانه و عادلانه خراج این ناحیه ترتیبی بود که به دست ابوالقاسم علی بن جعفر وزیر یوسف بن ابی الساج ... انجام یافت.

اهمیت و اعتبار سلسله بنی ساج با کشته شدن یوسف از میان رفت. پس از یوسف خاندان وی تا سه سال بعد یعنی تا سال ۳۱۸ هـ همچنان در آذربایجان حکومت داشتند، ولی اعتبار و اهمیت سلسله با کشته شدن یوسف از بین رفته بود.

ابوالمسافر فتح پسر محمدافشین برادر زاده ابوالقاسم یوسف پس از وی به جای او نشست و تا زمان مرگش این سمت را داشت.

۱ - ابو سالم دیسم بن ابراهیم کرد و به قول ابن حوقل دیسم بن شاذلویه. ابن مسکویه می‌نویسد: پدر دیسم یکی از خوارج و از همراهان هارون خارجی بود. پس از کشته شدن هارون به آذربایجان آمد و دختر یکی از بزرگان کرد را به زنی گرفت و دیسم از این زن زاییده شد و بدین جهت به دیسم کرد مشهور شد.

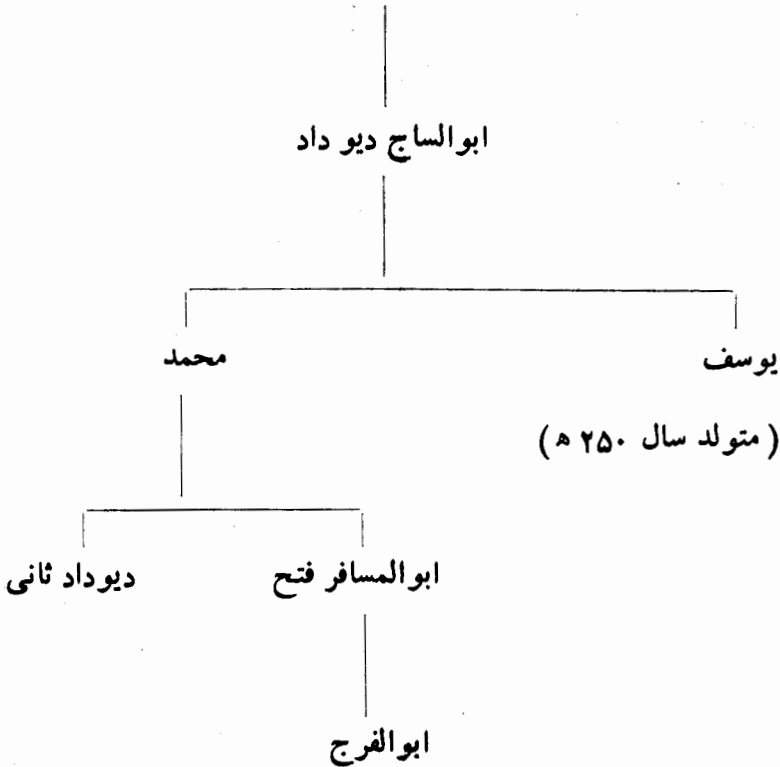
۲ - ابن حوقل. چاپ لندن. ص ۲۵۴.

در اردبیل به دست یکی از غلامان خود به نام مفلح الیوسفی مسموم شد، شعبان سال ۳۱۷ هـ. و حکومت آذربایجان نصیب مفلح شد و سلسله بنی ساج رو به ضعف نهاد و بالاخره به دست حکام عباسی انقراض یافت. سپس دو تن از غلامان این خاندان نیز جداگانه در ری حکومت یافتند، و ابولفوج پسر ابوالمساقر فتح در دربار خلافت بود و عنوان سرداری سپاه خلیفه بغداد را داشت و از دوستان و همکاران امیرالامراء ابوبکر محمد بن دائق بود.

انقراض این سلسله به سال ۳۱۸ هـ اتفاق افتاد.

جدول امرای بنی ساج

یوسف دیو دست صاحب اشروسنه



با مراجعه به کتب ذیل آگاهی بیشتری می توان در مورد خاندان
ابو الساج به دست آورد :

- ۱- تاریخ کامل ابن اثیر .
- ۲- تجارب الامم تألیف ابوعلی
- احمد بن محمد مسکویه .
- ۳- تحفة الامرا فی التاريخ الوزراء تألیف
- ابی الحسن هلال بن المحسن بن ابراهیم صابی .
- ۴- مروج الذهب

تألیف ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی . ۵ - وفیات الاعیان
 تألیف ابن خلکان . ۶ - المنتظم فی تاریخ الملوك والامم تألیف
 ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن الجوزی . ۷ - البدایة
 والنهایه تألیف عمادالدین ابوالفداء اسمعیل بن عمر بن کثیر قرشی
 دمشق . ۸ - حیب السیر تألیف خواند میر . ۹ - الاوراق تألیف
 ابوبکر محمد بن یحیی صولی . ۱۰ - مجمل التواریخ والقصص .
 ۱۱ - التنبیه والاشراف تألیف ابوالحسن علی بن حسین بن علی
 مسعودی . ۱۲ - نام نامه ایرانی تألیف فردیناند یوستی
 Iranisches Namenbuch von Ferdinand Justi ۱۳ - تاریخ
 طبری . ۱۴ - نسب نامه و سالنامه در تاریخ اسلامی تألیف ادوارد
 زامباور Edward von Zambaur مستشرق معروف . ۱۵ - تذکره
 قرمطیان بحرین و فاطمیان تألیف دوخویه (M. J. de Goejé)
 تحت عنوان :

Memoire sur les Caramathes de Bahrin et les Fatimides,
 Leide 1886 . ۱۶ - رساله ای از دفرمری (Defrémery) مستشرق

معروف فرانسوی تحت عنوان :

Memoire sur la famille des Sadjides , Paris 1847

۱۷ - دایرة المعارف اسلامی تحت کلمه (Sadjides) از Huart . cl

خاتونها در جامعه مغول ایران

موضوع بحث ما چگونگی نقش خاتونها، یعنی همسران خوانین و سلاطین مغول در جامعه این دوره ایران است که مسئله‌ای بسیار جالب توجه، و در عین حال مفصل است، که در مهلت کوتاه این مجلس نمی‌گنجد؛ و من سعی می‌کنم که مواردی کلی و مهم از این موضوع را که نمودار قدرت زن در این دوره است، تشریح نمایم.

چنین می‌نماید که دوره مغول دوره برتری زن بر مرد است، و منابع متعدد، گواهی بر این مدعا دارند. ابن بطوطه که مدتی در قلمرو امپراطوری مغول گردش کرده، و در بین قبایل و در دربار خوانین و رؤسای ایلات زیسته است، می‌گوید:

«چیزی که در این بلاد مایه تعجب فراوان بوده، احترامی است که درباره زنان خود داشتند. مقام زن در میان این مردم بیشتر از مقام مرد است.»^۱

و باز درجایی دیگر می‌گوید :

« مقام زن نزد ترکها و مغولها بسیار بلند و محترم است . »^۱
 مسئله حقوق زن و تساوی و بلکه برتری او بر مرد در این دوره موضوعی جداگانه است ، که از حوصله بحث ما خارج است ، و می‌پردازیم به موضوع همسران خوانین و سلاطین ، که هر چه در متون و منابع دوره مغول بیشتر جستجو کنیم به اهمیت و قدرت آنان بیشتر پی می‌بریم ، و به جرأت می‌توانیم ادعا کنیم که هیچ دوره‌ای را در تاریخ ایران نمی‌یابیم که همسر خان و یا سلطان قانوناً و رسماً تا حد این دوره قدرت داشته باشد ، و در کار شوهر سهیم و دخیل باشد .
 در دوران ابتدایی جامعه مغول یعنی تا قرن ۶ هجری زمانی که رؤسای ایلات خانهای ساده‌ای بیش نبودند اولین همسر ، مهمترین زنان خان محسوب می‌گردید ، و در کارهای قبیله ، از مراقبت فرزندان گرفته تا کارهای تولیدی و جنگ با دشمن دوشادوش همسر خود شرکت داشت .

به‌عنوان نمونه یکی از اجداد چنگیز به نام نومولون^۲ را نام می‌بریم که زنی فوق‌العاده شجاع و متهور بود ، و اگر پس از مرگ شوهر خود ، که یکی از رؤسای متنفذ مغول بود ، همتی فوق‌العاده از خود بروز نمی‌داد ، مسلماً ایلات تابع آنان بکلی از هم پاشیده می‌شدند . وی پس از مرگ شوهر ، بنا بر رسم مغول ، قدرت را در دست گرفت ، به وضع افراد خود سر و سامانی بخشید ، و برای پسرانش دخترانی از قبایل

۱ - سفرنامه . ص ۲۲۲

۲ - Nûmûlûn ، در جامع‌التواریخ مونولون آمده است .

ثروتمند گرفت ، و بدین ترتیب وضع اقتصادی خاندان خود را نیز مستحکم کرد، و روز به روز بر ثروتش افزوده شد^۱. او نه پسر داشت که به تربیت آنان همت گماشت. سرانجام ایل جلایر به ایشان حمله کردند، و چون این حمله ناگهانی بود ، نومولون سوار بر اسب شد و يك تنه به جنگ با جلایریان رفت. پسران او نیز که مادر را با دشمن روبرو دیدند، بدون اینکه فرصت صاف آرایبی داشته باشند ، به آنان حمله کردند ، و مادر و همه پسران (به استثنای یکی از آنان به نام قایدو) در این جنگ کشته شدند . قایدو بعدها انتقام قتل مادر و برادران خود را از جلایریان گرفت^۲.

از این نوع زنان نمونه‌های فراوانی می‌بینیم ، که مهمترین آنان هوآلون مادر چنگیز است .

از زمان نضج قبایل و قدرت یافتن خوانین ، گذشته از همسر اول، چهار خاتون دیگر او نیز به نسبت ثروت ، اصل و نسب و زیبایی و شادابی، در ردیف اول قرار می‌گرفتند، و هر يك یورت، اردو و مسکن جداگانه داشتند ، که شوهرانشان در اختیار آنان می‌گذاشتند .

پس از تشکیل حکومت توسط چنگیز، و بسط و توسعه آن، کار خاتونها نیز از محدوده قبیله و ایل فراتر رفت ، و به نسبت توسعه حکومت افزون گردید . چنگیز طی یکی از جنگهای خود ، زمانی که پس از پیروزی ، اقوام مغلوب را بین مادر، برادران و فرزندان تقسیم

۱ - روضة الصفا. ج ۴، ص ۲۳؛ حیب السیر . ج ۳ ، جزء اول ، ص

می کرد ، گفت :

« مادرم ، من ، فرزند بزرگم جوجی ، و کوچکترین برادرانم ادچیگین متفقاً تشکیل يك امپراطوری را داده ایم .^۱»
در « کوریان » هایی که در جنگها ترتیب می دادند ، که اصطلاحاً به اردو زدن دایره وار افراد قبیله درمواقع کوچ نشینی اطلاق می شده ، « کوریان » وسطی مهمترین آنها بوده ، به علت اینکه در میان سایر اردوها قرار می گرفت ، و از جهت محافظت و امنیت مطمئن تر بود ، از این رو همواره « کوریان » خوانین در وسط قرار داشت . در زمان چنگیز ، « کوریان » وسط متعلق به هوآلون ، مادر او ، و یاران و خدم و حشم و سپاهیان وی بوده ، و سپس « کوریان » خان مغول ، و فرزندان و افراد مخصوص او و دیگر « کوریان » ها استقرار می یافتند .^۲

به هنگام تبدیل حکومت به امپراطوری و سپس در دوره ایلخانان ایران ، همانگونه که خان را رسماً به تخت سلطنت می نشانند ، خاتون نیز که همان اولین همسر ، و مادر فرزندان ارشد خان بود ، به تخت می نشست و تاج بر سرش می نهادند . ما در متون خود به جملاتی نظیر جمله زیر بسیار برمی خوریم : « روز یکشنبه بیست و ششم بر سر قتلشاه خاتون دختر امیر ایرنجین « بوقتاغ » نهادند ، و در اردوی بزرگ دوقوز خاتون اجلاس فرمود .^۳»

دوقوز خاتون همانگونه که می دانیم همسر هلاکو ، و مهمترین

۱ - نظام اجتماعی مغولان . ص ۱۶۷

۲ - جامع التواریخ . ج ۳ ، ص ۱۵۱

۳ - تاریخ اولجایتو . ص ۴۲

زنان وی بود، که پس از مرگ او، چنانکه رسم مغول بود، می‌بایستی ملکه دیگری انتخاب شود، که مقام وی را احراز نماید، و همچنین اردو و دربار وی را صاحب شود.

«بوقناق» اصطلاحاً به نوعی سربند و کلاه اطلاق می‌شد، که خاتونها بر سر می‌گذاشتند، و جنبه رسمی و تشریفاتی داشت، و به منزله تاج ملکه بود.

هریک از چهار زن اصلی و مهم سلاطین عنوان ملکه داشتند، و به علاوه هر یک دارای لقبی خاص خود بودند، که معرف اهمیت و مقامشان بوده است^۱.

خاتونها در نزد شوهران خود احترام بسیار داشتند، و ما همواره در سراسر زندگی روزانه آنان به این احترام و اهمیت برمی‌خوریم: چنگیزخان در یکی از جنگهای خود، پس از پیروزی و درحالیکه اردوها در حال استراحت و رفع خستگی از جنگی بزرگ بودند، بر بالای تپه‌ای قرار گرفته بود، و بر اطراف نظر می‌انداخت تا موقع و وضع منظره را در نظر آورد. هنگامی که نظرش بر اردوی زنان افتاد گفت:

«خاتون و عروسان و دختران که همچون آتش سرخ رنگین، در افشانند، دهان ایشان را شیرین گردانم، و پس و پیش و دوش ایشان را به جامه های زربفت بیاریم، و ایشان را براختگان راهوار سوار گردانم، و آبهای صافی خوشگوار بیاشامانم و چهار پایان ایشان را علفخوارهای نیکوآزانی دارم و از شاهراه و جاده که شارع عام باشد خار و خاشاک و هرچه مضر باشد، بفرمایم تا دور کنند، و در یورت

نگذارم که خار و خس روید.»^۱

دریاسای مغول، قسمتی که مربوط به تهاجمات و جنگ است، تأکید شده، که در حملات و قتل و غارت همسران و دختران خوانین مغلوب از تعرض و تهاجم مصون‌اند، و نباید به ایشان آسیبی برسد.^۲ مغول را عقیده براین بود که: «خواتین بزرگ تمایل خانیت و ملکات مملکت‌اند.»^۳ (نقل از جامع‌التواریخ).

مهمترین کار خاتون بزرگ نیابت سلطنت بود، که هرملکه‌ای در مدت عمر حد اقل يك بار به این مقام می‌رسید. بنابراین رسم مغول هنگام مرگ خان و یا سلطانی، تا جلوس یکی از پسران وی به تخت سلطنت، که بنا بر تشریفات معمول، حد اقل يك سال به طول می‌انجامید، و گاهی نیز چندین سال، خاتون بزرگ رسماً به تخت سلطنت می‌نشست و زمام امور را در دست می‌گرفت. در این صورت نقش خاتونها در تعیین سلطان بسیار مؤثر و مهم بود، و پس از مرگ سلطان، هر يك از خواتین جانب یکی از شاهزادگان، بخصوص پسران خود را می‌گرفتند، و به جانبداری از آنان به پا می‌خاستند، و مسلماً نایب‌السلطنه مهمترین نقش را در این میان ایفا می‌کرد.^۴

پس از تعیین جانشین، وظیفه نایب‌السلطنه پایان می‌پذیرفت، ولی عملاً قدرت او همچنان برقرار می‌ماند.

۱ - جامع‌التواریخ. ج ۳، ص ۱۸۹

۲ - تاریخ و صاف. ج ۱، ص ۱۳۶

۳ - ج ۳، ص ۱۳۵ و صفحات دیگر

۴ - جامع‌التواریخ. ج ۳، ص ۱۳۵ و صفحات دیگر

گذشته از این مقام، ما در متون خود مکرر به مواردی برمی‌خوریم که به دنبال رسم جامعه ایلی مغولی، در دوره ایلخانان، مادر سلطان، یعنی خاتون بزرگ سلطان پیشین، و یا خاتون خود وی در زمان حیات شوهر، بر اثر بیماری و یا عدم لیاقت او در ضبط و ربط امور، رسماً زمام کارها را در دست گرفته است. به عنوان نمونه دوره سلطان احمد تکوداد (۶۸۱ - ۶۸۳) را نام می‌بریم که به علت سستی و تعلل او در اداره امور، به قول رشیدالدین فضل‌الله:

«مادرش قوتی خاتون که بغایت عاقله و کافیه بود، مصالح ملک می‌ساخت.»^۱

و یا تیمود قآن جانشین قویبیلای که مدت شش سال بیمار بود و از کار ملک عاجز در این مدت همسروی مملکت را اداره می‌کرد تا اینکه سلطان درگذشت، و این بار به نام نایب السلطنه برای مدتی دیگر زمام امور را در دست گرفت.^۲

همسران رؤسا و خوانین در هر دوره‌ای از مراحل تکوین جامعه ایلی و تبدیل آن به امپراطوری عنوانی خاص داشته‌اند، که به تناسب اهمیت، و حدود اختیارات رؤسا و تکامل حکومت متفاوت بوده است. زمانی که هنوز قدرت خان از محدوده قبیله و یا ایل پا فراتر ننهاده بود، و خان به منزله یک رئیس ساده، با اختیارات محدود به حساب می‌آمد، همسران بزرگ به عنوان «خانسه» که به معنی شاهزاده خانم است خوانده می‌شدند.

۱ - جامع التواریخ . ج ۳ ، ص ۱۷۳

۲ - روضة الصفا . ج ۴ ، ص ۲۱۹

هنگامیکه یسوگای بهادر پدر چنگیز، هوآلون را به زنی گرفت، و از او تموچین به دنیا آمد، به اولقب «آکا» به معنی مادر داد، و از آن پس هوآلون آکا یعنی مادر هوآلون خوانده شد، که ما چون در معنی و طرز استعمال آن در متون دقت می‌کنیم، در می‌یابیم که این عنوان اهمیت، احترام و بزرگی را می‌رسانده است^۱. سپس در منابع خود به عنوان «اوجین» برمی‌خوریم که تا قرن هفتم هجری یعنی تا زمان ایجاد امپراطوری مورد استعمال داشته، و پس از آن به تدریج از خاطرها رفته است.

«اوجین» یا «فوجین» به معنی ملکه و شاهزاده بود، که از زبان ختایی گرفته شده است^۲، در تمام متون، هوآلون و برتا همسر چنگیز با این عنوان خوانده شده‌اند^۳.

در دوره ایلخانی، به دو عنوان برمی‌خوریم: یکی «بیگی» که در مقابل «بیگ» استعمال می‌شده و به معنی «امیربانو» یا «سالاربانو» و ملکه بوده، و دیگری «خاتون» که بیش از سایر عناوین مصطلح بوده است، که در مقابل خان و به معنی «بانوی خان» بوده و بعدها در مورد همسر سلاطین نیز به کار رفته است^۴.

در ایران، هر يك از همسران سلطان گذشته از عنوان خاتونی، لقبی نیز داشته‌اند، مانند «مهداعلی»، «عصمة الدنيا والدين»، «صفوة الدنيا

۱ - نظام اجتماعی مغولان . ص ۱۳

۲ - جامع التواریخ . ج ۳ ص ۲۰۳

۳ - رك . تاریخ سری مغولان : اغلب صفحات

۴ - رك . تاریخ سری مغولان و جامع التواریخ

والدین» و غیره^۱.

گذشته از نیابت سلطنت و سلطنت، در دوره‌های استثنایی، وظایف خاتون‌ها در مواقع عادی تقریباً هم‌ردیف با وظایف سلاطین، و عبارت بوده است از: شرکت در انتخاب و امر جانشینی^۲، انتخاب وزیر^۳، شرکت در جنگها، مجازات گناهکاران، عضویت در شوراهای سیاسی و جنگی که اصطلاحاً «قوریلتهای» نامیده می‌شده است. اغلب در بالای فرامینی که از جانب سلطان صادر می‌گردید، نوشته می‌شد: «به فرمان سلطان و خواتین»^۴.

در متون خود مکرراً به جملاتی نظیر این جمله:

«صاحب اختیار کلسی و جزوی ام‌سور بسود»، در مورد خاتون‌ها

بر می‌خوریم.

خاتون‌ها در مجازات خطاکاران، و یا بالعکس در عفو آنان و شفاعت از کسی یا دسته‌ای، و همچنین در رفع غایله‌ای یا ایجاد بلواهای سیاسی بسیار مؤثر بوده‌اند. فتنه و فساد و تحریکات و دسیسه‌بازی در نزد خاتون‌ها فراوان بوده است، و این موضوع نسبت مستقیم با عمر حکومت مغول داشته است، که هرچه به آن افزوده می‌شد، به همان نسبت بر شدت تحریکات و فتنه‌انگیزی‌های زنان اضافه می‌شد. دلیل آن بسیار واضح است، که اولین و مهمترین آن را در قانون طبیعی حکومتها

۱ - دستورالکاتب. جزء ۱ ج ۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۴

۲ - ذیل جامع‌التواریخ. ص ۱۹۰ و سایر متون

۳ - تاریخ و صاف. ج ۳، ص ۲۶۵

۴ - سفرنامه ابن بطوطه. ص ۲۲۲

باید جستجو کرد، که همواره جوانی آنها سالمتر و بی پیرایه تر از دوران کهولت است و دلیل دیگر، آن است که در دستها و استپها و در نحوه زندگی طبیعی و قبیله‌ای مسلماً مجال تحریکات کمتر است. در حالی که پس از اسکان گرفتن و در آمیختن با تمدن شهری، و بخصوص پس از رسمی شدن دین اسلام در بین ایلخانان و ایجاد حرمسراها و محدود شدن زنان در چهار دیواری حرمسراها و قدرت یافتن خواجه سرایان و غلامان فتنه و فساد الزام می‌یابد. در کتاب امپراطوری زرد مطلبی گویا در این باره می‌یابیم که بی مورد نیست در اینجا نقل شود: «نطفه کینه و عداوت و توطئه و تحریک بیش از همه در حرمسرای فرمانروایان مسلمان مغول بسته میشد، و خواجهگان تشنه قدرت در پس درهای بسته آنجا رشته‌های تیره عشق و کینه و رشک را بهم می‌بافتند. زهری کشنده از پس میله‌های آن مکانها که با دنیای گرداگرد خود قطع رابطه کرده بود در همه رگهای کشور می‌دوید.»^۱

دخالت خاتونها در امور مذهبی، و یا گرایش هر يك به جانب آیینی، سبب ایجاد مسایل سیاسی کم و بیش مهمی در دوران اولیه حکومت ایلخانان بوده است. چنانکه می‌دانیم تا قبل از اسلام آوردن ایلخانان، زنان مغول در انتخاب مذهب آزادی کامل داشتند، و همین اختلاف آیین خاتون با خان که نماینده مذهب رسمی ایل یا حکومت بود، سبب نفوذ آیین بیگانه در قلمرو حکومت می‌شد. مهمترین نمونه دوقوزخاتون همسر هلاکو می‌باشد که علی رغم مذهب شوهر خود که بودایی بود، دین عیسوی داشت و به شدت هلاکو را تحت تاثیر و نفوذ

خود قرارداد داده بود .

یکی از انگیزه‌های تهاجم خان مغول به مصر و شام ، همین مسئله بود . عیسویان آن دورا منجی خود می‌دانستند و یکی از جاثلیقیان ارمنی بنام دادقان مشاور مخصوص دوقوز خاتون بود^۱ . ما در متون خود به نمونه‌های فراوانی در این مورد بر می‌خوریم .

پس از اسلام آوردن ایلخانان که طبعاً خاتونان نیز مسلمان شدند، نوع مسایلی که در بالا ذکر گردید، از میان رفت و مسئله نفوذ خاتونها در مزاج سلاطین به طریقی دیگر جلوه گر شد . در این دوره ایشان به گرد آوردن مشایخ و سادات و علمای دین به دور خویش و تشویق و مساعدت به آنان مشغول شدند ، ابنیه و آثار مذهبی و خیریه از قبیل مسجد و مدرسه و بیمارستان و دارالایتم ساختند ، و موقوفاتی برای آنها مقرر داشتند . پیوسته بدان نذور و صدقات و طعام مشغول بودند، مجالس بحث دینی و وعظ ترتیب می‌دادند و به طور خلاصه سعی داشتند که طبقه روحانیان را در این دوره که بار دیگر نضج گرفته بودند ، در تحت نفوذ خود داشته باشند. زنان در مورد حقوق مادی و تملك مال و املاك می‌توانستند با مردان برابری کنند . هر يك از خاتونها بنا بر سنت ایلی ابتدایی که چادریوری جداگانه داشتند دارای کاخ و خدم و حشمی جداگانه بودند. در دوره نضج امپراطوری بر ثروت آنان به طریقی سرسام آور افزوده شد . چنانکه مادکوپولو روایت می‌کند، در حدود ده هزار نفر در کاخ هر يك از زنان قوییلای «دست به سینه و آماده خدمت» بوده اند^۲ .

۱ - تاریخ مغول . ص ۱۹۸ و ۱۹۹

۲ - جهانگردی مارکوپولو . ص ۱۷۶

در زمان تقسیم امپراطوری به خاتونان نیز ولایاتی رسید. اکنون ببینیم که منع عایدی خاتونها چه بوده است: در ابتدا ایشان از خزانه سلطان مقرری دریافت می کردند، به انضمام پیشکشها و آنچه که از گله های متعلق به خودشان عاید می گردید، و همچنین ولایات و شهرهایی که به عنوان تیول وارث شوهرانشان به ایشان می رسید^۱. از زمان غازان (۶۹۴ - ۷۰۴) به دنبال اصلاحات همه جانبه در نظام مملکتی، مقررات و قوانین جدیدی برای مقرری و ثروت خواتین وضع شد. بدین ترتیب که از میان ولایاتی که متعلق به دستگاه حکومت بود، ولایاتی را معین کردند که در تملک آنان قرار گرفت و از عواید آن خرج خود و دربار و خدم ایشان تأمین می شد، و اضافه آن هر سال در خزانه مخصوص خاتونها گرد می آمد^۲.

بدین ترتیب مشاهده می شود که خاتون در سراسر امور مملکتی چه سیاسی و اقتصادی، و چه دینی و جنگی و غیره شریک، و به تعبیری دیگر همکار شوهر خود بوده است، و به طور خلاصه می توان چنین نتیجه گرفت که حکومت مغول بر ایران، دوره حکومت «خاتون و خان» و یا «ملکه و سلطان» توأم بوده است؛ و همانگونه که اشاره کردیم، دوره دیگری را در این سرزمین نمی توان یافت که قدرت و احترام زن تا این حد در جامعه نفوذ یافته باشد، و این جریانی بود که با مغول به ایران آمد، و با مغول از ایران رفت.

۱ - سفرنامه ابن بطوطه. ص ۲۲۲

۲ - جامع التواریخ. ۳، ص ۵۳۸

منابع و مأخذ

- ۱- تاریخ سری مغولان . ترجمه شیرین بیانی ، انتشارات دانشگاه تهران ، سال ۱۳۵۱
- ۲- جامع التواریخ رشیدی . ج ۳ . به سعی و اهتمام عبدالکریم علی اف (علی زاده) از نشریات فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان
- ۳- ذیل جامع التواریخ رشیدی . حافظ ابرو . به تصحیح و کوشش دکتر خانباها بیانی . از انتشارات انجمن آثار ملی . تهران ۱۳۵۱
- ۴- سفرنامه ابن بطوطه (رحله ابن بطوطه) ترجمه محمدعلی موحد . انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۷
- ۵- تاریخ روضة الصفا . ج ۴ ، میرمحمد بن سید برهان‌الدین خواند شاه مشهور به میرخواند . از انتشارات کتابخانه خیام ، تهران ۱۳۳۹
- ۶- جهانگردی مارکوپولو . ش . ویکتور . ترجمه محمدلوی عباسی . از انتشارات کتابفروشی گونمبرگ . تهران ۱۳۳۴
- ۷- نظام اجتماعی مغولان . نثوراليسم خانه بهدوشی . بولادیمیرتسف . ترجمه شیرین بیانی ، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب . تهران ۱۳۴۵
- ۸- امپراطوری زرد ، چنگیزخان و فرزندانش . یوآخیم بارکهاوزن . ترجمه اردشیر نیکپور . از انتشارات کتابفروشی زوار . تهران ۱۳۴۶

بررسی اسناد و مدارك قرار داد رژی

قرارداد انحصار دخانیات (معروف به ذی) در ۲۸ رجب ۱۳۰۷ ق با کوشش سردرمدولف وزیر مختار انگلیس بین دولت ایران و مالدالبوت تبعه انگلیس در ۱۵ فصل تنظیم شد. مدت این قرارداد پنجاه سال بود و کمپانی متعهد شده بود سالیانه پانزده هزار لیره بابت حق امتیاز به علاوه یک چهارم سود خالص خود را به دولت ایران بپردازد. کمپانی پس از امضای قرارداد، باغ ایلخانی را برای مرکز کار خود در طهران از اتابک خریداری کرد و کار خود را به تدریج در طهران و تبریز و اصفهان و مشهد و کاشان و سمنان و چند نقطه دیگر آغاز نمود. قریب یکسال پس از آغاز کار کمپانی مخالفت با قرار داد به وسیله روحانیان و بازرگانان توتون و تنباکو شروع شد و از ذی حجه ۱۳۰۸ که میرزای شیرازی ضمن یک تلگراف به وسیله نایب السلطنه لغو تمام انحصارات را از ناصرالدین شاه خواستار گردید. مخالفتها و تحریکها

روزافزون گردید و از جمادی الاولی ۱۳۰۹ که تلگراف تحریم منتسب به میرزای شیرازی وسیله میرزا حسن آشتیانی در تمام ایران پخش گردید مخالفت و هیجان عمومی اوج گرفت و سرانجام این قرارداد در هفتم رمضان ۱۳۰۹ به دستور ناصرالدین شاه لغو شد.

خانمها و آقایان محترم! درباره قرارداد ذی و سرنوشت آن پیش از بنده آگاه هستند و من توضیح واضح را خدمت دانشمندان محترم بایسته نمی‌دانم و از چگونگی مخالفت مردم و اصالت یا عدم اصالت آن سخن پیش نمی‌آورم و به تألیفات و کتب مختلفی هم که در این موضوع تنظیم شده کاری ندارم.

من در اینجا تنها قسمتی از اسناد و مدارک قرارداد انحصار دخانیات را که در کتاب اسناد سیاسی و کتاب نامه‌های تاریخی و کتاب پنجاه نامه تاریخی و جلد دوم دهران مشروطه به چاپ رسانیده‌ام و نیز چند سند را که در کتاب زندگی سیاسی اتابک اعظم تألیف آقای مهربابامیری چاپ شده مورد بررسی قرار می‌دهم و اصل دو سند نیز در دست است که عیناً ارائه می‌شود.

در این اسناد نکته‌های تازه و جالب در باره قرارداد انحصار دخانیات می‌بینیم ولی به واسطه محدود بودن وقت اختصاراً به ده نکته مهم که از مندرجات این اسناد استنباط می‌گردد اشاره می‌شود.

۱- مجعول بودن تلگراف تحریم

در گزارش اتابک به ناصرالدین شاه درباره گفتگوی با روحانیان ضمن شرح مذاکره با میرزای آشتیانی چنین نقل شده است:

«گفتم این استفتاء که به میان مردم انداخته‌اید و نسبت آن را به جناب میرزا می‌دهید اصلش کو و کجاست؟ اصلش را بدهید که ما بدانیم به شما دخلی ندارد. دیدند بدگیری افتاده‌اند. سواد تلگرافی را که جناب میرزا در شهرستانك چهار ماه قبل به حضور مبارك کرده و زیر تمام امتیارات زده و آن عبارات خنك نامربوط را نوشته و به توسط آقای نایب‌السلطنه به عرض خاکپای مبارك رسیده بیرون آورد و شروع کرد به خواندن و رو کرد به خانه زاد که بسیار خوب استفتاء دروغ است، این تلگراف هم دروغ است؟» (ص ۳۵ کتاب اسناد سیاسی)

۲- همکاری چندتن از رجال طرفدار سیاست روس با مخالفان قرارداد

در گزارش فوق الذکر اتابك درباره گفتگوی خود با کامران میرزا نایب‌السلطنه نوشته است :

«قریب یکساعت و نیم بنا کردم به آقا نصیحت کردن و دلالت کردن و او را از وخامت مآل و سوء عاقبت این کار آگاه کردن تا اینکه خودش هم ملزم شد و نایب محمود را احضار کرده فرستاد فراشهایی که در قهوه خانه ها و بازارها به جهة منع از کشیدن قلیان گذاشته بودند بردارند» (ص ۴۴ کتاب اسناد سیاسی)

در گزارش دیگر اتابك به شاه نوشته است :

«حقیقتاً اینکه غلام نمی‌داند صورت تلگراف میرزای شیرازی که عریضه‌ای بود به حضور همایون و به توسط حضرت والا آقای نایب السلطنه به حضور رسید، پیش آقا میرزا حسن آشتیانی و آقا سیدمحمد

دضای پسر آقا صادق و شیخ فضل الله و غیره چه می کند؟ خیلی خیلی جای حیرت است.» (ص ۵۵ کتاب اسناد سیاسی).
 اتابک در گزارش دیگر نوشته است:

« این هیاهو و تفصیلات اصل ندارد و مردم خسته شده کم کم مشغول قلیان شده اند اگر دستهای آقای نایب السلطنه و مشیرالدوله (میرزا یحیی خان) بگذارد.» (ص ۳۸ کتاب نامه های تاریخی)
 همین مطلب از گزارش دیگر اتابک که برای ناصر الدین شاه نوشته نیز برمی آید:

«درباب دلتنگی مشیرالدوله از اینکه چرا در مجلس خلوت حاضر نمی شود، بدیهی است که محض تکمیل آنتریک روسها است که می خواهد هر چه بیافیم فوراً به آنها اطلاع دهد که پنبه کنند... حضور و غیابش تفاوت ندارد منتها این است که صورت مجلس را برای روسهایم برد.»

خبر آورده اند که مشیرالدوله داده است قلیان بلور و چینی زیادی شکسته و دم باغ سپسالار که در حقیقت دیوانخانه دولتی است ریخته اند.» (ص ۱۵۵ - کتاب اسناد سیاسی)

۳- مخالفت روسها با قرارداد و دخالت آنها در تحریک مردم

در یکی از گزارشهای اتابک که برای ناصر الدین شاه نوشته چنین آمده است:

«دیروز دشتی می گفت که بوتسوف (وزیر مختار روس) می گفت که رئیس ملت به شاه نوشته است که باید تمام امتیازاتی که از هر

بابت به كفار داده شده است برگردانید . منحصر به همین تنباکونیست و صورت آن تلگراف که در چهار ماه پیش به توسط آقای نایب السلطنه شده نزد من حاضر است» (ص ۸۲ کتاب نامه‌های تاریخی) .

امیر نظام گردسی در تلگراف مورخ ۷ صفر ۱۳۰۹ آق به ناصر الدین شاه چنین یاد آور گردیده است :

«نزدیک سه ماه است که به هر وسیله و به هر خیال و به تحریک و اغوای هر خارج و داخلی که بتوان تصور کرد عامه اهالی دارالسلطنه از وضع و شریف و عالم و جاهل به هیئت و نیت واحده در مقام تحاشی از عمل دخانیات برآمده‌اند . . .» (ص ۱۹۱ کتاب زندگی سیاسی اتابک اعظم)

میرزا اسدالله خان ناظم الدوله دیبا سفیر ایران در عثمانی در نامه محرمانه مورخ شعبان ۱۳۰۹ به اتابک نوشته است :

«این روزها دونفر انگلیسی به بغداد رفته والی آنجا را می‌خواهند با بعضی تحریکات و تفتیشات به مقام تبعید جناب آقای میرزا حسن شیرازی سلمه‌الله تعالی بیاورند ، کارگزاران بغداد هم صوابدید انگلیسها را خیر خواهانه به جا آورده در این صدد بوده‌اند که جناب معظم له را تبعید نمایند ، از این قرار روسها مطلع شده به قنصل بغداد خودشان می‌نویسند هر طور است والی بغداد را از این صرافت بیندازد والی بغداد بعد از شنیدن تذکرات از تبعید جناب میرزا صرف نظر می‌نماید ...

بعد از آنکه راپرت قنصل به سفارت اسلامبول می‌رسید سفیر کبیر روس مؤکداً به قنصل بغداد دستور العمل می‌دهد که این مطلب را خوب به میرزا حالی کنند ...

از این تفصیل معلوم می‌شود فتوای اولی جناب میرزا هم در باب تنباکو به صوابدید روسها صادر شده بوده است و روسها جناب میرزا را به این مقام آورده بودند ... (ص ۶۴ اسناد سیاسی).

فتحعلی خان صاحب‌دیوان والی خراسان ضمن گزارش سوم ربیع الثانی ۱۳۰۹ درباره تظاهرات مشهد نوشته است :

«محرک عمده حضرات روسیه هستند ولی نمی‌دانند اگر خدای نخواستہ حرکتی بشود اول به خودشان وارد می‌آید.» (ص ۴۳ اسناد سیاسی).

۴- دلیل خودداری دولت از توسل به زور و به کار بردن اسلحه

امیر نظام گروسی در تلگراف هفتم صفر ۱۳۰۹ خود به ناصرالدین شاه نوشته است :

«چاکر به زحمت و حکمت‌های عملی به وسایل و تدابیری که شرح آن باعث اطالۀ عریضه است جلو پانصد هزار نفر متفق‌الرأی سکنۀ تبریز را که در حقیقت قلب و مرکز چند کرور نفوس مملکت آذربایجان است نگهداشته‌ام که بلوای عام و شورش که در سرداشتند از قوه به فعل آورند. اگر از قوه به فعل می‌آمد مخاطرات و محظوراتی از آن تولید می‌گردید که تدابیرش ممکن نبود و اگر بفرماید که استعداد قشونی و توپخانه داشتیم، جسارت کرده عرض می‌نماید که اولاً به اقتضای دولتخواهی این ملاحظه را داشته‌ایم که ممکن است ماده فساد را به چاره و تدبیر رفع کنیم که مردم آذربایجان را که باعث استحکام بنیان سلطنت است یاغی و طاعی دولت قرار ندهیم و آنها را هدف گلوله توپ و تفنگ

نکنیم و ثانیاً این ملاحظه را داشته‌ایم که با دو فوج قراول دارالسلطنه تبریز و بالفرض سه فوج یا چهار فوج دیگر شهر عظیمی مثل تبریز را نمی‌توان احاطه کرد و با پنج‌هزار و شش هزار نیز فتنه پانصد هزار نفری را نمی‌توان تسکین داد و ملاحظه دیگر که از عرض آن ناچارم این بود اگر خدای نخواست کار به آن‌جا می‌رسید که افواج خودمان را حکم مداخله و اسلحه می‌دادیم، از اطاعت سرباز و توپچی و اجرای حکم نظامی مطمئن نبودیم و اگر عدم اطاعت از نوکر دیوان ظاهر می‌شد علاوه بر آن که آنها هم ضمیمه اهل فساد می‌شدند، معایب تمرد قشون ما از حکم نظامی هزار بار از معایب شورش آماده رعیت بیشتر می‌شد» (ص ۱۹۱ و ۱۹۲ زندگی سیاسی اتابک اعظم)

۵- رابطه شورش اصفهان با شورش تبریز

دیگر از شهرهایی که شورش در آن قوی بوده شهر اصفهان بوده که به پیروی از تبریز برخاسته چنانکه «نستین رئیس دخانیات در نامه خود به اتابک نوشته است :

«دیروز عصر تلگراف از اصفهان رسید می‌گویند که تجار به توسط چاپار دیروز عریضه به حضور مبارک همایونی عرض کرده مجتهد هم مهر کرده و استدعا نموده‌اند که در باب «ژی برای اصفهان هم پیمان را بکنند که برای تبریز کرده‌اند»^۱

... از این تلگراف معلوم خواهد شد که تجار اصفهان از

تبریز دستور العمل دارند. این تجار شرکاء تجار تبریزند و خیلی لازم

است که به هر وسیله باید منع کرد از اینکه به مقصود خود برسند...»
 (۱۹۸ زندگی سیاسی اتابک اعظم)
 به جا است قسمتی از یادداشت ناصرالدین شاه را درباره نظریات
 روحانیان اصفهان نسبت به تحریم تنباکو و قوتون نیز در اینجا بیاوریم.
 ناصرالدین شاه در تلگرافی که به ظل السلطان مخابره کرده
 نوشته است :

«این روزها بعضی اخبارات از اصفهان به عرض رسیده که خیلی
 جای حیرت و تعجب است . مثلاً به عرض رسیده که مردم بسر ضد
 رعایای خارجه و فرهنگیان حرف می‌زنند، همچنین علمای اعلام استعمال
 دخانیات را حرام دانسته‌اند و همچنین در فقره بانک مزخرفات می‌گویند،
 اولاً باید شما و علما و مردم این فقره را بدانند که دولت و شخص پادشاه
 در حق رعیت از همه کس دلسوزتر و مهربان‌تر است و اگر دولت بداند
 که در امری برای استقلال مملکت شریعت ضرری وارد بیاید اول کسی
 که در دفع آن بکوشد دولت است تنباکو چرا حرام می‌شود؟
 زارع مسلمان، فروشنده مسلمان، خریدار مسلمان دیگر چه آن را
 نفهمیدم . چرا باید نجس باشد؟ همینکه اسم کمپانی انگلیسی روی
 تنباکو شد به چه سبب باید نجس شود؟ پس قند و چای و امتعه واقمشه
 و این همه متاعهای فرنگی که در همه بازارهای شهرها ریخته است و
 هر کس می‌خرد و استعمال می‌کند باید تمام ایران و دنیا نجس و
 نجس العین باشد .»

(ص ۱۳ و ۱۴ - اسناد سیاسی)

گویا پس از این تلگراف شاه بوده که ظل السلطان به توسط

ملاباشی به آقا نجفی پیغام داده و گفته است :

شراب که از تنباکو نجس تراست، همان قدر که درباب خمر نهی دارید درباب تنباکوهم همان قدر بکنید و آقا نجفی در پاسخ ظل السلطان گفته است :

«تکلیف شرعی ما این است ، شما هم به تکلیف عرفی خودتان»
اقدام کنید.» (ص ۴۱ - اسناد سیاسی)

۶- سفارت انگلیس و کمپانی انحصار دخانیات می خواسته‌اند دولت برای خواباندن شورش مردم دست به اسلحه ببرد

ولی ناصرالدین شاه رضایت نداده و از مداخله روسها نیز بیم داشته است : وهمین منع به کار بردن اسلحه و عدم توسل به زور می تواند گواه دور اندیشی و ملت خواهی او نیز باشد .

همانطور که در تلگراف امیر نظام دیدیم که از نتیجه دست بردن به اسلحه در تبریز اطمینان نداشته و حتی احتمال تمرد قشون رامی داده ناصرالدین شاه هم از این نکته به خوبی آگاه بوده و به خصوص در آذربایجان که مرکز عمده شورش بوده از مداخله روسها نگرانی داشته، چنانکه در یادداشتی به امین السلطان نوشته است :

«وقتی که رژی را بنا بشود با خون رعیت خودمان مخلوط بکنیم و یک شورش و انقلاب داپمی را متحمل بشویم و هر آخوند شپشوی گوشه مدرسه را مشیر و مشار رعیت ببینیم، آیا در اینصورت نباید فکری کرد؟ به اعتقاد من البته باید تدبیری کرد که از این مخمصه‌ها خلاص شویم اگر چه به ضررهای زیاد باشد .

همانطور که نوشتم محرمانه با وزیر مختار صحبت کنید و با وزیر مختار حرف بزنید که وضع کار را شما بهتر از ما می بینید و توی کار هستید و می بینید که آخوندها چه می کنند . از آخوندهای عراق عرب الی همه ایران ...

. . . آذربایجان که آنطور شد . اگر ما بخواهیم به زور اسلحه رژی را در آنجا مستقر کنیم باید البته با تمام رعیت آنجا مشغول جنگ شویم، البته عیوبات این جنگ داخلی آذربایجان را می دانید که چه چیزها است ، همان سرحد روس بودنش کفایت می کند.» (ص ۲۸- ۲۹ اسناد سیاسی) .

۷- لغو انحصار داخلی و فسخ قرارداد

در صفحه ۵۱- اسناد سیاسی متن قراردادی را می بینیم که در تاریخ ۱۶ جمادی الاولی ۱۳۰۹ ق در چهار ماده تنظیم شده و کمپانی با لغو انحصار داخلی توتون و تنباکو موافقت کرده ولی روحانیان و مردم با لغو انحصار داخلی اکتفا نکرده لغو و فسخ قرارداد را می خواسته اند عاقبت در چهارم جمادی الثانی ۱۳۰۹ - این نامه دایر به تصمیم ناصر الدین شاه به فسخ اجباری قرارداد به رئیس دخانیات نوشته شده و ذیل نامه را شاه امضا کرده است :

« مقرب الخاقان مسیو آدستین رئیس اداره دخانیات زحمت اظهار می دهد به مقتضای وقوعات فوق العاده که در باب مونوپول دخانیات سمت ظهور یافت و خود شما کاملاً اطلاع دارید ، دولت

اعلیحضرت اقدس همایون شاهنشاهی خلدالله ملکه ناچار و با تأسف مونوپول دخانیه را که به کمپانی مرحمت شده بود فسخ فرمودند و طبعاً در باب خسارت و مخارج حقه کمپانی شما که در عمل امتیاز مزبور وارد آمده و صورت صحیح آن را زودتر به اولیای دولت علیه خواهید فرستاد بی فوت فرصت دقتهای لازمه شده و قرار ادای آن داده خواهد شد .

پس از سه ماه گفتگو در باره خسارات کمپانی عاقبت در هفتم رمضان ۱۳۰۹ قرار داد فسخ انحصار توتون و تنباکو با امضای مدیر کمپانی و گواهی سرفرانک لاسلس وزیر مختار انگلیس تنظیم و دولت ایران متعهد می شود مبلغ پانصد هزار لیره در مدت چهار ماه به کمپانی بدهد و سه ماه پس از پرداخت غرامت مستملکات کمپانی را تملک کند»^۱

۸- پرداخت غرامت

عمل غرامت که منتهی به فسخ قرارداد شده به آسانی نگذشته بلکه در آغاز کمپانی کلیه خسارات خود را بابت مخارج و همچنین منافع از دست رفته مطالبه می کرده ، ولی دولت ایران چون خود رادر فسخ قرارداد مجبور می دانسته است زیر بار خسارت منافع نرفته و در نامه مورخ ۴ رجب ۱۳۰۹ که ذیل آن امضای ناصرالدین شاه دیده می شود به رئیس دخانیات نوشته شده است :

« چون این امتیاز نامه به مقتضای وقوعات فوق العاده که خود

۱- ماده پنجم قرارداد. ص ۷۳ ، اسناد سیاسی تألیف ابراهیم صفایی

شما و همه کس کاملاً اطلاع دارید و می‌دانید مجبوراً برهم خورده‌است خسارت منافی بر ذمه دولت تعاقب نمی‌گیرد.» (ص ۶۰ اسناد سیاسی) بابت خسارت مخارج دولت ایران می‌خواسته است بر طبق محاسبات خود سیصد هزار لیره بدهد ولی کمپانی نمی‌پذیرفته، علاء السلطنه وزیر مختار ایران در لندن از قول لرد سالیسبوری در ۴ شعبان چنین تلگراف کرد:

«به واسطه شورش‌هایی که از عمل رژی در میان مردم هست و مزخرف نویسی‌های ملکم و جمال که متصل در کارند صلاح‌دید من در آن است که قرار غرامت عمل رژی در میان دولت و وکیل کمپانی بدون رجوع به ثالث هر چه زودتر داده شود.» (ص ۷۲ کتاب پنجاه نامه تاریخی). سرانجام کلیه خسارات و غرامات کمپانی به مبلغ پانصد هزار لیره مقطوع می‌شود و به موجب ماده ششم قرارداد فسخ تمامی مستملکات کمپانی از قبیل ساختمان و اثاثیه و ماشینهای مخصوص توتون و تنباکو به قیمت ۱۳۹ هزار لیره به علاوه پانزده هزار لیره سهام کمپانی به دولت ایران واگذار می‌گردد. (متن قرارداد فسخ ص ۷۳ - اسناد سیاسی) و مطابق ماده ۵ قرارداد به دولت ایران حق تملک مایملک کمپانی سه ماه پس از پرداخت غرامت داده می‌شود و پانصد هزار لیره با دخالت سالیسبوری و سرفرانک لاسلس از بانک شاهی اقساطاً وام گرفته و به کمپانی پرداخت می‌شود.

۹ - موافقت برخی از روحانیان با ادامه کار کمپانی و

بی اعتنایی آنان به فتاوی میرزای شیرازی و آشتیانی

در گزارش امین السلطان چنین آمده است :

«امام جمعه د سید علی اکبر (مجتهد تفرشی) و سید عبدالله (بهبهانی) متصل نزد ابن غلام می فرستند که هرچه میل دارید بگوئید، ما حاضریم، سهل است پریروز که این سه نفر از مجلس رفتند به غلام پیغام دادند که امروز ما منتظر بودیم که به ما قلیان تعارف کنید بکشیم.» (ص ۸۳ . نامه‌های تاریخی).

همچنین در تلگراف نایب الحکومه اصفهان مورخ ۱۹ ربیع الثانی

۱۳۰۹ ق آمده است :

« پریروز امام جمعه به عیادت حضرت والا (ظل السلطان) رفته ظاهر آ و باطناً با حکومت گویا همراه است.» (ص ۴۱ - اسناد سیاسی) و نیز صاحب‌دیوان از مشهد نوشته است :

« کسبه هیچکدام میل به بستن دکان ندارند از ترس بردن مالشان دکا کین را باز نمی کنند . . . و آن سه نفر (سید احمد و سید محمد پیشنماز و برادر شریعتمداد) و به قدر هفتاد هشتاد نفر طلبه در مسجد گوهرشاد جمع شده قدری زن داخل خودشان کرده بودند یکی از آنها روی منبر رفته بعضی نا مربوطها گفته سر کشیکان آستانه و سایرین همگی آنچه نصیحت کرده نشیندند . . .

. . . . جناب شیخ آدم خود را فرستاده رفته بمود روی منبر به

آنها نصیحت کند . . . آقایان علما ظاهراً کراهت از این حرکات می نمایند باطن را خدا می داند.» (ص ۴۳ ، ۴۴ - اسناد سیاسی)

۱۰- پولهایی که در آغاز کار کمپانی به اشخاص داده است

گزارشی از اتابک در دست است که پس از لغو قرار داد رژی محرمانه به ناصرالدین شاه نوشته است، قسمتی از آن گزارش :
 «بحمدالله تعالی از تفضلات الهی و تصدق و تربیت همایونی این غلام در این کار خورده برده ندارد ، اشخاصی که به هیچوجه مناسبتی و دخالتی نداشتند از ظل السلطان و نایب السلطنه و مشیرالدوله (میرزا یحیی خان) و اعتمادالسلطنه و غیره و غیره تمام در این کار مشغول ذمه هستند به جز این غلام که دیناری نگرفته است . بیست هزار لیره برای خاکپای مبارک و پنجهزار لیره برای این غلام آوردند که تمام بیست و پنجهزار لیره را تقدیم خاکپای مبارک نمود و تفصیل را همانوقت عرض کرد . . .»

ناصرالدین شاه در پشت صفحه گزارش اتابک اظهارات او را تأیید کرده و نوشته است :

«جناب امین السلطان عریضه شما را خواندم حق دارید و همه را صحیح نوشته اید از درستی و صداقت و دولتخواهی شما هیچ شبهه نداشته و ندارم.»

(ص ۶۹ ، ۷۰ . ج ۲ «هیران مشروطه»)

این سند آشکارا دلالت دارد که کمپانی انحصار دخانیات در آغاز

کار بیست هزار لیره برای شاه و پنجهزار لیره برای اتابك پیشکشی داده که اتابك سهم خود را هم به شاه تقدیم کرده و ظل السلطان و نایب السلطنه و میرزا یحیی خان و مشیرالدوله و اعتماد السلطنه و تعدادی دیگر از رجال که نام و مبلغ دریافتی آنان تصریح نشده از کمپانی انحصار دخانیات پول گرفته اند.

می توان حدس زد که سهم ظل السلطان و نایب السلطنه کمتر از پنجهزار لیره نبوده و مخبرالدوله هدایت، آقا علی امین حضود و علاء السلطنه و میرزا نصرالله و مصباح الملک نایینی را هم به مناسبت موقعیتشان می توان در شمار کسانی که پول گرفته اند و اتابك با عنوان غیره و غیره از آنان یاد کرده محسوب داشت. و جالب تر از همه کار کامران میرزا نایب السلطنه است که هم از کمپانی پول گرفته و هم با مخالفان کمپانی کنار آمده است!

در پایان این گفتار تلگراف رمز امین السلطان راجع به لغو قرارداد انحصار دخانیات که به وزیران مختار ایران در کشورهای بزرگ مخابره شده و حاوی نکات تازه ای است نقل می شود:

«مسئله تنباکو و رؤی که برخلاف میل و رضای عموم اهالی شد و رفته رفته شکایت مردم زیادتر و اسباب دردسر می شد بعد از مذاکرات لازم با حسن فطرت و خوش نفسی سر فرانک لاسلس وزیر مختار جدید انگلیس فسخ و موقوف شد و حالا مشغولیم که خسارت کمپانی را حساب نموده بدهیم برود.

اتفاق تازه که افتاده این است که پریروز يك مفسد شیطان که هنوز معلوم نشده شبانه درب خانه علماء افتاده و به آنها گفته: دولت

حکم کرده است فردا تمام علما را از طهران تبعید و بیرون کنند، علما هم وحشت کرده مردم به قدر دوسه هزار نفر از طلاب و کسبه اجتماع کرده بودند که نگذارند علما را ببرند، به قدر سه چهار ساعت این اجماع و هیاهو بود تا اینکه رفع اشتباه را نموده مردم شاکر و دعاگو متفرق شدند و چون یکدسته از این مردم با یکدسته از سربازها برخورد کرده به شرارت میخواستند داخل منزل نایب السلطنه شوند سرباز قراول مجبور به شلیک شده دوسه نفر از آنها را مجروح و مقتول نموده باقی متفرق شده اند و غائله به کلی رفع شد.

هیچ نقلی نبوده و نیست، محض اطلاع نوشته شد اگر غیر از این شهرتی برسد دروغ است، امین السلطان» (ص ۸۵ اسناد سیاسی)

موسی خوردنی

تاریخ نگار ارمنی همد ساسانی

موسی خوردنی یکی از مورخان و جغرافی نگاران بنام ارمنستان در روزگار ساسانیان است . او نخستین کس از ارمنیان است که تاریخ ایران و ارمنستان را از روزگار باستان تا سده پنجم میلادی به رشته تحریر کشیده است . کتاب او که به تاریخ ارمنستان شهرت یافته انباشته است از وقایع و رویدادهای تاریخی . بی سبب نیست که ارمنیان موسی خوردنی را هردودت ارمنستان و پدر تاریخ ارمنستان نامیده اند . موسی خوردنی به عنوان مورخی بزرگ مورد قبول بسیاری از خاور شناسان جهان است . اکادمیسین ن . یا . مادمی نویسد :

« موسی خوردنی متفکر بزرگ زمان خود بود . وی دوره کاملی

از زندگی اجتماعی ارمنستان را روشن ساخت»^۱
 آگهی‌های موسی خودنی درباره تاریخ ایران در روزگار ساسانیان
 بسیار ارزنده و گرانبها است.

گرچه تاریخ ارمنستان نوشته موسی خودنی گاه نادرست و در برخی
 موارد درهم و آشفته است، با اینهمه شامل اطلاعات گرانبهایی در
 زمینه تاریخ ایران و ارمنستان و روابط شاهنشاهی ساسانیان با امپراطوری
 دم شرقی است.

از اینرو شناختن موسی خودنی برای کسانی که نوشته‌های او را
 مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌دهند بسیار ضروری است.

برای شناختن موسی خودنی آگاهی از تاریخ و اوضاع اجتماعی
 ایران و ارمنستان حایز کمال اهمیت است. بنابراین پیش از بحث در
 باره شخصیت موسی خودنی و نوشته‌های او به اجمال از تاریخ و اوضاع
 اجتماعی ارمنستان و ایران و روزگاری که وی می‌زیسته سخن می‌گوییم.
 زیرا بدون بررسی در این زمینه پیدایی تصویری درست و جامع درباره
 موسی خودنی و کتاب «تاریخ» او نامیسر است.

۱ - ارمنستان در سده پنجم میلادی

پایان سده سوم میلادی حکومت اتاشسیان ساقط شد و دودمان
 اشکانیان مجدداً بر سر کار آمدند. این دوره با درهم آشفته‌گیهای اقتصادی
 و سیاسی و جنگهای داخلی میان اشراف و تلاش برای جدایی از دولت

1 - N. Ia. Marr : K kritike istorii Moiseia Khorenskogo ,

SPB , 1898 , P. 42

مرکزی همراه بود .

طبقات عمدهٔ جامعهٔ ارمنستان عبارت بودند از اشراف و بزرگان « ناخرارها » ، آزادان بزرگ و کوچک ، کشاورزان و پیشه‌وران . قدرت به طور عمده در دست اشراف و بزرگان بود . تمام مشاغل از سرفرماندهی سپاه تا شرابدار شاه در دست این طبقه (ناخرار) بود . مشاغل آنها از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شد . آزادان به طور کلی شامل سوار نظام سپاه و از پرداخت مالیات معاف بودند .

طبقهٔ زیرین جامعه شامل کشاورزان و پیشه‌وران بود . کشاورزان به دو دستهٔ شیناکان^۱ و رامیکها^۲ بخش شده بودند . شهرها که به طور عمده در روزگار شاهنشاهی اشکانیان پدید آمده بودند ، در زندگی اقتصادی و اجتماعی مردم ارمنستان نقشی فراوان داشتند . ویژگیهای شهرهای متعلق به روزگار اشکانی همچنان تا سدهٔ چهارم میلادی پا برجای بود . ولی در سدهٔ چهارم میلادی به هنگام لشکر کشی شاپور دوم شاهنشاه ساسانی برخی از شهرهای ارمنستان ویران شد . این شهرها پیش از ویرانی مراکز عمدهٔ بازرگانی و صنعت به شمار می‌رفتند و در اقتصاد ارمنستان نقش فراوان داشتند . شاهنشاهی ساسانی و امپراطوری رم شرقی که رقیب سرسخت یکدیگر بودند ، می‌کوشیدند تا راههای بازرگانی و نظامی ارمنستان را در دست خود نگاه دارند . پیکارهای ایران و رم شرقی به خاطر ارمنستان

1 - Shinakan

2 - Ramik

در نیمه دوم سده چهارم میلادی شکلی بس حاد به خود گرفت . این پیکارها در سال ۳۸۷ میلادی به موافقت انجامید . برخی از سرزمینهای غربی ارمنستان به تصرف امپراطور رم شرقی درآمد ولی شرق ارمنستان همچنان جزئی از شاهنشاهی ایران بود .

به سال ۳۹۱ میلادی امپراطوری رم شرقی استقلال سیاسی غرب ارمنستان را ملغی کرد و اداره این سرزمین را حکمرانان و فرماندهان نظامی بیزانس در دست گرفتند .

نقش کلیسای مسیحی در ارمنستان رفته رفته فزونی گرفت و آیین مسیح به عنوان دین رسمی اعلام شد . با رسمیت یافتن آیین مسیح همه ثروتهای پرستشگاهها در اختیار کلیساها قرار گرفت و از آن پس کلیسای مسیحی ارمنی صاحب قدرت سیاسی ، اقتصادی و قضایی شد .

قدرتمندی کلیسای مسیحی سبب بروز اختلاف و تصادمهای شدید میان کلیسا و اشراف گردید . این تصادمات گاه به شکست کلیسا و گاه به شکست اشراف منجر می شد . اختلاف میان اشراف و کلیسا سبب ضعف امپراطوری رم شرقی گشت و در نتیجه غرب ارمنستان مجدداً به تصرف ایران درآمد . این وضع همچنان ادامه داشت تا اینکه در سال ۴۲۸ میلادی اشراف ارمنستان (ناخراها)^۱ آذتاشس آخرین پادشاه اشکانی را از تخت شاهی ارمنستان برکنار کردند . از آن پس ارمنستان مرزبان نشین شد و همواره از سوی شاهنشاهان ساسانی مرزبانانی برای فرمانروایی بر ارمنستان معین شد . در سال ۴۳۲ میلادی

دردان مامیکونیان^۱ به سمت سپاهبد و^۲ داهان امانوتی^۳ به سمت هزاربد گمارده شدند.

به سال ۴۴۳ میلادی یکی از بزرگترین ناخراهای ارمنی به نام واسک سیونی^۴ که مرزبان کادلی^۵ - گرجستان - بود، سمت مرزبانی ارمنستان یافت.

پس از سقوط ارتاشس فرمانروایی ارمنستان در دست ناخراها قرار گرفت. ناخراها به کمک شاهنشاهان ساسانی در برانداختن حکومت اشکانی توفیق یافتند. کلیسای مسیحی نیز در برابر شاهنشاهی ساسانیان روش مماشات و تمکین در پیش گرفت و از این رو در نخستین سالهای فرمانروایی مرزبانان ساسانی زبانی بدان نرسید.

ولسی از نخستین سالهای فرمانروایی یزدگرد دوم (۴۳۸ - ۴۵۷ میلادی) فرزند بهرام پنجم وضع ارمنستان دگرگون شد.

چون ناخراهای ارمنی و کلیسای مسیحی روش نفاق و دورویی در پیش گرفتند، شاهنشاهی ساسانی به آنان بدگمان شد و همگی را از کار برکنار کرد و شخصی به نام دین شاپوه^۶ را به ارمنستان فرستاد. در روزگار مرزبانی دین شاپوه نه تنها کشاورزان، بلکه روحانیان مسیحی

1 - Vardan Mamikunian

۲ - در نوشته‌های باستانی ارمنی « سپاهبد » به شکل « سپاربد » آمده

است.

3 - Vahan Amatuni

4 - Vasak Siuni

5 - Karetelli

6 - Denshapuh

نیز ناگزیر از پرداخت مالیات بودند. اشراف و روحانیان مسیحی که وضع را دشوار دیدند به شورش و نافرمانی برخاستند و در سالهای ۴۵۰ - ۴۵۱ میلادی دست به عصیان زدند.

یقیشه^۱ مورخ ارمنی در سده پنجم میلادی در کتاب خود زیر عنوان «در باره وردان و جنگهای ارمنستان» وضع ارمنستان را در آستان شورش سالهای ۴۵۰ - ۴۵۱ میلادی چنین توصیف می کند:

«چه کسی می تواند از سنگینی موت، ساک، باژ (باج) و حصه که بر کوهها، دشتهای و جنگلها تعلق گرفته سخنی بر زبان راند؟ آنها اینها (موت، ساک، باژ، و حصه) را چنانکه شایسته مقام دولت است نمی گیرند، بلکه به غارت می برند، غارتی شگفتی آور... اگر از سرزمینی به این اندازه نعمت و خواسته برگیرند، برای آن جز فقر چه خواهد ماند؟»^۲

در این روزگار دشواری دیگری نیز پدید آمد، و آن اعزام دسته های سوار نظام از ناخرارهای ارمنی به آسیای میانه برای پیکار با هپتالیان (هفتالیان) بود.

منافع روحانیان ارمنی نیز به سبب نفاق و دورویی که با ایران در پیش گرفته بودند به مخاطره افتاد. در ایران اقداماتی برای رواج آیین «دشت در ارمنستان طرح شد.

این نکته لازم به تذکر است که در اواسط سده پنجم میلادی، هنوز

1 - Eghishe

2 - Eghishe: O Vardane I voine Armianskoj. Pervod s drevnearmianskogo akadem. I. A. Orbeli. Erevan, 1971, P. 8.

آیین مسیح در ارمنستان پیروزی نیافته بود و باورهای دینی کهن در ارمنستان همچنان قوام و استحکام داشت .

وجود مالیات سنگین بر اشراف و روحانیان مسیحی و برکنار کردن ناخرارها از فرمانروایی ارمنستان سبب شد که اینان نیز هرچه بیشتر به آیین مسیح روی آورند . اندک اندک آیین مسیح به پرچم مبارزهٔ سیاسی ارمنیان با دولت ساسانی بدل شد . این امر نیز حکومت ساسانی را واداشت که با کلیسای مسیحی به مبارزه برخیزد و آیین زرتشت را با شدت و وحدت بیشتری در ارمنستان رواج دهد .

کلیسای ارمنی که منافعش سخت به مخاطره افتاده بود ، با تمام نیرو برای در دست گرفتن حکومت تلاش می کرد . شگفتی آور نیست که در این روزگار شورشهای ارمنستان رنگ مذهبی داشت .

پیش از شورش سالهای ۴۵۰ - ۴۵۱ میلادی یزدگرد دوم شاهنشاه ساسانی مهرنسه هزاربد بزرگ ایران را به ارمنستان فرستاد . او به ارمنیان توصیه کرد که از آیین مسیح دست بردارند و به آیین زرتشت در آیند^۱ .

پیشرفت آیین مسیح در ارمنستان از مدتی پیش باعث اضطراب دولت ایران شده بود . شاهنشاهان ساسانی دریافته بودند که تا اختلافهای مذهبی در بین است، تصاحب ارمنستان امری بی ثبات و ناپایدار خواهد بود . لذا مهرنسه مأمور اجرای سیاست و فشار شد . مشاورههایی میان شاهنشاه و مهرنسه و بزرگان و موبدان و هیربدان ترتیب یافت . مهر

1 - Eghishe : O Vardane i voine Armianskoi . Perevod S drevnearmianskogo akad . I . A . Orbeli Erevan , 1971 , P. 10 .

نرسه فرمان شاهنشاه را به اشراف و بزرگان ارمنستان ابلاغ کرد . آرتود کریستی سن دانشمند دانمارکی به نقل از لازاد فادبی که به ظاهر نیم قرن پس از این وقایع می زیسته ، آن اعلامیه را به شرح زیر آورده است :

« ... ما اصول دیانت خود را که متکی بر حقیقت و مبتنی بر اساس و قواعد محکم است نوشته و برای شما فرستادیم . میل داریم شما که وجودتان برای کشور تا این اندازه مفید و برای ما تا این حد عزیز است ، کیش مقدس و حقیقی ما را بپذیرید و دیگر در آن دیانت که همه می دانیم باطل و بی فایده است باقی نمانید . بنا بر این پس از استحضار از این فرمان بدون اینکه خیالات دیگری در خاطر خود خطوط دهید باید اصول دیانت ما را به طیب خاطر بپذیرید . ما در راه موافقت تا آنجا پیش آمده ایم که به شما اجازه دادیم که دیانت موهوم خود را که تا امروز موجب خرابی کار شما شده است ، بری ما می بنویسید . اگر شما با ما هم اعتقاد شوید گرجیان و آلبانیها^۱ یارای آن نخواهند داشت که از فرمان ما سرپیچی کنند.»^۲

۱ - آلبانها یا آلانها مردم ساکن کرانه های غربی و شمال غربی دریای مازندرانند که در روزگار خلافت بنی امیه و بنی عباس در نوشته های مورخان اسلامی الران واران نامیده شدند . سرزمین این تیره داغستان و اوستی شمالی و ناحیه ای است که از پنجاه و چهار سال باز به خطا آذربایجان و سپس آذربایجان شوروی نام گرفته است .

۲ - آرتود کریستی سن : ایران در زمان ساسانیان . ترجمه رشید یاسمی .

تهران . چاپ دوم ، ص ۳۰۸

به سال ۴۴۹ میلادی روحانیان کلیسای مسیحی در شهر باستانی ادناشاد (ادشاد) گرد آمدند و در آنجا رسماً از پذیرش پیشنهاد مهر نرسه سرباز زدند .

دربار ساسانی که از روحانیان کلیسای ارمنی سخت ناراضی شده بود ، به دلجویی از اشراف و بزرگان ارمنستان پرداخت و عده‌ای از آنان را به تیسفون فرا خواند . مرزبان واساک سیونی و سپاه‌بد و دان مامیکونیان از جمله ناخراهای مذکور بودند. آنان از آیین مسیح‌روی گرداندند و آیین زرتشت را پذیرفتند . اما وردان که فریکارانه آیین زرتشت را پذیرفته بود همواره می‌کوشید تا در امپراطوری رم شرقی پناهگاهی برای خویش بیابد .

موبدان زرتشتی که به ارمنستان آمده بودند ، در کلیسای انجیلی ارمنستان آتشکده برپا داشتند . این کار سبب انزجار و شعله‌ور شدن عصیان گشت . عده‌ای از اشراف ارمنستان که در آن سرزمین باقی‌مانده بودند، به‌وردان مامیکونیان نامه نوشتند و از او خواستند تا به ارمنستان بازگردد . وردان که در نیمه راه وعازم تیسفون بود، به ارمنستان بازگشت و فرماندهی شورشیان را برعهده گرفت . کلیسای انجیلی ارمنی به مرکز عصیان بدل شد و دسته دسته روستاییان به شورشیان پیوستند .

عصیان ارمنستان هشدار باشی به دولت ساسانی بود . یزدگرد دوم فرمانی مبنی بر عفو عمومی ارمنیان صادر کرد . در نتیجه عده‌ای از اشراف و بزرگان ارمنستان از وردان مامیکونیان روی گردان شدند و به سپاه ساسانی پیوستند .

بیست و ششم ماه مه سال ۴۵۱ میلادی پیکار شدیدی در دشت

آوادایر^۱ میان طرفین در گرفت که طی آن شورشیان شکست یافتند و به کوهستانها پناه بردند. وردان مامیکونیان که فرمانده شورشیان بود در این پیکار کشته شد.

این رویدادها با ناکامیهای پی در پی ساسانیان در پیکار علیه اقوام و قبایل کوچ نشین آسیای میانه همراه بود.

یزدگرد دوم ناچار به گذشتههایی تن در داد و آذر هرمزد را که یکی از بازماندگان دودمان اشکانی بود به مرزبانی ارمنستان گمارد. وی از مردم خواست که از آیین مسیح بازگردند.

شاهنشاه فرمان داد تا کسانی که پس از کشته شدن وردان مامیکونیان رهبری عصیان را برعهده داشتند محاکمه و مجازات شوند. سیزده تن از ناخرارها که واساک سیونی از جمله آنان بود به تیسفون فرستاده شدند. اموال واساک سیونی که در جریان شورش از خود دورویی و تزویر نشان داده بود، مصادره شد و وی را به زندان افکندند. چند سال بعد واساک سیونی در زندان درگذشت. برخی از ناخرارها نیز به ماوراء خزر تبعید شدند. روحانیان کلیسای ارمنی اعدام شدند. تبعید شدگان ارمنی چند سالی را در تبعیدگاه گذراندند تا اینکه به سال ۴۵۷ میلادی به هنگام پادشاهی پیروز شاهنشاه ساسانی به ارمنستان بازگشتند.

می دانیم که پس از یزدگرد دوم پسر بزرگترش هرمزد سوم که عنوان سکستان شاه داشت بر تخت شاهنشاهی نشست. لیکن دهم از دودمان مهران که یکی از هفت دودمان اشکانی است با او به جنگ

پرداخت . هر مزد سوم در پیکار کشته شد و رهام پیروز را بر تخت نشانید (۴۵۹ - ۴۸۴ میلادی) . در روزگار پیروز ایران دچار قحطی و خشکسالی شد و اقوام بدوی و کوچ نشین ، از جمله قوم ساداگودا از معابر قفقاز گذشتند و به گرجستان و ارمنستان درآمدند .

بنا به نوشتهٔ لازادادابی به هنگام مرگ پیروز ، ذمچر یا سوخرا از دودمان کارن و شاپور از دودمان مهران در ارمنستان سرگرم پیکار بودند و پس از شنیدن خبر مرگ پیروز با شتاب خود را به تیسفون رسانیدند^۲ .

بعدها به سالهای ۴۸۱ - ۴۸۴ میلادی نیز ارمنیان به فرمانروایی واهان مامیکونیان مجدداً دست به شورش و عصیان زدند . بدین روال شورشهای ارمنستان گاه و بیگاه حدود سی و سه سال تا آغاز پادشاهی بلاش^۳ (دلخش ۴۸۴ - ۴۸۸ میلادی) ادامه یافت . این شاهنشاه ساسانی از اعمال زور خود داری ورزید و چندی نگذشت که در دهکدهٔ مرزی « نوار^۴ » میان ایران و ارمنستان پیمان صلحی منعقد شد که بر مبنای آن ناخرارها استقلال یافتند و ایران متعهد شد که از آن پس ارمنیان را به ترك آیین مسیح مجبور نسازد .

1 - Saragur

۲ - ر . ش ، به آرتور کریستن سن : ایران در زمان ساسانیان ، ترجمهٔ رشید یاسمی ، تهران ، چاپ دوم ، ص ۳۱۸ .

۳ - نام بلاش در نوشته‌های باستانی ارمنی واگراش Vagrash آمده

است .

4 - Nvar

از شرح مختصری که داده شد چنین برمی آید که کلیسای ارمنی و روحانیان مسیحی دشمنان سر سخت شاهنشاهی ساسانی بودند. ولی اشراف و بزرگان ارمنی در این زمینه پی گیری از خود نشان نمی دادند و گناه جانب دولت ساسانی را در مبارزه با کلیسا می گرفتند.

امپراطوری رم شرقی همواره از کلیسای مسیحی به عنوان حامی و پشتیبان سیاست خویش استفاده می کرد و با اشراف و بزرگان ارمنی خصومت می ورزید.

از سده چهارم میلادی آیین مسیح در رم شرقی و ارمنستان به عنوان کیش رسمی پذیرفته شد و نقش کلیسای ارتدکس بیژانس در اجرای سیاست امپراطوران رم فزونی گرفت. ابتدا ناخارهای ارمنی به تدریج از کار برکنار شدند و تعداد لشکریان ارمنی کاهش یافت. امپراطوران رم پادگانهایی از سپاهیان رومی در ارمنستان برقرار کردند و اندک اندک سیاست مستحیل گردانیدن مردم ارمنستان قوت گرفت.

بدیهی است استحاله مردم هم کیش آسانتر از استحاله مردم دارای آیین و معتقدات مذهبی دیگر است. باید گفت امپراطوری رم شرقی در این زمینه توفیق داشت و توانست بسیاری از اقوام مسیحی آسیای صغیر را در امپراطوری مستحیل گرداند.

نخستین مبلغان آیین مسیح در ارمنستان یونانیان و آشوریان بودند. در سده پنجم میلادی نفوذ کلیسای بیژانس در ارمنستان به اوج خود رسید. یونانیان نه تنها آیین مسیح، بلکه زبان و فرهنگ خویش

را نیز با خود به ارمنستان آوردند .

ارمنیان در گذشته از خط معموله در ایران و نگارش به زبان پارسی استفاده می کردند^۱. اما با نفوذ امپراطوری رم شرقی ، کلیسای ارمنی که عامل سیاست بیزانس بود ، خط و کتابت پارسی را تحریم کرد . بدین روال برای اجرای سیاست استحاله ابتدا خط و کتابت پارسی تحریم شد و سپس رابطه فرهنگی ارمنستان با ایران قطع گردید .

مدارس ارمنی از میان رفت ، کودکان ارمنی که شوق سواد آموختن داشتند ناگزیر از فراگرفتن زبان یونانی در مدارس کلیسایی بودند . همه کتابهای مذهبی و حتی غیر مذهبی به زبانهای یونانی و آشوری نگاشته می شد . آموختن سواد به زبان بیگانه مشکلی برای مردم فراهم ساخته بود .

سیاست استحاله امپراطوری رم شرقی نه تنها وحدت سیاسی مردم ارمنستان بلکه وحدت اقتصادی و فرهنگی آن را درهم و آشفته گردانید . دیگر مرکزی که آنان را متحد گرداند نبود . در منطقه زیر نفوذ شاهنشاهی ساسانی همان خط و کتابت کهن کم و بیش باقی بود . امپراطوری رم شرقی که نقشه تصرف همه ارمنستان را در سر داشت ، ناگزیر به گذشتی تن درداد تا بتواند هر دو بخش ارمنستان را در زیر سایه فرهنگی متحد تحت نفوذ خود در آورد . لذا در ایجاد خط و کتابت واحد برای همه ارمنستان را امری ضروری و به سود امپراطوری شمرد .

1 - Eghishe : O Vardane I voine Armianskoi Perevod s drevnearmianskogo akad . I . A . Orbeli . Erevan , 1971 , P . 14 .

کلیسای ارمنی نیز به تغییر خط و کتابت از یونانی به ارمنی علاقه داشت. زیرا برای نفوذ و رسوخ آیین جدید، مردم باید احکام آنرا به زبان خود در می یافتند. نیاز به خط تازه همواره فزونی می گرفت. از نوشته‌هایی که از سده پنجم میلادی به جا مانده معلوم شده است که در آن روزگار در نواحی مختلف ارمنستان بویژه در شهر واگارشاپات پایتخت آن سرزمین نهضت‌هایی در راه پیدایی خط و کتابت جدید ارمنی پدید آمد.

در آغاز سده پنجم میلادی شخصی به نام مسروپ ماشوتوس^۱ که از روحانیان مسیحی بود، القبا‌ی ارمنی را پدید آورد و انجیل را به زبان ارمنی و به خط جدید ترجمه کرد. انجیل ارمنی ترجمه مسروپ ماشوتوس نخستین کتاب به خط ارمنی است. کودیون^۲ مورخ مشهور سده پنجم میلادی در کتاب خود تحت عنوان زندگی ماشوتوس که به تاریخچه ایجاد خط و کتابت ارمنی اختصاص یافته به این امر شهادت داده است.

باید گفت که قطع رابطه عمیق و هزاران ساله فرهنگی میان ارمنستان و ایران از این تاریخ و توسط کلیسای ارمنی آغاز شد. بی‌گمان سیاست خشونت آمیز دولت ساسانی را نسبت به کلیسای ارمنی می‌توان معلول سیاست کلیسای ارمنی در پیروی از امپراطوری رم شرقی و قطع رابطه فرهنگی هزاران ساله ارمنستان و ایران دانست. در واقع روش کلیسای ارمنی در سده‌های سوم تا هفتم میلادی نه تنها به

1 - Mesrop Mashtots

۲ - ر. ش. به کتاب: Koriun زیر عنوان « Zhitie Mashtotsa »

رابطه اقتصادی و فرهنگی ایران و ارمنستان بلکه به فرهنگ مردم ارمنستان نیز لطمه‌ای فراوان وارد آورد و مردم ارمنستان را از فرهنگ و گذشته چندین هزارساله خود جدا کرد .

بنا براین در بررسی فعالیت کلیسای ارمنی و روحانیان مسیحی نمی‌توان سیاست آنان را در پیروی از امپراطوری روم شرقی و خصومت با ایران نادیده انگاشت .

مطالعه آثار خورنی تاریخ نگار مشهور ارمنی نیز از این قاعده مستثنی نیست .

گرچه در نوشته‌های موسی خورنی نزدیکی او با امپراطوری روم شرقی و خصومت وی با شاهنشاهی ساسانی تا حدی مشهود است، ولی با این‌همه کتاب تاریخ او متضمن اسناد و مدارک مهمی از آن روزگار و روزگار پیش از آن است .

۲ - زندگی موسی خورنی

در باره زندگی و شرح احوال موسی خورنی مأخذ دست اولی وجود دارد که متأسفانه بسیار ناقص و آشفته است . معاصران وی از او کمتر یاد کرده‌اند و آنچه که بعدها نوشته شده دارای ارزش تاریخی نیست . این نیز خود مایه مباحثات و اختلاف نظرهای فراوانی در باره زندگی و شرح احوال موسی خورنی شده است .

مطمئن‌ترین مأخذ در باره موسی خورنی همان کتاب « تاریخ ارمنستان » او است که مؤلف گاه و بیگاه سخنی از خود آورده است .

موسی خورنی در ده خودنک^۱ از استان تادون^۲ در غرب ارمنستان
 پا به عرصه وجود نهاد . از این روی خورنی و به قول ارمنیان
 خودناتسی^۳ لقب یافته است .

برخی از پژوهندگان با تکیه به کتاب « تاریخ استان سیونیک »
 نوشته استپانوس اددیلیانی مورخ سده سیزدهم میلادی یاد آور شده اند که
 ده خورنک در استان سیونیک قرار داشته و موسی خورنی استان مذکور
 را خوب می شناخته است .

برخی زادگاه او را سیونیک دانسته اند^۴ . ولی این نظر چندان
 مقرون به حقیقت نیست . زیرا مورخانی که نزدیک به زمان او می زیستند
 اغلب وی را موسی تادونی (به زبان ارمنی موسی تادونتسی^۵) می نامیدند
 و تارون دور از ناحیه سونیک نهاده شده است .

تاریخ ولادت موسی خورنی بر ما روشن نیست . گمان می رود
 که وی حدود آغاز سده پنجم میلادی تولد یافته باشد .

خورنی پس از پایان تحصیل در کلیسای افس^۶ به سال ۴۴۱
 میلادی و همراه گروهی جهت آموختن دانش به شهر اسکندریه رفت .

1 - Khoronk

2 - Taron

3 - Khorenatsi

4 - Malakhasiants : K probleme Moiseia Khorenskogo ,

Erevan , 1940 , P . 145 .

5 - Movses Taronetsi

6 - Efes

هرگاه چنین بپنداریم که وی در آن زمان حدود بیست تا بیست و پنج سال داشته ، آنگاه می توان زمان تولد موسی خورنی را حدود سالهای ۴۰۵ - ۴۱۰ میلادی دانست .

در باره منشأ اجتماعی موسی خورنی آگهی دقیقی در دست نیست .

آکادمیسین آبگیان بر آنست که « خورنی و همدرسانش از مردم بی چیز بودند^۱ .» نوشته موسی خورنی نیز تا اندازه ای مؤید این نکته است . وی در کتاب « تاریخ » خویش در باره یاران و دوستانش می نویسد که آنها « به نیازمندی و مسکنت خو گرفته اند .»^۲

موسی خورنی تحصیلات مقدماتی را در مدارس محلی فرا گرفت . در این مدارس کتابهای مذهبی ، خط و زبان یونان ، حساب ، نجوم و احکام آن ، گاه شماری و سایر علوم تدریس می شد .

موسی خورنی پس از پایان تحصیلات مقدماتی به دگادشاپات^۳ پایتخت و یکی از مراکز عمده فرهنگی ارمنستان رفت و به ادامه تحصیل پرداخت . او بدون صرف مساعی و کوشش بسیار توانست در مدرسه به فراگرفتن علم و دانش اشتغال ورزد .

موسی خورنی در همان مدرسه از شاگردان مسروپ ماشتوتس^۴

1 - M. Abegian : Istoriia drevnearmianskoi literatury . Kn . 1 , Erevan , 1944 , P . 252 .

2 - M. Khorenatsi : « Istoriia Armenii » Kn. II' 92 .

3 - Vagarshapat

۴ - مسروپ ماشتوتس شاگردان بسیاری داشت که از آن جمله اندیزنیک

بنیاد گذار خط و کتابت ارمنی و ساهاک پرتوه بود^۱.

خورنی در مدرسه و آگار شاپات چند سال به تحصیل پرداخت . گمان می‌رود که خورنی جز از آموختن قواعد مذهبی و آیین کلیسایی به فرا گرفتن علوم طبیعی ، فلسفه ، و زبانهای یونانی و آشوری نیز مبادرت ورزید^۲. سالهای تحصیل در آگار شاپات^۳ سبب شد که موسی خورنی سخت تحت تأثیر محیط کلیسای ارمنی و سیاست آن قرار گیرد. در مدارس کلیسایی ارمنی یکی از کارهای عمده ترجمه کتابهایی از زبان یونانی (زبان حاکم و رایج امپراطوری روم شرقی) و زبان آشوری بود. مسروپ ماشوتس و ساهاک پرتوه گروهی از شاگردان خود را از جمله موسی خورنی را به اسکندریه فرستادند .

بنا به نوشته موسی خورنی اعزام محصل به اسکندریه به سال ۴۳۱ میلادی پس از تحصیل در کلیسای افس صورت گرفت . خورنی

←
کوخباتسی Eznik Kokhebatzi ، کوریون Koriun ، اوانس اکی خیاتسی Ovanes Ekikhiatsi ، اوسپ پاخناتسی Osep Pakhenatsi ، گووندواناندتسی Gevond Vanandetsi ، اردزان ارتسرونی Ardazan Artseruni ، اووانانا مانداکونی Ovanana Mandakuni ، قازارپارتبسی Gazar Parbetsi ، یقیشه Eghishe و دیگران

1 - Sahak Parteva

2 - A. Movsesian : Ocherki po istorii armianskoi shkoli I pedagogiki . Erevan , 1953 , P. 39 .

۳ - (این شهر باید همان اجمیادزین کنونی باشد)

4 - Vagarshapat

و یارانش از راه سویدیه به اسکندریه رفتند. آنان در سوزیه از ادسا^۱ (رها) که یکی از مراکز مهم علمی و کلیسایی خاور نزدیک و دارای کتابخانه‌ای بزرگ بود دیدن کردند. آنان در ادسا مدتی نوشته‌های موجود را مورد مطالعه قرار دادند و از آنجا به فلسطین و اورشلیم و سپس به اسکندریه رفتند.

خورنی در باره سفر خود و طبیعت مصر چنین می‌نویسد: «به کندی می‌رفتیم تا به مصر رسیدیم. سرما و گرما و سیلاب و خشکی مصر خارج از اندازه نیست. مصر در بهترین نقاط جهان قرار گرفته و دارای همه‌گونه محصول است. شط نیل نه تنها چون دیواری از مصر محافظت می‌کند، بلکه همه‌گونه محصول به آن سرزمین ارزانی می‌دارد..... در اینجا شهر بزرگ اسکندریه به شکلی مناسب و صحیح در اقلیمی بسیار خوش میان دریا و دریاچه‌ای مصنوعی بنیان یافته است.»^۲

اسکندریه یکی از بزرگترین مراکز فرهنگ هلنی بود. کتابخانه مشهور اسکندریه دارای بیش از هفتصد هزار جلد کتاب و نسخه خطی به زبانهای یونانی، رومی و زبانهای خاوری از دوران باستان تا آن روزگار بود. اسکندریه تا مدتی دراز مشعلدار علم و فرهنگ به شمار می‌رفت.

اسکندریه به هنگام تحصیل موسی خورنی درخشش پیشین خود را از دست داده بود. نمایندگان قشری مسیحیت که کیریل اسکندردانی در

1 - Edessa

2 - M. Khorenatsi: «Istoriia Armenii» . chast III , 62 , perevod N. Emina , SPB , 1893

رأس آنان قرار داشت ، نسبت به همه اندیشه‌های مغایر آیین مسیح بی تابی نشان می‌دادند . با اینهمه اسکندریه همچنان به صورت مرکزی علمی باقی بود .

خورنی و یارانش چند سال در اسکندریه اقامت داشتند . از استادان خورنی (در اسکندریه) آگاهی نداریم . تنها از نوشته خود او چنین برمی‌آید که استادش فیلسوفی از فیلسوفان نو افلاطونی بوده است . خورنی نامی از معلم خود نبرده است . شاید استاد او المپیادور فیلسوف مشهور آن روزگار باشد^۱ .

خورنی و یارانش در اسکندریه به فراگرفتن زبان یونانی ، فن خطابه ، اساطیر ، فلسفه و حکمت و علوم دقیقه اشتغال داشتند . خورنی پس از پایان تحصیل از اسکندریه به آتن رفت . به هنگام سفر دریایی طوفانی برخاست و کشتی او را به کرانه‌های ایتالیا برد . وی چندی در شهر رم سکنی گزید و سپس به آتن رفت . زمستان را در آتن گذراند و هنگام بهار عازم قسطنطنیه شد و از آنجا به ارمنستان بازگشت .

در روزگار خورنی بسیاری از جوانان ارمنی برای آموختن

۱ - Olympiador - در اسکندریه از دوالمپیادور به عنوان فیلسوف یاد شده است . یکی المپیادور بزرگ که در سده پنجم میلادی می‌زیسته و از پیروان مکتب ارسطو بوده است . دیگری المپیادور کوچک که نماینده مکتب نو افلاطونیان اسکندریه بوده است . این فیلسوف بعدها تفاسیر نو افلاطونیان را در باره فلسفه افلاطون و ارسطو مردود شناخت . وی کتابی تحت عنوان زندگی افلاطون « Vita Platonis » به رشته تحریر کشید .

علم و دانش به اسکندریه می‌رفتند. نوشته‌ای خطی در این باره به جا مانده که در آن چنین آمده است :

« آنها والدین و خویشان و زندگی و مال را با دیدهٔ حقارت نگریستند و در پی کسب دانش به سوی معبد علم و دانش شتاب کردند و با کار خستگی ناپذیر خویش دانش و فلسفهٔ سوفسطائیان را آموختند ... و سپس با شادکامی فراوان به سرزمین خویش باز گشتند و به اشاعهٔ علم و دانشی که اندوخته بودند پرداختند.»^۱

در نسخه‌های خطی ارمنی مطلبی هست که نشان می‌دهد موسی خورنی و داوید شکست ناپذیر به سال ۴۵۱ میلادی، هنگام اقامت در قسطنطنیه به مجلس مباحثهٔ دانشمندان بزرگ آن شهر رفتند و بر آنان پیروزی یافتند. بنا بر روایت مذکور مادکیانی امپراطور بیزانس (۴۵۰ - ۴۵۷ میلادی) نیز در این مباحثه حضور داشت. امپراطور که از زیبایی سخن و منطق خورنی به شگفتی اندر شده بود وی را مخاطب قرار داد و چنین گفت: « ای موسی، سخن تو همچون سخنان خطیبان باستان زیبا است. تو با این مباحثه شهرتی فراوان برای خویشتن کسب کرده‌ای.»^۲

خورنی و یارانش پس از سال ۴۴۰ میلادی به ارمنستان بازگشتند. در آن زمان مسروپ ماشتوتس و ساهاک پرتوه استادان

1 - G. Zarbanelian : Armianskie perevody . Venetsia , 1880
P . 397 .

2 - G. Zarbanelian : Istovii drevnearmianskoi literatury.
Venetsia , 1895 , P . 331

خورنی در قید حیات نبودند .

پس از بازگشت کسی به اقبال آنان نشتافت و یادی از ایشان نکرد . خورنی در کتاب تاریخ خود در فصلی زیر عنوان « اشک » چنین می نویسد :

« آنان با چه امیدی به میهن بازگشتند . می خواستند استادان خویش را با دانشهایی که اندوختند شادمان کنند . شتاب داشتند تا زودتر به خانه بازگردند . امیدشان آن بود که همه پای بکوبند و ترانه های شادی آفرین بخوانند و خرسندی کنند . ولی به جای خرسندی می گریم و برگورستان اشک می ریزم .^۱»

خورنی با اندوهی بس فراوان چنین نوشت :

« حال چه کسی دانش ما را قدر شناسی خواهد کرد ؟ چه کسی از توفیق من که شاگرد آنان بودم مسرور خواهد شد ؟ چه کسی به هنگام دیدار محبت پدران به فرزند خویش خواهد نمود .^۲»

خورنی و یارانش در ارمنستان مورد تعقیب قرار گرفتند . وی در همان فصل « اشک » گله می کند از اینکه کلیسایان سازگار بیزار از دانش و فرهنگ « ما را خوار مایه می دارند و چون نا پایدارانی بی بهره از دانش ما را به دیده حقارت می نگرند و از ما دوری می جویند .^۳»

خورنی پس از بازگشت به آموزش جوانان و کوششهای علمی و ادبی و ترجمه نوشته ها از زبان یونانی پرداخت .

1 - M. Khorenatsi : « Istoriia Armenii » chast III , 68 .

Perevod N . Emina , SPB , 1893 .

تألیفات و ترجمه‌هایی که از خورنی و یارانش به جا مانده نشانهٔ احاطه بر علوم و وسعت نظر آنانست .

خورنی رفته رفته مورد احترام سیاستمداران روزگار خود واقع شد و چندی از بازگشت او به ارمنستان نگذشت که از سوی ساهاک باگراتونی^۱ که یکی از اشراف بزرگ ارمنستان بود مأمور نگارش تاریخ ارمنستان شد . گیوت کاتولیکوس^۲ (۴۶۱ - ۴۸۷ میلادی) که از دوستان خورنی بود وی را به سمت اسقف دیر باگردان^۳ منصوب کرد^۴.

در یکی از نسخه‌های خطی قدیمی مطلبی از زبان مردم در بارهٔ ملاقات خورنی با گیوت کاتولیکوس آمده است . در متن مذکور چنین یاد شده است :

« خورنی که از پشتیبانی مادی و معنوی کسی برخوردار نبود به یکی از روستاهای ناحیهٔ واگارشاپات رفت و در مدرسهٔ ده به تعلیم و تربیت کودکان پرداخت . روزی گیوت کاتولیکوس به آن روستا رفت . روستاییان به اقبال او شتافتند . معلم پیر و بی چیز ده نیز در میان آنان بود . حاضران خواستند به افتخار میهمان سخنی بگویند . جملگی از معلم خواستند تا سخنی چند بر زبان آورد . او نخست امتناع کرد

1 - Sahak Bagratuni

2 - Giut Katolikos

۳ - (شاید این نامی پارسی و بیخ روان باشد) Bagrevan

4 - Stefan Aschik : Obschchaia istoriia . SPB , 1885 ,

ولی سپس خواهش حاضران را پذیرفت و بدون آمادگی سخنانی ایراد کرد که موجب شگفتی کاتولیکوس شد. از حاضران پرسید که این مرد کیست؟ گفتند او موسی خورنی است. کاتولیکوس یار دیرین را باز شناخت و او را در کنف حمایت خویش گرفت و به مقام استادی روحانی برگمارد^۱.

دوران پیری موسی خورنی بی لطف و درخششی سپری گشت. او در نامه‌ای که به واهان مامیکونیان و قازارپارتبسی نوشت از کشیشان بی‌خرد اچمیادزین^۲ که او را مورد پیگرد قرار داده نوشته هایش را توقیف کرده بودند گله کرد. خورنی در نامه نوشته بود که کشیشان اچمیادزین خود او را نیز تبعید کرده‌اند.

قازارپارتبسی در کتاب «تاریخ ارمنستان» در باره دشمنی کشیشان با خورنی چنین نوشت: «کشیشان از روی تعصب و نادانی خود را به صورت گروهی مجزا در آورده‌اند. آنها مدتی دراز با وی - موسی خورنی - به دشمنی پرداختند و عاقبت شرمنده شدند و ریاکارانه او را به مقام اسقف ارتقاء دادند و سپس مسموم و مقتولش نمودند. او به هنگام مرگ کشیشان و خادمان کلیسا را لعن و نفرین کرد»^۳.

۱ - قاطرچیان . Katrchian : برگزیده‌ها (ر . ش . به مجله

« Andes amsorea » سال ۱۸۸۷ ص ۱۱) .

2 - Echmiadzin

3 - Gazar Parbetsi : Istoriia Armenii . (na grabar . iaz .) ,

Echmiadzin , P . 202 .

در باره کتاب تاریخ موسی خورنی می‌توان گفت که این کتاب در آخرین سالهای زندگی او نوشته شده است. این نکته از نامه موسی خورنی به ساهاک باگراتونی روشن می‌شود. وی در نامه خود چنین عنوان کرده که سخت پیر و گرفتار کار ترجمه است. وی خواست تا به پایان رسانیدن کتاب مزاحمتی برای او فراهم نیاورند. از این نامه چنین برمی‌آید که خورنی کتاب تاریخ خود را حدود سالهای ۴۸۰ - ۴۸۲ میلادی پیش از قتل ساهاک باگراتونی (۴۸۳ میلادی) به پایان رسانید.

گمان می‌رود روزگار موسی خورنی اندکی پس از پایان کتاب سپری شده باشد. سامول آنتسی^۱ مرگ موسی خورنی را سال ۴۹۳ میلادی ذکر کرده است.

نسخه‌های خطی آثار و تألیفات موسی خورنی به شکل اصلی باقی نمانده است. آنچه که از نوشته‌های او شناخته شده نسخه‌های خطی است که از سده‌های میانه برجا مانده است. قدیمترین نسخه خطی از «تاریخ ارمنستان» نوشته موسی خورنی متعلق به سده پانزدهم میلادی است. تنها يك بخش از کتاب تاریخ او در دست است که گفته می‌شود متعلق به سده دهم میلادی است.

نساخان طی قرون و اعصار در کتاب تاریخ او دست بردند و هر يك مطلبی موافق اندیشه‌های روزگار خویش بر آن افزودند. برخی از پژوهندگان اروپا که از دگرگونیهای کتاب تاریخ ناآگاه بودند و زبان گرابار (زبان باستانی ارمنی) را نمی‌دانستند،

بیشتر به ملحقات و اضافات تکیه می‌کردند. برخی نیز در قدمت کتاب تاریخ نوشته موسی خورنی تردید روا می‌داشتند.^۱

اظهار نظر خاورشناسان سبب شد که برخی از دانشمندان ارمنی نسخه‌های خطی کتاب خورنی را با دقت بیشتری بررسی کنند. در نتیجه نسخه خطی دیگر حاوی قطعات قدیمی ارزشمندی از کتاب او به دست آمد. مطالعات و بررسیهای مجدد سبب شد که اظهار نظرهای برخی از پژوهندگان غرب مردود شناخته شود.^۲

در جریان پژوهشهای نوین بازچستانی که مربوط به نسخه ارمنی جغرافیا نوشته موسی خورنی بود روشن گشت. آکادمیسین ماناندیان^۳ و برخی دیگر از دانشمندان با تکیه به رویدادهای جداگانه‌ای که در کتاب «جغرافیا» آمده است کوشیدند تا روزگار زندگی موسی خورنی را روشن کنند. ضمن پژوهشهای متعدد و مقابله بیش از چهل نسخه

۱ - در میان خاورشناسان اروپا از Korza , Gutshmidt , Krier و در میان ارمنیان همداستان با آنان از A. Garangashian A. Dadbashian و G. Khalatian دیگران می‌توان نام برد.

۲ - ر. ش. به کتاب «S. Malakhasian» زیر عنوان «در باره موسی خورنی» که به سال ۱۹۴۰ در ایروان به چاپ رسیده است. و کتاب «تاریخ ادبیات باستان ارمنی» نوشته M. Abegian، جلد یکم فصل مربوط به موسی خورنی چاپ ارمنستان که به سال ۱۹۴۴ انتشار یافته و کتاب «فرهنگ نامهای خاص ارمنی» نوشته G. Acharian جلد سوم، بخش مربوط به موسی خورنی که به سال ۱۹۴۶ در ایروان به چاپ رسیده است.

خطی معلوم شد که مؤلف این کتاب موسی خورنی نبوده بلکه آناشیراکاتسی^۱ دانشمند ارمنی سده هفتم میلادی بوده است. بدین‌روال کلیه دلایل و اظهار نظرهای منتقدان خورنی در زمینه کتاب جغرافیای او مردود شناخته شد.^۲

در ضمن از چند سال پیش در نواحی مختلف ارمنستان نسخه‌های خطی حاوی اسناد و برخی داستانها به دست آمد که مؤید صحت نوشته‌های موسی خورنی است.

۳ - تألیفات موسی خورنی

از آثار و ترجمه نوشته‌های موسی خورنی آنچه که تا زمان ما به جا مانده بسیار اندک است و از حدود شش نوشته و ترجمه تجاوز نمی‌کند. در ضمن نسخه‌های خطی به نام خورنی باقی مانده که مورد تردید است.

یکی از نوشته‌های منسوب به موسی خورنی «کتاب هری» است که گویا خورنی آنرا برای یکی از شاگردان خود به نام تئودوروس^۳ نوشته است. این کتاب شامل درسهایی از فن خطابه است. «کتاب هری» شامل ده فصل است. در این فصلها قواعد اصلی بیان زیبا و فکر منطقی ذکر شده است. در باره هریک از قواعد

1 - Anania Shirakatsi

۲ - در این باره ر. ش. به نوشته A. Abramian در باره نویسنده

کتاب «جغرافیا» منسوب به موسی خورنی، ایروان، ۱۹۴۰

3 - Theodoros

چنان مثالهایی ارائه شده که بیشتر از نوشته ها و نظرات خطیبان یونانی چون الیفانتین (سده یکم میلادی) و هرموژن (سده دوم میلادی) است.

می توان چنین پنداشت که خورنی در فن خطابه آثار دیگری نیز داشته است. ذکر این نکته ضرور است که در ادبیات ارمنی باستان خورنی به عنوان «استاد بزرگ فن خطابه» و «پدر فن خطابه» شهرت داشته است.

در نسخه های خطی ارمنی از موسی خورنی به عنوان فیلسوف نیز یاد شده است. مورخان بزرگ ارمنی قازار پاربتسی و استفانوس اسوهیک او را فیلسوف نامیدند. فهرستی از برخی آثار فلسفی موسی خورنی به جا مانده است که عبارتند از: «بررسی موسی، ده قاطیفودپاس ارسطو، مسایل یودانالا^۱، پاسخهای موسی، قواعدارمنی، فلسفه داوید شکست ناپذیر، بررسی منطقی مسایل مورد اختلاف فلاسفه یونانی مکتب ملیتوس و فیلسوف ارمنی موسی آتنی^۲ و آثار دیگری که متأسفانه تاکنون از جانب متخصصان، مورخان و فیلسوفان ارمنی مورد پژوهش قرار نگرفته است.

موسی خورنی در باره سه موضوع مذهبی «آفرین به گروه

1 - Iovanala

۲ - ر. ش. به نسخه خطی ماتناداران، انستیتوی پژوهش نسخه های

خطی جمهوری شوروی ارمنستان شماره ۱۷۴۶ ص ۱۸۴۵ - ۱۸۸ب، شماره

۶۸۹۷ ص ۳۶۵۸ - ۳۷۶ب، شماره ۱۹۶۴، ص ۲۱۳۸ - ۲۱۶ب.

دوشیزگان ریپسیمه^۱ « تاریخ گروه دوشیزگان ریپسیمه » و « نیایش ویژه خداوند » نیز نوشته‌هایی دارد . گمان می‌رود خورنی اینها را در سالهای پیری و پس از انتصاب به مدارج روحانی کلیسایی نوشته باشد .

نسخه‌ای از مباحثات دستوری دیونیس تراکیه‌ای نیز به امضای موسی خورنی باقی مانده است . دیونیس تراکیه‌ای مؤلف سدهٔ دوم میلادی است . قواعد او اصولی بسیار جالب در زمان خود و نیز در روزگار هلنیسم به شمار است . این نوشته به بسیاری از زبانها ترجمه شده است^۲، کتاب دستور قواعد دیونیس تراکیه‌ای در سدهٔ پنجم میلادی به زبان ارمنی ترجمه شد . چند تن از مؤلفان ارمنی نظر خود را دربارهٔ این کتاب نگاشته‌اند^۳.

وجود این کتاب و اظهار نظر متعدد در بارهٔ آن نمودار روشنی از سیاست امپراطوری رم شرقی و کوشش پیروان آن جهت قطع رابطهٔ فرهنگی مردم ارمنستان با گذشتهٔ آنها است . تدوین قواعد دستوری نوین گرچه کوششی علمی بوده ولی این کوشش صرف قطع

1 - Ripsime .

2 - N. Adonts : Dionisii Frakiiskii I armianskie tolkovateli. SPB , 1915 , P. 1 - 5 .

۳ - از مؤلفان مذکور Mamber Vertsanoh (سدهٔ پنجم میلادی)
داوید شکست ناپذیر (سدهٔ پنجم میلادی) موسی خورنی (سدهٔ پنجم میلادی) ،
Stepanos Siunetsi (سدهٔ هشتم میلادی) ، Amam Areveltsi (سدهٔ نهم
میلادی) Grigor Magistros (سدهٔ یازدهم میلادی) را می‌توان نام برد .

رابطه فرهنگی روم شرقی بوده است. از اینرو فعالیت‌های علمی موسی خورنی را نمی‌توان خدمتی واقعی به مردم ارمنستان محسوب داشت. در ضمن ذکر این نکته نیز ضرور است که سیاست خدمتگزاران خویش را نیز پدید می‌آورد و اگر موسی خورنی نمی‌بود دیگران به این کار می‌پرداختند.

از میان ترجمه‌های موسی خورنی از زبان یونانی به ارمنی «خطابه‌های گریگور نازیا نازین»^۱ و «زندگانی اسکندر» را می‌توان نام برد.

گریگور نازیانازین یکی از روحانیان در آغاز نفوذ آیین مسیح بود. در جهان مسیحیت «خطابه‌های» او را مهمترین آثار آیین ارتدکس می‌شمارند. از این رو روحانیان و خادمان کلیسای ارمنی نوشته‌های او را به زبان ارمنی ترجمه کرده‌اند.

در کتاب «زندگی اسکندر» که نمونه‌ای ادبی از اسرائیلیات است، از شخصی به نام کالیسن^۲ دروغین سخن رفته است. این کتاب حاوی مطالبی در باره لشکر کشی اسکندر مقدونی به خاور زمین است که در آن نکته‌های درست با مطالب عامیانه و افسانه‌ای درهم آمیخته است. در روزگار باستان کتاب «زندگی اسکندر» مشهور بود و به زبانهای بسیاری ترجمه شد. موسی خورنی نخستین کسی بود که به این کتاب توجه کرد و آن را به زبان ارمنی ترجمه نمود. ترجمه خورنی بعدها از سوی مؤلفان متأخر ارمنی تصحیح و تکمیل شد.

1 - Grigor Nazanzin

2 - Kalisfen

برجسته ترین نوشته موسی خورنی کتاب « تاریخ ارمنستان » است که در سالهای ۴۸۱ - ۴۷۲ میلادی بنا به دستور ساهاک باگراتونی که از اشراف و بزرگان ارمنستان بود به رشته تحریر کشیده شد . ساهاک باگراتونی از مخالفان و یکی از سازمان دهندگان شورش ارمنیان علیه شاهنشاهی ساسانی در سالهای ۸۰ - ۹۰ سده پنجم میلادی و از مرزبانان ارمنستان بود .

بسدهی است کتاب « تاریخ ارمنستان » که به دستور ساهاک باگراتونی نگاشته شده ، نمی تواند از اغراض سیاسی برکنار باشد . از این رو باید نوشته های موسی خورنی را با قید احتیاط تلقی کرد . ولی به هر تقدیر در آن مطالب و آگهیهای جالبی نیز می توان یافت . « تاریخ ارمنستان » نوشته موسی خورنی شامل سه بخش است : بخش یکم زیر عنوان « ارمنستان بزرگ » ، بخش دوم « تساریخ گذشتگان میانه » و بخش سوم زیر عنوان « پایان تاریخ سرزمین ما » است .

بخش نخستین کتاب با نامه موسی خورنی به ساهاک باگراتونی آغاز می شود . او در این نامه از باگراتونی که نگارش « تاریخ ارمنستان » را به وی سپارد قدر دانی می کند . خورنی می نویسد :

« ساهاک باگراتونی با آغاز این کار یادگاری ابدی از خود بر جای نهاده است »^۱ .

موسی خورنی کسانی را که نسبت به روشن ساختن تاریخ

1 - M. Khorenatsi : « Istoriiia Armenii ». Pervod N. Emina, chast 1, P. 1, SPB, 1893 .

شاهان و شاهزادگان بی‌اعتنا هستند و به نگارش تاریخ ارمنستان توجهی ندارند ملامت می‌کند .

خورنی « تاریخ ارمنستان » را با روشن ساختن ریشه های قومی ارمنیان آغاز می‌کند . ولی برخورد او به این مسئله غیر علمی و بر پایه داستانهای افسانه‌ای است . موسی خورنی پیدایش مردم ارمنستان را با نام دو تن از قهرمانان باستانی قوم ارمنی هایک^۱ و آرام^۲ مربوط می‌کند . او با تکیه به گفته های عامیانه می‌گوید نام « های » را با نام « هایک » و نام « ارمن »^۳ را با نام « آرام » مربوط سازد . ولی اکنون دیگر نادرستی وجه تسمیه موسی خورنی بر اهل علم واضح و روشن شده است .

در نوشته های خورنی کوششی غیر علمی برای پدید آوردن تاریخ ارمنستان مشهود است . خورنی در کتاب خود از نخستین روحانیان و فرمانروایان ارمنستان با احترام فراوان یاد کرده است . خورنی از قول آنان مطالبی نگاشته که نادرست ، عامیانه و فاقد ارزش علمی است . بنا به نوشته خورنی نخستین شاه ارمنستان پارویر سکاوردی^۴ بود که به هنگام پادشاهی سارداناپالا^۵ شاه کلده و آشور (سده هفتم پیش از میلاد) بر سرزمین ارمنستان فرمانروایی داشت .

1 - Haik

2 - Aram

3 - Armen

4 - Paruir Skaordi

5 - Sardanapala

در نخستین بخش کتاب تاریخ آگهیهای جالبی از روابط ارمنستان با ایران و دیگر سرزمینهای همجواری توان یافت. صحافی از این کتاب دربارهٔ رابطهٔ ارمنستان با ماد، پارس و آشور است. مطالبی که دربارهٔ آدای^۱ زیافرمانروای ارمنستان و شمیرم (سمیرامیس یا سمیرامید)^۲ ملکهٔ آشور در کتاب خورنی آمده، گرچه عامیانه و افسانه‌ای به نظر می‌رسد، ولی با این همه جذاب و زیبا است. در کتاب خورنی از سنگ نوشته‌های کنار دریاچهٔ وان^۳ نیز سخن رفته است که باید آن را قدیمترین آگهی در بارهٔ کتیبه‌های مذکور دانست. خورنی این کتیبه‌ها را از سمیرامیس و ملکهٔ آشور دانسته است.

خورنی ضمن نگارش تاریخ باستان بخش عمده‌ای را به فرمانروایی سلسلهٔ ایرروانیان یا هایکازیان^۴ اختصاص داده است. ایرروانیان یا هایکازیان پیش از آدناشس که دولت واحد و متمرکزی در ارمنستان پدید نیامده بود بر این سرزمین فرمانروایی داشتند. در بارهٔ فرمانروایی ایرروانیان بر ارمنستان آگهیهای از هرودوت و گزنفون نیز موجود است. ولی این آگهیها بسیار ناقص و نارسا است.

بخش دوم کتاب «تاریخ ارمنستان» زیر عنوان «تاریخ گذشتگان میانه» است. این بخش شامل تاریخ ارمنستان در روزگار فرمانروایی دودمان آدناشها و ایشکیان است.

1 - Ara

2 - Shamiram, Semiramis, Samiramid

3 - Van

4 - Haikaz

این بخش از لشکر کشی اسکندر مقدونی به خاور (۳۳۱-۳۲۳ پیش از میلاد) آغاز شده است. خورنی ضمن بحث از پادشاهان سلسله ارتاشیان آگهیهای گرانبهایی از روزگار فرمانروایی ارتاشس یکم^۱ (۱۸۹-۱۶۰ پیش از میلاد)، تیگران دوم^۲ (۹۶-۵۵ پیش از میلاد) و آرتاوازد دوم^۳ (۵۳-۳۴ پیش از میلاد) به دست می دهد.

خورنی در بخش دوم کتاب به تفصیل از ارشکیان سخن رانده است. او این بحث را از تیرداد یکم^۴ آغاز می کند و او را واهادشاک^۵ (وه ارشک) می نامد. سپس به روابط ارمنیان و اشکانیان حتی در دورانی که ساسانیان بر ایران فرمانروایی داشته اند اشاره می کند.

خورنی در این بخش از پذیرش آیین مسیح در ارمنستان و تبدیل آن به کیش رسمی سرزمین مذکور و نقش تیرداد سوم و گریگور روشنگر در این زمینه بحث کرده است.

خورنی رویدادهای روزگار خود را به تفصیل در بخش سوم کتاب آورده است. او از استادان خود مسروپ ماشتوتس و ساهاک پرتوه با سپاس و احترام بسیار سخن گفته است.

آخرین سالی که خورنی در کتاب خود از آن بحث کرد، رویداد های سال ۴۸۲ میلادی است که ارتاشس آخرین پادشاه دودمان ارشکیان

1- Artashes

2 - Tigran

3 - Artavazd

4 - Trdat

5 - Vaharshak

از فرمانروایی ارمنستان شرقی برکنار شد و این سرزمین زیر نظر فرستادگان شاهنشاهان ساسانی اداره گشت.

از نوشته تودماآرتسرونی^۱ مورخ سده پنجم میلادی چنین برمی آید که موسی خورنی بخش چهارم کتاب را نیز که شامل رویدادهای زمان او بود به رشته تحریر کشید که شامل رویدادهای زمان فرمانروایی زنون^۲ امپراطور رم شرقی (۴۷۴ - ۴۹۱ میلادی) نیز بوده است. متأسفانه این بخش از نوشته موسی خورنی تاکنون به دست نیامده است. برخی از خاورشناسان شهادت آرتسرونی را خطا شمرده اند. شاید چنین باشد و شاید کتاب موسی خورنی بخش چهارمی نیز داشته ولی مفقود شده است. به هر تقدیر دلیل روشنی بر رد مدعای تودماآرتسرونی نمی توان یافت.

۴- اندیشه‌های موسی خورنی

موسی خورنی نخستین مؤلف ارمنی بود که تاریخ ارمنستان را از دوران پیش از تاریخ تا روزگار خویش به رشته تحریر کشید. از این رو وی را «پدر تاریخ ارمنستان» نام داده اند.

خورنی بر مبنای مطالعه اساطیر ارمنی و مآخذ دست اول یونانی به گردآوری مطالبی در زمینه تاریخ ارمنستان پرداخت. او با برخورداری نقادانه به روشن ساختن صحت و سقم اسناد و نوشته های تاریخی و مقابله آگهیها و ربط دادن آنها به یکدیگر پرداخت و منظره ای کم و

1- Tovma Artsruni

2- Zenon

بیش روشن پدید آورد .

آکادمیسین مالاخاسیانتس ضمن بحث درباره کارپرزحمت خورنی

نوشت :

«خورنی چون پرنده‌ای که با نوک خویش ساقه و علفهای خشک را گرد می‌آورد و برای جوجگان خود لانه می‌سازد ، اسناد و مدارک گونه‌گون و جسته و گریخته را از نواحی مختلف گرد آورد و باتوانایی و استعدادی ذاتی آنان را به هم مربوط ساخت»^۱.

خورنی در تدوین کتاب «تاریخ ارمنستان» از آثار بیش از چهل مؤلف استفاده کرد و آگهیهای تاریخی و شرح و تفسیر و نمونه‌ها و استنتاجات آنان را مورد بهره برداری قرارداد. گمان می‌رود کمتر کسی پیش از خورنی، چون او تا این اندازه از مآخذ دست اول استفاده کرده باشد .

موسی خورنی در نگارش بخش یکم کتاب «تاریخ ارمنستان» از آثار مارآباس کاتینا^۲ و آبدن^۳ مورخ یونانی و اپیفانس قبرسی^۴ که در سده چهارم میلادی می‌زیسته و نیز از نوشته‌های المپادور فیلسوف اسکندرانی بهره فراوان بر گرفت .

خورنی در نگارش بخش دوم کتاب از آثار مؤلفان یونانی

۱- ر. ش به مقدمه س. مالاخاسیانتس S.Malakhasiants بر ترجمه

کتاب «تاریخ ارمنستان» نوشته موسی خورنی

2- Mar Abas Katina

3- Abiden

4- Epifanes

مصری، و سوریایی چون هرودوت (سده پنجم پیش از میلاد) پلی کراتس^۱ (سده چهارم پیش از میلاد) یوسف فلاویوس^۲ (سده یکم میلادی) و نیز از نوشته های مورخان ارمنی سده چهارم میلادی چون آگافانگهوس^۳ و فادست بوزنتی^۴ استفاده کرد.

در ضمن خورنی به هنگام بهره گرفتن از آثار دیگر مؤلفان نسبت به نوشته های آنان برخوردی نقادانه داشت، ولی با همه نوشته های خورنی خالی از نارسایی و خطای فراوان نیست.

نارساییها و خطا های خورنی اکنون که علم تاریخ پیشرفتهای فراوان کرده محسوس تر است. البته گناه این نارساییها برعهده خورنی نیست. زیرا خورنی نیز به سبب عوامل عینی و تبعیت از محیط و شیوه تربیت و تفکر ناگزیر از انعکاس و ارائه دانسته ها و دریافته های خویش بود. مع هذا باید این نکته را از نظر دور نداشت که در بسیاری از مسایل درك و اندیشه موسی خورنی درستتر از بسیاری مسورخان بوده است. دلیل روشن بر این مدعا درك اندیشمندان موسی خورنی از کارنامه اردشیر پاپکان است.

می دانیم در کارنامه اردشیر پاپکان مطالب افسانه آمیزی هست چون خواب دیدن پاپک، تابش نور خورشید از پشت سر ساسان، نیرنگهای کتیزك اردوان پنجم شاهنشاه اشکانی و مظهر فره ایزدی یا فرکیانی که

1- Polikrates

2- Iossef Flavius

3- Agafangehos

4- Favestos Buzand

به شکل میش در پس اردشیر دوید و عاقبت براسب او نشست.
خورنی نکته‌های جالبی درباره کارنامه ذکر می‌کند، ولی در ضمن
نسبت به افسانه‌هایی که صورت معجزه یافته‌اند ناباوری خود را اعلام
می‌دارد. ولادیمیر لوکونین ضمن بحث درباره کارنامه اردشیر پاپکان نکته
جالبی را از موسی خورنی آورده و چنین نوشته است :

« در کادنامک و «افسانه‌های» مرسوم نیز روایاتی هست که زمانی
دراز پیش از «کارنامک» پدید آمده است و دست کم چنانکه از نوشته‌های
موسی خورنی پیدا است او اسط سده چهارم میلادی ترجمه یونانی کتاب
شخصی به نام برسسه (ا برسسه؟) وجود داشته که مترجم آن خورخبد دبیر
شاهپور دوم شاهنشاه ساسانی بوده است . این کتاب «راست سخن» نام
داشت». موسی خورنی می‌نویسد :

« آنچه را که برای کتاب ما ضرور است از این اثر برمی‌گزینیم و
مطالب افسانه‌ای بیهوده چون خواب‌دیدن پاپک، تابش نور خورشید از
سر ساسان ، درباره ماه، پیشگویی اختر شماران که کلدیان بودند و دیگر
چیزها ، و نیز درباره نیرنگ دختر مغ ، درباره بره (میش) و مانند آن
را به کناری می‌افکنیم.»^۱

خورنی از ترجمه مآخذ نادرست خودداری می‌ورزید. او مآخذ
بررسی نشده و آزمایش نشده را «بی‌معنی» و «ناقابل» می‌خواند.

او ضمن نوشتن مطالبی درباره بیانات ساهاک پرتوه در ایران، متن
کامل آن را در کتاب «تاریخ ارمنستان» نیاورد. البته موسی خورنی

۱- لوکونین؛ و. گک: تمدن ایران ساسانی، ترجمه دکتر عنایت‌الله رضا

نداشتن متن کامل را دلیل آورده است. وی در این باره چنین می‌نویسد:
 «شاید گفته شود: بهتر بود ما در اینجا همه آنچه را که ساهاک
 بزرگ در مجمع عمومی پارسها گفته می‌آوردیم. می‌گوییم: همه این
 نطق به طور کامل و دقیق به دست ما نرسیده است و ما نتوانستیم آن را
 در کتاب تاریخ خود جای دهیم.»^۱

نمی‌دانیم موسی خورنی واقعاً همه نطق ساهاک را نداشته، و یا
 اینکه به علل سیاسی از نگارش متن کامل آن خودداری ورزیده است؟
 به هر حال این نکته‌ای است قابل بحث. شاید خورنی در واقع متن نطق
 ساهاک را نداشته، ولی تربیت سیاسی او که پیروی از سیاست امپراطوری
 رم شرقی می‌کرد و از نظر سیاسی نیز تابع کلیسا و بالطبع مخالف
 شاهنشاهی ساسانی بود، سبب این کار شده است. این نکته‌ای است که
 باید در مطالعه نوشته های خورنی و درک انگیزه های او مورد بررسی
 قرار گیرد.

موسی خورنی نخستین مورخ ارمنی بود که کوشید دوره های
 مختلف تاریخ ارمنستان را بر مبنای زمان تقسیم کند و در کتاب خود
 بیاورد. خورنی تاریخ ارمنستان را به پنج دوره بخش کرده است که
 عبارتند از:

- ۱- دوره فرمانروایی شاهان هایک.
- ۲- دوره فرمانروایی آشوریان.
- ۳- دوره فرمانروایی دودمان ایروانیان.

1- M. Khorenatsi: «Istoriia Armenii». Perevod. N. Emina,
 Chast 2, P. 82, SPB, 1893

۴- دوره جدال و نفاق .

۵- دوره پادشاهی ارتاشسیان .

هیچیک از اسلاف ارمنی موسی خورنی تا سده های چهارم و پنجم میلادی از جمله آگافانگهوس و فاوست بوزنتی در نگارش تاریخ به ترتیب زمانی توجهی نداشتند. خورنی ضمن تشریح نظر خود درباره تاریخ می نویسد :

« تاریخ بدون در نظر گرفتن وقایع و ترتیب زمانی آنها کامل

نیست »^۱

خورنی ضمن پیروی از این نظر کوشید تا مآخذ دست اول مربوط به تاریخ سیاسی ارمنستان را طبق ترتیب زمانی مورد بررسی و پژوهش قرار دهد.

خورنی جدولی از شاهان دودمان ارشکیان از داهارشک (وه ارشک) یکم تا سقوط سلسله مذکور به سال ۴۲۸ میلادی ترتیب داد . در این جدول شاهان ارمنی و رویداد های مربوط به روزگار فرمانروایی آنان به ترتیب آمده است .

نوشته های مورخان ارمنی تا روزگار خورنی فاقد استفاده دقیق از سالماری است. ولی خورنی ضمن کوشش در ترتیب زمانی روزگار پادشاهی فرمانروایان ارمنی کوشید تا زمان فرمانروایی آنان را با زمان فرمانروایی دیگر پادشاهان مقایسه کند . بدین منظور در بخش یکم و دوم کتاب «تاریخ ارمنستان» فهرستی ارائه کرد و در آن زمان فرمانروایی

1- M. Kkorenatsi : «Istoriia Armenii» . Perevod N. Emina ,
chast 2, P. 82, SPB, 1893

شاهان ارمنی را با روزگار شاهان اشکانی و ساسانی و نیز امپراطوران روم شرقی و غربی مقایسه نمود که از نظر تاریخ ایران در روزگار اشکانیان و ساسانیان بسیار ارزنده و گرانها است.

این شیوه بر خورد موسی خورنی در تعیین زمانی رویدادها سبب شد که وی تاریخ دقیق نخستین پادشاهی تیرداد سوم شاه ارمنستان را مشخص کند. او خود در این باره چنین می نویسد:

«... ما ضمن پژوهشی دقیق و پی گیر توانستیم سال جلوس تیرداد را بر تخت شاهی معین کنیم. سال جلوس او با سومین سال پادشاهی دیوکلیتین برابر است.»

با همه اینها فهرست خورنی عاری از تشویش نیست. بسویژه بخش دوران باستان که مورخ از داشتن مآخذ دست اول محروم بوده مشوش است. در فهرست خورنی خطاهایی مشهود است. ولی هر چه رویدادها به زمان خورنی نزدیکتر شدند تاریخشان نیز دقیقتر شده است. مثلا تاریخ وقایع سالهای ۲۸۷-۴۲۸ میلادی از جانب دانشمندان خاور شناس با برخی تصحیحات کوچک درست شناخته شده است. برخی از خاورشناسان آن بخش از فهرست زمانی موسی خورنی را که متعلق به روزگار فرمانروایی شاهنشاهان اشکانی است مورد تردید قرار داده اند. ولی گوت شمیدت تاریخ درگذشت شاهنشاهان اشکانی را که خورنی در کتاب خود آورده درست دانسته است.

خورنی به رویدادها بی اعتنا نبود، بلکه خواستهای سیاسی خویش

را نیز ضمن نگارش رویدادها ارائه می کرد، خورنی در نوشته خود زیر عنوان «اشک» روزگار خویش را با زمانی که ارمنستان طی پیکارهای متعدد با دولت آشور استقلال یافت مقایسه و از روزگار باستان با حسرت یاد می کند. وی در این باره چنین می نویسد:

«آه، چقدر آرزو داشتم که در روزگار فرمانروایی سه شاه می زیستم، تا می توانستم از دیدن رویشان لذت بمرم و از اندوه کنونی خلاصی یابم.»^۱

خورنی روزگار خود را چنین توصیف می کند:

«فرماندهان به همه چیزبی اعتنا و بی رحم اند. دوستان خیانت پیشه و دشمنان نیرومندند. ایمانها به خاطر زندگی در معرض بیع و شری قرار گرفته است. دزدانی بیشمار از هر سو حمله ور شده اند. خانه ویران و درون آن به غارت رفته است. بزرگان در زنجیر اشراف در زندان و نیکان در اسارتند. عذاب و درد و رنج مردم بسیار است. شهرها تصرف گشته اند و دژها ویران و متصرفه ها دچار ورشکستگی و بناها دستخوش حریق اند.»^۲

خورنی قهرمانان داستانهای خویش را می ستاید و از هایک نیای بزرگ ارمنیان با غرور و مباهات یاد می کند.

بنا به روایت خورنی هایک در میان رودان می زیست. در آنجا بیل نبروت^۳ فرمانروایی داشت. او از متابعان خویش خواست که در

1- M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii» , Perevod N. Emina , chast 3, P. 68, SPB, 1893.

2- Ibid .

3- Bel Nebrovt

پیشگاه وی به سجده در آیند و او را پرستش کنند . همه در برابر او به سجده در آمدند جز هایک . هایک به ارمنستان گریخت و در استان ارك سکنی گزید . بل از سفر او آگهی یافت و کس فرستاد تا وی را بازگرداند بل در پیام خود به هایک او را از اقامت در شمال و نواحی سردسیری بر حذر داشت . ولی هایک که آزادی را برگرمای مطبوع ترجیح می داد از پذیرش پیشنهاد بل امتناع ورزید .

بل سپاهی گران گرد آورد و به جنگ هایک شتافت . هایک با گروهی از یاران و نزدیکان خویش با سپاه وی روبرو شد . در پیکارتیری به سینه وی رها کرد و او را به خاک هلاک افکند . لشکریان بسل رو به هزیمت نهادند و هایک پیروز شد . هایک به پاس بزرگداشت این پیروزی آبادی ای در رزمگاه پدید آورد و نام آن را به نام خود نامید . ارمنیان این آبادی را « هایوتس دزد »^۱ و مکانی را که بل در آنجا مرد « گرزمانگ »^۲ و همه سرزمین ارمنستان را به پاس بنیاد گزار آن هایک « هایستان »^۳ نامیده اند .^۴

خورنی از آرام^۵ که نیز اشراف و بزرگان ارمنستان را متحد کرد به نیکی یاد می کند . او می نویسد :

۱- (این کلمه در زبان ارمنی به معنای در بند هایک است) Haiots dzo^F

۲- (این کلمه در زبان ارمنی به معنای گوراست) Gerezman

3- Haiestan

4- M. Khorenatsi : « Istoriiia Armenii ». Perevod N. Emina,

chast 1, 2, SPB, 1893

5- Aram

«آدم مردی بود کار دوست که میهن خویش را گرامی می‌داشت و ترجیح می‌داد بمیرد و نبیند بیگانگان بر سرزمین او فرمان رانند و وحدت اقوام آن را برهم زنند.»^۱

خورنی از برخی شاهان ارمنی چون تیگران بزرگ^۲ با مباحثات یاد می‌کند. او درباره تیگران بزرگ چنین می‌نویسد:

« برای من که نویسنده کتابم بسیار مایه خرسندی است که از تیگران بزرگ و کوششهای او بنویسم. ای خواننده، برای تونیز خواندن مطالب در باره تیگران فرزند یروند^۳ بسیار مطبوع خواهد بود، زیرا او مردی شجاع بود و تاریخ زندگی‌ش سرشار از قهرمانیهاست. برای من بسیار مسرت‌انگیز است که از تهور دلیرانی چون هایک، آرام و تیگران یاد کنم.

بگذار آبنندگان این مردان را نیمه خدايان، پیامبران و یا هر چه می‌خواهند بنامند.»^۴

بی‌گمان این نوشته‌های خورنی خالی از انگیزه‌های سیاسی نیست خورنی آن دسته از ارمنیانی را که سیاست دوستی با ایران را در پیش گرفته بودند، جاه طلب می‌خواند و از آنان به بدی یاد می‌کند. نمونه

1- M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii». Perevod N. Eminal chast I, P. 13, SPB, 1893.

۲- Tigran ، خورنی در نوشته‌های خود تیگران بزرگ (تیگران دوم) را با تیگرانی که از دودمان ایروانیان بود اشتباه می‌کند.

۳- (شاید این کلمه فارسی واژه ایروند باشد) Ierevand

4- M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii» Perevod N. Eminal chast I, P. 31, SPB, 1893.

این شیوه تفکر خورنی داستان مردژان^۱ است. خورنی می‌نویسد:
 مردژان به شرف و آبروی خویش سخت پای بند بود ولی يك
 آرزو داشت و آن اینکه شاه ارمنستان شود. از این رو به بازیچه‌ای در
 دست شاپور شاهنشاه ایران بدل گشت. مروژان در رأس سپاهیان ایران
 به ارمنستان حمله‌ور شد. . . . این مرد بد خیم ضمن پیکار در نزدیکی
 دزیرآو^۲ اسیر شد و به سزای عمل خویش رسید.»^۳

خورنی آرزو داشت فتودالی مستبد از ناخسارهای با قدرت
 ارمنی بر ارمنستان مسلط گردد و مردم بی‌چون و چرا از او پیروی کنند.
 بدین روال خورنی حامی اشراف و بزرگان ارمنی بود و در تحولات
 اجتماعی آن روزگار در ارمنستان و ایران جانب اشراف و بزرگان را
 می‌گرفت. او بر آن بود که عوام‌الناس باید از اربابان خود اطاعت کنند
 و از فرمان آنان سرنیچند. خورنی طرفدار اختلاف میان شهریارگان و
 روستاییان بود و می‌کوشید این اختلاف را معقول و انماید. خورنی
 نوشت که:

« داهادشاک، (وه ارشک) شاه ارمنستان فرمان داد که مردم شهر
 نسبت به روستا از برتری‌هایی برخوردار باشند.»^۴
 نکته دیگری که نشانه مخالفت موسی خورنی در پذیرش پیوند
 های قوی‌وباستانی ارمنیان با ایرانیان است، داستان بیوراسپ و ازدهاک

۱- (گمان می‌رود این نام فارسی مرجان باشد). Mrozhan.

۲- (گمان می‌رود این نام فارسی زیر آب باشد). Dzirav.

3- M. Khorenatsi: « Istorii Armenii » Perevod N. Emina ,
 chast 3, P. 37, SPB, 1893 .

4- Ibbid .

(بیوراسپ و ضحاک) است.

یکی از اشراف ارمنستان که خورنی در خدمتش بود خواست تا خورنی داستان باستانی (بیور اسپ و اژدهاک) را که ارمنیان نیز آن را از خود می‌دانستند به نگارش آورد. ولی خورنی از آن سرباز زد و در نامه‌ای به مخدوم خود نوشت :

«این چه اشتیاقی است که به نگارش داستانی دروغین از خود نشان می‌دهی ؟ چه نیازی به افسانه‌های بی‌معنی هست؟»^۱

راست است که موسی خورنی مردی اندیشمند بود و از پذیرش افسانه‌ها خودداری می‌ورزید. ولی متأسفانه این روش او قاطع نبود، بلکه خورنی از نگارش افسانه‌هایی که نمودار رابطه قوی ارمنیان و ایرانیان بوده پرهیز داشت. دلیل روشن این مدعا نگارش افسانه‌های باستانی ارمنی در همان کتاب تاریخ او است. با اندکی دقت سمت و جهت سیاسی خورنی را در نگارش تاریخ اومی توان دریافت. او چنین می‌نویسد :

«اگرچه مردمی کوچکیم و شماره ما اندک است، ما گرچه بارها زیر فرمان دیگران بوده‌ایم، با اینهمه در سرزمین ما دلیرهای بسیار پدید آمده که همواره جاوید و پایدار خواهد بود.»^۲

در اینجا تعصب قومی خورنی مورد انتقاد ما نیست. بلکه آنچه که مورد انتقاد ما است انکار رابطه قومی در نوشته‌های خورنی است.

۱- موسی خورنی، «تاریخ ارمنستان» بخش يك، ملحقات ازداستانهای

فارسی.

2- M. Khorenatsi : « Istoriiia Armenii ». Perevod N. Eminā , chast I P. 3 . SPB, 1893.

با همه این نارساییها نوشته‌های خورنی آینه‌ی زمان اوست . او روحانیان، اشراف و داوران ارمنستان را سخت به باد انتقاد می‌گیرد. خورنی درباره‌ی روحانیان ارمنستان چنین می‌نویسد:

«اینها ابله، از خود راضی ... پول پرست و بخیل‌اند. خدا را از یاد برده‌اند. گله‌ی لرزان و پریشان خود را رها ساخته به گران سپارده‌اند. کشیشان مردمی دور و فریب کارند ... اسقفها مغرور ... و تبیل‌اند و علم و دانش را به باد استهزاء می‌گیرند.»^۱

خورنی درباره‌ی اشراف و بزرگان ارمنی می‌نویسد:

«اینها مردمی یاغی، شریک دزدان، دد صفت، بخیل، بیرحم، غارتگر، خانمان برانداز و بی احساس و در واقع همفکر نوکران خویشند.»^۲

خورنی داوران را نیز نامردمانی لاابالی، دروغگو و ریاکار می‌

خواند که به قانون احترام نمی‌گذارند.^۳

خورنی مردم ارمنستان را می‌ستاید و می‌نویسد که :

«مردم ارمنستان در روزگار باستان مردمی پیشرفته و متمسکین و هنرمند بودند. ولی بعدها به سبب وجود فرمانروایان نالایق از پیشرفت بازماندند.»^۴

1— M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii». Perevod N. Emina , P. 59. SPB. 1893.

2— Ibid.

3— Ibid.

4— M. Khorenatsi . «Istoriia Armenii». Perevod N. Emina , P. 59. SPB, 1893.

خورنی از «تاشس به نیکی یاد می کند و او را عامل شکوفایی علم و پیشرفت صنعت و کشاورزی و ماهیگیری و کشتی رانی در دریایچه ها می خواند.

خورنی یونانیان را پیشرفته ترین مردمی می داند که قدر علم و هنر را می شناسند. خورنی می نویسد:

«یونانیان تاریخ مردم خویش را نگاشته اند و به علم و دانش توجه فراوان مبذول داشته اند. دانشمندان یونانی نه تنها نوشته های خود را محفوظ نگاهداشته اند، بلکه آثار مؤلفان بزرگ بیگانه را نیز ترجمه کرده اند.»^۱

خورنی از طرفداران جدی علم و هنر یونان بود. او از بطلمیوس به نیکی فراوان یاد می کند و یونانیان را «مادر علم» می نامد.^۲ از این نوشته ها دو نکته معلوم می شود:

یکی بستگی بیش از اندازه خورنی به فرهنگ رم شرقی و در نتیجه سیاست امپراطوری رم شرقی است؛ دیگر نکته بسیار جالبی است مبنی بر اینکه یونانیان آثار مؤلفان بزرگ بیگانه را ترجمه کرده اند. شاید بسیاری از اندیشه های ایرانی را در آثار متفکران یونانی بتوان یافت.

موسی خورنی نوشته های زیبایی نیز دارد که هم از نظر تاریخی و هم از نظر ادبی جالب دقت است. در کتاب تاریخ موسی خورنی

1- Ibid. P. 80

2- M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii». Perevod N. Emina ,
chast 2 p. 42, SPB, 1893

شرحی درباره شهراروندکرت آمده که بسیار زیبا است. وی می نویسد:
 « در ادند کرت کاخ زیبایی هست که اروند آن را به صورتی زیبا
 و دل انگیز بنا نهاد. او مردم را بدینجا آورد و بناهایی زیبا در میان دشت
 ایجاد کرد و باغهای پرگل و ریحان پدید آورد که دیدگان را شیفته و
 مسحور می سازد... دو ساحل رود^۱ که از این سرزمین می گذرد چون
 دلب به نظر می رسند.»^۲

چنانکه پیشتر اشاره شد خورنی به افسانه های باستانی و داستانهای
 عامیانه ارمنی توجه داشت و نمونه هایی از آنها را در کتاب « تاریخ
 ارمنستان » آورد.

بیشتر این افسانه های بسیار کهن در باره خدایان و قهرمانان
 اساطیری بوده است. ولی چنانچه گفته شد توجه او به داستانهای افسانه ای
 یکجانبه و خالی از شائبه اغراض سیاسی نبود. توجه خاص او به افسانه های
 یونانی و استنکاف وی از نگارش داستانهایی که پیوند ارمنیان و ایرانیان
 را به ثبوت می رساند، مؤید این مدعا است.

خورنی به سبب تبعیت از فرهنگ یونانی چنان شیفته آن شده
 بود که برای داستانهای اساطیری یونان حقایقی نیز تصور می کرد.
 خورنی در باره افسانه های یونانی چنین می نویسد:

« افسانه های زیبا و دل انگیز یونانی حقایقی را درون خود نهفته

۱- گمان می رود مقصود خورنی از رود همان اروندرود باشد که در قفقاز
 جریان داشته است و محتمل است داستان بیوراسپ و ضحاک نیز متعلق به همین
 رود و سرزمین باشد.

2- M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii». Perevod N. Emina,
 chast 2, P. 42. SPB. 1893.

دارد.»^۱

شاید این نوشته خورنی تا اندازه‌ای مقرون به حقیقت باشد . ولی بی گمان داستانهای اساطیری مردم ایران به حقیقت نزدیکتر است و چون افسانه‌های یونانی تا این حد به پندار آمیخته نیست . از نظر خورنی یکی از افسانه‌های جالب ارمنی داستان هسایک است . خورنی این داستان را از مادآباس کاتینا^۲ در مورد پیدایش تیره ارمنی و چگونگی پیدایش آن نقل کرده است . افسانه دیگر در باره جنگهای ارتاشس (اردشیر) یکم پادشاه ارمنستان و پیکارهای او با آلان و ربودن دختر شاه آلان است^۳ . خورنی در کتاب خود از واهان^۴ یکی دیگر از خدایان باستانی ارمنیان سخن رانده است . خورنی واهان را خدای جنگ ، دلاوری و شجاعت می‌داند . بنا به نوشته خورنی واهان رعد و برق و دیگر عوامل طبیعت را به تابعیت خود آورد . چنین به نظر می‌رسد که خورنی از نگارش افسانه‌ها امتناع نداشت . بلکه تنها از نوشتن داستانهایی که با خواستها و شیوه تربیت و تفکر او منطبق نبود خودداری و امتناع می‌ورزید .

1— M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii». Perevod N . Emina , p. 63, SPB, 1893

2— Mar Abas Katina

3— M. Khorenatsi : «Istoriia Armenii». Perevod N . Emina , chast 2, P. 50 SPB , 1893 .

4— Vahan

۵ - موسی خورنی و نقد کتاب « تاریخ ارمنستان »

آکادمیسین آبگیان در باره نقد آثار خورنی می نویسد :
 « بسیاری از نویسندگان و ادبای ارمنی آثار موسی خورنی را
 خوانده و نقدهایی بر آن نوشته اند. »^۱

موسی خورنی در نگارش « تاریخ ارمنستان » بیش از همه بر
 نوشته های مارآباس کاتینا تکیه داشت که حاوی آگهیهای جالبی در
 زمینه تاریخ ارمنستان در روزگار باستان بود . خورنی در باره این
 مؤلف و آثار او چنین اظهار عقیده می کند که داهادشاک (وهارشک)
 شاه ارمنستان (۶۶ - ۱۰۰ میلادی) خواست تا از تاریخ ارمنستان و
 گذشته دولتمداران آن سرزمین در روزگار باستان آگاه شود. از این رو
 مارآباس کاتینا را نزد برادر خود اشک (اشک) شاه ایران می فرستد ،
 تا مارآباس کاتینا با اسناد بایگانی ایران آشنا شود . مارآباس کاتینا نزد
 ارشک شاه ایران می رود و با اجازه او به محل بایگانی نوشته ها در شهر
 نینوا دست می یابد . او در آنجا ترجمه هایی از زبان کلدی به زبان
 یونانی می یابد که به دستور اسکندر مقدونی آماده شده بود . این
 نوشته ها مدارک تاریخی بسیار گرانبهایی بودند و او بر مبنای این مدارک
 آگهی هایی در باره تاریخ ارمنستان به دست آورد و واهارشاک (وهارشک)
 را از آن آگاه کرد.^۱

برخی از محققان وجود مارآباس کاتینا را نپذیرفتند و او را

1 - M . Abegian : Istoriia drevnearmianskoi Literatury.

زائیده پندارهای موسی خورنی دانستند. آنها بر آن بودند که شهر نینوا در این روزگار ویران شده بود و بنابراین اسنادی نمی توانست در آنجا بایگانی شده باشد.

ولسی در نتیجه پژوهش محققان نوشته‌هایی در موزه بریتانیا به دست آمد که گفته می‌شود از مارآباس کاتینا است.

برخی نیز بر این عقیده‌اند که وقتی مارآباس کاتینا از شهر نینوا سخن راند، مقصودش شهر ادسا (الرها) بود که در نخستین سده میلادی به درستی محل بایگانی شاهی بوده است.

برخی از پژوهندگان نقدهایی بر نوشته موسی خورنی در باره اردندیان نیز ارائه کرده‌اند.

موسی خورنی در کتاب خود مطالبی در باره اردندیان و اقامتگاه آنان در شهر آرمادیر^۱ نگاشته است. بنا به نوشته خورنی انوشه دان سوس^۲ پایتخت خود را به آرمادیر انتقال داد. در روزگار او نزدیک آرمادیر بیشه‌ای از درختان کاج بود که مغان^۳ از صدای برگهای آن پیشگویی می‌کردند^۴.

۱ - آرمادیر شهری است در شمال قفقاز که تا کنون نیز برج مانده است.

2 - Anushavan Sosanver

۳ - معلوم می‌شود که مغان در شمال قفقاز نیز به رواج آیین خویش اشتغال داشتند و آیین مغان تا دشتهای روسیه نیز رواج داشته است. هم‌اکنون در زبان روسی واژه مغ (Mag) به معنای جادوگر به کار می‌رود.

4 - M. Khorenatsi: « Istoriiia Armenii ». Perevod N. Emina, chast 1, P. 20, SPB, 1893

در روزگار واهونی مغ مجسمه واهان که از مس مطالبود و نیز مجسمه‌های تیر و آناهیتا به این ناحیه انتقال یافت^۱. بعدها زمانی که جریان رود ارس^۲ تغییر یافت و از آرماویر دور شد^۳، شاه اروند پایتخت خود را به شهر اروندشات^۴ که به فرمان او ساخته شده بود انتقال داد^۵، ولی آرماویر همچنان به صورت یکی از مراکز دینی باقی ماند. بعدها وقتی ارتاشس (اردشیر) یکم بر اروندیان پیروز شد و فرمانروایی آن را پایان بخشید، شهر جدیدی به نام ارتاشات^۶ بنا نهاد و مجسمه‌های آناهیتا و تیر را از آرماویر به پایتخت جدید انتقال داد. او مجسمه آناهیتا را به ارتاشات و مجسمه تیر را « کمی دورتر از راه بزرگ » که به پایتخت منتهی می‌شد برد^۷.

1 - Ibid , chast 2, P. 12

۲ - خورنی در نوشته های خود رود ارس را Eraskh نامیده

است .

۳ - گمان نمی‌رود این نوشته خورنی درست باشد، زیرا فاصله رود ارس

از شهر آرماویر بسیار زیاد است.

۴ - شاید نام این شهر اروندشاد باشد. در لهجه ارمنی بسیاری

از واژه های پارسی چون دستگرد به شکل دستکرت تلفظ می‌شود. ما در

زمان ساسانیان نمونه هایی از این گونه نامها چون شاد فیروز و شاد شاپور

داریم .

5 - M . Khorenatsi : « Istoriiia Armenii » . Perevod N. Emina, chast 2, P. 39, SPB, 1893.

۶ - این نام نیز ممکن است اردشاد باشد.

7 - M . Khorenatsi : « Istoriiia Armenii » . Perevod N . Emina , chast 2, P. 49, SPB, 1893.

موسی خورنی در کتاب خود می‌نویسد که این مطالب را از کتاب مغی به نام اوگیوپ^۱، خوانده است. خورنی می‌افزاید که در کتابهای پارسی نیز این مطلب آمده است.^۲

برخی از پژوهندگان که به مآخذ یونانی توجه دارند خبر موسی خورنی را در باره اروندیان نادرست انگاشتند و چنین پنداشتند که نوشته اگیوپ که خورنی از آن سخن رانده زائیده پندارهای او است. ولی کاوشهای باستانشناسان درستی نوشته های خورنی را تأیید کرده است. در آرماویر هفت نوشته به زبان یونانی به دست آمد.

پس از خواندن نوشته‌ها معلوم شد که مطالب آن با نوشته های خورنی منطبق است. آکادمیسین ماناندیان در باره حفاریهای مذکور نوشت که :

« آگهی خورنی (درباره آرماویر و اروندیان) مو به مو موافق کتبه های یونانی است. از این رو در درستی نوشته های خورنی کمتر شبهه ای نمی توان به خود راه داد.»^۳

وی سپس نوشته های موسی خورنی را مورد بررسی قرار داده

می‌نویسد :

1 - Ugmup

2 - M. Khorenatsi : «Istroriia. Armenii». Perevod N. Emina, chast 2, P. 48, SPB, 1893.

3 - Ia. Manandian : Grecheskaia nadpis Garni I vremia sooruzheniia Iazycheskogo Khrama Garni. Erevan , 1916 , P. 9

« شاید آگهی اگیوپ مغ مأخذ دست اولی برای نوشته های موسی خورنی بوده است. »^۱

خورنی در باره ارتاشس یکم (۱۶۰ - ۱۸۹ میلادی) نیز آگهی جالبی دارد او نوشت که :

« ارتاشس فرمان داد حدود هریک از شهرها معین شود. به دستور او سنگهایی مکعب شکل کار گذارده شد. »^۲

این نوشته خورنی نیز مورد تردید قرار گرفت. ولی حدود سی سال پیش در کرانه دریاچه سوان در ارمنستان شوروی سه سنگ بزرگ به دست آمد که بنا به گفته محققان به خط آرامی است. آکادمیسین اوربلی نخستین کسی بود که به این سنگها توجه کرد و گفت :

گمان می رود این همان سنگهایی باشد که خورنی از آن سخن رانده است. »^۳

پس از خواندن نوشته ها معلوم شد که کتیبه ها متعلق به روزگار ارتاشس یکم بوده و در آن از ارتاشس یکم یاد شده است. ^۴

1 - Ibid .

2 - M. Khorenatsi : « Istoriiia Armenii ». Perevod N. Emina, chast 2, P. 56, SPB, 1893.

۳ - روزنامه ایزوستیا . چاپ مسکو . مورخ سی و یکم ژانویه سال

۱۹۴۱ .

4 - A. Ia. Borisov : Nadpisi Artaksiia (Artashesa) tsaria Armenii. Sm. « Vestnik drevnei Istorii », 1940, No. 2,

خورنی ضمن بحث از کارهای عمرانی تیرداد سوم^۱، از بنای دژ گارنی^۲ سخن گفته است. خورنی می نویسد که :

« تیرداد فرمان داد تا دیوار دژ را از سنگ خارا بنا کنند و میان آنها را با آهن استوار سازند. او کاخهای ستون دار با نقشهای برجسته بر روی سنگ و مجسمه های زیبا برای خواهر خود خسرو دخت بنا نهاد و فرمان داد بیاد او کتیبه ای بر سنگ بنویسند.»^۳

ویرانه های پرستشگاه و دژ گارنی باقی است. ولی پیدا نشدن کتیبه پژوهندگان را به تردید واداشت.

ماه ژوئن سال ۱۹۴۵ مادتیروس سادیان نقاش فقید ارمنی و داودتیان مهندس کشاورزی، تصادفاً «در گورستان گارنی کتیبه ای به زبان یونانی یافتند که با نوشته خورنی نزدیک است.

آکادمیسین ماناندیان بر آنست که :

« خورنی شخصاً به گارنی رفته و کتیبه ها را به چشم خود دیده بود.»^۴

موسی خورنی همچنین مطالبی در باره جنگهای ارتاشس شاه

۱ - گمان می رود تیرداد سوم شاه ارمنستان از بازماندگان شاهنشاهان

اشکانی باشد.

2 - Garni

3 - M. Khorenatsi : « Istoria Armenii », Perevod N. Emina, chast 2, P. 90, SPB, 1893,

۴ - Domitsians گمان نمی رود این امپراطور خود به ارمنستان رفته

باشد، شاید مقصود خورنی سپاه او است.

ارمنستان با دمیتسیانوس^۱ امپراطور روم (۵۸ - ۹۶ میلادی) دارد که مورد تردید ناقدان او است. ولی سالهای پیش در دامنه بیوکداغ در آذربایجان شوروی نوشته‌ای به زبان لاتینی به دست آمده که مؤید درستی نوشته‌های خورنی است.

از نوشته چنین پیدا است که در آن روزگار دوازده لژیون رومی تا کرانه‌های دریای مازندران پیش آمدند و این کتیبه را بر جای نهادند.^۲

* * *

گرچه نوشته‌های خورنی بارها مورد تردید پژوهندگان بوده، با اینهمه حاوی نکات ارزنده و بسیار گرانبهائی در باره تاریخ و گذشته میهن ما است.

امید است نوشته‌های او به پارسی برگردانده شود و مورد استفاده پژوهندگان هم میهن ما قرار گیرد.

بی‌گمان کتاب «تاریخ ارمنستان» نوشته موسی خورنی یکی از مآخذ بسیار ارزنده در زمینه تاریخ ایران و رابطه شاهنشاهان اشکانی و ساسانی با ارمنستان است.

مطالعه دقیق این کتاب و دیگر نوشته‌های مورخان ارمنی چون

1 - Ia. Manandian : Grecheskie nadpisi Armavira V novom Osveshcheni i. 1946, P. 14

2 - L. Khachikian : Zamechania O 54 glave vtoroi knigi « Istorii Armenii Movsesa Khoreñatsi ». (Sm. izv. AN Arm. SSR, No. 2, 1948, P. 91 - 97).

یقیشه ، آنانیتا ، شیراکاتسی ، هونان اودزننسی^۱ ، قازادپادبتسی و دیگران
به روشن ساختن تاریخ میهن ما و سیاست شاهنشاهی ایران کمک بسیار
خواهد کرد .

تحقیقات ادبی دوره اسلامی

ابوالقاسم حبیب الهی - نوید

امثال قدیم فارسی که به عربی ترجمه

شده است

ابومنصور عبدالملک ثعالبی نیشابوری ادیب و نویسنده معروف قرن چهارم هجری (۳۵۰ - ۴۲۹) در قسمت چهارم از کتاب مشهور یتیمه الدهر که آن را به شاعران خراسان و ماوراءالنهر که در قرن سوم و چهارم می زیسته اند اختصاص داده است ، از چند تن از آن شاعران که اغلب آنها به هر دو زبان عربی و فارسی شعر می گفته اند اشعاری نقل می کند که در آن امثال فارسی را به عربی ترجمه کرده اند . اهمیت آن اشعار از این جهت است که شاید قدیم ترین مأخذ برای امثال متداول در میان فارسی زبانان می باشد ، زیرا شاعرانی که ثعالبی در آن قسمت از آنها شعر نقل می کند یا معاصر یا اندکی پیش از او بوده اند یعنی در قرن سوم یا چهارم می زیسته اند . بنابراین آن امثال در هزار سال پیش در بین

ایرانیان مشهور و متداول بوده است . بلکه به عقیده من آن امثال سابقه‌ای قدیم‌تر و ریشه‌ای عمیق‌تر دارند و به احتمال قوی از دوره‌های پیش از اسلام به یادگار مانده است ، زیرا چنانکه می‌دانیم کلمات یا عبارات یا اشعاری که به عنوان مثل در هرزبانی به کار برده می‌شود باید مدت‌ها از استعمال آن بگذرد و سالها بر زبان مردم جاری شود تا به صورت مثل درآید و هیچوقت مثل یکمرتبه و ناگهان به وجود نمی‌آید. اهمیت دیگر این امثال آن است که حکایت از آداب و عادات و عقاید ایرانیان در آن دوره می‌کند . نکته شایان توجه دیگر این است که بسیاری از این امثال که ثعالبی نقل کرده است امروز هم با اندک اختلافی در بین فارسی زبانان و مخصوصاً مردم خراسان متداول است و این نکته می‌رساند که بسیاری از عادات و اخلاق و رسوم امروز مردم ایران شبیه به عادات و رسوم آنها در هزار سال پیش است .

اینک قسمتی را از آنچه ثعالبی در قسمت چهارم *یتیمه‌الدهر* آورده است نقل می‌کنیم :

ثعالبی در آن قسمت از شاعری نام می‌برد به اسم *ابوالفضل السکری المردزی* و می‌نویسد که وی شاعر مرو و ظریف آن سرزمین است و او را اشعاری است نمکین که در آن بسیاری از کلمات و امثال آورده است سپس چند قطعه در موضوعات مختلف از او نقل می‌کند ، آنگاه می‌نویسد او را مزدوجه‌ای است که در آن امثال فارسی را به عربی ترجمه کرده است (مزدوجه در اصطلاح شاعران عرب همان نوع شعری است که ما آن را مثنوی می‌نامیم ، آنگاه ثعالبی این ابیات را از آن مزدوجه نقل می‌کند که ما قسمتی از آن را با تطبیق آن با مثل فارسی می‌نویسیم :

۱ - من رام طمس الشمس جهلاً أخطأ

الشمس بالتطيين لا يغطي

شاعر برای به نظم آوردن مثل ناچار شده است که مصراعی بر آن بیفزاید . اصل مثل در فارسی چنین است :

آفتاب را نمی توان با گل پوشانید یا اندود .

چنانکه جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی گوید :

حسود کوشد تا فضل من بیوشد لیک

کجا تواند خورشید را به گل اندود

۲ - احسن ما فی صفة اللیل وجد

اللیل حبلی لیس یدری ما یلد

این مثل در فارسی چنین است : شب آبتن است تا چه زاید .

چنانکه خواجه حافظ فرماید:

فریب جهان قصه ای روشن است

بین تا چه زاید شب آبتن است

۳ - من مثل الفرس ذوی الابصار

الثوب رهن فی ید القصار

این مثل در فارسی چنین است : جامه گرو گازر است .

۴ - نال الجمار بالسقوط فی الوحل

ماکان یهوی و نجامن العمل

خر در گل افتاد و از بار کشیدن آسوده شد .

۵ - نحن علی الشرط التمدیم المشترط

لا الزق منشق و لا العیر سقط

ما با هم همانطوریم که قبلاً بودیم، نه خیگی پاره شده و نه باری افتاده است .

۶- فی المثل السایر للعمار قدینهق العمار للبیطار

خر گاهی برای بیطار ناله می کند .

۷- العنز لایسمن الا بالعلف لایسمن العنز بقول ذی لطف

بزغاله با علف سیر می شود نه با گفتار خوش .

مولوی فرماید :

جانور فربه شود از راه توش

آدمی فربه شود از راه گوش

جانور فربه به آب است و علف

آدمی فربه به عزست و شرف

۸- البحر غمر الماء فی العیان والکلب یروی منه باهسان

دریا از دهان سگ آلوده نمی شود .

۹- انک من نصحی فی ارتقیاب ما بدعتک الهیره فی الجراب

گرچه در جوال فروختن کنایه از غش در معامله به کار بردن است .

۱۰- من لم یکن فی بیته طعام فماله فی محفل مقام

کسی که در خانه اش سفره و طعامی نباشد او را در هیچ محفلی

مقام و منزلت نیست .

۱۱- کان یقال من اتی خوانا من غیر ان یدعی الیه هانا

کسی که ناخوانده بر خوانی حاضر شود موهون و پست می شود .

پس از نقل این مزدوجه ثعالبی می نویسد : این شاعر بسیاری از

امثال فارسی را به عربی ترجمه کرده است ، و غیر از مزدوجه مزبور

ابیات دیگری در این باب دارد که بعضی از آنها را نقل می‌کنیم، سپس این ابیات را می‌آورد:

- ۱ - اذالماء فوق غریق طغاء فقاب فتاة والف سواء
آب که از سرگذشت چه یک نیزه و چه هزار .
- ۲ - اذالم قطق ان ترقق ذروة الجبل
لعجز فقف في سفحة هكذا المثل
هرگاه نتوانی به قلّه کوه بالا روی در پایین بایست .
- ۳ - اذا وضعت على الراس التراب فتنع
من اعظم التل ان النفع فيه يقع
هرگاه خاک بر سر می‌نهی از بلندترین تپه‌ها بردار .
- ۴ - اذا حاكم بالامر كان له خبير فقد تم كلساه ولم يصعب الامر
هرگاه حاکم یا قاضی در کاری تجربت و بصیرت داشته باشد
دوئلث از کار تمام است .
- ۵ - ماكنت لو اكرمت استعصى لا يهرب الكلب من القرص
سگ از گرده نان نمی‌گریزد .
- ۶ - طلب الاعظم من دبت الكلاب كطلاب الماء في لمع السراب
از خانه سگ استخوان طلب کردن مانند آنست که از سراب آب
بخواید .
- ۷ - ادعى الثعلب شيئاً وطلب قيل هل من شاهد قال الذئب
به روباه گفتند شاهدت کو گفت دم
قیل هل من شاهد قال الذئب
- ۸ - من مثل الفرس سارفي الناس التبن فيمتي بعلته الاس
صد خار را برای گلی آب می‌دهند .

۹ - قبختر اخفاء^۱ لما فيه من عرج وليس له فيما تكلفه فرج
برای اینکه نیکی خود را پنهان کند با تبختر و تکبر رفتار می
کند .

بعد از نقل اشعار فوق تعالیٰ چنین می نویسد: این امثال فارسی
مرا به یاد قصیده دیگری افکند که در آن قصیده نیز مقداری از امثال
فارسی به عربی ترجمه شده است لکن نام گوینده آن قصیده را فراموش
کرده ام و به مناسبت مقام چند بیت از آن قصیده را می نویسم :

۱ - ما اقبیح الشيطان لئنه ليس كما ينقش او يذكر
شیطان بسیار زشت است لکن نه به اندازه ای که مردم تصور
می کنند و نقش او را می کشند .

۲ - يكفى قليل الماء رطب الثرى والطين رطبا جله السير
زمین نمناک با آب کمی سیراب می شود .

۳ - الى شفا النار اماشى اخی لکننی ان خاضها اصدر
تا نزدیک آتش با برادرم همراهی می کنم و اگر خواست خود
را در آتش افکند برمی گردم .

۴ - انتهز الفرصة فی وقتها والقط الجوز اذا ينثر
فرصت را غنیمت دان . جوز را هر وقت افتاد جمع کن .

۵ - يطلب اصل المرء من فعله ففعله عن اصله يخبر
اصل و نسب مرد را در کردارش جستجو کن .

۶ - ان قات عورا فتعاور لهم وقل اناکم رجل اعور
در شهریک چشمان خود را یکچشم جلوه ده .

۷ - خده يموت دغتمم عنده الحمى فلايشكو يجار

- او را به مرگ بگیر تا به تب راضی شود .
- ۸ - البنا ب فانصب حیثما یشتی صاحبه فهو به اخبر
در را همانجا بنشان که صاحبش می خواهد .
- ۹ - التلب لا ینذکر فی مجلس الاقراء عندنا ینذکر
سگ را هر کجا نام ببری حاضر می شود .
- پس از نقل این اشعار ثعالبی شاعر دیگری را ذکر می کند به نام
ابوعبدالله انضیر الایودی و می گوید او را قصیده ای است که در آن امثال
فارسی را به عربی ترجمه کرده است و چند بیتی از آن قصیده نقل
می کند .
- ۱ - و تزکیتی مالا جمعت من الربا
ریاء و بعض الجود اخری من البخل
- ۲ - کسارفة الرمان من کرم جارها
تعود بها المرضی و تطمع فی البخل
- می گوید: زکات دادن من مالی را که ربا و حرام جمع آوری
کرده ام زیاد است و ای بسا جودی که از بخل بدتر است؛ مانند
کسیکه انار باغ همسایه را بدزدد و برای بیماری ببرد و از این
کار امید اجر و پاداش داشته باشد .
- بیت اخیر در تاریخ بیهق هم مذکور است .
- ۳ - الارب ذئب مر بالقوم خاویا فقالوا علاه الهم من کثرة الاکل
گرگی از گرسنگی به آهستگی راه می رفت گفتند از پرخوری
قادر به حرکت نیست .
- ۴ - و کم عمق قدرام مشیه فبجته فالسی ممشاه ولم یمش کالاجمل

زاغی روش کبک دری می‌آموخت .

سپس می‌گوید از اشعار مشهور او این بیت است که آنهم از امثال
است :

واذا اراد الله رحله نعمة من دار قوم اخطاء التلبيرا
چون خدا بخواهد نعمتی از قومی گرفته شود آن قوم در تدبیر
خود خطا می‌کنند .

ناصر هماهنگی در تصاید منوچهری

سالهاست که دوستان ادبیات فارسی به این موضوع معتقدند که شعر فارسی هماهنگی منطقی ندارد و این امر در قیاس با شعر اروپایی بیشتر به چشم می‌خورد. گفته‌اند که شاعر فارسی زبان برخلاف شاعر انگلیسی یا فرانسوی یا آلمانی بیشتر در ساختن ابیات می‌کوشد و به ساختمان کلی شعر اهمیت نمی‌دهد. در این باره یان «پیکا دانشجویی اروپایی اینطور هشیار می‌دهد که « شعر فارسی نباید مانند شعر متداول اروپا خوانده شود و این موضوع مخصوصاً وقتی که اجزاء مختلف یک شعر در نظر گرفته شوند صادق‌تر است تا کل یک شعر. زیرا که شعر فارسی مملو از ریزه کاریهای ظریفی است که لزوماً تداوم ثابتی ندارند. حال آنکه در مورد شعر اروپایی این تداوم رعایت می‌شود. » (ص

(۱۰۲)

و اخیراً محمد رضا شفیعی کدکنی در کتاب نفیس خود «صور خیال

در شعر فارسی « اظهار نظر نموده است که :

« آنچه در زمینه عمودی شعر فارسی در این دوره یعنی قرنهای چهارم و پنجم هجری می توان یادآوری کرد محدودیتی است که خیال شاعران در محور عمودی دارد » ولی وقتی که به آنچه در این باره در قرون وسطی نوشته شده نگاه می کنیم چنین برمی آید که هماهنگی منطقی و تصویری یکی از خاصیت‌های شعر خوب دانسته می شد. مثلاً در *خاتمة المعجم شمس قیس* در ضمن نصیحت به يك شاعر جوان آمده است که :

« چون ابیات [قصیده] بسیار شد و معانی تمام گشت جمله مرة بعد اخری از سرافقان باز خواند و در نقد و تنقیح آن مبالغت نماید و میان ابیات تلفیق کند و هر يك را به موضع خویش باز برد و تقدیم تأخیر از آن زایل گرداند ، تا معانی از یکدیگر گسسته نشود و ابیات از یکدیگر بیگانه نماید و به همه وجوه توافق [ابیات] و مصاریع و معانی لازم دارد چه بسیار باشد که دو مصراع یا دو بیت با یکدیگر از راه معنی متناسب نیاید و بدان سبب رونق شعر باطل گردد . »

(المعجم . ص ۴۴۷)

می خواهم بگویم که اگر شمس قیس زنده بود، بدون شك و تردید با ادعای رپیکا مخالفت می کرد و شعری را که لزوماً تداوم ثابتی ندارد ناقص می دانست .

اینجانب ضمن مطالعه دیوان منوچهری دامغانی به این نتیجه رسید که مسئله هماهنگی در شعر فارسی دو باره مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد . هدف سخنرانی حاضر اینست که به طور کلی نشان بدهد تا چه

اندازه و به چه شکلی قصاید منوچهری دامغانی دارای تداوم منطقی و خیالی می‌باشند.

چاپ حاضر دیوان منوچهری دارای ۲۷۷۷ بیت است که ۵۷ قصیده، ۱۱ مسمط، ۲۰ قطعه و قصیده ناتمام و هفت رباعی و چندین تک بیت را شامل می‌شود. عده‌ای از این اشعار یا ناقص‌اند و یا ناتمام؛ و بنابراین در مناظره زیر آنها را مورد بررسی قرار نداده‌ام.

پنجاه قصیده و مسمط باقی را از نظر ساختمان کلی می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. در گروه اول هفت قصیده است که از قصاید عربی تقلید شده‌اند. در این گروه با سه چهار تا از معروفترین قصاید منوچهری برمی‌خوریم از قبیل قصیده به‌مطلع:

ای نهاده بر میان فرقی جان خویشان

جسم ما زنده به جان و جان تو زنده به تن

و قصیده به مطلع:

الا یا خیمگی خیمه فرو هل که پیشاهنگ بیرون شد زمزل

که این را اددادد برادون نمونه زیبای قصیده کلاسیک یعنی قصیده

عرب جاهلی خوانده است.

این گروه قصاید از دو لحاظ با اکثریت بزرگ قصاید منوچهری تفاوت دارد. اول تعداد بخشهایی که در آن پیدا می‌شوند، و دوم نوع صور که در آن به کار رفته است. یعنی به استثنای یک مقتضب قصاید دیگر شامل نسیب و مدح و دعا هستند، ولی در قصاید عرب به علاوه این سه بخش تعریف مرکب شاعر و سفر او در بیابان به سوی منزل ممدوح نیز آمده است. در اکثریت قصاید منوچهری صور خیال نسیب یا

مربوط به باغهای نوزوز و مهرگانست و یا شراب خواری و یا شکایت عاشق از معشوق .

اما نسیبهای قصاید عرب این سه مطلب را در بر ندارند . از هفت قصیده‌ای که از قصیده عرب تقلید شده‌اند ، سه نسیب با گریه بر آثار و دیار شروع می‌شوند . چهارمین به وصف طوفان در کوهستان البرز می‌پردازد، و پنجمین به وصف شب تاریک . ششمین با دعا شروع می‌شود ، و هفتمین که معروفترین آنهاست ، از لغزش نور شمع صحبت می‌کند. خلاصه این هفت قصیده که گروه خاصی را در دیوان منوچهری تشکیل می‌دهند ، از نظر ساختمان بیشتر با قصیده عربی جاهلی ارتباط دارد تا با قصیده ایرانی .

عناصر تداوم و هماهنگی در قصاید منوچهری دو گونه‌اند . گونه اول به قسمتهای مختلف شعر یعنی نسیب و مدح مربوط است، دیگری به طرح کلی شعر. در نسیب ایماژها یا به شکل روایت به یکدیگر وصل می‌شوند و یا به وسیله تداومی معانی . قصیده به مطلع:

چنین خواندم امروز در دفتری

که زنده است جمشید را دختری

نمونه کامل نسیب روایتی است . علاوه بر این نسیب دو قصیده دیگر و چهار مسمط وجود دارند که نظیر قصیده فوق می‌باشند . در یکی از اینها مطلب نسیب درباره جنگ نوزوز بازستانست. در نسیب پنج قصیده دیگر منوچهری شراب سازی را به صورت افسانه در آورده است. این نوع نسیب هماهنگی خیالی و منطقی ظاهری دارد که به توضیح زیادتر احتیاج ندارد .

به شکل بسیار متداولتر ایماژهای نسیب به وسیلهٔ تداعی معانی به یکدیگر پیوند داده می‌شوند. در مطلع چنان نسیبی شاعر موضوعی را معرفی می‌کند که تصویرهای بعدی از آن ناشی هستند. رویهم‌رفته سه موضوع در نسیبهای منوچهری رایج هستند که نمونه‌های هر سه در مطلعهای زیر دیده می‌شوند:

آمد بانگ خروس موذن میخوارگان.

و یا: دلم ای دوست تودانی که هوای تو کند.

و یا: باد نوروزی همی در بوستان ظاهر شود.

بقیهٔ ابیات هر نسیب همین موضوع را به طور تکراری مطرح می‌کند. بعضی اوقات تصویرها بدون هیچ ترتیب دنبال هم قرار می‌گیرند. در بعضی موارد دیگر تصاویر به طور منظم تر گردآورده شده‌اند. مثلاً در نسیب قصیدهٔ ۴۲ شانزده بیت اول پراست از پرندگان و آوازهای آنها. اما بیت‌های هفده تا بیست و پنج تصاویر گل و درخت را شامل می‌شوند. و در چند تا نسیب دیگر ایماژها هم دارای تداعی منطقی و فکری هستند. مثال این نوع نسیب در قصیدهٔ ۴۰ دیده می‌شود:

ای لعبت حصاری شغل دگر نداری

مجلس چرا نسازی باده چرا نیاری

چونانکه من به شادی روزی همی گذارم

خواهم که تو به شادی روزی همی گذاری

گر دوستدار مایی ای ترک خوب چهره

زین بیش کرد باید مارات خواستاری

بنمای دوستداری بفرزای خواستاری
 دانی که خواستاری باشد ز دوستداری
 تو خوارکار ترکی من بردبار عاشق
 زشتست خوارکاری خوبست بردباری
 گر گرد خوارکاری گردی تو نیز با ما
 آری تو خویشان را نزدیک ما به خواری
 من دل به تو سپردم تا شغل من بسنجی
 زان دل به تو سپردم تا حق من گزاری
 گر زانکه جرم کردم کاین دل به تو سپردم
 خواهم که دل به رأفت تو باز من سپاری
 دل باز ده به خوشی ورنه ز در گه شه
 فردات خیلتاشی ترك آورم تناری

در اینجا روال منطقی ابیات حفظ شده‌اند. بدین معنی که در بیت
 اول معشوق را به برخورداری از شراب و دوستی دعوت می‌نماید.
 بیت‌های سوم و چهارم به شکایت از بیوفایی می‌پردازند و بیت‌های پنجم و
 ششم درباره رفتار بدی حکایت می‌کند که حق شاعر شده است. و بالاخره
 بیت‌های هفتم تا نهم به تهدید معشوق می‌انجامند که شکایت او را در صورت
 باز نگرداندن دل برده شده به دربار سلطان خواهد برد.

خلاصه حتی مواقعی که ابیات نسیب دارای تداوم منطقی نیستند
 از روی تداعی معانی به یکدیگر وصل می‌شوند. و بسیاری از نسیب‌های
 منوچهری دارای ساختمان‌ی است که یا از شکل روایتی آنها ناشی شده‌اند
 و یا از ترتیب تصویرهایی که در آن گرد آورده شده‌اند.

در قسمت مدح ایمازها تنها به وسیله تداعی معانی به یکدیگر متصل می‌شوند. انواع تصاویر نیز نسبت محدوداند. زیرا همه از مدح و ثنا ناشی شده‌اند. ناگفته هم نماند که نقل تصاویر ممدوح از روی تقدم و تأخر ثابتی به عمل نیامده است. در بعضی سلطان در صورت گزیده خدا، اول مدح می‌آید و در بعضی دیگر وسط مدح و یا آخر مدح. آنچه که در زمینه طرح کلی قصاید منوچهری اول از همه نظر خواننده را جلب می‌کند، تفاوت تصویری است که بین نسیب و مدح وجود دارد. گریزگاه ایمازهای مدح را از ایمازهای نسیب به طور کامل جدا می‌کند. ولی دو عامل شدت این تقسیم بندی را کم می‌کند. اول اینکه چون دعا از طرفی به تکرار تصاویر نسیب می‌پردازد و از طرف دیگر تصویرهای مدح را مطرح می‌سازد می‌توان آنرا عامل اتصال این دو دسته از ایماز دانست. نمونه این نوع اتصال تصویری می‌توان بدینگونه نشان داد:

تا همی دولت بماند بر سردولت بمان
تا همی ملکت بیاید بر سر ملکت بناز
گنج نه گوهرفشان صهباکش ودستان شنو
بارده قصه ستان تسو قیع زن تدبیر ساز
روی بین وزلف ژول وخال خارو خط بیوی
کف گشای ودل فروز و جان ربای و سرفراز
جزبه گرد گل مگرد و جزبه راه مل مپوی
جز به نایی دم مزن و ز نرد جز بامی مبار
ذکر گل و می ایمازهای نسیب را به خاطر می‌آورد و ایمازهای

دولت و ملکت مدح را .

درثانی مابرای تفاوت بین تصویرهای نسیب و مدح اهمیت زیاده از حدی قائل می‌شویم. اگر در نظر آوریم که مطابق با گفته تاریخ بیهقی مجالس مسعود غزوی بخصوص در جشنهای نوروز و مهرگان در باغ بر قرار می‌شده به صحت گفته فوق پی خواهیم برد. زیرا که در این مجالس شاعر در حضور سلطان می‌ایستاد و در ضمن اشاره بر زیباییهای طبیعت به ذکر قدرت سلطان می‌پرداخت، چه این دو مقابل چشمان او و حضار قرار داشتند. به عبارت دیگر، در این حالت شاعر بدون اینکه رابطه منطقی محکمی بین زیبایی و قدرت وجود داشته باشد، از تداعی معانی برای متصل ساختن دو قسمت جداگانه شعر خود استفاده می‌جست .

البته بعضی عوامل مانند عروض و قافیه و سایر صنایع شعری موجب هماهنگی يك شعر می‌گرداند که به علت آشنایی حضاران به این موضوعات و نبودن وقت از ذکر آن صرف نظر می‌کنم .

در پایان باید بگویم که به گمان من مثالهایی که در بالا آوردم باید برای اثبات این موضوع کافی باشند که منوچهری مانند شعرای سایر زبانها در اشعار خود هماهنگی ساختمانی و تصویری را رعایت می‌کرده است ، لیکن راههای رعایت این موازین مخصوص به زبانی است که شاعر به آن شعر می‌گفته است .

درباره دانشنامه میسری

آنچه امروز در این مجلس شریف درباره «دانشنامه میسری» به عرض می‌رسانم از تمام جهات نو و تازه نیست زیرا نخستین بار بلوشه در فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه ملی پاریس از این کتاب به نام «دانشنامه» یا «کتاب منصور» تألیف میسری حکیم یاد کرده است^۱، و سپس آقای ژیلرلازاد استاد مدرسه زبانهای شرقی پاریس در مقاله‌ای که در سال ۱۹۵۸ میلادی در «یادنامه رودکی» نوشته‌اند^۲، و همچنین به سال ۱۹۶۴ میلادی در کتاب «اشعار پراکنده قدیمی‌ترین شعرای فارسی زبان»^۳ از دانشنامه و مؤلف آن سخن گفته و برخی از ابیات آن را انتخاب کرده و به چاپ رسانیده‌اند. آخرین تحقیقی که درباره کتاب مورد بحث دیده‌ام مقاله‌ای است در مجله «راهنمای کتاب» نوشته دوست و همکار دانشمندم آقای دکتر غلامحسین یوسفی استاد دانشگاه مشهد^۴. ایشان با اشاره به نوشته‌های بلوشه و لازاد برخی از اختصاصات

کتاب مذکور را - پس از مطالعه تمام نسخه خطی در پاریس - با ذکر مثال ذکر کرده‌اند.^۵

آنچه موجب آمده است است که بحث «دانشنامه میسری» در این مجلس عنوان شود، فقط معرفی بیشتر این کتاب، ذکر اختصاصات زبان آن و برشمردن لغات و ترکیباتش نیست، بلکه بنده در صدد است‌ضمن معرفی نسبتاً کامل کتاب مورد بحث بخصوص درباره اظهار نظر شفاهی برخی از محققان صاحب نظر که در اصالت و قدمت این کتاب شك و تردید روا داشته‌اند - با ذکر شاهد - مطالبی به عرض برسانم .
اظهار شده است :

الف - این کتاب را نمی‌توان از آثار نیمه دوم قرن چهارم هجری به شمار آورد ، بلکه اثری است از نیمه دوم قرن هفتم هجری. و سالیهای «سیصد و شصت و هفت»^۶ و «سیصد و هفتاد»^۷ مذکور در متن کتاب - یعنی تاریخ شروع و ختم نظم دانشنامه - به احتمال قوی در اصل «شصد (= ششصد) و شصت و هفت» و «شصد (= ششصد) و هفتاد» بوده است که کاتب نسخه آن دو را به اشتباه «سیصد» خوانده است .

ب - شاید کاتب نسخه - محمود شاهنامه‌خوان تبریزی - که به سال ۸۵۲ هجری دانشنامه را استنساخ کرده است، خود مضمون کتاب را نیز به رشته نظم کشیده باشد. و احتمالاً علت استعمال برخی از کلمات کهنه در این کتاب آنست که همین مرد به سبب حرفه‌اش، با شاهنامه فردوسی و زبان شاهنامه آشنایی داشته و در قرن نهم «دانشنامه میسری» را تحت تأثیر زبان فردوسی سروده است .

ج - منظوم ساختن کتابهای علمی در زبان فارسی شیوه‌ای است

که از قرن هشتم و نهم هجری به بعد رواج یافته است. بدین جهت، منظوم ساختن کتابی در علم طب در قرن چهارم بعید می نماید .

د - اشعار کتاب سست است و از جمله مصرعهایی که با او ربط شروع می شود ، در آن به قدری زیاد است که فقط شاعری بسیار ضعیف و کم مایه برای سرهم کردن کلمات می تواند چنین اشعاری را ساخته باشد . همچنین تعداد کلماتی که برای مراعات وزن شعر باید مشدد یا کشیده قرائت کرد در این کتاب کم نیست و مطالبی از این مقوله که همه اصالت « دانشنامه میسری » را در نظر بعضی از صاحب نظران متزلزل ساخته است .

اکنون اجازه می خواهم در کمال اختصار ضمن ذکر اختصاصات این کتاب، و در بعضی از موارد با استفاده از ارقام و آمار درباره آنچه مذکور افتاد نیز موضوعاتی به عرض برسانم. قبل از شروع بحث توجه به این موضوع لازم است که درباره این کتاب در هیچ يك از کتب پیشینیان اشاره ای دیده نشده است و بدین جهت اطلاعات ما محدود است به نسخه خطی منحصر به فرد آن.

نام کتاب

مؤلف دوبار از کتاب خود به نام «دانشنامه» یاد کرده است: یکی

در آغاز کتاب :

من این گفتار را اندام دادم و دانشنامه اول نام دادم

4b

و بار دیگر در پایان کتاب در زیر عنوان «پند و نصیحت میسری

: حکیم» :

بینجامید دانشنامه من

برآمد زومرادو کامه من

163b

ولی معلوم نیست به چه سبب کاتب نسخه ، محمود شاهنامه خوان
 تهریزی ، در عبارتی که در پایان کتاب افزوده ، کتاب دست نویس خود را
 « کتاب منصوری » خوانده ، و بعدها شخص دیگری - شاید تحت تأثیر
 همین کاتب نسخه بر بالای نخستین صفحه کتاب عبارت « کتاب المنصوری
 بالطب للزاری » را به خطی مشخص افزوده است . چون در متن کتاب
 هرگز از کتاب منصوری ذکری به میان نیامده است ، این سؤال پیش
 می آید که چرا کاتب نسخه این کتاب را به جای « دانشنامه » ،
 « کتاب منصوری » خوانده است ؟ آیا میسری که کتاب را به نظم کشیده
 است اساس کار خود را کتاب منصوری اثر معروف محمد بن زکریای
 «ذی قرارداد» بود و صورت منظوم « کتاب منصوری » محمد زکریای
 رازی را « دانشنامه » نامیده است ؟ اگر این حدس صحیح هم باشد ،
 اشاره ای در این مورد در متن کتاب نیست جز آنکه مؤلف بارها به این
 نکته اشاره کرده است که برای جلوگیری از تفصیل کتاب ، اکثر مطالب
 را به اختصار آورده است^۸ . موضوع دیگری که تاکنون بدان اشاره
 نشده ، آنست که در این کتاب پزشکی - که به ندرت نام طبیبان و حکیمان
 آمده است در زیر عنوان « پند و نصیحت میسری حکیم » - در آنجا که
 مؤلف از مرگ سخن می گوید و اشاره می کند اگر قرار بر این بود در
 تمام موارد دارو ها بیماران را از مرگ رهایی بخشند ، پیغامبران و
 دانشمندان و پزشکان بزرگ نمی مردند از محمد زکریای «ذی (با تلفظ
 محمد زکری رازی) ذکری به میان آورده است :

طبیب ار مرگ را چاره توانید نخستین خویشان را زور رانید

به دارو گر کسی از مرگ رستی
 همه گیتی مگر دارو پرستی
 حکیمان جهان هرگز نمردی
 نه پاکیزه تن اندر خاک بردی...
 نمردی محمد ذکری (ازی)

نکردی مرگ با او هیچ بازی

162a,b

به نظر بنده از این بیت نیز به عنوان کلیدی برای بحث در باره تاریخ منظوم ساختن کتاب می توان استفاده کرد. آیا اگر این کتاب پس از قرن چهارم سروده شده بود و مؤلف یا ناظم آن ، فی المثل پزشک ایرانی معروف دیگری چون ابو علی سینا را می شناختند ممکن نبود نام او را نیز در اینجا ذکر کنند؟ زیرا در این بخش کتاب علاوه بر نام پیغامبران از بزرگانی چون بقراط ، افلاطون ، اهرن ، ادسپاطالیس ، هرمس ، بقراطیس ، جالینوس و سپس از محمد ذکریای (ازی یاد شده است آیا ذکر نام محمد ذکریای (ازی در صفحات آخر کتاب موجب نگردیده است که کاتب نسخه دانشنامه میسری - محمود شاهنامه خوان تبریزی - این کتاب را به تداعی معانی « کتاب منصورى » خوانده باشد ؟ البته مشروط بر اینکه وی از تألیف « کتاب منصورى » به توسط محمد ذکریای (ازی مطلع بوده باشد .

با توجه به آنچه گذشت به نظر بنده کتاب مورد بحث را باید « دانشنامه » خواند زیرا این نام دوبار در متن کتاب ذکر شده است.

تاریخ تألیف کتاب

به تاریخ آغاز و انجام نظم دانشنامه در متن کتاب به صراحت اشاره شده است. شروع نظم کتاب در زیر عنوان «در دانش گوید» بدین شرح ذکر گردیده است:

من این گفتار را اندام دادم

و دانشنامه اول نام دادم

من این را گفتم اندر ماه شوال

به شصت و سیصد و هفت آمده سال

H b

و به پایان کار نظم کتاب در «پند و نصیحت میسری حکیم» تصریح شده است :

بینجامید دانشنامه من برآمدزو مراد و کامه من

به سال سیصد و هفتاد بودیم کزین نامه همه پردخته شودیم

163b

ملاحظه می فرمایید که مؤلف و ناظم (یا فقط ناظم کتاب) شروع و ختم کار را بین ماه شوال ۳۶۷ تا سال ۳۷۰ هجری ذکر کرده اند. با آنکه در برابر این تصریح شك و تردید روا نیست، چون به حدس اظهار شده است که به احتمال قوی کلمه «سیصد» - در اصل - در هر دو موردی که مذکور افتاد «شصد = ششصد» بوده است و کاتب نسخه آن دو را به اشتباه و یا به عمد به کلمه «سیصد» تغییر داده است ذکر چند کلمه در این باب خالی از فایده نیست.

گفته شده است اگر در دیگر متون فارسی کلمه «ششصد» با يك شین به صورت «شصد» به کار رفته باشد با اطمینان بیشتر می توان اظهار

داشت که این دو تاریخ در دانشنامه - در اصل - به صورت « ششصد = ششصد بوده » است.

حداقل تا آنجا که بنده اطلاع دارم در تفسیر قرآن مجید معروف به تفسیر کمبریج^۹، که یکی از متون کهن و قابل اعتنای زبان فارسی است، کلمه «ششصد» با حذف یکی از دو «ش» چند بار به کار رفته و اینست شاهد آن :

«وعلما را خلاف است در عدد بنی اسراییل. گروهی گفته اند ششصد هزار و هفتاد هزار مرد بودند. و نیز گفته اند ششصد هزار و بیست هزار جنگی بودند بیش از بیست سال و کم از شصت سالگان که ایشان را از بزرگی نشمردندی. ششصد هزار و بیست هزار مرد جنگی بود. فرعون ایشان را اندک خواند از بسیاری که سپاه فرعون بود.» (۳۰۹/۱)

با آنکه این شاهد را از متنی معتبر و کهنه ارائه دادم و بعید نیست در متون دیگر نیز نظیر این استعمال دیده شده باشد، اما استعمال «ششصد» را به جای «ششصد» در متون فارسی به هیچ وجه دلیلی برای اثبات این مدعا نمی دانم که کاتب نسخه ما نیز «شصد» (= ششصد) را در دو مورد سابق الذکر به اشتباه «سیصد» خوانده باشد. به علاوه اگر این حدس صحیح باشد لازم است اضافه کنم که در دانشنامه میسری یک بار دیگر نیز کلمه «سیصد» - در آنجا که از تعداد رگهای بدن سخن گفته شده - آمده است که بر اساس اطلاعات و معتقدات پزشکی قدما آنکه رگهای بدن آدمی ششصد و شصت بوده است صحیح نیست. مثال:

و رگها سیصد و شصتست بی شك

خسردمندش همه دانسته يك يك

وقتی عرض کردم نمی‌توان پذیرفت کاتب نسخه ، «ششصد» را در دومورد مذکور سهواً «سیصد» خوانده باشد به طریق اولی نمی‌توان قبول کرد که این تغییر «ششصد» به «سیصد» به عمد صورت گرفته باشد زیرا محمود شاهنامه‌خوان تبریزی کاتب نسخه دانشنامه میسری و یا کاتبانی که پیش از وی نسخه دانشنامه را استنساخ کرده‌اند یقیناً با مسایلی که امروز در نقد متون ادبی مطرح می‌گردد به هیچ وجه آشنایی نداشته‌اند و فی‌المثل نمی‌دانسته‌اند که با تغییر کلمه «ششصد» به «سیصد» بحث جدیدی در آثار منظوم فارسی قرن چهارم هجری به وجود می‌آورند و بر ارزش نسخه‌ای که استنساخ می‌کرده‌اند به مقدار قابل توجهی می‌افزایند. اگر این نسخه در روزگار ما برای فروش عرضه می‌شد ، چنین احتمالی بسیار قوی بود که فروشنده آن- با وقوف به ارزش نسخه‌های قدیمی- بعمد کلمه «ششصد» را به «سیصد» تغییر داده باشد تا با عرضه کردن کتابی که نه از قرن چهارم هجری مبلغی زیاد پول به دست بیاورد^{۱۰}.

با توجه به آنچه به عرض رسید ، اعتقاد بنده آنست که این اثر متعلق به سالهای ۳۶۷ تا ۳۷۰ هجری است. البته در هنگام بحث درباره زبان دانشنامه میسری دلایل قاطع‌تری نیز درمورد صحت انتساب این کتاب به قرن چهارم هجری به عرض خواهم رسانید .

نام مؤلف

نام مؤلف و سراینده دانشنامه، و یا اسم شخصی که متن حاضر را فقط به نظم کشیده است به استناد بیتی که در آخرین صفحه کتاب آمده میسری است :

هر آن کز نامه من شاد گردد
 نباید کاین برو چون باد گردد
 نیاز آرد بگوید از دل پاک
 که یارب میسری بد بود و ناپاک
 الهی رحم تو بیش از گناهنش
 من او را آمدم پیشت بنخواستش

184 a

به علاوه در آخرین عنوان کتاب «پند و نصیحت میسری حکیم» و نیز در عبارتی که کاتب نسخه در پایان کتاب افزوده است بدین مضمون: «سپری شد این کتاب منصوری به نظم از گفتار میسری حکیم بعون الله تعالی و حسن توفیقه بردست ...»

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید از وی با نام میسری حکیم یاد شده است. اگر تلفظ این اسم در بیت سابق الذکر به صورت «میسری» از نوع تلفظ محمد زکریای رازی به شکل «مخمد زخری رازی» در صفحه 182 b - و مربوط به بحث مراعات وزن شعر و یا تلفظ محلی این کلمه نباشد، در تلفظ این کلمه به صورت میسری Maysari نیز نباید شک روا داشت.^{۱۱} بدین طریق بحث احتمال «میسری حکیم» بودن مؤلف یا سراینده دانشنامه منتفی می‌گردد.

تاریخ تولد

میسری بنا بر آنچه خود در دانشنامه آورده در حدود سال ۳۲۴ هجری متولد گردیده است، زیرا در آخر کتاب که از ختم دانشنامه در سال ۳۷۰ هجری سخن گفته به چهل و شش سالگی خود اشاره کرده است:

بینجامید دانشنامه من
 برآمد زو مراد و کامه من
 به سال سیصد و هفتاد بودیم
 کزین نامه همی پردخته شودیم...
 من ازدو بیست و دوسه برگزینم
 و دیوان جوانی بر نوشتم

163 b

مذهب

میسری مردی مسلمان بوده است که جسمانیت و رؤیت خداوند
 را رد کرده و به حدوث عالم اعتقاد داشته است. وی از پیروان معتدل
 مذهب سنت و جماعت بوده است و بدین موضوع يك بار در زیر عنوان
 «در نعت گوید» و بار دیگر در پایان کتاب بدین شرح اشاره کرده است:

درویش بر محمد صد هزاران
 پس آنگه بر همه فرخنده یاران
 درودش بر علی هر چه آن نکوتر
 و بر جفت وی آن پاکیزه دختر
 پس آنگه بر حسین و بر حسن بر
 به فرزندان ایشان تن به تن بر

3 b

* * *

درویش صد هزاران بر پیمبر
 خداوند لوا و تاج و منبر
 ابر بوبکر و بر عمر و عثمان
 که کردش او به ما بر جمع قرآن

ابر حیدد که باشد او چهارم

که هست این دوستیشان یادگارم

183 b

میسری کیست ؟

طیب بوده است و مؤلف کتابی به نام دانشنامه که خود وی همین کتاب را نیز به نظم آورده است ؟ یا آنکه میسری فقط ناظم یا شاعری بوده است که در صدد برآمده کتابی را در دانش پزشکی به صورت منظوم به خوانندگان و علاقه‌مندان فارسی زبان در روزگار خود عرضه کند ؟ با آنکه قادر بوده است همین کتاب را به زبان عربی هم به نظم در آورد :

چو بر پیوستنش بر دل نهادم

فراوان رایها بر دل گشادم

که چون گویمش من تا دیرماند

و هر کس دانش او را بداند

بگویم تازی ار نه پارسی نغز

ز هر در من بگویم مایه و مغز

و پس گفتم زمین ماست ایران

که بیش از مردانش پارسی دان

و گر تازی کنم نیکو نباشد

که هر کس را ازو نیرو نباشد

دری گویمش تا هر کس بداند

و هر کس برزبانش بر براند

4a, b

پاسخ دادن به این پرسش برای بنده کار دشواری است ، زیرا چنانکه گذشت در کتابهای دیگر نامی از میسری و دانشنامه وی ندیده‌ام و ناگزیرم فقط از اشاراتی که در همین کتاب دانشنامه در موضوع مورد بحث به صورت پراکنده آمده است برای جواب دادن به سؤالی که خود مطرح ساخته‌ام استفاده کنم .

از برخی اشارات کتاب دانشنامه چنین برمی‌آید که کار میسری تنها منظوم ساختن يك کتاب در علم پزشکی بوده است نه تألیف اصل آن، زیرا وی در آخرین بیت دانشنامه گفته است چون در بین کتابهای پزشکی ، کتابی را بهتر از این - دانشنامه - نیافتم به منظوم ساختن آن پرداختم :

به طب اندر ازین بهتر ندیدم ازیرا گفتن این برگزیدم

164 a

به علاوه وی « کار » خود را « نظم » کتاب دانشنامه با الفاظ « پیوستن » ، « گفتن » ، « اندام دادن » و نظایر آن تعبیر کرده است که الفاظ رایج و متداول برای « تألیف » و « تصنیف » نیست :

که چون گویمش من تا دیر ماند

و هر کس دانش او را بداند

بگویم تازی ار نه پارسی نغز

ز هر در من بگویم مایه و مغز

4a, b

* * *

چو از پیوستنش پردخته‌گشتم به درهای پزشکی برگزیدم

من این گفتار را اندام دادم ودانشنامه اول نام دادم
 من این را گفتم اندر ماه شوال به شصت و سیصد و هفت آمده سال
 4 b

* * *

من این نامه به کام دل بگفتم

بسی علم اندرین نامه نهفتم

161 b

همچنین عبارتی که کاتب نسخه در آخر کتاب افزوده است نیز می تواند مؤید همین نظر باشد آنجا که نوشته است:

«سپری شدن این کتاب منصوری به نظم از گفتار میسری حکیم...»
 ولی علاوه بر مطالبی که به عرض رسانیدم قرائن دیگری نیز در کتاب موجود است حاکی از آنکه میسری تا زمان منظوم ساختن دانشنامه کتابهای دیگری نیز تألیف کرده بوده است. آیا این کتابها که وی با لفظ «نبشتن» به آنها اشاره کرده، تألیف میسری بوده است یا آنکه مقصود وی از «نبشتن نامه» در این مورد نیز ممکن است استنساخ کتب یا کاری از این نوع بوده باشد:

درین مدت بسی زحمت کشیدم

جهان از چند گونه نیز دیدم

بسی نامه نبشتستم به دستم

بسی نعمت زهر گونه بدستم ...

مگر این نامه من دیر ماند

پس از من تا کسی این را بخواند

163b , 164 a

همچنین در موارد مختلف در دانشنامه عباراتی دیده می‌شود که میسری به «استاد ما» یا «استادان» و امثال آن اشاره می‌کند. از اینها چنین برمی‌آید که وی بایست دانش پزشکی را نزد استاد یا استادانی فراگرفته باشد^{۱۲}.

از بی‌تی دیگر نیز چنین مستفاد می‌شود که میسری در کسب‌دانش پزشکی رنجه‌کشیده^{۱۳} و شخصاً به درمان بیماران می‌پرداخته است^{۱۴}. او در بحث از بیماری «سبات» عقیده مخالف خود را با «حقنه» برای درمان این مرض آشکارا یاد کرده و گفته است چون بدین امر اعتقاد ندارم، نسخه حقنه را یاد نمی‌کنم و خواننده را در این مورد به «کتب اوستادان» حواله می‌دهم^{۱۵}. همچنین در بعضی از موارد سخنش لحن گفتار استادی را با شاگرد یا شاگردانش به یاد می‌آورد:

تو یا شاگرد تا دانا نگردی

به هر نیک و بدی بینا نگردی...

و دارو ها همه یک یک ندانی

بسی نامه بر استادان نخوانی...

و بسیاری نگردی گرد استاد

نداری هرچه می‌بینی همه‌یاد...

نگردد بر تو بسیار آزموده

نگردی نزد استادان ستوده

نباید کسردنت ترکیب دارو

از و بسیار عیب آید ابر تو...

گرین دانش که گفتمم بر رسیدی

و دانا مردمان را نیز دیدی ...

پس آنکه گر به پیش آیدت بیمار

نصیحت کن مرا ورنج بردار

۱۶21b,22a

میسری با آنکه معتقد است خداوند برای هر دردی دارو هایی

آفریده است :

خدای ما که ما را درد دادست

به هر دردیش صددارو نهادست

14a

آرزو می کند هیچ مسلمانی به پزشك و دارو نیازمند نگردد :

الهی دردها را پاک یکسان بجمله از مسلمانان بگردان

مکن ما را نیازمند دارو نیاز ما همیشه بادزی تو

163b

همچنین وی با آنکه داروی دردهای گوناگون را در کتاب خود

بر شمرده و بیماران به استادان مجرب راهنمایی کرده^{۱۷} و از جمله

در شکستگی استخوان بیمار را به طبیبان استاد کار آزموده رهنمون شده

است^{۱۸}، اعتقاد راسخ خود را به قضا و قدر الهی پنهان نساخته است^{۱۹}.

به علاوه به عقیده میسری بیماریهای آسمانی که خداوند برستمگران و

گناهکاران مقدر می فرماید درمان ناپذیر است. علاج این امراض به امر

و فرمان الهی وابسته است، داروی چنین دردهایی جز دعا و صدقه نیست^{۲۰}.

و نیز به دلیل آنکه کسی را یارای گریز از مرگ نیست:

ولیکن مرگ را چاره ندانم به جای مرگ بیچاره بمانم

طیب ار مرگ را چاره توانید

نخستین خویشان را ز و رهانید

162 a

ودانشمندی چون افلاطون، ارسطو، جالینوس و محمد زکریای رازی، و پیامبرانی مانند آدم، نوح، سلیمان، ابراهیم، موسی، عیسی، و برتر از همه آدمیان - محمد خاتم پیامبران - از جهان فانی به دار بقا رخت بر بسته اند^{۲۱}، پس خردمند باید دل بر مرگ نهد، زیرا در برابر مرگ، دانش، عقل، آزمایش، ملک، سپاه، مال، گنج خانه پرازدینار، دهقانی، مردی، سواری، تندی، بدی و بردباری، هیچ یک را تاب پایداری نیست:

ندارد سود نزد مرگ دانش

و نه بسیار عقل و آزمایش

نه ملک و نه سپاه و خیل بسیار

نه مال و گنج خانه پر ز دینار

نه دهقانی نه مردی نه سواری

نه تندی نه بدی نه بردباری

بدان کز مرگ ما را نیست چاره

و نه از مرگ کس یابد کناره

دلت بر مرگ بر نه یا خردمند

به درد دردمندی باش خرسند

162 b , 163 a

سؤالی که در ابتدای این قسمت مطرح ساختم این بود که «میسری کیست؟» با توجه به آنچه گذشت بنده ترجیح می‌دهد در درجه اول میسری را طیب و مؤلف و هم سراینده کتاب دانشنامه مورد بحث بدانند.

در درجهٔ دوم شاید وی سراینده‌ای بوده است که مضمون يك کتاب طیبی را - که پیش از وی ویا در عصر او تألیف شده بوده است - مو به مو و با همهٔ اظهار نظرهای طیبی مؤلف آن به نظم کشیده است.

دانشنامه به چه کسی تقدیم شده است؟

میسری در این مورد در مقدمهٔ دانشنامه در زیر عنوان «در دانش گوید» به صراحت و به تفصیل دربارهٔ مردی که کتاب خود را به وی تقدیم کرده سخن گفته است. میسری در صدد بوده است کتاب خود را به شاهی دانا و بیدار دل که خریدار چنین کتابی باشد تقدیم کند. برای این مقصود کسی را جز سپهسالار ایران، که از برکت وجودش ایران ویران، آباد گردیده، و به احتمال بسیار قوی به «ناصر دولت = ناصرالدوله» ملقب بوده، نیافته است. میسری این مرد را به داشتن ده هنر ستوده که با این هنرها بر دیگر شاهان زمان خود برتری داشته است:

فراوان با دلم اندیشه کردم

خردمندی و دانش پیشه کردم

که بگزینم شهی دانا و بیدار

که هست این خوب دانش را خریدار

نبد این جز سپهسالار ایران

کزو آباد شد ایران بیران

بدو مرشاهیان را عز و کامست

بینی ناصر دولتش نامست

به ده گونه فزونی برشهان بر
 چنو ناید نگهبان بر جهان بر
 نخستینش خرد کو هست مایه
 دوم دانش کزو یابند پایه
 سیوم نیکی چهارم چرب گویی
 و پنجم داد ، ششم نیک خوئی
 و هفتم مردی ، هشتم سواری
 نهم رادی ، دهم هم بردباری
 ازین هر یک شدست او داستانی
 میان رادمردان چون نشانی
 ازین هر ده هنر ، پیدا کنم من

یکایک خوب پس بنمایمش من 5 a ...

میسری سپس هر یک از این هنرهای ده گانه این سپهسالار را به شرح وصف کرده است . به علاوه از ابیاتی که نقل خواهد شد استنباط می گردد میسری در روزگاری می زیسته است که به کار بردن الفاظ «شاه» و «شهنشاه» - برخلاف امروز و دوره های اخیر - اختلاف آشکار وجود داشته است ، زیرا وی این شاه دانا و بیدار دل را در خردمندی شایسته عنوان «شهنشاهی» (شهنشاه = شاهنشاه: شاه شاهان) دانسته است :

سپهد را خرد مهتر سپاهست

و بهتر گنج و افزون تر پناهست

اگر مرد از خرد یابد همی گاه

شه ما بر جهان شاید شهنشاه ...

بهای مرد اگر با دانش آید
 که زرین بهای شاه باید . . .
 شهان را گر به آید نیک خواهی
 جهان را اوست شایسته به شاهی . . .
 شه ما را هنرها بی شمارست
 گرش پیدا کنی بسیار کارست

5b, 6a

آنچه میسری در چهل و سه بیت در وصف این سپه سالار ایران سروده زیبا و روان و خواندنی است. صفاتی که وی به ممدوح خود نسبت داده همه از صفات پسندیده انسانی است. او بخصوص ممدوح خود را به خردمندی، دانش دوستی، نیک خوئی، نیک گوئی، پرسش گرم، دادگری و امثال آن توصیف کرده است. این ابیات میسری مدیحه زیبا و دلنشین و دکی سمرقندی را به یاد خواننده می آورد که در وصف ممدوح خود، امیر سامانی، به مطلع زیر سروده است:

دیر زیاد آن بزرگوار خداوند

جان گرامی به جانش اندر پیوند

به طوری که حضار محترم اطلاع دارند ممدوح شاعران ما از قرن پنجم هجری به بعد کمتر به چنین خصالی توصیف گردیده اند. در باره این سپه سالار ایران که به «ناصرالدوله» ملقب بوده و دانشنامه به وی تقدیم گردیده بلوکه نوشته است:

«وی امیر کرد نژاد حسنویه ابن حسین است که در حدود سال ۳۵۰ هجری از طرف عضدالدوله پادشاه بویی حکومت کردستان و از خلیفه

عباسی لقب ناهرالذوله را یافته است و به سال ۳۷۰ هجری پسرش ناهرالدين ابوالنجم بدر بن حسنويه جانشین او شده است و نیز بعید نمی‌داند که دانشنامه به شخص اخیر اهدا شده باشد.»^{۲۲}

بنده در این باب با بلوشه هم عقیده نیستم، زیرا معتقدم در سالهای ۳۶۷ تا ۳۷۰ هجری و به طور کلی در نیمه دوم قرن چهارم هجری هنوز زبان دری آن چنان از مشرق ایران - یعنی از لانه و زادگاه خود - به مرکز و مغرب ایران راه نیافته بوده است که میسری کتابی را که به زبان دری سروده بوده به امیر کرد نژاد حاکم کردستان اهداء کرده باشد. بلکه بعکس باید این شاه دانای بیدار دل و این سپهد خردمند و این سپه سالاری که «ایران بیران» به دست وی آباد گردیده و به زعم میسری شایسته عنوان شاهنشاهی جهان بوده است، در مشرق ایران، در خراسان و ماوراءالنهر قرن چهارم جست.

زیرا میسری به سبب آنکه خود در سرزمین «ایران» می‌زیسته است، منطقه‌ای که بیشتر ساکنانش به تصریح وی «پارسی دان» بوده‌اند، در صدد بر آمده است کتاب خود را به پارسی دری بسراید تا بیشتر مورد استفاده عموم قرار گیرد:

و پس گفتم زمین ماست ایران

که بیش از مردمانش پارسی دان

و گر تازی کنم نیکو نباشد

که هر کس را ازو نیرو نباشد

دری گویمش تا هر کس بداند

و هر کس بر زبانش بربراند

بنده در مورد ممدوح میسری کاملاً با نظر آقای ڈیپلر لازاد استاد مدرسۀ زبانهای شرقی پاریس موافقم که نوشته‌اند:

«در شاهنشاهی سامانیان عنوان سپهسالاری به حکمرانان خراسان در خطۀ جنوبی سغد اختصاص داشته است و در زمانی که میسری به نظم دانشنامه پرداخته این عنوان به ابوالحسن محمدبن ابراهیم بن سیمجور اختصاص داشته است که در فاصلۀ بین سالهای ۳۵۰ تا ۳۷۱ هجری سه بار حکمران خراسان بوده و پس از پایان حکومت نوح بن منصور به ناصرالدوله ملقب گردیده است.»^{۲۳}

بدین ترتیب به نظر بنده باید پذیرفت که میسری در عصر سامانیان و در دستگاه سیمجوریان بسر می‌برده و کتاب دانشنامه را به ابوالحسن سیمجور اهداء کرده است.

معرفی دانشنامه

دانشنامه دارای ۴۵۰۵ بیت در بحر هزج مسدس است. به نظر بنده از نظر موضوعاتی که در این کتاب مطرح گردیده است آن را به شش بخش کلی می‌توان تقسیم کرد:

۱- مقدمه شامل نعت خداوند، نفی مکان، جوهر، جسم، رؤیت و شریک از ذات پروردگار، نشان احداث عالم، نعت پیامبر و یاران و خاندانش، فضیلت دانش (از آغاز صفحه 1b تا سطر چهاردهم صفحه 8 a).

۲- قسمت دوم مطالبی که در فضیلت دانش (در زیر عنوان «در دانش گوید») آمده است مشتمل بر مطالب زیر: ترکیب مردم، ذکر

اندامهای مهم بدن، خلطای چهارگانه، قوای چهارگانه، بحثی دربارهٔ سال، شب و روز، گیتی، بادها، صفت مزاج مردم، دلیل دردهای ناگهان دلیل غلبهٔ هر چهار طبع، اسماء الادویه، طبایع الادویه، باب النصیحت (از سطر پانزدهم صفحه 8a تا سطر یازدهم صفحه 27b).

۳- بحث اساسی دانشنامه در بارهٔ دردها و درمان امراض « از موی سر تا ناخن پای»، از داء الثعلب تا علاج کلف و برش (از سطر سیزدهم صفحه 27a تا سطر هفتم صفحه 122a).

۴- موضوعات مختلفی نظیر: تدبیر کردن حجامت، منفعت و مضرت رگ گشادن، تدبیر قی کردن، تدبیر گرماوه، نزار کردن فربه، بوی نبید بردن، تدبیر سفر کردن و ... (از سطر نهم صفحه 122a تا پایان صفحه 130b) ۲۴.

۵- علاج زهرها، دانستن تبها، علاج آبله، نشان نیک و بسد بر دردمندان، دانستن بحران و روزهای آن، دانستن براز، طلب دانش کردن پرهیز کردن از چیزهای بد (از آغاز صفحه 131a تا سطر یازدهم صفحه 161b).

۶- پند و نصیحت میسری حکیم (از سطر سیزدهم صفحه 161b تا پایان کتاب، سطر دوازدهم صفحه 164a).

دربارهٔ عنوانهای مذکور در دانشنامه میسری نیز چند موضوع گفتنی وجود دارد:

- ۱- تعداد عنوانها نسبت به تعداد ابیات کتاب بسیار است زیرا ۴۵۰۵ بیت دانشنامه به ۳۷۶ عنوان تقسیم گردیده است ۲۵.
- ۲- در ثلث اول کتاب بسیاری از عنوانها به عربی است مانند:

اسماء الأدویه ، طبایع الأدویه ، فی الداء الثعلب ، فی حفظ الأسنان المتحرکه .

۳- بعضی از عنوانهای چند صفحه اول کتاب و تقریباً تمام عناوین دو ثلث آخر کتاب به فارسی است نظیر ، در نعت گوید ، در دانش گوید ، گوارش کندرو ، علاج درد معده ، صفت شافه شکم گشای ، دانستن دوشیزه زکالم .

۴- برخی از عنوانهای دانشنامه با کلمه عربی «فی» شروع می شود ولی بقیه همان عنوان به زبان فارسی است مانند : فی علاج زنی که کودکش برون نیاید .

۵- و بندرت کلمه «فی» در چند عنوان مکرر نوشته شده است مثل : فی فی الغین اذا قمرت من الثلج والبرد .

آیا استعمال بیجا و نادرست کلمه « فی » در دو قسمت اخیر به قیاس استعمال آن در عنوانهای عربی مانند «فی الداء الثعلب» و امثال آن به دست شخصی جز کاتب نسخه ، جاهلانه ، به عنوانهای کتاب افزوده شده است ، یا چنین خطایی در نسخه اساس میسری نیز وجود داشته است ؟ حدس اخیر به صواب مقرون نمی نماید ، زیرا میسری در آغاز دانشنامه گفته است تردید داشتم کتاب را به تازی برگردانم یا به پارسی دری . در نتیجه از کسی که قادر بوده است کتابی مفصل را به نظم عربی برگرداند بعید است مرتکب اشتباهی نظیر «فی دلیل غلبه هر چهار طبع» ، «فی فی القمل فی الأشعار» شده باشد .

مطلب دیگری که ذکرش بی مورد نمی نماید ، آنست که با آنکه میسری در زیر عنوان «اسماء الأدویه» وعده داده است نام پزشکان مختلف

را دربارهٔ هر دارو ذکر کند :

هر آن دارو که معروفست بی شك

همه بنگارمش پیش تو يك يك

بدان نام طیبسانش بخوانم

نگردانمش و جز کوتاه نرانم

14 b

و نیز برخلاف شیوهٔ معمول در کتابهای پزشکی، در کتاب خود بسیار به ندرت نام پزشکان را آورده و آراء ایشان را نقل کرده است. همانطوری که قبلاً نیز به عرض رسانیدم فقط در آخرین باب کتاب «پند و نصیحت میسری حکیم» از بقراط، جالینوس و محمد زکریای «ازی و چندتن دیگر نام برده است.

ذکر این موضوع نیز لازم است که حداقل برخی از اوراق دانشنامهٔ میسری در نسخهٔ پاریس به طور نامرتب صحافی شده است و از آن جمله است صفحهٔ a 121 که بایست پس از صفحهٔ b 112 قرار می‌گرفت و صفحهٔ پس از a 131 صفحهٔ b 120. به علاوه محتمل است نسخهٔ حاضر افتادگیهایی هم داشته باشد.

اختصاصات زبان دانشنامه

پیش از آنکه به بحث در این باب بپردازد، طرح چند موضوع را به عنوان مقدمه برای ورود به این موضوع ضروری می‌داند که در کمال اختصار نخست به آنها اشاره می‌کند:

۱- زبان دانشنامهٔ میسری از آغاز تا انجام یکنواخت و به اصطلاح

يك دست نیست. به اقتضای نوع مضمون، زبان شاعر نیز دگرگون می شود، یعنی از این جهت بین مقدمه کتاب که شاعر وارد مباحث پزشکی نگردیده است و چند صفحه آخر کتاب که در زیر عنوان «پند و نصیحت میسری حکیم» قرار دارد از يك طرف، و بقیه کتاب که به طرح مسایل پزشکی و دردها و درمانهای مختلف اختصاص دارد از طرف دیگر اختلافی فاحش به چشم می خورد.

۲- دانشنامه میسری را نمی توان با اشعار «دکی و کتابهایی نظیر گشتاسب نامه دقیقی، آفرین نامه ابوشکر دبلخی و شاهنامه فردوسی مقایسه کرد، زیرا بین دانشنامه و دیگر آثاری که ذکر شد از نظر موضوع اختلاف آشکار موجود است و چنانکه می دانیم اختلاف مضمون و موضوع، به طور طبیعی حداقل موجب اختلاف استعمال کلمات و ترکیبات می شود. دانشنامه را از جهت مفردات و ترکیبات باید با کتاب نفیس هدایة المتعلمین فی الطب ابوبکر دبیح بن احمد الاخوینی بخاری^{۲۶} - به علت اشتراك در موضوع - که در حدود سال ۳۷۰ هجری - یعنی مقارن پایان یافتن نظم دانشنامه میسری تألیف شده است سنجید و در باب آن به داوری پرداخت.

۳- اشعار دانشنامه میسری را از نظر سبک شعر، باید با اشعار فارسی قرن سوم و چهارم هجری مقایسه کرد و به بسیاری از حذف و اضافات، تشدید مخفف و تخفیف مشدد، و سکون متحرك و امثال آن که از صفات بارز شعر فارسی در قرون سوم و چهارم هجری است - و در قرن هفتم هجری در کتاب المعجم فی معاییر الأشعار العجم مورد اعتراض شمس قیس «ازی» قرار گرفته است^{۲۷} - مقایسه کرد. وجود برخی

ابیات سست در دانشنامه ممکن است مربوط به این موضوع باشد.
 ۴- به این حقیقت نیز باید توجه داشت که شاعر ما در آغاز حیات شعر دری ناگزیر بوده است الفاظ و ترکیبات سنگین و نامأنوس پزشکی و دارو شناسی نظیر: اسطوخودوس، ضیق النفس، حب قاقایا، شیاف مامیثا، قلقطار را که با زبان شعر به هیچ وجه سازگار نیست در نسج منظومه خود بگنجانند.

به عقیده بنده قضاوت درباره شعر و شاعری میسری بی توجه به مطالبی که گفته شد صحیح و کامل نیست. اشعار دانشنامه را باید با کتب علمی منظوم نظیر اشعار بومفی طیب که در قرن دهم می زیسته است و آثاری منظوم و منثور در زمینه پزشکی به وجود آورده، مقایسه کرد. اکنون با توجه به آنچه به عرض رسید در نهایت اختصار به ذکر اختصاصات زبان دانشنامه میسری می پردازد:

گفته شده است در دانشنامه میسری مفردات و ترکیبات عربی زیاد و قابل توجه است، و این موضوع مغایر انتساب این کتاب به قرن چهارم هجری است. اینک نخست این مطالب را مورد بررسی قرار دهیم:

در دانشنامه چهار هزار و پانصد بیتی يك بیت داریم که ملمع است یعنی مصراع اولش عربی است و مصراع دوم فارسی.

فسبحانه اله الخالق الفرد

چنانش خواست، تقدیرش چنان کرد

چنانکه اطلاع دارید ساختن چنین اشعاری در قرن چهارم هجری

مسبوق به سابقه است و اینست بیتی از بدیع بلخی متوفی به سال ۳۸۱ هجری :

بدان منگر که می منع است می خور

لوقت الورد شرب الخمر جایز^{۲۸}

و بیتی دیگر از دایمه شاعر قرن چهارم :

هر آینه نه دروغست آنچه گفتم حکیم

فمن تكبر يوماً فبعد عزی ذل^{۲۹}

اهم کلمات سنگین عربی دانشنامه میسری را - به جز اصطلاحات خاص پزشکی که شامل نام دردها و داروهاست - فهرست وار به عرضتان می‌رسانم :

قلیل الفهم، علی الحال، ارجو، لاشك، مجلس، حمام، بول، محرور، بغیث، کاهل، مخاصم، جاهل، جبهه، غضوب، معجب، مفاجا، مستقیم، فیض، عدوی، سلیم، موزون، حجامت، محجم، دهن، استعمال، غافل، منکر، دقیق (- باقلی)، تام، دم (= خون)، اصل، مسواک، فم، سیلان، اقبال، لحم، محتاج، حفره، زحمت کشیدن، عجن کردن، محکم شدن، اسهال کردن، ممزوج کردن، احتما کردن، افراط کردن.

کمی وقت اجازه نمی‌دهد بنده تمام کلمات عربی سنگینی را که گفته می‌شود با زبان قرن چهارم مغایرت دارد در اینجا به عرضتان برسانم ولی بقیه کلمات مستعمل در دانشنامه هم از همین نوع است. اگر کتاب هدایة المتعلمین فی الطب را که با دانشنامه میسری هم در موضوع مشترك است و هم در یک عصر تصنیف شده است مقایسه بفرمایید متوجه خواهید

شد که تعداد لغات و ترکیبات عربی دانشنامه آن چنانکه اظهار می شود چندان زیاد هم نیست (چنانکه بنده به طور سطحی این دو کتاب را از این جهت با هم سنجیده است). برخی از کلمات و ترکیبات عربی چند صفحه از کتاب هدایة المتعلمین را - که در قدمت آن جای سخن گفتن نیست و به داشتن مفردات و ترکیبات فارسی کهنه مشهور است - در اینجا نقل می کنم. حضار محترم بی آنکه ضرورت داشته باشد بنده مطلب دیگری در این باب به عرض برسانم خود در خواهند یافت که لغات و ترکیبات عربی در هدایة المتعلمین فی الطب به مراتب بیشتر از دانشنامه میسری است. اینست نمونه ای از کلمات عربی کتاب هدایة المتعلمین :

اعنی ، اجسام ، استمداد ، خدمت ، حیوانات ، وحی ، خلق ، کمال قدرت و حکمت ، اما بعد ، واجب ، شریعت ، ضلالت ، مفتعلان ، عفونت اجسام رطبه ، اوعیه منی ، صورت ، ترکیب ، تحلیل بالعکس ، تحلیل بالحد ، عناصر ، الا ، ظاهر ، کون ، اسبوع ، مسأله ، وجه ، اعصاب ، علامات و دلایل ، مقدار طاقت ، عادت متقدمان ، عناصر و اسطقات و ارکان ، اشکال ، مزاجات ، اضعاف ، اعتدال ، امزجه ، طریق تناسل ، فاعل ، منفعل ، محیل ، مستحیل ، فعل ، انفعال ، متوسطات ، انفراد ، اشتراك ، ارواح ، افعال ، قوت روح ، مقادیر عناصر اجسام مختلف ، قبول فعل فاعل را منقادتر بود پس منفعل به مکان مادت بود و فاعل به مکان صورت ، متكافی ، نظارت ، سبب گردانیدن ، غذا یافتن ، حاجت آمدن ، دفع کردن ، جذب کردن ، تمام شدن ، کسب کردن ، هلاک کردن .

همچنین تکرار عبارت «فتبارك الله احسن الخالقین» در مقدمه کتاب و ذکر عبارات «انه الجواد کریم» و تکرار جمله هایی مانند « سبحانه و

تعالی»، «جل ذکره» و «تبارك و تعالی» نیز در کتاب هدایة المتعلمین قابل ملاحظه است:

به علاوه وجود کلمات و ترکیبات کهن فارسی به مقدار زیاد، در کنار کلمات تازی در دانشنامه میسری که به برخی از آنها اشاره شد جالب توجه است. این لغات و ترکیبات هر محقق را به تاریخ نظم دانشنامه در قرن چهارم هجری رهبری می کنند. چون ذکر اهم این نوع کلمات در این مدت کوتاه میسر نیست، ناگزیر بعضی از آنها را به عرض می رسانم:

ریم، کجا = که، اگر، گر = یا، زی = به سوی، گسنگی، تشنی = تشنگی، آبسته = آبستن، دوشیزه، کالم = زن غیر باکره، آماه، آبست گشتن = آبستن گشتن، ریش = جراحت، بن = مقعد، نژند، رگو پاره، نغز، دادار، چنان چون، نژندی، جنبش = حرکت، رودگانی، دارو کردن، مهرگان = پاییز: بهاران = بهار، انبوییدن، انبویانیدن، چابوک دستی، آگندن، پلیدی = چرك و ریم، خشك ریش، كودك بستن در رحم، شوخ = چرك، اندر وای، آهو = عیب، آب پشت، خوه گنده، دندان جنبان، رفتار، کردار، تنومند، تری، گرمی، سردی، خشکی (تقریباً در اکثر موارد به جای: رطوبت، حرارت، برودت، ییوست)، دیگر = دوم، سدیگر = سوم (این کلمه بسیار کم به کار رفته است)، سودن، سرشتن، دیوان (— جوانی) فر، خیم، جهنده، شبانروز، نارسیده (كودك —)، بنیرو، خواب دیده (در برابر نارسیده)، برسان، آبر کردار، دهقانی، نیازومند، دیرینه، ازیرا، جدانایی، کام و ناکام، پادافراه، هژیر، هماره، نغز، نامه = کتاب، چنان چون، گش زرد = صفرا، گش سیاه = سودا،

جگر ، سپرز ، دل ، پی ، رگ ، سگالیدن ، شکیبیدن ، یارستن ، تبش ، گوهر (سرد -) ، گون = رنگ ، کار زاری = جنگی ، تن آسان ، خداوند (- سودا) ، خبو ، برف کردار ، ره گدر ، ماندگی ، شبگیر ، شون = شدن ، گرماوه ، اسپرغم ، اسپیدا ، زیره با ، غوره با ، درد - مندی ، خوار مایه ، پوست وا کرده ، سرما یافتن ، بی راهی ، بایسته ، موزه ، برگونه ، با هس آمدن ، بر آهنجیدن ، تیمار خوردن ، آهنگ - کردن ، خاییدن ، خایگان (- کودکان) ، بی آرام ، شبانروز ، یگانی ، تیمار ، اندودن ، زرده خایه ، زیره با ، آغاریدن ، قی او فتادن ، گوشت آبه ، سخته ، گندا ، گراییدن ، شکم گشای ، اشکم نرم کردن ، آب زن ، رگ گشادن ، گرمای گرم ، خسته = مجروح ، دارو کردن ، به جاداشتن = به جا آوردن (؟)

سخن گفتن در باره کمیت استعمال لغات و ترکیبات عربی را در دانشنامه میسری - که به عقیده بنده از بحثهای اساسی برای معرفی این کتاب است و توجه دقیق به آن تاریخ سروده شدن آن را ، بی شک و تردید ، نیز تعیین می کند با ذکر آمار زیرین به پایان می رساند :

۱- از صفحه b 1 تا پایان سطر چهاردهم صفحه a 8 که در آن مطالب غیر طبی مطرح شده و مشتمل بر ۱۴۱ بیت و به طور متوسط دارای ۱۶۹۲ کلمه است فقط سه کلمه عربی : قعر ، غم ، عز ، به صورت نامکرر به کار رفته است ، یعنی در این صفحات در هر هزار کلمه حداکثر دو کلمه عربی استعمال شده است^{۳۰}

۲- از سطر سیزدهم صفحه b 181 تا پایان کتاب نیز که در «پند و نصیحت میسری حکیم» و مشتمل بر ۷۵ بیت و به طور متوسط دارای

نهصد کلمه است، به طور کلی ۶۴ کلمه عربی نامکرر - و با احتساب کلمات مکرر - ۸۱ کلمه عربی به کار رفته است . مجموع این ۶۴ کلمه عربی بر سه نوع و عبارتست از:

الف - لغات پزشکی: طبع، مطبوخ، حبوب، قرص، معجون، لعوق، طریفل، شراب، سفرجل، طلی، مرهم، ضماد، سفوط، سفوف، سموم، طب، طیب (۳ بار)، علاج (۲ بار).

ب - لغات دینی، تنزیل، تقدیر، جبار، دعا (۴ بار)، رب (۲ بار)، صدقه (۳ بار)، الهی (۲ بار)، مسلمانان، لوا، منبر، وحی .

ج - لغات ساده و متداول عربی: موزون، محکم، غذا = غذا، حکیم (۲ بار)، مهندس، فاضل، زایل، عقل (۲ بار)، ملک، خیل، امر (۲ بار)، مال، خبر، بی شک، بغیث (۲ بار)، عهد، بجمله، جمع، زحمت کشیدن، نعمت (۳ بار)، محنت، واجب، یا (۲ بار) رحم، رحمت، اهل، خاتم، مدت، تاج، مراد، وقت، تدبیر، شکر، علم.

تعداد کلمات عربی در این قسمت از هفت در صد تجاوز نمی-

کند .

۳- از آغاز صفحه b تا پایان سطر ششم صفحه b 14 که دارای

۲۳۸ بیت، و نیز از سطر سیزدهم صفحه b 15 تا پایان صفحه a 27 که دارای ۳۱۴ بیت و جمعاً این دو قسمت مشتمل بر ۵۵۲ بیت^{۳۱} در موضوعات طبی است و به طور متوسط دارای ۶۶۲۴ کلمه است حدود ۲۹۰ کلمه عربی نامکرر - و با احتساب کلمات مکرر عربی حدود ۹۰۵ کلمه عربی - به کار رفته است^{۳۲} (بی در نظر گرفتن نام دردها و داروها که به زبان عربی ذکر شده است). قسمت اعظم الفاظ عربی در این قسمت کلمات مربوط

به دانش پزشکی است نظیر:

امعاء ، اختلاج ، صفرا ، سودا ، بلغم ، بول ، اعصاب ، استفراغ ،
 احتماء ، اقراص ، حجامت ، تشنج ، جذب ، جاذبه ، خیال ، دماغ ، دبور ،
 شهوت ، شافه ، زکام ، زهار ، طحال ، طبع ، طیب ، غضروف ،
 تمتع ، جسم ، حال ، حیض ، حرکت ، دلیل ، سده ، زخم ، زهار ،
 قی ، طبع ، طعام ، علت ، عصب ، قوت ، قوی ، معده ، لطیف ، لون ،
 مزاج ، نبض ، میرزه ، نطفه ، هاضمه ، هضم ، ورم ، لمس ...

به علاوه یادآوری این موضوع ضروری است که به اقتضای مطلب
 برخی از این کلمات در صفحات مذکور بارها تکرار گردیده است چنانکه
 کلمه معده ۳۵ بار ، مزاج ۲۲ بار ، طبع ۵۷ بار ، علت ۲۳ بار ، قوت
 ۲۹ بار ، صفرا ۱۹ بار ، شهوت ۱۴ بار ، سودا ۱۶ بار ، دلیل ۲۱ بار ،
 دلیل ۲۹ بار ، اسهال ۲۳ بار ، حال ۱۹ بار ، حیض ۹ بار ذکر شده است.
 تعداد کلمات عربی نامکرر در این ابیات نیز از پنج درصد
 تجاوز نمی کند .

به نظر بنده در بحث لغات و ترکیبات عربی کتاب دانشنامه میسری
 باید بخصوص به ارقامی که در قسمت اول این مبحث ارائه شد توجه کرد ،
 یعنی به ده صفحه اول دانشنامه ، زیرا در این قسمت چنانکه گذشت به
 هیچ وجه موضوعات پزشکی مطرح نگردیده است . اگر این قسمت
 از دانشنامه میسری را با ۱۸۳ بیت باقی مانده از آفرین نامه ابوشکور بلخی
 و نیز با ۱۲۴ بیت اول شاهنامه فردوسی از نظر استعمال لغات عربی مقایسه
 کنیم به این نتیجه می رسیم :

۱- در ۱۸۳ بیت آفرین نامه که به طور متوسط دارای ۲۱۹۶

کلمه است ۲۸ کلمه نامکرر عربی - و با احتساب کلمات مکرر ۳۱ کلمه عربی - به کار رفته است ، یعنی حدود دوازده کلمه عربی در هر هزار کلمه .

۲ - در ۱۲۴ بیت آغاز شاهنامه فردوسی که در ستایش خرد و آفرینش عالم و مردم و آفتاب و ماه و امثال آنست و به طور متوسط دارای ۱۴۸۸ کلمه است ۳۹ کلمه نامکرر عربی - و با احتساب کلمات مکرر ۵۳ کلمه عربی استعمال شده است ، یعنی حدود ۲۷ کلمه عربی در هر هزار کلمه .

بدین ترتیب ملاحظه می فرمایید که در قسمتهای غیر طبی دانشنامه (ده صفحه اول کتاب) تعداد لغات و ترکیبات عربی از آفرین نامه ابوشکور بلخی و شاهنامه فردوسی کمتر است، ولی همین موضوع به عقیده بنده یکی از دلایل مهم قدمت دانشنامه میسری است.

اینک به ذکر دیگر اختصاصات دانشنامه میسری می پردازد :

* به کاربردن برخی از کلمات باهمزه ای زاید نسبت به استعمال آنها در دوره های بعد: اشنوا = شنوا b 49 ، اشنواپی = شنواپی a 48
باد اشکن = باد شکن b 16 ، اسپید = سپید b 83 ، اشکم = شکم
b 67 ، افشاردن = فشاردن b 31 ، اشمرد = شمرد b 162 ، پر
اسیاوشان b 14 .

* تبدیل يك مصوت کوتاه به مصوت بلند : شودن = شدن
b 46 ، b 49 دو (= ۲ ، با تلفظ dō) a 162 ، تو (ضمیر دوم شخص مفرد ، tō) b 78 ، b 163 چونین = چنین a 8 ناخونه = ناخن b 39
ناگاهان = ناگهان a 12 ، چابوک = چابک b 12 ، اوستادان = استادان

31 b، قی او فتادن = قی افتادن a 57، قی او فتیدن = قی افتیدن a 26 .
 * در لهجه میسری تلفظ کلمه «خوردن» با تلفظ امروزی این کلمه
 اختلاف داشته و به احتمال قوی Xvardan تلفظ می گردیده است، زیرا در
 دانشنامه کلمه «خور» از مصدر خوردن با کلمات «تر»، «دیگر»، «شکر»
 قافیه شده است .

ازین هر بامدادی گو همی خور

نخستین تا خورد او جزه دیگر

64 b

ازین هر بامدادی خوش همی خور

که تخمه زین شود بی شک فرو تر

71 a

ز آب نار گو دایم همی خور

نباشد داروی زین نار بهتر

72 a

* به کار رفتن چند کلمه با حرف یا حرفهایی زاید نسبت به
 استعمال آنها در قرون بعد : ناچاره = ناچار a 113، آشکارا = آشکار
 a 127، جدانایی = جدایی a 3.

* استعمال برخی کلمات با حرفی مشدد : کَرّی = کری b 48
 تری = تری a 9.

* به کار بردن بعضی از کلمات با دو ضبط و تلفظ مختلف، خوی،
 خوه : عرق a 126، گنده a 12، گندا a 71، پلیته، فلیته a 45، گرماره،
 گرمابه a 147، زفان a 138، زبان b 64، فا، با a 137، قی او گندن

b 144 ، قی افکندن a 138 ، قی اوفتادن a 57 ، قی افتادن b 68 ، پرك ، پلك b 38 ، شبد a 44 ، شبت a 139 آماه d 103 ، آماس ، شنودستم b 5b ، شنیدستم b 18b ، چشمکان ، چشمکان ، چشمان b 38 ، مژگانان b 35 ، مژگانان b 36 .
 * استعمال چند کلمه با ضبطی که با تلفظ آنها در دوره های بعد اختلاف دارد : بیران = ویران a 5 ، اسفاناخ = اسفناج b 30 ، غذا ، غدی = غذا .

* ادغام بعضی از حروف : هیچیز a 138

برای مراعات وزن شعر ، به اسلوب اشعار قرن سوم و چهارم فارسی ، در تلفظ کلمات تصرفاتی به صورتهای زیرین به عمل آمده است:
 * تشدید مخفف :

ز هر يك يك درم و نیم بردار

بکوب و قرص کن آنگه بجادار

73 a

سلاق آنست که پرك چشمکانش

ورم گیرد بریزد مژگانش

38 b

* کشش يك مصوت:

وگر پس از زر و خون آید او را

و خون اندر گلو بفرزاید او را

55 a

طبییان این چنین را سل خوانند

و ایشان در علاج این بمانند

59 a

* حذف يك حرف :

بکوب این داروها و آب اندرش ریز
که تر گردد به آب آنگه حب آمیز

27 b

گر آواز آید از اشکم به بیرون
نه از صفرا بود این درد نه از خون

77 a

به وزن سی درم زین آب موزون
ابازو دو درم سنگ نیز معجون

57 b

* ساکن گردانیدن متحرك :

و لختی برف را بدهان گرفتن
و بینی را ببندودن به روغن

114 b

تو انجیر آرزرد و تمر هندیون (؟)

زهر يك دو درم بایدت موزون

57 b

* کثرت استعمال و او عطف در ابتدای مصراعها از اختصاصات

بارز دانشنامه میسری است. در ۴۵۰۵ بیت دانشنامه ۱۸۵۵ مصراع آن
با و او عطف آغاز می شود و گمان بنده آنست که از این جهت در بین
آثار منظوم کهنه فارسی در درجه اول اهمیت قرار دارد.

* چهارده مصراع در دانشنامه با الف اطلاق ختم می شود:

برین اشکال باشد روزگار | پدیدست اندر وطبع چهار

7 b

* جمع بستن کلمه‌های «ناخن» و «خایه» با الف و نون به شکل :
ناخنان ، خایگان .

* جمع بسین دو کلمه «غم» و «اندوه» با الف و نون به شکل :
غمان b 132 اندوهان a 141 .

* جمع بستن کلمات جمع عربی با «ها»: مفاصلها a 103 ، آلتها
66 a .

* استعمال کاف در آخر بعضی از کلمات: لختکی b 55 ، انگشتکان
111a ، مقالکی b 131 ، بانگکی a 138 ، روز کسی a 30 ، چیز کی a 43 ،
دانگکی a 47

* کثرت استعمال ضمایر متصل مفعولی پس از ضمیر و حرف
و امثال آن :

ز نوشادرش گه گه در گلودم

کش این علت به نوشادرشود کم

54 a

به گرد آید برو بر کبک بسیار

نوشان بردارو جایی نیک بگذار

134 b

ز دارو مقلیانا گر کنی تو

چنین کن تات نیک آیدت دارو

78 b

گرش قی او فتد گو نیز زوخور

همی خور تاش گردد حال بهتر

63 a

در آغازش به مویز آب در روز

چنانکت من بیاموزم بیاموز

64 b

* ساکن آوردن حرف پیش از ضمیر متصل :

وگر ویرا لعاب آیدش از فم

بدانک این علتش جمله ز بلغم

54 a

و هم چندین همی بایدت شکر

بخور تا پاک گردد معده و بر

65 b

* استعمال ضمیر سوم شخص «اوی» و «او» در مواردی که مرجع

آنها انسان نیست :

و گر جراره باشد نیز کژدم

بسی میرد ز زخم اوی مردم

132 b

و گر نه زنجبیل و تربد آور

به گرد آور تو با او نیز شکر

80 b

* استعمال «ش» پس از فعل ماضی مطلق سوم شخص مفرد که به

شین فاعلی یا زائد خوانده شده است :

درین مطبوخ کن آنکه بدوده

کزین مطبوخ خوردش خودشودبه

47 a

* به کار بردن دو حرف اضافه «با» و «بر» به شکل کهنه و قدیمی

«ابا» و «ابر» :

زقا قایا در و کن ز آن طلی کن

ابر در دش طلا را زین دوا کن

85 a

نباید کردنت ترکیب دارو

از و بسیار عیب آید ابر تو

21 b

به وزن ده درم تو کندرو جو

و چندان طین نیک آور ابا او

63 a

* موضوع قابل توجه که بنده تا به حال در دیگر متون نظم و

نثر فارسی ندیده، آنست که چون پس از حرف اضافه «با» یا «ابا» ضمیر

سوم شخص مفرد «او» یا «اوی» یا ضمیر اشاره «این» آمده باشد بیسن

حرف اضافه و ضمیر، حرف «ز» افزوده شده است :

شکر بازو به آب دانه به

حبی سازد چنان کز یکدیگر که

58 b

تو ریوند آر گل برگ و قرنفل

و مشک و مصطکی بازوی سنبل

72 b

ازین هر یک تو نیم از یک درم جوی

و نیمی زین ز نوشادر ابا زوی

36 b

به وزنی درم زین آب موزون

ابازو دو درم سنگ نیز معجون

57 b

گر آنکس را مزاجش گرم باشد

و بازینش طبیعت نرم گردد

71 a

* حرف اضافه «در» و «اندر» هر دو در دانشنامه به کار رفته

است .

* استعمال پسوند «مند» به شکل قدیمی «اومند»:

مکن ما را نیازومند دارو

نیاز ما همیشه بادزی تو

183 b

* به کار بردن کلمات «نیک»، «سخت» و «پاک» به صورت قید

کیفیت :

بسایش نرم و انگشتی بروزن

بمالش نیک با جای خود افکن

54 a

کسی کانگشتکانش در زمستان

بخارد سخت وقت بامدادان

111 a

علاجش موی پاک از سرستردن

طلی کردن برو بر دهن بیغن

31 a

* کثرت استعمال فعلهای پیشاونددار در این کتاب قابل توجه است:

فرو رفتن ، فرو هشتن ، فرو گذاشتن ، فرو بردن ، فرو کردن ،
 فرو مالیدن ، فرو خوردن ، فرو ریختن ، فرود آوردن ، فرو افتیدن ،
 برآمدن ، برانگیختن ، برگرفتن ، برآوردن ، برپراگندن ، برشمردن ،
 برسنجیدن، برنهادن، برنوشتن، برگزیدن ، بردویدن ، برافشاندن ، بر-
 اندودن، درچکانیدن، درافگندن، درگزیدن، درانداختن، درآغاریدن، در
 گذاشتن، فراز آوردن، بازجستن.

* استعمال «فرو» نه به صورت پیشاوند فعل بلکه به معنی حرف

باء اضافه:

گر آن کس را همی زخمی رسیدست

گراز بامی فرو زیر اوفتیدست

79 b

فرو بینی کنش دهن بنفشه

و بر سر سرکه و روغن همیشه

33 b

* استعمال «می» یا «همی» پیش از فعل امر :

زبانش گو به آب ترب می مال

و گر بگشایش از دودست قیغال

54 b

همیشه گو همی خور طین مختوم

به معده بر طلا کن روغن و موم

57 a

* فاصله شدن کلمه یا کلماتی بین «می» یا «همی» با فعل :

و گروی را شکم می بسته باشد

کزو می دردمند و خسته باشد

98 a

گران کس را همی زخمی رسیدست

گراز بامی فرو زیر اوفتیدست

79 b

* استعمال «همی» یا «می» پس از فعل:

کسی بینی که او خورده زرو را

و او یابد همی درد گلو را

55 a

و خون آب آید اورا از گلو بر

نیابد می ظفر او بر زرو بر

55 a

* استعمال «می» با «باء تأکید»:

بجوشانیده اندر دهن بادام

به هر ساعت بگوزو می پیاشام

97 a

* به کار بردن باء تأکید پیش از فعل نهی:

ازین هر داروی از چار مقال

بمگذر کانگهی بد گردش حال

57 b

ازین هر داروی يك جزو بگزین

به کار ریش تو غافل بمنشین

108 a

* استعمال باء تأکید پیش از جزء اول فعل مرکب :

بگرد آر این همه با برگ شمشاد

همیشه دارو آنکس را ازین باد

127 b

* به کار بردن باء تأکید پیش از مصدر :

وگر نعناع و دیگر برگ بیغن

وگر نه پسودنه لختی بخوردن

128 a

* استعمال فعل در وجه مصدری کامل و مخفف :

طعامش اندکی باید گزیدن

نبید او را نباید خود چشیدن

26 b

بباید سودن و در سرکه آغشت

به يك هفته بدین حالش فروهشت

53 b

* افزودن «ست» پیش از ضمایر فاعلی در افعال :

شنیدستی نشان زشت طاعون

ندیدستی که کار و فعل او چون

110 a

شنودستم که گر نیکی به جیحون

بیندازی بباید زو به بیرون

5 b

* استعمال صیغه‌هایی از مصدرهای «شایستن» و «بایستن» :

و گرنه عقص و شب و ملح باید

و بی نوشادر این دارو نشاید

54 a

و گر بینی بگو تا رگ گشاید

و گرش اسهال باید نیک شاید

26 b

* به کار بردن فعل مجهول با فعل معین «آمدن»:

ازین هر روز مثقالی بسوده

که دارو خورده آید خود شود به

85 a

* به کار بردن فعل مرکب به جای فعل بسیط^{۲۲}: پوشیده داشتن،

پیچیده داشتن a 44، خسته کردن، رنجه کردن 122a.

* استعمال صیغه متعدی از برخی افعال - که در دوره‌های بعد

کمتر به کار رفته است: پرهیزانیدن 4 129، انگیزانیدن a 46.

* به کار بردن نشانه «مر» پیش از مفعول بی واسطه:

و گر بهتر نگردد از طباشیر

مرو را داروی ساز اینست تدبیر

64 b

* استعمال مفعول به واسطه با دو حرف اضافه:

به گرمایه شدن واجب پرو بر

و آبش ریختن بسیار بر سر

67 a

و خون آب آید او را از گلو بر

نیاید می ظفر او بر زرو بر

55 a

ز آب توت اورا غرغره ساز

و نوشادر بدو در نیز بگداز

55 b

علاج وی بنفشه پروریده

به کشکاب اندرون نیکو گزیده

56 a

به آب دانه به در عجین کن

وزواقراص کن داروش زین کن

58 b

گر استسقا پدید آید بدو بر

ز آب انگبینش گوهمی خور

75 b

یاد داشتها :

Bloch et (Edgar), Catalogue des Manuscrits Persans de la — ۱
Bibliothèque Nationale de Paris, vol. II, p. 82, No. 818

Lazard Gilbert, Rudaki j ego epoxa, Stalinabad 1958, — ۲
pp. 91 — 97

Lazard Gilbert, Les premiers poètes Persans, Tome I, — ۳
Paris 1964, pp. 36—40

۴- دکتر غلامحسین یوسفی. مجله راهنمای کتاب، سال هفتم ۱۳۴۳،
صفحات ۲۸۳ تا ۲۸۸.

۵- استاد مجتبی مینوی در «سومین کنگره تحقیقات ایرانی» به بنده یاد
آوری فرمودند مرحوم قزوینی نیز در یادداشتهای خود از این کتاب نامی برده
است. رك. یادداشتهای قزوینی، جلد چهارم، به کوشش ایرج افشار، انتشارات
دانشگاه تهران، ص ۲۴۰ و ۲۴۱ (مرحوم قزوینی سه بیت از دانشنامه و چند
کلمه‌ای را که قابل توجه دانسته، یادداشت کرده است).

۶- اشاره است به این بیت:

من این را گفتم اندر ماه شوال
به شصت و سیصد و هفت آمده سال

4 b

۷- مقصود این بیت است:

به سال سیصد و هفتاد بودیم
کزین نامه همی پرداخته شودیم

163 b

۸- از آن جمله است:

بدان این نامه را کوتاه کردم
که گر بسیار بودی سیرماندی
که هر کس داسوی اوراه کردم
که برخواندش مردم دیرماندی

4 b

برین گفته مگر خود اختصارست

در آن ناگفته خود اندک بکارست

15 b

کنون لختی ز طبعش می بگویم

وزین نامه گرانی می نجویم

16 a

ازین هر نام را شرحست بسیار

ولیکن جای من نه جای گفتار

160 b

نگارنده این سطور دانشنامه میسری را با «کتاب المنصوری فی الطب» تألیف محمد بن زکریای رازی - نسخه خطی کتابخانه آستان قدس - مقایسه کرده است. کتاب منصوری به ده مقاله تقسیم گردیده و هر مقاله مشتمل بر فصولی است که با تقسیمات دانشنامه میسری تطبیق نمی کند.

۹- تفسیر قرآن مجید (تفسیر کمبریج). تصحیح جلال مثنی. در ۲ مجلد، از انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۱۰- نظیر نسخه خطی قابوسنامه که به آمریکاییان فروخته شد و نسخه خطی رباعیات خیام که کتابخانه دانشگاه کمبریج خریداری کرد.

۱۱- در دانشنامه میسری يك بار نیز کلمه «محمد» با تلفظ متداول و معمول آن Mohammad آمده است:

درویش بر محمد صد هزاران
پس آنکه بر همه فرخنده یاران

۱۲- رك . صفحات 8 a, 9b, 11b, 104a, 98a, 129b

۱۳- رك . صفحه 48a

- ۱۴- رك . صفحات 56a, 34b
- ۱۵- رك . صفحه 31 b
- ۱۶- نیز رك . صفحات 86b, 80a, 26a, 14b
- ۱۷- رك . صفحه 21 a
- ۱۸- رك . صفحه 30 a
- ۱۹- رك . صفحات 163a , 161a, 31b
- ۲۰- رك . صفحات 163a,b
- ۲۱- رك . صفحه 1b3b
- ۲۲- رك . زیرنویس شماره ۴
- ۲۳- رك . زیرنویس شماره ۳
- ۲۴- همچنانکه قبلاً اشاره گردیده است برخی از صفحات دانشنامه میسری در نسخه حاضر درموقع صحافی جا به جا شده است . بدین سبب ممکن است بعضی از مطالب قسمتهای چهارم و پنجم نیز پس و پیش شده باشد.
- ۲۵- محتملاً ممکن است تعداد آیات دانشنامه میسری حداکثر چندیت کمتر یا بیشتر از ۴۵۰۵ بیت باشد.
- ۲۶- هدایة المتعلمین فی الطب . تصحیح جلال متینی . از انتشارات دانشگاه مشهد ، سال ۱۳۴۴ .
- ۲۷- المعجم فی معاییر اشعار المعجم . تصحیح محمد قزوینی و مدرس رضوی . چاپ ۱۳۱۴ ، صفحات ۲۲۴ تا ۲۳۵ .
- ۲۸- تاریخ ادبیات در ایران . تألیف آقای دکتر ذبیح الله صفا . چاپ اول : ۳۸۲/۱
- ۲۹- گنج سخن . تألیف آقای دکتر ذبیح الله صفا . چاپ اول : ۵۶/۱ .
- ۳۰- در هر بیت دانشنامه به طور متوسط ۱۲ کلمه به کار رفته است . در این محاسبه ، کلمات عربی که درعنوانها آمده و نیز نامهای خاص غیرفارسی منظور نگردیده است . به علاوه کلمات : زمان ، جوشن ، دین در زمره کلمات فارسی قرار گرفته است .
- ۳۱- از سطر هفتم صفحه 14 b تا سطر یازدهم صفحه 15 b فقط نام داروهای مختلف در پی یکدیگر ذکر شده است مانند :

انیسون و افستین و اسارون اقا قایا و اسقیل و اقیمون
 اشق و انجده انمد و ابهل و اشنه انزروت و اصل سنبل...
 و بدین سبب کلمات مذکور در این آیات در محاسبه مورد بحث منظور نگردیده
 است .

۳۲- ذکر کلمه « حدود » برای تعیین کلمات عربی که در آیات قسمت
 سوم به کار رفته بدان سبب است که محتملا ممکن است در تعداد کلمات عربی
 آیات مورد بحث چند کلمه‌ای کمتر یا بیشتر از ارقامی باشد که ذکر گردیده است.

صد و سه غزل تازه منسوب به حافظ

یکی از مسایل اساسی تحقیقی دربارهٔ حافظ جمع آوری مجموع متن منسوب به اوست . در «جامع نسخ حافظ» که در شهریور ۱۳۴۷ از چاپ خارج شد به عدد دقیق هفتصد و سی و سه غزل و مقداری اشعار غیر غزل (مخصوصاً قصیده و قطعه و رباعی و مثنوی) که در دوازده منبع مختلف خطی و چاپی قدیم و متوسط و جدید به حافظ منسوب شده است جمع آوری و نشانه گذاری و تنظیم شد و در اختیار محققان حافظ شناس قرار گرفت تا هر یک بتوانند بر طبق اصول مختار خویش بکوشند و متن اصیل حافظ را از آن میان استخراج کنند.

در عرض سه سال بعد بنده فقط به سه غزل جدید که به حافظ منسوب شده است دسترسی پیدا کرده گزارش مربوط به آنها را در مقدمه های کتب بعدی خود در جستجوی حافظ صحیح جای دادم . به این ترتیب اگر محض ساده شدن بحث فقط غزلها را مورد اشاره قرار

دهیم باید بگوییم که عدد مجموع غزل‌های منسوب به حافظ به هفتصد و سی و شش رسید.

اما اینک بر اثر همت حافظ شناس گرامی آقای سرتیپ مسعود جنتی عطایی مؤلف «سفینه حافظ» و «دنباله سفینه حافظ» در چند منبع (بالاخص يك نسخه خطی به شماره ۷۷۶۳ ADD که در موزه بریتانیا در لندن محفوظ است) صد و سه غزل دیگر منسوب به حافظ کشف شده است و لازم است گزارشی درباره این پیشرفت مهم در حافظ شناسی به عرض علاقمندان برسد. ضمناً باید امیدوار بود که این عمل جمع آوری تعقیب شود و بالمآل مجموع غزلها و غیر غزل‌های منسوب به حافظ که در همه منابع جهان موجود است با همه ابیات منسوب به هر غزل (یا غیر غزل) و همه نسخه بدل‌های منسوب به هر بیت در دسترس حافظ شناسان واقع شود. در این میان البته امید هست که بعضی از قسمتهای اصیل متن حافظ اعم از غزل و غیر غزل یا بیت و بالااقل کلمه یافت شود و بر مجموعه متن اصیل حافظ افزوده شود.

آقای جنتی عطایی خود در صفحه ۱۸۲ اشاره کرده‌اند که امیدوارند بعداً آثار اصیل و غیر اصیل حافظ از هم تفکیک شود و سفینه حافظی که اصیل و صحیح و کامل باشد در اختیار خوانندگان قرار بگیرد.

مجموع غزل‌های مندرج در «دنباله سفینه حافظ» یکصد و بیست و هفت تا است که به موجب اشاره آقای جنتی عطایی هفده تا از آنها در «جامع نسخ حافظ» ضبط شده است. بنابراین ایشان صد و ده غزل را تازه می‌دانند. اینجا تصحیح مختصری لازم است زیرا هفت غزل دیگر

نیز که مصرع اول مطلع هر کدام اکنون ذکر می شود در « جامع نسخ حافظ » آمده است . پس به عدد دقیق غزلهای تازه منسوب به حافظ که آقای جنتی عطایی کشف کرده اند صد و سه تا است . باری مصرع اول آن هفت غزل با شماره مسلسل در « دنباله سفینه حافظ » و شماره در « جامع نسخ حافظ » به شرح ذیل گزارش می شود :

مصرع اول مطلع	جامع نسخ حافظ	دنباله سفینه
باز آن دیوانگی آغاز شد	۲۳۴	۷۳۵
شاهدان آرایش رخسار رنگین کرده اند	۲۵۴	۷۴۱
عاشقان را درد دل بسیار می باید کشید (جزو قطعات)	۳۲۸	۷۵۰
عروس گل چو در آید به بزم گلشن ناز	۳۶۸	۷۵۶
ز باد نکهت زلف دو تات می خواهم (یامی جویم)	۵۴۸	۷۶۴
ایام اگر نمودی با ما وفا چه بودی ؟	۶۵۵	۸۰۵
چون در جهان فانی منزل دو روزه داری	۶۶۱	۸۰۷
(چون در جهان خوبی امروز کامگاری)		

علاوه بر این صد و سه غزل آقای جنتی عطایی در این نسخ يك قصیده و سه رباعی (منجمله يك رباعی مستزاد) با يك قطعه و چهار تك بیت که تازه هستند و در « جامع نسخ حافظ » ضبط نشده اند کشف کرده اند .

نسخه ای که مبنای کار ایشان است، چنانکه در صفحه ۱۷۴ کتاب خود ذکر کرده اند متعلق به شخصی موسوم به « بیچ بوده که در ۱۷۸۷

مسیحی متولد شده و در ۱۸۲۱ در گذشته است. پس نسخه نمی تواند از ۱۸۲۱ تازه تر بوده باشد و متعلق به لااقل ۱۵۱ سال پیش از این و به عبارت دیگر در حداکثر ۴۳۲ سال بعد از مرگ حافظ است. از اینرو به اغلب احتمال نمی توان آن را نسخه ای قدیم تلقی کرد. ولی چون همیشه این احتمال در میان است که رونوشت يك نسخه بسیار قدیم در تاریخ جدیدی کتابت شده باشد، باید اساس تحقیق را مجموع دقایق متنی هر نسخه قرار داد و با اصول قضاوت انتقادی کوشید و دریافت هر غزل و هر بیت و حتی هر کلمه که در هر متن حافظ یافت می شود اصیل است یا مشکوک است یا مردود. چه بسا کلمات و مصاریع و ابیات اصیل که در نسخه ای جدید ضبط شده و در نسخ دارای تاریخ کتابت قدیمتر ضبط نشده است. تدوین متن حافظ امری تدریجی بوده پس از طی مرحله اول یعنی جمع آوری قسمت اعظم متن منسوب به او که در همان آغاز یعنی چند سالی پس از مرگ او صورت گرفت، قطعات متعدد از متن اصیل او تا دهها سال پس از مرگ او برای نخستین بار یافت شده و در نسخ متعلق به ادوار بعدی ضبط شده است. از این قسمتهای اصیل که بعداً جمع - آوری و ضبط شد البته نباید غفلت کرد.

اما هنگامی که این صد و سه غزل و چند شعر غیر غزل از نظر اصالت مورد قضاوت انتقادی قرار بگیرد به نظر بنده (هر چند که ممکن است من به خطا رفته باشم) هیچیک از آن اشعار را نمی توان به طور قطع از حافظ دانست و گفت که غزل، یا قصیده، یا قطعه یار باعی تازه ای از حافظ کشف شده است. به عبارت دیگر معتقدم که قسمت اعظم این اشعار مسلماً مردود است و فقط اشعار بسیار معدودی را از آن میان شاید

بتوان از نظر تعلق به حافظ عجالئاً مشکوک شمرد . يك نکته که دربارهٔ قسمت اعظم این غزلها صدق می‌کند ، آن است که اگر قسمت نسبتاً با ارزشی در هر يك از آنها یافت شود یکی دوبیت بیش نیست . درحالیکه خاصیت معمول غزل حافظ آن است که همهٔ ابیات آن و درحداقل عدۀ معتابهی از آنها (مسلماً بیش از پنج بیت آن) شیرین و فصیح و پرمغز است .

به هر حال اگر غزلهای قابل تعمقی از نظر انتقادی در این کتاب یافت شود ، باید آنها را در میان هشت غزل که نشان آنها ذیلاً گزارش می‌شود جستجو کرد .

شماره	مصرع اول مطلع
۷۲۱	گلی و گلرخی تا در چمن هست
۷۳۲	چه عجب بر لب اگر جان فگاری برسد
۷۵۳	روز نوروز و می و مطرب و معشوق و بهار
۷۹۰	آن که در پرده نمان است تویی
۷۱۲	من کیستم به راه جنون سر نهاده‌ای
۸۲۹	ای ز خورشید جمال تو منور عالمی
۸۹۶	ای ز چشم مست تو ویران شده هر خانه‌ای
۸۳۵	ای سروناز جانب بستان چه می‌روی .

شاید برای نشان پایهٔ شعری این چند غزل ، مطالعهٔ تمام متن غزل اخیر که در صفحهٔ ۸۶ کتاب « دنبالهٔ سفینهٔ حافظ » به چاپ رسیده است

بیفایده نباشد :

ای سرو ناز جانب بستان چه می روی
 تو خود گلی به سوی گلستان چه می روی ؟
 گریانم از هوای تو چون ابر نو بهار
 از پیش چشم ای گل خندان چه می روی ؟
 جولانگه سمند تو آمد فضای جان
 چابک سوار من سوی میدان چه می روی ؟
 بنشین که حال ماست پریشان چو زلف تو
 بر رخ فکنده زلف پریشان چه می روی ؟
 از راه لطف جلوه کنان سویم آمدی
 از روی ناز باز خرامان چه می روی ؟
 من قالب فسرده ام و جان من تسوی
 بی تو چگونه می زیم ای جان، چه می روی ؟
 حافظ به سویت آمده است از ره وفا
 ای بی وفا تو سوی رقیبان چه می روی ؟
 چنانکه عرض شد آقای جنتی کار خود را بیشتر بر اساس نسخه
 ADD ۷۷۶۳ قرار داده اند ولی به تفاریق از چند منبع دیگر نیز که نشان
 آنها ذیلاً ذکر می شود استفاده کرده اند :

ADD . ۷/۷۶۴

ADD . ۲۶/۱۶۱

OR . ۷/۰۳۲

OR . ۱/۴۱۷

OR . ۳/۵۸۸

ADD . ۲۳/۵۵۰

AD. D . ۲۵/۸۱۵

و بالاخره فرهنگ شعوری چاپ اسلامبول مورخ ۱۳۱۴ هجری

قمری .

شاید بتوان گفت که مجموعاً در این صد و سه غزل و چند غیر غزل تازه قریب به دویست بیت شعر رویم رفته با ارزش یافت می شود. ولی نشان مسلمی از شعر حافظ در آن میان ندیدم و ناچار باید نتیجه بگیریم که وظیفه ما عجالاً این است که همت به گذراندن متن موجود و جمع آوری شده منسوب به حافظ از مراحل چهارگانه تصحیح (یعنی تشخیص صحت کلمات و اصالت غزلها و غیر غزلها و اصالت ابیات و توالی ابیات) مصروف داریم، ولی ضمناً مترصد باشیم تا هروقت در هر منبع کلمه یا بیت یا غزل یا غیر غزل جدیدی (علاوه بر آنچه در دست داریم) یافت شود و به حافظ منسوب باشد، آن را بیدرتنگ بر مجموعه موجود بیفزاییم و سپس با نهایت دقت مورد قضاوت قرار دهیم تا اصالت یا مردودیت آن معلوم گردد. کار جستجو برای اشعار جدید منسوب به حافظ ناچار باید تا ابد ادامه یابد و هیچ بعید نیست که وقتی شعر جدیدی از حافظ در این میان یافت شود، در آن صورت همه زحماتی که در این راه کشیده شده باشد جبران خواهد شد.

ولی به نظر بنده جهان حافظ شناسی باید عجالاً از آقای جنتی عطایی ممنون باشد که عده غزلهای منسوب به حافظ را افزایش داده از ۷۳۶ به ۸۳۹ رسانده است و منبعاً اگر غزلی تازه منسوب به حافظ یافت

شود باید به آن شماره ۸۴۰ داد .

در پیوست اول این گزارش مطلع اول صدوسه غزل تازه منسوب به حافظ با ذکر شماره مسلسل هر يك چنانکه در کتاب آقای جنتی عطایی آمده است ذکر می شود . پیوست دوم مربوط به اشعار غیر غزل تازه در همان کتاب است . در پیوست سوم سعی شده است ابیات نسبتاً با ارزش که در میان این صد و سه غزل یافت می شود یکجا عرضه شود .

پیوست ۱ : مصرع اول ۱۰۳ غزل تازه منسوب به حافظ

مصرع اول ۱۰۳ غزل تازه منسوب به حافظ	شماره مسلسل جامع نسخ حافظ	شماره مسلسل دنباله سغینه حافظ
دلدار گفتا کیستی؟ گفتم دعا گوی شما	۷۳۷	۷۱۳
نه دردی های این دیرفتا خواهم نه صافی ها	۷۳۸	۷۱۴
ای ابوبکر تو بر اوج خلافت آفتاب	۷۳۹	۷۱۵
گلی و گلرخی تا در چمن هست	۷۴۰	۷۲۱
از بلا نیست دل خسته ما در فریاد	۷۴۱	۷۲۳
شوقت به هزار جان نگنجد	۷۴۲	۷۲۴
گر به کویش گذری پای ز سر باید کرد	۷۴۳	۷۲۶
چون جانب چمن گذر آن سرو ناز کرد	۷۴۴	۷۲۷
زغم در هجرو از شادی به وصل یار خواهم مرد	۷۴۵	۷۲۸
چولاف قامت تو شاخ گل ای سرودلجوزد	۷۴۶	۷۲۹

چویار بهر صبحی ز خواب برخیزد	۷۴۷	۷۳۰
کاشکی غیر فلك کارگزاری برسد	۷۴۸	۷۳۱
چه عجب بر لب اگر جان فگاری برسد	۷۴۹	۷۳۲
گر چه بر ماستم خوی تو بیحد باشد	۷۵۰	۷۳۳
ز زخم تیغ تو خرم دل احباب خواهد شد	۷۵۱	۷۳۴
چو غنچه گردن بسته اش خموش آمد	۷۵۲	۷۳۶
قتل خویشم شب اندوه چه دلخواه آمد	۷۵۳	۷۳۷
به خوبی چون تن خوبان چو گل پیراهنی آمد	۷۵۴	۷۳۸
ای خوش آن قوم که از جان به تنی ساخته اند	۷۵۵	۷۳۹
عیسی و خضر اگر هم نفس من گردند	۷۵۶	۷۴۲
عشقبازان می گل رنگ نه تنها نوشند	۷۵۷	۷۴۳
گر نه ما را محتسب جام تنم بشکند	۷۵۸	۷۴۴
قضا اگر به اجل حکم قتل عام کند	۷۵۹	۷۴۵
از خدا خواهم بتی کزدین پشیمانم کند	۷۶۰	۷۴۶
مجردان به ره عاشقی چو گام نهند	۷۶۱	۷۴۷
دل امید آن دارد که باز آن سروناز آید	۷۶۲	۷۴۹
مژده دیدار تو با دردمندان داد عید	۷۶۳	۷۵۱
آمد از نزد دوستان کاغذ	۷۶۴	۷۵۲
روز نوروز و می و مطرب و معشوق و بهار	۷۶۵	۷۵۳
از عشق تو شد این دل من زار آخر	۷۶۶	۷۵۵
کی کنم با مهر گردون مهر رویت را عوض	۷۶۷	۷۵۸
ای گل از دیوان حسنت يك ورق	۷۶۸	۷۶۱

ساقی بده آن باده گلگون مروق	۷۶۹	۷۶۲
دارم گناهان بی عدد استغفرالله العظیم	۷۷۰	۷۶۵
گردیدسیه مست زهمدوشی مستان	۷۷۱	۷۶۶
ای باد پرده زان گل نورسته باز کن	۷۷۲	۷۶۷
بسکه می پیچد به یاد آن سرین چون آستین	۷۷۳	۷۶۸
گوشم سخنی شنید در راه	۷۷۴	۷۶۹
بردم ز کعبه در کوی او راه	۷۷۵	۷۷۰
فکنده مهر جمال تو در تماشاگاه	۷۷۶	۷۷۱
آن قد و زلف و آن عارض و ماه	۸۷۷	۷۷۲
تیغ کین در دست آن عاشق کش بی باک به	۷۷۸	۷۷۳
نسیما روبه سوی گلستان آهسته آهسته	۷۷۹	۷۷۴
بسکه سیل خون روان از دیده گریان شده	۷۸۰	۷۷۵
دمی دارم که از انفاس عمر بازپس مانده	۷۸۱	۷۷۶
پیش از این مرده شدی از دم عیسی زنده	۷۸۲	۷۷۷
نکعت خال و خطت سنبل کرد ز دیده	۷۸۳	۷۷۸
ای گلرخ زمانه جا کن به باغ دیده	۷۸۴	۷۷۹
بیا تا چند بگشایم ز خوناب جگر روزه	۷۸۵	۷۸۰
آمد سوی مشتاقان دلدار بحمدالله	۷۸۶	۷۸۱
ساقی بیار باده پر می بکن پیاله	۷۸۷	۷۸۲
خوبرویان که بلای دل و جانند همه	۷۸۸	۷۸۳
ای عالم ز بهار رخت گاستان همه	۷۸۹	۷۸۴
خوبان که در کرشمه و نازند اینهمه	۷۹۰	۷۸۵

مغنی سحرگاه گفت این ترانه	۷۹۱	۷۸۶
شیوه من بندگی و شاه من آگاه نه	۷۹۲	۷۸۷
جامه گلگون زپی کشتن ما می آیی	۷۹۳	۷۸۸
به وصل دلبر خود باحجاب جان بزئی	۷۹۴	۷۸۹
آن که در پرده نهان است تویی	۷۹۵	۷۹۰
دلبر من فتنه دوران تویی	۷۹۶	۷۹۱
من کیستم به راه جنون سر نهاده ای	۷۹۷	۷۹۲
من کرده ام دعا و تو دشنام کرده ای	۷۹۸	۷۹۳
گشته ام کافر به دست بت پرست تازه ای	۷۷۹	۷۹۴
از جنون عشق تو شور هست در هر خانه ای	۸۰۰	۷۹۵
ای ز چشم مست تو ویران شده هر خانه ای	۸۰۱	۷۹۶
از هستی خویش است مرا با تو حجابی	۸۰۲	۷۹۷
ز خط سبز لبهایش نشان آن دهان یابی	۸۰۳	۷۹۸
نیست در خیل بتان مثل تو شاهی عجیبی	۸۰۴	۷۹۹
می خورم زهر بلا در طلب نوش لبی	۸۰۵	۸۰۰
آمدی و کلبه تاریک روشن ساختی	۸۰۶	۸۰۱
سر زلف سیه را سر شکستی	۸۰۷	۸۰۲
شدی مست و دل پر خون هستی	۸۰۸	۸۰۳
از دیده ام به سوی دل من در آمدی	۸۰۹	۸۰۴
ز حلقه سر زلفت برون نیم باری	۸۱۰	۸۰۶
ای خدا خواهم غم هجران ز جان بر مابری	۸۱۱	۸۰۷
نسیم صبح عجب مشکبار می گذری	۸۱۲	۸۰۸

گاه حور و ملکی گاه پری و بشری	۸۱۳	۸۰۹
دلاچه غم خوری از درد عاشقی نفسی	۸۱۴	۸۱۰
بی او قدح ز دیده پر خون کند کسی	۸۱۵	۸۱۱
زنده ام من به توجانان کسی	۸۱۶	۸۱۲
نرنجم گر عتابی کرده باشی	۸۱۷	۸۱۳
دلبرم هاشمی و مطلبی و قرشی	۸۱۸	۸۱۴
به يك نفس کنی ام زنده چون به ناز کشی	۸۱۹	۸۱۵
از غم ماه و شان دگر ای دل چه خوشی	۸۲۰	۸۱۶
یار من با دردمندان یار بودی کاشکی	۸۲۱	۸۱۷
یار من مست و نخورده ساغر گلگون یکی	۸۲۲	۸۱۸
من به غم شام نمی باید مرا غم خوارگی	۸۲۳	۸۱۹
به شبهای فراق از ضعف تن دارم عجب حالی	۸۲۴	۸۲۰
چون از دیار یار خود گردد مسافر بیدلی	۸۲۵	۸۲۱
قانون دلبر است ز جانان تغافل	۸۲۶	۸۲۲
سروگل رخسار من دارد به کف جام ملی	۸۲۷	۸۲۳
چون صنوبر کاشکی صد دل به دست آوردمی	۸۲۸	۸۲۴
دل تارک را می سازد ای ساقی منور می	۸۲۹	۸۲۵
ای مرا هر دم ز عشقت عالمی در عالمی	۸۳۰	۸۲۶
ای ز خورشید جمال تو منور عالمی	۷۳۱	۸۲۷
ای که به عالم آمده بهر نظام عالمی	۸۳۲	۸۲۸
بیدلان را می کشی هر که ترحم می کنی	۸۳۳	۸۲۹
گردیده گوش من دهن و می صدای نی	۸۳۴	۸۳۰

خانه من دم تحریر صفات لب وی	۸۳۵	۸۳۱
نمی توان به شکر کرد نسبت لب وی	۸۳۶	۸۳۲
ای سروناز جانب بستان چه می روی؟	۸۳۷	۸۳۳
در ملک خوب رویان سلطان این سپاهی	۸۳۸	۸۳۴
مردم از سیب ز نخدان تو ای سروسهی	۸۳۹	۸۳۵

پیوست ۲: اشعار غیر غزل تازه منسوب به حافظ

ص ۸۸ ای ملک ازل تا به ابد حکم تو مطلق

Add. 7763

رباعیات

Add. 26161

ص ۹۳ اردک بچه خوش دراز شد بال و پرت
سود ای منار من فتاده به سرت
همچون لك لك در حوض بمیر
از... تو ورنه می پرانم پدرت
یعنی اردک

Add. 26161

ص ۹۳ ای مادر نامشخصی را دختر
نه صلب پدر دیده نه بطن مادر
گفتی که تن درست دارم، صد شکر
...ن داخل تن نیست به زعم تو مگر؟

Add. 7032

در خواب شدم دوش بدیدم ناگاه
 استاد علی حاتم اندر سر راه
 گفتم «به که مردمی و مردی ختم است؟»
 گفتند: «به خواجه جهان تورانشاه»

قطعه

ص ۹۴ در طریقت کعبه و بتخانه را منزل یکیست
 گرچه منزل دو بود مقصود هر منزل یکیست
 چیست هندو و مسلمان کوزه یک کوزه گر
 چونکه قالب بی شمار آمد دلیل دل یکیست

تک بیتها

ص ۹۹ ایات زیر در فرهنگ شعوری چاپ اسلامبول مورخه

۱۳۱۴ ه. ق. آمده اند:

به پای دار طریق قیام لیل چو شمع
 که نور طلعت شمس از کرامت سحراست

از آن به خاک نشستم که آن کمان ابرو
 مرا چو تیر په خود می کشید و دور انداخت

باز ابرو کرد بالا ترك تیر انداز من
عالمی را کشت دارد این زمان انداز من

* * *

صوفی ز سربد علفی دختر رز را
در صومعه هرگز نکشندش که حرام است

* * *

پیوست ۳ - ابیات نسبتاً با ارزش در این ۱۰۳ غزل

صفحه

۲۶ به دردیهای این میخانه چون حافظ قناعت کن
که پیش از ما حریفان دگر خوردند صافی ها
۳۲ شوق به هزار جان نگنجد مشتاق تو در جهان نگنجد
از مهر رخت ستاره من در عرصه آسمان نگنجد
حافظ به حریم وصل جانان از هستی تو نشان نگنجد

* * *

۳۳ گر به کویش گذری پای ز سر باید کرد
قصه کوتاه ، ز سر خویش گذر باید کرد
عاشقی و قدح عیش به کف یعنی چه ؟
کاسه دیده پر از خون جگر باید کرد
آخر کار توان دید رخ یار ولی
اول از هر دو جهان قطع نظر باید کرد

* * *

۳۳ محراب ابروان تو را دید غالباً

حافظ که سجده‌ها به زمین نیاز کرد

* * *

۳۴ به کار عاشقی پیوسته مشغولم من بیدل

عجب نبود که در مشغولی این کار خواهم مرد

* * *

۳۵ چو شد وابسته هر تار مویش رشته جانم

پی آزار جانم صد گره بر تار هر مو زد

به پا پیش قد تو سرو و شمشادند استاده

گر ایمائی به خدمت می کنی خواهند زانوزد

* * *

۳۶ گرچه بر ماستم خوی تو بیحد باشد

گر نکو خوی نگوییم تو را بد باشد

* * *

۳۷ به شیشه می اگر سنگ محتسب می زد

به دور آن لب میگون سبو به دوش آمد

* * *

۳۹ مژده وصل تو دادند مرا ، باور نیست

بهر تسکین دل من سخنی ساخته اند

* * *

۴۰ زاهدا می پی دفع مرض عجب بنوش

که مباح است اگر بهر مداوا نوشند

ساقیا ، جام و قدح تشنگی رندان را

چه تسلی دهد ، این طایفه دریا نوشند

* * *

۴۱ خود فروشنده اهل علم ، از عشق خواهم جذبه ای

تا مگر بازار تعلیم و تعلم بشکنند

کس نمی بینم که از چشمش دلش نشکسته است

چشم شوخت تا به کی دلهای مردم بشکنند

* * *

۴۱ قضا اگر به اجل حکم قتل عام کند

اجل ز چشم تو صد تیغ تیز وام کند

هزار دلشده افتاده بر لبش تا دوست

که را به غمزه کشد ناز بر کدام کند

چو موسی ام نبود آرزو تجلی نور

گاهی که جلوه مه من به طرف بام کند

* * *

۳۰ گلی و گلرخی تا در چمن هست

خروش بلبل و افغان من هست

دل در سینه خون گشت و نگفتی

که یعقوبی در این بیت الحزن هست

چه با کوه غمت سازم ؟ گرفتم

به دستم تیشه ای چون کوهکن هست

گلستانی است کویت از شهیدان

که هر گامیش صد خونین کفن هست

مرا در کوی او ره نیست حافظ
و گر نه بلبلی در هر چمن هست

* * *

۳۶ چه عجب بر لب اگر جان فکاری برسد
عجب این است که لب بر لب یاری برسد
نه مرا پا که به سر منزل مقصود رسد
نه مرا دست که بر زلف نگاری برسد
خالک راهش شده آب از مژه می ریزم از آن
که مبادا به دل یار غباری برسد
سر بر آرم دگر از تربت خود لاله صفت
بر سر خاکم اگر لاله عذاری برسد

از غزل دیگر :

بسکه رسوا شده ام قصه دیوانگی ام
چه عجب گرز دیاری به دیاری برسد
بگشا لب ز پی پرسش حافظ چه شود
که به کام دل خود عاشق زاری برسد

* * *

۴۶ روز نوروز و می و مطرب و معشوق و بهار
مستی و عشرت و آغوش پریروی نگار
سمن و نسترن و یاسمن و سرو و چمن
سوسن و برگ گل و جام می و بوس و کنار

باغ و صحرا و تماشا و قد سرو سهی
 عنبر و عود و عبیر و سمن و مشک تار
 چشم در شاهد و گل در بر و ساغر دردست
 گوش بر مطرب و می در سر و لب بر لب یار
 چه شود اینهمه گر جمع شوند ای حافظ
 خوش بود اینهمه گر جمع شود فصل بهار

* * *

۵۱ ای گل از دیوان حسنت يك ورق
 آفتاب از تاب زلفت در عرق
 خورده چشمت با همه مستان شراب
 برده حسنت از همه خوبان سبق
 در چمن بهر نثار مقدمت
 خردۀ زر کرده نرگس بر طبق
 ز اشك سرخ ما کند چرخ کبود
 هر شبی گلگونه بر روی شفق

* * *

۴۲ از خدا خواهم بتی کزدین پشیمانم کند
 عشق ایمان سوز او از سر مسلمانم کند
 درد دین عشق کفر اندیش خواهم تا مگر
 ظلمت کفرش مدد در نور ایمانم کند
 حسن را راز نیست با عشق و نمی داند خرد
 غمزه خوبان خبر زین راز پنهانم کند

* * *

۴۲ مجردان به ره عاشقی چو گام نهند

نخست بر سر خود پا درین مقام نهند

کنند خاک نشینان به بام عرش عروج

اگر ز همت خود نردبان به بام نهند

جنون تو خرد افزونت آمده حافظ

نه عاملی و نه مجنون تو را چه نام نهند؟

* * *

۴۳ دلم امید آن دارد که باز آن سرو ناز آید

خرد گوید محال است اینکه عمر رفته باز آید

نه دلداری که بنماید به حال بیدلان رحمی

نه غمخواری که ما بیچارگان را چاره ساز آید

* * *

۴۴ موجب شادبست عید و بی توام غمناک ساخت

بی جمالت کی تواند کرد ما را شاد عید

* * *

۴۵ چون ورقهای غنچه پیچیده بوی گل می دمد از آن کاغذ

* * *

۵۱ ساقی بده آن باده گلگون مروق

تا سرخ کنم بار دگر خرقه ازرق

ایمان من بی دل و دین برسد به یغما

چشم خوش مؤمن کشت ای کافر مطلق

* * *

۵۴ جز بوسه نخواهیم ز ساقی که ندارد
 کیفیت لعل تو قدح نوشی مستان
 تا چند ز هشیاری خود لاف توان زد
 ای بی خبر از لذت مدهوشی مستان

* * *

۵۵ من که امشب کامیاب از دستبوس او شدم
 کی رسد پایم زمستی بر زمین چون آستین
 تا جدا از گوشه دامان یار افتاده است
 دست من بیکار شد در آستین چون آستین

* * *

۵۶ بردم ز کعبه در کوی او راه از ره فتادیم استغفرالله
 در شرح شوقم عمر درازت ای خضر باشد بسیار کوتاه

* * *

۵۹ پیش مردم منفعل گردیده از رویت پری
 غالباً ز آنروز چشم مردمان پنهان شده
 گوهری گریبخشد از لعل در افشان یار من
 در عوض جان می ستاند آن گل ارزان شده
 دردلم يك درد بودای حافظ و جان می گذاخت
 وه ندانم چون زیم اکنون که صد چندان شده

* * *

۵۹ مرا بود این هوس کاخر به پایت جان برافشانم
 نمانده جانم از هجر و به جانم آن هوس مانده
 همین من مانده ام از دردمندان تو ایمن کن
 تو خود فرما که جزمین جماعت هیچکس مانده؟
 ره دیوانگی طی کرده مجنون رفت چون فرهاد
 تویی حافظ درین ره از رفیقان باز پس مانده

* * *

۵۴ در پرده نوش جام مرصع که پیر کار
 با هیچکس نگفت که افشای راز کین
 ای جام باده برکف و ایمن ز محتسب
 مناع خیر میگذرد در فراز کن
 زاهد که بر خرابه مارشک می برد
 یارب ز کنج عافیتش بی نیاز کن
 ای از می فریب چو نرگس به خواب ناز
 بگذشت روزگار خوشی، چشم باز کن
 حافظ چوپیر میکده می خواندت به عیش
 خوشی مرشدی است دست ارادت دراز کن

* * *

۵۷ لب سؤال گشودن بر فلك مرگه است
 که عمر شمع شود از زبان او کوتاه
 چو خام چند زبانم به خال و خط گردد
 مسراز نکته سیرایی همین بود دلخواه

که بر کشم ز پی نعت حسن معنی دار
 ز آستین قلم همچو یوسفی از چاه
 به چشم خلق بود روی دشمن جاهش
 به رنگ نامه اعمال اهل کفر سیاه

* * *

۵۸ تیغ کین دردست آن عاشق کش بیباک به
 سینه ام صد پاره و هر پاره اش صد چاک به
 آرزو دارم که بر خاک ره تو سر نهم
 گر نه بر خاک رهت باشد به زیر خاک به
 دلبر من طرفه چالاکیست در عاشق کشی
 بهر قتل دردمندان دلبر چالاک به
 شیشه پر می نمی خواهم و جان شادمان
 عشقبازان را جگر پر خون و جان غمناک به

* * *

پیش ازین مرده شدی از دم عیسی زنده
 این زمان شد ز لبت شیوه احیا زنده
 مرده ای را به نفس زنده مسیحا کردی
 از لب تو شده صد همچو مسیحا زنده
 از تو تا کشته آن غمزه تفاوت ای خضر
 آنقدر هست که از مرده بود تا زنده
 جان من ، مرده عشق تو نماند مرده
 عاشق امروز بود مرده و فردا زنده

* * *

۶۶ آن که در پرده نهان است تویی
 و آنکه بی پرده عیان است تویی
 شهبواری که به جولانگه ناز
 هر طرف جلوه کنان است تویی
 آفتابی که ازو شعله‌های
 حسن خوبان جهان است تویی
 آنکه در صومعه و میخانه
 قبله پیر و جوان است تویی
 آن گل تازه که از شوق رخس
 بلبل دل به فغان است تویی
 سنگ راهی که تو را ای حافظ
 در ره عالم جان است تویی

* * *

۶۶ من کیستم؟ به راه جنون سر نهاده‌ای
 در عالم و برون زدو عالم فتاده‌ای
 بر بادپای شوق و محبت سواره‌ای
 در وادی قرار و صبوری پیاده‌ای
 در بسته‌ای به روی جهان و جهانیان
 وز نیستی دری به رخ خود گشاده‌ای
 بهر نثار مقدم تو نقد جان به کف
 یعنی به خدمت تو به جان ایستاده‌ای

سرگشته‌ای به راه محبت چو گرد باد

سر در هوای عشق تو بر باد داده‌ای

* * *

۶۱ صد بار طلب کردم دیدار وی و دیدم

بر کام خود این دولت يك بار بحمدالله

بگذشت ز آزارم چون زاری من بشنید

و ز قول رقیبان شد بیزار بحمدالله

* * *

۶۲ خوبرویان که بلای دل و جانند همه

فتنه عالم و آشوب جهانند همه

نو بهار چمن خوبی روز افزونند

گلرخ و سرو قد و غنچه دهانند همه

درس مهر و سبق لطف بخوانند ولی

در فن قتل محبان همه دانند همه

* * *

۶۳ ای از تو هر زمان به زمین فتنه دگر

زان فتنه در خروش زمین و زمان همه

رقاص ذره وار به مهر تو آفتاب

سرگشته هوای تو خرد و کلان همه

حافظ امید دوستی از هیچکس مدار

گشتند دشمن تو به جان دوستان همه

* * *

۶۳ دیوانه یکی ز بتان پریشم
 هستند اگر چه غمزه زن و نازنین همه
 تو پادشاه حسنی و خوبان مه جبین

دارند داغ بندگی ات برجبین همه

* * *

۶۴ به روی مهی باده خواهم کشیدن
 که آمد در اقلیم خوبی یگانه
 صباح است ساقی، صبوحی کرم کن

که دارم خمار از شراب شبانه

کم از آب خضر آب تیغش نیامد

شهیدش بود زنده جاودانه

* * *

۶۴ شیوه من بندگی و شاه من آگاه نه
 من به جانم بنده او، خواه داند خواه نه
 گرنی ام لایق که دایم بنگرد بر حال من

راضی ام بالله که سویم گاه بیند گاه نه

نقدجان خود به درگاهش روان سازم ولی

این محقر تحفه لایق بدان درگاه نه

* * *

۶۵ از پی کشتن ما آمدن توست ولی
 خاطر م‌خوش که سوی اهل وفامی آبی

* * *

۶۵ ز جور یار میندیش وصل اگر خواهی
اگر ز خار نترسی به گلستان بزیی

* * *

۶۶ کشور جان را گرفتند اهل حسن
این سپه را شاه من ، سلطان تویی
از مجانین دفتری پیوسته کن
حافظا سر دفتر ایشان تویی

* * *

۶۷ رم کرده دل ز جور و به دشنامها مرا
چندان ستوده‌ای که دلم رام کرده‌ای
بام رقیب جلوه گهت گشته صبحدم
ای آفتاب صبح مرا شام کرده‌ای
اصلاح اهل عشق میندیش ای خرد
با آنکه پخته‌ای، طمع خام کرده‌ای
حافظ به عشق نام نکو کرده‌ای طلب
خود را چنین برای چه بدنام کرده‌ای؟

* * *

۶۸ از جنون عشق تو شور هست در هر خانه‌ای
رو به سویت دارد از هر خانه‌ای دیوانه‌ای
گشته ویران خانه چشم ز سیلاب مژه
ساعتی بنشین ، که دارم گوشه ویرانه‌ای

هرمنی را گو مسوز از روی آتشناك خود
چون تو شمعی را سزد مانند من پروانه‌ای

* * *

۶۸ ای ز چشم مست تو ویران شده هرخانه‌ای
از خم زلفت به هر ویرانه‌ای دیوانه‌ای
مرد نبود آنکه خود را زنده بر آتش نزد
وای بر مردی که باشد کمتر از پروانه‌ای
نزد تو چون آشنایها ندارد اعتبار
خواهم آمد بعد از این در صورت بیگانه‌ای
گاه می‌خواند به لطفم گاه می‌راند به قهر
چون کنم یارب، که دارم بلعجب جانانه‌ای
نیست ضعف هر ضعیفی از غم عشق بتان
گنج نتوان یافتن حافظ به هر ویرانه‌ای

* * *

۶۹ از هستی خویش است مرا با تو حجابی
خواهم که کنی رفع حجابم به عتابی
از هر طرفی می‌کشدم سوی تو شوقت
در گردنم از رشته‌جان کرده طنابسی
در خواب چسان روی تو بینم شب هجران
هرگز چو ندارم من محنت زده خوابی

* * *

پس از مردن ز دلبر بازخواهی یافت جان لیکن
 بمیر از بهر او بار دگر چون باز جان یابی
 وصال او که از نقد دو عالم قیمتش بیش است
 به جان دادن اگر گردد میسر باز جان یابی
 نشان از ما چه می جویی و نام ما چه می پرسی؟
 که از گمگشتگان او نه نام و نه نشان یابی
 نشان تیر مرگ آخر شوی حافظ درین عالم
 اگر منزل کنی در ملک عشق از مرگ امان یابی

* * *

۷۰ می خورم زهر بلا در طلب نوش لبی
 طلبم را چه اثر گر نکند او طلبی
 چند در عالم اسباب شوم سرگردان
 خرم آن دم که به وصلش برسم بی سببی
 امشب افزون ز حساب است غم و محنت من
 بهتر از روز حساب است بدین گونه شبی
 دایم از آتش هجران تو در تاب و تیم
 هر نفس تابی از آن دارم و هر لحظه تبی

* * *

۷۰ آمدی و کلبه تاریک روشن ساختی
 محنت آباد مرا خوشتر ز گلشن ساختی
 بر سرم تا ماندی از راه کرم شکر خدا
 مردمی کردی و جا در دیده من ساختی

شکر این نعمت چسان گویم که ای جان جهان
 با تن دلخسته همچون روح بامن ساختی
 نو بهار حسنی و رویت گل گلزار حسن
 از رخ خود باغ عالم را مزین ساختی

* * *

۷۱ سر زلف سیه را سر شکستی
 سراسر قدر مشک تر شکستی
 چو خود ساقی شدی در بزم رندان
 به دور من چرا ساغر شکستی؟
 شدی حافظ مثل در نظم شیرین
 چو در وصف لبش شکر شکستی.

* * *

۷۱ چرا از گفتگو بستی دهن را
 چرا بر من در مقصود بستی؟
 به دستم تحفه ات جز نقد جان نیست
 بسی شرمنده ام از تنگدستی
 به ملک نیستی حافظ گذر کن
 اگر خواهی که دانی سر هستی

* * *

۷۲ از دیده ام به سوی دل من در آمدی
 چون مه درون خانه ز روزن در آمدی

از پا فتاد سرو و گل از شرم آب گشت
ای سرو لاله رخ چو به گلشن در آمدی

* * *

۷۳ همیشه بار محنت کشیدنم کار است
به کار و بار محبت زبون نیام باری

* * *

۷۴ آنکه می خواهی وصالش در دعا شکر و سحر
قاصدا بهر خدا سویش دعای ما ببری

* * *

۷۴ نسیم صبح عجب مشکبار می گذری
مگر ز طره مشکین یار می گذری

چو نو بهار اگر می رسی پس از سالی
شتاب همچو نسیم بهار می گذری

ز پرتو دل من خانه ام شود روشن
به خاطر من تو چو شبهای تار می گذری

ز خاک رهگذرت خار غم دمد حافظ
به هر زمین که چنین اشکبار می گذری

* * *

۷۴ گاه حور و ملکی گاه پری و بشری
گه بر اوج فلک و گه به زمین جلوه گری

همه جا جلوه گر تو ست چه پست و چه بلند
هر کجا می نگرم من تو مرا در نظری

حافظ از کعبه توحید نشان کی یابی
تا نه از بادیه هستی خود در گذری

* * *

۷۵ شب فراق تو خوش همدمی است ناله مرا
چه همدمی که نگردد ز من جدا نفسی
بیا و تحفه جانم قبول کن ز کرم
جز اینم از کرم نیست هیچ ملتسمی
همیشه حافظ بیدل مصاحب غم توست
عجب که صحبت آتش گزیده است خسی

* * *

۷۵ تا کی به گریه ای که بود خالی از اثر
دفع ملال خاطر محزون کند کسی
مفتون چشم ساحرش افسونگران همه
تسخیر او چگونه به افسون کند کسی؟
ما را اگر به جور برانند از درت
دل را چسان ز کوی تو بیرون کند کسی؟
حافظ چه چاره گرغم مجرم مقدر است
تقدیر را چگونه دگرگون کند کسی؟

* * *

۷۶ گنج حسنی و ندیدم آباد
از تو کاشانه ویران کسی

خلق فرمانبر توست و چه عجب

گر نباشی تو به فرمان کسی
 حال جمعی است پریشان و تو را
 چه غم از حال پریشان کسی
 نشست آتش قهرش حافظ
 از نم دیده گریان کسی

* * *

۷۸ آنکه خورشید بود پرتوی از طلعت او

نیست مدحش که کنم وصف به خورشیدوشی
 حافظ از مذهب من پرسى و از مشرب نیز
 مذهبم عاشقی و مشرب من درد کشی

* * *

۷۹ حیف از آن گردی که از خاک رهش بر باد رفت

سرمه این دیده خونبار بودی کاشکی
 یار سویم اندکی دید و رقیب از رشک مرد
 التفات او به من بسیار بودی کاشکی

* * *

۸۰ چسان اوقات خود را بگذرانم بی مه رویت

که هر روزی است چون ماهی و هر ماهی است چون سالی
 گسست از ما سوای یار خود پیوند دل حافظ
 نمی بینم درین ایام چون او فارغ البالی

* * *

۸۰ شمع جهان افروزی و پروانه تو عالمی
 اما نمی‌خواهم تو را چون شمع در هر محفلی
 غیر از جنون راهی دگر نبود به کوی دلبران
 پوشیده نبود این سخن می‌دانش هر عاقلی
 از حاصل دنیا و دین این عشقبازان فارغند
 در عشق ازین بی‌حاصلی خوشتر نباشد حاصلی
 در حل مشکلاتی عشق از عقل استمداد چند؟
 حافظ به امداد جنون آسان شود هر مشکلی

* * *

۸۱ کمتر مدان ز باد خزان آه سرد من
 در گلشنی که آه کشم نشکند گلی

* * *

۸۲ چون صنوبر کاشکی ضد دل به دست آوردمی
 تا به صد دل آرزوی این سهی قد کردمی
 جان به او بسپردم و او رفت و من ماندم جدا
 این امانت را به اهلش کاشکی بسپردمی

* * *

۸۲ ز بهر روضه رضوان نخواهم ترك میخانه
 به ذوق اهل وجدان خوشتر است از آب کوثرمی

* * *

از دو عالم یعنی از دنیا و عبا فارغم
 من که دارم در غمت زان هر دو برتر عالمی

شاه ملك فقرم و سلطان اقليم فنا
بندهام ز آن رو جهانی گشت و چاکر عالمی
غم ندارم گر چراغی نیست شب در کلبه‌ام
گردد از يك شعله آهم منور عالمی

* * *

۸۳ ای ز خورشید جمال تو منور عالمی
وز دوزلف مشکبار تو معطر عالمی
بر مراد خود نمی‌بینم کسی را از غمت
خاک راه نامرادی کرده بر سر عالمی
یار مست باده گلگون و من حیران او
او ز می در عالمی و من از او در عالمی
چون نمی‌دانست تسخیرچو من دیوانه‌ای
آنکه چشم ساحرش را شد مسخر عالمی؟
حافظا در عالم دیوانگی افتاده‌ایم
در جهان از عالم ما نیست خوشتر عالمی

* * *

۷۳ گر چه ز آدم آمده جسم لطیف تو ولی
یافته آدم از توجان ، بلکه توجان آدمی

* * *

۸۴ شاد زی ساقی که چون می‌گویم از تقوا سخن
بر دهانم مهر از خشت سر خم می‌کنی

نور باقی ظاهر و میلست به حسن بی بقا
بر لب دریا چرا حافظ تیمم می کنی؟

* * *

۸۵ در محنتم ز نعره جانگاہ واعظان
خواهم سماع نغمه محنت اذاعانی

* * *

۸۵ قدمی چون بر زاهد بنهادم حافظ
عشق زد بانگ که برگرد ازین ره می می

* * *

۸۶ در ملک خوبرویان سلطان این سپاهی
ای شاه کج کلاهان کج نه کلاه شاهی
نور خدا تجلی کرد از رخ تو بر ما
ای آفتاب رویت آینه الهی

* * *

۸۶ ای سرو ناز جانب بستان چه می روی؟
تو خود گلی به سوی گلستان چه می روی؟
گریانم از هوای تو چون ابر نو بهار
از پیش چشمم ای گل خندان چه می روی؟
جولانگه سمند تو آمد فضای جان
چابک سوار من سوی میدان چه می روی
بنشین که حال ماست پریشان چو زلف تو
بر رخ فکنده زلف پریشان چه می روی؟

از راه لطف جلوه کنان سویم آمدی
از روی ناز باز خرامان چه می‌روی؟
من قالب فسرده‌ام و جان من تویی
بی تو چگونه می‌زیم ای جان چه می‌روی؟
حافظ به سویت آمده است از ره وفا
ای بیوفا تو سوی رقیبان چه می‌روی؟

غلامحسین یوسفی

شوخی طبیعی آگاه

«لولی با پسر خود ماجری می کرد که تو هیچ کاری نمی کنی و عمر در بطلالت بسر میبری . چند با تو گویم که معلق زدن پیاموز و سگ از چنبر جهانیدن و رسن بازی تعلم کن تا از عمر خود برخوردار شوی . اگر از من نمی شنوی بخدا، ترا در مدرسه اندازم تا آن علم مرده ریگ ایشان پیاموزی و دانشمند شوی و تازنده باشی در مذلت و فلاکت و ادبار بمانی و یک جو از هیچ جا حاصل نتوانی کرد.»

این قطعه یکی از حکایات شیرین و نکته آموز رساله دلگشا است ، نوشته عبید ذاکانی ، و نیز نموداری از بینش خاص و لحن طنز آمیز او و تصویری از روزگار وی . مردی چنین با ذوق و بیدار - که در لباس قصه ای موجز و طیب آمیز این همه لطایف گنجانده است - شناختنی است و آثارش خواندنی .

عبید، قزوینی بود و از خانواده‌ای با نام. به روایت حمدالله مستوفی^۱ وی در شمار صدور و وزراء بوده و به مقامات بلند رسیده است. به علاوه با بسیاری از رجال و بزرگان قرن هشتم هجری مانند خواجه علاءالدین محمد وزیر، شاه شیخ ابواسحاق اینجو، دکن‌الدین عمیدالملک وزیر، سلطان ادیس جلایری، شاه شجاع از آل مظفر ارتباط داشته، ایشان را در شعرهای خود ستوده و یا برخی از آثارش را به نام آنان کرده است و سرانجام در حدود سال ۷۷۲ هـ، در گذشته است.

شادروان عباس اقبال در مقدمه‌ای بر کلیات او، مجموع اطلاعاتی را که از سرگذشت عبید در کتابها جسته و نیز حاصل تحقیقات خود را به قلم آورده است. در بیخ که معلومات ما درباره او مختصر است. اما این نکته را در می‌یابیم که وی علاوه بر آن که هوشی تیز و قریحه‌ای روشن و استعدادی بارز داشته، به سبب ارتباط و نزدیکی با برخی از فرمانروایان عصر و دستگاه حکومت آنان و احیاناً مسافرتها، اوضاع زمانه و جزر و مد حوادث را خوب می‌دیده و می‌شناخته از این رو آنچه از روزگار خود نوشته قابل کمال توجه است و هم آهنگی دارد با دریافتهای شاعر بزرگ معاصر او حافظ، و نیز با قراین دیگر.

عبید در سال ۷۳۰ هـ - یعنی در روزگار جوانی - به قول حمدالله مستوفی^۲ «اشعار خوب و رسایل بی نظیر» داشته و این از شهرت ادبی او حکایت می‌کند و لطف طبعش. اما مطالعه آثار او حسرت انگیزست، زیرا از صاحب این ذوق سرشار و قلم سحر اثر زیادی نمانده است جز

۱ - تاریخ‌گزیده ۸۰۵، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران ۱۳۳۹

۲ - همان کتاب، ۸۰۵

حدود سه هزار بیت شعر و چند رساله مختصر و حال آن که در قصیده و غزل و مثنوی و رباعی توانا بوده است و در نویسندگی استادی صاحب سبک .

جلوه درخشان ذوق و هنرعبید در نکته یابی و انتقادهای ظریف اجتماعی است در لباس طنز و لطیفه‌هایی دلنشین، و از این نظر در ادبیات قدیم فارسی یگانه است و بی نظیر . این نکته جویی و شناختن نقایص و مظاهر مضحك و متناقض زندگی انسانها از همه کس بر نمی آید، زائیده استعداد است و چشم بصیرت . عبید از این موهبت بغایت برخوردار بوده است .

نکته دوم ابتکار و نواندیشی اوست . لابد احساس کرده اید که لطیفه‌ها ، هر قدر هم شیرین باشد، وقتی مکرر نماید دلپذیر نیست . عبید در هر باب طرحی نو اندیشیده و چنان ابداع معانی کرده که خواننده نوشته او را با شوق تا پایان می خواند. از آن جمله است: اخلاق الاشراف، رساله دلگشا، صدپند، رساله تعریفات، و قصیده معروف موش و گربه... بعلاوه بیان طیبت آمیز نیز هنری دیگر است . چه بسا ممکن است يك کلمه موجب شود سخنی از اوج به حسیض آید و مبتذل گردد . از این رو مرز میان لطایف و نکات بدیع ، و روایات بی مزه دقیق است . نوشته‌های عبید از لحاظ لطف بیان و نیز در قدرت تعبیر چشم گیر است و در اوج بلاغت .

چهارم ایجاز هنرمندانه اوست . لطیفه پردازی ، اطناب و دراز - گویی را تحمل نمی کند. جای اختصار است و بیان نکته‌ای به صورتی جاندار و پرتأثیر ، به نوعی که تمهید و مقدمه کوتاه باشد و فقط در حد لزوم و

آماده کردن ذهن؛ سپس جان کلام که گفته شد محتاج کلمه‌ای دیگر نباشیم و چیزی بر آن افزوده نگردد.

اما موضوع بسیار مهم دیگر، بینش انتقادی و نظرگاه اجتماعی عبیدزاکانی است. وی مردی بوده بیدار و آگاه، اوضاع زمانه را نمی‌پسندیده و از آن آزرده خاطر بوده است. خواننده روشن بین می‌تواند در پشت لطیفه‌های خنده‌انگیز او این دل‌آزرده‌گی را آشکارا ببیند. اگر عبیدزاکانی دید خاص انتقادی را فاقد بود، ذوق لطیفه پردازش عاطل می‌ماند، و حرفهایش چیزهایی می‌شد از نوع بذله‌های مسخرگان و دلقکان که جزء «عمله‌طرب» وسیله خنده و تفریح اشراف و خواص بوده‌اند. اما آگاهی و هوشیاری او، و جهت مخالفی که نسبت به آنچه دوروبرش می‌گذشته، به خود گرفته است لطیفه‌ها حتی بذله‌گویی وی را که ساده می‌نماید و گاه هزل آمیز، به صورت تازیانه‌ای در آورده است که بر پیکر زمانه و محیط خود نواخته. به قول عباس اقبال خنده او «خنده ترحم و استهزایی است که از سراپای آن حس انتقام خواهی نمایان است»^۱. پس هرگز نباید چنین نویسنده و شاعر منتقد و بزرگی را در شمار هزالان و هجوگویان شمرد. خاصه که «نه به هجو احدی پرداخته و نه غرض او در مطایبات و رسایل شیرین خود بردن عرض و آبروی کسی یا تهدید دیگران برای جلب منفعت و استیفاء منظوره‌های مادی و شخصی بوده است» (۳۰).

راست است که در نوشته‌های عبیدزاکانی، هزلی تند به چشم می‌خورد، چندان که بسیاری از آنها را نمی‌توان همه جا نقل کرد، ولی شاید بتوان

۱ - کلیات عبیدزاکانی، ۳۲، چاپ پرویز اتابکی، تهران ۱۳۳۶ شماره‌های میان دو هلال، در متن مقاله، مربوط به صفحات این کتاب است.

گفت این تندى و پر رنگى هزليات او تا حدى عكس العمل شدت فساد و تباهيها در آن روزگارست. هر قدر تردامنيها ، نابسامانيها افزونى يافته ناگزير به زباني گزنده تر به باد تمسخر و انتقاد گرفته شده . به علاوه اين تعبير پرديز اتا بكي هم قابل توجه است :

«شايد تند بودن لطايف عبید و صراحت وحدت آن با ساير مظاهر زندگى شرقى تناسب داشته باشد چه در اين اقطار همه چيز تند و حادث. رنگها ، عطرها ، نواها ، رقصها ، عشقها ، احساسات حتى چشمها و صورتها همه گيرا و زنده و بانفوذست . آفتاب شرق درخشنده تر و برافروخته تر از آفتاب مغرب زمين مى تايد ناچار بايد مطايبات و لطايف نيز هم رنگ با ساير مظاهر چنين زندگى ويژه اى باشد . پس نبايد در اين مورد زياد خشكى و كج سليقكى به خرج داده بر مولانا خرده گرفت.» (۱۲ - ۱۳) .

نظرى به فيلمهاى شهوت انگيزى كه امروز در سينماهاى سراسر جهان عرضه مى شود و مقالات و داستانهاى از اين دست كه در برخى از مطبوعات هر روز درج مى گردد گمان مى كنم عبید را از بابت نوشتن پاره اى آثار هزل آميز روسفيد كند .

اما عصر عبید نيز مطالعه كردنى است . روزگارى كه همه اين انتقادات و نيشخندها و طعن و طنزها ازان مآيه گرفته . در آن عهد ، پس از حمله مغول ، و به هم ريختن نظام تمدن پيشين و معيارهاى گذشته ، در طبقات مختلف جامعه : ديوانيان ، قضات ، اهل شريعت ، صوفيان ، پيشه وران ، فساد به صورتهائى گوناگون راه جسته بود . بخصوص بيداد و ستم ارباب قدرت و عمال حكومت و هر كس دستش به جايى بند بود ،

فروستان را به جان آورده بود. از همه بدتر ریا و ظاهر سازی و مقاصد شوم را به ظاهری آراسته، خاصه در لباس دین و مذهب جلوه دادن، اهل اندیشه را سخت رنج می داد و کسی را جرأت اعتراض نبود. شهوت پرستی و بی عفتی و غلامبارگی در میان خواص و عوام رواج داشت همچنان که تجاوز به مال و ناموس و آبروی مردم. او یس از آل جلایر، با همه هنرمندی و هنر پروری و طبع شاعری و تدبیر و قدرت، به پسری علناً عشق می ورزید و سلمان سادجی شاعر دستگاه او مثنوی «فراق نامه» را در بیان سرگذشت این عشق رسوایی انگیز می سرود. «مباذالدین محمد مظفری با همه خم شکنیها و تظاهرات دینی - که به قول حافظ «محتسب» روزگارش بود - از تزویر و ستم و بی رحمی چیزی فروگذار نمی کرد. ابواسحاق اینجو نیز - که حافظ و عبید هر دو او را ستوده اند - بیشتر دوستدار خوشگذرانی بود و چه بسا اوقات را در لذت جویی می گذراند و مستی. هرج و مرج اوضاع، رواج ظلم و جور، فقر و تنگدستی اکثر مردم، افتادن سر رشته کارها به دست اشخاص ناشایست و سودجوی و خودکام، بروز مفاسد اخلاقی در میان عموم طبقات بخصوص حکام و ارباب مناصب، عصر عبید را در تیرگی و تباهی فرو برده است، چندان که تحقیق در این باب خود موضوع کتابی مستقل و مفید تواند بود و در اینجا مجال تصویر آن روزگار نیست.^۲

۱ - رك : دكتور شیرین بیانی : تاریخ آل جلایر ۳۳ - ۳۴ ، ۵۰ - ۵۱

انتشارات دانشگاه تهران (۱۰۹۳)، ۱۳۴۵

۲ - از جمله، رك : عباس اقبال : تاریخ مغول، تهران ۱۳۴۱، چاپ دوم؛

کلیات عبیدزاکانی : ۳۰ - ۳۴ ؛ دكتور قاسم غنی : تاریخ عصر حافظ، تهران

در برابر این اوضاع گروهی مانند سیف‌الدین محمد فرغانی و احدی، در جام جم، مظاهر فساد و عیوب جامعه را برمی‌شمردند و بصراحت و شدت انتقادی کردند. اما طبعها مختلف است و هر کس عوالم باطنی خود را به نوعی بروز می‌دهد. عبیدزاکانی و جمعی دیگر از فضلای روشنفکر زمانه، مانند قطب‌الدین محمود شیرازی، قاضی عضدالدین ایچی و امثال ایشان از آنچه بر آنان می‌گذشت، رنج می‌بردند و گله‌ها و انتقادات خود را به صورت مطایبه و طعن و طنز اظهار می‌کردند^۱. حتی علامه شیرازی با همه بلندی مقام در علم و احترامی که در نزد ایلخانیان داشت، «در حلقه شعبده بازها و معرکه مسخره‌ها و دلقکها نیز می‌نشست و با آنها هم به همان شیوه‌ای برخورد می‌کرد که با بزرگان و صدور رفتار می‌کرد»^۲. اینان به ریش روزگار و ابنای روزگار می‌خندیدند و بر نادانی بسیاری از

→

۱۳۲۱؛ دکتر ذبیح‌الله صفا: تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، تهران ۱۳۲۱؛ سید ابوالقاسم انجوی شیرازی: دیوان خواجه حافظ شیرازی، ۵۰ - ۹۰، تهران ۱۳۲۵؛ دکتر عبدالحسین زرین کوب: از کوچه زندان، تهران ۱۳۲۹؛ غلامحسین یوسفی: انعکاس اوضاع اجتماعی در آثار رشیدالدین فضل‌الله، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره سوم سال پنجم (پاییز ۱۳۲۸) ص ۳۳۰ -

۴۳۵

۱ - عباس اقبال: کلیات عبیدزاکانی، ۳۳.

۲ - مجتبی مینوی: یادنامه ایرانی مینورسکی، ۱۷۹. برای آشنایی با مرتبه علمی این مرد بزرگ و حمایت او از حاجتمندان و مظلومان دزدان صاحبان قدرت زمان، ر.ک: مقاله ایشان: ملاقطب شیرازی، یادنامه ایرانی مینورسکی

۱۶۵ - ۲۰۵، انتشارات دانشگاه تهران (۱۳۴۸) ۱۳۴۸.

معاصران. در آن عهدهمه فضایل و ارزشهای معنوی را بی اعتبار می دیدند. از این رو جبروت تکبرآمیز صاحبان حشمت و جاه را نه تنها به چیزی نمی شمردند بلکه به استهزا نیز می گرفتند. خاصه که هر چند گاه دولتی از مسند عزت فرومی افتاد و دچار شکست می شد و این فرازونشیبها، زوال و انتقال همه چیز را همیشه پیش چشم اهل بصیرت فرا می نمود.

لطایف و بذله های این شوخی طبعان هوشیار فقط سخنی خنده آور نیست. عقده ای بوده است در دل گوینده و سخنی در گلوی او گره شده که به این شکل درآمده. نوعی دهن کجی است به آنچه در آن زمان می گذشته است. از این رو عبید همه چیز و همه کس را دست انداخته. ظرایف او بیدار کننده است. تبسمی که بر لبان او نقش بسته بیشتر به یک نیشخند شبیه است و گاه به زهرخند. در اکثر این نکته های شیرین تلخی غم ورنج نیز نهفته است که چون آنرا مززه کنیم در خواهیم یافت. در رساله تعریفات بسیاری از طبقات مردم زمانه را به همین لحن طنز آمیز معرفی کرده است، مثلاً «الجاهل: دولتیار» بود و «العالم: بی دولت»، «النامراد: طالب علم» بود و «دارالتعطیل: مدرسه» (۳۵۹) و «الواجب القتل: تمغاچی شهر^۲». «المحاسب: دوزخی» را داند و

۱ - نویسنده این سطور با توجه به معنی کلمه «مضمضه کردن» به معنی گرداندن آب در دهان و دهان را شستن، در اینجا مززه کردن را به معنی چشمش و چشیدن به کار برده است.

۲ - تمغاچی مأمور وصول خراج از مال التجاره که پس از وصول مالیات و عوارض به کالاها مهر و علامت مخصوص می زده (فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین)

«العسس: آن که شب راه زندو روز ازبازاریان اجرت خواهد» (۳۶۰). دیگران نیز همه تردامن بودند و گرفتار، از این قبیل: «الصوفی: مفتخوار» (۳۶۱). «البنگک: آنچه صوفیان را در وجد آورد» (۳۶۲). «الشاعر: طامع خودپسند»، «الندیم: خوش آمدگو» (۳۶۰)، «البازاری: آن که از خدا نترسد»؛ آنگاه «الخیاط: فرم دست» است و «القلاب: زرگر» را گوید و «الطیب: جلاد» را (۳۶۱). زندگی خانوادگی نیز دستخوش نابسامانیها بود پس «عمر کدخدایی^۱» را باطل می‌شمرد و «خانه» را ماتم سرا و فرزند را «عدو خانگی» (۳۶۳). نه تنها مردان، بلکه زنان نیز آلودگیها داشتند. «خاتون» کسی را خوانده که «معشوق بسیار دارد»، کدبانو: «آن که اندک دارد»، مستور: «آن که بایک عاشق قانع باشد» (۳۶۴). اوضاع اقتصادی مملکت و معیشت عموم نیز آشفته بوده است. پس «الادرارو المرسوم والمعیشه: آن چیزی است که به مردم نرسد»، برات را کاغذ پاره‌ای خوانده که «مردم را تشویق دهد» (۳۵۹).^۲

در چنین اوضاعی مرجع داد خواهی کیست؟ لابد خواهید گفت: قاضی. اما عیب قضات آن دوره را چنین معرفی کرده: «القاضی: آن که همه او را نفرین کنند»، چشم قاضی «ظرفی است که به هیچ پر نشود». دردستگاه وی رشوه «کارساز بیچارگان» بوده است و «مال الایتام والاوقاف: آنچه بر خود از همه چیز مباح‌تر» می‌دانسته‌اند (۳۶۰). پس نه عجب که در چنان زمانه‌ای «عنقای مغرب» را به «عدل و انصاف» تعبیر

۱ - کدخدایی: مرد خانه بودن، شوهر بودن

۲ - نیز رك: انعکاس اوضاع اجتماعی در آثار رشید الدین فضل الله،

کنند (۳۶۱) .

ملاحظه می‌فرمایید در رساله تعریفات با بیان معنی کلمات چگونه در نهایت ایجاز و با انتقادی ظریف ، اوضاع روزگار خود را نشان داده است . یکایک این عناوین موضوع مقاله‌ای تواند بود . وقتی در باب هر یک از آنها تحقیق کنیم می‌بینیم عبید عصاره آنچه را ما پس از تتبع بسیار دریافته‌ایم ، در یک کلمه یا یک جمله کوتاه با ابتکاری هنرمندانه گنجانده است .

رساله صد پند او نیز از همین قبیل است . در آن جا هم با آوردن صد جمله ، به نوعی دیگر همه چیز عصر خود را انتقاد کرده است . طرح رساله نیز متضمن طنزی است به پند نامه‌ها و سخنانی مکرر و زاید و بی‌مغز که کارش به ابتدال کشیده بود^۱ و نیز حالت تمسخری دارد به اندرزگویان و مدعیان صلاح و تقوی . از این رو در خلال آن سخنانی واضح از این گونه می‌خوانیم که : « جوانی به از پیری ، صحت به از بیماری ، توانگری به از درویشی ... دانید » (۲۵۰) ، یا « از مرگ پرهیزید که از قدیم مرگ را مکروه داشته‌اند » (۲۵۱) ، و « روز نیک به روز بد مدهید » (۲۴۵) . اینها از نوع آن سخن معروف است که « ... پنجه را باز کرد و گفت : وجب » .

اما گذشته از این نکته در مقدمه می‌نویسد این پندها ، چکیده گفته‌ها و نوشته‌های افلاطون ، ارسطو ، خواجه نصیر ست و دیگران ... و برای « نفع عموم خلایق » به قلم آمده است . آنگاه نصایحی از این قبیل نوشته است : « تا تو انید سخن حق مگویند تا بردلها گران مشوید و مردم

بی سبب از شما نرنجد». «مسخرگی و قوادی و دف زنی و غمازی و گواهی به دروغ دادن و دین به دنیا فروختن و کفران نعمت پیشه سازید تا پیش همه عزیز باشید و از عمر برخوردار گردید» (۲۴۶). «طعام و شراب تنها مخورید که این شیوه کارقاضیان و جهودان باشد» (۲۴۷). دیگر پندها نیز از این گونه است: پرهیز کردن از بند نام و ننگ و آزاد زیستن (۲۴۷)، در کودکی ناحفاظی کردن و در پیری به عزت نایل شدن، حاکم عادل و زاهد دور از ریا و حاجب بادیانت، در آن روزگار، بیهوده طلب نکردن (۲۴۸) راستی و انصاف و مسلمانی از بازاریان توقع نداشتن (۲۵۰).

در پایان به استهزام می گوید: «این است آنچه ما دانسته ایم، از استادان به ما رسیده، و در کتابها خوانده و از سیرت دیگران به چشم خویش مشاهده کرده ایم، حسب الله در این مختصر یاد کردیم تا مستعدان از آن بهره ور گردند» (۲۵۲).

*

این مقدمات را عرض کردم تا با سلیقه و طرز فکر عبید آشنا شویم. اما غرض عمده در این مقاله معرفی دو رساله اوست: اخلاق الاشراف و رساله دلگشا.

از عنوان رساله نخستین معلوم است که روی سخن با اشراف و طبقات ممتاز است. یعنی عبید خواسته است اخلاق و سیره ایشان را در آن روزگار نشان دهد. طرح مطالب چنین است که: امروز فضایل گذشته منسوخ شده و مذهب مختار اعیان زمانه برعکس آن است. عبید - البته به طعن و تمسخر - به اشراف عصر خود حق می دهد که رسوم

پیشینیان را برانداخته و طریقه‌ای نو آورده اند :

«... مدتی شد که این ضعیف، عیب‌زاکانی، را در خاطر اختلاجی می‌بود که مختصری مبنی بر بعضی اخلاق قدما که آن را خلق اکنون منسوخ می‌خوانند و شمه‌ای از اوضاع و اخلاق اعیان این روزگار که این را مختار می‌دانند به تحریر رساند تا موجب فایده طالبان این علم و مبتدیان این راه باشد» (۲۰۱).

ملاحظه می‌فرمایید که عیب‌در این رساله به جنگ اشرف آن عصر رفته است یعنی صاحبان حشمت و ثروت. وهم در آن زمان مظاهر زشت زندگی و رفتار این طبقه را برملا کرده است، آن هم به زبانی بسیار مسخره آمیز و توأم با تحقیر.

اخلاق الاشراف در هفت باب است، هر باب در یکی از خصایل مهم بشری که عیب آن را در محیط خویش فراموش و دگرگون می‌یابد. نخست از حکمت سخن می‌گوید که پیش از این سبب کمال یافتن نفس انسانی شمرده می‌شده و به مدد قوت علمی و عملی - یعنی شوق ادراک معارف، و به کاربردن آنها در اعمال و افعال - بشری توانست انسان کامل و خلیفه خدا شود چنان که «حق تعالی فرموده . یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً»^۱. سپس می‌نویسد «زیرکان خرده دان»، در «تکمیل روح انسانی و مرجع و معاد آن» تأمل کردند. سرانجام سنن و آراء سابق را نپسندیدند و به این نتیجه رسیدند که «روح ناطقه اعتباری ندارد و ... آنچه انبیا فرموده اند که او را کمال و نقصانی هست و بعد فراق بدن بذات خود قایم و باقی خواهد بود محال

است و حشر و نشر امری باطل ... لاجرم از حشر و نشر و عقاب و عذاب و قرب و بُعد و رضا و سخط و کمال و نقصان فراغتی تمام دارند ، و نتیجه این معتقد آن که همه روزه عمر در کسب شهوات و نیل لذات مصروف فرموده ... و به سبب این عقیده است که قصد خون و مال و عرض خلق پیش ایشان خوار و بی مایه می نماید ... الحق زهی مردمان صاحب توفیق که آنچه چندین هزار سال با وجود تصفیه عقل و روح محبوب ماند بی زحمتی برایشان کشف شد» (۲۰۲ - ۲۰۴) .

باب دوم در شجاعت است . عیب می نویسد : روزگاری حکما می گفتند چون قوه غضب انسان به اعتدال بود از نفس عاقله پیروی کند ، فضیلت شجاعت حاصل می شود و شجاع کسی است که «او را نجدت و همت بلند و سکون نفس و ثبات و تحمل و شهامت و تواضع و حمیت و رقت باشد» . سپس می گوید اما این روش اکنون منسوخ است و مذهب مختار بر خلاف این است . «کدام دلیل روشن تر از این که هر جا عروسی یا سماعی یا جمعیتی باشد مشتمل بر لوت و حلوا و خلعت وزر ، مخنثان و هیزان و چنگیان و مسخرگان را آن جا طلب کنند و هر جا که تیغ و نیزه باید خورد ابلهی را یاد دهند که تو مردی و پهلوانی ، گرد دلاوری و او را برابر تیغها دارند ... و چون پهلوانی را در معرکه بکشند هیزگان و مخنثان از دور نظاره کنند و با هم گویند هیز زی و دیر زی . مرد صاحب حزم باید که روز هیجا قول پهلوانان خراسان را دستور سازد که می - فرمایند : مردان در میدان جهند ما در کهدان جهیم ... از نوحاسته اصفهانی روایت کنند که در بیابانی مغولی بدو رسید ، بر او حمله کرد ، نوحاسته از کمال کیاست تضرع کنان گفت : ای آقا خدای را ... ،

مم کش ... مغولش براو رحم آورد و برقول او کار کرد . جوان بهیمن این تدبیر از قتل او خلاص یافت . گویند بعد ازان سی سال دیگر عمر در نیکنامی به سر برد . زهی جوان نیکبخت !» (۲۰۵ - ۲۰۷) .

می بینید که هر کلمه و عبارتی نیشی و کنایه ای است بر جامعه ای که در آن ، مردی و مردانگی مرده و مسخرگی و دلچکی و بی آبرویی رایج بود و شیوه ای عمومی . پس عجب نیست که عبید باب سوم رساله خود را به عفت اختصاص داده است که روشی بوده است متروک . در ایام گذشته معتقد بودند عفت یکی از خصایل اربعه است و عقیف به کسی می گفتند که «چشم از دیدن نامحرم و گوش از شنیدن غیبت و دست از تصرف در مال دیگران و زبان از گفتار فاحش و نفس از ناشایست» باز دارد . اما عبید می نویسد : «اصحابنا می فرمایند که قدما در این باب غلطی شنیع کرده اند و عمر گر انمایه به ضلالت و جهالت بسر برده» زیرا مقصود از حیات دنیا لهو و لعب است و این غرض «بی فسق و آلات مناهی امری ممتنع است و جمع کردن مال بی رنجانیدن مردم و ظلم و بهتان و زبان در عرض دیگران دراز کردن محال . پس ناچار هر که عفت ورزد از اینها محروم باشد و او را از زندگان نتوان شمرد و حیات او عبث باشد» . بنا بر این - به زعم اشراف آن عصر - بایست در هیچ کاری معنی قایل نشد ، هر فرصتی را بایست مغتنم شمرد ، و از خانه خرابی هیچکس نیندیشید ، به هر کاری بایست تن در داد زیرا «حقا که اینان این سخن از سر تجربه می گویند و حق با طرف ایشان است . . . مرد باید که دهد و ستاند چه نظام کارها به داد و ستدست تا او را کریم الطرفین توان گفت . . .» (۲۰۸ - ۲۱۱) .

در اجتماعی که زنبارگی و همجنس بازی رسمی رایج بود و چه بسیار جنگ و نزاعهای بزرگ و کوچک بر سر تصاحب زنی ، یا دست یافتن به مال و جاه روی می داد شگفت نیست که پاکدامنی «مذهب منسوخ» خوانده شود و بی آبرویی و تردامنی «مذهب مختار» ، یا مردم دست و دل پاک محروم بمانند و سفیه نامیده شوند و آلودگان بی شرم ، متنعّم باشند و برخوردار .

پس از این ، سخن از عدالت است یعنی موضوعی که نه تنها در محیط زندگی عبید ، رسمی بود منسوخ بلکه مانند کیمیا نایاب می نمود . اعتقاد « اکابر سلف » - که عدل را پایه استواری آسمان و زمین می دانسته اند^۱ و یا به آیه شریفه استناد می جستند که خداوند عدل و احسان را دستور فرموده است^۲ - دیگر فراموش شده بود . عبید می گوید: اگر پیش از این همگان «دایم همت بر اشاعت معدلت و رعایت امور رعیت و سپاهی» می گماشتند ، در اشتباه بودند . زیرا به «مذهب اصحابنا ... این سیرت اسوء سیرست و عدالت مستلزم خلل بسیار .. آن کس که حاشا عدل بورزد و کسی را نزند و مصادره نکند و خود را مست نسازد و بر زیر دستان اظهار عربده و غضب نکند مردم از او نترسند ... می فرمایند . العدالة تورث الفلاکة ...» . آنگاه مثال می آورد که عمر بن خطاب که «به عدل موصوف بود خشت می زد و نان جو می خورد» اما معاویه «به برکت ظلم ملک از دست امام علی کرم الله وجهه به دربرد ... چنگیز مغول ... تا هزاران بیگناه را به تیغ بی دریغ

۱ - بالعدل قامت السموات والارض .

۲ - ان الله یأمر بالعدل والاحسان ، سورة نحل (۱۶) ، آیه ۹۰ .

از پای درنیاورد، حکومت روی زمین بر او مقرر نگشت». آنچه از رفتار قساوت آمیز هولاگو در بغداد ذکر می‌کند، نمونه‌ای است دیگر، بدین سبب «هرروز دولت ایشان درتزايد بود. ابوسعید بیچاره را چون دغدغه عدالت در خاطر افتاد و خود را به شعار عدل موسوم گردانید در اندک مدتی دولتش سپری شد و خاندان هولاگوخان و مساعی او در سرنیت ابوسعید رفت» (۲۱۲ - ۲۱۴).

چه انتقادی گویاتر و شجاعانه‌تر از این که عبید گفته است: در عصر او عدالت را زشت می‌شمردند و ظلم را می‌پسندیدند و پیروی از ستمکاران معروف را؟

وقتی برگزیدگان و اشراف اجتماع جز به اندوختن پول و جذب منفعت نمی‌اندیشیدند، طبیعی است که سخاوت و مروت رواجی نداشت، اگرچه در قرآن می‌خوانند: «لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون». عبید می‌گوید: آن روزگاری که اگر کسی گرسنه‌ای را سیر می‌کرد، یا برهنه‌ای را می‌پوشاند، یا در مانده‌ای را دست می‌گرفت از آن عار نداشت و این سیرت ممدوح بود، سرآمده؛ اینک رأی انور اعیان ما بر عیوب این سیرت واقف شده است و دریافته‌اند که خرابی خاندانهای قدیم از سخا و اسراف بوده است! از این رومی گویند در پناه بخل باید گریخت تا از درد سر مردم خلاص یافت. «لاجرم اگر بزرگی مالی دارد به هزار کلبتین يك فلوس از چنگ مرده ریگش بیرون نمی‌توان کشید»... آنگاه از این ثروتمندان حکایتها و راهنمایها نقل می‌کند همه در ستایش بخیلی. این گروه به فرزندان سفارش می‌کنند که هرگز در برابر خواهش و تقاضایی

لفظ «بلی» نگویند و جز «نه» بر زبان نیاورند. جانشان به دو جو بسته است. نه تنها از دیگران مضایقه می کنند بلکه صرف مال را برای خود نیز روا نمی دارند: «از بزرگی روایت کنند که چون در خانه او نان پزند يك يك نان به دست نامبارك در برابر چشم خود دارد و بگوید: هرگز خلی به روزگارت مرسد، و به خازن سپارد» (۲۱۵ - ۲۱۹).

در عصر عبید حلم نیز مسخ شده و صورتی دیگرگون یافته است. اگر در گذشته بمعنی بردباری بود و سکون نفس و خویشتن داری در برابر غضب، آن مفهوم، دیگر از یادها رفته بود. «اصحابنا این خلق را به کلی منع نمی فرمایند. می گویند که اگر چه آن کس که حلم و بردباری ورزید مردم بر او گستاخ شوند و آن را بر عجز او حمل کنند، اما این خلق متضمن فوایدست او را در مصالح معاش مدخل تمام باشد. دلیل بر صحت این قول آن که تا شخص در کودکی تحمل بار غلامبارگان و او باش نکرده است و در آن حلم و وقار را کار نفرموده اکنون در مجالس و محافل اعیان سیلی و مالش بسیار نمی خورد...» بنا بر این - به تعبیر عبید - در روزگار او، حلم یعنی بی غیرتی، بی حمیتی، به هر ننگ و پستی تن در دادن.

در محیطی که بسیاری از خاتونان - بنا بر عادت - صلاهی عام در می دادند و نا پاکدامنی صفت گروهی از اشراف بود، ناگزیر عبید می گفت: اعیان ما حلم را چنین به کار بسته اند که هر نسبتی کسی به حرم و اتباع آنها بدهد، به روی خود نمی آورند، حتی اگر کسی در حضورشان به کسانشان تجاوز کند «سر مویی غبار بر خاطر او ننشیند. لاجرم چندان که زنده است مرفه و آسوده روزگار به سر می برد».

عبید در اینجا از کدورت مصاحبت زاهدان نیز به کنایه سخن می‌گوید که اشراف چون به بهشت نمی‌روند از همنشینی با ایشان آسوده‌اند و در دوزخ با قاضیان و اتباع ایشان محشور خواهند بود. چون گروه اخیر «به واسطه این که به عصیان و تزویر و تلبیس و مکر و حرام خوارگی و ظلم و بهتان و نکته‌گیری و گواهی به دروغ و حرص و ابطال حقوق مسلمانان و طمع و حیل و افساد در میان خلق و بی‌شرمی و اخذ رشوت موصوفند... ابدالآباد در دوزخ باشند و با همدیگر شطرنج آتشین بازند» (۲۲۰ - ۲۲۳).

با اطلاعاتی که از شیوه داوری قضات جور پیشه آن عصر از خلال کتب به دست می‌آید، حق را به عبید باید داد که آنان را دوزخی شمرده است. خاصه که گروه زیادی از اهل فضل و کمال و علما و قاضیان - که از آنها انتظارها می‌رفت - برای حفظ موقع و مقام و منفعت خود، همرنگ جماعت شده نه تنها به ارشاد سخنی نمی‌گفتند، بلکه «مذهب مختار» ارباب نعمت و مکنت را برگزیده بودند.

در آن روزگار رسمها و شیوه‌های مردمی از رونق افتاده بود. هر کس به نوعی بساط ریا گسترده بود و مردم را می‌فریفت. افراط و تفریط در همه چیز راه یافته بود و نمودار جامعه‌ای بود نابسامان. کسی نه به دیگران اعتماد داشت و نه می‌توانست به مال و جان و ناموس خود ایمن باشد. حافظ از زبان همه مردم حساس و اهل درد می‌گفت:

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

در چنین محیطی کسی امنیت و آسایش خاطر نداشت. شهرها هر روز به دست قدرتمندی غارت می‌شد و دست به دست می‌گشت. «آنکه از شمشیر او خون می‌چکد»^۱ یا دیگری که پروا نداشت چشم پدر را میل بکشد تا جای او را بگیرد^۲، کجا به احوال مردم تیره روز می‌اندیشید؟ هر کس فقط به فکر آن بود جان خود را حفظ کند و گلیم خویش را از موج به در برسد. ناچار ملکات اخلاقی و خوی مردمی کاستی گرفته بود. گزافه نیست اگر عبید حیا، وفا و صدق، و رحمت و شفقت را نیز جزء مذاهب منسوخ می‌آورد. مگر حافظ نیز، در سکوت مرده همان قرن، فریاد بر نمی‌آورد که:

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست

عالمی دیگر بیاید ساخت وز نو آدمی

عبید در باب زمانه خود می‌نویسد: «صاحب حیا از همه نعمتها محروم باشد و از اکتساب جاه و اقتناء مال قاصر» زیرا «مشاهده می‌رود که هر کس که بی شرمی پیشه گرفت و بی آبرویی مایه ساخت پوست خلق می‌کند، هرچه دلش می‌خواهد می‌گوید... خود را از موانع به معارج اعلی می‌رساند... و آن بیچاره محروم که به سمت حیا موسوم

۱ - این سخن حافظ درباره امیر مبارزالدین محمد مظفری است، دیوان حافظ ۳۶۷، تصحیح محمد قزوینی، تهران ۱۳۲۰.

۲ - مراد، شاه شجاع است که پند خود مبارزالدین محمد را کور کرد و حافظ در باب این سرانجام پدر به دست پسر گفته است:
آن که روشن شد جهان ینش بدو

میل در چشم جهان ینش کشید (۳۶۷)

است پیوسته درپس درها بازمانده و در دهلیزخانه‌ها سر به زانوی حرمان نهاده چوب دربانان خورد . . . و به دیده حسرت در اصحاب وقاحت نگرد» (۲۲۴ - ۲۲۵) .

وفاداری نیز در کسی نمانده بود، پس عجب نیست که ابناء زمان بگویند: وفا خوی سگ است و از جمله ترهات، و در خور بی‌خردانی مانند فرهاد و مجنون که جان بر سر این کار نهادند و هرگز تمتعی از حیات نیافتند؛ و حال آن که «از هر دیگری نواله‌ای خوش باشد» (۲۲۴ - ۲۲۵) .

اما در مورد صدق می‌گوید: «بزرگان ما می‌فرمایند که این خلق ارذل خصایل است. چه مایه خصومت و زیان زدگی صدق است . . . مرد باید که تا تواند پیش مخدومان و دوستان خوش آمد و دروغ و سخن به‌ریا گوید . . . مثلا اگر بزرگی در نیمشب گوید که اینک نماز پیشین^۱ است در حال پیش‌جهد و گوید که راست فرمودی. امروز بغایت آفتاب گرم است. و در تأکید آن سوگند به مصحف و سه طلاق زن یاد کند . . . تا از او زر و نعمت و خلعت یابد . . . اگر کسی حاشا به خلاف این زید و خود را به صدق موسوم گرداند . . . به شومی راستی این قوم از او به جان برنجند. و اگر قوتی داشته باشند در حال او را به کار ضرب فروگیرند . . . و کدام دلیل از این روشن‌تر که اگر صادق‌القول صدگواهی‌راست ادا کند از او منت‌ندارند بلکه به‌جان برنجند و در تکذیب او تأویلات انگیزند. و اگر بی‌دیانتی گواهی به‌دروغ دهد صد نوع بدورشوت دهند و به انواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد. چنانچه

امروز در بلاد اسلام چندین صد هزار آدمی از قضات و مشایخ فقها و عدول و اتباع ایشان را مایه معاش از این وجه است» (۲۲۶ - ۲۲۷).
 با این اوصاف آیا از اشراف آن عصر، رحمت و شفقت انتظار می‌رفت؟ جواب عبید منفی است: «اصحابنا بغایت منکر این قسمند. می‌فرمایند که هر کس بر مظلومی یا بر محرومی رحمت کند عصیان ورزیده باشد... بدان دلیل که هیچ امری بی‌خواست خدا حادث نشود... سگ گرسنه، زاغ کور، بز لاغر به... پس شخصی را که خدا مغضوب غضب خود گردانیده باشد تو خواهی که بر او رحمت کنی عصیان ورزیده باشی... پس واجب باشد که بر هیچ آفریده‌ای رحمت نکنند و به حال هیچ مظلومی و مجروحی و یتیمی و معیلى و درویشی و خدمتکاری که بر در خانه‌ای پیر یا زمینگیر شده باشد التفات نمایند. بلکه حسب‌الله تعالی بدان قدر که توانند اذیتی بدیشان رسانند تا موجب رفع درجات و خیرات باشد».

این است مذهب مختار و اخلاق اشراف روزگار عبید، به قلم او. در پایان رساله نیز به طعن می‌نویسد: «امید هست که چون مبتدی بر اخلاق مختار ایشان مواظبت نماید و آن را ملکه نفس ناطقه خود گرداند نتیجه آن هرچه تمامتر در دنیا و آخرت بیابد» (۲۲۸ - ۲۲۹).
 بی‌گمان اخلاق الاشراف - با همه اختصار و صورت طیبیت آمیزش - بیش از برخی از تاریخهای پر حجم و آکنده از گزافه‌آن زمان، می‌تواند حقایق اوضاع عصر عبید را بر ما روشن کند.

*

رسالة دلگشا نوعی دیگرست. در این جا نقایص و عیوب و

عادات ناپسند عموم مردم مطرح است ، از هر طبقه و هر صنف ، در زمینه‌های مختلف . به علاوه مطالب در قالب حکایاتی کوتاه بیان شده است . داستانهای نخستین به زبان عربی است و قسمت دوم رساله یعنی جزء اعظم آن شامل حکایات فارسی است . این حکایتها شیرین و لطیف است و نکته آموز و بسیاری از آنها هزل آمیز . اما در اکثر آنها انتقاد و ریشخندی‌رندانه می‌توان یافت که حاکی از طبع شوخ نویسنده نیز هست . بعضی از این حکایات ظلم حکمرانان زمان را نشان می‌دهد و مشقاتی که مردم تحمل می‌کرده‌اند ، یعنی یکی از مهمترین مسایل آن عصر را . در این دو سه قسمت که نقل می‌کنم می‌توان این نکته را به روشنی دید :

* «شخصی از مولانا عضدالدین پرسید که چون است در زمان خلفا مردم دعوی خدایی و پیغمبری بسیار می‌کردند و اکنون نمی‌کنند؟ گفت مردم این روزگار را چندان از ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان به یاد می‌آید و نه از پیغامبر» (۳۱۸) .

* «در طبرستان علا نام حاکمی بود سخت ظالم . خشکسالی روی نمود ، مردم به استسقاء بیرون رفتند . چون از نماز فارغ شدند امام بر منبر دست به دعا برداشت ، گفت : اللهم اذفع عنا البلاء والوباء والعلاء» (۳۲۲) .

از این گونه روایات بسیارست که آشکارا یا به کنایه از ستم و بیداد زورمندان در آن زمان پرده برمی‌دارد . يك جا ابوسعید ، ایلخان مغول ، در مجلس سماع ، دانشمندی مانند قاضی عضدالدین را به رقص وادار می‌کند ، قاضی ناگزیر به رقص در می‌آید . کسی بر او ایراد

می گیرد که «تورقص با اصول نمی کنی، زحمت مکش». جواب مولانا آکنده است از يك دنيا بغض و اضطرار ، وقتی می گوید : « من رقص به یرلیغ^۱ می کنم نه به اصول»، یعنی به موجب دستور و از سرناچاری (۳۴۳). عبث نیست که در حکایتی دیگر - به زبان عربی - می خوانیم پیشنمازی همراه گروهی نماز می گزارد و آیه شریفه را چنین می خواند: الم ، غلبت الترك . مردی بدو گفت : صورت درست آیه : الم ، غلبت - الروم^۲ است . پیشنماز جواب داد : همه ایشان دشمنان مايند و از ذکر نامشان پروایی نداریم (۲۹۳) .

وقتی قدرت و سطوت چنان وسیله سوء استفاده و تعدی بود ، ناگزیر در حول و حوش آن ، استقلال شخصیت ، راستی و آزادگی می مرد و جای آن را زبونی می گرفت و دو رویی . در حکایت ندیم و بادنجان - اگرچه منسوب به عصرغزنویان است - عبید خواسته گوشه ای از روزگار خود را نشان دهد و نمونه ای از روحیه تذبذب و تزلزل شخصیت را .

رسالة دلگشا از جهل برخی از متظاهران به دین در آن ایام نیز برده برمی دارد وهم از مفاسد ایشان : يك جا خطیبی در معنی آیه شریفه: والسماء ذات الحبک^۳ می گوید: «همه کس دانند که سمازمین باشد. وذات هم از این چیز کی باشد. حبک نه من دانم ونه تو و نه آن که گفته است»

۱ - یرلیغ Yarligh کلمه ای است ترکی جغتایی به معنی حکم، و بخصوص از مصطحات ایلخانان مغول بود (فرهنگ فارسی)

۲ - سوره روم (۳۰) ، آیه ۱ - ۲

۳ - سوره ذاریات (۵۱) ، آیه ۷

(۳۲۹). از خطیبی دیگر می پرسند: «مسلمانی چیست؟» می گوید: «من مردی خطیبم، مرا با مسلمانی چه کار؟» (۳۳۶). يك خطیب نیز به شنیع ترین اعمال دست می زند که اعادت ذکر آن ناکردن اولی (۳۱۴). از زاهدان نادان و ریا کار زمانه نیز چنین سخن رفته است: «شیخ شرف الدین در گزینی از مولانا عضدالدین پرسید که خدای تعالی شیخان را در قرآن کجا یاد کرده است؟ گفت: پهلوی علما، آن جا که می فرماید: قل هل یتوی الذین لایعلمون والذین لایعلمون» (۳۲۳). در آن زمان قضاوت و حکام شرع از میان فقها انتخاب می شدند. در رساله دلگشا با یکی از ایشان روبرو می شویم که روسپی باره است و چون زنی خوش چشم و ابرو از شوهرش به نزد وی شکایت می برد، قاضی جانب او را می گیرد. اما وقتی روی زشت زن را می بیند، تغییر رأی می دهد و بدو می گوید: «برخیز ای زنک، چشم مظلومان داری و روی ظالمان» (۳۲۷). دل عبید از حکم کردن این گونه قاضیان به درد بود. از این روز زبان به دشنام ایشان می گشاید (۳۳۸).

با این هادیان و راهنمایان، عجیب نیست که در خانه خدا کفش نمازگزاران را می دزدیدند و برخی از مؤمنان از بیم گیوه به پا داشتند و نماز می خواندند (۳۳۶). جایی دیگر عوام الناس غوغا می کردند تا نیمخورده مشایخ را به تبرک به دست آورند (۳۴۲).

این حکایات همه طعن و انتقاد است نسبت به کسانی که آیین مبین اسلام را دام تزویر و وسیله سودجویی خود کرده بودند و به جای ارشاد و روشن کردن افکار مردم و رهنمون شدنشان به حقایق دین،

آنان را قشری و نادان بار می آوردند و بدخواه دیگر همکیشان .
 ابودلف که به تشیع تظاهر می کرد ، می گفت : هر کس اظهار
 تشیع نکند حرام زاده است اگر چه پسر خود او بود (۲۸۸) . قزوینی
 نیز چنین می پنداشت که امیرالمومنین علی (ع) را حسین (ع) در دشت
 کربلا شهید کرده است ! (۳۲۱) . در قم ، عمران نامی را می زدند که
 «عمر ست و الف و نون عثمان هم دارد» (۳۱۵ نیز : ۳۱۲) . در حکایتی
 امردی از معتقدان بنی امیه به فعل شنیع تن در می داد ولی راضی نمی شد
 در حضور او معادیه را دشنام دهند و به خیال خود به هواداری از خلیفه،
 نفس خویش را بذل می کرد (۳۴۹) .

تباهیها ، نادانیها، و نقائص هیچ جا از قلم مو شکاف و نکته گیر
 عبیدمصون نمانده است . در يك جا خرقه صوفیان را دام ایشان خوانده
 است و به طنز می گوید : صوفیی را گفتند : جبهات را بفروش ، جواب
 داد : اگر صیاد دام خود را بفروشد با چه چیز صید تواند کرد ؟ (۲۹۲) .
 جایی دیگر ، مردی نحوی چنان سطحی می اندیشد که وقتی در کشتی
 پی می برد ملاح نحونخوانده است ، می گوید : «ضیعت نصف عمرک» .
 اما خیال باطل او زود بر ملا می شود : « روز دیگر تند بادی بر آمد ،
 کشتی غرق خواست شد . ملاح او را گفت : تو علم شنا آموخته ای ؟
 گفت : نه ، گفت : لقد ضیعت تمام عمرک» (۳۴۹) .

۱ - این قصه در مثنوی مولوی نیز آمده و معروف است :

آن یکی نحوی به کشتی در نشست

رو به کشتیبان نهاد آن خود پرست

در جامعه‌ای چنان که گذشت فساد در همه جا رخنه می‌کرد ،
 عموم مردم از طبقات گوناگون عیبا داشتند و مورد انتقاد بودند . نگاه
 نافذ عبید مانند دوربینی دقیق و حساس در هر جانب نکته‌ای یافته و قلم
 او از هر چیزی تصویری نقش کرده است . گاه از تر دامنی همه مردم
 در کاشان سخن می‌رود : واعظی بر منبر می‌گوید که «روز قیامت حوض
 کوثر به دست امیرالمؤمنین علی (ع) باشد و آب آن به کسی دهد»
 که آلوده دامن نباشد . کاشیایی برمی‌خیزد و می‌گوید : «ای مولانا مگر
 او در کوزه کند و هم خود باز خورد» (۳۱۷) . در آن محیط بسیاری
 از زنان نا حفاظ بودند و مردان بی حمیت . بی سبب نبود که «شخصی
 مولانا عضدالدین را گفت : اهل خانه من نادیده به دعای تو مشغولند .
 گفت : نادیده چرا ؟ شاید دیده باشند» (۳۱۹) . یا زنی شوهر خود را

گفت: هیچ از نحو خواندی؟ گفت: لا

گفت: نیم عمر تو شد بر فنا

دل شکسته گشت کشتیان ز تاب

لیک آن دم کرد خامش از جواب

باد کشتی را به گردابی فکند

گفت کشتیان بدان نحوی بلند

هیچ دانی آشنا کردن ، بگو

گفت: نی ای خوش جواب خو برو

گفت: کل عمرت ای نحوی فناست

زان که کشتی غرق این گردابهاست

(مثنوی ۱/۱۷۵ . چاپ نیکلسون ، لندن ۱۹۲۵)

نامرد و مفلس ناامید . مرد گفت : خدا را شکر که مرا گناهی نیست . چون صفت اولی را سبب تویی و دومی از طرف خداست (۲۸۷) .

روزی خیاطی را می بینیم تردست که به لطایف الحیل در جلو چشم مشتری ، از پارچه قبای او می دزدد (۳۳۹) . روز دیگر جحی را مشاهده می کنیم که برای خرید دراز گوشی به بازار می رود و چون مردی از نیت او باخبر می شود ، بدو می گوید : بگو ، ان شاء الله . جحی گفت : چه جای ان شاء الله است ! خر در بازارست و پول در کیسه من . وقتی به بازار در آمد ، طراری پولش را بزد . چون برگشت همان مرد به او رسید و گفت : از کجا می آیی ؟ جواب داد : از بازار ، ان شاء الله ، خری نخیردم ان شاء الله ، و نویدم و زیان دیده به خانه بر می گردم ان شاء الله (۲۸۶) . در حکایتی نیز سخن از دلان است و کذب آنان : «شیطان را پرسیدند که کدام طایفه را دوست داری ؟ گفت : دلان را . گفتند : چرا ؟ گفت : از بهر آن که من به سخن دروغ از ایشان خرسند بودم ، ایشان سوگند دروغ نیز بدان افزودند» (۳۴۸) .

انتقادات عبید مرزی نمی شناسد . گاه بوی ناخوش دهان مردم حتی در نماز یا در نزد طبیب او را می آزارد (۲۸۸ ، ۲۹۱) و گاه بر شراب نوشی بافراط میخوارگان انگشت می نهد و از سرگذشت ابو نواس مثال می آورد که چون مستی را دید در شگفتی فرورفت و خنده اش گرفت . وقتی بدو گفتند : تو که خود هر روز بدین حالتی ، به چه سبب می خندی ؟ جواب داد من هرگز مستی را ندیده ام . گفتند : چگونه ممکن است ؟ گفت : چون من پیش از دیگران مست می شوم و پس از آنان به هوش می آیم . از این رو احوال مستان را پس از خود نمی بینم (۲۸۹) ، نیز : ۲۸۹ -

۲۹۰). حکایاتی دیگر در رسالهٔ دلگشا، زشتی پرگویی عیادت کنندگان را بر سر بالین بیماران نشان می‌دهد: «مردی که از بام فرو افتاده و پاهایش شکسته بود وقتی مجبور شد به هر یک از دیدار کنندگان شرح واقعه را بازگوید ملول شد. ناچار جریان پیش آمد را بر نامه‌ای نوشت و آن را به هر کس جو یا می‌شد فرا می‌نمود» (۲۹۰ نیز: ۲۹۱).

انتقادات نیشدار و طنز آمیز عبید در رسالهٔ دلگشا فراوان است. بخصوص که این رساله مفصلترین نوشته‌های اوست. در این مجموعه بیداد، ستم، تزویر، ریا، تجاوز به مال و ناموس مردم، بی‌عفتی مردان و زنان، شهوترانیا، پلیدیها، در صورتهای گوناگون آن به زبان استهزاء، زشت نموده شده است و نفرت انگیز.

نمی‌توانم نمونه‌های بیشتری از حکایات رسالهٔ دلگشا را نقل کنم زیرا مجال می‌خواهد، به علاوه ذکر برخی از آنها به سبب لحن خاص مقدور نیست. اما این حکایات هر قدر هم به زبانی هزل آمیز و گاه تلخ و نامطبوع ادا شده باشد، نمودار نوع دوستی نویسنده است و احترام و اعتقاد او به حیثیت انسان و حقوق مردم. آیا شگفت نیست که عبید زیباترین و لطیف‌ترین و متعالی‌ترین عواطف و آمال بشری را در لباسی به ظاهر زشت عرضه کرده است؟! گاه باشد که جامعهٔ خواب آلود و اسیر تباهی را جز با نشان دادن زشتیها نمی‌توان به هوش آورد.

*

این همه نکات و روایات عبرت آموز را عبید به نثری شیرین و استوار بیان کرده است و از این جهت نیز این هر دو رساله در خور توجه است و تحسین.

شیوه نویسنده‌گی عبید بخصوص در اخلاق الاشراف از اسلوب سعدی متأثرست، یعنی نثری است آراسته و گاه مسجع. سعدی به راهنمایی ذوق سلیم خود از تکلف و تصنع دوری جست و در بحبوحه گرفتاری نثر فارسی با انواع حشوها و مغلق نویسیها راهی معتدل برگزید و آرایش را در حد اعتدال در نثر به کاربرد و اسلوبی مطبوع پدید آورد. عبید نیز این نکته لطیف را دریافته است و با همه مایه‌ای که از فضل و ادب اندوخته بود، در نثر موزون خود هرگز از رعایت جانب معنی غفلت نکرده است. به عبارت دیگر، توازن و احیاناً سجع به نوشته او ملاحظتی بخشیده، نظیر آن که گوید «هیز زی و دیر زی».

در نثر عبید آیه، حدیث، امثال تازی، شعر فارسی و عربی نیز به کار رفته اما این همه چنان به حسن ترکیب آراسته و خوب به هم بافته شده که ساده می‌نماید و دلپذیر.

حکایات و تمثیلات اخلاق الاشراف در عین حال که چاشنی و زیور کلام است، در جهت طول معنی و پرورندن فکر اصلی هر باب سهمی دارد و اهمیتی.

نکته مهم دیگر آن که قریحه روشن عبید برخلاف برخی دیگر از مقلدان سعدی - دریافته است که این اسلوب با داستانها و روایات کوتاه تناسب دارد. نه تطویل و درازگویی. توجه به این موضوع موجب آمده است وی داستانها و روایات و تمثیلات را به اختصار بر گزار کند و از این راه خواننده را از شیرینی سبک موزون برخوردار کند، بی آن که با تفصیل مطلب او را به ملال افکنده باشد.

به علاوه با همه تأثر عبید از شیوه گلستان، چون موضوع و

مایه سخن با گلستان متفاوت است، اخلاق الاشراف اصالتی خاص خود دارد.

رساله دلگشا نمونه بارز فصاحت است و ایجاز و شیوه سهل ممتنع. انشای عبید در این رساله بسیار گرم و زنده و پر خون است. اگر بگویم شاید يك علت آن، سود جستن از زبان با طراوت عامه مردم است سخنی گزاف نیست.

اصولاً یکی از خصایص آثار طنز آمیز و هجو گونه، تأثر آنها از زبان و مواد فرهنگ عوام است. بخصوص که بسیاری از این لطیفه‌ها از زندگی روزمره سرچشمه می‌گیرد و یا درد و شادی و گله‌ای از احوال مردم در آن درج است و به عبارتی دیگر مخاطب یا راویان و ناقلان آنها عامه‌اند. از این رو طبیعت رنگی عامیانه پیدا می‌کند خاصه از لحاظ زبان و لغات و ترکیبات و نیز از جهت مجازها، کنایه‌ها، تشبیهات و استعارات و آنچه قوه تصور و تخیل نویسنده از آنها مایه می‌گیرد.

این کیفیت در نوشته‌های عبید از جمله دو رساله مورد نظر دیده می‌شود. علاوه بر الفاظ هزل آمیز - که همه صورت ساده و عامیانه دارد و نقل آنها دور از ادب است - وی بسیاری از لغات و ترکیبات رایج در زبان عامه مردم را در انشای خود آورده است، از این قبیل:

۱ - حکایات رساله دلگشادر میان مردم سابقه داشته؛ استاد مجتبی مینوی نوشته‌اند: «بسیاری از حکایات تازی و پارسی که در رساله دلگشا آمده است در محاضرات راغب اصفهانی به عربی منقول است (چاپ مصر، جلد اول، ص ۶۳ و ۲۰۸ و ۲۲۳ و ۲۹۶ و ۳۱۷ و ۳۲۲، و ج ۲، ص ۳۲۱ و غیرها دیده شود)» (یعنی: ۲۰۵/۱۰).

مندبور^۱، دمسرده (۲۰۹)، پف کردن (۳۳۳)، کلپتره^۲ (۲۰۹)، کلکل^۳ (۲۲۷)، خرّه کشیدن^۴ (۳۱۷)، مشته^۵ (۳۳۴)، دبه خایه^۶ (۲۲۷)، نیمداشت^۷ (۳۲۳)، گردن شکسته (۳۲۱)، هی^۸ (۳۵۳، ۳۱۶)، هی (۳۳۳)، میان پاچه (۳۳۲)، دلالگی (۳۱۸)، ترید^۹ (۳۴۱)، معلق زدن (۳۳۲) ...

نکته دیگر آن که عبید توانسته است این گونه کلمات عامیانه را با نهایت استادی در کنارواژه‌های برگزیده ادبی به کار برد. یعنی هم از لفظ قلم سودجسته و هم از زبان عامه. این خود هنری است که از همه کس ساخته نیست. شاعران و نویسندگانی هنرمند مانند سعدی و حافظ و عبید و امثال ایشان توانسته‌اند با این شیوه از یک طرف زبان

- ۱ - مندبور Mandabūr : بدبخت ، مفلوک (فرهنگ فارسی) .
- ۲ - کلپتره Kalpatra : سخن بیهوده و بی معنی (فرهنگ فارسی) .
- ۳ - کلکل Kalkal پرحرفی ، پرگویی (فرهنگ فارسی) .
- ۴ - خرّه کشیدن . xorra k : خر خر کردن در خواب (فرهنگ فارسی) .
- ۵ - مشته mošta : آلتی چوبین که ندافان و حلاجان برزه کمان بزند تا پنبه حلاجی شود (فرهنگ فارسی) .
- ۶ - دبه خایه dabba xaya : مبتلی به مرض فتق (فرهنگ لغات عامیانه . سید محمد علی جمال زاده ، تهران ۱۳۴۱) .
- ۷ - نیمداشت : کهنه ، نیمدار (فرهنگ فارسی) .
- ۸ - هی hey : کلمه‌ای برای آگاهانیدن .
- ۹ - ترید terid و tarid = تریت ، تلیت : ریزه نان خیس‌انده در دوغ و شیر و آب گوشت (فرهنگ فارسی) .

خود را غنی و بارور سازند و وسعت تعبیری آشکار بدان ببخشند ، و از طرف دیگر با به کار بردن الفاظ عامیانه در آثار خود ، این نوع کلمات را در ادبیات ترویج کنند . عبید علاوه بر بهره گرفتن از زبان توده مردم ، گاهی جمله‌هایی به لهجه‌های محلی نیز در نثر خود آورده و آن را چاشنی و نمک سخن کرده است ، از این قبیل است عبارتی از قول جوانی اصفهانی (۲۰۶) ، و یا جمله‌هایی ترکی از زبان امرای ترك (۳۱۴ ، ۳۴۰) که در ضمن خالی از طعن و طنز نیست .

خصیصه‌ای دیگر که نثر عبید دارد روح طنز و لحن تمسخری است که در اکثر کلمات و ترکیبات و عبارات اوست . این شوخی طبعی از سراسر نثر وی می تراود و زائیده ابتکار و هنر نویسنده است در ترکیب اجزاء کلام ، کنایه‌ها ، مجازها ، استعاره‌ها ، تشبیهات ، تلمیحات ، تمثیلات و غیره . در این دورساله از هیچ عبارت و کلمه‌ای نمی توان سرسری گذشت . در خلال هر يك از آنها - چه ادبی و چه عوامانه - نکته‌ای ، طعنه‌ای و لبخندی نهفته است که باید تأمل کرد و دریافت . بهترست خوانندگان علاقه‌مند خود به مطالعه آنها پردازند تا آنچه‌بنده در این مجال کوتاه عرضه نمی‌توانم کرد بهتر معلوم شود .

من در میان ظلمات قرن هشتم هجری ، سیمای تابناک عبیدزاکانی را می‌بینم با دو چشم روشن و ژرف بین . وجود او و سعدی و حافظ ، در آن روزهای سخت و طاقت گداز ، دلیل بارزی است بر جوهر لیاقت ملت ایران ، ملتی رنج‌دیده و پر طاقت وزنده و پایدار .

نکاتی در باره روش تحقیق

در متون نظم

در قدیمترین تذکره فارسی یعنی لباب الالباب چنین آمده

است:

«بباید دانست که شعر را معنی علم است یعنی دانش، یعنی دانشی که ارباب فطنت بدان چیزی فهم کنند و ادراک این طبقه بدان محیط شود، و معنی شاعر عالم بود، یعنی دانا که معانی دقیق را ادراک کند و معنی دقیق آنکه فکرت او در زیر پرده ضمیر خیال بازیهای لطیف نماید، و علم عمومی دارد و شعر خصوصی، زیرا هر کس که چیزی ادراک کند و معنی دقیق را دریابد او را شاعر نشاید خواند و اطلاق این لفظ بر وی خطا بود...»

و در همین کتاب چنانکه می‌دانیم در باره شاعران تقریباً یک

گونه سخن رفته و با چند سطر مدح و وصف که غالباً به نام یا کنیت یا تخلص شاعر مربوط است از او یاد کرده و بیش از این چیزی ندارد. مثلاً در باره «حی و لوالجی می نویسد:

« حکیم «حی» ، که روح سخنش روح را آسایش دادی و مطالعه اشعار او دل بسته را گشایش ، هر رقیق و جزل که در جد و هزل ایراد کردی دل‌های لطیف طبعان را بدان از بند غم آزاد کردی ... »
و در باره شیخ فریدالدین عطار می نویسد:

« فرید عطار که عطر فضل او در اقطار آفاق ناشرست و از مثلث فضل او مربع ربع مسکون فایح ، از راه نسبت اگرچه از عطار به چهار کم است ، اما عطار که تیرست پیش او کمان باشد ، سالک جاده حقیقت و ساکن سجاده طریقت و روح سخنش روح بخش اهل ذوق و چاشنی کلامش جان فزای ارباب شوق و ذوق ... »
و می‌دانیم که بعد از عوفی سایر تذکره نویسان نیز همینگونه در باره شاعران بحث کرده و شرح حال نوشته‌اند و از روزگاران پیشین در کتب مربوط به صنایع بدیعی شعر شاعران را ذیل یکی از صنایع شاهد آورده و گروهی از لغت نویسان نیز از دیر زمان واژه‌ای را گرفته و در ذیل آن شواهدی از شاعران نقل کرده‌اند و بسا که آن لغات غلط خوانده شده یا در نسخ خطی غلط بوده و معنی نیز غلط در آمده و دیگر لغت نویسان و اهل ادب را هم به اشتباه افکنده است و در این مورد دوری هم پیش آمده یعنی شرح بیت موقوف به معنی آن لغت و شرح

۱ - همان کتاب . ص ۳۶۲

۲ - همان کتاب . ص ۲۸۰

آن موقوف به معنی بیت است. اما دیرزمانی است که تحقیقات ادبی در باره شاعران و شعر آنها رنگی دیگر به خود گرفته و از جهات گوناگون برای شناساندن شعر شاعران و مقام ادبی آنان و جوهر شعر گویندگان کوششها شده و کتابها نوشته آمده است، چنانکه مثلاً استاد فقید سعید نفیسی در ۱۳۰۲ خورشیدی کتاب «احوال و آثار رودکی» را در سه جلد تألیف کرده و جلد اول و قسمتی از جلد دوم آن فقط به ذکر محیط زندگی رودکی اختصاص دارد.

اما باید اعتراف کرد که این تحقیقات عالی و عالمانه که غالباً از آثار بسیار عالی دوران معاصر است گوشه هایی از زندگی و حیات مادی یا معنوی شاعران را روشن ساخته و شعر آنان را از لحاظ لغت و صنایع بدیعی و مانند آن شناسانده، اما هنوز در باره یکایک شاعران و آثار منظوم آنان کارهای اصلی یعنی تحقیق در ماهیت شعر آنها و به اصطلاح جوهر شعر و روح و اندیشه و احساس آنان ناتمام مانده یا بکلی آغاز نشده است، و از این جهت قدر و مقام و منزلت حقیقی و لطف کار و عظمت شاهکارهای شعری هنوز مجهول مانده و عجب تر آنکه بجایی نرسیده ایم که بتوانیم به طور صریح و واضح بیان کنیم که عظمت فردوسی و سعدی و حافظ و مولوی در چیست و چه امتیازی و تفاوتی میان آنان هست.

اینک اجازه می‌خواهد در این گفتار آنچه به نظر می‌رسد به عنوان طرح مطلب و یک نوع پیشنهاد بیان دارد، باشد که دانشجویان و علاقه مندان به تحقیقات ادبی و درک و فهم شعر فارسی را راهنمایی باشد و از دانشمندان انتظار دارد که در این مطالب به دیده اغماض نگرند

وسخان را حمل بر ادعایی تازه نکنند .

در مورد تحقیق در متون نظم باید از راههایی که رفته‌اند و موضوعاتی که در کتب تاریخ ادبیات و لغت و بدیع و عروض و غیر آن آمده استفاده کرد، اما این استفاده به نوع دیگری باید باشد که به نظر این جانب اینگونه است:

نخست محیط فکری و زیستی شاعر را باید با دقت تمام بررسی کرد و تمام عوامل تولید فکر و اندیشه شاعرانه را باید مطالعه نمود و از آنها کیفیت پرورش فکر و روح شاعر را باید استنتاج کرد و در شعر مورد تحقیق قرارداد و باید دریافت که فکر را چگونه در شعر طرح کرده و پرورانده و القا کرده است و در این تحقیق باید اشعار اصیل هر شاعر را از اشعار الحاقی جدا کرد و نیز شعر شاعران را از یکدیگر بازشناخت .

دوم زمینه معلومات و اطلاعات شاعر را باید دقیقاً مطالعه کرد و مخصوصاً طرز استفاده از آن معلومات و اطلاعات را باید بررسی کرد و در این تحقیق طبقه بندی اطلاعات و معلومات و چگونگی ورود آنها در شعر شاعر و منابع آنها باید تحقیق شود .

سوم پیش از بحث در لغات و طرز تعبیر باید با مطالعه دقیق زبان هر شاعر و خصوصیات بارز آن را بررسی کرد و لغات را به درستی از جهت ریشه و ساختمان کلمه و طرز استعمال باید مورد مطالعه قرار داد .

چهارم تحول معنی لغات را باید دقیقاً در نظر گرفت زیرا لغات در هر زمان نوعی دیگر به کار رفته و شاید هر شاعر از آن

گونه‌ای مفهوم دریافت کرده است و به معنی خاصی به کار برده است . پنجم پس از آن باید طرز ترکیب الفاظ و طرز تعبیر را در نظر آورد و از این میان باید به يك نکته مهم توجه داشت که آن طرز تخیل و بیرون آوردن صورتهای خیال (به تعریف دکتر شفیعی) و نیز بیرون کشیدن معانی تخیلی از این ترکیبات است .

ششم عامل زمان را باید دقیقاً در نظر گرفت یکی از جهت زمان زندگی و عصر شاعر که قطعاً در قسمت محیط فکری او مورد بحث است و قسمت دیگر زمان زندگی و دوران عمر که بدون شك در کیفیت اندیشه و ساختن اشعار مؤثر بوده است . چنانکه مولانا جلال‌الدین که از نوادر است و شاعری را در سن کمال عمر آغاز کرده (۳۹ یا ۴۰ سالگی) باز هم زمان و گذشت عمر در او تأثیر دارد چنانکه مرحوم فردوسی نوشته است : «دقت ششم از جهت مطلب بریده و مقطوع است و قصه شاهزادگان به سر نیامده ، سخن قطع شده و بدان ماند که ناطقه سخن پرداز گوینده به سبب ناتوانی جسد یا ملال جان ، خموشی پیش گرفته و از گفتگو تن زده است » پس باید فکر شاعر را بر حسب زمان زندگی و نوع برخورد با جامعه و کسب معلومات او طبقه بندی کرد .

نکته بسیار مهم و قابل توجه که بیش از همه مخصوصاً در تحقیق فکر و بسط اندیشه شاعر تأثیر دارد بازشناختن دقیق شعر هر شاعر و جدا کردن آن از شعر دیگر شاعران است زیرا تا اشعار شاعری به درستی شناخته نشود فکر خاص و مقصود و جوهر شعری او دانسته نمی‌شود

و متأسفانه خلط اشعار شاعران با یکدیگر محققان را به زحمت می‌افکند و آنان را وادار می‌کند که شاعر را به تناقض گویی نسبت دهند و در تبیین و تحقیق معانی اشعار آنان نیز تناقض گویی کنند و بسا که فکر و اندیشه‌ای که از او نیست در شعرش بیابند و بدان اندیشه‌اش منسوب سازند، و این خلط اشعار از دیرزمان مخصوصاً در دیوانهای شاعران معروف تر روی داده و آنها را از اشعار سخیف یا سست یا متناقض یا آنکه شعر خوب اما بی‌تناسب با زبان و زمان آن شاعر انباشته کرده است. (در دیوان ادیب الممالک فراهانی ص ۲۸۳ دو بیت از خاقانی به عنوان يك قطعه چاپ شده است.)

می‌دانیم که اشعار قطران به مناسبت شباهت نام ممدوح با اشعار رودکی درهم آمیخته و سنایی غزنوی شاعر بزرگ که نخستین باردیوان مسعود سعد سلمان را جمع آورده، اشعار دیگران را سهواً در آن داخل کرده که ثقة‌الملک طاهر بن علی مشکان او را از این سهو بیرون آورده و سنایی هم قطعه‌ای در اعتذار برای مسعود سعد فرستاده به مطلع :

چون بدید این رهی که گفته تو

کافران را همی مسلمان کرد

و ضمن آن گفته :

«خواجه طاهر چو این بگفت رهیت

خجلی شد که وصف نتوان کرد...» الخ

و داستان افزون شدن رباعیات خیام را همه می‌دانیم. و در نسخ کهنه دیوان شمس تبریزی از جمال‌الدین اصفهانی و شمس طبری و انودی و ۲۷ غزل

از سلطان ولد دیده می‌شود و ۲۳۰ غزل از شمس مشرقی هست. و
عجب آنست که برشش دفتر مثنوی دفتر هفتمی افزوده‌اند که در آن
این‌گونه اشعار آمده^۲:

شیر گفت این باشد البت آدمی

کش در اعضا نیست از زخمی کمی

چون شود تدبیر با تقدیر یار

صاف گردد من جمیع الوجه کار

با توجه به این نکات باید تصحیح و تحریف و زیاد و کم کردن
ناسخان و کتآب‌را نیز دقیقاً در نظر گرفت زیرا هیچ متنی از این دستکاری
خالی نیست و از قول افلاکی نقل شده است^۳ که در عهد مولانا یکی
از کتآب مثنوی به سلیقه خود اشعار را دستکاری می‌کرده است:
« شیخ فخرالدین سیواسی مردی بود ذوفنون و در آن عهد کتابت اسرار
و معانی در عهده او بوده ... گویند او مگر در کلام خداوندگار مدخل
می‌کرد و به طریق اصلاح قلم می‌راند و تحریف کلمات می‌کرد ».

در تحقیق متون نظم توجه به موضوعات شعری و طبقه بندی
آنها لازم است و در شعر هر شاعر باید موضوعات گوناگون: مدح،
هجو، پند و اندرز، رثاء، وصف، غزل، تصوف و عرفان، زهد،
تقاضا، خطاب، اخلاق و نظایر آن را جداگانه مورد مطالعه قرار
داد.

۱ - زندگانی مولانا . چاپ دوم. ص ۱۵۰

۲ - زندگانی مولانا. ۱۵۹

۳ - زندگانی مولانا. ص ۱۶۲

گفتیم که زمینه‌های ذهنی و منابع معلومات و اطلاعات هر شاعر را باید دقیقاً مورد بررسی و بحث و گفتگو قرار دهیم و این همه را از نظر بگذرانیم و بدانیم که این معلومات و اطلاعات و دانشهای گوناگون که در شعر به کار رفته چیست و برای مثال توجه کنیم که در متون نظم: اساطیر، داستانها، امثال، قرآن، احادیث، تواریخ، خواص اشیاء از قبیل: سنگ و گیاه و داروها، گوهرهای قیمتی، و نیز خصوصیات هر یک از جانوران می‌آید، و حکم و مواعظ، معارف اسلامی، فلسفه، قصص و حکایات مربوط به اشخاص و اماکن و فرهنگ عامه و نظایر آن می‌آید و بحث در اینگونه مطالب از جهت لغوی و جهات دیگر تا کنون شده است و ما باید بررسی کنیم که هر شاعر از یک موضوع چگونه برداشت و استفاده کرده و صورتهای تخیلی خود را چگونه درست کرده و معانی را چگونه بیرون آورده و به یکدیگر ربط داده است و چنانکه گذشت باید فکر هر شاعری به مناسبت دوران عمر و با توجه به همین معلومات طبقه‌بندی شود و خصوصیات هر دسته تعیین گردد. چنانکه اگر مثل « صبر تلخ است ولیکن بر شیرین دارد » را در گفته چند شاعر در نظر بگیریم می‌بینیم هر کدام به نوعی از آن استفاده کرده و معنی دریافت داشته‌اند مثلاً سعدی می‌گوید:

« منشین روترش از گردش ایام که صبر

گرچه تلخ است ولیکن بر شیرین دارد

و مولوی گفته:

« صبر سوی کشف هر سر رهبر است

صبر تلخ آمد بر او شکر است »

و پیداست که اگر در شرح هردو بیت بنویسیم اشاره به مثل معروف دارد نکته‌ای را روشن نساخته‌ایم و هم چنین مثل «گندم از گندم بروید جوز جو» درمولوی اینطور است:

رازها را می‌کند حق آشکار

حق بخواهد رُست تخم بد مکار

و ظهیر گوید:

آنچه دی کاشته‌ای می‌کنی امروز درو

طمع خوشه گندم مکن از دانه جو

اگر دو نام حماسی «ستم و اسفندیار» در شعرهای غیر حماسی در نظر بگیریم باز نکته‌ای روشن می‌شود چنانکه رودکی گفته:

«ورش بدیدی سفندیار که رزم

پیش سنانش جهان دویدی ولرزان»

و سعدی گفته:

«اینکه در شهنامه‌ها آورده‌اند

رستم و روینه تن اسفندیار

تا بدانند این خداوندان نظم

کز بسی خلق است دنیا یادگار

و اگر در شرح این ابیات اشاره به نام اسفندیار و رستم و شرح آنها کنیم درست نیست بلکه باید کیفیت تعبیر و استفاده از این نام را بیان داریم.

۱ - احوال و آثار رودکی . ج ۳ . ص ۱۰۱۲

۲ - کلیات سعدی . چاپ فروغی . بخش قصاید فارسی ص ۳۳

همینطور است استفاده از احادیث و آیات و سایر مطالب ، چنانکه آیه ۵۴ سوره ۳۹ (الزمر) « لاتقنطوا من رحمة الله » در بیت سنایی اینطور آمده^۱:

در ازمان گفته‌ای لاتقنطوا من رحمتی

دیگرانرا گفته‌ای منم اذا هم یقنطون

و خاقانی گفته^۲:

اگر مراندای ارجعی رسد امروز

وگر بشارت لاتقنطوا رسد فردا

و « ارجعی » که اشاره به آیه ۲۸ - ۲۹ سوره ۸۹ (الفجر) « یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربك » است در شعر مولوی اینطور آمده^۳:

بی حس و بی گوش و بی فکرت شوید

تا خطاب « ارجعی » را بشنوید

خلاصه آنکه از مجموع این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که روش تحقیق در متون نظم و تجزیه و تحلیل اشعار باید تغییر کند و از حد بحث الفاظ و ترکیبات و صنایع بدیعی و تحقیق در نام و نسب شاعر و اشاره به يك قصه و داستان در شعر بگذرد . پس به کیفیت تعبیر و برداشت مطالب و بحث در نحوه اندیشه و تخیل و فکر شاعران باید پرداخت و موضوعات گوناگون را در اشعار باید بیرون آورد و هر يك را

۱ - دیوان سنایی . چاپ آقای مدرس رضوی . ص ۵۳۳

۲ - دیوان خاقانی . تصحیح نگارنده . ص ۳۹

۳ - مثنوی . دفتر اول

جداگانه مورد بحث و تحقیق قرار داد و آن موضوع را در شعر دیگر شاعران باید بررسی و بایکدیگر مقایسه کرد و روح و حقیقت و جوهر و هر شعر را باید بیرون کشید و شناساند .

بعثی در بارهٔ اختلاف جامی با شاه ولی

نودالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ هـ) شاعر و نویسنده و عارف نامدار قرن نهم هجری که بعد از حافظ او را خاتم شعرای بزرگ پارسی زبان دانسته‌اند درست هفده سال از اواخر دورهٔ زندگی شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (۷۳۱-۸۳۴ هـ) مؤسس سلسلهٔ صوفیهٔ نعمت‌اللهیه را درک نموده و در زمرهٔ معاصران او بوده است.

جامی از لحاظ وسعت معلومات و کثرت آثار منظوم و منثور، در میان شاعران و نویسندگان ایران مقام و منزلتی رفیع دارد و شرح مستوفی و مشبعی که بعضی از نویسندگان معاصر و قریب‌العهد او در این ابواب نگاشته‌اند و دستمایهٔ بحث و تحقیق دانشمندان روزگار ما نیز شده، جایی برای گفتگو در این خصوص باقی نگذاشته است. اما از جهات اخلاقی با اینکه جامی به فضایل نفسانی و کمالات معنوی متحلی بوده و این معنی در آثار بی‌شمارش کاملاً متجلی است، برخلاف

دعوی خود او و علی‌رغم پایگاه بلندی که در عالم عرفان و تصوف داشته ظاهراً گرفتار تعصب و در بند عجب و پندار بوده است تا آنجا که شاید بتوان داوری علامه میرزا محمد قزوینی طاب ثراه را، بنا بر پاره‌ای از مضامین سلسله الذهب (جامی حکمت، ص ۳۹۵-۴۰۷) و قول ناسو لیس (Nassau Lees) خاورشناس انگلیسی را به استناد کلام صاحب رشحات، در مورد تعصب و تکبر وی، تاحدی مقرون به حقیقت دانست (از سعدی تا جامی، ص ۷۵۰ و جامی حکمت، ص ۶۴).

ما اگر جامی را از عجب و پندار هم برکنار بدانیم، آثار تعصب او خاصه در مناسبات وی با شاه نعمت‌الله چنانکه ازین پس خواهیم گفت، به هیچ وجه قابل انکار نیست و این معنی مسلم است که همواره میان عجب و تعصب از لحاظ روحی یک نوع رابطه طبیعی برقرار است، و معجب بنفس در هر لباسی که باشد، چون خویشتن را از همگان افضل و ارجح می‌پندارد همواره حق را به جانب خود می‌دهد و تعصب می‌ورزد، و این البته خلاف صدق و صفای درویشان و سعه صدر ایشانست.

باید دانست که آنچه تذکره نویسان قدیم و بعضی از محققان معاصر در باره تعصب مذهبی جامی گفته و نوشته‌اند به حقیقت غرض شخصی و نظر خصوصی نیست، بلکه این معنی از وجنات آثار او نیز به خوبی پیداست. چنانکه در مثنوی سلسله الذهب در باب معنی رفض و ذم را فضايل گفته :

رافضی را نگر که رفض خرد

کرد و بیرون نهاد پای از حد

گفت در مدحت علی سخنان
 که نیاید جز از دروغ زنان
 هست قدر علی از آن اعلی
 که رسد فهم رافضی آنجا
 خود علی را چه ننگ از آن افزون
 کش ستایش کنند مثنی دون
 (از سعدی تا جامی ، ص ۷۵۸)

و هم در آن منظومه بی جهت ، برخلاف عقیده شیعه و جمع کثیری
 از اهل سنت و جماعت ، ضمن انکار ایمان ابوطالب پدر حضرت علی
 (ع)، او را مذمت نموده و گفته است :

بود بوطالب آن تهی ز طلب
 مرنبی را عم و علی را اب
 خویش نزدیک بود با ایشان
 نسبت دین نیافت با خویشان
 هیچ سودی نداشت آن نسبش
 شد مقر در سقر چو بولجش ...

از دحام شیعیان بغداد و اعتراض بر این دست از ایات سلسله الذهب
 هنگام مسافرت او بدان شهر در سال ۸۷۷ هجری گواه صادق تعصب
 جامی و شهرت وی در این معنی تواند بود ، چنانکه صاحب رشحات
 که خود از معاصران و خویشاوندان نزدیک جامی بوده، در کتاب مزبور
 که به سال ۹۰۹ یعنی ۱۱ سال بعد از وفات جامی تلوین شده، در اشاره
 بدین واقعه چنین آورده :

«... به بغداد آمدند و در آن ایام از غرایب امور آنچه سمت صدور یافت ازدحام روافض بود و اعتراض ایشان بر بعضی آیات سلسله الذهب...» (جامی حکمت، ص ۸۲ - ۸۳).

با این مقدمات اگر بعضی از بزرگان اهل تشیع مانند قاضی نودالله شوشتری و ملا محمد تقی مجلسی او را به عناد و مخالفت، و ناصبیت منسوب داشته‌اند (جامی، ص ۵۲ و ۱۴۲ - ۱۴۳) چندان عجیب نیست، شگفت آنکه قاضی میرحسین میبیدی سنی شافعی، به مناسبت ذم ابوطالب، جامی را سخت مورد طعن و سرزنش قرار داده و گفته است:

آن امام بحق ولی خدا	کاسدالله غالبش نامی
دو کس او را به جان بیازردند	یکی از ابلهی یک از خامی
هر دورا نام عبد رحمانست	آن یکی ملجم این یکی جامی

(جامی حکمت، ص ۱۴۲ و ۴۰۶)

باری همین گونه مطالب در باب تعصب مذهبی جامی به تدریج در برخی از تذکره‌ها نیز راه یافته، چنانکه ضاقلیخان هدایت، ضمن شرح احوال شاه دلی در مجمع الفصحاء چنین آورده:

«... مولانا عبدالرحمن جامی که مشایخ را در نفحات ذکر کرده وی و شیخ صفی‌الدین اسحق اددیلی و سید محمد نودبخش قهستانی و جمعی از فضیای عرفای شیعه را نام نبرده...» (مجمع الفصحاء به کوشش مظاهر مصفا، ج ۲، ص ۸۷)

و در نسخه خطی تذکره‌ای در احوال و آثار شاه نعمت‌الله ولی و دیگر عرفا مورخ به سال ۱۲۳۸ هجری قمری، منسوب به همین

نویسنده و متعلق به آقای سلطان القرانی که اینجانب چند سال پیش نیز در مقاله‌ای (جزو نشریه دانشکده ادبیات اصفهان سال ۱۳۴۳) بدان اشارت کرده است چنین آمده :

«... هیچ يك از این کبار (شیخ صفی‌الدین اردبیلی و شاه ولی و سید محمد نوربخش و) را ملا جامی به سبب تعصب نام نبرده است و اغلب کتاب (نفحات) در احوال مشایخ اهل سنت و ازبکان بلخ و بخارا است ... هر که کتاب مزبور را مرور نماید یقینش در تسنن و تعصب مصنف مذکور فزاید ... خود چه تسنن و تعصب از این برتر که پدر حضرت امیرالمؤمنین (ع) که ابوطالب عم حضرت نبوی بوده است کافر و مانند بولهب از اهل سقر شمرده، چنانکه در مثنوی سلسله‌الذهب این اعتقاد خود را نظم داده :

بود بو طالب آن تهی ز طلب

مر نبی را عم و علی را اب ...

هیچ سودی نداشت آن نسبش

شد مقدر سقر چو بولهبش... الخ

مرحوم میرزا محمد قزوینی در نامه‌ای که به مناسبت تألیف کتاب جامی (تألیف علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۲۰ شمسی) مرقوم داشته است، همین مطلب را که قسمتی از آن اقتباس گونه‌ای از تذکره‌هاست بدین‌گونه بیان فرموده:

«... دانشمند محل گفتگوی ما جامی نه فقط خالی از تعصب نبوده بلکه مثل آن می‌ماند که بسیار متعصب هم بوده‌است و قراین کثیره برین فقره به‌دست است، یکی آنکه در کتاب مشهور خود نفحات الانس

من حضرات القدس، در تراجم احوال صوفیه و عرفا، جمیع کسانی را که ادنی انتسابی به این طایفه داشته‌اند، شرح احوال آنها را مفصلاً و مبسوطاً در کتاب مزبور ذکر کرده است، حتی بعضی کسانی را که او مجذوب می‌نامد... عاری از عقل و تمیز و شعور بوده‌اند، مع ذلك می‌بینیم که از ذکر مشاهیر مشایخ عرفا و صوفیه شیعه مانند سید نعمت‌الله کرمانی و شیخ آذری طوسی اسفراینی و سید محمد نودبخش و پسرش شاه قاسم نودبخش و شیخ صفی‌الدین اردبیلی و پسرش شیخ صدرالدین اردبیلی و بسیاری دیگر از نظراء ایشان بکلی خود داری کرده.... و سپس می‌بینید که وی در سرتاسر کتب خود از نظم و نثر هر جامو قعی می‌دیده و بهانه (ای) به دست می‌آورده از طعن و ذم و قدح در حق شیعه و تعبیر از آنها به عبارات مستهجن رافضی و روافض و رَفَضَه کوتاهی نمی‌کرده و می‌بیند که جامی از يك طرف ادعای محبت حضرت امیر و اهل بیت را می‌نماید و همه‌جا از آن حضرت ظاهراً با کمال احترام نام می‌برد و فضایل او را می‌شمرد..... ولی از طرف دیگر (و این از اعجب عجایب است) می‌بیند که جامی در حق پدر همین حضرت امیر ابوطالب.... به بهانه آنکه وی (به عقیده اکثر اهل سنت و جماعت) به حضرت رسول (ص) ایمان نیاورده بوده است ایبات شنیع ذیل را ساخته... (سلسله الذهب) :

نسبت جان و دل چو باشد سست

نسبت آب و گل چه سود درست

بود بو طالب آن تهی ز طلب

مر نبی را عم و علی را اب... الخ

به هیچ وجه از تعجب خود داری نمی تواند بنماید...» (جامی حکمت .
ص ۳۹۹ - ۴۰۰)

چنانکه ملاحظه می شود علامه قزوینی به پیروی از رضاقلیخان هدایت علت اساسی بی مهری جامی را نسبت به شاه نعمت الله ولی و شیخ صفی الدین اردبیلی به اختلاف مذهبی آنها مربوط دانسته است .

در مورد شیخ صفی الدین (متوفی به سال ۷۳۵ هـ) با اینکه فعلاً از موضوع بحث ما خارج است بی مناسبت نیست یاد آور شویم که وی بنا به برخی شواهد، به تسنن موصوف و منسوب بوده و نامه عیدالله خان ازبک به شاه اسماعیل (تاریخ ادبیات برون . ج ۴ ، ص ۳۴ به نقل از احسن التواریخ روملو) و همچنین جرح و تعدیل میرابوالفتح حسینی به امر شاه طهماسب در کتاب صفوة الصفا برای رفع شبهة تسنن از شیخ مزبور مؤید این معنی تواند بود (از سعدی تا جامی . ص ۷۰۵)

و اما علت اصلی مخالفت جامی با شاه نعمت الله ولی برخلاف آنچه مرحوم قزوینی آورده است مربوط به اختلاف مذهبی آن دو نبوده ، زیرا شاه ولی چنانکه ازین پس به تفصیل خواهیم گفت مانند جامی پیرو مذهب تسنن بوده و عقیده علامه فقید در این باره به اصطلاح ، سالبه به انتفاء موضوع است و از این رو باید علت اصلی عدم توجه جامی را نسبت به شاه ولی مخصوصاً در جای دیگر جستجو کرد و ما در پایان این بحث بدین نکته که در تاریخ ادب پارسی تازگی دارد اشارت خواهیم کرد .

اینک بعضی از شواهدی را که دال بر تسنن شاه ولی است و در آثار منظوم و منثور وی یافته‌ایم در اینجا ذکر می‌کنیم :

۱ - شاه ولی در غزلی از چهار یار بدین گونه یاد کرده است :
چهار یار رسولند دوستان خدا
به دوستی یکی دوست دارشان هرچار

(دیوان شاه ولی . تهران ، ۱۳۱۶ ، ص ۴۹۱)

۲ - در غزل دیگری به مطلع :

نعمت الله هست پیر ولی یادگار محمد است و علی
که در قدیمترین نسخه خطی دیوان وی نیز آمده (نسخه خطی
آستان قدس رضوی . شماره ۴۶۷۹) چنین آورده :
رافضی نیستم ولی هستم

مؤمن پاک و خصم معتزلی

(دیوان شاه ولی . ص ۴۸۴)

۳ - باز در غزلی دیگر که در دیوان عارف مزبور طبع کرمان
سنه ۱۳۳۷ هجری قمری ، مصحح دفی علیشاه سیرجانی نیز مندرجست
چنین آمده :

ره سنی گزین که مذهب ماست

ورنه گم گشته‌ای و در خللی

رافضی کیست ؟ دشمن بوبکر

خارجی کیست ؟ دشمنان علی

هر که او هرچار دارد دوست

امت پاک مذهب است و ولی

دوستدار صحابه ام بتمام

یار سنی و خصم معتزلی

(دیوان شاه ولی . ص ۴۸۴ - ۴۸۵)

۴ - در نسخه نفیس خطی رسایل شاه ولی متعلق به مرحوم شمس‌العرفا که در فاصله سالهای ۱۰۶۶ - ۱۰۸۷ هـ - ق . یعنی در عهد صفویه و دوره رواج و رونق تشیع به دست یکی از مریدان او تحریر یافته در ضمن رساله سؤال و جواب از قول پیغمبر (ص) این حدیث درباره ابوبکر نقل گردیده : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت ابابكر خليلاً » .

۵ - باز در همان نسخه خطی رساله‌ای است به عنوان « تحقیق مراتب الهیه » که اتفاقاً در سال ۱۳۱۱ شمسی به سعی مرحوم میرزا عبدالحسین ذوالریاستین جزو مجموعه‌ای از رسایل شاه نعمت‌الله در مطبعه ارمغان به طبع هم رسیده است . در رساله مزبور از خلفای اربعه و ائمه اهل سنت و جماعت صریحاً به احترام یاد شده بدین شرح :

« از نبی بر چهار رکن نبوت که ابوبکر و عمر و عثمان و امیر المؤمنین علی علیه السلام است ابوبکر صورت قلبت و عمر صورت عقل و عثمان صورت روح و علی صورت نفس و از ایشان بر چهار امام که ایشان چهار رکند از ارکان الهی و آن مالک است و احمد و حنیفه (کذا) و شافعی »

رساله مزبور که در عهد صفویه و به وسیله یکی از درویشان نعمت‌اللهی (محمد مظفر بن محمد حکیم) تحریر یافته از شواهد متقن تسنن شاه ولی است . دلایل دیگری نیز در این باب هست که فعلاً

برای احتراز از اطناب از ذکر آن خود داری می‌شود . بنا براین مقدمات علت اصلی عدم توجه جامی به شاه ولی بر خلاف عقیده تذکره نویسان و بعضی از محققان معاصر، اختلاف مذهبی نبوده بلکه مربوط به امر دیگری است و چنانکه ذیلاً ثابت خواهیم کرد تباین مشرب تصوف ایشان و اختلاف دیرینه ناشی از آن بوده است و شواهد تاریخی نیز مؤید این مدعا است .

اغلب تذکره نویسان و صاحبان تراجم احوال که در باره شاه ولی بحث کرده‌اند مانند : عبدالرزاق کرمانی و مولانا صنع‌الله نعمت‌اللهی و ملا محمد مفید مستوفی بافتی و رضا قلیخان هدایت و معصوم‌علی نعمت‌اللهی متفقاً نوشته‌اند که عارف مزبور را به هنگام سفر ترکستان در حدود سال ۸۷۱ هـ. با امیر تیمور اتفاق ملاقات افتاده است و علت آنرا سوءظن تیمور بر اثر کثرت مریدان شاه ولی و سعایت امیر سید کلال نقشبندی از وی نزد تیمور دانسته‌اند. ما اینک قول هدایت را در این باره که مختصر تر است نقل می‌کنیم :

«... (سید نعمت‌الله) با امیر تیمور گودکانی معاصر بود، در حدود کوهستان اورگنج (جرجانیه دارالملک خوارزم) به واسطه بعضی کرامات نود هزار کس باسید اظهار ارادت کردند. امیر سید کلال که مشایخ نقشبندیه بدو انتساب دارند از این معنی برآشفت، خدمت امیر تیمور سعایت کرد که سید راداعیه خروج و سلطنت است او را از این صفحات باید بیرون کرد که فسادی روی ندهد. چون سید مستحضر شد فرمود تا حلوای امیر کلال را نخوریم از خراسان بیرون نرویم و آخر چنان شد که فرموده بود.... چون امیر کلال در خدمت امیر

(تیمور) سخنان مفسدانه گفت امیر تیمور دریکی از مغارات بدیدن سید رفته بعد از صحبت اظهار کرد که شما از ولایت ما بیرون روید ... « (مجمع الفصحاء. بکوشش مظاهر مصفا ، ج ۴ ، ۱۳۳۹ ص ۸۷-۸۸) .
 اتفاقاً در دیوان شاه ولی نیز اشاراتی که مؤید نثار و کدورت میان او و تیمور است دیده می‌شود که در اینجا فعلاً مجال بحث آن نیست ، همینقدر کافیت یادآور شویم که شاه ولی به اکراه و اجبار به ترك ترکستان تن در داده و در آثار منظوم و منثور خویش از یاران ترکستانی با اشتیاق فراوان یاد کرده و ازدوری ایشان اظهار تأثر و اندوه نموده و از جمله گفته است :

ای صبا گر روی به ترکستان

دوستان را سلام ما برسان

ما به جان پیش آن عزیزانیم

گرچه تن ساکنست در کرمان

(دیوان شاه ولی . ص ۵۲۷)

« ... الا طال شوق الابرار الی لقائی وانی الیهم لاشد شوقها

(مصرع) یارب برسان به همدگر یاران را ... » (رسالة نصیحت به مریدان،

جزو مسافرت‌های شاه ولی ، ص ۶۷)

نکته جالب و مربوط به موضوع سخن ما، سعایت امیرسید کلال

نقشبندی از شاه ولی است که از همان آغاز امر ، میان پیروان دو طریقه

نقشبندیه و نعمت‌اللهیه ایجاد رنجش کرده و ظاهراً همین دل‌تنگی و

کدورت میان دو فرقه مزبور کم کم به اختلاف بیشتر منجر شده است

تا آنجا که طبق مندرجات پاره‌ای از تذکره‌ها بر اثر همینگونه مناقشات، شاه نعمت‌الله بعضی از پیروان سلسله نقشبندیه را به طریقه تصوف خویش دعوت می‌کرده، چنانکه صاحب جامع مفیدی درین باره نوشته است :

« ... در آن ایام (هنگام مسافرت شاه ولی به شیراز) درویش فخرالدین نامی که در سلسله نقشبندی داخل بود ، دست ارادت به دامن خواجه عبدالله (عیبدالله) امامی اصفهانی که رخصت ارشاد از سلسله نقشبندی داشت زده بود سالها شده بود که مشکلی در خاطر داشت اتفاقاً به مجلس شاه نعمت‌الله رسیده فی الحال آن مشکل در نظر اول براو حل گردید. کسوت نقشبندی فرود آورده به کسوت شاه در آمد و بعد از یک ماه با خواجه عبدالله امامی ملاقات نمود ، خواجه عبدالله درویش را گفت ... نزدیک ما میا و متغیر گردیده با خود قرار داد که علی الصبح به مجلس شاه‌رفته از مباحثه علوم مباحثی در میان می‌آورم تا احوال من به او ظاهر گردد و مسئله‌ای چند اختیار کرده به مجلس آن جناب حاضر گردید و در آن وقت حضرت حقایق پناه نکته‌ای از حقایق و معارف بیان می‌فرمود خواجه عبدالله امامی تحمل نکرد که کلام آن جناب به اتمام رسد کلمه‌ای از کلمات علوم آغاز کرد اما هر چند خواست که بیان نماید زبانش بسته گشته نتوانست ، شرمنده و حیران مانده در مقام معذرت در آمده مریدی آن جناب اختیار نموده به شرف پوشیدن کسوت سرافراز گردید و حضرت ولایت قباب متوجه او شده فرمود ، شعر :

بی تکلف نعمت الله را بجو

وز خیال نقشبندان درگذر

(دیوان شاه ولی . ص ۲۶۵ و جامع مفیدی . به کوشش ایرج

افشار ص ۳۲-۳۳)

این شواهد تاریخی ، خاصه دعوت پیروان سلسله نقشبندیه از طرف شاه ولی وطعن و تعریضی که در بیت بالا بفرقه مزبور وارد شده است مؤید صحت مدعای ما در باره اختلاف جامی با شاه ولی تواند بود .

البته بقایای این دودستگی و نفاق در دوره حیات جامی نیز میان پیروان دو فرقه نعمت الهی و نقشبندی که جامی خود از پیشوایان بزرگ سلسله اخیر نیز بوده است وجود داشته و همین امر بیش از هر علت و موجب دیگری وی را که در بند تعصب هم بوده است بر آن داشته که در تذکره نفحات الانس به خصوص از ذکر احوال شاه نعمت الله ولی خودداری کند و گرنه با وجود اینکه شاه ولی در آثار خود به حضرت علی (ع) و اهل بیت او اظهار کمال اخلاص و ارادت نموده (قصاید و ترجیعات) و با خوارج سخت مخالفت ورزیده است بنا به قراین مزبور و شواهدی که از آثار خود او برشمردیم برخلاف عقیده تذکره نویسان قدیم و بعضی از محققان معاصر پیرو آیین تشیع نبوده که موجب بغض و عناد جامی نسبت به او شده باشد بلکه علت اصلی بی مهری و عدم التفات جامی را به شاه ولی ، چنانکه گذشت باید مربوط به تباین مشرب تصوف ایشان و اختلافات دیرینه ناشی از آن دانست .

نکته ای که در پایان، ذکر آن لازمست اینکه تعصب شدید جامی

و عدم توجه او به بعضی از مشایخ عرفای شیعه که مورد بحث دقیق علامه قزوینی و دیگران قرار گرفته و کاملاً هم صحیح به نظر می‌رسد خود مطلبی دیگر است که نباید با موضوع اختلاف مسلک صوفیانه جامی و شاه ولی در آمیخته و مشتبه گردد.

تقدی بر مراجمی که به ابن‌العمید پرداخته‌اند

بویهیان که در سال ۳۲۱ هـ روی کار آمدند و دولتی مقتدر و پهناور به وجود آوردند تا جایی که در بغداد و حجاز خطبه به نام آنها خوانده می‌شده، و در حدود یک قرن و ربع حکومت کردند، اساس کار آنها را بزرگ‌خانان عمید ابوعبدالله حسین عمید پی‌ریزی کرد، و سپس پسر دانشمند و پراندیشه‌اش ابوالفضل محمدابن عمید که به احتمال قریب در اواخر قرن سوم و آغاز قرن چهارم تولد یافته است به حکومت آنان کمال و شکوه بخشید، و دولت نیرومند و دانش‌پرور بویهیان را که از سابقه قدرت و فرهنگ برخوردار نبودند به وجود آورد، و از دانشمندان و ادبا به حمایت برخاست، و در علوم و فنون روزگارش از همه پیشی گرفت.

ابن‌العمید در سال ۳۲۸ هـ پس از مرگ ابوعبدالله قمی به وزارت

رکن‌الدوله رسید . در این مقام به چنان قدرت و تمکن و پیشرفتی نایل آمد که هیچ کدام از وزرای سابق و لاحق آل بویه به آن نرسید^۱ . او تنها يك سیاستمدار نبود ، بلکه ادیب و نویسنده و شاعر ، فیلسوف و آگاه از تاویل و تفسیر قرآن ، منجم و ریاضی‌دان ، نقاش و عالم به علم حیل^۲ و موسیقی و عارف به رموز اسرار کلمات عربی^۳ ، نقاد و شعر شناس بود ، تا جایی که صاحب بن عباد گوید : از محضر او - خداوند او را گرامی دارد - آنچه را در این فن دارم یاد گرفته‌ام ، و از سخنان او در این مورد استفاده برده‌ام^۴ .

و چنین او را می‌ستاید :

الی سید لولاه کان زماننا و ابناءه لفظا عربیا عن المعنی

پس از مرگ ابوالفضل ابن عمید که در شب پنجشنبه ششم ماه صفر سال ۳۶۰ هـ در همدان اتفاق افتاد^۵، پسر جوان و ادیبش ابوالفتح علی ملقب به ذوالکفایتین به جای وی نشست و در سال ۳۶۶ هـ قربانی کینه و حسد پسران رکن‌الدوله و سعایت صاحب بن عباد شد .

جا داشت تاریخ ارزش و خدمات خاندان عمید را چه از نظر سیاسی و چه از نظر ادبی به تفصیل مورد بحث قرار دهد ، و به بررسی کامل و تجزیه و تحلیل در این مورد بپردازد ، ولی متأسفانه آنطوری که

۱ - الکامل : ابن اثیر . ج ۸ ص ۳۶۵

۲ - تجارب‌الامم . ج ۲ . ۲۷۷ - ۲۷۵

۳ - اخلاق‌الوزیرین . ابوحیان توحیدی . ص ۲۲۸

۴ - الکشف عن مساوی شعرا لمتنبی . صاحب ابن عباد . ص ۴

۵ - تجارب‌الامم . ج ۲ ص ۲۷۴

شایسته باشد کاری صورت نگرفته و در نتیجه خاندان عمید ناشناخته مانده است .

گویا برای تاریخ نویسان بس بود که با عناوین والقاب آن را بستانند و در چند سطر و گاهی چند صفحه در این زمینه به بحث پردازند، این بحثها علاوه بر نارسایی‌هایی که دارد غالباً از اشتباه دور نیست تا جایی که می‌توان ادعا کرد کمتر کتابی است که به ابن العمید و یا پدر و فرزندش پرداخته باشد و دچار اشتباه نگردیده ، این اشتباهات گاهی از نداشتن مراجع اولیه ناشی شده و گاهی از عدم دقت نویسنده .

اینک به اشتباهاتی که نگارنده بر آن آگاهی یافته است اشاره می‌شود :

۱ - اشتباه در مورد آثار ابن العمید :

ابن العمید به اقتضای علم و دانش و سיעش، و همچنین عناوین و القابی که نویسندگان و مورخین به او داده‌اند از قبیل : اوحد العصر - فی الكتابة ، الجاحظ الاخير، لسان الجبل ، كان من محاسن الدنيا ، آية فی الترسل ، بُدئت الكتابة بعد الحميد و ختمت بابن العميد ، چنین به نظر می‌آید که آثار و تألیفات زیادی از خود به جا گذاشته باشد ، لیکن همه آنها از بین رفته یا جای آنها امروز برای ما معلوم نیست .

از جمله آثار ابن العمید که اسم آنها در کتب آمده و ظاهراً جای تشکیک نیست مؤلفات زیر می‌باشد :

۱ - « دیوان الرسائل »

۲ - « المذهب فی البلاغات » ابن الندیم در الفهرست به این دو

اثر اشاره می‌کند.^۱

۳ - « الخلق والخلق » ابوحیان توحیدی می‌گوید این کتاب در مسوده ماند و پا کنویس نشد.^۲

او قسمتی از آن را در « البصائر والذخائر » آورده است .

۴ - « دیوان اللغة » که بغدادی در « خزانه الأدب » در ترجمه متنبی به آن اشاره می‌کند.^۳

۵ - کتابی است که ابوریحان بیرونی به آن اشاره می‌نماید و به طور حتم غیر از کتابهای مزبور است . ابوریحان به هنگام نقل از ابن العمید چنین می‌گوید : او در کتاب خود در « بناء المدن » چنین آورده است.^۴

از روایات بیرونی از کتاب ابن العمید چنین برمی‌آید که آن مربوط به علم جغرافی باشد .

این کتابها اکنون در دسترس نیست و ظاهراً از بین رفته است . اگرچه مجموعه‌هایی از رسایل خطی به نام ابن العمید در کتابخانه بهار هندوستان تحت شماره ۴۱۲ و در امبروزیا - ایتالیا تحت شماره ۵۱۲۵

۱ - الفهرست. ص ۳۵۰ و ۳۸۶

۲ - اخلاق الوزیرین . ص ۳۲۹

۳ - خزانه الادب. ج ۱ ص ۳۸۶

۴ - تحدید نهايات الاماکن. ص ۲۳

۵ - تاریخ الادب العربی. بروکلن، ترجمه دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ

و در نجف در مکتبه کاشف الغطا^۱ و در دارالکتب مصر تحت شماره ۹۷۶۰ ادب و در کتابخانه مجلس ، تهران تحت شماره ۵ کتابهای طباطبایی موجود است ، لیکن انتساب این رسایل به ابن العمید مشکوک به نظر می آید . زیرا در این مجموعهها ، نامههایی آمده که به طور حتم از آن ابن العمید نیست ، چون برخی از آنها در کتاب «معجم الادباء» و «کمال البلاغه» و منشآت خطی به قاجوس و شمگیر نسبت داده شده ، و برخی دیگر از نظر تاریخی با زمان ابن العمید هماهنگی ندارد ، از قبیل این نامهها :

۱ - نامه ای به شریف مرتضی به عنوان تعزیه از مرگ برادرش شریف رضی ، زیرا ابن العمید مطابق گفته ابن مسکویه شب پنجشنبه ماه صفر سال ۳۶۰ هـ زندگی را بدرود گفت ، و شریف مرتضی به سال ۳۵۵ هـ تولد یافت و یکشنبه شب ۲۵ ربیع الاول سال ۴۳۶ درگذشت ، و برادرش شریف رضی به سال ۳۵۹ هـ به دنیا آمد و یکشنبه ششم محرم ۴۰۶ هـ زندگی را وداع گفت . بنابراین شریف رضی به هنگام مرگ ابن العمید یکساله بود ، و چهل و شش سال پس از آن درگذشت . پس چگونه ممکن است شخصی نامه تعزیه درباره مرگ کسی بنویسد که ۴۶ سال پس از خود او فرمان می یابد !

۲ - نامه تهدید آمیز مفصلی که به عنوان حسان بن جراح در مورد غارت شهر رمله آمده ، زیرا حسان بن جراح طایبی امیر عرب در شام ، مطابق گفته ابن اثیر در الکامل . ج ۹ . ص ۱۲۲ و ص ۱۲۳ در سال ۳۸۶ هـ و در روزگار الحاکم صاحب مصر شهر رمله مورد دستبرد و

غارت قرار داد ، یعنی ۲۶ سال پس از مرگ ابن العمید ، علاوه براین ابن العمید نه در دربار خلفای مصر بود و نه با آنان رابطه‌ای داشت ، بنابراین همچنین نامه‌ای نمی‌تواند از آن ابن العمید باشد .

۳ - نامه‌ای است که به عنوان حسین بن جوهر قائل القواد آمده ، زیرا ابن الاثیر در وقایع سال ۳۸۶ هـ جلد ۹ ص ۱۲۲ الکامل یاد آور می‌شود که الحاکم پسر العزیز بالله ، حسین بن جوهر را به جای « آرزوان » برگزید و او را به قائل القواد ملقب ساخت ، یعنی لقب و عنوان قائل القواد ۲۶ سال پس از مرگ ابن العمید صورت گرفته در حالی که در متن نامه از حسین بن جوهر به عنوان قائل القواد یاد شده است .

۴ - نامه‌ای راجع به خلاف وعده کسی در فرستادن کتاب شرح اشعار متنبی ، زیرا مقام علمی و ادبی ابن العمید بالاتر از آن بود که به شرح اشعار متنبی نیازمند باشد ، و ابن العمید یکی از ممدوحان بزرگ متنبی است که به اقرار خودش مانند ابن العمید را ندیده بود ، و از جدایی محضر سودمندش اندوهگین شد .

ما تعودت أن أرى كأبي الفضل

ل و هذا الذي أتاه اعتياده

تفضلت الايام بالجمع بيننا

فلما حمدنا لم تدمنا على الحمد

جعلن وداعى واحد الثلاثة

جمالک والعلم المبرح والمجد

صرفنظر از این ، ظاهرآ در آن روزگار شرحی برای اشعارمتنبی وجود نداشت ، وحتى احتمالا اشعارش جمع آوری نشده بود . آنچه انتساب این مجموعهٔ رسایل را به ابن العمید انتشار داده و موجب شده است که فهرست نویسان و کسانی که زحمت کنجکوی و تحقیق را به خود نمی‌دهند آن را بدون تردید و تشکیک از آن ابن العمید بدانند چند سطری است که در اول این مجموعه‌ها آمده است به این صورت :

« فهذه رسائل الصدر الامام السعيد الشيخ الاستاذ تاج الادبا . و رئیس الوزراء ابی الفضل ابن العمید غمده الله بسجال رحمته ... »

(۶۰۲-۶۷۲)

مؤلف محترم الذریعه^۱ و همچنین مؤلف دایرة المعارف امامیه^۲ کتاب « تاریخ ابن العمید » مورخ معروف به « مکین » را که نسخهٔ خطی آن در کتابخانهٔ « لعله لی » اسلامبول موجود است از آن ابو الفضل ابن العمید می‌دانند .

در کتاب « معجم المطبوعات العربية و المعربة » ج ۱ . ص ۱۹۱ - ص ۱۹۲ آمده است که کتاب « تاریخ ابن العمید » از آن ابن العمید مورخ معروف به مکین می‌باشد ، و نسب نویسنده در آخر کتاب آمده است .

۱ - الذریعه ج ۱۰ ص ۲۴۰

۲ - دائرة المعارف امامیه . ج ۱ ص ۱۸۵

۲ - اشتباه در محل فوت ابن العمید است

محل فوت ابن العمید، بنا به گفته ابن مسکویه^۱ که بر بالینش به هنگام مرگ حاضر بود، چنانکه گفته آمد شهر همدان است. در صورتی که ابن خلکان^۲ به روایتی شهر ری و به روایتی دیگر بغداد را می نویسد، در حالی که ابن العمید در زندگی به بغداد نرفت و مسافرت به آن جا برایش پیش نیامد. ظاهراً ابن خلکان کتاب «تجارب الامم» را ندیده است.

نویسندگان کتاب «فوائد الرضویه»^۳ و «تأسيس الشیعه»^۴ و «الکئی والالقب»^۵ و «نهاية الارب»^۶ از وفیات الاعیان پیروی کرده و به اشتباه ابن خلکان دچار شده اند.

۳ - اشتباه در مدت وزارت ابن العمید است

ابن اثیر در وقایع سال ۳۲۸ هـ می نویسد در این سال ابو عبدالله

۱ - تجارب الامم. ج ۲. ص ۲۷۲

۲ - وفیات الاعیان. ج ۲. ص ۱۹۲

۳ - فوائد الرضویه. حاج شیخ عباس قمی. ج ۲. ص ۵۲۲ از انتشارات

کتابخانه مرکزی تهران

۴ - تأسيس الشیعه. سید حسن صدر. ص ۱۶۱ - ۱۶۲

۵ - الکئی والالقب. حاج شیخ عباس قمی. ج ۱. ص ۳۶۰

۶ - نهاية الارب. احمد بن عبدالوهاب نویری. ج ۳. ص ۱۱۲

قمی وزیر دکن الدوله درگذشت ، و ابن عمید به جای وی برگزیده شد.

سپس در وقایع سال ۳۵۹ هـ می گوید : وقتی که ابن العمید به همدان رسید در آن جا فرمان یافت . . . عمرش شصت و اندی و مدت وزارتش ۲۴ سال بود.^۲

ظاهراً این اشتباه است مگر اینکه ابن العمید در فاصله ۳۲۸ هـ تا ۳۵۹ هـ مدتی از وزارت کنار رفته باشد ولی در الکامل و سایر کتب تاریخی در این باره اشاره ای نرفته است . آنچه این احتمال را برای من پیش آورد بیتی است از ابوالفرج احمد بن محمد کاتب که ضمن ابیاتی ابن العمید را به بی توجهی نسبت به خود متهم می سازد ، آن بیت این است :

وهد و لینا وعز لنا كما أنت فلم نصغر ولم تعظم

چنانکه ملاحظه می شود ابوالفرج در این بیت نسبت عزل و انتصاب به ابن العمید می دهد .

۴ - اشتباه در اسم پدر ابن العمید است

چنانکه گفته شد ، پدر ابن العمید نامش حسین بود . در صورتی که « تاریخ گزیده » در ذکر مرد آدیج چنین می نویسد : « وزیر او حسن بن العمید ، مرقد او را از اصفهان بردوش اکابر به « ری » رسانید

۱ - « الکامل » ج ۰ ۸ ص ۳۶۵

۲ - مرجع سابق ج ۰ ۸ ص ۶۰۶

و به گور کرد»^۱.

۵- اشتباه بین ابوالفضل ابن العمید و پسرش ابوالفتح ابن العمید ملقب به ذوالکفایتین است

ابوحیان نقل می کند که ذوالکفایتین گفت صاحب بن عباد از نزد ما خارج شد، و از ری به اصفهان رفت، بین راه منزلش «ورامین» بود ولی از آن گذشت و به دهی خراب که آبی شور داشت فرود آمد تا برای ما چنین بنویسد: کتابی من النوبهار يوم السبت نصف النهار^۲.

در حالی که یاقوت این داستان را در «معجم البلدان» به خود ابوالفضل ابن عمید نسبت داده، اما در «معجم الادباء» او نیز مانند ابوحیان داستان را از ابوالفتح نقل می کند.

مؤلف محترم کتاب «ری باستان» ج ۲، ص ۶۲۹ از قول یاقوت چه در معجم البلدان و چه معجم الادباء داستان را به ابوالفضل ابن عمید نسبت می دهد! مسلماً در این مورد گفته ابوحیان درست است.

ثعالبی در ترجمه ذوالکفایتین ابوالفتح پسر ابن العمید چنین می نویسد:

«او پیش از کشته شدن اکثر اوقات این دو بیت را زمزمه می کرد:

دخِل الدنْیَا اُنْاسٌ قَبْلُنَا رَحَلُوا عَنْهَا فَخَلُّوا لَنَا

۱- تاریخ گزیده تألیف حمدالله مستوفی. ص ۲۱۰

۲- اخلاق الوزیرین. ص ۳۷۶ و ص ۳۷۷

فَنزَلْنَاهَا كَمَا قَدْ نَزَلُوا وَنُحَلِّيْهَا لِقَوْمٍ بَعْدَنَا
 در حالی که از عبارت « النجوم الزاهرة » چنین برمی آید که
 ابوالفضل ابن عمید مقتول و گوینده و زمزمه کننده این دو بیت بوده.^۲
 در کتاب تاریخ گزیده در ذکر رکن الدوله، ص ۴۱۲ چنین آمده
 است :

« ابن العمید علی بن محمد بن حسین وزیر او بود و بزرگی او به
 مرتبه ای که صاحب عباد با وجود اجلال خود مدح او گفتی و به پاخاستی
 و براو خواندی :

إِنَّ خَيْرَ الْمَدْحِ مِنْ مَدْحَتِهِ

شعراءُ الزمانِ في كلِّ نادٍ

مسلماً اشتباه است ، زیرا احترام صاحب بن عباد تا این درجه
 و مدح گفتن او به بیت مزبور در حق پدر ابوالفتح بوده نه خود او .
 ابوالفضل ابن عمید ، چنانکه گذشت در سال ۳۶۰ هـ فرمان
 یافت و پس از مرگ او پسرش ابوالفتح به وزارت رسید .
 بنا براین به طور قطع ابوالفتح در سال ۳۵۸ هـ عهده دار شغل
 وزارت نبوده است . در حالی که در تاریخ گزیده چنین آمده :

« ابن العمید ابوالفتح علی بن محمد بن حسین وزیر رکن الدوله
 در سنه ثمان و خمسين و ثلاثماية جهت فتنه ای که واقع شده بود به

۱ - یتیمه الدهر. ج ۳. ص ۱۹۱

۲ - النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهره تألیف جمال الدین ابوالمحاسن

یوسف تغری بردی. چاپ مصر. ج ۴. ص ۶۰ - ۶۱

قزوین آمد.»^۱

در تجارب الامم . ج ۲ . ص ۱۵۹ و ص ۱۶۱ و «الکامل»
ج ۸ . ص ۵۱۱ و «دایرةالمعارف اسلامی» ترجمه عربی آن . ج ۱ .
ص ۲۴۴ آمده است که ابوالفضل ابن عمید در جنگ پسر ماکان شرکت
کرد و او را اسیر نمود .

در حالی که کتاب «زین الاخبار» این جنگ را به ابوالفتح نسبت
می‌دهد و چنین می‌نویسد :

«بدین سبب حسن بویه مر ابوالفتح بن عمید را به اصفهان فرستاد
تا حرب کرد و پسر ماکان را بگرفت و به قلعه «ارکان» فرستاد و نیز
کس او را ندید.»^۲

مؤلف کتاب «حیب السیر» در ذکر رکن الدوله چنین می
نویسد :

«وزارتش چنانکه از سیاق کلام سابق مستفاد می‌گردد تعلق به
ابن عمید داشته ، نام ابن عمید ، علی است و کنیتش به عقیده صاحب
گزیده ، ابوالفضل و به روایت «روضه الصفا» ابوالفتح .»
اگرچه مطلب غلط است ولی بنده در تاریخ گزیده هیچ‌جا نیافت
که از علی به کنیه ابوالفضل یاد کرده باشد .

مؤلف محترم کتاب «شاهنشاهی عضدالدوله» اشعاری را که
یاقوت در، ج ۱۴ . ص ۲۳۹ و ص ۲۴۰ معجم الأدباء از عضدالدوله و
ابوالفتح نقل می‌کند ، از آن عضدالدوله و ابن العمید می‌داند .

۱ - تاریخ گزیده . ص ۷۹۱

۲ - زین الاخبار گردیزی . ص ۳۰

اشتباه این نویسنده از آنجا ناشی شده است که یاقوت در ترجمه ابوالفتح کتبه را در بعضی جاها انداخته است و به ابن العمید تنها اکتفا کرده ، از جمله در این مورد.

۶- اشتباه در محلی که متنبی در آن جا ابن العمید را ستود

ابوطیب احمد متنبی شاعر نامدار عرب در سال ۳۵۴ هـ از کوفه به سوی ایران رهسپار شد تا به فارس رود و محضر ابن العمید را دریابد و او را باقصایدش بستاید . متنبی چون به فارس رسید متوجه «ارجان» شد تا ابن العمید را که در آنجا بود ملاقات کند . متنبی در این مورد چنین گوید :

أرجان أديتها الجيادُ فإِنَّه

عزَمِي الَّذِي يَذُرُ الْوَشِيحَ مَكْسَرًا

أَمِيَّ أبا الْفَضْلِ الْمَبْرُ الْبَيْتِيَّ

لَا يَمِينٌ أَجْلٌ بِحَرِّ جَوْهَرًا^۲

در صورتی که در «البدایة والنهایة» آمده است که متنبی وارد کوفه شد و ابن العمید را مدح گفت و سی هزار دینار جایزه گرفت و

۱- ارجان شهری است پر نعمت با درختان خرماي زياد و زيتون و

میوه‌ها ، آب و هوای متغیر دارد ، فاصله آن تا دریا يك مرحله است و با شیراز

۶۰ فرسخ می باشد . معجم البلدان . ج ۱ . ص ۱۹۴

۲- شرح دیوان متنبی از برقوقي . ج ۰۲ . ص ۳۲۳

سپس به فارس رفت و عضدالدوله را ستود^۱.

۷ - اشتباه بین ابن العمید و صاحب بن عباد است

مؤلف محترم کتاب « زبان تازی در میان ایرانیان » در ص ۱۹۸ و ص ۲۰۴ آن می نویسد متنبی نزد صاحب بن عباد رفته و او را ستوده است. این مطلب کاملاً اشتباه است زیرا ممدوح متنبی چنانکه گذشت ابن العمید بود نه صاحب بن عباد. حتی صاحب از متنبی خواست تا پیش او رود و در مقابل نصف ثروتش را به او بخشد، چون متنبی آن را نپذیرفت صاحب برای انتقام رساله‌ای به نام « الکشف عن مساوی شعرالمتنبی » نوشت که در اکثر موارد از تعصب و تعسف خالی نیست.

۸ - تناقضی بی مورد و تأویلی نادرست

ابوعبدالله حسین پسر ابن العمید مطابق گفته تجارب الامم^۲ و تکملة تاریخ طبری^۳ والکامل^۴ در دربار آل زیار بود و وزارت و کتابت مردادبیج و برادرش دشمگیر را برعهده داشته، و به طوری که از گفته ثعالبی برمی آید او بعدها به ماکان پیوسته است^۵. پیوستن ابوعبدالله

۱ - البداية والنهاية. حافظ ابن کثیر دمشقی. ج ۱۱. ص ۲۵۶

۲ - تجارب الامم. ج ۱. ص ۲۷۷ و ص ۲۷۸

۳ - تکملة تاریخ طبری. تألیف محمد بن عبدالملک همدانی. ج ۱.

ص ۲۰۵

۴ - الکاامل. ج ۸. ص ۲۶۸ و ص ۲۶۹

۵ - یتیمة الدرر. ج ۳. ص ۱۵۹

به طور قطع پس از مرگ مردآویج بوده زیرا پس از کشتن مردآویج ما ابو عبدالله را می بینیم که برای جلوگیری از دستبرد، خانه مردآویج را آتش می زند تا خزاین زیر خاک مدفون بماند و به دست اطرافیان مردآویج برسد^۱ و چنانچه نوشته تاریخ گزیده راست باشد ابو عبدالله جنازه مردآویج را از اصفهان بردوش اکابر به ری می رساند و به خاک می سپارد^۲.

گمان نمی برم بین گفته ثعالبی و دیگران در مورد ابو عبدالله تناقضی وجود داشته باشد، در حالی که مؤلف محترم «زبان تازی در میان ایرانیان» پس از اشاره به تناقض روایات، آن را با وجهی که درست به نظر نمی رسد تأویل می کند. اینک برای روشن شدن موضوع نقل و تأویل ایشان عیناً آورده می شود.

«مردآویج، خود با همه ایران دوستی، دبیر و وزیر تازی نویسنده داشته، و به روایت ابن اثیر آغاز کار، دبیر تازی نویسنده نامی سامانیان حسین محمد، ملقب به عمید و معروف به ابو عبدالله کله نخست در خدمت او بوده است.

اما ثعالبی در باره آغاز کار عمید داستانی آورده است که با گفته ابن اثیر نمی سازد، به روایت وی، عمید از مردم قم و نخست دبیر ماکان کاکلی بوده است. چون ماکان در جنگ با سامانیان کشته شد و لشکر وی به تاراج رفت، و مردان و خاصان وی را که از جمله ایشان

۱ - تجارب الامم . ج ۱ . ص ۳۱۵ و الکامل . ج ۸ . ص ۳۰۱ و

ص ۳۰۲

۲ - تاریخ گزیده . ص ۴۱۰

همین ابو عبدالله عمید بود به پایتخت بخارا بردند ، هنر و بزرگی عمید میانجی شد و او را آزاد کردند و گرامیش داشتند ، و دیوان رسالت نوح نصر (۳۳۱ - ۳۴۳) را به وی واگذاشتند و چنانکه رسم این دیوان بود او را شیخ لقب دادند .»

این دو روایت را می توان بدین گونه سازش داد که وی در آخرین جنگی که به شکست ماکان انجامید، از اردوی وی به دست «زیاریان» افتاد و پس از چندی به خدمت ایشان دل خوش نداشته ، به دربار سامانیان رفته است^۱ .

چنانکه ملاحظه می شود : اولاً تناقضی در بین نیست چون ثعالبی از آغاز کار ابو عبدالله صحبت نمی کند بلکه عبارت او چنین است :

«ومن خبر ابی عبد أن اصله من قم، وكان یکتب لِمَاکان بن کاکمی»
ثانیاً عبارت یتیمه تصریح دارد بر اینکه پس از کشتن ماکان ، ابو عبدالله از جمله اسیرانی بود که به بخارا برده شدند ،
ثالثاً به گفته تجارب الامم و ابن اثیر ابو عبدالله نزد مرد آویج بود و او چند سال پیش از ماکان به قتل رسید .

۱ - زبان تازی در میان ایرانیان . دکتر قاسم تویسرکانی . ص ۱۸۵

معتزله یا نخستین پیشوایان فلسفه اسلام

و

نقش ایرانیان در ایجاد این فلسفه

« بعد ازینم نبود شائبه در جوهر فرد
که دهان تو در این نکه خوش استدلالی است »
«حافظ»

من بنده اجازه می‌خواهم ، در باره گروهی مقدم از روشنفکران اسلامی ، که پیش از دیگران به علم و فلسفه ، برای اثبات مسایل اعتقادی و دینی روی آوردند و دانشهای متداول ایران و یونان را به قصد تأیید معتقدات اسلامی ، مورد استفاده قرار دادند ، سخن گویم . زیرا هم این گروه در زمان خود به ابداع آراء تازه و ارائه افکار نو پرداختند که نسبت به عصر خویش بسیار پیشرفته و مترقی محسوب می‌شد ، و هم غالب این بزرگان از نژاد ایران و زاده آزاده کشور نامورما بودند و با کارهای ارزنده‌ای که در زمینه‌های مختلف ادبی و علمی و فلسفی

و دینی عرضه داشتند، تأثیر فرهنگ قوی و مدنیست استوار آن را در فرهنگ و حضارت اسلامی به ثبوت رسانیدند. البته بر نظر سروران گرامی که همه از مفاخر نامور دانش و فرهنگ ایران معاصرند پوشیده نیست که بزرگترین کارهای علمی و ادبی و فلسفی و حتی مذهبی که در دنیای اسلامی صورت پذیرفته به وسیله بزرگان اندیشه و خرد و ذوق و هنر ایران بوده است.

اما مورخان عرب و محققان متعصب قدیم به ابداعات و نوآوریهای ایرانیان به دیده احترام نمی‌نگریسته و در بسیاری از موارد کارهای ارزنده آنها را به نام بدآموزیهای زیانبخش تخطئه می‌کرده‌اند. چنانکه عبدالکریم شهرستانی در ملل و نحل خویش اظهار می‌دارد که همه بدآموزیها که در دنیای اسلام به ظهور رسید، به وسیله موالی یا کسانی بوده که به نحوی از انحاء با آنان ارتباط داشته‌اند، و موالی به کسانی می‌گفتند که در دست فاتحان عرب خود یا آباء و اجداد ایشان به اسیری درآمده و به بردگی افتاده بودند و پس از بردگی و بندگی به سبب هنر و علمی که داشتند توانسته بودند نوعی آزادی کسب کنند، اما همچنان ارتباط آنان به قبیله یا افرادی معین محفوظ مانده بود و اغلب این موالی که در ادب عرب و علوم و فلسفه و حتی مذاهب اسلامی تأثیر کرده بودند، ایرانی بودند. من البته در این وقت اندک نمی‌توانم از ایرانیان بزرگی که در علوم نقلی عرب مانند: صرف و نحو و لغت و معانی و بیان و بدیع و عروض و قرص الشعر و حدیث و روایت و تفسیر و فقه، به خلق آثار نامبردار جاودانه‌نایل آمدند نام ببرم و به عظمت آثار آنان اشاره کنم زیرا نه مجال آن هست و نه نیازی. همه می‌دانند و کتب ملل و نحل و

تاریخ و ادب سرشار از آنهاست . همچنین از ایرانیانی که کاخ رفیع علوم عقلی و فلسفه اسلامی را برافراشته و یا به طریقی در تعالی آن دست داشته‌اند سخن نخواهم گفت و فقط به ذکر گروهی از گزیدگان که نهضتی عظیم را موجب شده و در حقیقت مقدمه ظهور فلسفه محض در دنیای اسلامی بوده است در کمال اختصار سخن خواهم گفت و بخصوص به یکی از بحثهای آنان که امروز شاید برای ما شگفت نماید و آن موضوع : جزء لاینجزا و جوهر فرد و ذره و یا به قول اروپاییها آتم است اشاره خواهم کرد .

نخستین دسته‌ای که به معنی واقعی کلمه از فلسفه مخصوصاً فلسفه ایران و یونان برای اثبات و تأیید مسایل مذهبی اسلامی استفاده کردند معتزله بودند . چه همانطور که می‌دانیم در ابتدای نزول وحی و ظهور اسلام مسلمانان بی آنکه در مسایل دینی نیازی به گفتگوهای دراز و وسوسه انگیز احساس کنند، اصول و عقاید دینی را می‌پذیرفتند و بدان ایمان می‌آوردند و احکام و معاملات موضوعه را بروفق اشارت شارع و یا صحابه و تابعین به انجام می‌رسانیدند و در این شکی نداشتند که این امر مایه رستگاری و سعادت دو جهانی خواهد شد .

اینان نه از وجود مجادلات کلامی دوره‌های بعد اطلاعی داشتند و نه آن را و نه هیچ بحث دیگری را در جنب کتاب خدا و سنت و حدیث و اقوال پیغمبر (ص) و صحابه و تابعین در خور نظر نمی‌انگاشتند، اما همینکه اسلام در دنیا گسترش یافت و مسلمانان با مردم و امم دیگر عالم آمیزش یافتند ، احياناً در برابر خویش مدعیانی یافتند که برای صحت گفته‌های ایشان مسلمانان برهان و دلیل می‌خواستند و به مدعای

آنان با دیده شك و تردید، بلکه انکار می‌نگریستند و برعکس اگر مجال و امکانی می‌یافتند معتقدات خود را عرضه می‌داشتند و غالباً هم آن را با دلایل عقلی و فلسفی توأم می‌ساختند. پس درحقیقت معتزله برای مقابله بامنکران دین اسلام، خویشتن را به سلاح فلسفه و منطق بیاراستند و تشیید اصول و عقاید اسلامی را کمر بستند و از این راه منشأ علوم و فنون جدیدی در علم و فلسفه و ادب و حتی مذهب شدند.

با اینهمه کوشش ایشان که صرفاً تأیید دین اسلام را کمر بسته بودند از جانب فقها و محدثین به دیده رضا نگریسته نشد و غالباً مورد لعن و سب و تکفیر قرار گرفتند و اعمال آنان را که نخستین قدم به سوی تعقل و فلسفه اسلامی بود به چشم سخط نگریستند و چون بازار جعل حدیث رواجی یافته بود و هر دسته‌ای خود را برصواب و دسته دیگر را بر خطا می‌شمرد و برای تأیید و تأکید دعوی حدیثی مشعر بر اثبات مذهب خویش و انکار مذاهب مخالفان ارائه می‌کرد، اینان نیز ازین تعرض مصون نماندند و ناشنیدنیها و ناگفتنیها شنیدند و گفتند ما از میانة اقوال بسیاری که در ذم این مردم روشنفکر گفته شد فقط به نقل کلام مالک بن انس بسنده می‌کنیم که گفت:

« از بدعتها پرهیزید . از او پرسیدند مقصود از بدعت چیست؟
جواب داد : اهل بدعت کسانی هستند که در اسماء خدا و صفات و کلام و علم و قدرت وی گفتگو می‌کنند و مانند صحابه و تابعین خاموش نمی‌مانند . من کلام در دین را نکوهیده می‌دارم و همواره مردم شهر ما آن را نکوهیده و از آن نهی کرده‌اند مانند کلام در نظر جهم و قمر و آنچه بدان‌ماند.»

البته سروران ارجمند خود آگاهند که مؤلفان ملل و نحل غالباً در آغاز مؤلفات خویش حدیثی می آورند ، مبتنی بر آنکه « حضرت رسالت فرمود، امت موسی پس از وی، به هفتاد و یک ملت منقسم شدند که از آن همه یکی بر حق و دیگران بر باطل بودند و امت عیسی پس از وی به هفتاد و دو ملت منقسم گردیدند که از این میان یکی بر حق و هفتاد و یک ملت دیگر بر باطل بودند و امت من پس از من به هفتاد و سه ملت منقسم خواهند شد . که ازین میان یکی بر حق و هفتاد و دو ملت دیگر بر باطل خواهند بود .» البته بعضی از محققان در صحت انتساب این سخن به حضرت رسالت شك دارند ولی چیزی که هست، ارباب اعتزال این حدیث را به گونه ای دیگر روایت می کنند که مبتنی بر مدح فرقه ایشان است بر اینگونه که پیغمبر فرمود : «ستفراق امتی علی بضع و سبعین فرقة اتقاها الفئدة المعترلة» حال این حدیث صحیح یا نادرست باشد چیزی که هست اینست که تمام مراجع متفقند که پیشوایان مذهب اعتزال مردمی پرهیزگار و پارسا و اهل ریاضت و مجاهده بوده اند . و هر چند گمان نمی کنم نیازی به تذکار باشد که ظهور مذهب اعتزال یکباره و ناگهانی به وجود نیامده، بلکه اندک اندک در طی سنین متمادی اصول و قواعد آن وضع شده و تکامل و قوت یافته است. اما نخستین کسی که به نام پیشوایی مذهب معتزله نامبردار گردیده ابو حذیفة و اهل بن عطاء غزال متولد ۸۰ و متوفی در سال ۱۳۱ « بوده است که در ایام عبدالملک هشام بن عبدالملک به سر می برده و از مصاحبان بلکه شاگردان حسن بصری بود و با آنکه وی الثغ بوده یعنی نمی توانسته حرف راء را درست تلفظ کند ، در فصاحت فردی یگانه و بیمانند به شمار می آمده ،

چنانکه برای نشان دادن قوت بلاغت اوداستانها نقل کرده‌اند و مؤلفات فراوانی بدو نسبت داده‌اند. و اما اصل ظهور مذهب اعتزال را از اینجا دانسته‌اند که چون در آن عهد در خصوص حقیقت ایمان سخنهاى مختلف به میان بود چنانکه خوارج ایمان را مبتنی بر عمل می‌دانستند و می‌گفتند آنکه مرتکب گناه کبیره شود کافر خواهد بود و دلیلشان این بود که شیطان با يك نافرمانی که کرد از ساحت کبریایی رانده و مردود و مطرود شد و مرجئه برخلاف آنان ایمان را به معرفت باز می‌بستند و می‌گفتند چون شخص به یکتایی حق ایمان آورد، پس از آن کافر نگردد هر چند که کارهای ناکردنی بسیار کند. و اصل در پاسخ کسی که از حقیقت ایمان پرسید گفت به نظر من کسی که به زبان شهادت می‌گوید و به آفریدگاری حق و یکتایی او اقرار می‌نماید اگر ناکردنی کندوی را نه مؤمن واقعی و نه کافر مطلق توان نامید بلکه اوجایی در میان کفر و ایمان یعنی فسق دارد.

چون واصل با ایراد این مسأله از قول عمومی کناره گرفت و رایی نو اظهار داشت و به گفته‌ای چون از مجلس حسن بصری جدایی گزید، مذهب وی را اعتزال و او و یارانش را معتزله نامیدند و به اعتباری واصلیه خواندند. مذهب اعتزال واصل بر چهار اصل وقاعده مبتنی است، براینگونه ۱ - المنزلة بین المنزلتین ۲ - نفی صفات غیر ذاتی از ساحت پاک آفریدگاری ۳ - اعتقاد به قدر و اختیار بشر و آزادی وی در ارتکاب نیک و بد ۴ - نفی رؤیت

چنانکه ارباب تواریخ و مؤلفین ملل و نحل اشاره کرده‌اند از یاران عمده واصل واز سران نامور معتزله که وی را در تأسیس و تکمیل

مذهب اعتزال یاری کرد ، عمرو بن عبید بوده : (۸۰-۱۴۴) که او نیز از موالی بنی عقیل شمرده می شده و به زهد و ورع بسیار اشتهار داشته است. البته من در اینجا نه قصد شرح و بیان مذهب اعتزال و بر شمردن همه سران معتزله را دارم و نه آنکه می توانم در این وقت اندک از عهده این کار بزرگ بر آیم بلکه همچنان که در صدر مقال اشاره کردم غرض اصلی من ازین بحث اینست که به دسته بزرگی از ارباب هوش و درایت و علم و فلسفه که نخستین بار برای تأیید دین اسلام از منطق و فلسفه و علوم ایران و یونان بهره گرفتند و علم کلام را که بعداً برای هر مذهبی از مذاهب اسلامی نوعی از آن مورد استفاده قرار گرفت ، پایه گذاشتند ، اشاره کنم و بخصوص به این موضوع افتخار آمیز که غالب آن بزرگان ایرانی بودند و به نام موالی خوانده می شدند توجه کنم . گمان می کنم سروران دانشور خود وقوف کامل دارند که سر آغاز ظهور فلسفه و ابتدای ترویج حکمت ، علم کلام بود . زیرا در ابتدا که هنوز زمینه بحثهای فلسفی محض وجود نداشت و تعصب و تقشر در اوج خود بود هرگز کسی نمی توانست بی آنکه جان خود را در خطر مرگ به جرم کفر و زندقه قرار دهد به بحثهای فلسفی پردازد. پس این بزرگان که به نام اعتزال و برای تأیید دین از فلسفه استفاده کردند راه را برای بحثهای اصولی و عقلی که منتهی به حکمت و فلسفه به معنای واقعی خود می شد باز کردند . البته این بزرگان هم که بحث از فلسفه را برای اثبات مسایل دینی و مذهبی عنوان کرده بودند ، خود از تهمت کفر و الحاد مصون نمی ماندند و به نام کافرو زندقه در معرض خطر قرار می گرفتند . و اما باید دانست که مذهب اعتزال هم مانند همه رشته های فکری و ذوقی و

علمی و فلسفی از مرحله نقص شروع کرد و به ذروه کمال رسید اما با آنکه در طی ازمنه وضع اصول و عقاید تازه صورت گرفت ارباب اعتزال در این موارد همانندی و اشتراك یافتند :

۱ - عقیده به قدیم بودن خدا ۲ - خلق قرآن ۳ - نفی عقیده به اینکه اراده و شمع و بصر معانی ای قائم بذات است ۴ - نفی رؤیت از ساحت آفریدگاری ۵ - خالق بودن انسان برای افعال خویش ۶ - ذات ایزدی جز صلاح و خیر نکند ۶ - ثواب و عقاب مؤمن متناسب با اعمال اوست ۸ - در اصول معرفت و شکر نعمت عقل مقدم برسمع است. غیر از داهل و عمرد بن عبید از جمله بزرگان اعتزال این بزرگانند: ابوالهذیل و نظام که از موالی و از نزدیکان برامکه بود. و نیز ابو عمرد معمر مولای بنی سالم و جاحظ و ابوعلی جبایی و ابوهاشم پسر وی که در عهد دیالمه می زیستند و نزد امراء آل بویه مقامی والداشتند هم چنین ابوالقاسم بلخی و عسکر مکرم و سرانجام جادالله زمخشری که شهرت و رفعت مقام وی و الاثر از آن است که نیازی به تذکار علوم مقام او باشد. معتزله در باره انسان و جهان از پی اثبات عقیده خود سخنان نغز و پر از فکر و اندیشه گفتند که غالباً نو و سزاوار تأمل است و من از آن میان فقط به بحث یکی از ایشان درباره ذره اشاره می کنم. عقیده به اینکه اصل وجود و نخستین سنگ بنای آفرینش (ذره و به زبان اروپایی اتم و به تعبیری جزء لایتجزا و جوهر فرد و امثال آن) که در اول بحث بدان اشارت کردم در نزد ابوالهذیل چنین بوده است که می گفت عالم از ذرات یا جواهر مفرده و یا اجزاء لایتجزای بیشماری ساخته شده و این جواهر یا اجزاء بسیط است و بی ترکیب. یعنی این ذرات نه طول دارند و نه عرض

و نه عمق و در آن نه افتراق است و نه اجتماع . پس ساده‌ترین و خردترین موجودی می‌توان به دو قسمت و چهار قسمت و هشت قسمت تا آنجا که دیگر قابل قسمت نباشد تقسیم گردد و به جزء لایتجزاء برسد. بر این اجزاء با همه کوچکی مانند اشیاء بزرگ اتصال و افتراق و حرکت و سکون رواست . اما حلول رنگ و مزه و بو و زندگی و مرگ روا نیست. از جنبش و اجتماع آنها عالم به وجود می‌آید و از انفصال آنها فساد صورت می‌گیرد. زمان عبارت است از حرکت این اجزاء و آنچه حرکت این اجزاء در آن تحقق می‌یابد مکان نامیده می‌شود . پس در عالم چیزی جز همین اجزاء که گاهی در خلا حرکت می‌کند ، و زمانی ساکن می‌شود وجود ندارد و این حرکت و سکون از توانایی آن اجزاء و جواهر بیرون است و خداست که حرکت و سکون را در آن‌ها می‌آفریند» .

من بنده از اینکه به سبب ضیق وقت و نبودن فرصت نتوانستم به آراء دقیق این بزرگان که با چشم ژرف بین خود می‌خواستند در اصل خلقت و نهاد آفرینش رسوخ کنند و سنگ نخستین کاخ رفیع فلسفه و حکمت عمیق اسلامی را بنا نهند به تمامی اشاره کنم معذرت می‌خواهم امید است که با توالی اینگونه جلسات پرتیر و ارزنده فرصتهای مناسب و گران ارجی برای دانشمندان کشور حاصل گردد تا بخصوص نقش بزرگان فکر و اندیشه ایران را که سهم عمده حضارت انسانی و تمدن اسلامی رهین کوشش و مجاهده و خرد و هوش سرشار ایشان بوده است، بیش از پیش روشن و آشکار سازند.

دین اسلام در برابر شعر و شاعری

حضار محترم! چنانکه می‌دانید اسلام در مهد شاعری و در سرزمین شعر و دورهٔ اعتلای شعر ظاهر شد. در بین قومی که شاعری یکی از خصایص برجستهٔ آنهاست. پیش از اسلام و مقارن ظهور اسلام، شعر در عربستان تنها يك امر تفننی و ذوقی و مایهٔ سرگرمی و وقت گذرانی نبود، بلکه اساساً جزئی از زندگی عرب و با تمام شؤون زندگی آن در آمیخته بود و در همهٔ احوال اجتماعی رسوخ داشت، و در مواضع گوناگون از آن استفاده می‌شد:

در تحریض بر جنگ، در تفاخر به حسب و نسب و مآثر قبیله، در نهب و غارت، در مهمان نوازی، در وصف شتر، در وصف اسب، در عشق‌بازی، در کوچ کردن قبیله، در زاری بر اطلال و دامن، در حمیت و عصیت جاهلی.....

هر قبیله شاعران بسیار داشت و یکی از آن میان به نام شاعر قبیله

موسوم بود. چنانکه می‌گفتند قاید قبیله فلانکس است، و فارس قبیله فلانکس، و شاعر آن فلانکس. زیرا که شاعر حامی عرض و آبروی قبیله، و حافظ آثار و ناقل اخبار بود. وقتی طبع شاعری بزرگ در قبیله‌ای می‌شکفت، قبایل دیگر جمع می‌آمدند و آن قبیله را به این موهبت تهنیت می‌گفتند و به جشن و شادی می‌پرداختند.

پس شاعر زبان حال قبیله، و ترجمان عواطف و احساسات و به اصطلاح امروز سخنگوی رسمی قبیله بود و سخنش حکم نامه‌های رسمی را داشت. و به همین جهت هر قبیله به شاعران خود می‌بالید و پاس خاطر آنها را می‌داشت. درحقیقت آنچه امروز روزنامه و رادیو و تلویزیون و دستگاه‌های تبلیغاتی انجام می‌دهند، همه در وجود شاعر خلاصه می‌شد، و شاعر مظهر هیجانان و ناشر مفاخر قبیله و بیان‌کننده قدرت و سطوت آن، و وسیله ارباب و تهدید قبایل دیگر بود. باز به اصطلاح امروز زبان شاعر هم در جنگ سرد به کار می‌آمد هم در جنگ گرم.

پس چنانکه عرض کردم شعر در جاهلیت، تنها به عنوان یک اثر ذوقی و هنری تلقی نمی‌شد، و تنها زیبایی شعر و لذت بردن از آن منظور نبود، و هجو و بدگویی و مذمت در آن دامنه‌ای بسیار فراخ داشت. و وقتی کسی یا قبیله‌ای هجو می‌شد، این هجو با سرعت دهان به دهان می‌گشت و به خاطر سپرده می‌شد و در همه جا انتشار می‌یافت و عرض و آبرو و حیثیت آن فرد یا قبیله مورد هجو، بر باد می‌رفت و خفیف و موهون می‌شد و از نظرها می‌افتاد. مگر اینکه شاعر آن قبیله هم بتواند هجوی شدیدتر از آن هجو بسراید. بدین ترتیب قسمت عمده‌ای

از اشعار جاهلیت، خود از موجبات تفرقه و خصومت و عصبیت بود و در بسیاری از موارد در اغراض غیر انسانی به کار می‌رفت.

اسلام در چنین محیطی پا به عرصه وجود نهاد. در بین قومی شاعرپرور، و شعر پرست، و شعرشناس. و چنانکه می‌دانید این دین در برابر همه سنن و آداب جاهلی، و آنچه در بین عرب رایج و متداول بود نظر یکسان نداشته و همه آنها را به یک چشم ننگریسته است. بعضی از آن آداب و رسوم را صحنه نهاده و تسجیل و تثبیت کرده و حتی آنها را واجب و لازم‌الرعايه دانسته است، مانند بسیاری از مناسک حج که در جاهلیت بوده و در اسلام هم تایید شده، مانند ختنه، و مانند حرمت چهار ماه حرام که اسلام نیز مانند دوران جاهلیت آنها را محترم شمرده و جنگ در آن را منع کرده است.

برعکس برخی دیگر از رسوم و سنن و اعمال مجاز جاهلیت را شدیداً نهی کرده و حرام دانسته است مانند واد و ربا و خمر و میسر و انصاب و ازالام....

مقصود بنده در این گفتار مختصر اینست که اسلام در قبال شعر، این امر رایج زمان که در اوج قدرت بود و به نحو حیرت انگیزی رواج و رونق داشت چه وضعی گرفته است، وضع موافق یا وضع مخالف؟

در این چند آیه آخر سوره «الشعراء» از شاعران مذمت و نکوهش شده است:

الشعراء یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (یعنی گمراهان و کسانی که از راه حق منحرف هستند، از شاعران پیروی می‌کنند.) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ

وادی بهیمون (آیا نمی بینی که آنها در هر وادی سرگردانند ، و به قول ابوالفتح رازی : نبینی که ایشان در هر وادی سر در نهند) . و آنهم یقولون ما لا یفعلون (و اینکه ایشان آنچه را که خود به جا نمی آورند می گویند) . از این گذشته قرآن با اصرار و ابرام در سوره های مختلف و در آیات متعدد پیغمبر اکرم را از شعر و شاعری تنزیه کرده و ساجت او را از شاعری مبرا دانسته است . از جمله در سوره الحاقه می گوید :

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ - وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ
- وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدْكُرُونَ - تَنْزِيلٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

از آنچه گذشت، ممکن است چنین متبادر به ذهن شود که اسلام روی خوشی به هنر شاعری نشان نداده و شاعران را مردمانی بی بندوبار و یاره باف دانسته و خلاصه این اثر هنری و تخیلی و ذوقی را نفی و محکوم کرده است .

اما حقیقت کاملاً غیر از این است. و اسلام با شعر به معنی حقیقی و هنریش هیچ گونه مخالفتی که نداشته سهل است، آن را ترویج و تأیید نیز کرده است. پیغمبر اکرم در دوران نبوت بسیاری از شعرها را می - ستود و به شعرخوانی بسیاری از شاعران به دقت گوش فرا می داد ، و آنها را تحسین می فرمود ، و از آنها می خواست برای او شعر بخوانند و مخصوصاً دوست می داشت اشعار امیه بن ابی الصلت را بشنود، و چون اشعار او که بیشتر در زهد و توحید و معاد بود بر حضرتش خوانده می شد، می فرمود: «آمَنَ لِسَانُهُ وَكَفَرَ قَلْبُهُ» . و همچنین می فرمود :

أَصْدَقَ كَلِمَةٍ قَالَهَا شَاعِرٌ قَوْلٌ لِّبَيْدٍ :

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ جَاطِلٌ وَ كُلُّ نَعِيمٍ لِّامْحَالَةٍ زَائِلٌ

و این روایت در صحیحین (صحیح مسلم و صحیح بخاری) آمده است .

اما آیه «الشعراء يتبعهم الغاوون» چنانکه همه مفسران چه از اهل تسنن و چه از امامیه گفته‌اند و نیز چنانکه در کتب سیره و کتب تاریخ آمده است، بدون شك درباره چندتن از شاعران معاصر پیغمبر است که اشعار بسیار زشت در هجو حضرت گفته بودند و نامهای ایشان در همه کتب تفاسیر ثبت است . مانند عبدالله بن الزبیر، سهمی ، و ابوسفیان ، و هبیره بن ابی وهب مخزومی، و مسافع بن عبدمناف جمحی، و ابو عزه عمرو بن عبدالله که همه از قریشند، و امیه بن ابی الصلت ثقفی (رجوع شود مخصوصاً به مجمع البیان در ذیل همین آیه ، ج ۷ و ۸ ، ص ۲۰۸ و کشف جارالله زمخشری، جلد سوم، ص ۳۴۴). و نیز گفته‌اند که مراد از آیه به طور عام شاعرانی است که چون خشمگین می‌شوند به ناروا سب می‌کنند و به طمع صله مدح می‌گویند، و از روی حمیت جاهلیت هجو می‌کنند . و دیگران را به فضایلی که فاقد آنند می‌ستایند ، و به رذایلی که در آنها نیست ذم می‌کنند (مجمع البیان ، ج ۷ و ۸ ، ص ۲۰۸) .

بنا بر این می‌توان گفت که الف و لام در « الشعراء » الف و لام عهد است ، نه الف و لام استغراق . یعنی آن شاعران هجو گو و بددهن که برای خوشامد قریش پا بر روی حق نهاده و سخن به هجو آن حضرت و صحابه گشوده و در عرض و آبروی مسلمانان افتاده بودند . نیز می‌توان گفت که آیه مذکور به اصطلاح منطق، قضیه مهمله است نه محصوره مانند « ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى » و « اهل الله التبع و حرم

الرَّحُوا» ، و «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ».

به همین جهت قرآن پس از مذمت آن شاعران معهود ، عده‌ای دیگر از شعرا را از اینکه مشمول آن مذمت بشوند ، استثنا می‌کند و بلافاصله پس از آیات مذکور می‌گوید :

«إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا، وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» .
 که در اینجا شعرای مؤمنان را استثنا کرده است. شعرائی که اشعارشان در زمینه توحید و ستایش خداوند و حکمت و اندرز و زهد و آداب نیکو و مدح پیامبر و صحابه و نیکان امت است، یا معانی‌ای که موجب آلودگی به گناه نیست، و هجو آنها نیز بر سبیل انتقاد و عیبجویی صحیح و رد هجو مشرکان است (کشاف، ج ۳، ص ۳۴۵).

و بعضی گفته‌اند که مقصود از کسانی که مستثنی شده‌اند حسان بن ثابت ، و کعب بن مالك ، و عبدالله بن رواحه بوده‌اند و سایر شعرای مؤمنان (تفسیر مجمع البیان ، در همان صفحه مذکور) زیرا که این سه تن -مخصوصاً حسان بن ثابت، ملقب به شاعر النبی- هجوهای مشرکان را جواب می‌گفتند. روایت است که « چون این آیه [یعنی الشعراء يتبعهم الغاوون ...] فرود آمد ، عبدالله بن رواحه و کعب بن مالك و حسان ابن ثابت پیش رسول آمدند گریان ، گفتند یا رسول الله ، خدای تعالی در حق شاعران این گفت و ما شاعریم . رسول علیه السلام گفت آیات تمام برخوانید . إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ . . . ابشان دل خوش شدند» (ابوالفتوح رازی . ج ۸، ص ۳۷۲).

پس اسلام هجو و قدح و آبروریزیهای ناروا ، و تملقهای نابجا

و خلاصه این گونه ژاژخایی و یاوه سرایها را نفی و طرد کرده است ، زیرا اساساً سخن لغو و باطل، و نکوهش ناروا از این و آن، و چاپلوسی و مدحهای مبالغه آمیز ، و سخن گفتن به سائقه طمع و توقع ، و کلامی که شر و فساد را برانگیزد ، و پلیدیها و زشتیها را شیوع دهد، در نظر اسلام مردود است خواه نثر باشد ، خواه نظم . بر عکس شعر زیبای دلنشین و تشبیهای دل انگیز ، و اشعار حکمت آموز و عبرت آمیز و مؤثر و مهیج در نظر اسلام محبوب است و مطلوب و درباره همین نوع شعر است که پیغمبر اسلام می گوید : «إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً».

از این گذشته پیغامبر اسلام خود سخن شناس بود . اشعار زیبای شاعران زیر دست را می ستود و آنها را تمجید و تشویق می فرمود . بر خورد حضرت مخصوصاً با کعب بن زهیر صاحب قصیده بسیار معروف «بِأَنَّ سَعَادَ» شایان توجه است .

ابن کعب از شعرای مخضرمین است . در خاندان شعر و ادب پرورش یافته ، خاندانی که بسیاری از افراد آن چه زن و چه مرد شاعر بوده اند و پدرش زهیر بن ابی سلمی صاحب یکی از معلقات هفتگانه است . چون کار پیغمبر اکرم بالاگرفت ، برادر خود بجیر را که او نیز شاعر بود ، به مدینه فرستاد تا از چگونگی دین جدید و دعوت پیامبر آگاهی یابد و او را خبر دهد .

بجیر همینکه محضر پیامبر را دریافت ، به وی گروید و دیگر به قبیله خود بازنگشت . این امر بر کعب بسیار گران آمد و اشعاری چند در ملامت برادر خود سرود و همچنین اشعاری در هجو پیغمبر اکرم و صحابه و ذم دین اسلام گفت و چون بر پیغمبر خوانده شد ، حضرت او را

مهدورالدم کرد .

بعیر کس فرستاد و برادر را از دستور پیامبر آگاه ساخت و پیام داد که چون پیامبر کریم النفس و بزرگوار است ، اگر از در اعتذار در آید و دین اسلام بپذیرد ، پیغمبر از گناه او خواهد گذشت . کعب نیز قصیده معروف «بانت سعاد» را در مدح حضرت رسالت سرود و به سوی مدینه حرکت کرد (سال هشتم هجرت) . در راه هیچ قبیله ای او را پناه نداد . سرانجام در مدینه نزد ابوبکر آمد و او را شفیع قرار داد ، و ابوبکر او را نزد پیامبر آورد . و به روایت دیگر خود مستقیماً به در خانه حضرت رفت و زنهار خواست . ابوالفتوح رازی می نویسد :

«کعب بن زهیر بر در سرای رسول آمد و در بزد . رسول علیه السلام گفت : کیست ؟ گفت : مستأمنُ یا رسول الله . زنهار خواهی است ای رسول خدا . رسول گفت : در آی . گفت : أدخل آمیناً ؟ در آیم ایمن ؟ گفت : أدخل آمیناً و ثوانک کعب بن زهیر . ایمن در آی و اگر هم کعب بن زهیری . او در آمد و گفت : یا رسول الله ، من کعب زهیرم . و أنا أشهد أن لا اله إلا الله ، و أنك رسول الله . آنکه با رسول به مسجد آمد و گفت : یا رسول الله ، قصیده ای دارم در مدح تو و می خواهم در ملاء مهاجر و انصار برخوانم . گفت : بیار . او قصیده برخواند . رسول علیه السلام از او خوشنود شد و او را عفو کرد.» (تفسیر ابوالفتوح ج ۸ ، ص ۳۷۲) . مطلع قصیده که مسلماً همه آقایان محترم شنیده اند و اکثر از حفظ دارید اینست :

بانت سعاد فقلیبي اليوم متبول

متیم إثرها لم یقد متبول

۱۲ شعر اول تشبیب و تغزل است و شرح زیبایی سعاد و سپس بی وفایی او. بعد از آن ۲۰ بیت در وصف ناقه شاعر است. سپس تخلص به مدح پیغمبر اکرم و اعتذار و پوزشخواهی:

و هَمَّالَ كُلُّ خَلِيلٍ كُنْتُ آمَلُهُ

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ إِنِّي عَنْكَ مَشْغُولٌ

فَقُلْتُ خَلَوْتُ سَبِيلِي لَا أَبَالِكُمْ

فَكُلُّ مَا قَدَّرَ الرَّحْمَنُ مَفْعُولٌ

كُلُّ ابْنِ أُنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ

يَوْمًا عَلَى آلِهِ حَدْبَاءُ مَحْمُولٌ

فَبَيَّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي

وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ

مَهْلًا هَذَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَاقَلَةً

الْقُرْآنَ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلٌ

إِنَّ الرَّسُولَ لِنُورٍ يَسْتَضَاءُ بِهِ

وَ صَارِمٌ مِّنْ سَيْوفِ اللَّهِ مَسْلُورٌ

و مطابق عبارت نسخه دیگر:

إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يَسْتَضَاءُ بِهِ

مِهْنَدٌ مِّنْ سَيْوفِ اللَّهِ مَسْلُورٌ

بدین شعر که رسید حضرت برد یمانی ای که در برداشتند از تن

در آوردند و به رسم خلعت به وی دادند.

این برد درخاندان کعب باقی ماند و آن را مانند سند افتخار خود

گرامی می داشتند. تا اینکه معاویه آن را به بیست هزار درهم خرید، و

پس از انقراض بنی امیه، منصور دوانیقی آن را به چهل هزار درم

خریداری کرد؛ و پادشاهان عثمانی مدعی بودند که آن بُرد در خانواده آنهاست .

بعضی از محققان جدید داستان بخشش برد را منکرند . زیرا که در سیره ابن اسحق وابن هشام نیامده است و مورخان متأخر آن را نقل کرده اند .

این قصیده در ادبیات عرب اهمیت و اعتبار مخصوص دارد . نحویان و لغویان به اشعار آن استشهاد کرده اند و ادیبان و شاعران به شرح و تعلیق و تضمین آن پرداخته اند . ترجمه های متعددی نیز از آن به زبانهای اروپایی شده است .

همچنین وقتی خنساء (تماضر بنت عمرو بن حارث) شاعره معروف عرب به خدمت حضرت رسید ، مورد اکرام و ستایش حضرت واقع شد . خنساء شاعر معروف مرثیه سرا است و قسمت عمده اشعارش در مرثیه دو برادرش معاویه و صخر است که به قتل رسیده بودند .

والحق بسیار رقت انگیز و حزن آور است . شعر شناسان عرب بر آنند که هیچ زن چه پیش از خنساء و چه پس از او در شعر به درجه او نمی رسد . و آنانکه لیلای اخیلیه را بر او ترجیح می دهند منکر این نیستند که هیچ زن در مرثیه سرایی به درجه او نمی رسد . در جاهلیت هم شعر او در بین نقادان و سخن سنجان به زیبایی و لطف احساس و تأثیر در دل و جانسوزی و اندوهزایی معروف بوده است . و حتی وقتی در سوق عکاظ در مسابقه شعرخوانی قصیده معروف خود را خواند ، نایفه ذبیانی (داور شعر در سوق عکاظ) به او گفت : «اگر پیش از تو ابابصیر یعنی اعشی شعر نخوانده بود، همانا می گفتم تو اشعر شاعرانی هستی که

درسوق شعر خواندند». مطلع آن قصیده اینست:

فَدَىٰ بَعِينِيكَ أُمُّ بَالْعَيْنِ عَوَّارُ

أُمُّ ذَرَقَتٍ إِذْ خَلَّتْ مِنْ أَهْلِهَا الدَّارُ

خنساء در سال هشتم هجرت با قوم خود خدمت پیغمبر اکرم رسید و حضرت او را مورد اکرام و نوازش قرار داد و مخصوصاً از او خواست اشعار خود را برای حضرتش بخواند. و پیوسته با دست خود اشاره می کرد و می فرمود « هیبه یا خناس » و او را تشویق می فرمود.

گذشته از این در بین صحابه بسیار نزدیک حضرت، شاعری است معروف یعنی حسان بن ثابت انصاری که درباره بیشتر وقایع اسلامی مانند جنگ بدر و جنگ احزاب و جنگ بنی قریظه و دیگر غزوات قصایدی سروده و نیز هجوهای مشرکان را در باره پیغامبر و مسلمانان جواب می گفته و مورد حمایت و لطف حضرت بوده است و از طرف پیغمبر اکرم مأموریت داشته است که هجوهای مشرکان را جواب بگوید. چنانکه در صحیح مسلم و صحیح بخاری آمده است که حضرت به او می فرمود: أَهْجِمِ يَا هَاجِمِمْ و روح القدس معك . و به همین جهت نام حسان در کتب و سیر و تواریخ با بسیاری از وقایع همراه و توأم است .

این حسان بن ثابت از قبیله خزرج بود از اهل مدینه ، و او هم از شعرای مخضرمین است و شاعر اختصاصی پیغمبر اسلام است و به همین جهت ملقب است به شاعر النبی. حسان مردی جنگی و اهل رزم نبود و در عوض اسلام را به زبان خود یاری می کرد. پیغمبر از شنیدن اشعار او شادمان می شد و از او می خواست شعر بسراید و بخواند.

از جابر بن عبدالله انصاری روایت شده است که در جنگ احزاب پیغمبر فرمود: مَنْ يَحْمِيْ اَعْرَاضَ الْمُسْلِمِيْنَ؟ (چه کسی از عرض و آبروی مسلمانان حمایت می کند؟). فَقَالَ حَسَّانُ اَنَا . فَقَالَ فَقَم . اُهْجُوهُمْ فَاِنَّ رُوْحَ الْقُدْسِ سَيُعِيْنُكَ . برخیز و ایشان را هجو کن که روح القدس ترا یاری می دهد.

« ابو هریره گفت يك روز حسان در مسجد رسول شعر می خواند عمر خطاب بگذشت و به خشم درو نگرید . حسان گفت چه می نگری؟ من اینجا شعر خواندم که بهتر از تو حاضر بود. یعنی رسول علیه السلام. گفت: یا ابا هریره ، به خدای بر تو که شنیدی که رسول (ع) مرا گفت و عبدالله رواحه را و کعب بن مالک را اَللّٰهُمَّ اَيِّدِهِمْ بِرُوْحِ الْقُدْسِ ، گفتیم: نعم » (تفسیر ابوالفتوح . ج ۸ ، ص ۳۷۲).

باز از ابوالفتوح بشنوید :

« در خبر است که چون مشرکان رسول را هجو کردند، رسول (ع) صحابه را گفت ما مَنَعَ الَّذِيْنَ فَصَّرُوا رَسُوْلَ اللّٰهِ بِسَيُوْفِهِمْ ، اَنْ يِّنْصُرُوْهُ بِلِسَانِهِمْ [یعنی چه چیز مانع آنست که آنان که پیامبر را به شمشیر های خود یاری کردند ، به زبان خود نیز یاری کنند] ، این سه کس [یعنی حسان و کعب بن مالک و عبدالله بن رواحه] گفتند: یا رسول الله، ما این کار کفایت کنیم . رسول گفت : اُهْجُوهُمْ وَرُوْحَ الْقُدْسِ مَعَهُمْ (ابوالفتوح ، ج ۸ ، ص ۳۷۲).

بلی این سه تن اشعار مشرکان را با همان وزن و همان قافیه که مشرکان به کار برده بودند جواب می گفتند و سخنان آنها را رد می کردند به طوری که يك قسمت معنی بهی از سیره ابن هشام نقل همین اشعار

دو طرف است که همه به نحو مشکول و با ضبط دقیق و شرح مشکلات چاپ شده است (تصحیح مصطفی سقا - ابراهیم الایاری - عبدالحفیظ شلبی).

توجه حضرت به این شاعران همین بس که در حق آنان می

فرمود:

« هؤلاء النفر أشدُّ على قريشٍ من فضح النبيل » یعنی: وجود این شاعران بر قریش، از پرتاب کردن تیر به سوی آنها سخت تر است و به حسان می فرمود:

« أهجهم ، فوالله لهجاؤك عليهم أشدُّ من وقع السهام في غلس الظلام . أهجهم و معك جبريل و روح القدس . و به کعب می فرمود: «أهجهم . فوالله نفسی بیده ، لهو أشدُّ عليهم من النبيل» (زمخشری ج ۳ ص ۳۴۵).

یعنی ایشان را هجو گوی . قسم به آنکس که جان من به دست اوست ، هجو تو بر ایشان از تیر سخت تر و کارگرتر است . و این گونه روایت با عبارات مختلف در تمام کتب سیره و تفاسیر و تواریخ باسلسله سندهای مختلف آمده است .

طبرسی در مجمع البیان می گوید :

« از پیغامبر سؤال شد، ما ذا تقول فی الشعر ؟ فقال إن المؤمن مجاهدٌ بسيفه و لسانه » یعنی مؤمن هم با شمشیر جهاد می کند ، هم با زبان . و شاعر حقیقی برای خود رسالتی قایل است و شعر خود را در اغراض والای انسانی به کار می گیرد و پستیها و زشتیها را با زبان انتقاد می کند و چهره کریه آنها را ترسیم می کند تا طبایع از آنها

نفرت گیرند . و سپس می فرمود : « والذی بذنفسی بیده ، لتأثما
 ینضحونهم بالنبل . » (یعنی قسم به آن که جانم به دست اوست ، شاعران
 چنانند که گویی به سوی مخالفان تیر می افکنند).

ابوالقاسم گرگی

باره‌ای از مهمترین موارد اختلاف بین شیعه
و
مذاهب مهم اسلامی در اصول و فروع

به نام خدا

متأسفانه موارد اختلاف بین فرق اسلامی در اصول و فروع تا آن اندازه اندک نیست که بتوان آنرا در چند صفحه خلاصه نمود. دانشمندان بزرگ اسلامی از شیعه و سنی در این باره تنها در بعضی از بخشهای زیر کتبی مبسوط تألیف نموده‌اند که چه بسا احياناً به ده تا بیست مجلد هم رسیده است. اختلافات بین شیعه و سنی هم از این قاعده مستثنی نیست، لذا تدوین ده یا ۲۰، ۳۰ صفحه در این باب جز به طریق اشاره به کلیات و یا ذکر مواردی اندک آن هم بدون تفصیلات و ذکر ادله میسور نخواهد بود.

اکنون با توجه به نکته فوق پاره‌ای از مهمترین موارد اختلاف بین شیعه و مذاهب مهم اسلامی را در چند بخش بیان خواهیم داشت.

بخش اول : اصول دین^۱

مقدمه - دین اسلام بر اعتقاد به سه اصل مبتنی است : آفریدگار عالم ، پیامبری محمد بن عبدالله (ص)، بازگشت در روز رستاخیز . این سه اصل را باید اولاً به دلیل شناخت نه به تقلید ، ثانیاً دلیل باید عقلی باشد نه نقلی، تا اینجا اختلاف قابل ملاحظه‌ای نیست .

دین اسلام آفریدگار عالم یعنی مؤثر در عالم هستی را موجود واجب الوجود ، یگانه ، جامع همه کمالات ، منزّه از تمام نقایص می‌داند .

دانشمندان علم کلام صفات کمال را که برای خداوند ثابت است مانند عالم ، قادر ، حی ، مرید ، مدرك ، متكلم ، صادق ، صفات ثبوتیه و صفات نقص را که برای خداوند ثابت نیست مانند مرکب ، جسم ، محتاج ، مرئی ، محل حوادث بودن ، دارای شريك بودن و غیره را صفات سلبيه نامند، بیشتر اختلافات اصولی از همین‌ها ناشی شده‌است. اینک قسمتی از موارد مهم اختلاف :

۱ - در باب صفات ثبوتیه خداوند اختلاف شده است که آیا

این صفات عین ذات خداوند است یا علاوه بر ذات او :

ابوالحسن اشعری و پیروان او معتقدند که معانی : علم ، قدرت ، حیات ، اراده و غیر ذلك از مبادی صفات کمال به ذات خداوند قایم است و این قیام منشأ انتزاع وصف عالمیت، قادریت، حییت، مریدیت

و غیره گردیده است ، نهایت این که این معانی در مورد خداوند قدیم است ولی در ممکنات ، حادث .

بعضی از معتزله^۲ به جای این معانی به قیام حالهای^۳ : عالمیت ، قدرت ، مریدیت و غیره به ذات خداوند قایل شده اند و گفته اند : حقیقت این حالها معلوم نیست ولی اتصاف خداوند به این حالها معلوم است . در این صورت این حالها هستند که منشأ شده اند ما خداوند را عالم ، قادر ، مرید و غیره بدانیم .

دسته ای از معتزله هم چه بسا تنها در باره پاره ای از صفات بنه علاوه بودن آنها بر ذات خداوند قایل شده اند^۴ ولی شیعه و بسیاری از معتزله معتقدند اگر بین ذات و صفات مغایرتی هست ، تنها در مفهوم است والا در حقیقت ، صفات خداوند عین ذات او است ، بلکه خود صفات هم هر یک عین دیگری است ، ذات ، خود دارای خصوصیتی است که منشأ اتصاف او به علم و قدرت و غیره است ، نه این که چیزی از خارج با او علاوه شده است و منشأ اتصاف او به این صفات گردیده است^۵ .

۲- در باب اراده خداوند نیز بین مسلمین اختلاف است : اشاعره اراده را صفتی مغایر با علم دانسته اند ولی شیعه و جماعتی از رؤساء معتزله اراده را عین علم به صلاح و نفع دانسته و آن را داعی نامیده اند^۶ .

برعکس سمع و بصر را ابوالحسن اشعری عین علم به مسموعات و مبصرات دانسته ولی دیگران مغایر با علم قرار داده اند^۷ .

۳- قاطبه مسلمین را عقیده بر این است که خداوند متکلم است و چون کلام از اصوات و حروف ترکیب یافته و اصوات و حروف امری است تدریجی الوجود و حادث ، در صحت اتصاف خداوند به

تکلم بحث شدیدی در گرفته است و ظاهراً همین بحث منشأ نامیدن علم کلام به علم کلام شده است :

حنابله کلام خداوند را حروف و اصوات دانسته و در عین حال به جهت این که آن را قدیم پنداشته‌اند قیام آن را به ذات قدیم صحیح دانسته‌اند ، و حتی برخی از آنان از روی نادانی از این هم فراتر رفته و نه تنها خود مصحف، بلکه جلد و غلاف آن را نیز قدیم دانسته‌اند .

کرامیه نیز مانند حنبلیان کلام خداوند را همان حروف و اصوات دانسته ولی حدوث آن را پذیرفته‌اند ، در عین حال چون قیام حادث به قدیم را تجویز کرده‌اند قیام کلام به این معنی را به ذات قدیم صحیح پنداشته‌اند .

اشاعره برای کلام دو قسم تصور کرده‌اند : لفظی و نفسی ، و مدعی شده‌اند که مبدأ « متکلم »: صفت خداوند ، کلام نفسی است که مدلول کلام لفظی است نه کلام لفظی که از حروف و اصوات ترکیب شده است . اشاعره کلام نفسی را معنایی قایم به نفس متکلم ، غیر از علم و اراده و کراهت و سایر صفات مشهوره پنداشته و در مورد خداوند، قدیم و قایم به ذات دانسته‌اند . ایشان در باب کلام لفظی همان گفته‌اند که شیعه و معتزله در این باب گفته‌اند .

شیعه و معتزله کلام نفسی را بکلی بی اساس و نامعقول شمرده‌اند ، و مبدأ « متکلم » را تکلم به معنای خلق و ایجاد کلام لفظی (به معنای حروف و اصوات) در غیر دانسته‌اند ، و بنا بر این « متکلم » را صفت فعل دانسته‌اند نه صفت ذات ، بدیهی است در این صورت هیچگونه اشکالی بر حدوث آن مترتب نخواهد بود^۱ .

۴- اشاعره با این که خداوند را مجرد دانسته‌اند ، او را قابل رؤیت پنداشته و بر این عقیده‌اند که مؤمنان در بهشت خداوند را خواهند دید ، لیکن نه چنان که مشبهه و کرامیه پنداشته ، بلکه منزله از مقابله ، جهت و مکان .

شیعه و معتزله امکان رؤیت خداوند را با وجوب وجود و تجرد او که به دلیل عقلی قطعی ثابت شده است منافی دانسته و آیات و روایاتی را که احیاناً در رؤیت ظهور دارد تأویل نموده‌اند .
در باب افعال خداوند نیز به پاره‌ای از اختلافات برمی‌خوریم که در زیر به اهم آنها اشاره می‌شود :

۵- در این که افعال صرف نظر از حکم شارع به نیکی و زشتی متصفند و یا این که نیکی و زشتی به حکم شارع است و صرف نظر از حکم شارع خوب و بدی وجود ندارد اختلاف است .

و این باید دانسته شود که مورد بحث ، حسن و قبح به معنای کمال و نقص نیست، چه بدون شك مثلاً علم صفت کمال و جهل صفت نقص است و در این هیچگونه نزاع و گفتگو نیست ، و نیز مورد بحث مجرد ملائمت یا منافرت عملی باطبع یا غرض نیست ، چه در این هم گفتگو نیست که مثلاً کارهای لذت بخش ملائمت طبع ، و کارهای رنج-آور منافرت طبع است ، و یا دست یافتن به مقدمات کار ملائمت با غرض و از دست دادن آن منافرت با غرض است ، مورد بحث این است که آیا افعال صرف نظر از حکم شارع موجب استحقاق مدح و ثواب و یا ذم و عقاب است و یا این استحقاق تنها به حکم شارع است ، شارع است که بعضی از افعال را موجب استحقاق مدح و ثواب کرده و بعضی دیگر

را موجب استحقاق ذم و عقاب نموده است .

شیعه و معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانند ، صرف نظر از حکم شارع پاره‌ای از افعال را به خاطر ذات آن افعال ، یا به خاطر صفاتی حقیقی که توأم با آنهاست، و یا به جهت وجوه اعتباری نیکو و پاره‌ای دیگر را زشت می‌شمارند ، براین عقیده‌اند که حاکم مطلق در این باره عقل است، شرع مبین و کاشف است، اگر فعل یا صفات و جهات آن تغییر نکند ممکن نیست حکم شرع تغییر کند .

ولی اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌دانند ، فعلی را موجب استحقاق مدح و ثواب و یا ذم و عقاب می‌شمارند که شارع آن را نیکو یا زشت شمرده ، صرف نظر از حکم شارع منشأ دیگری برای حسن و قبح به این معنی نیست .

از نظر شیعه و معتزله دادگری ، راستگویی و حتی دروغ مصلحت‌آمیز نیکو است و لو شارع در این باره حکمی نداشته باشد ، ستمگری ، دروغ‌گویی و حتی راست فتنه‌انگیز زشت است ، و لو شارع در باب آنها حکم نداشته باشد، ولی از نظر اشاعره نیکی و زشتی این افعال تنها منوط به حکم شارع و امر و نهی او است^{۱۰} .

۶- مهمترین مسأله‌ای که در این باب مورد اختلاف است، مسأله

جبر و اختیار در افعال عباد است :

اشاعره معتقدند که اراده و قدرت عباد هیچگونه تأثیری در افعال اختیاریه آنان ندارد ، هم اراده و قدرت بندگان وهم مراد و مقدور ایشان همه از ناحیه خداوند است و تنها مؤثر اراده و قدرت او است ، هر چه خداوند بخواهد آن خواهد شد ، ایمان یا کفر، اطاعت یا عصیان ، این

عقیده را «جبر» گویند.

معتزله برعکس معتقدند که تنها مؤثر در افعال اختیاریهٔ بندگان همانا اراده و قدرت خود ایشان است، در آغاز خداوند به بندگان حیات بخشیده و قدرت و اراده داده، تا موقعی که حیات و سایر قوی را از ایشان نگرفته به همان اعطاء و افاضهٔ نخستین بنده هر کار که بخواهد می‌تواند مستقلاً انجام دهد، نیازی به افاضهٔ مجدد حیات و قدرت و غیره نیست. علت محدثه برای بقاء کافی است و به علت مبقیه نیازی نیست، بنابراین جز قدرت و ارادهٔ بنده هیچ قدرت و ارادهٔ دیگری در افعال اختیاریهٔ او مؤثر نیست، این عقیده را «تفویض» نامند.

شیعه معتقد است که افعال اختیاریهٔ عباد منوط به قدرت و ارادهٔ خود عباد است لیکن نه به این معنی که ایشان در انجام افعال اختیاریهٔ خود استقلال داشته باشند و همان افاضه و اعطاء نخستین حیات و قدرت و اراده کافی باشد و نیازی به ابقاء آن نباشد، بلکه علت مبقیه هم لازم است و باید مانند نیروی برق آنآناناً از ناحیهٔ خداوند مفیض، حیات و قدرت و اراده به بنده افاضه گردد، اگرآنی این افاضه قطع گردد عمل عبد محقق نخواهد شد، و به قول معروف: «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها» بنابراین بنابر عقیدهٔ شیعه فعل اختیاری بنده هم به عبد قابل استناد است و هم به خداوند: به عبد، از این جهت که به قدرت و ارادهٔ او انجام گرفته است، به خداوند، از این جهت که قدرت و ارادهٔ بر این عمل را او اعطاء فرموده است، همین صحت استناد فعل عبد به خداوند و بنده منشأ اختلاف تعبیر آیات و روایات است، و بر همین مبنا است که نام این عقیده «امر بین الامرین» یا «امر بین بین» شده است.^{۱۱}

اشاعره برای حفظ قدرت خداوند به طوری که حتی افعال اختیاریهٔ عباد را هم شامل شود در محذورالتزام به ظلم خداوند واقع شده‌اند، چه ملتزم شده‌اند که خداوند می‌تواند کافر و عاصی را بر کفر و عصیان آنان عقوبت کند، در حالی که این کفر و عصیان به قدرت و ارادهٔ آنان واقع نشده، بلکه به قدرت و ارادهٔ خداوند واقع شده‌است، نهایت ایشان خود این محذور را محذور نمی‌دانند، چه به علت افکار حسن و قبح عقلی، ظلم را بر خداوند روا دانسته‌اند.

معتزله برای حفظ عدل خداوند تا حدود زیادی از سلطنت او کاسته‌اند، چه معتقدند که قدرت و ارادهٔ خداوند هیچگونه تأثیری در عمل عبد ندارد، و عبد در فعل اختیاری خود استقلال کامل دارد.

شیعه هم قدرت خداوند را تا سرحد کمال حفظ کرده و هم عدل او را، از طرفی قدرت و ارادهٔ خداوند را در عمل اختیاری عبد مؤثر دانسته، و از طرف دیگر به صحت عقوبت او بر عمل غیر اختیاری قائل نشده است.

۷ - شیعه قضا و قدر را صحیح می‌داند، لیکن نه به معنای خلق افعال عباد، چنانکه اشاعره پنداشته‌اند، بلکه به معنای اعلام و تبیین امور چنانکه در آیهٔ شریفه: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ ...»^{۱۲} و آیهٔ کریمه: «إِلَّا مَرَأَتَهُ قَدَرْنَا هَانِ مِنَ الْغَابِرِينَ»^{۱۳} آمده است^{۱۴}. در روایت اصبع بن نباته که در بسیاری از کتب کلامی ذکر شده است^{۱۵} به این معنی اشاره شده است.

۸ - شیعه و معتزله پاره‌ای از افعال را مانند ظلم، کذب، تکلیف مالا یطاق و غیره بر خداوند قبیح، و دسته‌ای دیگر را مانند تکلیف

عباد، لطف^{۱۶}، نصب پیغمبر و غیره بر خداوند واجب می‌شمارند و معتقدند خداوند هرگز قسم اول را انجام نمی‌دهد و هرگز قسم دوم را ترك نمی‌کند، مقصود از قبیح، عملی است که عقلاً فعل آن شایسته مقام خداوندی نیست، و مقصود از واجب، عملی است که عقلاً ترك آن شایسته آن مقام نیست.

ولی اشاعره طبق مبنای خود (انکار حسن و قبح عقلی) هیچ عملی را بر خداوند قبیح و هیچ عملی را براو واجب نمی‌دانند، بعلاوه چون وجوب را تحمیل از ناحیه غیر می‌پندارند اطلاق آن را در مورد افعال خداوند صحیح نمی‌شمارند^{۱۷}.

۹- امامیه و معتزله به استناد حکمت خداوند معتقدند هیچ فعلی از افعال خداوند خالی از مصلحت و منفعت نیست، و به عبارت دیگر هیچگاه عمل عبث از او صادر نمی‌شود، نهایت چون واجب الوجود کمال محض است مصالح و منافع افعال او به خود او عاید نمی‌شود بلکه دیگران هستند که از افعال او بهره برمی‌گیرند.

ولی اشاعره بر این عقیده‌اند که افعال خداوند ناشی از اغراض نیست، چه در غیر این صورت لازم می‌آید که کمال منتظری داشته باشد، و این با کمال محض منافات دارد^{۱۸}.

در باب نبوت

۱۰- شیعه و معتزله بر این عقیده‌اند که به موجب قاعده لطف بعث رسل بر خداوند واجب است، ولی اشاعره به علت انکار مبنی، وجوب بعث رسل را انکار می‌کنند^{۱۹}.

۱۱ - در این که فی‌الجمله در پیغمبر عصمت^{۲۰} شرط است تقریباً محل بحث و اختلاف نیست ، اختلاف در پاره‌ای از خصوصیات این مسأله است^{۲۱} :

بیشتر معتزله گناهان صغیره را بر پیغمبران تجویز کرده‌اند : یا برسبیل سهو، و یا برسبیل تأویل ، و یا برای این که کثرت ثواب و ترك معاصی کبیره ، گناه صغیره را از بین می‌برد .
به اشاعره و حشویه نسبت داده‌اند که جز کفر و کذب همه معاصی حتی گناهان بزرگ (از قبیل قتل و زنا و سرقت) را بر پیغمبران تجویز کرده‌اند^{۲۲} .

و نیز به محققان اشاعره نسبت داده شده است که تنها پس از بعثت از گناهان بزرگ و همینطور گناهان کوچک پست مانند دزدیدن يك لقمه غذا چه عمدأ و چه سهواً منع کرده‌اند ، و اما از گناهان دیگر تنها در صورتی منع کرده‌اند که از روی عمد باشد نه سهو^{۲۳} .
ولی شیعه معتقد است که پیغمبر باید از همه گناهان : چه بزرگ و چه کوچک، چه عمدأ و چه سهواً ، چه قبل از بعثت و چه پس از آن معصوم باشد تا بتوان بر آنچه از جانب خداوند آورده است اعتماد نمود و بالنتیجه غرض از پیغمبری حاصل گردد^{۲۴} .

بخش دوم : اصول مذهب

مهمترین مسایلی که در این مورد ، محل بحث و اختلاف است عبارت است از :

۱- در باب وجوب نصب امام بر بشر یا بر خداوند، به دلیل سمعی

یا به دلیل عقلی ، اختلاف است :

اشاعره نصب امام را به دلیل سمعی بر خود ما واجب می‌دانند.
 معتزله و زیدیه نصب امام را باز بر خود ما واجب می‌دانند ،
 لیکن نه به دلیل سمعی ، بلکه به دلیل عقلی .
 شیعه امامیه از باب قاعده لطف نصب امام را عقلاً بر خداوند
 واجب می‌دانند^{۲۵} .

۲- در باب اعتبار عصمت در امام بین فرق مسلمین اختلاف
 است :

امامیه و اسمعیلیه عصمت را در امام معتبر می‌دانند ولی سایر
 فرق مسلمین لزوم عصمت را در امام انکار کرده‌اند^{۲۶} .
 ادله‌ای که خواجه نصیرالدین طوسی برای وجوب عصمت امام
 ذکر کرده است بعضی بروجوب عصمت امام از گناه دلالت دارد و بعضی
 دیگر بروجوب عصمت امام از خطاء و اشتباه ، اینک بعضی از هر دو قسم
 ذکر می‌شود :

الف- اگر در امام عصمت شرط نباشد تسلسل لازم می‌آید ، چه
 منشأ وجوب نصب امام ، امکان خطاء امت است ، اگر امام خود جائز
 الخطاء باشد امام دیگری برای او لازم است ، و همینطور تا آخر . (این
 دلیل برای عصمت از خطاء مناسبتر است) .

ب- امام برای حفظ شریعت نصب شده است ، اگر جایز الخطاء
 باشد این غرض تأمین نمی‌گردد . (این دلیل هم مناسب عصمت از خطاء
 است) .

ج- اگر امام بر معصیت اقدام کند باید بر او انکار و اعتراض نمود

و این با وجوب اطاعت او منافات دارد. (این دلیل با عصمت از معصیت مناسب است) .

د - اگر امام معصیت کند درجه او از کمترین عوام هم پایین تر می‌آید، زیرا معرفت و عقلش از دیگران بیشتر است. (این دلیل هم با عصمت از معصیت مناسب است)^{۲۷}.

۳ - در باب لزوم تنصیص بر امام نیز بین مسلمین اختلاف است : امامیه معتقدند که امام باید منصوص باشد .

عباسیان گفته‌اند : طریق تعیین امام یکی از دو امر است : نص یا میراث .

زیدیه بر این عقیده‌اند که امام باید منصوص باشد و یا مردم را به جانب خود دعوت کند .

سایر مسلمین طریق تعیین امام را تنصیص و یا اختیار اهل حل و عقد می‌دانند^{۲۸} .

امامیه بر لزوم نص بدینگونه استدلال کرده‌اند که : امام باید معصوم باشد، و عصمت امری است پنهان که جز خداوند کسی از آن آگاه نیست، پس باید خداوند، خود، امام را نصب نماید . بعلاوه پیغمبر (ص) که نسبت به امت خود از پدر به فرزند مهربانتر بوده است به طوری که حتی در امور بسیار کم اهمیت مانند آداب بیت‌الخلاء هم از ارشاد امت دریغ نکرده، و معمولاً^{۲۹} برای مسافرت‌های یکی دو روزه خود هم جانشین تعیین می‌کرده، چطور ممکن است نسبت به جانشین پس از مرگ خود که مهمترین وظیفه است سکوت کند !!

شیعه امامیه معتقد است که عصمت و تنصیص هر دو به علی بن

ابی طالب و ۱۱ فرزند او - علیهم السلام - اختصاص دارد.^{۲۹}

بخش سوم : اصول فقه

منابع استنباط احکام نزد شیعه و بیشتر مسلمین عبارت است از :
کتاب، سنت، اجماع، عقل .

در باره این منابع و برخی از مصادیق آن اختلافاتی وجود دارد
که در زیر به مهمترین آنها اشاره می شود :

۱- در باب مستند حجیت اجماع^{۳۰} بین شیعه و اهل سنت اختلاف
است :

شیعه اجماع را از این جهت که کاشف از رأی و نظر معصوم
است حجت می دانند^{۳۱}.

اهل سنت از باب نفس اجماع . اهل سنت علاوه بر این که مسأله
کاشفیت را مطرح نمی کنند ، از ظواهر ادله آنان نیز چنین برمی آید که
ملاك را نفس اجماع و اتفاق می دانند^{۳۲} .

۲- در باب قیاس مستنبط العله^{۳۳} نیز بین شیعه و قریب به اتفاق اهل
سنت اختلاف است :

اهل سنت به استثناء ظاهریان قیاس را به ادله اربع^{۳۴} حجت می-
دانند، ولی شیعه امامیه در تمام آن ادله خدشه می کند و به استناد روایات
صریحی که از امامان رسیده است عمل به قیاس مستنبط العله را جایز
نمی دانند^{۳۵} .

۳ - در باب عمل به استحسان نیز بین فرق مسلمین اختلاف است:
غزالی در مستصفی به ابوحنیفه نسبت داده است که به استحسان

قائل شده و به شافعی که گفته است : هر کس استحسان کند تشریح^{۳۶} کرده است^{۳۷} .

صاحب قوانین گفته است : حنفیه و حنابله به استحسان قائل شده و دیگران آنرا انکار کرده‌اند^{۳۸} .

صاحب الاصول العامة للفقهاء المقارن به نقل از المدخل الى الفقه الاسلامی به مالك نسبت داده که استحسان را حجت دانسته و گفته است : « الاستحسان تسعة أعشار العلم » استحسان نه دهم علم است . و سپس گفته است :

والمعروف عن الشيعة والظاهرية أنهم من النفاة، معروف است که شیعه و ظاهریه حجیت استحسان را نفی کرده‌اند^{۳۹} .

اکنون باید دانست استحسان چیست ؟

استحسان در لغت به معنای نیکو شمردن^{۴۰} و در اصطلاح، سخنان دانشمندان در تعریف آن درغایت اضطراب است، از بسیاری از تعریفات به دست می‌آید که استحسان ویا لااقل قسمتی از آن دلیل مستقلى نیست، بلکه همان عمل به دلیل عقل ، عمل به قیاس ، عمل به مصالح مرسله ، عمل به دلیل خاص درمقابل دلیل عام یا درمقابل قاعده کلیه است . اینک به قسمتی از تعریفات اشاره شده و نظر شیعه امامیه را در آن باب بیان خواهیم داشت .

غزالی در کتاب مستصفی برای استحسان سه تعریف ذکر کرده است :

نخست - مَا يَسْتَحْسِنُهُ الْمُجْتَهِدُ بِعَقْلِهِ آنچه مجتهد به عقل خود نیکو می‌شمارد . او درضمن انتقاد ، برای آن به رفتن حمام بدون تعیین

اجرت کارگر، عوض آب و مقدار مکث مثال زده است^{۴۱}، چه باین که این فرع برخلاف مقتضای عقد اجاره است به موجب استحسان آن را صحیح شمرده‌اند.

انتقاد - به نظر محققان شیعه دلیل عقل در صورتی حجت است که مفید قطع به حکم خداوند باشد، اما مجرد مناسبات ذوقی و اعتبارات ظنی - چنانکه ظاهر از تعریف هم همین است - مادامی که دلیل معتبری بر حجیت آن قائم نشود حجت نیست، از نظر شیعه تنها دو چیز حجت است: یکی قطع، دیگری چیزی که دلیل معتبری بر حجیت آن قائم شده باشد. مانند ظواهر الفاظ، خبرثقه و غیره، بنابراین استحسان به معنای مذکور که مصداق هیچ يك از دو قسم نیست حجت نیست^{۴۲}.

و اما مسأله حمام - اولاً می‌توان آن را جماله دانست نه اجاره و در این صورت علم به عوضین در آن معتبر نیست، ثانیاً در باب اجاره هنگامی جهل به عوضین به صحت عقد زیان می‌رساند که موجب غرر یعنی خطر باشد و در اقدام به معامله، مظنه نزع و کشمکش باشد، مسأله استحمام از این قبیل نیست و لذا عقلاً بر آن اقدام می‌نمایند، بنا بر این وجهی برای بطلان آن حتی به عنوان اجاره دیده نمی‌شود.

دوم - دلیل ینقدح فی نفس المجتهد لاقساعده العبارة عنه ولایقدر علی اجرائه و اظهاره: دلیلی که در مغز مجتهد جرقه می‌زند و نمی‌تواند از آن تعبیر کند، مثال: ابوحنیفه گفته است: هرگاه چهار شاهد به زناى شخصی شهادت دهند، لیکن هر کدام گوشه‌ای از خانه را تعیین کنند، بر حسب قیاس نباید حد زنا اقامه شود ولی ما اقامه حد را استحسان می‌کنیم^{۴۳}.

مرجع این وجه به وجه سابق است و از نظر شیعه تخیلات و تمایلات نفسانی نمی‌تواند مبنای استنباط احکام قرار گیرد، بلکه باید تنها بر کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقلی قطعی مبتنی باشد.

و بر همین مبنی شافعی عمل به استحسان را منع می‌کند، چه او عمل به استحسان را عمل به غیر کتاب و سنت و اجماع و قیاس می‌داند^{۴۴}.
سوم - العدول بحکم المسأله عن نظائرها بدلیل خاص: در مورد مسأله‌ای به دلیل خاص از حکم نظایر آن عدول کردن، مثال: اگر کسی عهد کند که مالش را صدقه دهد قیاس اقتضا دارد هر چه مال نامیده می‌شود صدقه دهد، ولی ابوحنیفه گفته است: به مال زکوة اختصاص دارد، چه خداوند در آیه شریفه: «خُدْمِنَ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»^{۴۵} از لفظ اموال جز مال زکوة چیزی اراده فرموده است^{۴۶}.

بدون شك مقصود از دلیل خاص، دلیل خاص غیر معتبر نیست، چه عدول کردن از دلیلی: چه معتبر و چه غیر معتبر به دلیل غیر معتبر به طور قطع جایز نیست.

در این صورت: اگر مقصود از حکم نظایر حکمی است که از دلیل عامی از کتاب و سنت استفاده شده عدول کردن از چنین دلیلی به دلیل خاص تخصیص نام دارد نه استحسان و به یقین نزد شیعه جایز است، مانند عدول از حکم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^{۴۷} و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^{۴۸} در مورد قمار و بیع ربوی یا کالی به کالی.

و اگر مقصود از حکم نظایر حکمی است که از قیاس استفاده شده - چنانکه همین معنی ظاهر لفظ نظایر است - باز به طور قطع نزد شیعه این عدول لازم است، چه شیعه قیاس را حجت نمی‌داند پس ناگزیر

باید به دلیل خاص معتبری که درمقابل آن است عمل کند ، بلکه حتی قایلان به حجیت قیاس نیز باید همین کار را بکنند ، چه به اتفاق اجتهاد در مقابل نص جایز نیست .

ودر حال فتوای ابوحنیفه در مورد مثال مذکور با تعریف منطبق نیست ، در مورد مثال از قاعده دیگری باید استفاده نمود و آن قاعده پاسخ این سؤال است : سخن هر متکلمی باید بر چه حمل شود؟ بدون شك پاسخ این سؤال این است که سخن هر متکلم باید بر مراد خود او حمل شود نه بر مراد کسی دیگر از سخن خود ، و در صورت عدم اطلاع از مراد متکلم باید سخن او را بر ظهور و متفاهم عرفی آن حمل نمود ، بنا بر این وجهی برای حمل مال در مثال مزبور بر مراد خداوند از کلمه اموال در آیه صدقه نیست .

از آنچه تا کنون دانسته شد نظر شیعه در باره سایر تعاریف استحسان^{۴۹} نیز معلوم شد ، وجهی برای ذکر آنها نیست .

۴ - یکی دیگر از موارد اختلاف بین شیعه و سایر مذاهب اسلامی

مسأله حجیت مصالح مرسله است :

مالک بن انس و احمد بن حنبل و پیروان آنان استناد به مصالح مرسله را در مواردی که نص واجماع وجود ندارد طریق استنباط احکام شرعی دانسته اند^{۵۰} ، و حتی برخی از حنابله گام فراتر نهاده و در موارد تعارض مصالح مرسله بانصوص و عدم امکان جمع بین آنها ، مصالح مرسله را بر نصوص مقدم داشته اند^{۵۱} .

شافعی و پیروانش استصلاح (استناد به مصالح مرسله) را مانند استحسان تشریح و پیروی از هوای نفس دانسته اند^{۵۲} .

عدم حجیت مصالح مرسله به حنفیه نیز نسبت داده شده است^{۵۳} .

بدیهی است شیعه نیز در صورتی که استصلاح مصداق استناد به ادله اربعه نباشد آن را حجت نمی‌داند ..

اکنون باید دید مصالح مرسله چیست ؟

در آغاز مفهوم هر يك از دو جزء آن و سپس حقیقت اصطلاحی مجموع دو جزء را بیان می‌نماییم .

مصالح - جمع مصلحت ، و مصلحت - چنانکه غزالی گفته است - در اصل به معنای: جلب منفعت یا دفع مضرت و در اینجا مقصود تأمین هدف شارع است، و هدف شارع عبارت است از حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان، و به عبارت مختصر: دین و دنیای ایشان، بنابراین هر چیز که موجب حفظ و تأمین این امور گردد مصلحت نامیده می‌شود^{۵۴}.
مرسله - از ارسال مأخوذ است و ارسال در لغت به معنای اطلاق و آزاد بودن است^{۵۵} و مقصود از آن در اینجا عدم اتکاء بر نص خاص و یا مطلق نص است . بنابراین :

مصالح مرسله - عبارت است از اموری که هدف شارع را که حفظ دین و دنیای بشر است تأمین می‌کند و به نص خاص (بنا بر بعضی از تعاریف) و یا مطلق نص چه خاص و چه کلی (بنا بر تعریف دیگر) که بر اعتبار یا الغاء آن دلالت کند متکی نباشد^{۵۶} .

بنابراین شامل موارد نصوص از قبیل : قصاص ، حدود ، شرب مسکرات ، نکاح ، عده ، عبادات و محرمات و غیره نیست .

برای مصالح مرسله به مثل شکنجه متهمان در مقام استنطاق ، معالجات زن آبستن که به سقط جنین او منتهی می‌شود ، کشتن اسیران مسلمان که کفار آنان را سپر قرار داده‌اند و غیره مثال زده‌اند^{۵۷} .

به نظر شیعه موارد مصالح مرسله : بعضی داخل در سنت ، و بعضی داخل در دلیل عقل ، و بالاخره بعضی هم بکلی بی اساس است : توضیح این که : هرگاه در تعریف مصالح مرسله عدم وجود نص خاص را اعتبار کنیم نه عدم وجود مطلق نص ، مانند تعریف معروف دوالیبی که علی رغم اعتبار عدم وجود نص خاص ، وجود نصوص و قواعد عامه از قبیل : « ان الله یأمرُ بالعدل والاحسان »^{۵۸} و « لا ضرر ولا ضرار »^{۵۹} را در مورد استصلاح اعتبار کرده است^{۶۰} در این صورت به نظر شیعه مستند حکم قاعده استصلاح نیست بلکه سنت است ، نهایت سنت عام نه سنت خاص .

و هرگاه در تعریف استصلاح عدم وجود مطلق نص : اعم از خاص و عام را اعتبار کنیم مانند تعریف ابن برهان که دران عدم استناد مصالح به اصل کلی یا جزئی اعتبار شده است^{۶۱} در این صورت : اگر نه تنها مصالح ، بلکه علت تامه تکلیف یعنی مصالح و شروط تأثیر آن ، و عدم وجود موانع تأثیر آن بطریق قطعی ادراک شده باشد بدون شك استناد به این گونه مصالح می تواند مبنای استنباط حکم شرعی واقع شود ، لیکن نه به عنوان استصلاح یعنی اصل پنجم مبانی استنباط ، بلکه به عنوان عقل که اصل چهارم مبانی استنباط است .

و اگر علت تامه حکم ادراک نشده باشد ، بلکه خصوص مصالح که مقتضی حکم است ادراک شده باشد و یا اگر علت تامه ادراک شده است ادراک آن قطعی نباشد در این صورت دلیلی بر حجیت آن نیست ، و چنانکه در گذشته اشاره شد ، همین شك در حجیت ، کافی است برای علم به عدم حجیت آن^{۶۲} .

بنابراین می‌توان گفت: به نظر شیعه چیزی به عنوان استصلاح یا مصالح‌مرسله به هیچ‌وجه نمی‌تواند مبنای استنباط احکام شرعیه واقع شود و تنها ادله اربع است: کتاب، سنت، اجماع، عقل، که می‌توانند مبنای استنباط قرار گیرند.

و اما مثالهایی که برای استصلاح ذکر شده است: برخی اساساً استناد به آنها صحیح نیست مانند مسأله شکنجه متهم، و بعضی مستند آنها از نظر شیعه، عقل و احیاناً سنت است مانند مسأله معالجات زن آبستن و اسیران مسلمانی که سپر کفار واقع شده‌اند، چه درباب تزاحم ملاکات، به حکم عقل، حکم شرعی تابع ملاک اهم است.

۵ - یکی از مهمترین مسائلی که بین شیعه و اهل سنت مطرح بحث و خلاف واقع شده است مسأله تصویب و تخطئه است: معتزله و بسیاری دیگر از پیشوایان اهل سنت مانند: ابویوسف، محمد بن الحسن شیبانی، ابن سريج، مزنی، ابوالحسن اشعری و پیروانش، باقلانی و غزالی و دیگران معتقدند که در غیر موارد منصوصه حکم خداوند تابع آراء مجتهدان است و یا اگر در واقع حکم دیگری وجود داشته باشد، چنانچه اجتهاد مجتهد برخلاف آن تعلق گرفته باشد حکم واقعی تغییر می‌کند و این عقیده را تصویب خوانند^{۶۳}.

بعضی از دانشمندان: این فرض را که اساساً در موارد غیر منصوص در واقع حکمی وجود ندارد و از آغاز، حکم، تابع آراء مجتهدان است تصویب اشعری، و فرض دیگر را که در این نوع موارد در واقع، حکمی وجود دارد ولی تعلق اجتهاد برخلاف آن، موجب می‌شود که حکم واقعی تغییر کند تصویب معتزلی نامیده‌اند^{۶۴}.

غزالی از نصوص شافعی به دست آورده که او قسم دوم از تصویب را اختیار کرده است.^{۶۵}

شیعه امامیه و بسیاری از مسلمین بر این عقیده اند که در موارد غیر منصوص، در واقع حکمی ثابت و لایتغیر وجود دارد که ممکن است مجتهد همان را استنباط کند و ممکن است به خطا رود، این عقیده را تخطئه گویند.^{۶۵}

بنابر تخطئه: آیا مجتهدی که به خطا رفته است گناه کار است، یا معذور و یا مأجور، سه عقیده است، بیشتر شیعه قول دوم را انتخاب کرده اند، و ظاهر سخن برخی قول اول است.^{۶۷}

برای اینجانب موجب کمال شگفتی است که نویسنده دایرة المعارف اسلامی - باین که غالباً شیعه را به حساب نمی آورد - در این باب که نام شیعه را برده، چرا در تهمت راه افراط پیموده؟! به نسبت تصویب که آن هم برخلاف اجماع و ضرورت مذهب شیعه است قناعت نکرده، نسبت اعتقاد عصمت مجتهدان به شیعه داده است.^{۶۸} معلوم نیست مقصود او از شیعه کی است؟! کدام کتاب شیعه را در این باب مطالعه کرده است؟!

بخش چهارم: فقه

در این باب نه تنها اختلاف شیعه با سایر مذاهب، بلکه اختلاف اهل هر مذهب با دیگر مذاهب بسیار است، در زیر به بعضی از موارد مهم اختلاف شیعه و اهل سنت اشاره می شود:

پاکی و وضوء

وضوء که یکی از مقدمات نماز است دارای چهار عمل است :
شستن صورت ، شستن دو دست ، مسح سر ، مسح پاها .

۱ - در باب شستن صورت ، اندازه‌ای که از لحاظ طول باید شسته شود چندان مورد اختلاف نیست ، واجب است از رستنگاه موی سر تا انتها الیه چانه شسته شود ، ولی از لحاظ عرض بین شیعه و اهل سنت اختلاف است :

شیعه معتقد است از لحاظ پهنا اندازه‌ای باید شسته شود که در دست و صورتهای متعارف بین سرانگشت شست و انگشت میانه قرار می‌گیرد .

اهل سنت می‌گویند : از گوش تا گوش باید شسته شود ، تنها مالک بن انس شستن سفیدی مابین گوش و رستنگاه موی صورت را واجب نمی‌داند^{۶۹} .

۲ - نزدیک به اتفاق شیعه به استناد عمل پیغمبر (ص) معتقدند که صورت باید از بالا به پایین شسته شود ، ولی اهل سنت به استناد اطلاق امر ، شستن صورت را به هر نحو کافی می‌دانند^{۷۰} .

۳ - در مورد شستن دستها شیعه به استناد اجماع و روایات پیشوایان خود معتقد است که باید از آرنج تا سرانگشتان شسته شود ، یعنی آرنج را آغاز و سرانگشتان را پایان شستشوی دستها قرار می‌دهد ، ولی اهل سنت برعکس به استناد «الی المرافق»^{۷۱} آرنج را پایان شستشو می‌دانند^{۷۲} .

۴- در باب مسح سر، شیعه معتقد است تنها مسح واجب است، آن هم به قسمت جلوسر، ولی اهل سنت مسح هر جزء از سر را کافی می‌دانند^{۷۳}، بلکه بعضی به وجوب^{۷۴} و بعضی هم به استحباب مسح همه سرفاثل شده‌اند^{۷۵} و حتی بسیاری از ایشان شستن سر را هم به جای مسح کافی دانسته‌اند^{۷۶}.

۵- در باب گوشها شیعه معتقد است: نه مسح آنها به عنوان وضو جایز است و نه شستن آنها. ابوحنیفه گوشها را جزء سردانسته و مسح را شامل آنها هم دانسته است. شافعی مسح گوشها را مستحب دانسته، لیکن نه با رطوبت دستها بلکه با آب جدید. ذهری گوشها را جزء صورت دانسته و شستن صورت را شامل آنها هم می‌داند. مالک و احمد هم آنها را جزء سردانسته‌اند، لیکن گفته‌اند: باید با آب جدید مسح شوند^{۷۷}.

۶- به عقیده شیعه پاها باید مسح شوند، از سرانگشتان تا برآمدگی روی پا، ولی به عقیده اهل سنت اولاً شستن واجب است نه مسح، ثانیاً تا مفصل ساق نه تا برآمدگی روی پا^{۷۸}.

۷- شیعه معتقد است: بین اعضاء وضوء ترتیب واجب است، و همچنین مقدم داشتن راست بر چپ نیز واجب است، ولی ابوحنیفه و مالک اساساً ترتیب را واجب نمی‌دانند، و شافعی ترتیب را واجب دانسته لیکن تقدیم راست بر چپ را واجب نمی‌داند^{۷۹}. در باب موالات نیز بین شیعه و اهل سنت اختلاف است^{۷۹}.

۸- درباره‌ی از نواقض وضوء نیز بین شیعه و اهل سنت اختلاف

است:

مثلاً شیعه مجرد لمس کردن مردان یا زنان اعضاء بدن خود و یا یکدیگر را بادیست یا غیردست ، حرام یا غیرحرام ، با شهوت و یا بدون شهوت و نظیر اینها را ناقض وضو نمی‌داند، درحالی که اهل سنت نظیر این‌گونه از امور را ناقض وضو می‌داند.^{۸۰}

۹ - به عقیده شیعه آب را کد در صورتی که کمتر از کرّ باشد به مجرد برخورد با چیز نجس ، نجس می‌شود، ولی در صورتی که کرّ یا بیش از کرّ باشد مانند آب جاری برخورد با نجس نمی‌تواند در آن تأثیر داشته باشد مگر این که رنگ یا بو یا طعم آن را تغییر دهد .

مقدار کرّ بنا بر مشهور از لحاظ وزن به ۱۲۰۰ رطل عراقی^{۸۱} و از لحاظ حجم به حاصل ضرب $\frac{3}{5}$ و جب طول در $\frac{3}{5}$ و جب عرض و $\frac{3}{5}$ و جب عمق تعیین شده است.

شافعی و احمد گفته‌اند: آب را کد در صورتی از برخورد با نجس نجس نمی‌شود که به قَلْتَيْن برسد ، و قَلْتَيْن را که مثنای قله است با ۵۰۰ رطل عراقی معادل دانسته‌اند .

مالک و داود بین قلیل و کثیر فرق ننهاده ، و مطلقاً ملاک نجاست را دگرگونی اوصاف آب قرار داده‌اند .

ابوحنیفه ملاک را در آمیختن اجزاء نجس در اجزاء آب دانسته است.^{۸۲}

نماز

نماز را انواعی است که معروفترین آنها نماز یومیه است ، نمازهای یومیه پنج و عدد رکعات آنها ۱۷ رکعت است .

نماز ظهر : ۴ رکعت ، نماز عصر : ۴ رکعت ، نماز مغرب : ۳ رکعت ، نماز عشاء : ۴ رکعت ، نماز صبح : ۲ رکعت .

اکنون به قسمتی از اختلافات شیعه با سایر مسلمین در باب نماز اشاره می‌شود :

۱ - مشهور بین دانشمندان شیعه این است که آغاز وقت نماز ظهر زوال خورشید از وسط آسمان و پایان وقت آن مقدار ۴ رکعت به غروب مانده است ، و آغاز وقت نماز عصر پس از گذشتن مقدار ۴ رکعت از هنگام زوال و پایان آن هنگام غروب است ، بنابراین مقدار ۴ رکعت از آغاز وقت به ظهر و مقدار ۴ رکعت از پایان آن به نماز عصر اختصاص دارد و بقیه بین ظهر و عصر مشترک است^{۸۳} .

شافعی و احمد پایان وقت نماز ظهر را هنگامی می‌دانند که سایه هر چیز پس از سایه هنگام زوال ، همانند خود آن چیز گردد ، از این پس که کمترین زیاده در سایه ، تحقق می‌یابد وقت نماز عصر داخل شده و تا سایه هر چیز دو برابر آن شود وقت گزیده عصر باقی است ، سپس این وقت ، پایان یافته و تا هنگام زردی آفتاب ، وقت جواز آن باقی می‌ماند^{۸۴} .

مالک نیز همین گفته ، جز این که وقت جواز ظهر را نیز مانند عصر تا هنگام غروب می‌داند ، و همانندی سایه را وقت استحباب ظهر قرار داده است^{۸۵} .

ابوحنیفه بین آخر وقت نماز ظهر و اول وقت نماز عصر فاصله انداخته ، آخر وقت نماز ظهر را همان همانندی سایه دانسته و اول وقت نماز عصر را هنگامی که سایه شیء دو برابر آن گردد^{۸۶} .

۲ - آغاز وقت نماز مغرب نزد شیعه هنگام رفتن سرخی جانب مشرق است که بر غروب خورشید دلالت می‌کند، و پایان آن، مقدار ۴ رکعت به نصف شب مانده، آغاز وقت نماز عشاء مقدار سه رکعت از مغرب رفته و پایان آن هنگام نیمه شب است، بنابراین مقدار سه رکعت از اول مغرب به نماز مغرب و مقدار چهار رکعت به نیمه شب مانده به نماز عشاء اختصاص دارد و بقیه وقت بین آن دو مشترك است^{۸۷}.

و اما نزد اهل سنت در آغاز وقت اختلافی نیست، به اتفاق، آغاز وقت مغرب را غروب خورشید و آغاز وقت عشاء را پنهان شدن شفق^{۸۸} دانسته‌اند^{۸۹} و اما نسبت به آخر وقت :

ابوحنیفه آخر وقت مغرب را هنگام پنهان شدن شفق و آخر وقت عشاء را برای مختار نیمه شب و برای مضطر طلوع فجر دانسته است^{۹۰}.

شافعی برای نماز مغرب تنها به يك وقت قایل است که همان غروب خورشید است، نهایت این که اگر مکلف واجد شرایط باشد بلافاصله، و اگر فاقد شرط باشد پس از تهیه شرایط باید به انجام آن مبادرت ورزد، و اما در مورد نماز عشاء پایان وقت را برای مختار ثلث و یا نیمه شب دانسته^{۹۱} و برای مضطر طلوع فجر^{۹۲}.

از مالک در این باب چند قول نقل شده است: یکی - این که وقت مغرب مانند وقت عشاء تا طلوع فجر امتداد دارد^{۹۳}. دوم - این که برای مغرب يك وقت بیش نیست، پنهان شدن خورشید^{۹۴} و برای عشاء نسبت به مختار تا ثلث شب و نسبت به مضطر تا طلوع فجر ادامه دارد^{۹۵}. سوم - این که وقت مغرب تا پنهان شدن شفق و وقت عشاء تا ثلث یا نیمه

شب و برای مضطر تا طلوع فجر امتداد دارد^{۹۶}. حنابله نیز همین قول سوم اختیار کرده‌اند^{۹۷}.

۳- در آغاز وقت نماز صبح هیچگونه اختلافی نیست ولی در پایان آن از شیعه مختلف نقل شده است: گروهی پایان وقت را طلوع خورشید دانسته‌اند^{۹۸} و بعضی به شیعه نسبت داده‌اند که پایان وقت صبح برای مختار روشن شدن هوا و برای مضطر تا طلوع آفتاب است^{۹۹}.
حنفیه و مالکیه و حنابله قول اول را پذیرفته‌اند و شافعیه قول دوم را^{۱۰۰}.

۴- به عقیده شیعه اذان دارای ۱۸ کلمه (جمله) است: ۴ الله اکبر، ۲ اشهد ان لا اله الا الله، ۲ اشهد ان محمداً رسول الله، ۲ حی علی الصلوة، ۲ حی علی الفلاح، ۲ حی علی خیر العمل، ۲ الله اکبر، ۲ لا اله الا الله. برخی از شیعه تکبیر اخیر را نیز ۴ مرتبه گفته‌اند، بنابراین قول، فصول اذان ۲۰ فصل می‌شود^{۱۰۱}.

و اما به عقیده اهل سنت؛ شافعی اذان غیر صبح را ۱۹ و اذان صبح را ۲۱ کلمه دانسته است، در اذان غیر صبح، شهادتین را ترجیح کرده یعنی هر یک را دوبار آهسته و دوبار بلند گفته، و حی علی خیر العمل را حذف نموده، و کلمه توحید را فقط یک بار خوانده است، و در اذان صبح علاوه بر این دوبار هم تثنیه (الصلوة خیر من النوم) اضافه نموده است^{۱۰۲}.

ابوحنیفه فصول اذان را ۱۵ دانسته است، چه او نه ترجیح کرده است و نه تثنیه، و کلمه توحید را هم فقط یک بار گفته است^{۱۰۳}.
مالک عدد فصول اذان را مانند عدد فصول اذان شافعی دانسته است

به استثناء دو تکبیر از اول ۱۰۴. ...
 احمد هم همانطور، جز این که گفته است: ترجیح و عدم ترجیح،
 هر دو عیب ندارد ۱۰۵.

۵- به عقیده شیعه اقامه ۱۷ کلمه است، به ترتیب اذان، نهایت
 با حذف دو تکبیر از تکبیرات اول و يك «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» از آخر، و با اضافه
 دو «قَدَامَاتِ الصَّلَاةِ» پس از «حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» ۱۰۶.

بعضی از شیعه اقامه را ۲۲ فصل دانسته‌اند مانند اذان به طریقه
 کسانی که آن را ۲۰ کلمه دانسته‌اند بعلاوه دو «قَدَامَاتِ الصَّلَاةِ» ۱۰۶.
 و اما به عقیده اهل سنت؛ شافعی گفته است: ۱۱ کلمه است:
 ۲ تکبیر، ۲ شهادتین (هريك، يك مرتبه) ۱ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، ۱ حَيَّ
 عَلَى الْفَلَاحِ، ۲ قَدَامَاتِ الصَّلَاةِ، ۲ تکبیر، ۱ تهلیل ۱۰۷.
 احمد بن حنبل هم همینطور گفته است ۱۰۷.

ابوحنیفه گفته است: اقامه مانند اذان دوتا دوتا است و بر آن دو
 «قَدَامَاتِ الصَّلَاةِ» نیز اضافه می‌شود ۱۰۸.

مالك و داود اقامه را ۱۰ کلمه دانسته‌اند مانند شافعی به استثناء يك
 «قَدَامَاتِ الصَّلَاةِ» ۱۰۹.

۶- به عقیده شیعه نه در حال اذان و نه پس از آن، در هیچیک از
 نمازها تثنیة استحباب ندارد، و همینطور «حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ» و «حَيَّ
 عَلَى الْفَلَاحِ» در بین اذان و اقامه ۱۱۰.

شافعی در یکی از دو قول خود، همینطور مالك و احمد در اذان
 صبح پس از «حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ» تثنیة را سنت دانسته‌اند ۱۱۱.

بنابر رأی شافعی در بین اذان و اقامه تثنیة مکروه و بنا بر رأی

حنفیان مستحب است ، لیکن مقصود حنفیان از تثویب مستحب بین اذان و اقامه گفتن : « الصلوة خیر من النوم » نیست ، بلکه مقصود این است که دوبار یا احیاناً بیشتر هر يك از « حی علی الصلوة » و « حی علی الفلاح » تکرار شود^{۱۱۲} .

۷ - چنانکه در گذشته اشاره شد به نظر شیعه ترجیح در اذان استحباب ندارد ، شافعی و مالک آن را مستحب دانسته‌اند^{۱۱۳} .

۸ - بیشتر مسلمین از جمله شیعه تکبیرة الاحرام را برای شخص قادر ، جز به عربی صحیح نمی‌دانند ، ابوحنیفه آن را به عربی و غیر عربی صحیح دانسته است^{۱۱۴} .

۹ - قریب به اتفاق شیعه در حال نماز دست راست روی دست چپ نهادن و یا مطلق دست روی دست گذاشتن را که آن را تکتف یا تکفیر گویند چه بالای ناف و چه زیر آن جایز ندانسته‌اند ، بلکه بسیاری از ایشان آن را مبطل نماز نیز دانسته‌اند .

ابوحنیفه ، شافعی ، سفیان ، احمد ، اسحق ، ابو ثور ، داود دست راست بردست چپ نهادن را سنت دانسته‌اند ، شافعی بالای ناف ، ابوحنیفه زیر ناف ، از مالک هم به اختلاف نقل شده است^{۱۱۵} .

۱۰ - به نظر شیعه « بسم الله الرحمن الرحيم » یکی از آیات هر سوره از جمله فاتحة الكتاب است^{۱۱۶} .

شافعی آن را آیه‌ای از سوره حمد دانسته و نسبت به سایر سوره دارای دو قول است^{۱۱۶} .

احمد ، اسحق ، ابو عبیده ، عطاء ، زهری و عبدالله بن مبارک « بسم الله » را تنها آیه‌ای از سوره حمد دانسته‌اند^{۱۱۶} . ابن قدامه در کتاب

مغنی از احمد روایت دیگری نقل کرده که « بسم الله » نه آیه‌ای از سوره فاتحه است و نه آیه‌ای از سایر سور، و قرائت آن در نماز هم واجب نیست ، و همین قول را مورد نصرت اصحاب او دانسته است^{۱۱۷} .

ابوحنیفه ومالك و دیگران هم « بسم الله » را آیه هیچ يك از سور ندانسته‌اند ، و حتی مالك و اوزاعی و داود خواندن آن را در نماز جز در ماه رمضان ، و یا به عنوان تبرك برای فصل بین دو سوره مکروه دانسته‌اند^{۱۱۶} .

۱۱ - تأمین یعنی آمین گفتن در نماز ، چه آشکارا و چه نهان، چه در پایان سوره حمد و چه پیش از آن، چه برای امام و چه برای مأوم، در تمام احوال نزد شیعه قاطع نماز است .
شافعی و احمد آن را برای امام ، پس از قرائت فاتحه الكتاب ، به طور جهر مستحب دانسته‌اند .

ابوحنیفه و سفیان گفته‌اند : امام آن را به اخفاء می گوید .
از مالك هم دو روایت نقل شده است : یکی مانند قول ابوحنیفه دیگری این که امام آمین نگوید^{۱۱۸} .

و اما برای مأوم شافعی در رأی جدید خود گفته : او آهسته آمین گوید که خود بشنود ، و در قدیم گفته : بلند گوید .

احمد ، اسحق ، ابو ثور ، عطاء جهر را مستحب دانسته‌اند .
ابوحنیفه و سفیان برای مأوم مانند امام به استحباب جهر قایل نشده‌اند^{۱۱۸} .

۱۲ - مشهور بین شیعه این است که در رکعت اول و دوم فرایض علاوه بر سوره حمد ، قرائت سوره دیگری واجب است و نمی توان بر

کمتر از يك سوره اقتصار نمود ، بعضی از پیروان شافعی نیز به همین قول قایل شده‌اند جز این که جایز دانسته‌اند به جای يك سوره به همان اندازه از آیات دیگر قرآن خوانده شود .

بعضی از شیعه قراءت سوره دیگر را مستحب دانسته‌اند، شافعی و بیشتر پیروانش نیز همین را گفته‌اند^{۱۱۸} .

۱۳- بسیاری از فقهاء شیعه قراءت بیش از يك سوره پس از فاتحه را که قرآن نامیده می‌شود جایز ندانسته و حتی بسیاری از ایشان نماز را هم باطل دانسته‌اند، در این باب هیچیک از فقهاء اهل سنت با ایشان موافق نیست^{۱۲۰} .

۱۴- خواندن سور عزائم^{۱۲۱} در نمازهای فریضه نزد شیعه جائز نیست ، در این باب نیز همه فقهاء اهل سنت با نظر شیعه مخالفند^{۱۲۲} .

۱۵- در رکعت سوم و چهارم از نمازهای سه رکعتی و چهار رکعتی بنا بر رأی شیعه :

اولاً می‌توان به جای قراءت تسبیح گفت .

وثانیاً در صورت اختیار قراءت باید بر خواندن سوره حمد اقتصار

گردد .

اهل سنت در قسمت اول همه با شیعه مخالفند .

و در قسمت دوم بین ایشان اختلاف نظر است :

شافعی در رأی قدیم خود زیاده را مستحب ندانسته ،

ولی در کتاب ام زیاده به يك آیه یا بیشتر را مستحب دانسته در

صورتی که نمازگزار امام نباشد والا به حداقل اقتصار می‌کند .

ابوحنیفه تنها در دو رکعت اول قراءت را واجب دانسته است نه

در رکعت سوم و چهارم^{۱۲۳}.

۱۶ - در موارد قرائت ، شیعه علاوه بر این که قرائت خصوص سورۀ فاتحه را لازم می‌داند ترجمۀ آن را به غیر عربی و همچنین تبدیل آن را به عبارت عربی دیگر کافی نمی‌داند ، شافعی نیز همینطور گفته است ، ولی

ابوحنیفه در یکی از دو قولش قرائت خصوص فاتحة الكتاب را واجب ندانسته ، بلکه کافی دانسته هر چه بر آن قرآن صدق کند ولو جزء يك آیه باشد قرائت گردد ، و در قول دیگرش حتی کافی دانسته ترجمۀ غیر عربی يك آیه کوتاه خوانده شود^{۱۲۴}.

۱۷ - شیعه تسبیح رکوع و سجود را واجب می‌داند ، ولی فقهاء اهل سنت به جز احمد بن حنبل و اهل ظاهر تسبیح را واجب ندانسته‌اند^{۱۲۵}.

۱۸ - شیعه سجود را جز بر زمین و آنچه از زمین می‌روید به استثناء مواد خوراکی و پوشاکی جایز نمی‌داند ، اهل سنت در این باب همه بر خلاف نظر شیعه فتوی داده‌اند و سجود بر پنبه ، کتان ، مو ، پشم و غیره را جایز دانسته‌اند^{۱۲۶}.

۱۹ - شیعه و همچنین شافعی در یکی از دو قولش و احمد بن ابی‌هریرة یکی از دو روایت ، جلسۀ استراحت^{۱۲۷} را جایز دانسته‌اند و حتی شیعه از این هم فراتر رفته ، جلسۀ استراحت را مستحب و بعضی واجب دانسته‌اند^{۱۲۸}. ولی فقهاء دیگر اهل سنت هیچکدام آن را جایز ندانسته‌اند^{۱۲۹}.

۲۰ - تشهد اول مانند تشهد دوم بنابر فتوای شیعه واجب است ، احمد بن حنبل نیز آن را واجب دانسته است ، شافعی و مالک و اهل

عراق^{۱۳۰} و اوزاعی تشهد اول را مستحب دانسته‌اند^{۱۳۱}.

۲۱- صلوات بر پیغمبر و آل بنا بر رأی شیعه در هر دو تشهد واجب است، مالک و ابوحنیفه آن را واجب ندانسته‌اند، شافعی و احمد تنها در تشهد اخیر واجب دانسته‌اند^{۱۳۲}.

۲۲- شیعه قنوت را در رکعت دوم نمازها، پس از قرائت و پیش از رکوع مستحب می‌داند، برای نماز جمعه به دو قنوت قابل است: یکی در رکعت اول پیش از رکوع، دیگری در رکعت دوم پس از رکوع، برای نماز و ترکه یک رکعت است قنوت را در تمام سال مستحب می‌داند.

شافعی و مالک قنوت را در نمازهای واجب، تنها در نماز صبح مستحب می‌دانند: شافعی پس از رکوع، مالک پیش از آن. در نمازهای دیگر هنگامی شافعی به قنوت قائل است که دشواری‌ای به مسلمین نازل گردد، در غیر این صورت از او مختلف نقل شده است. در نماز وتر مالک و شافعی تنها در نصف اخیر از ماه رمضان قنوت را مستحب می‌دانند.

ابوحنیفه قنوت را در همه نمازها جز نماز وتر مکروه و بدعت می‌داند، و در نماز وتر در تمام سال پیش از رکوع سنت می‌داند، و کسی که در این نماز قنوت را ترک کند باید دو سجده سهو به جای آورد^{۱۳۳}.

از احمد هم مختلف نقل شده است: در وتر در تمام سال مستحب است، جز در نصف اخیر از رمضان نباید قنوت خواند^{۱۳۴}.

قنوت را باید پس از رکوع خواند، اگر پیش از رکوع خوانده

شود عیبی ندارد^{۱۳۵}. اگر امام به خواندن قنوت آغاز کند مأمومین آسوده‌اند، اگر مأمومین هم با امام بخوانند عیبی ندارد^{۱۳۶}. قنوت در هیچ نمازی: چه صبح و چه غیر صبح جز نماز وتر سنت نیست، اگر دشواری‌ای برای مسلمین پدید آید امامی تواند در نماز صبح قنوت بخواند و همچنین می‌تواند چند روز معلوم بخواند و بعد ترك کند^{۱۳۷}.

۲۳ - شیعه جمع بین نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء را همیشه جایز می‌داند: چه در سفر و چه در حضر.

شافعی هنگامی جمع را جایز می‌داند که قصر جایز باشد، و در این صورت جایز است هر دو در وقت اول انجام گیرد و یا در وقت آخر. مالک و احمد هم همینطور گفته‌اند.

ابوحنیفه جمع بین دو نماز را به خاطر مناسک حج جایز می‌داند نه به خاطر مجرد سفر: در روز عرفه اگر مکلف پیش از ظهر برای حج محرم شود می‌تواند نماز ظهر و عصر را با هم بخواند، لیکن نه در وقت نماز عصر بلکه در وقت نماز ظهر، در مزدلفه می‌تواند بین مغرب و عشاء جمع کند، لیکن نه در وقت مغرب بلکه در وقت عشاء^{۱۳۸}.

۳۴ - بیشتر شیعه وجود امام یا نایب خاص^{۱۳۹} او را از شروط وجوب یا صحت نماز جمعه می‌دانند، ابوحنیفه و اوزاعی هم همینطور گفته‌اند، ولی

مالک، شافعی و احمد امام یا امر امام را شرط نمی‌دانند، اگر جماعتی بدون امام و اذن او نماز جمعه را برپا نمودند نماز ایشان صحیح است^{۱۴۰}.

۲۵ - نماز عیدین هم مانند نماز جمعه با وجود شرایط نزد شیعه

واجب است، فقهاء اهل سنت جز برخی از اصحاب شافعی آن را مستحب دانسته‌اند^{۱۴۱}.

۲۶ - نماز کسوف نزد فقهاء شیعه واجب است، ولی فقهاء اهل سنت آن را مستحب دانسته‌اند^{۱۴۲}.

زکوة

۱- بنا بر رأی شیعه زمین مفتوح العنوه^{۱۴۳} ملک همه مسلمین است: چه جنگجویان و چه دیگران، و امام می‌تواند آن را به هر کس که مصلحت می‌داند: به نصف یا ثلث، و بطور کلی به هر مقدار که صلاح بداند تقبیل کند^{۱۴۴}: در این صورت متقبل باید پس از اخراج حق القبالة (خراج) نسبت به زاید، عشر یا نصف العشر (زکوة) بپردازد.

شافعی گفته است: خراج و عشر هر دو در یک زمین جمع می‌شوند: خراج در رقبه، عشر در غله. مالک و احمد و بسیاری دیگر نیز همینطور گفته‌اند، ولی

ابوحنیفه گفته است: عشر و خراج با هم جمع نمی‌شوند، در این گونه اراضی عشر از بین می‌رود و خراج باقی ماند^{۱۴۵}.

بسیاری از مصادیق اراضی خراجی قطعی است ولی احیاناً به مصادیقی هم برمی‌خوریم که مورد بحث و اختلاف است:

در این باب در کتاب خلاف تنها سواد عراق ذکر شده: از لحاظ طول، از موصل تا عبادان، و از لحاظ عرض از قادیسیه تا حلوان^{۱۴۶}. ولی در کتاب مغنی از احمد و ابو عبید مواضع دیگر را هم مانند ارض شام، ماوراءالنهر، نهاوند تا طبرستان، اهواز، مصر، مغرب ذکر کرده

و ارض ثری را از موارد مشتبّه شمرده است ۱۴۷ .

۲ - چنانکه اشاره شد بنابر فتوای شیعه اراضی مفتوح‌العنوه ، ملك همه مسلمین است ، و نمی‌توان آن را بین غنیمت‌گیرندگان تقسیم نمود ، آنچه می‌شود تقسیم نمود غنایم دیگر ، جز اراضی و عقارات است ، مالك و اوزاعی هم همینطور گفته‌اند جز این که این اراضی را وقف بر عموم مسلمین دانسته‌اند . شافعی گفته است : این اراضی باید بین غنیمت‌گیرندگان تقسیم گردد .

ابوحنیفه امام را بین تقسیم و وقف مخیر دانسته ، و در این صورت می‌تواند اراضی را در دست اهالی آنها ابقا نموده و از ایشان جزیه بگیرد و می‌تواند اهالی را اخراج نموده و دیگران از اهل ذمه را باتعین جزیه در این اراضی سکونت دهد ۱۴۸ .

۳ - چند چیز است که به عقیده شیعه مشمول حکم خمس است ولی اهل سنت در آن اختلاف کرده‌اند از جمله :

يك - زمین عشریه‌ای که ذمی می‌خرد ، ابویوسف هم خمس را در آن واجب دانسته است ، چه گفته است : باید دو عشر پردازد ، مالك و احمد هم همینطور گفته‌اند ۱۴۹ ولی ،

ابوحنیفه گفته است : این زمین برمی‌گردد زمین خراجی می‌شود . شافعی گفته است : نه عشر واجب است و نه خراج ۱۵۰ .

دو - جواهراتی که از دریا بیرون آورده می‌شود چه معدنی و چه نباتی مانند لؤلؤ ، مرجان ، زبرجد ، در ، عنبر ، طلا و نقره ، فیروزه ، یاقوت ، عقیق و غیره .

اهل سنت در مورد هیچیک از اینها به خمس قایل نیستند ، تنها در

مورد طلا و نقره در صورتی که به حد نصاب برسد به زکوة قایلند^{۱۵۱}. سه - چیزهایی که از معادن استخراج می‌شود، چه از فلزات، و چه از احجار، یا مایعات و غیره مانند طلا، نقره، آهن، مس، قلع، یاقوت، زمرد، فیروزه، نفت، قیر و غیره.

شافعی حکم را به طلا و نقره اختصاص داده، و ابوحنیفه مطلق فلزات را مانند آهن، قلع، مس، روی و حتی ظروفی که از آنها ساخته می‌شود مشمول این حکم دانسته است^{۱۵۲}.

چهار - ارباح مکاسب و عایدات غلات و میوه‌ها پس از کسر مخارج و مؤنه سال شخص و عیال واجب النفقه او.

اهل سنت در این باب همه بر خلاف شیعه رفته‌اند، منشأ خلاف، اختلاف در تفسیر آیه خمس است: اهل سنت به موجب ظهور بدوی حکم را به غنایم جنگی اختصاص داده، ولی شیعه باستناد قول اهل لغت و روایات وارده، مطلق ارباح و عایدات را مشمول حکم خمس دانسته‌اند^{۱۵۳}.

۴ - به فتوای شیعه علاوه بر افراد واجب النفقه، زکوة فطره میهمان هم بر میزبان واجب است، اهل سنت همه بر خلاف شیعه فتوی داده و حتی زکوة واجب النفقه را بر شخص واجب ندانسته‌اند چه رسد به غیر واجب النفقه^{۱۵۴}.

روزه

۱ - بسیاری از شیعه تعمد ارتماس (سرزیر آب فرو بردن) و کذب بر خدا و رسول و ائمه را مبطل روزه و موجب قضا بلکه کفاره

دانسته‌اند ، فقهاء اهل سنت ، هیچکدام را نه موجب قضا شمرده‌اند و نه موجب کفاره ، بعضی از بزرگان شیعه مانند سید مرتضی نیز همین قول را اختیار کرده است^{۱۵۵} .

۲- کسی که عمداً تا طلوع فجر برجنابت باقی بماند ، یا پس از دوبار بیدار شدن باز بدون غسل بخوابد و فجر طالع گردد هم قضا بر او واجب است و هم کفاره ، فقهاء اهل سنت در هیچکدام از دو مورد قضا و کفاره را واجب ندانسته‌اند .

و هرگاه پس از يك بار بیدار شدن با قصد غسل بخوابد و فجر طالع گردد تنها قضا بر او واجب است ، اهل سنت قضا را واجب ندانسته‌اند^{۱۵۶} .

۳- شك نیست که ظاهر از کلمهٔ تابع در آیهٔ کفاره پی‌درپی آمدن تمام دوماه است ولی شیعه به موجب پاره‌ای از روایات معصومین کافی دانسته است که تنها يك ماه و يك روز پی‌در پی روزه گرفته شود ، همینطور در صورتی که کسی نذر کند يك ماه پی‌درپی روزه بگیرد در این صورت نیز کافی است فقط ۱۵ روز از آن پی‌در پی روزه گرفته شود ، فقهاء اهل سنت به موجب ظهور مذکور افطار بدون عذر را موجب استیناف دانسته‌اند^{۱۵۷} .

حج

۱- کسی که به حج افرادی استجابی (بنا بر قولی) و یا اعم از استجابی و وجوبی (بنا بر قول دیگر) محرم شده است می‌تواند فسخ عزیزت نموده و آن را عمرهٔ تمتع قرار دهد .

در این باب هیچیک از فقهاء اهل سنت با نظر شیعه موافق نیست و همه آن را منسوخ می‌دانند^{۱۵۸} و چنانکه گفته‌اند: این، یکی از دو متعه است که در زمان رسول خدا (ص) حلال بوده و عمر آن را حرام کرده است.^{۱۵۹}

۲ - بنا بر فتوای شیعه کسی که اعمال حج یا عمره خود را به پایان نرسانده نمی‌تواند دیگری را قصد کند: اگر در بین اعمال حج، قصد عمره کند مطلقاً عمره اوصحیح نخواهد بود، و اگر در بین اعمال عمره تمتع، قصد حج کند، چنانچه سعی بین صفا و مروه را انجام نداده باشد، حج اوصحیح نخواهد بود، و در صورتی که سعی را انجام داده باشد بنا بر روایت صحیحی عمره تمتع اوباطل شده و به حج مفرد تبدیل می‌گردد.

فقهاء اهل سنت همه داخل کردن حج بر عمره را جایز دانسته‌اند، اما داخل کردن عمره را بر حج، تنها ابوحنیفه و شافعی در رأی قدیم خود جایز دانسته‌اند، و اما دیگر فقهاء و همینطور شافعی در رأی جدید خود آن را جایز ندانسته‌اند، پیروان شافعی از رأی جدید او پیروی نموده‌اند.^{۱۶۰}

۳ - بنا بر رأی شیعه احرام قبل از میقات جایز نیست و جز با نذر منعقد نمی‌گردد، ابوحنیفه احرام قبل از میقات را افضل می‌داند، شافعی در یکی از دو قول خود احرام قبل از میقات و در قول دیگر احرام در میقات را افضل دانسته است.^{۱۶۱}

۴ - طواف نساء بنا بر رأی شیعه واجب است و بدون انجام آن زن بر مرد حلال نیست، فقهاء اهل سنت در این قسم از طواف با شیعه

موافقت نکرده‌اند ، و حلال شدن زن را به وسیله طواف زیارت دانسته‌اند^{۱۶۲} .

بیع

۱- بنا بر رأی شیعه تا مادامی که متبایعین از یکدیگر جدا نشده‌اند می‌توانند بیع را فسخ کنند و این حق فسخ را خیار مجلس نامند، شافعی و احمد در این خیار با شیعه هم عقیده ، و مالک و ابوحنیفه آن را نپذیرفته‌اند^{۱۶۳} .

۲- در بیع حیوان بنا بر فتوای شیعه چه شرط بشود ، تا سه روز مشتری ، و بنا بر رأی عده‌ای هر کس که حیوان به او منتقل شده است، حق دارد معامله را فسخ کند ، این حق فسخ را خیار حیوان نامند، هیچ-یک از فقهاء عامه در این خیار با شیعه همداستان نیست^{۱۶۴} .

۳- شیعه بیع شرط را صحیح می‌داند ، بیع شرط عبارت است از این که در ضمن بیع به نفع بایع شرط شود که در صورتی که تامدت معین ثمن را به مشتری برگرداند مبیع را به خود برگرداند ، فقهاء اهل سنت هیچکدام این بیع را صحیح ندانسته‌اند^{۱۶۵} .

۴- خیار تأخیر هم به شیعه اختصاص دارد ، خیار تأخیر عبارت است از این که در صورتی که بایع به علت عدم پرداخت ثمن از ناحیه مشتری مبیع را به او تحویل ندهد تا سه روز باید بر این وضع صبر کند چنانچه پس از سه روز باز مشتری، ثمی را نپردازد می‌تواند بیع را فسخ کند و از پرداخت مبیع خود داری کند ، فقهاء اهل سنت این خیار را هم نپذیرفته‌اند^{۱۶۶} .

ضمان

به عقیده شیعه نتیجه ضمان مقتل شدن دین است از ذمه مضمون عنه به ذمه ضامن ، ولی به عقیده اهل سنت نتیجه ضمان ضم ذمه ضامن به ذمه مضمون عنه است ، بنا بر این بنا بر مذهب شیعه مضمون له برای دریافت طلب خود تنها به ضامن می تواند رجوع کند، ولی بنا بر مذهب اهل سنت چنانکه می تواند به ضامن رجوع کند ، می تواند به خود بدهکار اصلی یعنی مضمون عنه رجوع نموده و طلب خود را از او دریافت دارد^{۱۶۷} .

غصب

به نظر قریب به اتفاق شیعه استیلاء شخص بر مال دیگری بدون اذن او و بدون مجوز شرعی اعم از این که مصداق عنوان غصب باشد یا مصداق مطلق ید و حتی مقبوض به عقد فاسد در تمام این موارد چنانکه موجب ضمان عین است موجب ضمان منافع مستوفات یعنی منافی که شخص از عین برده است : مثلا اتومبیل را سوار شده ، کتاب را مطالعه نموده نیز می باشد^{۱۶۸} .

تنها به ابن خمره در باب مقبوض به عقد فاسد قول به عدم ضمان نسبت داده شده است^{۱۶۹} . و اما منافع غیر مستوفات یعنی منافی که بدون استیفاء متصرف از بین رفته است محل اختلاف است ، و مشهور در این مورد نیز ضمان است^{۱۷۰} ، بلکه چه بسا ضمان منافع غیر مستوفات در باب خصوص غصب اتفاقی است^{۱۷۱} .

اهل سنت نیز مانند شیعه منافع مستوفات، بلکه حتی غیر مستوفات را در موارد مزبور مضمون می‌دانند^{۱۷۲} تنها به ابوحنیفه و پیروان او نسبت داده شده است که به استناد روایت نبوی معروف «الخراج بالضمان» مطلق منافع را حتی مستوفات در مورد ضمان عین حتی غصب، مضمون ندانسته است^{۱۷۳}.

شرکت

۱ - شرکت بر دو قسم است: قهری و عقدی، شرکت قهری: امتزاج مال دونفر یا بیشتر است به طوری که مالها قابل تشخیص نباشد، ولی شرکت عقدی عبارت است از قرارداد و اذن هر یک از شرکاء به دیگری در تصرف در مال خود، لیکن بنا بر رأی شیعه و همچنین شافعی لازم است علاوه بر این، شریکین مالهای همانند خود را با هم مخلوط کنند، اما بنا بر رأی ابوحنیفه، مالک و احمد کافی است مالها را تعیین و حاضر کنند، لازم نیست آنها را با هم مخلوط کنند^{۱۷۴}، این شرکت را شرکت اموال یا شرکت عنان گویند.

۲ - شیعه و همچنین شافعی و احمد شرکت مفاوضه^{۱۷۵} را باطل دانسته‌اند، ولی ابوحنیفه آن را صحیح دانسته است^{۱۷۶}.

۳ - شرکت ابدان^{۱۷۷} هم به عقیده شیعه باطل است، شافعی هم همینطور گفته است، ابوحنیفه و احمد آن را چه با اتفاق صنعت و چه با اختلاف، درست دانسته‌اند نهایت ابوحنیفه بعضی از کارها را مانند جمع کردن هیزم و علف و شکار و غیره استثنا کرده است. مالک هم فقط با اتفاق صنعت درست دانسته است^{۱۷۸}.

۴- شرکت وجوه^{۱۷۹} نیز نزد شیعه و شافعی باطل است، ابوحنیفه و بعضی دیگر آن را صحیح دانسته‌اند^{۱۸۰}.

وصیت

شیعه به استناد ظواهر آیات و روایات امامان وصیت برای وارث را صحیح می‌داند، ولی اهل سنت به استناد نبوی معروف: «لاوصیة لوارث» این حکم را منسوخ دانسته و احياناً به تأویل ظهور قرآن پرداخته‌اند^{۱۸۱}.

نکاح

از مهمترین اختلافات در باب نکاح:

۱- مهمترین اختلاف در باب نکاح مسألة نکاح متعه یعنی زناشویی موقت است: شیعه به اجماع آن را جایز و صحیح می‌داند و در این باره علاوه بر اجماع به ظاهر قرآن و روایات معتبره‌ای که از امامان صادر شده است استناد می‌کند. اهل سنت هم به استناد اجماع یاران خود این قسم از نکاح را حرام و نادرست و منسوخ می‌دانند^{۱۸۲}. و چنان که در بعضی از مسایل حج دانسته شد: نکاح متعه یکی از دو متعه است که پیغمبر آن را حلال فرموده و عمر حرام کرده است^{۱۸۳}.

۲- حضور عدلین در باب نکاح شرط صحت نکاح نیست بلکه مستحب است، شافعی و احمد حضور دو مرد عادل را شرط صحت نکاح دانسته‌اند. ابوحنیفه اصل حضور شهود را شرط دانسته ولی عدالت و ذکورت را اعتبار نکرده است، مالک گفته است: شرط است که در کتمان

آن نکوشند و الا عقد باطل است ولو شهود حاضر باشند^{۱۸۴}.

طلاق

۱ - بنا بر رأی شیعه بدون حضور دو شاهد عادل طلاق درست نیست ، اهل سنت هیچکدام حضور شهود را در طلاق اعتبار نکرده‌اند^{۱۸۵}.

۲ - نزد شیعه و ظاهریه تعلیق طلاق بر شرط ، مبطل طلاق است ، سایر فقهاء اهل سنت نفس تعلیق را مبطل ندانسته‌اند، نهایت این که اگر شرط ممکن الحصول باشد مثل این که طلاق دهنده بگوید : اگر با فلان شخص صحبت کنی مطلقه‌ای در این صورت به اجماع تا شرط حاصل نشود ، طلاق را واقع نمی‌دانند . و اگر واجب الحصول باشد مثل این که بگوید : اگر خورشید طلوع کند تو مطلقه‌ای در این صورت ابوحنیفه شافعی و احمد می‌گویند : قبل از حصول شرط طلاق واقع نمی‌شود ، مالک می‌گوید : از آغاز ، طلاق واقع خواهد شد^{۱۸۶}.

۳ - بنا بر رأی شیعه طلاق زن مدخوله در حال حیض یا در طهر موقعه درست نیست ، مگر این که مرد غایب باشد و نتواند از حال زن اطلاع پیدا کند، فقهاء اهل سنت اجماعاً این طلاق را درست دانسته‌اند^{۱۸۷}.

خلع

خلع را هم به عقیده شیعه نمی‌توان بر شرط یا صفت معلق نمود . اهل سنت تعلیق خلع را مانند تعلیق مطلق طلاق موجب بطلان ندانسته‌اند^{۱۸۸}.

عده

۱ - اظهار از روایات شیعه این است که زنان کم سال و یائسه که بر حسب معمول حیض نمی بینند ولو مدخوله باشند در غیر صورت مرگ شوهر عده ندارند . اهل سنت گفته اند : باید در صورت دخول عده نگه دارند^{۱۸۹} .

۲ - زنی که شوهرش در حال غیبت فوت کرده است، باید از زمان رسیدن خبر مرگ عده نگه دارد ، بیشتر اهل سنت گفته اند : باید از زمان مرگ شوهر عده نگه دارد ، چه مرگ شوهر به خبر واحد ثابت شده باشد و چه به خبر متواتر ، عمر بن عبدالعزیز گفته : اگر مرگ به یقین ثابت شده باشد باید از زمان مرگ عده نگه دارد و الا از زمان رسیدن خبر^{۱۹۰} .

۳ - زنی که در حال حمل شوهرش فوت کرده باید به مدت هر کدام از وضع حمل و یا عده و فات (۴ ماه و ۱۰ روز) که بیشتر است عده نگه دارد ، فقهاء اهل سنت عده این زن را وضع حمل دانسته اند^{۱۹۱} .

رضاع

شیخ طوسی گفته است : پس از تحقق رضاع ، شوهر شیر دهنده نمی تواند خواهر بچه ای را که از شیر او خورده به زنی بگیرد ، همینطور فرزندان شوهر ، چه از این زن و چه از زن دیگر ، فقهاء اهل سنت این ازدواج را جایز دانسته اند^{۱۹۲} .

ایمان

قسم بر فعل قبیح یا ترك واجب منعقد نمی گردد ، و این قسم كفاره

هم ندارد ، اهل سنت برای این قسم به وجوب کفاره قایل شده‌اند^{۱۹۳}.

فرائض

مهمترین اختلاف در باب فرائض بدینقرار است :

۱ - مسألهٔ تعصیب . هرگاه پس از پرداخت سهام ورثه ، چیزی از ما ترك زیاد بیاید ، و این ، منحصرأ در صورتی است كه تمام ورثه فریضه بر باشند یعنی از جانب شارع مقدس سهم خاصی برای آنان تعیین شده باشد . مثلاً کسی فوت کرده است و ورثهٔ او عبارت است از پدر یا مادر و يك دختر ، كه در این صورت سهم یکی از ابوین سدس ، و سهم دختر نصف است ، و اگر ما ترك را به شش سهم تقسیم نماییم سه سهم برای دختر و يك سهم برای پدر یا مادر است ، و بنابراین دو سهم از ۶ سهم زیاد می‌آید ، در اینجا بین شیعه و اهل سنت اختلاف بزرگی است :

شیعه می‌گوید: دو سهم زاید را باید به نسبت سهام ورثه بین همان ورثه تقسیم نمود ، یعنی دو سهم را باید چهار قسمت نمود ، سه سهم از آنرا به دختر كه سه سهم از شش سهم را می‌برد داد و يك سهم دیگر را به پدر یا مادر كه يك سهم می‌برد^{۱۹۴} و تعصیب یعنی ارث بردن عصبه‌بکلی باطل است .

ولی اهل سنت می‌گویند : دو سهم زاید را باید به عصبه داد اعم از آن كه عصبه خود از ورثهٔ فریضه بر باشد ، مثل این كه در مثال مذکور وارث عبارت باشد از پدر و دختر متوفی كه پس از آن كه نصف دختر $\frac{۳}{۶}$ و سدس پدر $\frac{۱}{۶}$ پرداخت شد ، دو سهم باقیمانده باز باید به پدر كه

عصبه است مسترد گردد ، و یا از جمله آنان نباشد . (یعنی از نظر شیعه از طبقه بعد باشد) مثل این که وارث در مثال مذکور مادر و دختر باشد که در این صورت دو سهم زاید با رعایت الأقرب فالأقرب به عصبات طبقه بعد مثلا برادر پدر و مادری و یا پدري می رسد^{۱۹۵} اکنون باید فهمید مقصود از عصبه چیست ؟

عصبه به چه کسانی گویند ؟ عصبه - چنانکه فیومی در مصباح المنیر گوید : جمع عاصب است و مقصود از آن نزدیکان ذکوری است که نزدیکی ایشان به شخص به وسیله نزدیکان ذکور (یعنی پدر و پسر) باشد، مانند پسر پسر و پدر پدر و برادر و عمو و غیره .

عصبه را فقهاء اهل سنت بر دو قسم کرده اند: عصبه ذکور، عصبه اناث .

عصبه ذکور عبارت است از پدر و پسر و نزدیکان ذکوری که از ناحیه پدر و پسر به انسان نزدیکی دارند مانند افراد فوق . این قسم از عصبات پیوسته عصبه به نفس می باشند، چه شخص دیگری در عصبه بودن آنان دخالت ندارد . عصبه اناث بر سه دسته اند : عصبه به نفس ، عصبه به غیر ، عصبه باغیر . (عصبه بالذات ، عصبه بالغیر ، عصبه مع الغیر) .

عصبه به نفس: معتقه را گویند ، و آن زنی است که بنده یا کنیز خود را بی موجهی در راه خدا آزاد کند ، در این صورت اگر آن آزاد شده مالی بهم رسانده و پس از مرگ وارث خاصی نداشته باشد مال او به معتقه اش می رسد .

عصبه بالغیر عبارت است از : دختر، و دختر پسر ، و خواهر پدر و مادری ، و خواهر پدري در صورتی که با برادران خود که عصبات

بالذاتند جمع باشند که در این صورت ، برادران ، خواهران خود را عصبه می‌کنند و لذا آنان را عصبه بالغیر گویند ، و اگر با برادران خود نباشند به فرض ارث می‌برند نه به تعصیب.

عصبه مع الغیر عبارت است از : خواهر پدر و مادری یا خواهر پدری متوفی در صورتی که با دختر یا با دخترپسر او جمع شوند، یعنی درقسم دوم خواهر یا خواهران که از طبقه دومند با دختر یا دختران که از طبقه اولند جمع شوند نه باعصبات بالذات، دراین صورت پس از آن که طبقه اول فرض خود را که نصف یا دوثلث است دریافت داشتند بقیه به طبقه دوم می‌رسد^{۱۹۶}.

۲ - مسألة عول . هرگاه ماترك میت کمتر از سهام ورثه‌اش باشد، یعنی اگر بخوایم همه سهام ورثه میت را از ماترك او بپردازیم مقداری کسر می‌آوریم ، و این منحصرأ در صورتی است که اولاهمه ورثه ، فریضه‌بر باشند و ثانیاً زوج یا زوجه متوفی هم جزء ورثه باشند مثلاًزنی فوت کرده و ورثه او عبارتند از پدر و مادر، و دو دختر، و شوهر او ، که دراین صورت به پدر و مادر او هر يك، سدس $\frac{1}{6}$ می‌رسد و به دختران او دو ثلث $\frac{2}{3}$ و به شوهر او ربع $\frac{1}{4}$ و جمع این کسور به $\frac{15}{12}$ بالغ می‌گردد که $\frac{3}{12}$ از يك واحد بیشتر است ، بنابراین ماترك از سهام ورثه $\frac{2}{12}$ کمتر است .

دراین قبیل موارد شیعه می‌گوید: باید سهام تمام ورثه را به طور کامل پرداخت ، مگر سهم دختر یا دختران را در طبقه اول و سهم خواهر یا خواهران را در طبقه دوم ، که هر مقدار از مال کم آمده است باید از این افراد کم گذاشت، مثلاً درمثال فوق سهم پدر و مادر را که دو سدس

$\frac{۴}{۱۲}$ است باید به طور کامل پرداخت ، همینطور سهم شوهر را که ربع $\frac{۳}{۱۲}$ است ، اما به دختران که سهم آنان دوثلث یعنی $\frac{۸}{۱۲}$ است فقط باید $\frac{۵}{۱۲}$ بقیه را پرداخت، در این صورت دختران $\frac{۳}{۱۲}$ کمتر دریافت کرده‌اند^{۱۹۷}.
و اما اهل سنت این نقص را به نسبت سهام ورثه بر تمام ورثه وارد می‌کنند، به این ترتیب که ماترك متوفی را به اندازه مجموع سهام ورثه قسمت می‌کنند و تعداد سهام هر وارث را نسبت به آن مجموع می‌پردازند نه نسبت به مخرج مشترك كسور ، مثلاً در مثال فوق به پدر و مادر $\frac{۴}{۱۵}$ می‌دهند نه $\frac{۴}{۱۲}$ ، و به دختران $\frac{۸}{۱۵}$ نه $\frac{۸}{۱۲}$ ، و به شوهر $\frac{۳}{۱۵}$ نه $\frac{۳}{۱۲}$ ، بدیهی است در این صورت از تمام ورثه نسبت به سهم آنان مقداری کسر شده است^{۱۹۸}.

۳- با این که در باب ارث از نظر شیعه اقرب مانع ابعداست، با این حال دريك مورد به اجماع شیعه باستناد روایات امامان ابعدا بر اقرب مقدم است ، و آن در صورتی است که میت يك پسر عموی پدر و مادری به جای گذارد و يك عموی پدری ، که در این فرض با این که عمو از پسر عمو به میت نزدیکتر است با این حال مال میت به پسر عمو منتقل می‌شود نه به عمو، در حقیقت روایات مزبور، عمومات وراثت اقرب را تخصیص داده است ، اهل سنت هیچکدام عموزاده را بر عمو مقدم نداشته‌اند^{۱۹۹}.

۴- بدون شك یکی از شرایط ارث تقدم موت مورث بر مسوت وارث است یعنی باید وارث هنگام مرگ مورث حیات داشته باشد بنابراین این اگر هر دو دفعتاً بمیرند یا معلوم نباشد کدام قبل از دیگری مرده‌اند، و یا اساساً تقدم و تأخر مشکوک باشد هیچکدام از دیگری ارث نمی‌برند اعم از آن که بین آنان توارث باشد یا تنها یکی از آنان بتواند از دیگری

ارث ببرد .

به نظر شیعه از قاعده فوق دو مورد استثنا شده است : ۱ - غرقى (کسانی که با هم غرق شده‌اند) ۲ - مهدوم عليهم (کسانی که با هم زیر آوار رفته‌اند) این دو دسته به موجب روایات شیعه در صورتی که بین آنان توارث باشد و تقدم و تأخر موت یکی بردیگری معلوم نباشد هر کدام ازدیگری تنها از نفس ماترك اونه از آن چه از خود او به ارث برده است ارث می‌برد^{۲۰۰} ، بعضی از حنابله نیز همین طور گفته‌اند^{۲۰۱} .

سایر فقهاء اهل سنت در این مورد هم برخلاف نظر شیعه به علت فقد شرط ارث هیچکدام را وارث دیگری ندانسته و ماترك هر کدام را به سایر ورثه آنان منتقل دانسته‌اند^{۲۰۲} .

۵ - از جمله موارد اختلاف بین شیعه و اهل سنت مسأله ارث زن از اراضی و عرصات است : شیعه او را وارث آن نمی‌داند ، اهل سنت همه او را وارث اراضی نیز می‌دانند^{۲۰۳} .

در باب ارث بلکه در همه ابواب مسایل اختلافی دیگری نیز وجود دارد ولی به علت اختصار وضیق مجال مطلب را به همین جا خاتمه می‌دهیم امید است در فرصت مناسبتری به تکمیل موضوع بپردازیم .

یادداشتها

۱ - در اصل اعتقاد به اصول سه گانه اسلام : توحید ، نبوت ، معاد ، هیچگونه اختلافی بین فرق مسلمین نیست و لذا اصول دین نامیده می شود، و همه فرق یکدیگر را مسلمان می دانند ، اگر اختلافی هست در پاره ای از خصوصیات این اصول است ، مثلاً عینیت صفات واجب با ذات او ، و اساساً در پاره ای از صفات واجب مانند اراده و کلام ، و همچنین پاره ای از فروع عصمت پیغمبر و غیر ذلک .

۲ - این سخن را علامه و قوشچی در شرح خود بر تجرید خواجه به ابوهاشم جیبایی نسبت داده اند (شرح علامه. ص ۱۸۱ و شرح قوشچی. ص ۴۲۸) ولی شارح مقاصد و شارح مواقف به ابوالحسین بصری (شرح مقاصد. ج ۲. مقصد پنجم ، فصل سوم ، ص ۷۲ ، شرح مواقف ، موقف پنجم ، مرصد چهارم ، مقصد اول ، ص ۴۷۹) .

۳ - متکلمان حال را واسطه بین موجود و معلوم دانسته اند (شرح تجرید قوشچی ، صفحه ۲۰) .

۴ - منابع فوق ، موارد مذکور .

۵ - تجرید و شرح علامه . ص ۱۸۱ ، شرح مواقف . ص ۴۷۹ .

۶ - شرح تجرید قوشچی . ص ۴۱۵ .

۷ - شرح تجرید قوشچی . ص ۴۱۶ .

۸ - تجرید خواجه نصیرالدین طوسی و شرح علامه . ص ۱۷۸ ، شرح مواقف : موقف ۵ ، مرصد ۴ ، مقصد ۷ ، ص ۴۹۵ شرح مقاصد : ج ۲ مقصد ۵ ، فصل ۳ ، بحث ۶ ، ص ۹۹ ، شرح تجرید قوشچی . ص ۳۲۴ و ۴۱۶ - ۴۲۰ .

۹ - تجرید خواجه و شرح علامه . ص ۱۸۲ ، شرح قوشچی . ص ۴۲۸

۴۳۹ ، شرح مواقف . ص ۵۰۳ ، شرح مقاصد : ج ۲ . ص ۱۱۱ .

۱۰ - تجرید و شرح علامه ص ۱۸۶ ، شرح تجرید قوشچی . ص ۴۴۰ ،

شرح مواقف . ص ۵۲۹ ، شرح مقاصد . ج ۲ ، ص ۱۴۸ .

- ۱۱ - تجرید و شرح علامه . ص ۱۸۸-۱۸۹ ، شرح تجرید قوشچی .
 ص ۴۴۴-۴۵۱ ؛ شرح مواقف . ص ۴۱۵ ، شرح مقاصد . ج ۲ . ص ۱۲۵ ،
 عقیده‌الشیعه سیدهاشم معروف ، ص ۵۵-۷۰ ، مصابیح الاصول تقریر درس آیه‌الله
 خوئی . ص ۱۹۱-۲۰۲ .
- ۱۲ - سورة اسراء آیه ۴ .
- ۱۳ - سورة نمل آیه ۵۷ .
- ۱۴ - تجرید و شرح علامه . ص ۱۹۴ ؛ شرح قوشچی . ص ۴۵۱ ،
 شرح مقاصد . ج ۲ . ص ۱۴۲ ، شرح مواقف . ص ۵۲۸ .
- ۱۵ - منابع مذکور .
- ۱۶ - لطف به چیزی گویند که مقرب به طاعت خداوند و مبعذ از معصیت
 او باشد و به مکلف قدرت نبخشد و او را ملجأ نکند (شرح تجرید علامه . ص
 ۲۰۱ ؛ قوشچی . ص ۴۵۶) .
- ۱۷ - تجرید و شرح علامه . ص ۱۸۷ ؛ قوشچی . ص ۴۴۳ ، شرح
 مقاصد . ج ۲ . ص ۱۵۳ و ۱۶۳ ؛ شرح مواقف . ص ۵۳۵ .
- ۱۸ - تجرید و شرح علامه . ص ۱۸۸ ؛ شرح قوشچی . ص ۴۴۳ .
- ۱۹ - تجرید و شرح علامه . ص ۲۱۷ ؛ قوشچی ۴۶۳ .
- ۲۰ - عصمت : ملکه‌ای است که واجد آن را از ارتکاب فجور منع
 می‌کند و بر انجام طاعت و امتی‌داد ، علامه در مبحث نبوت باب حادی عشر
 گوید : العصمة لطف خفی یفعل الله تعالی بالمکلف بحيث لا یكون له داع الی
 ترك الطاعة و ارتکاب المعصية مع قدرته علی ذلك .
- ۲۱ - از لحاظ تعمیم به صغایر وعدم تعمیم ، تعمیم به قبل از بعثت وعدم
 تعمیم ، تعمیم به سهو وعدم تعمیم و غیر ذلك (رجوع شود به شرح تجرید علامه
 ص ۲۱۷ ، و شرح قوشچی ص ۴۶۴ و کتب دیگر) .
- ۲۲ - شرح تجرید علامه . ص ۲۱۷ .
- ۲۳ - شرح تجرید قوشچی . ص ۴۶۴ .
- ۲۴ - رجوع شود به منابع گذشته و همینطور به شرح مقاصد . ج ۲ . ص
 ۱۹۳ و شرح مواقف . ص ۵۶۷ و عقیده‌الشیعه سیدهاشم معروف . ص ۷۴ .

- ۲۵- تجرید و شرح علامه . ص ۲۲۵؛ شرح قوشچی . ص ۲۷۲ شرح مقاصد . ج ۲ . ص ۲۷۳ ، شرح مواقف ص ۶۰۳ .
- ۲۶- تجرید و شرح علامه . ص ۲۲۷ ، قوشچی ص ۴۷۴ .
- ۲۷- شرح تجرید علامه . ص ۲۲۷ .
- ۲۸- شرح تجرید علامه . ص ۲۲۹ .
- ۲۹- تجرید و شرح علامه . ص ۲۲۹ ؛ شرح قوشچی . ص ۴۷۵ .
- ۳۰- دانشمندان اجماع را به تعبیرات گوناگون تعریف کرده‌اند: بعضی به اتفاق امت محمد برامری از امور دینی ، و بعضی دیگر به اتفاق اصحاب ، و بعضی هم به اتفاق اهل حل و عقد ، و بالآخره گروهی هم به اتفاق فقهاء یا اتفاق کسانی که قول ایشان در فتاوی حجت است و نظیر این تعبیرات (رجوع شود به کتاب مستصفی . ج ۱ ص ۱۱۰ ، ۱۱۵ ، معالم ص ۱۷۴ ؛ اصول خضری بك ص ۲۹۹ به بعد ؛ شافعی . ص ۲۸۲ ؛ اصول العمامه ص ۲۵۵ ؛ اصول مظفر . ج ۳ ص ۹۷ و غیره) .
- ۳۱- ذریعه ج ۲ . ص ۶۰۵ ، رسایل محشی ص ۷۹ ، ۸۵ ، کفایه . ج ۲ . ص ۶۹ و غیره .
- ۳۲- منابع گذشته ، از جمله ادله اجماع روایت معروف : لانجتمع امتی علی الخطأ یا علی الضلالة است که دلالت دارد بر این که نفس اجتماع ، موضوع حجیت است (رجوع شود به کشف القناع . ص ۶ ؛ اصول خضری بك . ص ۳۱۵ ، ذریعه ج ۲ . ص ۶۰۸ ، عده الاصول ص ۲۴۴ و غیره) .
- ۳۳- قیاس عبارت است از الحاق موضوعی به موضوع دیگر در حکم به علت اشتراك آن دو در علت حکم مانند الحاق مسکر غیر خمر به خمر در حرمت به علت اسکار ، در این صورت خمر ، اصل و مسکر غیر خمر ، فرع و حرمت ، حکم و اسکار ، علت و جامع نامیده می‌شود ، قیاس مستنبط العله قیاسی است که در آن علت حکم در دلیل اصل ذکر نشده است در مقابل منصوص العله که علت در حکم اصل ذکر شده است) .
- ۳۴- ادله اربع عبارت است از : کتاب ، سنت ، اجماع ، عقل .
- ۳۵- رجوع شود به محلی این حزم . ج ۱ . ص ۵۶ ؛ ذریعه ج ۲ .

- ص ۶۷۳ به بعد؛ عدة الاصول ص ۲۵۳ به بعد و کتب دیگر.
- ۳۶ - مقصود از تشریح این است که چیزی را که از دین نیست و یا لاقلاً معلوم نیست که از دین باشد در دین وارد سازیم .
- ۳۷ - ج ۱ . ص ۱۳۷ .
- ۳۸ - ج ۲ . ص ۹۲ .
- ۳۹ - ص ۳۶۳ .
- ۴۰ - رجوع شود به قاموس و مجمع البحرین .
- ۴۱ - ج ۱ . ص ۱۳۷ .
- ۴۲ - رجوع شود به کتاب رسایل، آغاز مبحث ظن، اصل عدم حجیت مطلق ظن . ص ۵۲ و کفایه . ج ۲ همان مبحث . ص ۵۵ .
- ۴۳ - مستصفی . ج ۱ . ص ۱۳۹ .
- ۴۴ - الشافعی تألیف ابو زهره . ص ۳۱۷ ...
- ۴۵ - سورة توبه . آیه ۱۰۳ .
- ۴۶ - مستصفی . ج ۱ . ص ۱۳۹ .
- ۴۷ - سورة مائده . آیه ۱ .
- ۴۸ - سورة بقره . آیه ۲۷۵ .
- ۴۹ - رجوع شود به کتاب الشافعی تألیف ابو زهره . صفحه ۳۲۶ و ۳۲۹ نقل از کشف الاسرار . ص ۱۱۲۳ و موافقات ج ۴ . ص ۲۰۸ و اعتصام ج ۲ . ص ۳۲۰ و ۳۲۱ و غیره .
- ۵۰ - الاصول العامة للفقہ المقارن . ص ۳۸۴ .
- ۵۱ - مرجع قبل . ص ۳۸۴ و ۳۹۲ نقل از رساله طوفی (مصادر التشریح ص ۸۰ به بعد) .
- ۵۲ - مستصفی . ج ۱ . ص ۱۴۴ و الاصول العامة . ص ۳۸۵ .
- ۵۳ - الاصول العامة . ص ۳۸۶ .
- ۵۴ - مستصفی . ج ۱ . ص ۱۳۹ .
- ۵۵ - به قاموس رجوع شود .
- ۵۶ - الاصول العامة للفقہ المقارن . ص ۳۸۲ .

- ۵۷- رجوع شود به کتاب مستصفی . ج ۱ . ص ۱۳۹-۱۴۴ و غیره .
- ۵۸- سورة نحل آیه ۹۰ .
- ۵۹- کافی . ج ۵ . ص ۲۹۳-۲۹۴ ط ۲ ؛ فقیه . ج ۴ . ص ۲۴۳ ط ۴ ، سنن ابن ماجه احکام ۱۷ .
- ۶۰- الاصول العامة للفقہ المقارن . ص ۳۸۲ .
- ۶۱- منبع گذشته ، ص ۳۸۲ .
- ۶۲- رجوع شود به کتاب رسایل ، آغاز مبحث ظن ، اصالة حرمة العمل بالظن ، کفایه ج ۲ آغاز مبحث ظن ، اصل حرمت عمل به ظن .
- ۶۳- مستصفی . ج ۲ . ص ۱۰۹ ؛ دایرة المعارف اسلامی . ج ۸ . ص ۳۶۲-۳۶۳ و ۳۶۵ .
- ۶۴- فواید الاصول (تقریرات نایینی) ج ۳ . ص ۱۴۲ .
- ۶۵- مستصفی . ج ۲ . ص ۱۱۶ .
- ۶۶- قوانین . ج ۲ . ص ۲۱۵ ؛ دایرة المعارف اسلامی . ج ۸ . ص ۳۶۵ .
- ۶۷- قوانین . ج ۲ . ص ۲۱۵-۲۱۶ ؛ دایرة المعارف اسلامی . ج ۸ ص ۳۶۵ .
- ۶۸- ج ۸ . ص ۳۶۵ .
- ۶۹- خلاف ج ۱ طهارت ، مسأله ۱۰ ط شرکت دارالمعارف الاسلامیه .
- مغنی ابن قدامه . ج ۱ . ص ۱۱۷ . تصحیح محمد خلیل هراس .
- ۷۰- تذکرة علامة حلی . ج ۱ . ص ۱۶ ؛ خلاف . ج ۱ . ص ۱۰ مسأله ۲۳ ، مغنی ابن قدامه . ج ۱ . ص ۱۱۷ .
- ۷۱- سورة مائده . آیه ۶ .
- ۷۲- تذکرة ج ۱ . ص ۱۷ ؛ مغنی ج ۱ . ص ۱۲۲ ، حجة الله البالغة . ج ۱ . ص ۳۶۹ .
- ۷۳- خلاف . ج ۱ . ص ۱۲ مسأله ۳۲ ؛ مغنی . ج ۱ . ص ۱۲۶ .
- ۷۴- خلاف . ج ۱ . ص ۱۱ مسأله ۲۹ ؛ مغنی . ج ۱ . ص ۱۲۵ .
- ۷۵- خلاف . ج ۱ . ص ۱۲ مسأله ۳۰ .

- ۷۶ - خلاف. ج ۱. مسأله ۳۴ ص ۱۲؛ مغنی. ج ۱. ص ۱۳۰.
- ۷۷ - خلاف. ج ۱. ص ۱۳ مسأله ۳۷، مغنی ج ۱ ص ۱۳۱.
- ۷۸ - خلاف. ج ۱. ص ۱۴ مسأله ۳۹، مغنی ج ۱ ص ۱۳۲.
- ۷۹ - خلاف. ج ۱. ص ۱۵ مسأله ۴۲؛ مغنی. ج ۱. ص ۱۳۵.
- ۸۰ - خلاف. ج ۱. ص ۲۳-۲۰؛ مغنی ج ۱. ص ۱۸۵-۱۶۷.
- ۸۱ - اندازه رطل عراقی بنا بر مشهور ۱۳۰ درهم است (شرح لمعه ج ۱. ص ۳۳ چاپ نجف).
- ۸۲ - خلاف. ج ۱. ص ۴۸ مسأله ۱۴۷ و حاشیه مرحوم بروجردی، مغنی ابن قدامه. ج ۱. ص ۴۱ به بعد.
- ۸۳ - شرح لمعه چاپ نجف. ج ۱. ص ۱۷۴ به بعد؛ مختصر نافع و ریاض. ج ۱. آغاز کتاب صلوة، مواقیت، خلاف ج ۱. ص ۷۵.
- ۸۴ - خلاف. ج ۱. ص ۷۵ به بعد، مغنی ج ۱. ص ۳۲۸ به بعد.
- ۸۵ - مقدمه ابن رشد. ج ۱. ص ۱۰۵ چاپ دارصادر بیروت.
- ۸۶ - خلاف. ج ۱. ص ۷۵؛ مغنی ابن قدامه. ج ۱. ص ۳۳۳.
- ۸۷ - شرح لمعه. ج ۱. ص ۱۷۸ چاپ نجف، مختصر نافع و ریاض ج ۱. کتاب صلوة. مقدمه دوم.
- ۸۸ - در معنی شفق اختلاف شده: بعضی آنرا قرمزی آسمان دانسته مانند شافعی و مالک و بعضی سفیدی مانند ابوحنیفه و بعضی هم در شهرها سفیدی و در بیابانها سرخی مانند ابن حنبل. خلاف. ج ۱. ص ۷۷؛ مغنی ج ۱. ص ۳۳۸.
- ۸۹ - مغنی. ج ۱. ص ۳۳۷ و ۳۳۹.
- ۹۰ - خلاف. ج ۱. ص ۷۷ به بعد؛ مغنی ج ۱. ص ۳۳۷ و ۳۴۰.
- ۹۱ - اشاره به دو قول شافعی در جدید و قدیم است. (خلاف ج ۱. ص ۷۸).
- ۹۲ - منبع سابق و مغنی ج ۱. ص ۳۳۸ و ۳۴۰.
- ۹۳ - خلاف. ج ۱. ص ۷۷ ...
- ۹۴ - مغنی. ج ۱. ص ۳۳۸.

- ۹۵ - معنی. ج ۱. ص ۳۴۰.
- ۹۶ - مقدمه ابن رشد. ج ۱ ص ۱۰۶.
- ۹۷ - معنی. ج ۱ ص ۳۳۸ و ۳۴۰.
- ۹۸ - مختصر نافع و ریاض. ج ۱. صلوة، مقدمه دوم.
- ۹۹ - خلاف. ج ۱. ص ۷۹ مسألة ۱۰.
- ۱۰۰ - منبع سابق و مقدمه ج ۱. ص ۱۰۶ و معنی. ج ۱. ص ۳۴۱.
- ۱۰۱ - خلاف. ج ۱. ص ۸۳ مسألة ۱۹.
- ۱۰۲ - مرجع سابق و معنی. ج ۱. ص ۳۵۷ و ۳۶۰.
- ۱۰۳ - مرجع سابق و معنی. ج ۱. ص ۳۵۷.
- ۱۰۴ - مراجع گذشته.
- ۱۰۵ - خلاف. ج ۱. ص ۸۳ مسألة ۱۹؛ معنی. ج ۱. صفحه ۳۵۷ و ۳۶۰ و ۳۵۸.
- ۱۰۶ - خلاف. ج ۱. ص ۸۳ مسألة ۲۰.
- ۱۰۷ - خلاف. ج ۱. ص ۸۲، معنی. ج ۱. ص ۳۵۸.
- ۱۰۸ - خلاف. ج ۱. ص ۸۴، معنی. ج ۱. ص ۳۵۸.
- ۱۰۹ - مراجع گذشته.
- ۱۱۰ - خلاف. ج ۱. ص ۸۶.
- ۱۱۱ و ۱۱۲ - خلاف. ج ۱. ص ۸۶ و ۸۷، مسألة ۳۰ و ۳۳؛ معنی ابن قدامه. ج ۱. ص ۳۶۰.
- ۱۱۳ - خلاف. ج ۱. ص ۸۷ مسألة ۳۲، معنی ابن قدامه. ج ۱. ص ۳۵۷. چاپ مصر تصحیح محمد خلیل هراس، مدونه ج ۱. ص ۵۷.
- ۱۱۴ - خلاف. ج ۱. ص ۹۸ مسألة ۶۶ معنی ابن قدامه. ج ۱. ص ۴۰۶.
- ۱۱۵ - خلاف. ج ۱. ص ۱۰۰ مسألة ۷۴، ریاض. ج ۱. تروک نماز، مصباح الفقیه: کتاب صلوة. ص ۴۰۱، عروة الوثقی و مستمسک العروه. ج ۲. ص ۴۰۶، معنی ابن قدامه. ج ۱. ص ۴۱۴.
- ۱۱۶ - خلاف. ج ۱. ص ۱۰۲ مسألة ۸۲، معنی ابن قدامه. ج ۱. ص

۴۱۸ تا ۴۲۱ .

۱۱۷ - ج ۱ . ص ۴۲۱ .

۱۱۸ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۰۴ مسألة ۸۲ ؛ مغنی ابن قدامه ج ۱ . ص

۲۲۸ چاپ مصر تصحیح دکور محمد خلیل هراس .

۱۱۹ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۰۵ مسألة ۸۶ ، در کتاب مغنی ابن قدامه

ادعای عدم علم به خلاف . بین اهل علم شده است (ج ۱ . ص ۲۳۰) .

۱۲۰ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۰۵ مسألة ۸۷ ؛ مصباح الفقاهه . ص ۲۹۶ .

۱۲۱ - سورعزائم چهارسوره است که قراءت یا استماع عبارت خاصی

از آنها موجب وجوب سجده می‌گردد و آن چهار سوره عبارت است از : سوره

سجده ، سوره فصلت یا حم سجده ، سوره نجم و سوره اقرأ باسم ربك .

۱۲۲ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۴۱ مسألة ۱۷۴ .

۱۲۳ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۰۶ مسألة ۸۸ ؛ مغنی ج ۱ . ص ۲۲۵ و ۵۰۰ .

۱۲۴ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۰۶ مسألة ۸۸ ؛ مغنی ابن قدامه ج ۱ . ص

۲۲۵ ، ۲۲۶ ، تصحیح دکتر محمد خلیل هراس .

۱۲۵ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۱۰ مسألة ۹۹ ؛ مغنی ج ۱ . ص ۲۲۰ و

۴۵۵ .

۱۲۶ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۱۳-۱۱۴ ؛ مغنی ج ۱ . ص ۲۵۲ .

۱۲۷ - جلسه استراحت : عبارت است از نشستن پس از سجده دوم از

رکعت اول پیش از قیام ، و نیز نشستن پس از سجده دوم از رکعت سوم در

نمازهای چهاررکعتی ، بیشتر اهل سنت برخلاف شیعه این جلسه را جایز نمی‌دانند

و از حالت سجود بدون نشستن برمی‌خیزند .

۱۲۸ - مصباح الفقاهه . صلوة . ص ۳۵۱ .

۱۲۹ - خلاف . ج ۱ ص ۱۱۵ ؛ مغنی ج ۱ ص ۲۶۲ .

۱۳۰ - مقصود از اهل عراق ابوحنیفه و یاران او است که اصحاب رأی

هم نامیده می‌شوند .

۱۳۱ و ۱۳۲ - خلاف . ج ۱ . ص ۱۱۶-۱۱۸ ؛ مغنی ج ۱ . ص ۲۶۵

۴۷۳۰ .

- ۱۳۳- خلاف. ج ۱. ص ۱۲۲ مسألة ۱۳۷، و ص ۱۲۳ مسألة ۱۳۸،
 و ص ۱۸۶ مسألة ۲۷۰ و ۲۷۱؛ تذکره. ج ۱. ص ۱۲۸؛ مغنی. ج ۲.
 ص ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹. محلی ابن حزم. ج ۴. ص ۱۴۵ چاپ بیروت.
 ۱۳۴- مغنی. ج ۲. ص ۱۲۵.
 ۱۳۵- مغنی. ج ۲. ص ۱۲۶.
 ۱۳۶- مغنی. ج ۲. ص ۱۲۷.
 ۱۳۷- مغنی. ج ۲. ص ۱۲۹.
 ۱۳۸- خلاف. ج ۱. ص ۲۱۰ مسألة ۳۳؛ مغنی. ج ۳. ص ۳۶۶ و
 ۳۷۵.
 ۱۳۹- مقصود از نایب خاص کسی است که امام او را بخصوصه به
 جانشینی خود تعیین کرده است اعم از آن که برای خصوص اقامه جمعه تعیین
 کرده باشد و یا برای اموری که نماز جمعه را نیز شامل می‌شود.
 ۱۴۰- خلاف. ج ۱. ص ۲۲۷ مسألة ۴۳، مصباح الفقیه، صلوة. ص
 ۴۳۶؛ مغنی ابن قدامه. ج ۲. ص ۲۷۳.
 ۱۴۱- خلاف. ج ۱. ص ۲۳۸؛ مسألة ۱ و در کتاب مغنی به ابوحنیفه
 نسبت قول به وجوب عینی داده و به بعضی از اصحاب شافعی نسبت فرض کفایی
 (ج ۲ ص ۳۰۴).
 ۱۴۲- خلاف ج ۱ ص ۲۴۸؛ مغنی ج ۲ ص ۳۴۹.
 ۱۴۳- زمین مفتوح العنوه زمینی است که مسلمین در جنگ به قهر و غلبه
 از کفار گرفته‌اند.
 ۱۴۴- تقبیل که عقدی است شبیه اجاره عبارت است از این که امام یا
 خلیفه، زمین خراجی را به کسی در مقابل قسمتی از محصول آن واگذار کند،
 در این عقد مال الاجاره را حق القباله گویند.
 ۱۴۵- خلاف. ج ۱. ص ۲۹۷ مسألة ۷۹؛ مغنی. ج ۲. ص ۶۰۵.
 ۱۴۶- خلاف. ج ۱. ص ۲۹۷.
 ۱۴۷- مغنی ابن قدامه ج ۲. ص ۵۹۷.
 ۱۴۸- خلاف. ج ۳. ص ۲۳۵ مسألة ۲۳، ام ج ۴. ص ۱۰۳ و غیره.

- ۱۴۹- خلاف. ج ۱. ص ۳۰۰؛ مغنی ج ۲. ص ۶۰۸ در کتب متأخران موضوع وجوب خمس در این قسم اولاً به زمین عشریه اختصاص ندارد و ثانیاً به صورتی اختصاص دارد که ذمی از مسلمان بخرد (رجوع شود به لمعه و شرح آن ج ۲ ص ۷۲ چاپ نجف و عروة الوثقی ص ۳۸۰ چاپ نجف).
- ۱۵۰- منابع گذشته .
- ۱۵۱- خلاف. ج ۱. ص ۳۰۷ مسألة ۱۰۴؛ مغنی ج ۳ ص ۲۶.
- ۱۵۲- خلاف. ج ۱. ص ۳۱۹ مسألة ۱۳۷؛ مغنی ج ۳ ص ۲۰.
- ۱۵۳- خلاف. ج ۱. ص ۳۱۹ مسألة ۱۳۸.
- ۱۵۴- خلاف. ج ۱. ص ۳۲۵ مسألة ۷؛ محلی ابن حزم ج ۶ ص ۱۳۷ شماره ۷۰۹.
- ۱۵۵- خلاف. ج ۱. ص ۳۶۱ مسألة ۱۱۵؛ ابن حزم اندلسی در کتاب محلی تعدد هر معصیتی را موجب بطلان روزه دانسته است (ج ۶ ص ۱۷۷ مسألة ۷۳۴ ط بیروت).
- ۱۵۶- خلاف. ج ۱. ص ۳۱۲ مسألة ۸۷ و ۸۸؛ مغنی ج ۳ ص ۱۲۴.
- ۱۵۷- خلاف. ج ۱. ص ۳۶۲ مسألة ۹۰؛ مستمسک العروة الوثقی. ج ۶ ص ۲۲۰ ط نجف مطبعة الزهراء؛ مغنی. ج ۳ ص ۱۱۶، ج ۷ ص ۵۳۸، ج ۱۰ ص ۱۱۴.
- ۱۵۸- خلاف. ج ۱. ص ۳۸۱ مسألة ۳۷؛ شرح لمعه. ج ۲ ص ۲۱۲ چاپ نجف؛ مغنی. ج ۳ ص ۳۵۸.
- ۱۵۹- رجوع شود به شرح لمعه چاپ نجف جلد ۵، صفحه ۲۴۵ - ۲۸۰ پاورقی.
- ۱۶۰- خلاف. ج ۱. ص ۳۷۸ مسألة ۲۷؛ شرح لمعه ج ۲ ص ۲۱۹ چاپ نجف. مغنی. ج ۳ ص ۴۳۳، در کتاب اخیر در باب ادخال حج بر عمره از شافعی نقل کرده است که پس از طواف ادخال را جایز ندانسته است.
- ۱۶۱- خلاف. ج ۱. ص ۳۸۸ مسألة ۶۲؛ مغنی. ج ۳ ص ۲۳۸.
- ۱۶۲- خلاف. ج ۱. ص ۴۱۹ مسألة ۱۹۹؛ مغنی. ج ۳ ص ۳۹۸.

- ۱۶۳ - خلاف. ج ۲. ص ۳ مسألة ۶؛ مغنی ج ۳. ص ۵۰۲.
- ۱۶۴ - خلاف. ج ۲. ص ۵.
- ۱۶۵ - خلاف. ج ۲. ص ۸. مسألة ۲۲.
- ۱۶۶ - خلاف. ج ۲. ص ۹. مسألة ۲۲.
- ۱۶۷ - خلاف. ج ۲. ص ۱۳۳. مسألة ۳، مسالك. ج ۱. ص ۲۵۱، ریاض و جواهر و سایر کتب در تعریف ضمان و فایده آن، مغنی. ج ۴. ص ۵۹۰، ۵۹۲ الفقه علی المذاهب الاربعه ج ۳ ص ۲۲۱.
- ۱۶۸ - ریاض. ج ۲. ص ۳۰۸، ۹۰۹، مکاسب محشی. ص ۱۷۵.
- ۱۶۹ - مکاسب محشی. ص ۱۷۵.
- ۱۷۰ - ریاض. ج ۲. ص ۳۰۸، مکاسب محشی. ص ۱۷۵.
- ۱۷۱ - ریاض. ج ۲. ص ۳۰۸ به خلاف اشاره نکرده است، مکاسب محشی ص ۱۷۶.
- ۱۷۲ - محلی ابن حزم. ج ۸ ص ۱۳۵؛ مغنی ابن قدامه. ج ۵. ص ۲۱۶، خلاف. ج ۲. ص ۱۷۰ مسألة ۱۱.
- ۱۷۳ - خلاف ج ۲. ص ۱۷۰ مسألة ۱۱، مغنی ابن قدامه. ج ۵. ص ۲۱۶، کتاب مصباح الفقاهه ج ۳. ص ۱۳۳ پاورقی نقل از شرح فتح القدير ج ۷. ص ۳۹۲.
- ۱۷۴ - خلاف. ج ۲. ص ۱۳۸ مسألة ۲؛ ریاض. ج ۱ آغاز کتاب شرکت، مغنی ابن قدامه ج ۵. ص ۱۶.
- ۱۷۵ - شرکت مفاوضه عبارت است از این که دونفر یا بیشتر باهم قرار داد ببندند در این که هرچه از هراه بدست می آورند بین آنان مشترك باشد و هرزیان و غرامتی که متوجه هر کدام می شود دیگری هم سهیم باشد (خلاف. ج ۲ ص ۱۳۹، شرح لمعه. ج ۴. ص ۱۹۹؛ مغنی ج ۵ ص ۲۵، معنای دوم).
- ۱۷۶ - خلاف. ج ۲. ص ۱۳۹؛ مغنی ج ۵. ص ۲۵ معنای دوم.
- ۱۷۷ - شرکت ابدان که شرکت اعمال نیز گفته می شود این است که طرفین قرارداد کنند هر کدام کار خود کنند ولی درحاصل با هم شریک باشند (شرح لمعه. ج ۴. ص ۱۹۸؛ مغنی. ج ۵. ص ۲۶).

- ۱۷۸- خلاف. ج ۲. ص ۱۳۹ .
- ۱۷۹- شرکت وجوه به وجوهی تفسیر شده از جمله این که کسانی که مال ندارند ولی آبرودارند قرارداد کنند که در ذمه معامله کنند و در حاصل شریک باشند (شرح لمعه. ج ۴. ص ۱۰۹؛ خلاف. ج ۲. ص ۱۴۰) .
- ۱۸۰- خلاف. ج ۲. ص ۱۴۰؛ مغنی. ج ۵. ص ۲۶ .
- ۱۸۱- خلاف ج ۲. ص ۳۰۸؛ مغنی ج ۶. ص ۸۰، تفسیر فخر ج ۲. ص ۱۱۰ چاپ مصر سال ۱۳۰۸ .
- ۱۸۲- خلاف ج ۲. ص ۳۹۴، شرح لمعه. ج ۵. ص ۲۴۵، چاپ نجف مغنی ج ۷. ص ۱۶ و غیره .
- ۱۸۳- خلاف. ج ۲. ص ۳۹۴؛ شرح لمعه. ج ۵. ص ۲۴۵ به بعد .
- ۱۸۴- خلاف. ج ۲. ص ۳۶۳، مغنی. ج ۶. ص ۴۸۳ .
- ۱۸۵- خلاف. ج ۲. ص ۴۴۲ مسألة ۵ .
- ۱۸۶- خلاف. ج ۲. ص ۴۵۲؛ مسألة ۴۰؛ مغنی. ج ۷. ص ۳۵۸، محلی ج ۷. ص ۲۱۳ مسألة ۱۹۷۰ .
- ۱۸۷- خلاف ج ۲. ص ۴۳۸ مسألة ۲؛ مغنی ج ۷. ص ۲۹۹ .
- ۱۸۸- خلاف ج ۲. ص ۴۳۴ مسألة ۱۸ .
- ۱۸۹- خلاف. ج ۳. ص ۵۰ مسألة ۲. مغنی. ج ۸. ص ۶۶ .
- ۱۹۰- خلاف. ج ۳. ص ۵۲ مسألة ۱۱؛ مغنی. ج ۸. ص ۱۳۸ .
- ۱۹۱- خلاف. ج ۳. ص ۵۷ مسألة ۱۹؛ مغنی. ج ۸. ص ۸۰ .
- ۱۹۲- خلاف. ج ۳. ص ۶۷ مسألة ۱ .
- ۱۹۳- خلاف ج ۳. صفحه ۲۷۵ مسألة ۵؛ مغنی. ج ۹. ص ۲۹۷ و ج ۱۰. ص ۹۱، محلی ج ۵. ص ۷۶ .
- ۱۹۴- خلاف ج ۲. ص ۲۷۶ و موارد جزئی بسیار دیگر، شرح لمعه ج ۸. ص ۷۹ ... و ضمناً باید دانسته شود که در رد پرزوجین و نزدیکان مادری با وجود نزدیکان پدری بحث طولی است که اکنون مجال آن نیست .
- ۱۹۵- منابع فوق و کتب بسیار دیگر از جمله مغنی. ج ۶. ص ۲۲۶ ...
- ۱۹۶- راهنمای مذهب شافعی. ۳۱۷، عول و تعصیب. ص ۳۶۳ .

- ۱۹۷ - خلاف . ج ۲ . ص ۲۸۱ و موارد بسیار جزئی دیگر؛ شرح لمعه ج ۸ . ص ۸۶ .
- ۱۹۸ - منابع گذشته و کتب بسیار دیگر از جمله مغنی . ج ۶ . ص ۲۴۶ و موارد جزئی بسیار دیگر .
- ۱۹۹ - شرح لمعه . ج ۸ . ص ۱۶۷ ، خلاف . ج ۲ . ص ۲۵۷ مسألة ۱۱ .
- ۲۰۰ - شرح لمعه . ج ۸ . ص ۲۱۳ چاپ نجف ، خلاف . ج ۲ . ص ۲۶۲ .
- ۲۰۱ - مغنی . ج ۶ . ص ۳۵۳ .
- ۲۰۲ - خلاف و مغنی موارد مذکور .
- ۲۰۳ - خلاف . ج ۲ . ص ۳۰۱ مسألة ۱۳۱ .

ستایش نامه‌ای زردشتی به زبان پهلوی

«ستایش سی‌روزگ» یا سپاسداری یکی از متن‌های دینی زردشتی به زبان پهلوی است که کمتر مورد توجه متخصصین و محققان زبان‌های ایرانی قرار گرفته است. این اثر که متن پازند آن نیز در دست است «ستایش نامه» ای است در سی بخش و در حدود پنجهزار و چند صد واژه. هر بخش این کتاب در ستایش یکی از ایزدانی است که نامش بر یکی از سی روز ماه زردشتیان نهاده شده. مانند بیشتر متن‌های پهلوی نویسنده و تاریخ این اثر معلوم نیست؛ اما از سبک و زبان آن می‌توان چنین حدس زد که این کتاب هم، چون بسیاری دیگر از آثار پهلوی، در فاصلهٔ قرن‌های نهم و دهم میلادی تصنیف و تدوین شده باشد.

تاکنون محققان بر این نظر بوده‌اند که این کتاب ترجمه‌ای است

از يك ستایش نامه یا « نیایش » گم شده به زبان اوستایی متأخر و یا متن دیگری است از « سی روزه » ؛ و بنا بر این آنرا جزئی از « زند خرده اوستا » دانسته اند . این فرض بیشتر از آنجا پیش آمده که در دستنویسها اغلب متن پهلوی یا پازند « ستایشن سی روزگ » در کنار دیگر ادعیه زردشتیان قرار گرفته است . اما به عقیده نگارنده این نظر درست نمی تواند باشد ، چه ترجمه های پهلوی آثار اوستایی که در مراسم مذهبی به کار می رود ، مانند دو « سی روزه » و « نیایشها » و غیره ، معمولاً تفاسیری را در بردارند که در متن اوستایی آنها وجود ندارد و این موضوع در مورد متن مورد بحث صدق نمی کند و عباراتی که بتوان آن را تفسیر مضمون یا جمله یا واژه ای شناخت در آن دیده نمی شود .

دیگر آنکه اگر « ستایشن سی روزگ » ترجمه ای از يك متن اوستایی بود ، با در نظر گرفتن این حقیقت که این گونه آثار معمولاً در مراسم دینی قرائت و سینه به سینه منتقل می شوند ، باید انتظار داشت که متن اوستایی آنهم برجای مانده باشد .

همانطور که پیش از این اشارت رفت ، به طور کلی ایرانشناسان توجه شایسته ای نسبت به این اثر نکرده اند . متن کامل پهلوی « ستایشن سی روزگ » نخستین بار توسط ده ایباد بر اساس دو نسخه خطی موجود در هند ، در آخرین بخش کتاب زند خردک اوستا که در ۱۹۲۷ میلادی در بمبئی به چاپ رسید و ترجمه ای به زبان انگلیسی از آن نیز که به وسیله وی انجام گرفته بود ، پس از مرگش در سال ۱۹۶۳ میلادی همراه با

یادداشت‌هایی انتشار یافت.^۲ با اینکه ده‌بهار محققى ارجمند و درخور ستایش بود، اما بر ترجمه او از این متن خرده‌های بسیار وارد است. متن پازند «ستایشن سی روزگ» پیش از متن پهلوی آن براساس يك دستنویس کتابخانه ملافیروز در مجموعه متنه‌ای پازند به وسیله آنتیا در ۱۹۰۹ میلادی طبع شد.^۳ «وند پ. مسانی نیز در ۱۹۲۰ میلادی آوانویس گجراتی این ستایش‌نامه را براساس متن آنتیا همراه با ترجمه‌ای به زبان گجراتی انتشار داد.^۴

از میان پهلوی‌شناسان جهان، غرب که بر روی بخش یا بخش‌هایی از این متن کار کرده‌اند می‌توان به ترتیب تقدم تاریخی از م. ی. مولر M. I. Müller، پیردمناش P. de. Menasce و زبر R. c. Zaehner نام برد.

برای اولین بار م. ی. مولر در دهه سوم قرن نوزدهم نخستین شش ستایش این کتاب را به فارسی ترجمه کرد. ترجمه او که به چاپ نرسیده هم‌اکنون در میان دیگر دستنویس‌های آثار زردشتی در کتابخانه شهر مونیخ محفوظ است. این ترجمه را مولر از روی رونوشتی که از نسخه خطی نیمه اول این متن در کتابخانه ملی پاریس برداشته، به عمل آورده است.

در این ترجمه مولر به خواندن بسیاری از واژه‌ها توفیق نیافته و در نتیجه صورت پهلوی آنها را عیناً نوشته و در مقابل آن در حاشیه صفحات علامت سؤال گذاشته است. به قول پادتولومه ایران‌شناس گرانمایه و نامدار نخستین دهه‌های قرن حاضر، ترجمه مولر با اینکه خالی از اشکال نیست، اما با اینحال نمودار آنست که او زبان و خط

پهلوی را بهتر از دانشمندان دهه‌های آخر قرن نوزدهم می‌دانسته و درک می‌کرده.^۵

پس از مولر اولین کسی که در جهان غرب توجهی به متن «ستایشن سی روزگ» کرده، پیردومناش استاد معاصر بزرگ زبان و ادب پهلوی است. دومناش در مقاله کوتاهی که به زبان آلمانی در بیست و چهارمین سالنامه موزه تاریخی شهر برن نوشته^۶، به معرفی یکی از دستنویسهای پازند این متن که تنها نسخه خطی نوشته‌های ایرانی در آن موزه است، پرداخته و چند سطری از ابتدای بخش نهم متن مورد بحث را در ستایش آذر نیز به آلمانی برگردانده است. زیر هم در فصل سوم کتاب مفصل و با ارزش خود «زروان» براساس متن پهلوی دها بهار، آوانویس و ترجمه‌ای از چهاربخش اول، هشتم، پانزدهم، بیست و سوم «ستایشن سی روزگ» را که به ترتیب در وصف و نیایش اوهرمزد و دو «دی» Day، یا دذو Dadv، وانگران Anaγrān (تجلیات سه‌گانه اوهرمزد) است می‌دهد و از نقطه نظر خود در مورد آنها به بحث و تفسیر می‌پردازد.^۷ او همچنین چند سطری از ابتدای ستایش مهر (بخش شانزدهم) و دوسه عبارتی از ستایش وای (بخش بیست و دوم) را آوانویسی و ترجمه می‌کند.^۸

با مراجعه به فهرست نامه‌های طبع شده کتابخانه‌هایی که در آنها دستنویسهای آثار زردشتی نگهداری می‌شود، به این نتیجه می‌رسیم که از این ستایش نامه نسخ خطی فراوانی به چهار زبان پهلوی، پازند، گجراتی و فارسی وجود دارد. کتب یکی از دانشمندان پارسی هند در

فهرست نامه حجیمی با عنوان (گنجینه شرقی: شامل مشخصات فهرست واریش از یکهزار دستنویس به زبانهای ایرانی و هندی در کتابخانه‌های خصوصی پارسیان در مراکز گوناگون گجرات)^{۱۰} که در سال ۱۹۴۱ به چاپ رسانده، مشخصات دقیق سه متن پهلوی، يك دستنویس فارسی و يك نسخه گجراتی «ستایشن» را می‌دهد.^{۱۱} اما متأسفانه امروز درباره این نسخ هیچگونه آگاهی در دست نیست و حتی خود كترك از سر نوشت آنها بی اطلاع است.^{۱۱}

دهابهار نیز در «فهرست توصیفی دستنویسهای آثار زردشتی کتابخانه ملا فیروز» (چاپ بمبئی - ۱۹۲۳) ^{۱۲} از چهار دستنویس پهلوی، يك نسخه پازند و يك دستنویس فارسی متن مورد بحث نام می‌برد و مشخصات آنها را بیان می‌دارد.^{۱۳} او خود در چاپ متن پهلوی «ستایشن» از یکی از چهار دستنویس پهلوی این کتابخانه و نیز نسخه خطی دیگری با علامت اختصاری K استفاده کرده است.^{۱۴}

در کتابخانه‌های اروپایی نیز تعدادی دستنویس متن «ستایشن سی روزگ» موجود است که تمامی آنها مورد مطالعه دقیق نگارنده این سطور قرار گرفته است، و در اینجا مجملاً به شرح آنها می‌پردازم:

- ۱ - دستنویس کپنهاگ (K 24) شامل ۳۹ برگ به پهلوی . این نسخه که متن کامل «ستایشن» را در بردارد، در هند تحریر و در اوایل قرن نوزدهم به اروپا برده شده و هنوز به چاپ نرسیده است .
- ۲ - نسخه خطی کتابخانه حکومتی هند در لندن که متن کامل پهلوی را در بردارد و بخشی است از دستنویس بزرگتری که



برگی از همان ستایش در دستنویس کتابخانه حکومتی هند در لندن

مجموعاً ۸۶ برگ دارد (L 26). تاریخ ختم تحریر این دستنویس روز هفدهم ماه دهم سال ۱۱۰۶ یزدگردی (۱۷۳۷ م) داده شده است.

۳ - دستنویس موزه تاریخی شهر برن در سوئیس (با مشخصه Ps 103) به پازند. این نسخه که متأسفانه فقط ستایشهای سوم تا شانزدهم را به طور کامل و قطعاتی از ستایشهای اول و دوم را شامل است، ۳۷ ورق دارد و تنها دستنویس آثار ایرانی در آن موزه است. اهمیت این نسخه از آن جهت است که در ایران نوشته شده و از کرمان به اروپا رفته و شاید بتوان با مطالعه دقیق آن به چگونگی قراءت خط پهلوی توسط زردشتیان ایران تا سده هیجدهم پی برد^{۱۵}.

۴ - نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس به پهلوی که بازهم ناقص است و تنها ستایشهای اول تا شانزدهم را در بر دارد و بخشی از يك دستنویس بزرگتر (بلوشه 26, XXIX) می باشد که در اواخر قرن هیجدهم نوشته شده^{۱۶}. در این نسخه در پایان ستایش شانزدهم به خط فارسی عبارت «آخر کم است» آمده است.

۵ - دستنویس کتابخانه عمومی شهر مونیخ (به علامت 105 M19 Müller) به خط مولر که رونوشتی است از نسخه پاریس؛ و نیز ترجمه فارسی مولر از شش ستایش این متن (با مشخصه M10 Müller 95) که وصف آن در پیش گذشت.

۶ - در کتابخانه جان دای لندن John Rylands در منچستر نیز يك نسخه از متن مورد بحث وجود دارد (Parsi Ms 19) که تعدادی از ستایشها را به صورتی آمیخته از پهلوی و پازند شامل است.

این نسخه که بنا بر قول دست در اواخر قرن هجدهم از سورات به انگلستان برده شده^{۱۷}، بسیار مغلوط و خالی از استفاده است. در همین کتابخانه يك برگ از يك دستنویس دیگر (به نشانه Parsi Ms 4) هم نگهداری می‌شود که در آن بخشی از ستایش ایزد ماه آمده است و بنا بر اظهار نظر وست^{۱۸} به خط محرر MH 6 می‌باشد.

همانطور که گفته شد سی ایزدی که در این کتاب مورد ستایش قرار گرفته‌اند، ایزدانی هستند که سی روزه ماه زردشتی با نام آنان مزین شده است. این ایزدان به ترتیب عبارتند از :

اوهرمز - بهمن - اردیبهشت - شهریور -
 اسپندارمد - خرداد - امرداد - دی به آذر - آذر - آبان -
 خورشید - ماه - تیشتر - گوشورون - دی به مهر - مهر -
 سروش - رشن - فروردین - بهرام - رام - وای - دی به
 دین - دین - اهریشونگگ - آشتاد - آسمان - زامیاد -
 مهرسپند - انگران.

به‌طور کلی مضمون هر دعای این اثر را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. نخست ستایش و نیایش اوهرمز و امشاسپندان. دوم سپاسداری از اوهرمز که ایزد مورد ستایش را برای سود رسانیدن مینوی و دنیوی آفریدگان آفریده است. در این قسمت معمولاً ویژگیهای مینوی و مادی هر ایزد بیان شده و مورد ستایش قرار گرفته است. در بخش سوم یکبار دیگر اوهرمز نیایش می‌شود و شخص دعا کننده اوهرمز را مخاطب قرار می‌دهد و از او می‌خواهد که

پشتیبانی و کمک ایزد مورد بحث همچنان شامل حالش باشد تا او و خانواده‌اش بتوانند زندگی خوب و خوشی را داشته باشند و پس از مرگ هم راهی بهشت شوند.

یکی از جالبترین ویژگیهای این مجموعه از نظر محتوی آنست که بر طبیعت مادی ایزدان و بویژه امشاسپندان بیش از دیگر متنهای پهلوی تکیه شده است. در بیشتر ستایشها پس از بیان طبیعت دوگانه ایزد یا امشاسپند، سرشت مادی او به تفصیل توصیف شده است. به عنوان نمونه برگردان چند سطر از ابتدای ستایش شهریور را در اینجا می‌آوریم:

ستایم و ازبایم دادار اوهرمزد رای اومندوفرته‌اومند
و امشاسپندان [را].

سپاسدارم از دادار به افزونی، خدای نیک‌ده نیک،
داداری که از آن پس که تو [را]، ای شهریور، مینوی
خواست و سود و به زیستی که گیتی است (طبیعت مادیت)
آیوخ سُستْ Ayōxšust (فلز) است آفرید، دارایی مردم
آن زروسیم ارجمند [شد] که با آن گیتی [را] ورزند و
نیز آن آهن تیز ابرکار که با آن زمین [را] ورزند و به آن
دشمن را زنند...

نگارنده این سطور پس از بررسی و مطالعه همه دستنویسهای پهلوی و پازند «ستایشن سی روزگ» موجود در کتابخانه‌های اروپا و مقابله و ضبط دقیق موارد اختلاف آنها با چاپهای ده‌بهار و انتیا،

متنی انتقادی از این کتاب تهیه کرده است که هم اکنون همراه با آوانویس و ترجمه و یادداشتهای لغوی و دستوری و واژه‌نامه‌ای کامل آماده برای چاپ می‌باشد .

یادداشتها

- 1 – Zand – I – Khürtak Avistak (Bombay , 1927) PP .
223 – 259
- 2 – Translation of Zand – I- Khürtak Avistak (Bombay,
1963)
- 3– Pazend Texts , Collected and Collated by E . K . Antia
(Bombay , 1909) , PP . 243 – 273
- 4 – Pazand Prayer Series . no. 2 (Bombay, 1920) PP . 350 –
374 and 379 – 383 .
- 5 – Christian Bartholomae , Die Zend Handschriften der K .
Hof – und Staatsbibliothek in München (Munich , 1915) ,
P . 12
- 6– P. de Menasce, «Eine Pehlevi-Handschrift in Bernischen
Historischen Museums» in Jahrbuch des Bernischen Historischen
Museums in Bern , xxiv th year .
- 7 – R. C. Zaehner, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma (Oxford,
1955), PP. 197 – 199. and 216 – 217.
- 8 – Ibid., P. 247cand 236
- 9–J. C. Katrak, Oriental Treasures being Condensed Tabular
Descriptive Statement of Over a thousand Manuscripts and of
their Colophons Written in Iranian and Indian Languages and Lying

in Private Libraries of Parsis in different Centres of Gujarat ...
(1941).

10 — Katrak , OP. cit, P. 143, 163, 189, 24, -25, 145.

۱۱ — نویسنده در حدود سه سال پیش نامه‌ای به آقای شاپور ف .

دسائی دبیر سازمان « پارسی پونچایت Parsi Punchayet Office » نوشت و از ایشان در مورد وضع حاضر نسخ خطی مذکور استفسار کرد . آقای دسائی در پاسخی که ارسال داشتند به نقل قول از آقای کترک نوشتند که ایشان در حدود پنجاه سال پیش این دستنویسها را بررسی کرده است و در حال حاضر هیچگونه اطلاعی از آنها ندارد . در کنگره مهرماه سال ۱۳۵۰ ایرانشناسان جهان در شیراز هم فرصت ملاقات با آقای کترک دست داد و ایشان دوباره این نکته را تأیید کردند .

12 — Dahabhar , Descriptive Catalogue of Some Manuscripts
Bearing on Zoroastrianism ... in the Mulla Feroze Library
(Bombay , 1923)

13 — Ibid. P. 31, 32 — 33 , 36 — 37

14 — Zand - I-Khürtak Avestak, P. 33.

15 — De Menasce, OP. Cit.

16 — Blochet , Catalogue des Manuscrits Mazdéens de la
Bibliothèque Nationale (Besançon , 1900) , P. 66.

17 — E . W . West , « Pahlavi Literature » in GIP. Vol ,
2 , P. 108

18 — Ibid.

بررسی فیزیکی آوای زبان فارسی

موضوع ارتباط که به وسیله گفتار بین افراد بشر برقرار می‌شود، از دیرباز مورد توجه دانشمندان بوده است. نتیجه بررسیهایی که در این باره انجام گرفته نه فقط به بهتر شناختن این پدیده شگفت انگیز کمک خواهد کرد، بلکه برای توسعه و رفع نواقص موجود در شیوه‌های مخابراتی و ارتباطات و برای استفاده‌های مختلف طبی و روانشناسی مفید خواهد بود.

امروز دیگر روش تقسیم بندی واجهای زبان از نظر اندامهای صوتی مطلب جدیدی به شمار نمی‌رود، بلکه برای ساختن و تکمیل دستگاههای جدید آزمایشگاه زبانشناسی مانند دستگاه تهیه گفتار مصنوعی یا «ماشین تحریر فونتیک» باید مشخصات اکوستیکی واجهای زبان مورد نظر را به دقت تعیین کرد.

از نظر اهمیت اینگونه مطالعات است که در سالهای اخیر مطالعات پی‌گیری در دانشگاههای معتبر مانند هاروارد و دانشگاه ام - آی - تی (آمریکا) روی معیارهای الکترواکوستیک زبان انجام می‌گیرد از آنجا

که آن مطالعات بیشتر روی زبانهایی مانند انگلیسی و فرانسه می باشد، نگارنده از مدتها قبل این قبیل مطالعات را در زبان فارسی آغاز کردم که جا دارد به صورت مفصلی به چاپ برسد ، معهدا با توجه به فرصت کمی که در اینجا در اختیار دارم ، شمه ای از موارد را به رشته تحریر آورده و نتایج حاصل را ذکر می نمایم .

خصوصیات صوتی تمایز دهنده واجها

کلیه زبانهای جهان برای برقراری ارتباط وسیله گفتار از عامل صوت استفاده می کنند . البته نشانه های دیگری برای برقراری ارتباط معمول است ، مانند نور برای علایم راهنمایی یا ارسال علایم مخابراتی وسیله نورافکن یا استفاده از نشانه های دیداری برای نوشتار ، ولی آنچه بیشتر بشر برای ارتباط و به فعل در آوردن زبان به کار می برد گفتار است . بدیهیست ما از عوامل صوتی گفتار ، بجز پیام مطالب اضافی دیگری را نیز در می یابیم . بنا بر این مجموعه اطلاعاتی که از گفتار کسب می کنیم بیش از متن پیام است و از این نظر است که خصوصیات گفتار را به دو قسمت تقسیم بندی می نمایم :

۱- کیفیت فردی

به هنگامی که ما به گفتار کسی که حضور ندارد (مثلا به وسیله تلفن) گوش می دهیم ، اضافه برمعانی کلمات و عباراتی که توسط گوینده ذکر می شود و ما درک می کنیم ، اطلاعات دیگری نیز از گفتار

شخص کسب می‌کنیم. مثلاً می‌توانیم جنسیت او را تشخیص بدهیم یا سن تقریبی او را برآورد کنیم.

همچنین به‌حالات عاطفی‌گوینده از گفتار او پی‌می‌بریم، از طرفی می‌توانیم تشخیص بدهیم که گوینده را می‌شناسیم و قبلاً صدای او را شنیده‌ایم یا خیر؟ تمام این اطلاعات را فقط گفتار او می‌تواند به ما بدهد. از نظر زبانشناسی کلیه خصوصیات صوتی واجد اهمیت نیستند، بلکه فقط آن بخش از خصوصیات صوتی دارای اهمیت است که نقش تمایز دهندگی داشته باشد و بین واجها ایجاد تقابل نماید.

۲ - کیفیت فونتیکی

مشخصات تمایز دهنده، فقط آن بخش از خصوصیات صوتی را می‌نامیم که در واجها ایجاد تقابل نماید. در روش آواشناسی عضوی تضادهای صوتی حاصله از اعضاء تحت عنوان واجگاه - نحوه تولید و اکبر بودن یا بیواک بودن، رده بندی می‌شود. مثلاً می‌گویند i يك واکه پیشین - بسته است یا v يك واکه پسین بسته است، ولی شیوه تعریف واجها و ذکر مشخصات آنها برحسب «روش اکوستیکی» شیوه جدیدی است که با استفاده از وسایل و دستگاههای آزمایشگاهی می‌توان نتایج مطلوب را به دست آورد.

چگونگی آزمایشها روی واجهای زبان فارسی

برای ارزیابی کردن ملاکهای اکوستیکی تمایز دهنده واجها،

می‌بایست علاوه بر سایر خصوصیات صوتی آنها ، «فرمان» آنها نیز به دقت تعیین گردد ، قبل از آنکه تعریف کوتاهی از فرمان واجها به دست دهیم لازم به تذکر است که دستگاههای آزمایشگاهی قدیمی مانند «کیموگراف» به هیچ وجه نمی‌تواند، برای این منظور مفید فایده واقع گردد . دستگاههایی که بیشتر برای تعیین این نوع از «طیف نگار صوتی»^۱ است ، مدلهایی از این دستگاه که برای تجزیه طیف بسامدهای صوتی به کار می‌رود ، هرگونه بسامد مرکب را از ۵ تا / ۱۶۰۰۰ سیکل در ثانیه به صورت ثابت روی کاغذ مخصوص ثبت می‌نماید .

برنامه دادن به این ماشین یا به عبارت دیگر نمونه‌هایی که برای ضبط این دستگاه تهیه می‌شود، باید با آگاهی کامل از اصول زبانشناسی باشد . به عبارت دیگر اگر برنامه ماشین به طریق صحیحی تنظیم نشود، لاجرم جوابی که دستگاه ارائه می‌دهد نیز درست نخواهد بود، همچنین است خواندن پاسخهای حاصله که دستگاه ارائه می‌دهد ، چه خواندن نشانه‌های حاصله روی کاغذ مخصوص Sona - Gram . تخصص و تبحر کامل می‌خواهد .

ناگفته نماند که مثالهایی که انتخاب کردیم و نمونه‌های «گفتاری» آن را تهیه نمودیم از زبان رایج طبقه تحصیل کرده تهران بود و سعی شد که از تأثیر گویشهای دیگر به دور باشد و در این مورد سعی شد که سوابق خانوادگی اشخاصی که صدای آنان را از برای آزمایش برگزیدیم و اکثر از دانشجویان دوره فوق لیسانس زبانشناسی بودند ،

1- Formant

2- Sound Spectrograph

دقیقاً مورد مطالعه قرار بگیرد .

واکه‌ها و همچنین همخوانها در محیطهای فونتیکی ثابت و مختلف اندازه‌گیری شدند ، به عبارت دیگر هر يك از واکه‌ها با سایر واکه‌های بافت گفتار همان‌گونه مقایسه شدند و پس از آن که نتایج حاصله از سنجش واکه‌ها در گفتار يك متکلم تعیین گشت ، نتیجه حاصله با نتایج سایر گوینده‌ها مقایسه گردید .

در طول زنجیر گفتار ، مقدار نیرو و در بخشهای مختلف ردیف بسامد گفتار به طور مداوم تغییر می‌یابد . شکل و تعداد قله‌ها ، یعنی بالاترین حد برجستگی بسامد و تغییرات زمانی آن بسامدها از نشانه‌های مهم در شناسایی آواهای گفتار به شمار می‌رود . قله‌های بسامد بستگی به خاصیت ذاتی ارتعاش هوای درون اندامهای صوتی دارد .
مجموع بسامد حاصله از ارتعاش هر کدام از این خواص فطری بازخوانها را «فرمان» نامند .

تشخیص واکه‌ها و تمایز يك واکه از واکه دیگر بستگی مستقیم به شکل و ارتفاع قله‌های حاصله از دو فرمان کوتاه و بلند دارد که به روی طیف صوتی مشاهده می‌شود .

خصوصیات فیزیکی واجهای زبان فارسی

۱ - فرمان واکه‌ها

در مورد فرمان اول و دوم واکه‌ها از سه دسته آوانگاشته (کاغذ Sonagram) استفاده به عمل آمد که حساسیت دستگاه ۸۰۰ - ۸۰ و ۴۰۰ - ۴۰ و ۲۰۰۰ - ۲۰ سیکل در ثانیه بود و با همین حساسیت آن آوانگاشته‌ها تهیه شدند .

در مورد واژه i

لازم به تذکر است که فرمان اول این واژه‌ها برای صدای مردان ۳۰۰ سیکل در ثانیه برآورد شد (با آوانگاشته حساسیت ۸۰ - ۸۰۰۰ سیکل) و در آوا نگاشته‌هایی که به طریق مقیاس بسیار گسترده ضبط کردیم فرمان اول این واژه را ۲۵۰ سیکل حساب کردیم. فرمان دوم آن ۲۲۵۰ سیکل است.

در مورد واژه e

فرمان اول این واژه ۴۲۰ سیل در ثانیه برای مردان محاسبه شد ولی فرمان دوم آن ۲۱۵۰ سیکل برآورد شد در e های پایانی زبان فارسی اختلاف فرمانی با e های میانی و آغازی مشاهده شد، می‌توان چنین استنباط کرد که e های پایانی بخصوص در حالت معرفی و اضافه تا حدی به طرف گونه باز آن واژه تمایل دارد.

در مورد e های پایانی لازم به توضیح است که نگارنده از سال ۱۳۳۶ برای تکمیل مجموعه‌ای که از صفحات گرامافون فراهم کرده بودم شروع به جمع‌آوری استوانه‌های مومی فونوگراف که اولین وسیله ضبط صدا بوده است نمودم. پس از متحمل شدن زحمات زیاد برای بیرون آوردن صدای این استوانه‌ها و تمهیدات فنی و ساختن يك پیکاب الکترونی مناسب که توسط اینجانب با دست ساخته شد، ضمن ضبط اینگونه استوانه‌ها که چند عدد آن در بردارنده گفتارهایی متعلق به زمان ناصرالدینشاه است ملاحظه شد که اکثراً e های پایانی که امروز گفته

می‌شود مانند کلمه xâne در تلفظ گفتار آن زمان تمایل به جهت واکه a دارد.

پس از اندازه‌گیری فرمان واکه‌های گفتار آن زمان و گفتار امروز چنین استنباط می‌شود که اختلاف سیکل بین فرمان این قبیل واکه‌ها در تلفظ امروز ناشی از تمایل واکه a در کلمات پهلوی مانند Xānak به گونه E و از این گونه به e می‌باشد که در تحول صوتی زبان فارسی جاری است.

واکه a

فرمان اول این واکه برای صدای مردان از ۷۰۰ تا ۷۵۰ سیکل در ثانیه مشاهده شد با توجه به مسایل آماری در تحقیق واکه‌ها، فرمان اول آن را ۷۳۰ سیکل برآورد کردیم و فرمان دوم آن را / ۱۵۰۰ سیکل تعیین نمودیم.

واکه â

فرمان اول این واکه در آوانگاشته‌هایی که با حساسیت ۸۰۰-۸۰ سیکل در ثانیه ثبت شد از ۶۲۵ سیکل در ثانیه تا ۶۳۰ سیکل برای صدای مردان تعیین شد. با توجه به آوانگاشته‌هایی که به طریق «مقطع» از دستگاه گرفتیم فرمان دوم آن را ۱۱۰۰ سیکل برای صدای مردان تعیین کردیم.

واکه o

فرمان اول این واکه در اکثر آوانگاشته‌هایی که ثبت شد چه به طریق مقطع و چه با حساسیت / ۸۰۰-۸۰ سیکل برای صدای مردان

۴۰۰ سیکل درثانیه و فرمان دوم آن بین ۸۷۰ و ۱۰۰۰ سیکل اختلاف داشت با توجه به آمار گیری فونتیکی فرمان دوم آن را ۹۰۰ سیکل تعیین کردیم .

○ های پایانی در بعضی بافتها که تکیه روی ○ قرار نمی‌گیرد تمایل به گونهٔ باز آن واکه دارد .

واکه u

فرمان اول این واکه برای صدای مردان ۲۷۰ سیکل در ثانیه و فرمان دوم آن ۸۰۰ سیکل درثانیه تعیین گردید.

لازم به تذکر است که برای شناسایی واکه‌ها فقط علایم فوق یعنی فرمان اول و دوم به تنهایی کافی نیست بلکه دیرش و شدت و محل وقوع در بافت‌گفتار و از همه مهمتر نسبت بین دو فرمان حایز کمال اهمیت است . همچنین باید یادآور شد که پیش از واکه‌های آغازی زبان فارسی یکنوع « گرفت » یا بستی در ناحیهٔ چاکنای ملاحظه می‌شود . بر طبق آزمایشهایی که با دستگاههای آزمایشگاهی انجام داده‌ام این بست که در حدود ۰.۲ / ثانیه دیرش دارد دارای بسامدهایی است که از ۵۰۰ سیکل درثانیه شروع و تا ۱۲۰۰ سیکل در ثانیه ادامه دارد .

امید است در آینده بتوانم آزمایشها و اندازه‌گیریها که روی فرمان و خصوصیات همخوانهای زبان فارسی و همچنین تکیه و آهنگ در این زبان انجام داده‌ام منتشر کرده و نتایج حاصله را به اطلاع برسانم .

همینقدر یادآور می‌شوم که مشخصات اکوستیکی واجهای

زبان فارسی که توسط نگارنده تعیین گردیده می‌تواند گشاینده راه برای ساختن آن واجها وسیله دستگاههای گفتار مصنوعی باشد. همچنین با تعیین این مشخصات می‌توان مشخصات صوتی واجها را توسط دستگاهی به طور مصنوعی ساخت، حال هرگاه مشخصات هر واج (که تعیین شده است) توسط يك کلید دستی مانند ماشین تحریر، تحريك شود می‌توان این وسیله برای اشخاصی که نمی‌توانند صحبت کنند، به کار رود.

همچنین واجهای ساخته شده می‌تواند مورد استفاده ماشین ترجمه واقع گردد. بدین صورت که ماشین نشانه‌های خود را تبدیل به ضربه‌های الکترونیکی کرده و ضربه‌های الکترونیکی هر کدام واج مخصوصی را که مورد نظر است به صدا درمی‌آورد، در این صورت ماشین ترجمه می‌تواند به جای آنکه نتیجه را به صورت نوشته یا نشانه‌های دیگر ارائه دهد، به صورت گفتار ماشینی آنها را به دست می‌دهد.

پس از تحقیق در باره فرمانها مشاهده شد که کم بسامدترین فرمان، فرمان اول واکه i با ۲۵۰ سیکل و پربسامدترین فرمانها متعلق به واکه سابق‌الذکر است که ۲۲۵۰/ سیکل در ثانیه می‌باشد، حساسیت گوش بشر از ۲۰ تا ۲۰۰۰۰ سیکل در ثانیه است، و لسی حساسیت گوش در بسامد های ۱۰۰۰ تا ۲۰۰۰ سیکل در ثانیه بیشتر از بقیه ردیف بسامد های صوتی است و می‌دانیم که فرمانها و خطوط میانجی فرمان دوم بیشتر باعث تمایز واجها از هم می‌گردد که در همین حدود بسامد واقع می‌باشد، چنین استنباط می‌شود

که گوش نسبت به بسامدهایی که در آن حدود ارتباط صوتی بر قرار می‌کند حساسیت بیشتری به خرج می‌دهد، به خصوص حساسیت گوش در آن حدودی که بسامدها باعث ایجاد تمایز بین واجها می‌گردند، بیشتر است، به عبارت دیگر پس از بررسی دقیق فرمانها مشاهده شد که حدود بسامدهایی که گوش بشر نسبت به آن حساسیت بیشتری به خرج می‌دهد با حدود متوسط بسامدهای معتبر در شناسایی واژه‌ها و همخوانها مطابقت دارد.

واژه‌هایی از گاهشماری کهن دیلمی

با تشکر از بانیان و اداره کنندگان سومین کنگره تحقیقات ایرانی و با اجازه از دانشمندان گرامی می‌خواهم در این جا در باره برخی از واژه‌هایی که در گاهشماری کهن دیلمی به کار می‌روند فهرست وار ، سخنی چند به عرض برسانم :

نام دیلم و دیلمان و نقش آنها در داستانهای کهن و تاریخ ایرانیان بردانشمندان و مردم کتابخوان پوشیده نیست. با اینکه ردپای دیلمیان چه پیش از اسلام و چه پس از اسلام به طور نمایان بر صفحات تاریخ ایران و برخی از کشورهای کنونی عربی ، جا به جا و پراکنده بر جا مانده ، اما جز یاد داشتهایی درباره شهریاران و شاهان دیلمی جاهای مختلف ایران ، تاکنون درباره موضوعهای مهمی مانند :

جغرافیای تاریخی - مردم شناسی و تاریخ - آثار باستانی نهفته در دل خاک - دین و آیین قدیم - افسانه‌ها و اساطیر - ترانه‌ها و انواع

شعرهای روستایی و شبانی - مثلها و لغزها - قصه‌ها و حکایات - آداب و رسوم رنگارنگ - باز مانده تقویم یا گاهشماری کهن و جشنها و سرود های آن - لغات و اصطلاحات مشترك مردم چند صد ده آن در البرز کوه تقریباً هیچ کتاب و نوشته‌ای در دست نیست.

شک نیست که این جای خالی و حلقه گسیخته در رشته ایران شناسی میهن ما باید پر شود. از آنجایی که خود از آن سرزمین سالیان درازی است که به بررسی درباره موضوعهای یاد شده بالا پرداخته‌ام تا بتوانم سهمی در این رهگذر داشته باشم.

چنانکه تاکنون بیش از پانزده هزار واژه - هزار مثل - دو سه هزار بیت شعر از دوبیتی و ترانه و حکایت منظوم - چند صد لغز منظوم و منثور - بیش از هزار نام جغرافیایی تازه و نامهای کسان - چندین ده داستان و قصه کوتاه و بلند بیش از یکصد بیت از سرودهای (تیرجشن) دیلمی که در ستایش آب و اسب و ایزد مهر بوده و در سیزدهم تیردیلمی برابر با نیمه دوم آبان ماه کنونی خوانده می‌شوند و مطالب پراکنده دیگری از دیلم در مدت شانزده سال فراهم آورده و مورد بررسی قرار داده‌ام که اگر عمری ماند به تدریج چاپ و نشر خواهم نمود. یکی از رشته‌هایی که درباره آن بررسی کرده و کتابی آماده چاپ ساخته‌ام به نام «گاهشماری کهن دیلمی» است.

در نخستین کنگره تحقیقات ایرانی در سال ۱۳۴۹ به اختصار فهرستی از مطالب مربوط به گاهشماری کهن دیلمی را که گاهشماری پیش از زردشتی است بیان کردم. اینک در این جا واژه‌هایی از این گاهشماری را یاد آوری می‌کنم: وقت بیست دقیقه‌ای این کنگره اجازه

ذکر تفصیلی همهٔ واژه‌های گاهشماری کهن دیلمی را نمی‌دهد. از این رویك گروه از واژه‌های دیلمی را که نام اوقات شبانه روز - مراحل ماه - نام ماههای سال - چهار جهت اصلی - چهار فصل است فقط در زیر یاد می‌کنم و از بحث در بارهٔ آنها که مفصل می‌شود خودداری می‌ورزم، و دربارهٔ گروه دیگر از واژه‌ها که نامهای دیلمی:

شهاب ثاقب - صاعقه - کسوف و خسوف - کهکشان - ستارگان
 فرقدان - زهره - شعری - بنات النعش - شاهین ترازو - ثریا - دوزنبها
 است چند کلمه‌ای شرح می‌دهم:

واژه‌های زیر برای ساعات و لحظه‌های مختلف شبانه‌روز

به کار می‌روند:

۱- سواروز Sovâ - rüz : شبانه روز

۲- نِسْم شُو Nesma - šo : نیمه شب

۳- قَلَه گُورَه Tala - gûra : خروس خوان - هنگام

بانگ خروس

۴- تَئَرِيك نماز tárik - nomâz : هنگام نماز و نیایش که

هنوز هوا تاریک است

۵- تَئَرِيك سُوْبُ tárik - sûb : بامدادی که هنوز تاریک

است

۶- بِيْتَن كَتُونُ اِنُنْ been - natun - een : سایه‌روشن و بامدادی

که هوا گرگ و میش است.

درست شده : (دِشَن) یعنی : بدیدن + (فَتُون) یعنی : نتوان + (اِدُّ) یعنی : دیدن . رویهمرفته یعنی : (بدیدن نتوان دیدن) یا زمانی که هم می‌شود دید و هم نمی‌شود دید .

۷- سواهین Savâhin : بامدادان .

۸- پیش چاشت : پیش از ظهر

۹- چاشت : ظهر

۱۰- پیش دُشَن piš-dôn هنگامی که دامداران دامهای شیرده مثل گوسفند و بز را برای دوشیدن به جایگاه می‌آوردند و آن در حدود یک ساعت پیش از ظهر است .

۱۱- پَس دُشَن = pas-dôn ، بار دوم که دامداران دامهای شیرده را برای دوشیدن به (دَرَه = bara) یعنی جای دوشیدن می‌آورند و می‌دوشند و این در حدود سه ساعت از ظهر رفته است . این زمان را : (آل کُش = ala - aš) هم گویند .

۱۲- (آل کُش) به همان معنی بالا است .

۱۳- آفتاو دَگرد = Âftâv-dagard یعنی : آفتاب به آنسو ، آفتاب رو به برگشت و نشیب؛ و این زمان از ساعت دو یا سه بعد از ظهر به بعد است .

۱۴- (پَس چاشت) یا (وَرچاشت) : زمان خوردن عصرانه که حدود ساعت ۵ بعد از ظهر تابستان است .

۱۵- آفتاو زَرده = Âftâv Zarda : یعنی آفتاب رو به غروب این زمان نزدیک غروب است .

۱۶- آفتاو پَر دَچین = Âftâv-pardacin : یعنی زمانی که

آفتاب همچون پرنده‌ای که بالش را جمع کند، پر نورانی خود را جمع می‌کند. و این لحظاتی است که آفتاب بر لب دیوار باختر رسیده است.

۱۷ - جمالمیم Camâlim : سایه روشن غروب گاهی . چَمَ یعنی

روشنایی (لیم) یعنی = ریم

۱۸ - شانسر šaan-sar : غروب

۱۹ - چراغوئسین Crâq-vaasin : هنگام روشن کردن چراغ .

چه : (وئسین = Vaaseen) که در دیلمی معانی چندی دارد در این جا به معنی درخشیدن و تابیدن است .

(ئین = een) نشانه مصدر و (وئس = Vaas) ریشه‌است. در

سانسکریت نیز (وس = Vas) به معنی: درخشیدن و تابیدن است .

۲۰ - شَم som : شام . یعنی : هنگام شام خوردن که یکی دو

ساعت از غروب گذشته است.

برای حالات گوناگون ماه از این هلال تا آن هلال

واژه‌های زیر در یادداشت‌هایم بودند:

۱- ماتیجه mā-tija : هلال ماه - ماه نو . به قول حافظ :

(داس ماه نو) که آن را (ماسر) یعنی : سرماه هم گویند .

در پهلوی آن را (آندر ماه) و در عربی (عُره) گویند.

این واژه عبارتست از ماه (تیجه) یعنی : تیزه یا آن تیز معین و

مشخص زیرا یکی از معانی (ā = a) در دیلمی این است که چون به دنبال اسم در آید آن را معرفه می کند.

پیران بر آنند که زن آبستن پیش از آنکه به سبزه و آب نگاه کند نباید به ماه نو چشم بدوزد و بهتر آن است که به ماه نو نگاه نکند. چه اگر به ماه نو نگاه کند، فرزندش در شکم تکان می خورد و بر چهره اش خال گوشتی درشت و بسیار پهنی که گاهی ممکن است نیمی از چهره را بپوشاند پدید می آید که چنین شخصی را (مابگیسته) یعنی: (ماه بگرفته) گویند.

واژه های (ماسر) یعنی: سرماه و (ماقوک) یعنی: نوك ماه هم به معنی اول ماه و هم آخر ماه است.

۲- ماسین زه mā-sin-Za : یعنی ماه شب سیزدهم

۳- ماچارده mā-Carda : یعنی ماه شب چهاردهم

ماه این دو شب و بویژه شب چهاردهم را: (منگ ما) manga-mâ هم گویند که به معنی بدر یا پرمه است. (منگ ما) درباره زن آبستنی که پا به ماه نهم نهاده و شکمش همچون گوی شده است نیز به کار می رود.

در این دو شب که ماهتاب در آسمان صاف خیلی روشن است صفت درخشندگی ماه را (ماقاوشیر) - (mâtave-sir) نامند.

۴- (ماسیم) mā-nesma یعنی: ماه نیمه. نیمه ماه که پانزدهم باشد.

۵- مانیماپیش mā-nimapiš : یعنی نیمه پیشین ماه که از اول تا شب پانزدهم و دوران افزونی ماه است.

۶- کرماقاوه Ker-mâtâve : نور ضعیف و نارسای ماه را گویند .

۷- ماکله mā-Kalla هاله ماه - خرمن دور ماه
 ماکله گنتن mā-Kalla-géntan خرمن دار و هاله دار شدن .
 ۸- مادخوس mā-doxos : چهار پنج شب پیش از محاق را گویند .

واژه (دخوس) از فعل (دخبتن) به معنی : خود را پنهان کردن و گاهی برای چند لحظه خود را نشان دادن است ؛ و تقریباً همان مفهوم قایم موشک بازی را دارد . زیرا در این شبها ماه دیر پدیدار شده و پس از چندی پنهان می‌شود .

۹- ماکون mā kun : یعنی : ته ماه - پایان ماه
 ۱۰- ماکیماس mā nimâ pas : یعنی نیمه پسین ماه که از بدر یا پرماه تا هلال دیگر و دوران کاهش ماه است .

بد نیست گفته شود که در کتاب پهلوی (دینکرد) سی روز ماه به شش بخش : پنج روز تقسیم شده . روزهای اول تا پنجم را (آندرماه) و یازدهم تا پانزدهم را (پرمه) و بیستم تا بیست و پنجم را (ویشپکاس) نامیده ، و این پانزده روز را فرخنده شمرده و روزهای پنجم تا دهم را (پتیرک آندر ماه) و پانزدهم تا بیستم را (پتیرک پرمه) و بیست و پنجم تا سیام را (پتیرک ویشپکاس) نامیده و این پانزده روز دوم را ضدپانزده روز اول شمرده است . در اوراق مانوی تورقان هلال (نوماه) و بدر ماه (نیم ماه) و محاق (آبذاک ماه) یعنی : ناپیدا ماه یاد شده‌اند .

(نقل از گاهشماری تقی‌زاده: صفحات ۲۴۵-۲۴۶)

نامهای چهار جهت اصلی : شمال - خاور - جنوب - باختر

در دیلمی چنین اند :

۱- کَلَسِیَا Kalsiâ : شمال

۲- خراسَنَن Xrâson یعنی: خاور . فخرالدین اسعد گرگانی

در «ویس و رامین» آورده : خراسان آن بود کز وی خور آسد .

در دیلمی هر سرزمینی که آفتاب گیرد و رو به آفتاب و آفتاب خور

باشد آن را (خراسَنَن) گویند . خاور را در دیلمی (آفتاو ورس :

Aftâv-Vares) یعنی آفتاب بر ایست هم گویند . چه (وَرَسَنَن

Varessân) یا (وَرَسَتَنَن Varestân) به معنی : برایستادن، از جا بلند

شدن و برخاستن است.

۳- (روجاftاو rû ba âftâv) یعنی : رو به آفتاب یا (قَوَّه

qavla) این هر دو واژه به معنی جنوب است.

۴- برای باختر یا غروب چندین واژه دارند که عبارتند از :

اول : آفتاو زردی Aftâv-Zardi

دوم : خَوْرَه زردی xora-Zardi

یعنی: زردی خورشید. چه (خَوْرَه) نیز در دیلمی مانند (آفتاو) و

به همان معنی زبانزد است.

سوم : پَسِ چِم pas Cem: یعنی: آن سوی (چِم) که فرونشستن

خورشید باشد .

(چیم) در دیلمی چندین معنی دارد. مانند: خط منحنی و پر پیچ
- حالت و وضع راحت مانند حالت آسودن و آرام یافتن - روشنایی
- حرکتی مانند خرامیدن و چمیدن. جالب است که در سانسکریت نیز
چنانکه ابوریحان در کتاب التفهیم صفحه ۱۹۷ آورده مغرب را (پسچیم
past Cim) گویند.

نامهای دیلمی دوازده ماه سال و روزهای مغروف آنها:

ماه اول: نوردز که از نیمه مرداد ماه کنونی آغاز می‌شود. برای
بزرگداشت آن آتشی می‌افروزند که آن را (نوروزجیل) یعنی: شعله
نوروزی گویند.

ماه دوم: کُرچ Korce یا کرچی Korci است.

ماه سوم: آرِه Aré یا آری Ari یا آریّه Aria است.

ماه چهارم: تیر است. روز سیزدهم آن را که بسیار گرامی است

(تیرماسین زه) گویند و در آن مراسمی برپا می‌کنند و سرودهایی می
خوانند که در ستایش آب و اسب و ایزد مهر است.

ماه پنجم: مُردال mordâl است.

ماه ششم: شِریر šerir یا شِریر šeerir است و آن را

(کاسه شور) و (شِریر) هم می‌گویند: برخی از تالشان آن را (بوزنما)

Evezna_mâ نامند.

ماه هفتم: آمیر Amir: به معنی نمیریا جاودان یا مهرماه دیلمی

است که سرودهای تیر جشن دیلمی بیشتر از او گفتگو می‌کند. شانزدهم

این ماه (امیرمای هشت و هشت) یعنی شانزدهم مهرماه است که همانند مهرگان معروف است . نام دیگر ماه امیر (لَشَشْ) است .

ماه هشتم : ماه اول Avel یعنی : ماه آب است . چون این ماه به فروردین هجری شمسی کنونی می خورد در آن آیین (کُولِهْ کُولِهْ چارشُمبَهْ) = Kûle-Kule-Câr-šumba یعنی چهارشنبه سوری اجرا می شود . در پایان همین ماه آب است که پنج روز دزدیده که به عربی (خمسه مُسترقه) نامیده می شود جا می گیرند . این پنج روز را دردیلمی (پنجیک) گویند .

زمان (پنجیک) نزد روستایان گیلان خاوری و نزد (عَمَارُو) های کرد نژاد دیلم باختری اندکی دیرتر از این موقع است . نامهای پنج روز (پنجیک) عبارتند از : قیر - مُردال - شَریر - آمیر - اول که نام ۵ ماه از ماههای سال دیلمی هستند . در همین ماه آب که در سالهای کبسه روز ششمی به نام (شیشک) یا (ویشک) بر پنج روز (پنجیک) می افزایند و آن سال ۳۶۶ روزه می شود .

ماه نهم : siâ (سیا) نام دارد . آن را (سوا sua) هم نامند .

ماه دهم : (دیا) یا (دی) یا (دیر Dier) است .

ماه یازدهم : (ورَفَن = varfana) است . معنی آن در دیلمی

فرگذاشت کام و هوس است .

ماه دوازدهم : را (اِسپِنْدار) یا (اِسوِنْدار) گویند . (اَفَسُون

کُنان) دیلمی که همان آیین نوشتن (رقعه های کزدم) باشد در این ماه

است .

برای چهار فصل سال غير از نام دوازده ماه که جداگانه

تقسيم بندی و نامگذاری زیر هم وجود دارد:

بخش اول بهار با نزدیک به چهل روز نخست آن دارای نامهای زیر است:

۱- پیش‌بهار یعنی : بخش پیشین بهار.

۲- سرد بهار یعنی : بهاری که سرد است.

۳- (سیا بهار) یعنی : بهاری که به سبب کمبود آذوقه روزهای بد و سیاه به شمار می‌آیند و یا زمان ماه (سیا)ی دیلمی که در همین موسم است.

۴- (پنجیک بهار) یعنی : آن بخشی از بهار که روزهای پنجه دزدیده یا (پنججه وه) در آن قرار دارند.

بخش دوم بهار یا نزدیک به سی روز بعدی آن را:

(مین بهار) یعنی : بهار میانین گویند.

بخش سوم بهار را که سی روز آخر آن است:

۱- (پس بهار) یعنی : بهاریسین .

۲- (گرم بهار) یعنی : موسم گرمای بهار.

برای سه ماه تابستان که آن را (تاوستن = tâvesson) یا

(تاوستن) نامند گذشته از نام ماهها عناوین زیر هم زبانزدند:

۱- (نو) بروزن (او) که آغاز تابستان و موقع برداشت و درویدن

و خرمن غلات است.

این در پایان بهار و آغاز تابستان و در کوهستان دیلم آغاز تابستان و نزدیکهای سال نو دیلمی است و کنایه از زمان فراوانی هم است. در همین زمان است که سال دیلمی پایان یافته تازه می‌شود. (دُو) بر وزن (او) در شعر خیام آمده که معنی کنایی آن درخور توجه است.

خوش باش که ماه عید نو خواهد شد

و اسباب طرب همه نکو خواهد شد

مه لاغر و زرد و خم شدست از سستی

ناچار از این رنج فرو خواهد شد

چنانکه می‌بینید تلفظ (دُو) در این شعر با تلفظ (دَو) به معنی :

تازه یکی نیست.

۲- (پیش تاوستُن = پیش تاوستُنن) یعنی : بخش نخست

تابستان .

۳- (گرم تاوستُن = گرم تاوستُنن) یعنی : بخش گرم تابستان.

۴- (مین تاوستُن = مین تاوستُنن) یعنی : بخش میانین

تابستان .

۵- (پس تاوستُن = پس تاوستُنن) یعنی : تابستان پسین که

بخش پایان تابستان است.

۶- (سردگرد) یعنی : بخش پسین تابستان که خورشید و گرمای

آن رو در نشیب دارد . هرچیزی که پس از رسیدن به فراز در نشیب و

سرازیری آورد آن را (سردگرد) و فعل آن را (سردگرسن) گویند.

۷- چله گرما : یعنی : چهل روز چله بزرگ و بیست روز چله

کوچک که هوا گرم است.

پاییز را (پئیز : paiz یا (پی یَزْ = pi-iaz) نامند و برای قسمت های مختلف آن غیر از نامهای ماهها اسم گذاریهای زیر را هم به کار می‌برند : برای سی روز اول زمستان .

۱- (گرم پئیز = گرم پی یَزْ)

۲- (پیش پئیز = پیش پی یَزْ) یاد می‌شوند.

۳- ماههای دوم و سوم پاییز را (سَرَد پی یَزْ = سرد پئیز)

گویند .

غیر از نامهایی که ماهها دارند هر قسمت از سه ماه زمستان را به وسیله نامهای زیر نیز مشخص می‌سازند :

۱- پیملاچَه : یعنی چهل روز اول و چله بزرگ .

۲- کوچ چله : یعنی چله کوچک و بیست روزه

۳- آفتاو برهود : Aftāv-bar hūd

نام دیگر ماه آخر زمستان برابر با اسفند کنونی است . (آفتاب برهود) در فرهنگها نیامده است .

اما (برهود) و (پرهود) در ادب فارسی و در فرهنگها به معنی : چیزی آمده که از گرما و تابش رنگ بگرداند و نزدیک به سوختن و زردی شود . کسایی مروزی گفت :

جوانی رفت ، پنداری بخواهد کرد بدرودم

بخواهم سوختن دانم که هم آنجای پرهودم

و ناصر خسرو گفته :

چو نرم گویم با تو ، درشت مگوی مرا
 بسوز دست مر آن را که مر تورا پَرهُودُ
 ولی در دیلمی (بَرهُودُ) به معنی : سوز سرمای نیمه خشک و
 جای آن است .
 و (آفتاو بَرهُودُ) یعنی : در زمان سرمای خشک و سوزنده آفتاب
 روی نموده است .

چون این زمان (آفتاو بَرهُودُ) برابر با برج (حوت) یا
 (سمکتنان) یا ماهی است شاید برخی بپندارند که این واژه به معنی این
 است که آفتاب در این ماه بر برج حوت است. اما چنانکه در بالا آوردم
 - (برهود و پرهود) غیر از این را می‌رساند.

شرحی دربارهٔ برخی از ستارگان و حوادث جوی

اول : آسَمْنَن جَم : Asamòn-jom

شهاب - شهاب ثاقب - سنگهای آسمانی را گویند که چون در
 حرکت خود به جو زمین بخورند مشتعل شده مانند گلوله های آتشین
 فرو می‌ریزند .

(جَم : jom در لغت دیلمی یعنی : جرقه - اخگر و معنی (آسَمْنَن
 جَم) (اخگر آسمانی) است.

برخی از پیران دیلم گمان می‌کنند که (آسَمْنَن جَم) حبه‌ها و کلوخ
 های آتشی هستند که فرشتگان برای تاراندن دیوها و شیاطین پرتاب
 می‌کنند . از این رو گاهی که شهاب پدید می‌آید می‌گویند:

فِرِشْتَنن آسَمْنَنی سَرَقَشْدُ شُننن[§] fereštaan âsamòn-i sar ta[§]

došōnan یعنی فرشتگان بر فراز آسمان آتش می‌افشانند.

تَشَدُّ شُنْدَنَ : taš došoon dan یا آتش افشاندن آیینی است که هنوز هم میان خرافاتیان بویژه زنان پیر به کار بسته می‌شود. هر گاه کسی دچار بیماری و چشم زخمی شود او را نزد زن پیری که ورد و افسون دفع چشم زخم می‌داند می‌برند. و ظرفی پر از آتش حبه‌ای را با ظرف دیگری از آب کنار خود نهاده ورد می‌خواند و حبه‌های آتش را با انبر گرفته دور سر بیمار می‌گرداند و میان ظرف آب پرتاب می‌کند.

و این کار را با نظم و ویژه‌ای انجام می‌دهد. آنگاه آن آب را به روی پیشانی و روی قلب بیمار می‌مالد تا او درمان شود!

به گمان این پیران پیدا شدن و از بین رفتن شهاب نشانه مرگ یکی از آدمیان است. از این رو رویهمرفته آن را نشانه فرخنده‌ای نمی‌دانند. چنین پیداست که ناستوده شمردن ستاره دنباله‌دار و شهاب ثاقب از روزگار باستان در ذهنها رگ و ریشه سخت داشته است. زیرا در قرآن در سوره (ملک) آیه ۵ آمده که :

« وَ لَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ جَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ » یعنی، آسمان جهان را به چراغها آراستیم و آنها را ارانندگان شیطانها ساختیم. تفسیر ابوالفتوح (از) بر این آیه این است که چون گمان می‌کردند هرگاه شیاطین برای شنیدن سخنان فرشتگان و پی بردن به کار و راز آنها به آسمان رو می‌آورند، خداوند، شهاب را برای تاراندنشان پرتاب می‌کند. مولوی در کتاب مثنوی خود این شهابها را (ستاره‌های دیو سوز) نام گذاشته است که مانند تیر و مشعل نفتی

نقطه انداز قلعه آسمان برای دفع دیو بدگمان پرتاب می کند و گوید :
 آشنایی گیر شبها تا به روز با چنین ستاره های دیوسوز
 هریکی در دفع دیو بدگمان هست نقطه انداز قلعه آسمان
 (نقل از فرهنگ لغات مثنوی. دکتر گوهرین. ج ۱)
 زَمَخْشَرِی شهاب را (ستاره دیوانداز) نامیده است.

* * *

دوم : آسْمُنْ كَتْ : Āsamòn Kat صاعقه ای که پس از رعد و برق پدید می آید .

برخی از پیران دیلم می گویند. هریک از انواع طبیعت برای خود صاحبی دارند . صاحب هوا و ابرها چون به خشم آید بر اسب خود می نشیند و برفراز ابرها می تازاند و از صدای تاخت و تاز اسب او است که آسمان غرنبه که به دیلمی (آسْمُنْ كَرُگَر) گویند شنیده می شود . صاحب هوا و ابرها چون تازیانه خود را به گردش در آورد و بر اسب خود بکوبد ، از آن رعد و برق و (آسْمُنْ كَتْ) یا صاعقه درست می شود به گمان آنها (آسْمُنْ كَت = صاعقه) گاهی اگر در چشمه آب فرود آید ، ممکن است مبدل به الماس شود . از این رو برخی ها از رعد و برقی که در پیرامون چشمه ها و آبها پدیدار شود با کنجکاو به درون چشمه و آب می نگرند شاید الماسی به دست بیاورند!

مایه و پایه این افسانه دیلمی داستان یکی از نیرومندترین و کهن ترین خدایان هند باستان به نام (إندْرَ = indra) را به یاد می آورد که در آیین (ودایی) خدای جو و آسمان و پادشاه ایزدان جو شناخته شده و موکل باران است و به وسیله صاعقه که اسلحه او است، دیو خشکسالی

را می‌گریزند و نشانه پهلوانی و راد مردی است، و در عرابهٔ زرین درخشانی که دو اسب آن را می‌کشند نشسته با حرابهٔ صاعقه به جنگ دشمن می‌رود. برخی از صفات (تیشتر) در (قیریشْت) اوستا نیز بی‌شبهت به کار فرمانروای جو و هوا و پدید آورنده (آسمان کت) نیست. ابودیحان بپردنی در کتاب التفهیم برای صاعقه و شهاب آسمانی دو واژه (آتش بار) و (آتش آسمانی) را به کار برده است. کلمه (آسمَن کت) دیلمی از دو جزء (آسمان) و (کت) ساخته شده. (Kat = کت) در دیلمی معنای چندی مانند: تخت - جای بلند - نشانه و خطی که بر بدنهٔ چیزی بگذارند - چوبی نازک و راست در اندازه‌گیری مانند تیر کوچک - شکوه و جلال - اندازه و ردیف - سزاوار و شایسته - خانه و سرای - افت و افتاده از فعل (کَهْتَن) (با ه غیر ملفوظ) ... دارد. که بیشتر این معانی با مایهٔ داستان جور درمی‌آید. به گمانم چون (کتاره = کتاره) در فرهنگهای فارسی حرابهٔ مردم هندوستان دانسته شده و در زبان سانسکریت: «Kathāra = کتاره» به همین معنی است می‌توان گفت: (آسمان کت) به معنی: تیر فرو افتاده از آسمان مناسب‌تر است تا معانی دیگر.

زمخشری در مقدمهٔ الادب (ج ۱، ص ۲۹) نوشته:

«صاعقه: آتش آسمانی، آتش از آسمان برای کیفر گناهکاران، آتش که از آسمان فرود آید».

* * *

سوم: آسمَن گور گور: Asmōn gor gor

رعد - آسمان غرُنبه یا به نوشتهٔ (زمخشری) آسمان غرُنبیش.

* * *

چهارم: آفتادگیری: آفتاوگیری (- giriš) Aftāv giri
کسوف و گرفتگی آفتاب را گویند.

* * *

پنجم: خَرْدَرَكُنْ : xar dar kon . این نام ستاره بیشتر در رودبار
شاهرود زبانه است.

پیران دیلم گفتند که در موسم گرما نیمه های شب ستاره ای دیده
می شود که چارواداران و مسافرینی که با اسب و استر و خرسفر می کنند
و بار می کشند ، با دیدن و نگاه کردن به آن ستاره می فهمند که نزدیک
به يك ساعت به سپیده دم مانده است . پس اسب و استر و خر را از
طویله به در آورده به راه می افتند ، و از این رو روستاییان رودبار (که
نام روستاهای پیرامون رودخانه شاهرود قزوین در همسایگی کوهستان
دیلم است) به این ستاره نام (خردرکن) داده اند . یعنی با این ستاره خر
را بیرون آورده از طویله بیرون می کشند و به راه می افتند، چه (در کن)
یعنی در کننده - خارج کننده ، بیرون آورنده از فعل : (دَرَكُوْدَنْ
= دَرَكُوْدَنْ) به معنی : بیرون کردن ، خارج ساختن . از گفته ایشان
چنین برمی آید که این (خردرکن) غیر از (سَوْبُ ستار) دیلمی یعنی :
ستاره زهره یا ستاره قطبی است . برای من مقدور نشد که بدانم این
(خردرکن) نام محلی کدام يك از ستارگان در کتابهای نجومی است .
مرحوم سیدحسن تقی زاده درباره طلع ستاره شعری در ماه آغاز
تابستان می نویسد که این ستاره از روزگار کهن راهنمای کاروانها بوده
و (هنوز هم در ایران چارواداران و مسافرین با اسب و دواب دیگر
مخصوصاً روستاییان که پیش از سپیده دم برای حمل متاع خود به شهر

راه می‌افتند به این ستاره نظر دارند...

ملاظفر گنابادی، منجم دربار شاه عباس اول صفوی، در کتاب (تنبيهات المنجمين) خود که به سال ۱۰۳۱ تألیف نموده می‌گوید: شعرای یمانی را عرب «شعری عبور» و فرسیان «روز آهنگ» و اترک «قوروق» گویند... در برهان قاطع در ماده «شباهنگ» گوید که آن ستاره شعری است و آن را (کاروان کش) نیز می‌نامند. در این صورت اسم شعری به ترکی (کاروان قیران) است که در آذربایجان این اسم معروف است... گویشارگیلی در کتاب (المدخل) می‌نویسد که اسم شعرای یمانی به فارسی (ور آهنگ) است.

(صفحات ۱۰۱ حاشیه و صفحات ۲۷۲-۲۷۳ گاهشماری)

بنا بر این نوشته تقی‌زاده برمی‌آید که این (خردرکن) شاید همان شعری باشد. در این صورت چون ستاره (شعری) در دیلمی (کِلِماتَش) یعنی: کرم کش و کشنده کرم نام دارد (خَرَر دَر کُن) لقب یا نام دیگر آن می‌شود.

* * *

ششم: دوبرادرُن: dū brāròn

یعنی: (دو برادران). برخی‌ها در دیلم چنین نامی را نام ستاره می‌دانند، اما آن را خوب نمی‌شناسند و نمی‌توانند نشان بدهند یا وصف کنند.

زمخشری در مقدمه‌الادب (جلد ۱، ص ۲۷) همین واژه (دوبرادران)

را به معنی: (الفرقدان) عربی یاد کرده است.

* * *

هفتم: ستاره شمداد : Stara šomâr

یعنی : منجم و ستاره شناس : فردوسی گفته :

چنین داد پاسخ ستاره شمر
 که بر چرخ گردون نیایی گذر
 ابوریحان بیرونی نیز در التفهیم (ستاره شمار) را به همین معنی
 به کار برده است.

* * *

هشتم : سوب ستار : Sûb-štâr

(= سوب : بامداد ، صبح + ستاد ، ستاره ، اختر)

شبانان و روستایان دیلم می گویند این ستاره روشن شامگاه از
 خاور در آسمان پدیدار می شود و چون به باختر نزدیک می گردد بامداد
 فرامی رسد .

به گمانم (سوب ستار) یا همان (ستاره سحری) است که آن رادر
 فرهنگها (ستاره بام) یا (ستاره صبح) نوشته اند، و آن ستاره زهره است
 که همان (ناهید) یا (ناهیتا) ایرانی و فارسی و (سوکره = Sukra)
 در سانسکریت و (ناهیج) در خوارزمی قدیم بوده سرپرست و ایزد روز
 آدینه دانسته می شد که خود بحث درازی دارد که در گاهشماری دیلمی
 در فصل هفته یاد کرده ام ، و یا (سوب ستار) همان (جدی) یا ستاره قطبی
 شمالی یا به قول بیرونی (جزک) است که ابوریحان در کتاب التفهیم در
 باره اش می گوید :

«ستاره ایست روشن اورا جدی خوانند و تفسیر او (جزک) و اورا
 به جای قطب شمال دارند . زیرا که به زمانه یا هیچ کویکی روشن به
 قطب از وی نزدیکتر نیست. او را به طلب قبله نماز و راست کردن او

به‌کاردارند ...) صفحه ۹۹

ولی گمان این که (سُوب ستار) همان ستاره زهره باشد راست تر است.

زمخشری در مقدمه‌الادب (ج ۱، ص ۲۶) نام عربی (ستاره بامداد) را (طارق) نوشته است.

نهم: شیشه šiša

آن را (شِشَه = شِشَك) نیز گویند نام ستارگان پروین در دیلمی است. در آسمان گروهی از ستارگان تنگ در کنار هم مانند خوشه انگور گرد آمده می‌درخشند که آنها را در فارسی (پروین) (پَرِن) (پَرَنَد) (پَرَو) (پَرَوَه) (رَفَه) (رَمَه) (فَرِغِسَه) (رَغِسَه چرخ) (فَرِغِسَه سَقَف لاجورد) و در عربی (نجم) و (مُریا) گفته و نوشته‌اند.

در یونانی آنها را (پیلیاد = peleiâdes) گویند. معنی این واژه‌ها در فارسی و عربی یونانی:

انبوهی و گرد آمدن و تجمع است. از روزگار باستان مردم این ستارگان را که تنگ در پهلوئ هم مانده پرتو افشانی می‌کنند، نشانه مهربانی و عشق و عاطفه و گردش هم فراهم آمدن خوبان دانسته، نگرستن و دیدن آنها را فرخنده می‌شمردند. در اساطیر یونان پیلیادا : peleiâdes هفت خواهر بودند که به جایگاه والای خدایی رسیده صورت فلکی (پروین) را پدید آوردند.

کالیماک : Callimaque شاعر یونانی قرن چهارم پیش از مسیح آنها را در سرودهای خود دختران یکی از ملکه‌های (آمازون)ها دانسته

و می گوید آنها دسته های رامشگران شب نشینیهای سور و شادمانی را پدید آورده و رهبری می کنند. برخی از یونانیان باستان گفته اند: روزی شکارچی خطرناکی به نام (اریون = orion) آنها را دیده عاشقشان شد و پنج سال آنها را دنبال کرد تا به چنگشان بیاورد.

آنها از ناگزیری به پیکر کبوتر درآمده با هم گروهی پرواز کردند (زئوس) خدای خدایان باستانی یونان که از سرنوشت آنها متأثر شده بود آنها را به شکل ستارگان کنونی آسمان در آورد. برخی دیگر از یونانیان کهن گفته اند که چون (زئوس) پدر آنها را که «اطلس» بود به نگاهداری آسمان بر روی شانه هایش محکوم کرد، آن هفت دختر را فراوانی اندوه و تأثر و عاطفه تغییر شکل داده ستارگان پروین شدند. (نقل از کتاب فرهنگ اساطیر یونان و رم. ترجمه دکتر بهمنش.)

ج ۲ ص ۷۴۷ - ۷۴۸)

در زبان فرانسه نیز گرد آمدن شاعران و مردان نامی را در یک جا

(پلیاد = Peleiade) گویند.

واژه (ششه) در دیلمی نیز همان مفهوم عشق و عاطفه و گرد هم

آمدن را دارد. چنانکه در یک دوبیتی دیلمی به همین نشانه عشق و عاطفه آمده:

ششه در آسمن جا هاز و نازی

بگهیمتم قازه یارنگو دم بازی

خدایا تو بکوش ای شتری قاضی

نویسه پوچ، کنه روده درازی

یعنی: خوشه پروین در آسمان با طنازی خرامان است

یاری تازه گرفتم ولی با او نتوانستم به سر ببرم
 خدایا این چنین قاضی یا (قاضی این شهر) را بکش
 که پوچ می‌نویسد و روده درازی می‌کند!
 درادب فارسی نیز (پروین) رمزی از عشق است، چنانکه حافظ
 گفته:

آسمان گو مفروش این عظمت کاندرا عشق

خرمن مه به جوی، خوشه پروین به دو جو
 در اخترشناسی باستان (پروین) نام منزل سوم از منازل ۲۸ گانه
 ماه نیز هست. خیام دانشمند بزرگ ایران نیز (پروین) را برابر یا کنایه
 از (گاوی) به مفهوم نجومی آن دانسته در یک رباعی می‌گوید:
 گاوی است در آسمان و نامش پروین
 گاوی است دگر نهفته در زیر زمین
 چشم خردت گشای ای مرد یقین
 زیر و زبر دو گاو مثنی خربین!
 زمخشری در مقدمه‌الادب (ج ۱، ص ۲۷) (روزگار) را نام فارسی
 (نجم) یا (پروین) نوشته است.

۲- معنی دیگر (شیشه = شیشك) در دیلمی: (بهیزك) یا (کبیشه)
 در سال سیصد و شصت و شش روزه است، که هر چهار سال یکبار در
 دیلم انجام می‌داده‌اند و شرح آن با (پنجه دزدیده) و چگونگی کبیشه
 کردن در گاهشماری مربوط شده بحثی طولانی دارد، و کبیشه دیلمی را
 در کتاب گاهشماری دیلمی یاد کرده‌ام، از این رو از اشاره بدان در این
 جا که مجال نیست خودداری می‌ورزم.

* * *

دهم: شایین ترآزو : šâin torâzu

= شاهین ترآزو : šâin toarâzu

نام سه ستاره دريك خط راست که مانند شاهین ترآزو سراسر است و میزان است - گاهی کنایه از برج میزان در ماه نخست پاییز هم است .

(شاهین ترآزو) همچون يك لغت واحد در لغت نامهٔ دهخدا نیامده بلکه (شاهین) تنها یاد شده و آن را جزئی از ترآزو که ابزار کشیدن و وزن کردن است شمرده است ، و در دنبال آن چنین آورده است: «شاهین در اصطلاح منجمان سه ستاره است در امتداد خط مستقیم در صورت عقاب و آن را (میزان) نیز نامند .

ناصر خسرو گفته :

مه سوال از روز نخستین قرآن افتاده اندر برج شاهین
ولی ابوریحان بیرونی در التفهیم آورده : « شاهین ترآزو : چند
ستاره دريك رده در صورت نسر طایر» .

* * *

یازدهم: کاکشان : Kâkašân

شبهها در آسمان صاف از انبوه ستارگان خرد و ریز و به هم آمیخته چیزی به شکل راه نورانی به چشم می خورد که گویی به هنگام کشیدن کاه خرده ریزهای آن ریخته و خط و شیار روشنی پدید آورده است و یا برجایی از آسمان کبود گرد شیر پاشیده اند. این راه را دیلمی (کاکشان)

یا (رای کرپله) گویند : (râie-karpala) یعنی : راه کرپله .
بیرونی در التفهیم آورده است :

(مجره) را پارسیان (راه کاهکشان) خوانند و هندوان (راه بهشت) و آن انبوه شدن ستارگان ابری مانند است در يك دایره بزرگ که به تقریب بر دو برج جوزا (= دو پیکر) و قوس می گذرد .
دهخدا در لغت نامه، نامهای فارسی آن را : کاهکش - کاهکشان
کهکشان - راه کاهکشان -- راه حاجیان - راه مکه و نام عربی آن را
(ام السماء) و (مجره) آورده .

زمخشری در مقدمه الادب برای آن : (رود آسمان) - (رود
کهکشان) - (راه آسمان) نوشته است . (ص ۲۳ . ج ۱)
در فرانسه آن را (Voie lacté) یعنی : (راه شیری) و (galaxi)
گویند .

چنانکه در مجله هنر و مردم (شماره ۹۰/ه) دیده شد : سنگسریهای
سمنان آن را (کرکشون = karkašūn) و (راه خانه خدا) می نامند .
از همه نامهای بالا برمی آید که از روزگار باستان پندار مردمان
این نوار شیری رنگ آسمان را راهی به سوی جهان نا شناخته مینوی
می دانسته است . در ديلمی (رای کرپله) کنایه به ایزد ماه که سرپرست
روزدوشنبه هر هفته است نیز دارد که شرحش را در کتاب گاهشماری کهن
ديلمی داده ام .

واژه (رای کرپله) یا به معنی : راه ثواب و کارهای نیک دینی
است، که پاداش بهشت دارد، یا صورتی از تلفظ (کرپلا) شهر دینی شیعیان

درخاک کنونی عراق است.

اگر (رای کرپله) را واژه‌ای کهن و ایرانی بشماریم آنگاه (دای) به معنی : راه و (کَرَبْ) به معنی : ثواب (و آله) پسوند نسبت واتصاف می‌شود . مانند :

مچاله (= مچ + آله) - کشاله (= کش + آله) تپاله
 (= تپ + آله) - کاغاله (= کاغ + آله) - دمباله (= دمب
 + آله) - الاله (= ال + آله) - گنجاله (= گنج + آله) درفارسی
 و مآلاته - پوساله - کوناله - و ... در دلمی .

با اینکه جو الیقی در کتاب (المعرب) (کربلا) را نامی غیرعربی و ایرانی شمرده و (کیرپان) در اوستا نام پیروان آیین پیش از زردشتی است و (کَرَفَه) درفارسی و (کَرَبْک) درپهلوی به معنی ثواب و کارهای نیک دینی است و (کَرَبْ) درگیلان خاوری نام نوعی سنج کهن است که در سوکواریها مانند محرم با آهنگ ویژه به وسیله سوکواران نواخته می‌شود تا ثواب دینی فراهم گردد، اگر (کَرَبَلَه) را همان شهر کنونی عراق یعنی (کربلا) بدانیم باز هم راه دین و ثواب بوده در همان مسیر (راه مکه) و راه (حاجیان) خواهد بود که به اعتقاد دینداران راهی به سوی بهشت است!

درباره (مجره) که برخی‌ها آن را نام عربی کهکشان شمرده‌اند و معلوم نیست ریشه عربی آن چیست می‌توان گفت که این واژه عبارتست از (مَجْر) به اضافه (ه) که همان راه است . (مَج) : تلفظ دیگری از (مَز) است . چه اگر به حرف (ز) در لغت نامه دهخدا مراجعه شود دیده خواهد شد که در بسیاری از واژه‌های ایرانی حرف (ج) به جای

حرف (ز) تلفظ شده و می‌شود. این قاعده در دیلمی گواه زیاد دارد. بنابراین اگر بنیاد واژه (مز) شناخته شود و معنی آن با معانی یاد شده برای کهکشان جور باشد (مجره) واژه‌ای ایرانی به شمار خواهد آمد. (مز) در گائهای اوستا به معنی مه و بزرگ است (پورداوود. یادداشتهای گائها. ص ۱۴۵).

در تاریخ بی‌هق چنین آمده: «مز در لغت پهلوی بسیار است... مَدَّ مَدَح بقاع و موطن است. و آن ایام زمین خوش را مذ می‌خواندند...» (صفحه ۳۷. چاپ مرحوم بهمینیار).
بنابراین (مجره):

یعنی: راه به سوی جای بزرگ و گرامی - راه بقاع و سرزمین ستوده و پاك و این درست به همان معنی: راه بهشت و راه خانه خدا و راه ثواب دینی است که، نامهای کهکشان است.

* * *

دوازدهم: کِلْمَاکْش: kelmâ koš

معنی لغوی آن در دیلمی 'کشنده کرم است. چه (کِلْم) ، کرم را گویند.

چند تن از پیرانی که این ستاره و نام آن را می‌دانستند گفتند (کِلْمَاکْش) تنها در آغاز موسم گرما و نزدیکیهای تابستان پدید می‌آید و در شبهای صاف ستاره روشن است مانند (سُوبْ سَتَار) یا ستاره صبح. اما غیر از ستاره بامدادی است و چند هفته بیشتر خود نمایی نمی‌کند، پس از آن به‌دیده ما نمی‌آید. یکی از پیران به من گفت این که این ستاره را (کرم کُش) می‌گویند برای این است که هرگاه مرد یا زن بسی

برادری به بیابان رفته گیاه کاسنی را پیدا کرده ریشه آن را بکنند و بیاورد ، آن ریشه را مانند هویج شقه کرده در ظرف سفالی انداخته و چاقو یا چیز برنده‌ای همانند آن روی ظرف سفالی بنهند آن ظرف را شبانگاه در برابر نور ستاره (کلماکش) بگذارند کم کم روی کاسنی و روی فلز قطرات ژاله پدید می‌آید و به درون ظرف می‌ریزد ، که داروی کرم کشی است . اگر این دارو را که از خاصیت کرم کشی و ژاله ستاره ، که به دیلمی (ستاره شمس = stāra-ši) گویند بهره مند شده ، بامداد پیش از غذا به کسی که انگل و کرم در شکم دارد ، بدهند بیماریش را درمان می‌کند . و می‌گفت از قدیم شنیده است که اگر تخم چند جور را از پیش سبز کنند و پس از پدیدار شدن ستاره (کلماکش) یک شب در برابر او قرار دهند ، بامداد هر غله‌ای که در آن سال رو به خوبی و رشد داشته باشد خوش رنگ و با طراوت و هر غله‌ای که کشتش در آن سال ، در پاییز بی ثمر باشد، زرد رنگ دیده می‌شود.

این بود آن چه که از این ستاره از چند تن از پیران دیلم

شنیدم .

اکنون از روی این نام و این صفات ببینیم این کدام ستاره است . بنا به بررسی‌ای که نموده‌ام و از روی آنچه که در زیر می‌آورم به گمانم (کلماکش) دیلمی همان (شعرای) یمانی یا (قُشتر) اوستایی است زیرا :

سید حسن تقی‌زاده در کتاب گاهشماری خود می‌نویسد :

« در اینکه ایرانیان و اغلب اقوامی که آسمان صاف داشتند به ستاره شعرای و مواقع طلوع و غروب آن توجه داشتند ظاهراً شکی

نیست. در عجایب المخلوقات قزوینی، بعضی از ملل و از آن جمله به ایرانیان قدیم نسبت می‌دهد که برای تشخیص این که کدام يك از حبوبات در سال محصول خوب می‌دهد و کدام يك فاسد می‌شود هفت روز قبل از طلوع شعری روی صفحه‌ای چند نوع از حبوبات مختلفه جا داده و در شب طلوع شعری در ماه تموز تابستان در جای بلندی می‌گذاشتند که ستاره شعری بر آن بتابد. پس آنچه سبز شد برای آن سال مناسب است و آنچه زرد شد مناسب نیست...

بنا به قول (کوشیار) در کتاب (المدخل) اسم شعرای یمانی به فارسی (ور آهنگ) است. . . . شرح راجع به امتحان زراعت سال به وسیله معروض کردن آنها بر (شعرای یمانی) که از (عجایب المخلوقات قزوینی) نقل شد در کتب متقدم و متأخر بر آن نیز آمده است.

مثلا در کتابی به اسم (کتاب الجفر فی التبصره)، نسخه موزه بریتانیا، Add. or. 1473. ورق 45 گوید که در ۲۰ ماه تموز شعری طلوع می‌کند و در ۲۴ این ماه معلوم می‌شود که از مزروعات کدام يك برای زراعت در سال آینده صالح است و کدام غیر صالح و بنا بر آن از قسم اول زیاد کاشته می‌شود و از قسم دوم احتراز می‌کنند و طریق آن است که لوحی گرفته و سه روز پیش از ابتدای ماه تموز از هر تخمی مقداری در آن زراعت کرده و هر روز آب بدهید تا ۲۴ تموز. پس وقتی که شب فرا رسید و آن شب سوم بعد از طلوع شعری است این لوح را در روی بام دره‌وای آزاد و معروض به آسمان بگذارید تا صبح بماند و بامداد نگاه کنید هر کدام از آن حبوبات رویده برای زراعت در آن سال صالح است و آنچه رنگش تغییر یافته باید از زراعت آن

اجتناب شود . و ایرانیها هر سال این کار را می کردند و امر زراعت را با آن امتحان می نمودند...

این کتاب (الجفر فی التبصره) شاید یکی از قدیمترین کتب عربی نجومی دوره اسلامی باشد ...

ملاظفر گنابادی ، منجم دربار شاه عباس اول صفوی ، در کتاب «تنبیهای المنجمین» خود که به سال ۱۰۳۱ تألیف نمود در صفحه ۲۷۲ چاپ طهران می گوید:

عبدالمطی بیرجندی یا محقق بیرجندی در رساله (فلاحت) خود آورده و ما نیز در شرح بیست باب ایشان اشاره به آن کرده ایم که در بعضی بلاد قبل از طلوع شعری به بیست و یکروز یا یک ماه از هر تخمی که داعیه زراعت آن داشته باشند ، قدری در موضعی جدا جدا زراعت کنند تا سبز شود ، و چون شعری طلوع کند ملاحظه کنند آنچه از آن مزروعات تازه و خرم بود ، گویند آن محصول در آن سال نیکو آید، و آنچه زرد و پژمرده باشد نیکو نیاید».

(گاهشمارى . حواشى صفحات : ۱۰۱-۲۷۲-۲۷۳)

ابوریحان بیرونی در کتاب «آثار الباقیه عن القرون الخالیه» می نویسد که در ماه تموز تابستان شعری طلوع می کند «اصحاب تجارب برای از پیش دانستن حالات سال گفته اند که اگر بر لوحی اقسام زراعتها را بکارند که تا شب بیست و پنجم تموز شود که آخرین شب این کار است ، سپس لوح را در زیر آسمان بگذارند به طوری که هیچ مانعی از طلوع و غروب ستارگان بر آن نباشد ، هر زراعتی که در آن سال خوب خواهد شد زرد می گردد و هر زراعتی که برکت و فراوانی نخواهد یافت

سبز باقی می‌ماند و مصریان باستان نیز همین کار را می‌کردند...»
(صفحات ۳۶۸-۳۶۹ چاپ عربی و صفحه ۳۱۹ ترجمه داناسرشت)

پورداوود در جلد اول «یشتها» می‌نویسد:

«آنطور که تشر در اوستا تعریف شده ابدأ شکی نمی‌ماند که این ستاره تشر همان شعرای یمانی باشد که به قول زمخشری در مقدمه‌الادب (بنی خزاعه) که گروهی از عربان جاهلی بودند او را می‌پرستیدند... بنا به آنچه پلوتارک مورخ یونانی می‌نویسد از زمان بسیار قدیم هم می‌دانستند که تشر ستاره شعرای یمانی است که در زبانهای اروپایی به (سیریوس = sirius) معروف است.

پلوتارک صراحتاً از ستوده بودن این ستاره نزد ایرانیان باستان اشاره کرده گوید (هرمزد سیریوس را نگهبان و پاسبان سایر ستارگان قرارداد). و این به کلی مطابق است با آنچه درباره تشر در اوستا ذکر شده است» (صفحه ۳۲۴ ج ۱)

برای دانستن اندازه اهمیت ستاره شعری در زندگی اقتصادی و عقاید مردم در روزگار باستان، برای نمونه می‌توان از تقویم مصریان باستان یاد کرد. مصریان باستان یکی از قدیمی ترین مردم روی زمینند که تقویمی درست بر بنیان سال خورشیدی ۳۶۵ روزه داشته‌اند. گروهی از مصرشناسان آغاز ایجاد تقویم قدیم مصری را تا زمان (انثولی تیک = عصر سنگ و فلز) که در حدود پنج‌هزار سال پیش از مسیح بوده بالا برده‌اند.

روز اول سال و نوروز مصریان باستان در تقویم خورشیدی آنها

زمانی بود که آب رود نیل که سرچشمه و زاینده آبادی مصر بوده و هست ، به بالاترین اندازه طغیان خود می‌رسید.

و این معمولا همزمان با هنگامی بود که ستاره شعری که آن را (سوطیس = Sothis) (یا به نوشته تقی‌زاده در بیست مقاله: Sopdet) می‌نامیدند با خورشید در موسم تابستان در يك زمان از افق طالع می‌شدند. بنا بر این فرا رسیدن سال نو در مصر باستان به معنی : طلوع شعری و افزایش طغیان نیل بود ، که آن را برای برکتش جشن و عید می‌گرفتند .

همچنانکه در مصر باستان (شعری) با آب نیل و آبادی و حاصل خیزی ناشی از طغیان آن رود پیوند ناگسستنی داشت، در ایران باستان نیز به گواه اوستا تشرهمچون خدای آب آفرین و نعمت بخشی ستایش می‌شد و با (شعری) یکی به شمار می‌آمد.

در تیر یشت اوستا - ایزد تیر یا خدای آب آفرین و باروری خاک به نام تشر که ستاره شعری نشانه و رمز بزرگ آن بوده و با آن یکی است ، با دیو خشکسالی به نام (آدوش) می‌جنگد تا بتواند برای باروری خاک آن را از بند خشکسالی برهاند .

(تیر) یا (تشر) که (شعری) نماد آن بوده با ستاره دنباله یا (دودنب) نیز که نشانه قحطی و بدسالی بوده مانند خشکسالی که خود به خود قحطی به همراه داشت نیز می‌جنگد. زیرا اثر بدشکونی ستاره دنباله دار مانند نتیجه فرمانروایی دیو خشکسالی بود. چون ستاره دنباله دار و پری به صورت هم درمی‌آمدند ، در تیر یشت اوستا پری و ستاره دنباله‌دار هر دو يك معنی دارند.

در کرده ۵ تیر یشت اوستا چنین آمده :

«تشر ستاره رایومند فرهمند را می ستاییم که بر پریها آنگاه که به شکل ستارگان دنباله دار در میان زمین و آسمان پرتاب شوند، چیره شود و آنها را در هم شکند» پس تشر یا شعری خود به خود کُشندۀ ستاره دنباله دار یا پری نیز به شمار می آید.

چون در متن تیر یشت اوستا نام ستاره دنباله دار:

(ستاره کرم = staro_kermao) آمده، تشر که شعری نماد آن است و این (ستاره کرم) را شکست می دهد و می کشد باید (کرم کش) هم باشد.

پس اگر در دیلمی (کلما کش) نام ستاره (شعری) است نامی بجا و درخور و دارای ارزش بسیار است که بر پژوهندگان اوستاشناس پوشیده نیست.

چنانکه در ستاره (خردرکن) یادآوری نمودم، (خردرکن) باید نام یا لقب دیگر (کلما کش) یا (شعری) یا (ستاره تیر و تشر) باشد. در پایان به جا است یاد شود که برای این ستاره در کتابها نامهای زیر هم آمده اند:

گوشیادگیلی در کتاب (المدخل) آن را (ورآهنگ) و ملاظفر گنابادی در (تنبیهات المنجمین) نام ایرانی آن را (روزآهنگ) و نام ترکیش را (قوروق) و مؤلف کتاب برهان قاطع آن را (شبآهنگ) و (کاروان کش) و تقی زاده نام دیگر ترکیش را (کاروان قیران) نوشته است.

سیزدهم : کلمستار : celma satâr بروزن (سوب ستاد) یعنی :
(کرم ستاره) .

نامهای دیگر آن در دیلمی : (دَمبَالَه دار ستاره) :

dobâla_dâr satâra

یعنی (ستاره دنباله‌دار) و (دیوخلاسوهت = دیوخلکاسوهت)

به معنی : شاخه هیزم نیمسوز و نیمه مشتعل دیو است.

این دو نام بیش از (کلمستار) شنیده شده‌اند.

(ذوذنب) یا ستاره دنباله‌دار که برخی سالها در آسمان پیدا می

شود، مانند کرم و رشته دودی رنگ و روشن یا به صورت خطی است

که سر آن نورانی و دنبالش کم نورتر است .

پیران دیلم آن را بدشکون می‌شمرند . برخی گمان می‌کنند آن

دیوی است که می‌خواسته در آسمان زیانکاری کند ، اما فرشته پاسبان

آسمان او را دنبال کرد ، با تیر آتشین او را آتش زده و آن دیو آتش

گرفته مانند چوپ و هیزم نیمسوزی است که هم شعله دارد و هم دود .

آن شعله، سر ستاره و آن دود، دنباله آن است!

برای همین است که آن را در دیلمی (دیوخلاسوهت) یعنی :

چوب نیمسوز و نیمه مشتعل که همراه با دود باشد گفته‌اند.

یکی دیگر از پیران می‌گفت :

این ستاره میان ستارگان همچون کرمی است در میان جانوران .

چون هر کرمی زیانکار است . این (کلمستار) یعنی : این کرم ستاره،

نیز بدشگون است . هر سال که این (کلمستار) در آسمان پیدا شود ،

پشت سرش بیماری و مرگ و جنگ و بلا و قحطی پدید خواهد آمد .

دهخدا در لغت‌نامه، نامهای فارسی این ستاره راستاره دنباله‌دار-گیسودار-گیسوور و اسم عربی‌ش را (ذوذنب) یاد کرده و می‌نویسد که: قدما می‌گفتند ستاره دنباله دار بخاری است که از زمین بر می‌خیزد و چون به کره آتش برسد می‌سوزد... و آن را ستاره‌ای شوم می‌دانستند که به شکل جاروب است و گاهگاهی بر می‌آید...

و سپس می‌نویسد:

در نسخه میرزا ابراهیم آمده که ستاره دنباله‌دار آتشی است دراز دنباله و نحوست دارد. به قول منجمان قدیم فارسی دوازده نوعست که خاصیت برخی از آنها ایجاد جنگ و برخی دیگر زمین لرزه و گروهی قحطی و مانند آنها است. و منجمان هند آن را هفتاد نوع می‌دانند که همه بد اثر و ناشایست به شمار می‌آیند.

این ستاره را به فرانسه: *Etoile filante* گویند.

ابوریحان در التفهیم (ص ۱۱۵) اسم عام ستاره دنباله‌دار را (گیسو) و (دنبال) نوشته است و در کتاب (تحقیق ماللهند) آورده که هندیها همه ستارگان دنباله‌دار را (کیت) گویند (ص ۳۱۳ عربی). این نام در خور توجه است. چه در گیلان خاوری حربه‌ای برای شکار ماهی دارند که آن را (کیت) گویند.

این کیت- میله فلزی دراز و راست و عصا مانندی است که سرش تیز و اندکی خمیدگی دارد و شکل آن به راستی هم شبیه ستاره دنباله دار است. کنار آب می‌ایستند، چون ماهی در آب پدیدار شود، (کیت) را مانند نیزه بر ماهی می‌زنند و شکارش می‌کنند.

در کتاب پهلوی بند هش یکی از پریهای زیانکار که به شکل ستاره دنباله دار است ، نامش (موشِ پَر) یا (موشِ چَریک) آمده است در تیریش اوستا نیز ستارگان دنباله‌دار به صورت پریان زیانکار با (تشر) ایزد آب آفرین و باروری مبارزه می‌کنند. مطلب مهم درباره ستاره دنباله دار این است که نام دیلمی این ستاره که (کلمستار) است درست همان نامی است که در تیریش اوستا به آن داده شده است.

در تیریش اوستا ستاره دنباله دار (ستار و کرمو) یعنی : (ستاره کرم) است . (یشت ج ۰۱ ص ۳۴۳) و (تشر) یا (شعری) با آن مبارزه می‌کند و آن را از بین می‌برد. در دیلمی هم نام ستاره (شعری) (کلماکش) یعنی کشنده کرم بوده و چنانکه می‌بینیم یکی از نامهای ستاره دنباله دار (کلمستار) دشمن آب و آبادانی و ستاره‌ای بد اثر و ناشایست است. (کلمستار) دیلمی نیز بدشگون شمرده شد.

* * *

چهاردهم : ماگیری یا ماگیریش

(= Mâgiriš) mâ_giri

یعنی خسوف - ماه گرفتگی . هنوز هم روستاییان دیلم مانند بسیاری از جاهای دیگر ایران بر آنند که اژدهایی در آسمان ماه را دنبال کرده همینکه به ماه می‌رسد او را می‌بلعد، از این رو خسوف یا ماه گرفتگی پدید می‌گردد.

آنها گمان می‌کنند که اگر در این هنگام سر و صدا راه بیندازند، اژدها ترسیده ماه را از شکم بیرون می‌اندازد، از این رو بر سر بام رفته

طشت می‌زنند و تفنگک خالی می‌کنند و های و هوی راه می‌اندازند و همینکه خسوف پایان یافت، شاد می‌شوند که اژدها ترسید و ماه را رها کرد!

این پندار گویا ریشهٔ بسیار کهن داشته است. چنانکه ویل دودانت مورخ آمریکایی می‌نویسد:

«مصریان قدیم معتقدند که گاهی یکی از خدایان بزرگ جئه ماه را می‌خورد ولی این کار زیاد به درازا نمی‌کشد، زیرا دعای مردم و خشم خدایان دیگر ماهخوارهٔ شکمپرست را ناگزیر می‌کند که قی کرده ماه را از درون شکم بیرون اندازد. تودهٔ مردم خسوف ماه را به این گونه تعبیر می‌کردند» تاریخ تمدن ج ۱ ص ۲۹۸.

(گیریش) در لغت دلمی گرفتگی همراه با فشار و رنج است، چنانکه فشار قبر را (گیریش) گویند.

فخرالدین اسعدگرگانی در «ویس و رامین» به همین عقیده اشاره کرده گوید:

همیدون مادرم را مژدگان خواه

که رسته شد ز دست اژدها ماه

* * *

پانزدهم: هَفَبَرَارُونْ : Haf_barāron

(هَفْ = هفت + جَرَارُونْ = برادران)

نام يك گروه هفت تایی از ستارگان آسمان است که دهقانان و شبانان دلم در بارهٔ آن افسانه‌ای دارند که می‌گویند:

این هفت ستاره در ازل فرزندان کسی بودند که شش پسر و يك

دختر داشت. پدر همسر خود را رها کرده به زن آشوبگری دل دوخت زن آشوبگر برای تیز کردن آتش مرد دلداده خود را بیمار ساخت و با همدستی پزشك خود به مرد قبولاند که داروی دردش جگروخون کودکان آن مرد است .

مادر کودکان همینکه این را شنید از اندوه مرد. کودکان که دیدند پدر چنان در دلدادگی از خود بیخود شده که از قربانی کردن آنها در راه (زن پدر) دریغ ندارد، از این رو نعش مادر را برداشته بر دوش کشیدند و گریختند .

پدر نادان برای آنکه به کام زن نابکار برسد، کودکان را دنبال کرد . در گرما گرم این پی گیری که چیزی نمانده بود بچه ها دستگیر شوند، خداوند آسمان دلش برای کودکان بی نوا و بی پناه سوخت و آنها را ستاره آسمان کرد تا همچنان جاویدمانده به روز گاران نور افشانی کنند !

از این هفت تن، چهار تا که مربعی ساخته اند چهار كودك تابوت به دوش هستند دو ستاره دیگر به دنبال آن چهارند و دست كودك هفتمی را که دختر بچه ای است گرفته و به دنبال خود می کشند .

این (هفت برادران) به گمانم همان (هفتورنگ) در اوستا و ادب قدیم ما باشند .

ابوریحان بیرونی در کتاب التفهیم (صفحات ۱۰۰ و ۱۰۱) در این باره گوید :

«بنات النعش بزرگ آن هفت روشن اند که به پارسی هفتورنگ گویند . و اما نعش آن چهارند که برماندگی تخت چهار سواند . و

بنات آن سه‌اندکه بر درازا، نه راست نهاده است...»
 جامی ، شاعر بزرگ قرن نهم هجری هفت مثنوی به نام « هفت اورنگ» سروده که خود در باره آنها چنین گفته :
 «می‌شاید که به (هفت اورنگ) که به لغت فرس قدیم عبارت از (هفت برادران) که هفت کو کبند در جهت شمال ظاهر و بر حوالی قطب دایر، نامزد شوند:

این هفت سفینه در سخن یکرنگند

وین هفت خزینه در گهر هم سنگ‌اند

چون هفت برادران برین چرخ بلند

نامی شده در زمین به هفت اورنگ‌اند

(دیوان . چاپ هاشم رضی . صفحه ۲۹۶)

زمخشری نیز در کتاب مقدمه الادب (ص ۲۷) بنات النعش را :
 (هفتورنگ) ، (هفت ستاره) ، (هفت برادران) نوشته .
 در « تیریش » اوستا ، که یکی از دلکش‌ترین یشتها است ،
 (هفتورنگ) ستوده شده و چنین آمده است:

«هفتورنگ را برای مقاومت کردن به ضد جانوران می‌ستایم» .

پورداوود در یشتها ، جلد ۱ ، صفحه ۳۲۶-۳۲۷ آورده :

در اوستا از هفتورنگ بنات النعش یا خرس بزرگ یا

ursa majore اراده می‌شود .

فرخی گفته :

تا بدین هفت فلک سیر کند هفت اختر

همچنین هفت بدیدار بود هفتورنگ

در فصل دوم کتاب پهلوی « بندهش » هفتورنگ یکی از چهار ستاره بزرگی آمده که سروری یکی از چهار جانب و چهار سو را دارد. و آن را (هَفْتُوکَرَنکَ اَپاختر سِپاهبَت) نوشته :

یعنی : هفتورنگ سپهد و سردار ستارگان سمت اِپاختر است که در قدیم به معنی شمال بود که آن شمال معادل شمال غربی کنونی می شود .

* * *

اینها بودند یاد آوریهای کوتاهی در باره برخی از واژه های گاهشماری کهن دیلمی که همچون گواه اهمیت فراوان این گاهشماری نشان دادند هم در لفظ و هم در معنی و تعبیر چنان ریشه کهن دارند که برخی از آنها مانند :

(کِلِماکش) و (کِلِمستار) و (هَبَرار کُن) و (پَسچِم) تا دوران اوستایی قدیم بالا می روند.

حروف و نشانه‌هایی که برای این گفتار به کار رفته‌اند:

آ	=	A	=	a
اَ	=	Â	=	â
ب	=	B	=	b
پ	=	P	=	p
ت - ط	=	T	=	t
ج	=	J	=	j
چ	=	C	=	c
ح - ه	=	H	=	h
خ	=	X	=	x
د	=	D	=	d
ر	=	R	=	r
ز - ذ	=	Z	=	z
ژ	=	G	=	g
س - ث	=	S	=	s
ش	=	š	=	š
ع	=	Á	=	á
ق - غ	=	Q	=	q
ف	=	F	=	f
ك	=	K	=	k

گ = G = g

ل = L = l

م = M = m

ن = N = n

و = V = v

ی = I = i

ای = Y = i

او = Ū = ū (بر وزن بو)

او = U = u ، مانند تلفظ (u) در فرانسه و لاتین

ای < EI = ei ، مانند تلفظ آن در فرانسه بر وزن (می)

حرفی که در تلفظ بین زیر و زبر و ضمه است = ø = ø

ا = o = o

ا = Ó = ó ، تکیه روی این حرف در تلفظ

دستگاه عدد در زبان فارسی

انسان مفهوم « عدد » را به دو گونه بیان می کند :

الف - به گونه نوشتاری که در این صورت با « رقم نویسی » سروکار داریم .

ب - به گونه گفتاری در زبان که در این صورت با « عددگویی » سروکار داریم .

دستگاه های « رقم نویسی » محدود و امروزه جهانی هستند . مهمترین آنها دستگاه « رقم نویسی عربی » است که در حقیقت از هندیان گرفته شده و دستگاه دیگر که توانایی و کاربرد بسیار محدودتری دارد ، دستگاه « رقم نویسی رومی » است :

۲۴ یا 24 در دستگاه رقم نویسی عربی (هندی)	} بیست و چهار =
XXIV در دستگاه رقم نویسی رومی	

برعکس هر زبانی ، هر يك از این دو دستگاه را به شیوه خود بازگویی کند که بکلی با نظام رقم نویسی تفاوت دارد و از سوی دیگر برخلاف دستگاه‌های رقم نویسی (بویژه دو دستگاهی که اشاره شد) به تعداد زبانهای جهان ، دستگاه‌های عددگویی متفاوتی وجود دارد. به عبارت دیگر هر زبانی دستگاه عددگویی ویژه خود را داراست و گویندگان زبانهای متفاوت که امروزه از دستگاه رقم نویسی یکسانی استفاده می‌کنند، هنگام بیان زبانی عدد، آن را به‌طور خودکار و ناخود آگاه به دستگاه عددگویی زبان خود انتقال می‌دهند .

در اینجا ما خود را به دستگاه عددگویی زبان فارسی و سنجش آن با نظام رقم نویسی عربی (هندی) محدود می‌کنیم :

اگر برای نمونه به رقم مرکب ۱۲۳ برخورد کنیم ، در فارسی آنرا به صورت « صد و بیست و سه » خواهیم خواند ولی این عددگویی از اساس با نظام رقمی که زیر چشم داریم تفاوت دارد :

اگر می‌خواستیم عیناً این نظام را در عددگویی فارسی تقلید کنیم ، به جای « صد و بیست و سه » باید می‌گفتیم سه ، دو ، يك یا يك ، دو ، سه ولی در حقیقت این نیز کافی نیست ، زیرا در دستگاه رقم نویسی عربی ، یکی از مهمترین اصول ، ارزش مکانی یا مرتبه هر رقم بسیط درون رقم مرکب است یعنی بیان دقیق ۱۲۳ به شیوه نظام رقم نویسی مورد بحث در زبان فارسی باید به صورت زیر در آید :

سه در مرتبه یکان ، دو در مرتبه دهگان ، يك در مرتبه صدگان و یا به شیوه قرعه کشیها سه اولین رقم از سمت راست ، دو دومین رقم از سمت راست ، يك سومین رقم از سمت راست .

دستگاه رقم نویسی عربی (هندی) نیز مانند هر دستگاهی (واز آن میان زبانهای بشری) دارای يك محور جانشینی است و يك محور همنشینی . محور جانشینی آن فهرست ارقام بسیطی است که در هر « مرتبه » باید یکی از آنها را به جای دیگران انتخاب کرد . این محور یا فهرست عبارتست از :

۰ (0)

۱ (1)

۲ (2)

۳ (3)

۴ (4)

۵ (5)

۶ (6)

۷ (7)

۸ (8)

۹ (9)

هر يك از ارقام بسیط بالا بر حسب مکان یا مرتبه خود در رقم مرکب ارزش متفاوتی می یابد. برای نمونه اگر رقم ۱ را در نظر بگیریم در صورتی که اولین رقم از سمت راست باشد معادل يك و اگر دومین رقم باشد معادل ده و اگر سومین رقم باشد معادل صد الی آخر، خواهد بود . اگر در « مرتبه » ای رقمی واقعی نیامده باشد ، جای خالی آن را ۰ (صفر) پرمی کند تا مرتبه رقم پیش از خود را نشان دهد. وجود ۰ (صفر)

در رقم مرکب ۴۰ نشان می‌دهد که ۴ در مرتبه دهگان جای دارد ، زیرا دومین رقم از سمت راست است . ترکیب ارقام بسیط با یکدیگر محور همنشینی رقم نویسی عربی را به شیوه‌ای که ذکر شد به وجود می‌آورد و مفهوم کلی ریاضی يك رقم مرکب، حاصل جمع مفهوم ارقام آن در هر « مرتبه » است :

۱۲۳ در حقیقت معادل است با

۱۰۰ +

۲۰

۳

۱۲۳

بدینسان دستگاه رقم نویسی عربی (هندی) دستگاهی است ده عضوی که از تعدادی محدود صورتهای متفاوت (ده رقم) با وارد کردن ارزش مکانی (مرتبه) در ترکیب ارقام با یکدیگر (روی محور همنشینی) و استفاده از عمل جمع به بیان مفاهیم نامحدود عددی نایل می‌شود . دلیل آنکه برگردان مستقیم چنین نظامی در هیچ زبانی (واز جمله فارسی) ممکن نیست ، اینست که زبانهای بشری به خاطر ماهیت آوایی خود نمی‌توانند از ارزش مکانی اعداد بسیط در صورتهای مرکب استفاده کنند ، زیرا در چنین وضعیتی صورتهای ترکیبی اعداد روی محور همنشینی زبان بسیار طولانی می‌شود و این با صرف نیروی حافظه‌ای و گفتاری متعادلی که زبان بشری بدان گرایش دارد ، در تضاد است . در حالی که صورت مکتوب ارقام ، هر يك تا آن اندازه کوتاه هست که ترکیبات آنها جای کمی را بگیرد و با يك نگاه دستگیر شود.

عدم استفاده از ارزش مکانی در زبان به عدم وجود «صفر» در دستگاه‌های عددگویی منجر می‌شود. البته «صفر» به عنوان «اسم عدد» در هر زبانی وجود دارد و در بیان عملیات ریاضی از آن استفاده می‌شود، ولی به عنوان عضو دستگاه عدد‌های زبانی - با جایی در محور جانشینی یا همنشینان - عدد اصلی یا ترتیبی «صفر» وجود ندارد و در ساختمان اعداد مرکب زبان به کار نمی‌رود. برای نمونه در فارسی می‌شود گفت:

« دو کتاب خریدم » یا « کتاب دوم را خواندم » .

ولی نمی‌شود گفت :

* « صفر کتاب خریدم » یا * « کتاب صفرم را خواندم » .

بعلاوه به طوری که خواهیم دید در محور جانشینی اعداد فارسی و در نتیجه در ترکیبات آنها روی محور همنشینی نیز واژه « صفر » به کار نمی‌رود .

تفاوت دیگر دستگاه رقم نویسی مورد بحث با دستگاه عددگویی زبان اینست که دستگاه نخست بیش از یکبار تجزیه نمی‌شود و تک تک ارقام يك رقم خود یکبارچه و تجزیه ناپذیر است . مثلاً ۱۲۳ را می‌توان از سمت راست به ۳ و ۲ و ۱ تجزیه کرد ولی تک تک این ارقام دیگر تجزیه ناپذیرند در صورتی که زبانهای بشری دارای تجزیه دوگانه هستند، یعنی بار اول واحدهای معنی‌دار آنها را می‌توان به دست آورد، ولی صورت آوایی این واحدها بار دیگر به واحدهای آوایی (واجهای) کوچکتر تقسیم می‌شود. نتیجه آنکه برای نمونه بیان زبانی

۱ - برای اطلاع بیشتر از تجزیه دوگانه زبان و اهمیت آن برای انسان،

رقم ۱ که یکپارچه و تجزیه ناپذیر است در فارسی به صورت يك (yek) می باشد که گرچه از نظر مفهوم یکپارچه است ولی صورت آوایی آن به سه واحد آوایی (واج) y و e و k تجزیه می گردد. بدین ترتیب می توان دید که چرا صرفه جویی در دستگاه رقم نویسی یا صرفه جویی در دستگاه عددگویی زبان، جهت کاملاً متفاوتی می یابد. پس چگونه می توان عدم استفاده از ارزش مکانی و نیز تجزیه پذیری صورت اعداد را در زبان جبران کرد؟ با استفاده از محور جانشینی پرعضوتری.

نتیجه آنکه با داشتن اعداد بسیط بیشتر، زبانها در حقیقت ارزش مکانی ارقام را در يك صورت بسیط متفاوت ادغام می کنند. اگر عدد صد را در زبان فارسی با رقم معادل آن یعنی ۱۰۰ مقایسه کنیم، به خوبی می بینیم که چگونه به جای سه رقم با ارزش مکانی متفاوت، فارسی يك واژه بسیط ارائه می دهد و تازه اگر واجهای این واحد یعنی s و a و d را نیز به حساب بیاوریم از صورت سه رقمی ۱۲۳ بیشتر نخواهد شد. ازینروست که فارسی در برابر فهرست ده عضوی ارقام عربی (هندی)، دارای محور جانشینی (فهرست) سی و هشت عضوی است. از سوی دیگر برخلاف رقم نویسی مورد بحث که در ارقام مرکب فقط از عمل جمع استفاده می کند، در اعداد مرکب زبانها، می توان از هر چهار عمل اصلی بهره برد، گویا اینکه بیشتر زبانها از دو عمل جمع و ضرب استفاده می کنند ولی هیچ مانع نظری ای وجود ندارد که زبانی از عمل تفریق

→ نگاه کنید به مقاله زیر از همین نویسنده :

زبانشناسی و تعریف زبان، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۲.

یا تقسیم نیز در بیان اعداد بهره نبرد^۱.

بدینسان زبان با توسل به محور جانشینی بسیار پر بارتری و نیز بهره‌جویی از عملیات بیشتری در ترکیب اعداد و نیز آمیزش این عملیات با هم (به طوری که در مورد فارسی خواهیم دید) - آنچنان که مفهوم هر عدد مرکب، حاصل این عملیات شود قادر است مانند رقم نویسی ولی به شیوه و نظامی دیگر که از زبانی به زبان دیگر نیز فرق تواند کرد، از تعدادی اعداد بسیط محدود به بیان نامحدود مفاهیم ریاضی عددی نایل شود.

همانطور که در بالا گفتیم محور جانشینی اعداد ساده زبان فارسی دارای سی و هشت عضو است ولی این فهرست خود به چهار گروه چند عضوی و دو عضو منفرد تقسیم می‌شود که مشخصه هر گروه امکانات ترکیبی ویژهٔ اعضاء آنست که با امکانات اعضاء گروه‌های دیگر یا دو عضو منفرد تفاوت دارد.

۱- پس از ایراد این سخنرانی، خانم دکتر بدری قریب، دانشیار محترم دانشگاه تهران، به اطلاع من رساندند که زبان سغدی در بیان اعداد مرکب از روش تفریق نیز استفاده می‌کند. بعداً نیز متوجه شدم در زبان لاتین برای بیان ارقام ۲۸ و ۲۹، ۳۸ و ۳۹ و ۹۸ و ۹۹ می‌توان در کنار روش جمع، به عنوان گونهٔ آزاد از روش تفریق استفاده کرد و مثلاً (اگر چنین روشی در فارسی معمول بود) در کنار سی و هشت می‌شود صورت دو از چهل را نیز به کار برد. اگر فارسی به جای پنجاه صورت صد بردو را داشت، از روش تقسیم برای اعداد مرکب استفاده کرده بود.

در زیر فهرست (محور جانشینی) اعداد بسیط زبان فارسی و نیز گروه‌ها و اعضاء منفرد آن می‌آید :

گروه الف

یک

دو

سه

چهار

پنج

شش

هفت

هشت

نه

گروه ب

ده

یازده

دوازده

سیزده

چهارده

پانزده

شانزده

هفده

هجده

نوزده

گروه ج

بیست

سی

چهل

پنجاه

شصت

هفتاد

هشتاد

نود

گروه د

صد

دویست

سیصد

چهارصد

پانصد

ششصد

هفتصد

هشتصد

نهمصد

اعداد منفرد

هزار

مليون

تمام اعداد دیگر زبان فارسی از راه ترکیب اعداد ساده بالا با استفاده از دو روش ترکیبی ساخته می‌شوند. این دو روش (دو عمل حساب) عبارتند از:

۱- روش جمع. در این روش عدد کوچکتر پس از عدد بزرگتر می‌آید و واژه بند (Enclitique) O- (که به عدد بزرگتر می‌پیوندد) میان آنها رابطه برقرار می‌کند.

۲۳ در فارسی به صورت بیست و سه (bist - o se) بیان می‌شود که حاصل جمع مفهوم بیست و مفهوم سه است.

۲- روش ضرب. در این روش عدد کوچکتر پیش از عدد بزرگتر می‌آید و در آن ضرب می‌شود:

۴۰۰۰ در فارسی به صورت چهار هزار بیان می‌شود که در آن مفهوم عدد مرکب معادل حاصل ضرب چهار در هزار است.

از ادغام دو روش بالا، امکانات اعداد ترکیبی فارسی بیشتر می‌شود: ادغام چهار هزار (روش ضرب) و بیست و سه (روش جمع) عدد مرکب چهار هزار و بیست و سه را که عدد تازه‌ایست به دست می‌دهد.

اینکه ما در فهرست اعداد بسیط فارسی به چهار گروه و دو عدد منفرد (هزار و ملیون) قایل شدیم - همانطور که اشاره شد - به خاطر امکانات ترکیبی (جمع و ضربی) متفاوت آنهاست که در زیر بررسی می‌شود:

۱- امکانات ترکیبی اعداد گروه الف (یک، دو، سه، چهار، پنج، شش، هفت، هشت، نه، ده):

- ترکیب جمعی :

* الف + ب وجود ندارد

* الف + ج وجود ندارد

* الف + د وجود ندارد

* الف + هزار وجود ندارد

* الف + میلیون وجود ندارد

- ترکیب ضربی :

* الف × ب وجود ندارد

* الف × ج وجود ندارد

* الف × د وجود ندارد

ولی :

الف × هزار وجود دارد مانند چهارهزار

الف × میلیون وجود دارد مانند چهار میلیون

۲ - امکانات ترکیبی اعداد گروه ب (ده ، یازده ، دوازده ،

سیزده ، چهارده ، پانزده ، شانزده ، هفده ، هجده ، نوزده) :

- ترکیب جمعی :

* ب + الف وجود ندارد

* ب + ج وجود ندارد

* ب + د وجود ندارد

* ب + هزار وجود ندارد

* ب + میلیون وجود ندارد

- ترکیب ضربی :

* ب × الف وجود ندارد

* ب × ج وجود ندارد

* ب × د وجود ندارد (در فارسی افغانستان به تقلید

از انگلیسی و فرانسه در مورد ذکر تاریخها در کنار هزار و نهصد صورت نوزده صد و مانند آن را نیز به کار می‌برند.)

ولی :

ب × هزار وجود دارد مانند یازده هزار

ب × میلیون وجود دارد مانند یازده میلیون

۳- امکانات ترکیبی اعداد گروه ج (بیست ، سی ، چهل ، پنجاه ،

شصت ، هفتاد ، هشتاد ، نود) :

- ترکیب جمعی :

ج + الف وجود دارد مانند بیست و سه

ولی :

* ج + ب وجود ندارد (عددی چون بیست و ده)

* ج + د وجود ندارد

* ج + هزار وجود ندارد

* ج + میلیون وجود ندارد

- ترکیب ضربی :

* ج × الف وجود ندارد

* ج × ب وجود ندارد

* ج × د وجود ندارد

ولی :

* ج × هزار وجود دارد مانند سی هزار
 * ج × میلیون وجود دارد مانند سی میلیون
 ۴ - امکانات ترکیبی اعداد گروه د (صد ، دوست ، سیصد ،
 چهارصد ، پانصد ، ششصد ، هفتصد ، هشتصد ، نهصد) :

- ترکیب جمعی :

د + الف وجود دارد مانند دوست و پنج
 د + ب وجود دارد مانند دوست و پانزده
 د + ج وجود دارد مانند دوست و چهل و چون ج +
 الف وجود دارد بنا بر این د + ج + الف نیز
 وجود دارد مانند دوست و چهل و پنج

ولی :

* د + هزار وجود ندارد
 * د + میلیون وجود ندارد

- ترکیب ضربی :

* د × الف وجود ندارد
 * د × ب وجود ندارد
 * د × ج وجود ندارد

ولی :

د × هزار وجود دارد مانند سیصد هزار
 د × میلیون وجود دارد مانند سیصد میلیون

۵ - امکانات ترکیبی عدد منفرد هزار :

- ترکیب جمعی :

هزار + الف	وجود دارد مانند هزار و دو
هزار + ب	وجود دارد مانند هزار و یازده
هزار + ج	وجود دارد مانند هزار و بیست و در نتیجه
	هزار + ج + الف نیز وجود دارد مانند
	هزار و بیست و سه
هزار + د	وجود دارد و در نتیجه هزار + د + الف و
	هزار + د + ب و هزار + د + ج و
	هزار + د + ج + الف نیز وجود دارد
	مانند (بترتیب) هزار و دو بیست ، هزار و
	دو بیست و پنج ، هزار و دو بیست و دوازده ،
	هزار و دو بیست و پنجاه ، هزار و دو بیست و پنجاه
	و پنج

* هزار + میلیون وجود ندارد

- ترکیب ضربی :

* هزار × الف وجود ندارد

* هزار × ب وجود ندارد

* هزار × ج وجود ندارد

* هزار × د وجود ندارد

ولی :

هزار (و تمام ترکیبات جمعی و ضربی آن) × میلیون وجود دارد

مانند صد و بیست و چهار هزار و سیصد و سه میلیون

باید توجه داشت هزار × میلیون را می توان به صورت عدد

بسیطی که گونه‌ای آزاد برای هزار \times میلیون محسوب می‌شود یعنی به صورت عدد میلیارد نیز بیان کرد که خود مضروب فیه قرار تواند گرفت :

پنج هزار میلیون = پنج میلیارد

۶ - امکانات ترکیبی عدد منفرد میلیون

امکانات ترکیبی میلیون عیناً مانند هزار است با این تفاوت که میلیون به خود هزار و ترکیبات آن نیز اضافه تواند شد (روش جمع) . از سوی دیگر میلیون هرگز بدون مضروب بیان نمی‌شود چون در برابر هزار و صد ما ، میلیون و صد نداریم و باید بگوییم يك میلیون و صد . همانطور که می‌توان دید هزار و میلیون (و نیز میلیارد به گونه‌ای که بیان شد) تنها مضروب فیه‌های اعداد مرکب فارسی هستند و تمام گروه‌های الف و ب و ج و د و نیز امکانات ترکیبی آنها در این دو ضرب می‌شوند :

از ادغام امکانات ترکیبی ضربی و جمعی هزار و میلیون ، امکان گسترش اعداد ترکیبی در فارسی بسیار بیشتر می‌شود : برای نمونه :

$$د + ج + الف \times هزار + د + ج + الف \times میلیون + د + ج + الف \times هزار + د + ج + الف \text{ مانند}$$

صد و بیست و چهار هزار و صد و بیست و چهار میلیون و صد و بیست و چهار هزار و صد و بیست و چهار = ۱۲۴۱۲۴۱۲۴۱۲۴

۱ - در گذشته مضروب فیه‌های دیگری وجود داشته که (مانند میلیارد)

گونه‌های آزاد بسیطی برای اعداد مرکب بوده‌اند : کرور = پانصد هزار و

بیور = ده هزار .

مثال آخر به خوبی نشان می‌دهد که دستگاه رقم نویسی چرا و چگونه با دستگاه عددگویی زبان تفاوت دارد .

ماهیت نوشتاری دستگاه رقم نویسی و نیز يك تجزیه‌ای بودن آن، آن را به سوی صرفه‌جویی مکانی سوق می‌دهد و این دستگاه با استفاده از ارزش مکانی (مرتبه) هر يك از ده رقم خود که صورتی یکپارچه و تجزیه ناپذیر دارند بدین هدف می‌رسد ، در حالیکه ماهیت گفتاری دستگاه عددگویی زبان (در اینجا زبان فارسی) آن را به سوی صرفه‌جویی زمانی می‌کشاند ، (با کاربرد اعداد بسیط بیشتر و استفاده از دو عمل جمع و ضرب و نیز ادغام آنها در ساختن اعداد مرکب) . اگر می‌خواستیم رقم بالا را عیناً به زبان فارسی منتقل کنیم باید می‌گفتیم: چهار در مرتبه یکان ، دو در مرتبه دهگان ، يك در مرتبه صدگان ، چهار در مرتبه هزارگان ، دو در مرتبه ده هزارگان ، يك در مرتبه صد هزارگان ، چهار در مرتبه يك میلیونگان ، دو در مرتبه ده میلیونگان ... الی آخر (حتی در این نوع بیان عددی نیز باز ناگزیر از کاربرد ارقام مرکبی چون ده هزار و صد هزار و غیره هستیم) .

در مثال بالا در برابر ۱۲ رقم بسیطی که رقم مرکب مورد بحث را ساخته‌اند زبان فارسی (اگر واژه بند و را که هشت بار تکرار شده به حساب نیاوریم) عدد مرکبی متشکل از ۱۵ عدد بسیط ارائه می‌دهد ولی به هر حال به دلیل آنکه زبان فارسی مانند هر زبان بشری تجزیه‌دومی نیز دارد صورت عدد در زبان بلندتر از صورت آن در دستگاه رقم نویسی است و درست به همین دلیل نیز چنین دستگاه‌هایی به وجود آمده و جنبه جهانی یافته است .

از این بحث دو نتیجه کلی نیز می توان گرفت :
 يك - ماهیت و جوهر (Substance) هر دستگاه تا حد زیادی در صورت (Forme) واحدهای آن و قوانین مسلط بر آن مؤثر است و این خلاف نظر بعضی از زبانشناسان (مانند زبانشناسان مکتب دانمارک) را که بررسی «جوهر» دستگاه های ارتباطی را کنار می گذارند ، ثابت می کند .

دو - انسان می تواند در آن واحد از دستگاهی (در اینجا دستگاه رقم نویسی عربی یا هندی) به دستگاهی کاملاً متفاوت که حتی ماهیتی دیگر دارد (در اینجا دستگاه عددگویی فارسی) گذر کند بی آنکه بینش وی به هیچ روی تحت تأثیر قرار گیرد و این نظر بعضی از فلاسفه زبان را (مانند هومبولدت و وورف) رد می کند که معتقدند افراد سخنگو به زبانهای متفاوت به خاطر ساختمانها و دستگاه های متفاوت زبانهاشان درحقیقت جهان بینی و «منطق» متفاوتی نیز دارند . در این مورد بویژه نباید فراموش کرد که درگذر از زبانی بشری به زبان بشری دیگر ما با دستگاه هایی سروکار داریم که ساختمان متفاوتی دارند و نه ماهیت و جوهر متفاوتی (که برای تمام زبانها ، آوایی است و در چهار چوب تجزیه دو گانه جای دارد) .

پیش از پایان این بحث باید به يك نکته مهم اشاره کنیم : ممکن است برای بعضی این پرسش مطرح شود که چرا گروه ب (ده ، یازده ... نوزده) و گروه د (صد ، دویست ... نهصد) را

متشکل از اعداد بسیطی گرفته‌ایم و در آنها اعداد مرکبی ندیده‌ایم زیرا مثلا در گروه ب تمام اعداد ما به ده ختم می‌شوند و بعلاوه در عددی چون چهارده می‌توان عدد بسیط چهار را به عنوان جزء نخست آن باز شناخت. در گروه د نیز، در صورت اعدادی مانند چهارصد، ششصد، هفتصد، هشتصد و نهصد می‌توان اعداد بسیط چهار و شش و هفت و هشت و نه را از یکسو و عدد بسیط صد را به عنوان جزء دوم از سوی دیگر باز شناخت.

در مورد گروه ب باید گفت که فقط در چهارده، جزء چهار باز شناختنی است و در اعضاء دیگر این گروه مانند یازده و دوازده و سیزده و نوزده دیگر باز شناختن يك و دو و سه و نه ممکن نیست. بعلاوه اگر چهارده را هم به چهار و ده تجزیه کنیم از آنجا که عدد کوچکتر پیش از عدد بزرگتر آمده با روش ضرب سروکار خواهیم داشت که در نتیجه مفهوم این عدد معادل چهار در ده یعنی چهل خواهد شد و نه معادل ۱۴.

در مورد گروه د باید گفت که امکان ترکیبی گرفتن اعداد آن بیشتر است چون مثلا اگر در ششصد اعداد بسیط شش و صد را باز شناسیم با روش ضرب سروکار خواهیم داشت که با این مورد وفق می‌دهد. ولی نباید فراموش کرد که بهر حال بعضی از اعضاء دیگر این گروه یا اصولا تجزیه پذیر نیستند مانند دویست، و یا چون سیصد اگر تجزیه شوند حاصل ضرب، سی ضرب در صد می‌شود یعنی ۳۰۰ و نه ۳۰۰۰. و یا مانند پانصد دیگر صورت پنج در جزء نخست آن آشکار نیست. از این رو بهتر است تمامی اعضاء این گروه را نیز - در وضعیت

همزمانی کنونی زبان فارسی - معادل اعداد بسیط بگیریم و شك نیست که برخورد گویندگان زبان فارسی نیز با این اعداد چنین است زیرا با آنها مانند يك واژه رفتار کرده يك تکیه روی هجای آخرشان می گذارند و میان اجزاءشان مکث نمی کنند و در املاء نیز سرهم می نویسندشان:

شصد = šessád و نه šéh sád .

شصت و نه = šessád ušéh

شصت = šessád

شصت و پنج = šessád ušehš

شصت و هفت = šessád ušehš ušeh

شصت و هشت = šessád ušehš ušehš

شصت و نه = šessád ušehš ušehš ušeh

شصت و ده = šessád ušehš ušehš ušehš

شصت و یازده = šessád ušehš ušehš ušehš ušeh

شصت و دوازده = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš

شصت و سیزده = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš ušeh

شصت و چهارده = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš

شصت و پانزده = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušeh

شصت و شانزده = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš

شصت و هجده = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušeh

شصت و نوزده = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš

شصت و بیست = šessád ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušehš ušeh

طرح آوایی واژه‌های دوهجایی در فارسی

چنانکه می‌دانیم برای واژه تعریفهای گوناگونی پیشنهاد شده است که تقریباً هیچکدام از نظر کاربرد بر دیگری برتری ندارد و هیچیک از این تعریفها طوری نیست که قابل تطبیق بر همهٔ زبانها باشد. ولی يك چیز مسلم است و آن اینکه «واژه» در بسیاری از زبانها که سابقهٔ ادبی دارند از قدیمترین زمان، دست کم در حد فرهنگ نویسی و جز آن، شناخته شده است.

در فارسی نیز چنین بوده و می‌بینیم که فرهنگهای فراوان از چندین سدهٔ پیش تا کنون بر مبنای این واحد زبانی یعنی لغت به وجود آمده است.

مادهٔ مورد مطالعهٔ این تحقیق واژه‌های دوهجایی است. هجا از نظر واجشناسی دارای يك مرکز است که در آواشناسی (فونتیک)،

قله هجا نام دارد. در این موضوع غالباً يك واکه ساده (مصوت) یا يك واکه مرکب (Diphthong) قرار می‌گیرد. در دو طرف مرکز که حاشیه یا دامنه نامیده می‌شود معمولاً همخوانها (صامت) جای می‌گیرند. وقوع اجزاء سازنده هجا یعنی واکه‌ها و همخوانها بر طبق اصول و قوانین دقیق و حساب شده ساختمانی صورت می‌گیرد. به سخن دیگر بین واکه و همخوان از يك سو و بین خود همخوانها از سوی دیگر، روابط مشخص ساختمانی وجود دارد که بحث آن در اینجا نمی‌گنجد ولی برای اطلاع در این زمینه رجوع شود به مقالهٔ اینجانب تحت عنوان « ساختمان فونولوژیکی هجا در فارسی تهرانی. در مجموعهٔ خطابه‌های نخستین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، ۱۳۵۰ »

بنابراین هر واژهٔ دوهجایی دارای دو واکه است و همانطور که گفته شد بین این واکه‌ها و همخوانهای دربرگیرندهٔ آنها و نیز بین خود همخوانها و هم‌چنین بین خود این واکه‌ها محدودیت‌های ساختمانی وجود دارد که بحث آن در قلمرو واج‌آرایی^۱ است. این گفتار فقط به تحلیل روابط و قوانین ساختمانی حاکم بر دو واکهٔ واژه‌های دوهجایی که اصطلاحاً « آرایش واکه‌ای » یا « طرح آوایی » نامیده شده است می‌پردازد. هم‌چنین باید در نظر داشت که توجه فقط به واژه‌های دوهجایی بسیط (Simple) معطوف است نه مرکب (Compound) و یا ترکیبی (Complex). در این زمینه کلیهٔ لغات ترکیبی عربی و غیره چه صرفی (inflectional) و چه اشتقاقی (Derivational) که از طریق تغییرات درونی در زبان اصلی به وجود آمده و سپس وارد زبان فارسی

شده‌اند ، واژه بسیط شمرده شده‌اند مانند : کاتب ، تقدیم ، مدرسه و جز آن . بعضی لغات ترکیبی فارسی نیز که در طول زمان حالت ترکیبی بودن خود را از دست داده‌اند مانند : آباد ، آشنا بسیط به حساب آمده‌اند .

صیغه سوم شخص مفرد ماضی ساده هم بسیط گرفته شده است . اگر سه نوع هجای فارسی یعنی CV مانند « با » و CVC مانند « بر » و CVCC مانند « برف » را به ترتیب با عددهای ۱ و ۲ و ۳ علامت‌گذاری کنیم طرح هجایی واژه‌های دوهجایی فارسی به ترتیب زیر خواهد بود :

۱ - ۱	مانند	kare
۲ - ۲	«	xedmat
۱ - ۲	«	sabur
۲ - ۱	«	parde
۱ - ۳	«	banafš
۲ - ۳	«	xorsand

قواعد ساختمانی واژه‌ها یا اصطلاحاً « آرایش واژه‌ای » واژه‌های دوهجایی در جدول زیر نمایش داده شده است . جدول مذکور نشان دهنده این نکته است که فی‌المثل اگر واژه اول در يك واژه دوهجایی ه باشد چه واژه‌هایی می‌توانند به عنوان واژه دوم در هجای دوم قرار گیرند . برای هر مورد يك شاهد مثال داده شده است . تعداد کمی از مثالها در تمام زبان منحصر به فرد هستند .

آرایش واکهای یا طرح آوایی واژه‌های دوهجایی در فارسی

طرح هجایی	واکه اول	واکه دوم	مثال	
۱-۱ cv cv	a	e	kare	
		ā	baqā	
		u	patu	
		i	qani	
	e	e	hebe , sele	
		ā	ʔebā	
		ou	ʔelou, ʔelou	
	o	e	moʔe	
		ā	xodā	
		u	ʔotu	
		i	tohi	
	ou	ou	polou	
		ā	e	lāle
			ā	ʔaqā
u	ʔāhu			
	i	i	rāzi	
		u	e	ʔuʔe
ā	ʔulā			
i	tuti			
۱-۱ cv cv	i	e	biʔe	

طرح هجایی	واکه اول	واکه دوم	مثال	
۱-۱ CV CV	i	ā	sinā	
		u	niru	
		i	bini	
	ei	e	neize	
		ā	beizā	
		u	meigu	
		i	qeiči	
	ou	e	houle	
		ā	ʔoulā	
		i	kouli	
	۲-۲ CVC CVC	a	a	sangar
			e	ʔarteš
o			ʔanbor	
ā			ʔaxbār	
u			ʔangur	
i			tartib	
e			a	xedmat
		ā	ʔesrār	
		e	peškel	
		u	ʔelquz	
		i	ʔebriq; kebrit	
		ou	Ferdous	

طرح همجایی	واکه اول	واکه دوم	مثال
۲-۲ CVC CAC	o	a	mohkam
		e	mobser
		o	bolbol
		ā	moxtār
		u	ʔoslub
		i	xorʔin
	ā	a	ʔāstar
		o	kālbod
		ā	ʔārmān
		u	čāplus
	u	ā	bustan
		i	a
ā	ʔistad		
u	u	filsuf	
۱-۲ CV CVC	a	a	ʔasar
		e	xaʔel
		o	raʔol
		ā	ʔasās
		u	sabur
		i	šarif
	e	a	ʔeram
		e	bezeh , kenef
		ā	lebās

طرح مجایی	واکه اول	واکه دوم	مثال	
۱-۲ CV CVC	e	i	sefid	
		o	a	honar
			e	mozer
			o	ʔofog
			ā	qolām
			u	ʔobur
			i	mohit
		ei	roteil	
		ā	a	bāvar
	e		qātel	
	o		ʔaʔor	
	a		ʔsʔr	
	u		ʔaʔub	
	u	i	pāʔiz, ǰāliz	
		a	susan	
		e	muʔeb	
		ā	tufān	
		i	zubin	
	i	a	ʔizad	
o		hizom		
ā		bidār		
u		Piruz		
i		pičid		

طرح هجایی	واکه اول	واکه دوم	مثال
۱-۲ cv cvc	ou	a e ā u i	tousan moured ʔoubāš moujud tuhid
	ei	a ā u i	peikar peikār teimur deihim
۲-۱ cvc cv	a	e ā u i ou	parde ʔaslā ʔabru ʔafsi partou
	e	e ā i	dešne ʔeqvā kešti
	o	o ā u ou	ʔoqde donyā ʔordu xošrou
	a	e i	Pārče ʔāšti

طرح مجایی	واکه اول	واکه دوم	مثال
۲-۱ CVC CV	u	ou a i	paltou rustā rusbi
	i	e a	širĵe, tikke kimyā
۱-۳ CV CVCC	a	a o ā i	banafš naxost navāxt farift
	e	a e o a	šegarĵ berenĵ šekoft šenāxt
	o	a o ā u i	boland bozorg godāxt foruxt gorixt
	ā	a e o u	šāzarm šārenĵ šāšoft šāmuxt

طرح هجایی	واکه اول	واکه دوم	مثال
۱-۳ CV CVCC	u	e	gugerd
	i	ā	pirāst
	ou	a	ʃourang
	ei	a	peivast
۲-۳ CVC CVCC	a	ā	farhāng
		o	ʃangošt
		a	pardāxt
		u	pafruxt
		i	ʃangixt
	e	a	ʃestaxr
		e	fehrest
		ā	pendāšt
	o	a	xorsand
		a	lāʃvard

سه‌واژه Surtme و yurtme و čortke دارای طرح هجایی ۳-۱-۲ (cvcc cv) هستند. چنین طرحی در فارسی وجود ندارد و چنانکه می‌بینیم این واژه‌ها هم فارسی نیستند. اولی و دومی ترکی و سومی روسی است.

واژه اول کاربردش بسیار کم و شاید بتوان گفت که هیچ است. دومی و سومی هر کدام دارای دو تلفظ هستند یعنی yurtme و čotke که تلفظ اخیر کاربرد به مراتب بیشتری دارد. طرح هجایی تلفظ دوم ۱-۲ است که در فارسی مثالهای فراوان دارد و ازین روست که کاربرد تلفظ دوم از نظر بسامد با تلفظ اول قابل مقایسه نیست. از آنجا که واژه اول فراموش شده و یا در حال فراموش شدن است و کاربرد دو واژه دیگر با طرح هجایی ۱-۳ بسیار کم است و از طرف دیگر طرح هجایی ۱-۲ در فارسی وجود دارد و نیز از نظر اقتصاد تجزیه درست به نظر نمی‌رسد که فقط به خاطر یک واژه کم کاربرد بیگانه یک طرح هجایی به انواع طرحهای هجایی زبان اضافه کنیم.

ملاحظات مربوط به واژه‌های دو هجایی:

۱ - واژه‌های بسیط دوهجایی در زبان فارسی دارای ۱۴۷ طرح

آوایی هستند به قرار زیر :

تعداد طرح آوایی	طرح هجایی
۳۰	۱-۱ CV CV
۲۶	۲-۲ CVC CVC
۴۱	۱-۲ CV CVC
۱۹	۲-۱ CVC CV
۲۱	۱-۳ CV CVCC
۱۰	۲-۳ CVC CVCC
۱۴۷	جمع

۲- در میان ۶ طرح هجایی ۲-۱ پر بسامدترین و ۳-۲ کم بسامدترین طرحهاست .

۳- بسامد وقوع واکه در همه طرحها بدین قرار است :

نوع واکه	وقوع در هجای اول	وقوع در هجای دوم	جمع وقوع
a	۶	۲۴	۳۰
e	۶	۲۶	۳۲
o	۶	۱۲	۱۸
ā	۶	۳۲	۳۸
u	۵	۲۱	۲۶
i	۵	۲۵	۳۰
ei	۳	۱	۴
ou	۳	۶	۹

جدول ۳

ā پر وقوع ترین و ei کم وقوع ترین واکه‌ها در ساختمان واژه‌های دوهجایی فارسی هستند .

۴- تقریباً در تمام طرحهای آوایی واژه‌های دوهجایی خلهایی به چشم می‌خورد . به سخن دیگر برخی از واکه‌ها در پاره‌ای از طرحها دیده نمی‌شوند . به عنوان مثال a و o نمی‌توانند در طرحهای

۱ - ۱ و ۲ - ۱ در جای واژه دوم قرار گیرند ، دلیل این خلأ محدودیت یا اصطلاحاً فشار ساختمانی زبان است زیرا a و o در فارسی دو واژه پایانی نیستند. تنها شاهد مثال قرار گرفتن آنها در پایان، واژه‌های يك هجایی va (حرف عطف) که عربی است و na شکل عامیانه nah (جواب منفی) ، do ، čo ، to و در واژه‌های دوهجایی واژه‌های ترکیبی boro شکل محاوره‌ای borou و نیز دوواژه بیگانه بسیار جدید māyo و rādio است .

روش کار کیمیاگران ایرانی در قرون گذشته

هدف این سخنرانی کوشش برای شناخت روال کار دانشمندان کیمیاگران ایرانی در قرونهای گذشته است. هر چند که ماهیت علم کیمیاگران به شیمی دانه‌های امروزی دیگر کمی نمی‌کند و مطلب تازه‌ای به آنها نمی‌آموزد ولی شناختن طرز کار آن دانشمندان بزرگ که پس از گذشت صدها سال هنوز هم نامشان در صفحه‌های تاریخ علم ثبت است و دانستن اینکه نتایج علمی و عملی که در کتابهای فنی نوشته‌اند چگونه به دست آورده‌اند بسیار مهم است، و نباید فراموش کرد که یکی از مهمترین وظایف ما شناختن بزرگان و دانشمندان ایران است تا بتوانیم آنها را به دنیای امروزی بشناسانیم و سهم دانشمندان ایرانی را در پیشرفت علوم بشر در طی مدت درازی که اقوام ایرانی فرهنگ مدون داشته‌اند روشن نماییم.

به منظور کوتاه شدن سخنرانی کوشیده‌ام تا جایی که شدنی است حاشیه‌ها را حذف کنم و بیشتر به اصل مطلب پردازم و مطالب را فهرست وار به عرض برسانم تا هر کس که بخواهد در باره مطلبی ژرف بینی بیشتری بنماید از کتابهای دیگر بهره‌گیری کند.

۱ - از نوشته‌های کیمیاگران ایرانی چنین برمی‌آید که برای کار کردن کیمیاگران محل معینی در خانه آنان موجود بوده است که در آنجا قسمتی از کارهای کیمیاگری صورت می‌گرفته است و این کارها گاهی هفته‌ها طول می‌کشیده است.

در این باره که آیا این محل دارای دودکشی بوده است یا نه در کتابها چیزی صریحاً نوشته نشده است ولی اینکه بعضی کارها را در سرداب انجام می‌دادند می‌تواند دلیل بر آن باشد که محل کار آنان دارای بادگیر بوده است یا لاقفل قسمتی از کارها را در جای بادگیردار انجام می‌دادند.

هرگاه می‌خواستند با موادی که دود زیاد یا بوهای نامطبوع داشته کار کنند، دیگها و دیگدان خود را به جاهای دوردست خارج از شهر می‌بردند به طوری که دازی در کتاب الاسرار به آن نکته بارها اشاره کرده است (به کتاب الاسرار، دیمة ۶۴، شماره ۱۱۳ نگاه کنید)

۲ - وسایل کار :

کیمیاگران وسایل کار خود را اغلب خودشان تهیه می‌کردند و می‌ساختند و در کتابهای آنان طرز ساختن آنها را شرح می‌دادند، مانند آثال (دستگاه فزایدن یا تصعید) از گل حکمت یا قرع و انبیق (کدو و کلاه خود) و طرز قرار دادن ظرفهای شیشه‌ای روی دیگدان که در

کتابهای کیمیاوی مانند کتاب مسدخل التعلیمی والاسرار رازی مفصل بحث شده است. (به کتاب الاسرار، دیمه ۳۶ نگاه کنید)

وسایل کار آنها قسمتی از شیشه بوده است که از شیشه‌گریها می‌خریدند. مانند: قرع، انبیک، قاروره، قنینه، قیف، و دیگرها.

قسمتی از آهن یا مس بوده است مانند:

چکش، سندان، سه‌پایه، انبر، دیگک و دیگرها

قسمتی از سفال یا سنگ بوده است مانند: آئال، دیگدان،

سنگ صلابه و دیگرها.

قسمتی از پارچه بوده است مانند: صافی، بدره، کیسه، و دیگرها.

موادی را که کیمیاگران به کار می‌بردند در کتابهای خود مفصل

شرح داده‌اند و طبقه‌بندی کرده‌اند (به کتاب الاسرار، دیمه ۲۴ تا ۳۶

نگاه کنید) قسمتی از این مواد به صورت جامد و خشک در کیمیاگرخانه

موجود بوده و قسمتی به صورت محلول در آب یا سایر مایعات.

از کتابهای رازی این مطلب به خوبی روشن می‌شود که

کیمیاگران به اهمیت ترکیب شدن مواد در حالت محلول پی برده بودند

و این مطلب را صریحاً در کتابهای خود آورده‌اند که بهترین ترکیب

در حالت محلول به وجود می‌آید. (به کتاب الاسرار، دیمه ۱۸۳، شماره

۳۹۶ نگاه کنید.)

برای تهیه کردن این محلولها قسمت عمده وقت خود را صرف

می‌کردند و یک قسمت مهم دستورالعمل‌های آنان برای تهیه کردن

محلولهای مختلف بوده است. همانطوری که امروزه در آزمایشگاه

شیمی شیشه‌های زیادی وجود دارد که در آن اسیدها و بزرها و سایر

محلولا وجود دارد در کیمیاگرخانه نیز در شیشه‌های زیادی محلولهای معینی در آب و در سرکه و در آمونیاک و در آب آهک و آب نوشادرو آب نارنج و دیگرها وجود داشته است. این محلولا که برای ساختن آنها سعی و جدیت زیادی می‌شده و روشهای بسیاری برای خوب حل کردن مواد در کتابها ذکر شده است اساس کار کیمیاگران را تشکیل می‌داده است و با این محلولا سایرترکیبات مورد نظر را می‌ساختند. درست کردن این محلول از این دیدگاه نیز اهمیت دارد که مواد را در محلول به صورت خالص‌تر تهیه می‌کردند و بسیاری از ناخالصها که همراه مواد طبیعی بوده است به طور نامحلول باقی می‌مانده است.

در ترجمه کتاب الاسرار صورت کاملی در حدود ۸۳ محلول جمع آوری شده است و با ژرف بینی در این فهرستها می‌توان حدس زد که این محلولا جنبه محلولهای نرمال و استاندارد امروزی را داشته است و هر کیمیاگری بسته به احتیاج خود انواع محلولا را می‌ساخته و آماده برای کار در کیمیاگرخانه خود می‌گذاشته است و از آن در ساختن مواد مورد نظر استفاده می‌کرده است. جالب آنست که در بعضی دستورالعملها رازی به تغییر رنگ محلولا اشاره می‌کند و انجام کار را از روی رنگ تشخیص می‌دهد. البته رازی به این نکته اشاره مفصلی نکرده است ولی می‌توان گفت که همانطوری که امروزه به طور مفصل رنگ محلولا در تیتراسیون مورد استفاده قرار می‌گیرد، کیمیاگران نیز به تغییر رنگ محلول در اثر واکنشها اشاره کرده‌اند.

شیمی دانها امروزه به خوبی می‌دانند که برای انجام يك واکنش

شیمیایی و تکرار و تجدید آن بایستی شرایط کار را با دقت شناخت و آنها را ثابت نگاه داشت. شرایط کار را برای يك واکنش می توان به شرح زیر خلاصه کرد:

درجه حرارت، مدت حرارت، تماس ذره ها با یکدیگر، ویژگی محیط واکنش و بسیاری از چیزهای دیگر که شرح آن در کتابهای علم شیمی آمده است.

کیمیایگران براکثر این شرایط آگاهانه پی برده بودند و برای مراعات آنها دستورالعمل های دقیقی ذکر کرده اند.

برای تماس هرچه بیشتر ذره ها دوراه را می شناختند.

۱ - حل کردن آنها در آبگونه ها که در بالا به آن اشاره شد.

۲ - ساییدن اجسام جامد درهاون و روی سنگ صلايه.

شیمی دانهای امروزی به خوبی می دانند که هرچه سطح تماس ذره های جامد بیشتر باشد، واکنشهای شیمیایی بهتر انجام می گیرد و به همین جهت دستگاههای خرد کردن و ساییدن نقش بزرگی را در صنایع شیمیایی به عهده می گیرد. برای مثال کارخانه های سیمان و کود سوپرفسفات را می توان ذکر کرد.

کیمیایگران به این مطلب نیز پی برده بودند و مواد جامد را روزها و بلکه هفته ها می ساییدند و آن موادی که قابل حل در آب بودند، در آب حل می کردند و به خورد مواد جامد می دادند و آن را چندین بار می ساییدند. برای مثال می توان دستورالعمل تهیه کردن بعضی شیشه های رنگی را ذکر کرد که در کتاب الاسرار ذکر شده است (به دیمه ۳۶۳ تا ۳۷۰ کتاب الاسرار نگاه کنید). ترجمه فارسی یکی از این دستور -

العملها عيناً نقل می شود :

شماره ۴۶۱

جوهر رنگ - چهار رطل بلور پاک و ده مثقال سونش
تلا و ده مثقال تراشه عقیق یمانی و چهار مثقال یاقوت سفید
و نیم مثقال بهترین الماس و ده مثقال نظرون و ده مثقال تنکر
بگیر و همه را درهاونی از شیشه يك هفته خوب بسای تا گرد
سفیدی گردد روی آن سه مثقال از این اکسیر (مقصود کربنات
دامونیوم - نشادرموی است) بریز و آن را يك روز تمام
بسای و در دیگ به گل گرفته ای بریز و دهانه آن را خوب
ببند و سه روز در کوره ای بگذار پس از اینکه سرد شد آن را
بیرون بیاور، خواهی دید که یاقوتی شده است . در این دستور
العمل دیده می شود که وزن مواد به طور دقیق داده شده و
مدت ساییدن که هفت روز است و مدت حرارت دادن در کوره
که سه روز است به طور روشن ذکر شده است .

پس از ساییدن اجسام وزن کردن مواد اهمیت دارد که کیمیاگران
وزن اجزای يك ترکیب را به طور دقیق در نوشته های خود آورده اند و
این موضوع شایان توجه است . برای مثال یکی از دستورات عملها را از
کتاب الأسرار عيناً نقل می کنم و شرح می دهم :

شماره ۱۷۹

يك رطل رو سخته بگیر و آن را خوب بکوب و
بسای و بايك اوقیه نشادر بیامیز و بگذار شب بماند دو رطل
بهترین سرکه شراب را بگیر و يك اوقیه نشادر در آن بریز و بگذار

شب بماند و آن را بیالاروسخته را روز روی صلابه خوب
بسای وبا سرکه آغشته کن وبگذارشب بماند وهروقت خشك
شدباسرکه آغشته کن تا تمامش زنگارشود .

موضوع دیگری که برای انجام يك واکنش شیمیایی اهمیت
داشته است حرارت دادن است . کیمیاگران گرماسنج یا کالری سنج را
نمی شناختند ولی به این مطلب پی برده بودند که درجه حرارت (دما)
و مدت حرارت دادن (کالری) برای انجام واکنش بسیار مهم است .
(میزان النار) یادرجه حرارت را از راه تقسیم بندی مولد حرارت
مشخص می کردند . در کتاب الاسرار تقسیم بندی زیر برای حرارت های
مختلف دیده می شود .

آتش خیلی کم	(نارالضعیف)
آتش سبک	(ناراللطیف)
آتش ملایم	(ناراللبینه)
آتش میانه	(نارالوسط)
آتش تند	(نارالشدید-نارالحار)
آتش خیلی تند	(نارالصلبه)

برای تشخیص دقیقتر درجه حرارت شرح زیر در کتابهای
کیمیای دیده می شود .

آتش به گرمی بال مرغ هنگام نشستن روی تخم

گرمی نور آفتاب

آتش تنوری که کارش تمام شده

آتش تپاله

آتش خاکستر گرم

گرمی چال کردن جسم در تپاله

برای مقدار حرارت یعنی کالری در دستورالعملها مدت حرارت دادن را دقیقاً ذکر می کردند و گاهی چند شبانه روز جسمی را در آتش مشخصی می گذاشتند .

مطلب دیگری که برای انجام واکنش اهمیت دارد شرایط محیط است که امروزه ما به آن محیط اکسیدان یا محیط رودکتیو می گوئیم . کیمیاگران نیز از این شرایط آگاه بودند . برای اینکه محیط احیا کننده یا رودکتیو ایجاد کنند ، مواد را با روغن یا پیه یا نفت یا مواد سوختنی دیگر مخلوط می کردند و برای ایجاد محیط اکسیدان در آن هوا می - دمیدند و در دیگر را باز می گذاشتند ، و در هر صورت به این دو مطلب در دستورالعملهای خود اشاره می کردند و متوجه آن بودند .

این شرح مختصر فقط برای توجه آقایان محترم به اصول کار کیمیاگران ایرانی بوده است و امیدوارم که مورد توجه قرار گرفته باشد .

بررسی زمینه‌های متفاوت موسیقی پروفان ارمنی

با در نظر گرفتن اینکه هدف اصلی کنگره تحقیق در باره فرهنگ و هنر ایرانی است ، لذا به خاطر اینکه به ایرانیان ارمنی نیز توجه شده و بخصوص به این جانب اجازه داده شده که درباره موسیقی فلکلوریک ارمنی سخنرانی نمایم از گردانندگان این کنگره صمیمانه تشکر می کنم. هنر فلکلوریک، قدیمترین، اصیلترین و یکی از با ارزشترین نوع هنری است که ممکن است يك ملتی دارا باشد ، لذا برای بررسی در موسیقی فلکلوریک ارمنی نیز ما باید به زمانهای دور ، یعنی به ریشه‌های اولیه آن مراجعه نمایم .

برای شناخت و ارزش‌یابی موسیقی کهن ارمنی ما سه منبع مهم در اختیار داریم .

اول - نتاسیون قدیم ارمنی - موسوم به «خاز» که در طی قرون پنجم - هفتم میلادی در ارمنستان به وجود آمده و در طی هزار سال از آن برای ثبت موسیقی مذهبی و غیر مذهبی استفاده شده است ، ولی در

قرون هفدهم - هیجدهم در اثر جنگها و انهدام ارزشهای معنوی رمز خواندن و نوشتن آن به دست فراموشی سپرده شده . هرچند در قرون اخیر (نوزدهم - بیستم) محققین ارمنی و اروپایی برای احیای آن تلاش زیادی نموده‌اند ، ولی کوشش آنها نتیجه نهایی نداشته است . امروزه دانشمندان موفق شده‌اند برای خواندن آن از ماشینهای کامپیوتر کمک بگیرند .

منبع دوم - کتاب «تاریخ ارمنستان» نوشته مودس خودناتسی^۱ مورخ قرن پنجم میلادی می‌باشد . کتاب مزبور حاوی اشعار آوازه‌های بسیار قدیمی است که متن آنها به حوادث دوران مذهب پاگان (آیین پرستش مظاهر متفاوت طبیعت و زندگی) ارتباط دارد .

منبع سوم - آوازه‌هایی که در طی قرون از طریق سینه به سینه به ما رسیده ، متن این آوازه‌ها به نوع زندگی و به مراسم مختلف قبل از مسیحیت ارتباط مستقیم دارد .

در اینجا يك سؤال پیش می‌آید و آن اینست که آیا ما می‌توانیم به آثاری استناد کنیم که در طی قرون به صورت شفاهی در خاطرۀ مردم حفظ شده ؟ پرسود کوشن‌دیان به این سؤال جواب مثبت می‌دهد . او می‌نویسد : «بامطالعه جنبه‌های متفاوت فرهنگی و رسوم ادوار مختلف تاریخ ارمنستان ملاحظه می‌کنیم که موارد مزبور در طی قرون از خود استقامت زیادی نشان می‌دهند ، مثلا مودس خودناتسی و پادستوس بیوزاند^۲ مورخین قرن پنجم میلادی در کتب خود ، صحنه‌هایی مربوط به مراسم

1- Movses Khorénatsi

2- P' avstôs Biuzand

تشییع جنازه در ارمنستان قبل از مسیحیت را توصیف می کنند. امروز ما با شگفتی می بینیم که بقایای این مراسم در دهات دور افتاده ارمنستان همچنان به جا آورده می شود^۱.

البته جای تردید نیست که در لحن (ملدی) آوازهای کهن در طی قرون تغییرات و تحولات زیادی پیدا شده ولی آنچه مسلم است خطوط اصلی و خصوصیات ساختمان این نغمه ها ثابت مانده است.

تنوع موسیقی قبل از میلاد باعث می شود که ما آنها را به آوازهای روستایی، نغمه های شبانسی، آوازهای مخصوص رقص، ملدیهای مراسم مذهبی و نمایشی، آوازهای مخصوص مراسم عزا، آوازهای حماسی، تقسیم نماییم.

کار سخت و مشقت بار روستاییان در آوازهایی منعکس گردید که برای آنها حکم سحر و جادو را داشت، چه این آواها خوانده می شد که تأثیر شیطانی ارواح را در زندگی آنها خنثی نماید. (ما در اینجا به ذکر چند نمونه از آوازهایی می پردازیم که طی قرون به صورت شفاهی در حافظه مردم حفظ شده).

از گروه آوازهای «کار» متن و ملدی یکی از قدیمترین آنها تا به امروز به یادگار مانده است، شعر آن از کوبیدن دانه در هاون سنگی با دسته سنگی صحبت می کند. ضرب یکنواخت نغمه خود به بهترین وجه حرکات یکنواخت کوبیدن دانه را نشان می دهد، ملدی آن بسیار ساده و آمبی توس آن یعنی (وسعت کلی ملدی) از سه نوع تجاوز

۱ - اشاره به تاریخ موسیقی ارمنی. انتشارات علوم فرهنگستان ارمنستان.

نمی‌کند .

شعر آن از این قرار است :

« دور هاون گرد بود

آب زیاد ریختم خمیر شد

هوپ آرا هوپ آرا توپ آرا »

خط سوم فاقد معنی بخصوصی است ولی سیلاب هوپ به اضافه

کلمه آرا رویهمرفته مفهوم بالا پریدن دانه را دربر دارد^۱ .

و باز درباره یکی از قدیمترین آوازاها ، مورخ نامی لئون چنین

می‌نویسد : در یکی از دهات نزدیک شهر «وان»^۲ یک رسم بخصوصی از

قرون قبل از میلاد یعنی از دوره آیین پاگان به یادگار مانده ، که در طی

آن عروس و داماد صبح زود - هنگام طلوع آفتاب از خورشید طلب

عمر طولانی می‌کنند .

درود بر تو ، خورشید

درود بر تو ای مادر

ارزانی ده به شاه دوما

عمر طولانی

واهه ، واهه^۳

درود بر تو ، خورشید

درود بر تو ای مادر

۳۹۱ - تاریخ موسیقی ارمنی. تألیف آنا بارسامیان و مارگارت هاروتیونیان

ایروان. ۱۹۶۸. صفحه ۴

۲ - شهری در ارمنستان باختری ، اکنون در تصرف کشور ترکیه .

ارزانی ده به ملکه

عمر طولانی

واهه، واهه^۱

از دوران باستان تعداد زیادی آوازاها به یادگار مانده که به «آرا» خدای خورشید اهداء گردیده است. این آوازاها در مراسم همراه با نمایشات مذهبی خوانده می‌شد و در آن چگونگی مرگ و تجدید حیات رب‌النوع خورشید یا به عبارت دیگر تجدید حیات طبیعت و بهار به نمایش گذاشته می‌شد.^۲

بعلاوه حوادث مهم تاریخی نظیر جنگها، نبردها و پیروزیهای قهرمانان نیز می‌توانسته‌اند برای مردم الهام بخش آوازهای حماسی باشند، از جمله روایت جنگ ملکه آشور سمیرامیس با پادشاه ارمنستان «آرا»^۳. در داستانهای کهن آمده که چگونه سمیرامیس به کمک رشته منجقهای موبند خود می‌توانست بر مشکلات فایق آید. مردم عقیده داشتند که سمیرامیس فقط به کمک آنها توانست در جنگ با پادشاه ارمنستان که به خاطر تصاحب کردن او شروع کرده بود پیروز گردد. موسس خورناتسی در کتاب «تاریخ ارمنستان» توصیف می‌کند که

۱ - واهه، مخفف اسم واهاگن Vahagn رب‌النوع غرش، واعد و برق. در زبان پهلوی va hram در فرهنگ پهلوی - فارسی - ارمنی پرفسور ابراهامیان پس از vahram اسم vahrsman آورده شده به معنی آتش مقدس. ایروان، ۱۹۵۵. صفحه ۱۲۲

۲ - تاریخ موسیقی ارمنی. تألیف بارسامیان، هاروتیونیان. صفحه ۵

۳ - ملقب به Cyeghetsik به معنی زیبا

چگونه سمیرامیس پای پیاده و تشنه فرار می‌کند و چگونه در راه به سربازهای ارمنی برمی‌خورد و برای آنکه منجوقها به دست دشمن نیفتد آنها را به دریا می‌اندازد^۱.

درباره این روایت آوازهای بسیاری سروده شده که متن و آهنگ سه نمونه از آنها تا امروز به یادگار مانده. به عقیده پرفسور کوشناریان قدمت آنها به دوران اورارتو می‌رسد^۲.

متن شعر به صورت سؤال و جواب بین زن و مرد رد و بدل می‌شود.

موضوع به صحنه‌ای ارتباط دارد که صاحب منجوقها از اینکه آنها به دریا افتاده سخت ناراحت است و حاضر است تمام دارایی خود را بدهد به شرطی که مرد آنها را از دریا بیرون بیاورد.

نغمه‌های چوپانان همیشه به وسیله نی دوسر که یکی از قدیمترین سازهاست و در شکلهای متفاوت در اغلب کشورهای آسیایی وجود دارد اجرا می‌شود. در الحان مزبور شاید به علت اینکه توسط ساز اجرا می‌شدند شعرچندان نقشی نداشت. در صورتی که در آوازهای مخصوص مراسم عزا، متن حایز اهمیت بود، به طوری که موسیقی گاهی حالت مکالمه (رسیتاتیف) پیدا می‌نمود.

آوازهای روستاییان از گروه آوازهای حین کشاورزی به نام

۱ - آوازهای کهن گوسانهای ارمنی. تألیف شایوق گریگوریان، ایروان

۱۹۷۱. صفحه ۲۸

۲ - از کتاب اشاره‌ای به تاریخ موسیقی ارمنی انتشارات علوم

فرهنگستان ایروان - ۱۹۷۳. صفحه ۱۱

هوروول Horovel شکل بخصوصی داشت به این معنی که چند سیلاب (مانند لولو- (lo-lo) وله له (le-le) در آن تکرار می‌شد. این آواها تا اندازه‌ای طولانی بود و از لطافت خاصی برخوردار بودند، و بداهه سرایی جزء خصوصیات آن محسوب می‌شد. از دیر زمان اجرای موسیقی چه آوازی و چه سازی به عهده نغمه سرایان دوره گردی بود به نام گوسان.

در بارهٔ پیدایش این اسم تا به حال سه نظریه داده شده:

اول به عقیدهٔ پرفسور گیان (Goyan) کلمهٔ گوسان ریشهٔ میتولوژی دارد به این معنی که آن از اسم گیسانه Gisanē پسراله مورانه Mouranē مشتق شده^۱.

دوم عده‌ای را عقیده بر این است که این اسم از کلمهٔ Govasan ارمنی به معنی مداح یا ستایشگر مشتق شده ولی در اینجا يك مسأله پیش می‌آید و آن این است که اگر این نظریه صحت داشت ما آن را در کتب قرن پنجم میلادی می‌بایست می‌دیدیم نه در دستخطهای قرن دهم میلادی. سوم - به عقیدهٔ شادیق گریگوریان Shavigh Grigorian کلمهٔ گوسان از ریشهٔ مشترك gosa در زبان پهلوی gosān در زبان سانسکریت (به معنی صدا) gosana در زبان زندی (به معنی با صدای بلند صحبت کردن) و بالاخره gos در زبان فارسی به معنی گوش مشتق شده^۲.

۱ - تاریخ موسیقی ارمنی. تألیف بارسامیان و هاروتیونیان. ایروان

۱۹۶۸. صفحهٔ ۸

۲ - آوازه‌های کهن گوسانهای ارمنی. تألیف شادیق گریگوریان. ۱۹۷۱

ایروان. صفحهٔ ۱۶

در قرن اول میلادی در زمان پادشاهی تیگران دوم اولین ساختمانهای تآتر، مشابه ساختمانهای آمفی تآترهای یونان قدیم در شهر تیگررانا کرد بنا گردید و همچنین در زمان پادشاهی آرداوازد (جانشین و پسر تیگران دوم) ساختمان تآتر جدیدی در آرداشاد بنیان‌گذاری شد که در آن هنر پیشه‌های حرفه‌ای ارمنی و یونانی مشغول بازی بودند. منجمله نوحه سرای معروف یونانی یاسون ترالیاتسی قابل‌یاد آوری است. در تآتر آرداشاد نمایشنامه «مغ زنان باکوس» اثر اودیپید نیز در همین تاریخ به روی صحنه آمده است.

پلوتادک مورخ یونانی چنین می‌نویسد: «پادشاه ارمنستان آرداوازد نخستین کسی بود که نمایشنامه‌های تراژدی می‌نوشت و آثارش در زمان وی به روی صحنه می‌آمد.»

پرفسور گیان در کتاب «تآتر در ارمنستان قدیم» (جلد اول ۱۹۵۲- صفحه ۴۴۳) می‌نویسد: «در ارمنستان قدیم در دوره رواج مذهب پاگان، در تآترهایی که به سبک یونان بنا شده بود، انواع و اقسام تآترها وجود داشت، به این معنا که واردتساکها (مطربها) و گوسانها، گردانندگان تآتر دلکها بودند. مضحکه نویسها و گوسانهای کم‌دین تآتر عالی کم‌دی را اداره می‌کردند و مرثیه خوانها و گوسانهای صدا دار گردانندگان تآتر تراژدی بودند.»

در اینجا قابل‌یاد آوری است که اجرای نمایشنامه‌های کم‌دی و تراژدی چه در یونان و چه در ارمنستان قدیم باموسیقی مخصوصاً کر، همراه بود. در مرور زمان به موازات توسعه شهرها و احتیاج روزافزون مردم به موسیقی، گوسانها به دو گروه تقسیم شدند، گروه اول مجریان

موسیقی در نمایشات کم‌دی و تراژدی گردیدند، و گروه دوم منحصرأ به موسیقی اشتغال ورزیدند.

البته نباید تصور کرد که هنر تأثر و موسیقی تنها مختص يك طبقه خاص بود. برعکس این دو هنر کاملاً عمومیت داشت و در جشنهای سال نو، که در ۱۱ اوت مقابل معابد آناهید در شهرهای مختلف (همراه با تقدیم محصولات فراوان به معابد) برپای می‌گردید، رقصان و گوسانهای زن و مرد چه در میدانها و معابد عمومی و چه در دربار پادشاهان شرکت می‌کردند و هفت کاهن بانواختن شیپور در معابد، به شکوه و جلال جشنها می‌افزودند^۱.

در قرون اول میلادی هنر نقالان نیز حایز اهمیت بود، زیرا نقالان تا قرن پنجم میلادی یعنی تا اختراع الفبای زبان ارمنی بهترین محافظ و معرف حوادث تاریخی بودند. از میراث هنر نقالان بود که در قرون بعد مورخین و داستان سرایان ارمنی اطلاعات ذی‌قیمتی درباره ادوار گذشته کسب کردند^۲.

گفتار داستان سرایان از نظر موضوع بسیار متنوع بود، زیرا افسانه‌های آنها از دوران باستان آغاز می‌گردید و با توصیف حوادث مهم زمان خود خاتمه می‌پذیرفت. از خصوصیات هنر آنها این بود که آوازا را به همراهی باندور می‌خواندند و یا به صورت رسی‌تایف

۱ - اشاره‌ای به تاریخ موسیقی ارمنی. انتشارات علوم و فرهنگستان

ارمنستان. ۱۹۶۳. صفحه ۲۰

۲ - تاریخ موسیقی ارمنی. تألیف بازسامیان و هاروتیونیان. ۱۹۶۸

اجرا می‌کردند .

برای نمونه ، از نوع آوازهای مزبور ، قطعه شعری از کتاب «تاریخ ارمنستان» نوشتهٔ مووسس خورناتسی مورخ قرن پنجم میلادی در اینجا آورده می‌شود . این آواز به پادشاه آدداشس بنیان‌گذار دولت ارمنستان اهدا گردیده است .

آرداشس شاه دلیر سوار براسب سیاه زیبایش شد

حلقهٔ زرین و طناب سرخ فام را کشید

و چون عقاب تیزبال، از رودخانه گذشت

حلقهٔ زرین طناب سرخ فام را انداخت

به کمر دختر پادشاه «آلان»

و کمر ظریف آن دوشیزه را درد آورد

و به سرعت به سپاه خویش رسانید .

یکی دیگر از مهمترین شاخه‌های موسیقی ارمنی موسیقی مذهبی است . در وهلهٔ اول چنین به نظر می‌رسد که بحث دربارهٔ آن در این سخنرانی ، که تأکید آن روی موسیقی فلکلوراست زاید می‌باشد ، ولی با در نظر گرفتن رابطهٔ نزدیکی که موسیقی مذهبی با موسیقی فلکلوریک دارد به طور اجمال به آن می‌پردازیم .

در اثر جنگهایی که در قرون دوم - سوم میلادی بین ارمنستان و پادشاهان سلسلهٔ ساسانی و کشور روم رخ داد، تحولات عمیقی در اوضاع اجتماعی و سیاسی ارمنستان به وجود آمد که یکی از آنها از بین رفتن

برده داری و روی کار آمدن فتودالیته بود .

در اثر این دگرگونی اجتماعی ، مذهب پاگان نیز در ارمنستان روبه انحطاط گذاشت و زمینه برای اشاعه مسیحیت آماده گردید .
در سال ۳۰۱ میلادی پادشاه ارمنستان تیرداد دوم مسیحیت را به عنوان دین رسمی و دولتی قبول نمود و ارمنستان نخستین کشور مسیحی دنیای قدیم گردید .

درسالهای اولیه مسیحیت، معابد تبدیل به کلیسا و کاهنان به عنوان کشیش در معابد انجام وظیفه می کردند ، ولی در هر صورت مسیحیت دین جدیدی بود، دینی که در توده مردم چنانکه باید و شاید نفوذ نکرده بود . کلیسا به این موضوع بخوبی واقف بود و بعلاوه از علاقه شدید مردم به هنرهای دوره مذهب پاگان منجمله تآثر و موسیقی اطلاع داشت . از این رو برای جلب مردم به طرف کلیسا و مذهب جدید، دوهنر مزبور را پس از تغییرات فراوان در آنها در مراسم مذهبی خود پذیرفت . طبیعی است که موسیقی مذهبی در چنین مدت کوتاهی نمی توانست به خودی خود به طور مستقل به وجود آید، لذا روحانیون اساس موسیقی مذهبی را روی موسیقی غیر مذهبی بنا نهادند و از آن ، در شکل دادن موسیقی مذهبی استفاده شایان بردند .

ولی موسیقی پروفان (عامیانه) متعلق به دوران مذهب پاگان بود . موسیقی که معمولاً دارای تمپوهای تند و اشعار با نشاط بود ، نکته‌های مزبور و مواردی نظیر آن طبیعتاً با مراسم سنگین روزمره کلیسا مغایرت داشت . از این رو کلیسا هر چند از موسیقی پروفان استفاده کرد ، ولی

با در نظر گرفتن آداب و مراسم خود تغییرات زیادی در آنها داد^۱.

یکی از قدیمیترین آوازهای مذهبی که احتمالاً می‌توان قدیمی-ترین سیستم تنال محسوب نمود ساقموسها (اوراد) می‌باشد. محتوی کلی نتهای ساقموسها از ۵ - ۴ صدا تجاوز نمی‌کند. موسیقی آن تابع شعر است، و در تلفیق متن و موسیقی نحوه بیان، برتری دارد، زیرا فهم متن (شعر) حایز اهمیت است و هر سیلاب دارای متن بخصوصی است. ساقموسها معمولاً به وسیله دسته‌ای که از مردها تشکیل می‌گردید اجرا می‌شد و تأثیر خطابه و نطق را روی حاضران می‌گذاشت. در ابتدا و آخر ساقموسها، قطعات کوچک دیگری به نام کتسورت خوانده می‌شد که آنها برخلاف ساقموسها، ملدیهای کوچکی بود (در دستخطهای قدیمی از آنها به عنوان «قطعات دلنشین» یاد شده است)^۱.

یکی دیگر از آوازهای مذهبی شاراگانها می‌باشند. این آوازاها به صورت فردی یا دو صدایی اجرا می‌شد، به این معنی که کر، نت مهم مدرا به عنوان (بسدون یا اوخوان) به طور مداوم خواننده را همراهی می‌کرد. در آوازهای شاراگانها بداهه سرایی نیز نقش مهمی داشته است.

از نقطه نظر مقایسه موسیقی مذهبی و غیرمذهبی می‌توان گفت که موسیقی ساقموسها یادآور آوازهایی هستند که آنها را با تمپوی

۱ - اشاره‌ای به تاریخ موسیقی ارمنی. انتشارات علوم فرهنگستان

مشخص و تند در رقصهای دسته جمعی به صورت کرامی خواندند ، در صورتیکه آوازهای شاراکانها دارای تمپوی آرام و شاعرانه بوده و یاد آور آوازهای ملایم ولیریک چوپانان و کشاورزان می باشند .

وجه شباهت بین موسیقی مذهبی و غیر مذهبی ارمنی بسیار زیاد است ، زیرا تغییر و تحول ملدیها از طرف کلیسا اغلب از نقطه نظر ریتم انجام گرفته و در اغلب آنها شکل ملدی با مقایسه با موسیقی پرو فان ثابت مانده است . حتی در آینده نیز وقتی مصنفین مذهبی ، آثار جدیدی برای مراسم مذهبی سرودند ، باز تحت تأثیر موسیقی غیر مذهبی منجمله ترانه های فلکلوریک یک صدایی و آوازهای مخصوص مراسم عزا واقع گردیدند .

کلیسا همچنین نتوانست بعضی از جنبشهای مذهب پاگان نظیر «وارداوار» vardavar (جشن پاشیدن آب برویهم) و «درندز» Derndez (جشن پسریدن از روی آتش) را از خاطر مردم بزداید ، لذا با ایجاد تغییراتی در تمام آنها ، جشنهای مزبور را وارد مراسم مذهبی خود ساخت .

مورخ قرن پنجم میلادی مووسس خورناتسی اطلاع دقیقی از علاقه و دل بستگی مردم به مراسم که از مذهب پاگان به یادگار مانده بود به ما می دهد . او در کتاب «تاریخ ارمنستان» توصیف می کند که چگونه در مراسم تشییع جنازه شاهزاده گنل Cnel زن او پاداندزم Parandzem در آینده ملکه ارمنستان بنا به رسوم قبل از مسیحیت نقش مادر سوکوار را به عهده گرفت ، و هم سرایان شروع به خواندن با صدای اسف انگیز نمودند و باز چگونه زنان و مردان تحت تأثیر نواهایی که از

باندور کرنا و چنگ برمی‌خاست بازدن دست مطابق مراسم می‌رقصیدند^۱. وجود موسیقی مذهبی باعث گردید که نتاسیون مخصوصی در طی قرون پنجم و هفتم میلادی در ارمنستان به وجود آید و چنانکه قبلاً به آن اشاره شد، کلیسا توانست هزارسال تمام از این نتاسیون استفاده کامل کند. در طی قرون دستخطها و اشعار فراوانی (چه مذهبی و چه غیر مذهبی) با این نتاسیون نوشته شد، ولی متأسفانه در اثر جنگها و انهدام ارزشهای معنوی، رمز خواندن و نوشتن آن از قرن هفدهم - هیجدهم به بعد به دست فراموشی سپرده شد^۲. (۱۷ جلد از این دستخطها در حال حاضر در موزه جلفای اصفهان نگهداری می‌شود). حملات پی‌درپی اقوام مهاجم و کشورهای دیگر نیز، باعث به‌وجود آمدن شاخه‌های جدیدی در موسیقی ارمنی گردید، مانند حمله اعراب به ارمنستان که باعث به وجود آمدن حماسه بزرگی نظیر داوید سامونی^۳ شد، حماسه‌ای که از دیر زمان برای نقل آن از انواع و اقسام

۱ - از کتاب «اشاره به تاریخ موسیقی ارمنی» انتشارات فرهنگستان

۱۹۶۳. صفحه ۱۸

۲ - نتاسیون خازهای ارمنی تألیف روبرت آقاپان. ایروان. انتشارات

علوم فرهنگستان. ۱۹۵۹.

۳ - حماسه‌ای که در طی قرون هفتم - نهم میلادی در ارمنستان شکل

گرفته، یعنی مدت زمان استیلای اعراب به ارمنستان، حماسه مزبور وجه مشترک‌هایی

با قهرمانان شاهنامه فردوسی دارد، آقای دکتر ضیاءالدین سجادی در طی يك

سخنرانی در «انجمن دانشگاهیان ارمنی» به این مطلب به طور مشروح اشاره

فرموده‌اند.

طرق مختلف از قبیل نقالی، بیان، تعریف به صورت حکایت، نقالی همراه با آواز استفاده شده است. ولی در قرون بعد پس از حملات پی در پی سلجوقیان و طوایف مغول ارمنستان قدرت خود را به کلی از دست داد و در نتیجه بین کشورهای دیگر تقسیم گردید.

حوادث مزبور باعث شد که مردم از فرط ناامیدی یا برای تهیه معاش راه غربت را در پیش گیرند و در اغلب کشورهای دنیا اقلیتهایی تشکیل دهند. شاخه جدیدی از موسیقی ارمنی، که در اثر نابسامانیهای مزبور، در خارج از ارمنستان به وجود آمد، به آوازهای «غربت» مشهور گردید. نکته جالبی که در این آوازاها است ذکر نام پرندهای به نام کلنگ (در زبان ارمنی، کرونگک) در اغلب آنهاست، چه این دو موجود به خاطر شرایط نامساعد زندگی (یکی اجتماعی و دیگری طبیعی) مجبور شده‌اند سرزمینهای اجدادی خود را ترک نمایند، ولی پرنده برخلاف انسان سالی یکبار آنها در فصل بهار به لانه اصلی خود برگشته است. این امر باعث شده که انسان دور از وطن او را تنها وسیله ارتباط با میهن خود بداند و اغلب در متن آوازاها غم خود را با او در میان گذاشته و درباره میهنش از او سؤالاتی نماید.

در آخر به طور اجمال اشاره‌ای می‌کنیم به هنر عاشوقها یا به عبارت دیگر خواننده‌های دوره گرد. هر چند سبک آنها بین قرون شانزدهم و هفدهم شکل گرفت (و تا امروز نیز ادامه دارد)، ولی اساس هنر آنها موسیقی نغمه سرایان قرون گذشته یا هنر گوسانها می‌باشد. منتها به این تفاوت که متن آثار گوسانها بیشتر حماسی، توصیفی بود و به علاوه آنها چنانکه گفتیم در تآثرهای قدیم نیز به عنوان گروه همسرایان شرکت

می کردند .

در صورتی که متن اشعار عاشوقها، جوانمردی، عشق، خصایص نیک بشر و جنبه‌های متفاوت زندگی بود (واست) . در هنر عاشوقها وحدت شعر و موسیقی حکمفرما بود، یعنی يك نفر عاشوق در عین اینکه شاعر بود ، موسیقی شعر را نیز تصنیف می نمود و با یکی از سازهای متداول زمان خود که عبارت بود از تار، کمانچه ، سه تار یا سنتور، آواز خود را همراهی می کرد . عاشوقها برای جلوگیری از هر نوع ابتذال در هنر خود امتحانات بخصوص را برای عاشوقهای جوان وضع کرده بودند، ممتحنین عاشوقان معروف و کار آزموده بودند و به کسانی که در امتحانات موفق می شدند عنوان عاشوق همراه بامدرک کتبی داده می شد. در آثار آنها افکار فلسفی کمتر دیده می شود باستثنای آثار صایاد نوا (Sayad nova) (متولد سال ۱۷۱۷) که از این نظر بی همتا است، هنر او به منتهای درجه خلاقیت رسید و معروفیت جهانی پیدا کرد. او در اشعارش سبک رمانتیک ، صداقت کلام و جنبه‌های انسانی را استادانه به هم آمیخته است، اهمیت آثار او وی را در ردیف بزرگترین شاعران قرار می دهد .

در قرن بیستم اشعار صایاد نوا جمع آوری و به زبانهای مختلف منجمله فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و اوکرائینی ترجمه گردید . شناسایی افکار فلسفی او از طرف ملل دیگر باعث گردید که اشعار او سالیان دراز مورد بحث پژوهشگران و محققین قرار گیرد .

ارزش یابی منابع تاریخی ایران

در

قرن سیزدهم هجری

بحث در مآخذ و منابع تاریخی به خودی خود نسبتاً موضوع خشکی است ولی نمی توان انکار داشت که موضوع مهم و دقیقی می باشد. اهمیت آن از این جهت است که شالوده تاریخ را منابع تاریخی می سازند و واقعیات را به دست می دهند. خواه تاریخ نویسی محدود به واقعه نگاری باشد، خواه از آن حد بگذرد و به تاریخ تحلیلی برسد. منابع تاریخ است که مواد اساسی و پایه عمده آن مطالعات را تشکیل می دهد. به علاوه بحث درباره منابع تاریخ مطلب باریک و دقیقی است. زیرا آن مآخذ هم از جهت ماهیت متنوع هستند و هم از جهت اعتبارشان مختلف می باشند. اینجاست که مسأله ارزش یابی منابع پیش می آید.

البته هرچه به دوره‌های جدید نزدیک شویم، دامنه منابع تاریخی وسیع‌تر و متنوع‌تر می‌شود و به همان نسبت زمینه بحث مسایل تاریخی گسترده‌تر می‌گردد. موضوع بحث ما محدود به منابع تاریخی ایران در قرن گذشته است.

در این دوره هم مآخذ فراوان و گوناگون می‌باشد و هم این‌ها و آخر مورد توجه بیشتری قرار گرفته است.

منابع تاریخ این دوره را به سه قسمت اصلی تقسیم می‌کنیم و هر قسمت به نوبت خود تقسیم بندی فرعی دارد:

قسمت اول - اسناد و مدارک دولتی اعم از اسناد دولتی ایران و سایر کشورها.

قسمت دوم - آثار فارسی (منهای اسناد دولتی) که شامل تواریخ، سفرنامه‌ها، خاطرات، رسالات و روزنامه‌ها می‌شود.

قسمت سوم - تألیفات غربی به طور اعم.

البته لازم است قبلاً دو نکته را خیلی به اختصار عرض کنم: یکی اینکه این طبقه بندی مطلق نیست، یعنی ممکن است طبقه بندی دیگر و یا بهتری فرض کرد، گرچه این طبقه بندی به طور کلی منطقی به نظر می‌آید. دوم اینکه مفهوم اصالت منابع نیز کاملاً با موضوع مورد مطالعه و رشته تحقیق ما بستگی دارد. مثلاً منبعی ممکن است از نظر تحقیق اقتصادی معتبر نباشد، ولی برای دانستن وقایع داخلی معتبر و اصیل به شمار آید. اصل مطلب در شناخت اصالت و اعتبار مآخذ تاریخ است از لحاظ موضوع و رشته خاصی که مورد تحقیق تاریخی باشد.

با این مقدمه اجمالی به موضوع می‌پردازیم .

قسمت اول - اسناد و مدارك دولتی

۱ - اسناد و مدارك دولتی ایران :

از آنجا که آرشیو منظمی نداشته‌ایم، اسناد رسمی ما مضبوط نیستند و به طور پراکنده در مجموعه‌ها یا به صورت اوراق وجود دارند. مهمترین آنها در آرشیو وزارت امور خارجه به دست می‌آید که در چند ساله اخیر به تنظیم آنها توجه بیشتری شده است . از اسناد مربوط به نیمه اول قرن گذشته به نسبت کمتر در آرشیو ما باقی مانده ، آنها را باید در آرشیوها و کتابخانه‌های دیگر جستجو کرد .

ولی از زمان محمد شاه به خصوص از دوره ناصرالدین شاه به بعد مدارك بیشتری موجود است . از اسناد رسمی ایران مربوط به دوره فتحعلی شاه سه مجموعه مهم گرد آوری شده که مربوط به سالهای ۱۸۱۵ تا ۱۸۳۲ می‌باشد . همچنین در آرشیو وزارت خارجه فرانسه و انگلیس نامه‌های رسمی زیادی از فتحعلی شاه و وزیران ایران موجود است که خود مجموعه ای را تشکیل می‌دهد . اسناد فارسی دوره ناپلئون در کتاب « تاریخ دیپلماسی ایران در زمان فتحعلی شاه » توسط آقای دکتر بیانی منتشر شده است . مقدار زیادی از اسناد رسمی قرن

۱ - این سه مجموعه فارسی یکی مربوط به دوره سفارت سرگوداویلی،

یکی بعد از عقد قرارداد گلستان و دوره سفارت هنری ویلکوک و دیگری مربوط

به سفارت مکدونالد می‌باشد ؛ و در بادلین کالج آکسفورد ، موزه بریتانیا ،

و وزارت خارجه انگلیس مضبوط است .

گذشته ما در کتابخانه های خصوصی و عمومی و یا به صورت میراث خانوادگی در تصرف اشخاص می‌باشد. جزیی از آن مدارک به صورت مجموعه یا به طور متفرق در کتابها و مجلات مختلف منتشر شده است.

از اولین مجموعه‌های منتشره «منشآت میرزا ابوالقاسم قایم مقام» است (چاپ معتمدالدوله فرهاد میرزا) از آنجا که قایم مقام خود استاد نثر بود نوشته‌های او خیلی مورد توجه قرار گرفت و همان محرك چاپ آن گردید.

از مهمترین مجموعه های اسناد تاریخی «مدارك فرخ خان امین الدوله» است که جزو انتشارات دانشگاه تهران به طبع رسیده است. از دو مجموعه دیگر (چاپ نشده) هم باید نام ببریم یکی مجموعه دستخط های ناصر الدین شاه به اعتمادالدوله نوری صدراعظم است در کتابخانه موزه بریتانیا، و دیگر مجموعه اسناد ملکم خان ناظم الدوله در کتابخانه ملی پاریس که فیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه هست.

۲- اسناد آرشیو انگلیس - شامل دو قسمت است:

اول اسناد کمپانی هند شرقی (India office Records) و دوم اسناد وزارت خارجه انگلیس (Foreign Office Records).

اسناد کمپانی هند شرقی از ۱۶۲۰ میلادی (مطابق ۱۰۳۰ هجری زمان شاه عباس اول) به بعد تحت عنوان مدارک ایران و خلیج فارس (Persia and the Persian gulf) در آرشیو وزارت هند ضبط گردیده

و فهرست آن تحت عنوان (List of factory Records of the East India Co) در ۱۸۹۷ به چاپ رسیده است.

از مهمترین این مدارك تاريخی گزارشهای مأموران کمپانی هند شرقی است که از بندر گمرون (بندرعباس) از ۱۷۰۸ تا ۱۷۷۰ فرستاده اند تحت عنوان (Gomeron Diary مضبوط است). قسمت دیگر اسناد وزارت هند مدارك روابط ایران و انگلیس در دوره اول سلطنت فتحعلی شاه است که شامل سفارت مانستی و مهدی علی خان بهاد جنگ و سفارت اول و دوم سرجان ملکم به ایران می شود و همچنین حاوی گزارشهایی از مأموران انگلیسی مقیم بغداد است که در باره وقایع ایران هم مطالبی دارد. علاوه بر مدارك مزبور در مجموعه های موسوم به «متفرقه» نامه های دیگری راجع به ایران دریافت می شود. فهرست این مجموعه ها تحت عنوان:

(Catalogue of the miscellaneous Series of the India Office Records) توسط ساموئل هیل در ۱۹۲۷ به چاپ رسیده است. مجموعه (۷۳۳ و ۷۳۴)

از آنها گذشته دبلیام فوستر W. Foster قسمت مهمی از اسناد منتخب قرن هفدهم و هجدهم کمپانی هند شرقی را که مربوط به ایران است، در دو دوره: یکی ۶ جلدی و دیگری ۱۳ جلدی به چاپ رسانیده. (۱۹۲۷ - ۱۹۰۶ و ۱۸۹۶)

از اسناد کمپانی هند شرقی آنچه مربوط به قرن هفدهم و هجدهم میلادی (مطابق یازدهم و دوازدهم هجری) می شود - در درجه اول برای مطالعه تاریخ اقتصادی ایران در آن دو قرن اهمیت بسیار دارد و در درجه

دوم برای مطالعه تاریخ سیاسی ایران سودمند می‌باشد. اما از ۱۷۹۹ که آغاز روابط جدید سیاسی ایران و انگلیس در زمان ناپلئون است، اسناد کمپانی هند شرقی بیشتر به کار تحقیق در روابط سیاسی بین دو کشور می‌خورد و دنباله‌اش تا قرن نوزدهم ادامه می‌یابد. نمایندگان سیاسی که از جانب حکومت انگلیس در هند به ایران آمده‌اند طبیعتاً اصل گزارشهای خود را به هندوستان فرستاده‌اند و از ارزنده ترین اسناد وزارت هند به طور مثال یادداشت‌های روزانه مکدونالد است که به عنوان نماینده سیاسی انگلیس در کار صلح ترکمانچای شرکت داشت و قبل از آن‌هم در اردوی عباس میرزا در صحنه‌های جنگ ایران و روس حاضر بود.

گذشته از اسناد وزارت هند قسمت دیگر اسناد آرشیو انگلیس اسناد وزارت امور خارجه انگلیس است که شروع می‌شود با سفارت سرهادد فودد جونز به ایران در ۱۸۰۷ و آغاز روابط جدید دیپلماتی ایران و انگلیس. این اسناد به صورت مجموعه‌های متعددی زیر ردیف ۶۰ و ۲۴۸ تا سی سال قبل در دسترس مطالعه قرار دارد. مجموعه‌های دیگری چون اسناد روسیه زیر ردیف ۶۵ و یا آلمان زیر ردیف ۶۴ نیز مطالبی راجع به ایران دارند.

از اسناد وزارت خارجه انگلیس مجموعه‌های متعددی هم به چاپ رسیده است که از جمله مدارک مربوط به جنگ اول و دوم ایران و انگلیس، و اسناد مذاکرات صلح پاریس در سفارت فرخ خان امین‌الدوله و قضیه امتیازنامه رژی می‌باشد. علت نشر این اسناد این بود که دامنه بحث این مسایل به پارلمان انگلیس کشیده شد و دولت لازم دانست یا

مجبور گشت که اسناد آن را منتشر گرداند. این اسناد در واقع منتخباتی از مدارك اصلی می باشد .

کتابهای آبی هم تقریباً همین صورت را دارد . مجموعه های مفصلی از اسناد وزارت خارجه انگلیس از صلح ورسای تا جنگ بین الملل دوم نیز منتشر شده و انتشار آن همچنان ادامه دارد که جزیی از آن شامل مدارك مربوط به ایران در قرن حاضر نیز هست .

از اسناد وزارت هند و وزارت امور خارجه انگلیس که بگذریم مطالعه صورت مذاکرات کابینه انگلیس درباره بعضی مسایل که اهمیت خاص بین المللی داشته نیز قابل توجه است . مثلاً طرح معروف لرد سالیسبوری برای کشیدن راه آهن ایران که قرار بود با مشارکت دولت آلمان عصر بیسداد انجام گیرد و در هیأت وزیران انگلیس مورد مذاکره واقع شد .

از اسناد رسمی مزبور که بگذریم ، نامه های خصوصی رجال انگلیس را که در کار مسایل مشرق مسؤولیتی داشته اند نباید نادیده گرفت . در این کاغذها به خیلی نکات مهم برمی خوریم که در اسناد دولتی منعکس نشده اند . از این قبیل اند اسناد خصوصی پالمستون ، لرد سالیسبوری و لرد کزن که هر کدام در دوره خود سهم عمده ای در سیاست انگلیس نسبت به ایران داشته اند . برای نگاهداری این مدارك تاریخی به قرار معلوم اخیراً آرشیو جداگانه ای در انگلیس تشکیل یافته که خانواده های آن اشخاص اسناد خانوادگی را به آنجا می سپارند تا محفوظ ماند و در اختیار اهل مطالعه قرار گیرد .

۳ - اسناد آرشیو روسیه :

راجع به اسناد روسی در قرن گذشته اطلاعات این جانب محدود به مدارك منتشر شده و به مآخذ دو کتاب است یکی تسخیر قفقاز توسط روسیه *The Russian Conquest of the Caucasia* تألیف جان پادلی J. Baddeley چاپ ۱۹۰۸ است و دیگر بیلیوگرافی ایران نوشته آدنولد ویلسون .

يك دوره سیزده جلدی مدارك تاریخی که به وسیله کمیسیون تحقیقات علمی قفقاز انتشار یافته ، حاوی معتبرترین مدارك رسمی روابط ایران و روس از آغاز آن تا اواخر قرن نوزدهم می‌باشد. (چاپ این دوره اسناد تا ۱۹۱۳ به طول انجامید !)

بعلاوه دو مورخ روسی دوبروین Dubrovin و پوتو Potto اسناد آرشیوروس را درباره روابط ایران و روسیه ضمن آثار خود نقل کرده‌اند. دوبروین مؤلف تاریخ تسخیر قفقاز (چاپ ۷۸ - ۱۸۷۱) است که در ۴ جلد منتشر شده و پوتو نویسنده جنگهای قفقاز (چاپ ۸۸ - ۱۸۸۷) در چهار جلد می‌باشد .

۴ - اسناد رسمی سایر کشورها :

از روابط مستمر ایران با انگلیس و روس که بگذریم، روابط ما با سایر کشورهای غربی مثل فرانسه، آلمان و اطریش منقطع بوده‌است. به همین جهت از لحاظ تاریخ سیاسی آرشیو هر کدام از آن کشورها برای دوره خاصی اهمیت دارد .

در روابط ایران و فرانسه دوره ناپلئون اول و ناپلئون سوم بسیار مهم است .

در روابط ایران و آلمان دوره بیسمارک از ۱۸۷۰ به بعد حایز اهمیت خاصی است .

روابط ایران و امریکا از نیمه قرن گذشته شروع شد. اسناد مرحله اول روابط دو کشور به کوشش میجر در جلد هفتم مدارک بین المللی دولت امریکا به طبع رسیده است. آرشیو دولتی امریکا تا دوره سی سال قبل برای مطالعات تاریخی باز است . گزارشهای مأموران رسمی امریکا در ایران از ۱۸۸۳ تا ۱۹۰۶ در آرشیو وزارت خارجه امریکا به شماره ۲۲۳ مضبوط است . میکروفیلم این اسناد در بعضی کتابخانه های دانشگاهی امریکا نیز موجود است .

راجع به ارزش یابی مدارک کشورهای غربی که نام بردیم باید گفته شود که آن اسناد رسمی تا حدی که مربوط به شناخت و توجیه سیاست خارجی هر کدام از آن کشورها باشد ، البته از معتبرترین منابع تاریخی هستند .

ولی این دلیل نمی شود که هر چه در آن اسناد راجع به مسائل ایران گفته شده حتماً درست و دقیق باشد .

اولاً مأمور رسمی هر کشوری طبیعتاً هر موضوعی را با دید سیاسی خاص خود می سنجد ، ثانیاً منبع اطلاع او هم ممکن است گاهی معتبر باشد و گاهی نباشد ، یا در شرح هر قضیه تاریخی اطلاع و آشنایی او محدود باشد .

این نقص عمده در تألیفات نویسندگان خارجی که فقط به مدارک

رسمی کشور واحدی تکیه می‌کنند به نظر می‌رسد .
 در هر قضایه تاریخی که پای دویاچند کشور به میان می‌آید لزوماً باید به همه منابع آن رجوع کرد. از این رو اگر در تاریخ سیاسی ایران تحقیق می‌کنیم، حتماً باید به اسناد خودمان هم توجه داشته باشیم. راجع به جنبه دیگر موضوع باید بگوییم ارزش اسناد آرشیو کشورهای مزبور محدود به مطالعات سیاسی نیست . بخصوص در مورد انگلیس و روس که عامل اقتصادی و بازرگانی از مهمترین عوامل سیاست استعماری آنها در ایران بوده است اطلاعات اقتصادی ارزنده‌ای از اسناد آنها به دست می‌آید .

قسمت دوم : آثار فارسی

نوشته های فارسی (منهای مدارك رسمی) ، شامل تواریخ ، سفرنامه ها ، خاطرات ، رسالات و مقالات و جراید می‌باشد . این نوشته‌ها از لحاظ موضوع ، ماهیت و اصالت فرق دارند، اما همه آنها بر حسب موضوع تحقیقی خاصی قابل توجه و اهمیت می‌باشند .
 در مورد تواریخ این دوره باید گفته شود که این قسمت از تألیفات تا حدی که مربوط به ثبت وقایع داخلی در زمان خود مؤلفان است حاوی اطلاعات سودمند و قابل استفاده می‌باشند ، ولی برای تشخیص صحت روایات و تکمیل آنها لازم است مطالب آن تواریخ باهم تطبیق گردند. توقع زیادی هم نباید داشته باشیم که همه وقایع را کامل و دقیق و بدون غرض ثبت کرده باشند ، اما با بررسی تطبیقی می‌توان زمینه نسبتاً صحیحی از آنچه روی داده است به دست آورد .

بعلاوه سفرنامه نویسی رونق خاصی پیدا کرده بود . اغلب سفرنامه‌ها را اهل دولت که به مأموریت سیاسی خاصی اعزام گردیده بودند نوشته‌اند . سفرنامه‌ها از دو نظر شایسته توجه می‌باشند : یکی از نظر شرح مأموریت نویسندگان آنها ، و دوم از نظر درک اجتماعی آن نویسندگان از دنیای مغرب . مهمترین سفرنامه‌هایی که می‌شناسیم عبارتند از سفرنامه خسرو میرزا به پترزبورگ پس از کشته شدن ، گریپایدف ، حسین خان آجودان باشی به اروپا پس از جنگ اول ایران و انگلیس در زمان محمد شاه ، مخزن الوقایع در مأموریت فرخ خان امین‌الدوله برای انعقاد پیمان صلح با انگلیس .

دو رساله بسیار مهم دیگر را باید اینجا ذکر نمایم : یکی سفارت نامه خوارزم نوشته رضاقلی خان هدایت ، دیگر رساله تحقیقات سرحدیه که میرزا جعفرخان مشیرالدوله در شرح مأموریت خود به کمسیون سرحدی ایران عثمانی نگاشته است . بعلاوه سفرنامه میرزا صالح شیرازی از جمله محصلینی که به زمان عباس میرزا به انگلیس رفته ، از لحاظ مطالعات اجتماعی و درک نویسنده از دنیای مغرب ارزشمند است .

سفرنامه های داخلی متعددی نیز نوشته شده که معمولاً حاوی اطلاعات سودمندی در تاریخ و جغرافیای محلی هستند مثل سفرنامه کرمان و بلوچستان نوشته فیروز میرزا فرمانفرما .

اما مهمترین خاطرات خصوصی که از قرن پیش در دست داریم عبارتند از خاطرات روزانه اعتمادالسلطنه ، خاطرات میرزا علی خان امین‌الدوله ، خاطرات حاج سیاح و خاطرات عباس میرزا ملک آدا و شرح زندگانی مسن نوشته عبدالله مستوفی . کتاب خاطرات اعتمادالسلطنه با

مقدمه آقای ایرج افشار و فهرستهای جامع انتشار یافته (۱۳۴۵) و چنانکه در مقدمه آن توضیح داده شده، از جهات مختلف خاصه شناخت احوال رجال و اوضاع دربار ناصری و وقایع داخلی و خارجی و اجتماعی بسیار ارزشمند است. خاطرات امین‌الدوله از نظر تاریخ سیاسی ایران بسیار ارزنده می‌باشد. در واقع متمم خاطرات منتشره امین‌الدوله، مجموعه نامه‌های خصوصی اوست که از حدود ۱۲۹۵ تا ۱۳۱۵ به دوست خود ملک‌خان نگاشته و در حدود ۲۸۳ ورق است. ضمن مطالعات خود در این دوره به این نکته برخوردیم که خیلی از مطالبی که امین‌الدوله به‌طور سر بسته یا به اختصار در خاطرات خود آورده، در نامه‌های مزبور آشکارا و مشروح بیان کرده و در کتابی که در دست دارم از این اسناد به تفصیل بحث کرده‌ام.

خاطرات حاج سیاح از جهت دیگر اعتبار دارد. در واقع از عالی‌ترین منابع تاریخ اجتماعی ایران می‌باشد. خاطرات عبدالله مستوفی نیز در زمینه تاریخ اجتماعی و اوضاع دیوانی با ارزش است. از خاطرات درجه دوم، حیات یحیی، سرگذشت مسعودی و خاطرات و خطرات را نیز باید نام ببریم.

نکته‌ای که در ارزش‌یابی علمی سفرنامه‌ها، دفتر خاطرات و یادداشتهای خصوصی باید ملحوظ داشت این است که نویسندگان آنها همیشه عکس‌العمل خودشان را نسبت به رویدادهای تاریخ و مشاهدات خود ثبت کرده‌اند، یعنی هر مطلبی را با دید شخصی خود می‌سنجند و روایت می‌کنند. با توجه به این نکته باید در استفاده از آن نوشته‌ها به عنوان منابع تاریخ، به نگرش خاص نویسنده آن توجه

نماییم یعنی اول خود او را بشناسیم. به جنبه شخصی بودن آن نوشته‌ها مخصوصاً وقتی باید هشیار باشیم که نویسنده خود دخالتی یا مسؤولیتی در واقعه تاریخی خاصی داشته باشد. در این صورت او ذاتاً نمی‌تواند بیطرف بماند. با توجه به این محدودیت است که از خاطرات به عنوان منبع تاریخی بهره برداری می‌کنیم، و حتی المقدور بایستی مندرجات خاطرات را با دیگر منابع تاریخی بسنجیم تا بهتر به حقیقت و واقعیت برسیم.

مطالعه جراید از جهت ثبت وقایع عادی البته لازم است، و هرچه به‌دوره مشروطیت نزدیک بشویم روزنامه‌ها اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند یعنی هم از نظر تحول افکار و هم از نظر تنوع مطالب بر ارزش آنها افزوده می‌شود. منابع مشروطیت مبحث جداگانه و خارج از این گفتار کوتاه است. فقط باجمال اشاره می‌نمایم که روزنامه‌ها یکی از مهمترین مآخذ تاریخ مشروطیت را تشکیل می‌دهند. راجع به مطالعه تاریخ عقاید اجتماعی البته رسالات و مقالات نویسندگان و متفکران مجموعاً منابع درجه اول آن می‌باشند. این نوشته‌ها به طور کلی زمینه تفکر علمی تازه مغرب زمین را در ایران روشن می‌سازند.

قسمت سوم - آثار مؤلفان غربی

آثار مؤلفان خارجی در قرن نوزدهم کتابخانه‌ای را تشکیل می‌دهند. با بسط مسراودات ایران و مغرب زمین مأموران خارجی و سیاحان و دانشمندان که به مأموریت دولتی و یا برای مطالعات شخصی به ایران آمده‌اند، نوشته‌هایی از خود به جا گذاشته‌اند. بر آن عده

باید بعضی افراد خارجی را که در خدمت دولت ایران بوده‌اند نیز افزود. دامنه آثار مؤلفان غربی وسیع و متنوع است شامل زبان‌شناسی، هنر، ادبیات، مردم‌شناسی، فرهنگ‌نامه، باستان‌شناسی، تاریخ، جغرافیا، فلسفه و مذاهب و اقتصاد و سیاست می‌باشد. با مراجعه به فهرست انتشارات معلوم می‌گردد که از کمتر موضوعی هست که بحث نکرده باشند. آرنولد ویلسون بیبلیوگرافی ایران را در ۱۹۳۰ منتشر کرد که شامل قسمت اعظم آثار خارجی به زبانهای مختلف اروپایی است. پس از آن همین او اخردو بیبلیوگرافی موضوعی که هر دو اثر برجسته می‌باشد به وسیله آقای دکتر محسن صبا انتشار یافته یکی :

English Bibliography of Iran

Bibliographie Française de l'Iran

و دیگر

ارزش‌یابی صحیح از نوشته‌هایی که آن اندازه متنوع هستند، کار دانشمندی است که در رشته‌های مختلف دانش و ادب تخصص دارند. رویهم‌رفته باید گفت آن نوشته‌ها در رشته مردم‌شناسی و تاریخ اقتصادی و اجتماعی و محلی منابع معتبری هستند و اطلاعات فراوانی به دست می‌دهند که شاید از منابع دیگر نتوان جمع‌آوری کرد. مثلاً با مطالعه سفرنامه‌های خارجی می‌توان اطلاعات مفیدی در باره تاریخ اقتصادی ایران در قرن گذشته به ضمیمه آمار تولید اقتصادی و درآمد دولتی و مالیات و مسایل پولی و حتی سیر جمعیت شهرنشین و ده‌نشین و کوچ‌نشین به دست آورد. البته ارقام اقتصادی مزبور همه تقریبی و تخمینی خواهد بود، زیرا احصائیه‌های منظم نداشتیم مگر در باره ارقام مالیات ولایات و عایدات دولتی. معهداً با مراجعه به آن تألیفات در

هر دوره‌ای (مثلاً هر دوره پنج ساله یا ده ساله) و با تطبیق ارقامی که ثبت کرده‌اند، می‌توان زمینه کمابیش قابل قبولی از اوضاع اقتصادی به دست آورد. همچنین عده‌ای از مؤلفان خارجی جزو مأمورینی بودند که از جانب دولت خود برای کارهای سیاسی به ایران آمده‌اند مانند ژنرال گاردان، تره‌زل، سرجان ملک، جیمز مودی و واتسون یاسیاحان و افراد ظاهراً غیر سیاسی که ناظر وقایع دوره خاصی بوده‌اند مانند جیمز فریزر، شیندلر و چیردل. در قابل استفاده بودن نوشته‌های آنان برای تحقیق تاریخ دوره‌ای معین تردید نیست ولی این گونه آثار آینه تمام‌نمای وقایع نیستند. در ارزشیابی آن روایات حتماً باید به منابع دیگر هم رجوع نمود و واقعیات را از مجموع آنها روشن ساخت. اما تواریخ عمومی که این‌گونه مأموران خارجی نوشته‌اند معمولاً کمتر اعتبار دارند، زیرا مورخ حرفه‌ای نبودند یا قضایای تاریخ را با دید خاصی ثبت کرده‌اند که گاه تحریف واقعیات است. مثلاً تاریخ ایران تألیف سرپرستی سایکس اعتبار زیادی ندارد. اما مقالات دختر او به نام ال‌اسایکس راجع به فرهنگ عامه ایران و اوضاع اجتماعی زنان ایران در رشته خود ارزنده است.

نتیجه این بحث کوتاه و اجمالی این است که اصالت منابع تاریخ بر حسب موضوع و رشته مورد تحقیق فرق می‌کند. اطلاع و آگاهی ما از واقعیات تاریخ مملکت‌مان در قرن گذشته محدود است، اما منابع تحقیق آن فراوان می‌باشد. مسئولیتی که هر مورخی به عهده دارد، گردآوری و تنظیم و حقایق تاریخ است. این کار از طریق مراجعه به منابع درجه اول هر رشته مورد مطالعه امکان پذیر می‌باشد. در نگارش

و تنظیم مطلب باید به رابطه منطقی آن واقعیات و تحلیل مجموعه‌شان توجه داشت و براین اساس تاریخ منظم مضبوط جامعی که حاوی همه جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی ، سیاسی و فرهنگی باشد فراهم آورد .

تبع در گلستان سعدی

در پاییز ۱۳۵۰ خ آقای دکتر اولک آکیموشکین رئیس قسمت ایران شناسی اکادمی علوم شوروی در لنین گراد، در سفر تحقیقاتی خود به ایران از این ناچیز اطلاعاتی درباره کتابهایی که به پیروی گلستان سعدی نگاشته شده است خواستند، و از آن هنگام در برگهای کارم به جستجو و یادداشت پرداختم، اکنون فرصتی است تا آن یادداشتها را عرضه بدارم، و این کار ناقص و ناچیز خود را تقدیم ایشان می‌دارم.

کار این ناچیز در این گفتار روی نگاشته‌هایی است که چاپ شده و یا نسخه‌های خطی آن در دست هست. و گرنه با تورق «کشف الظنون» و «الذریعه» و دیگر فهرست‌هایی توان به نام بسیاری از اینگونه نگار شهادت یافت. از آن میان: ملستان، محمدفوزی (هدیه العارفين ۲: ۳۹۶) و باغستان حسینقلی کلهر کرمانشاهی (ذریعه ۳: ۱۱)، و سنبلستان، شیخ شجاع (ذریعه

* * *

گلستان قرنها کتاب درسی فارسی زبانان ایران و خراسان بزرگ و قفقاز و بسیار کسان در عثمانی و شبه قاره هند بوده است. بررسی «شروح» و «فرهنگنامه» و «ترجمه» های گلستان کاری است جداگانه ولی نشان دهنده تأثیری است که این اثر سعدی در نویسندگان پسین داشته است. و نیز بررسی تعداد نسخه های موجود از «گلستان» در جهان و مقایسه آن با تعداد نسخه های دیگر نگاشته های فارسی، اثر بزرگی که از وسعت انتشار این کتاب ناشی می گردد نشان می دهد. این تأثیر در آثار متأخران به دو گونه دیده می شود: یکی در قالب و شکل بیان و دیگر در موضوع و معنی.

این بررسیها را برای وقت دیگری می گذارم.

* * *

این ناچیز در این کار خود تنها نام آثاری را می آورم که نگارندگان آنها در آن از گلستان پیروی کرده اند. و اینان را می توان در سه گروه دسته بندی کرد.

نخست گروهی که در کار خود تقلیدی آشکار از سعدی کرده اند، حتی عبارتها و جملاتی مشابه او آورده اند.

گروه دوم در نگارش خود تنها ناظر بر «گلستان» بوده اند: اثری ساخته اند به نثر مسجع آمیخته به نظم و حکایت هایی پند آمیز، و خود اذعان دارند که خواسته اند چیزی به مانند «گلستان» بسازند، از این گروه است «انیس العاشقین» امیرحسین ابیوردی.

گروه سوم نگارندگانی هستند که به نحوی تحت تأثیر «گلستان» بوده‌اند، ولی خود به این امر معترف نیستند، و شاید اینان ناخودآگاه تحت تأثیر «گلستان» بوده‌اند. گلستانی که به شروح و فرهنگنامه‌ها و وسعت انتشار آن اشاره رفت. و از این گروه است «نزهة الارواح» امیر حسینی هروی.

من در این کار خود تنها به دو گروه یکم و دوم می‌پردازم، چه بررسی گروه سوم کار بسیار دشواری است و نیاز به وقت بیشتری دارد. و در این کار خود تنها نام اثر و نگارنده و سال نگارش و شماره فصول و ابواب و سرآغاز کتاب و نشانی چند نسخه‌ای را که تاریخ تحریر آن نزدیکتر به روزگار نگارنده است می‌آورم. بررسی حدود تقلید آنها و بیان چگونگی آن تقلید نیز خارج از توانایی من و حدود خطابه من است.

* * *

❦ نزهة الارواح:

امیر حسینی هروی غوری، امیر حسین فرزند عالم، در گذشته ۷۱۸ یا ۷۱۹ ق. گفتاریست به نثر و نظم و حکایتها، ادبی عرفانی، در ۲۸ فصل و يك خاتمه در هنگامی که به چهل سالگی رسیده بود (فصل ۲۸) به سال ۷۱۱ ق نگاشته است.

و در نسخه‌ای از آن (فـدانشگاه ۳: ۵۰۸) تاریخ نگارش ۷۲۱ ق است که نباید درست باشد.

نسخه‌های آن فراوان است و همه‌جا به نام «نزهة الارواح» است،

تا آنجا که من جستجو کردم، و اذعان دارم که جستجویم کامل نیست، در هیچیک از نسخه ها نامی از «گلستان» نبرده است. شماره بابهای آن بویژه سبک عرفانی آن موجب شده است که کسی امیرحسینی را از مقلدان سعدی به حساب نیاورد ولی در نمای نسخهٔ ۷۸۱۷ Add موزهٔ بریتانیا از سدهٔ ۱۸ م آمده است: کتاب ملستان بر وزن گلستان شیخ سعدی (ریو ۱: ۴۰).

اینک فهرست فصلهای آن:

- ۱- مبدأسلوک. ۲- معرفت سلوک. ۳- مقامات سالک. ۴- نصیحت سالک. ۵- بدو خلقت. ۶- وحدت. ۷- تجرید سالک. ۸- قاعدهٔ طریقت. ۹- کمال استغنا. ۱۰- فطرت. ۱۱- اختلاف حالات. ۱۲- بیان دل. ۱۳- تصفیهٔ دل. ۱۴- دیباجهٔ عشق. ۱۵- حقایق عشق. ۱۶- حیرت عشق. ۱۷- بیان نفس. ۱۸- مخاطبت نفس. ۱۹- معاملات. ۲۰- اجتهاد. ۲۱- صحبت و متابعت. ۲۲- ترک خلق. ۲۳- صبر و تسلیم. ۲۴- کشف معانی. ۲۵- ارشاد و انتباه. ۲۶- اشارات اهل طریقت. ۲۷- نهایت طریق. ۲۸- ختم کتاب.

حتی اگر امیرحسینی را در کارخویش ناظر بر «گلستان» بدانیم، به هر حال مقلد آن نیست.

آغاز: به توفیقش چو روشن دیدم آواز.

سپاس بی قیاس و منتهای ملکی را که ملکش بی انباز است.

نسخه‌ها:

نسخه‌های آن فراوان است از آن میان ۹۷ نسخه‌ای که در «فهرست

نسخه‌های خطی فارسی : ۱۴۵۲ و « یاد شده است. اینک چند نسخه که نزدیکتر به روزگار نگارنده است :

* پاریس، ملی ۴۱ S.P : نستعلیق حاجی عوض فرزند محمود رومی به سال ۷۴۷ ، فیلم آن در دانشگاه ، ش ۲۹۶۸ هست.

* تهران ، خانقاه نعمت‌اللهی : با تاریخ ۹ ج / ۸۲۲ در دفتر .

* تهران ، مجلس ۱۱۶۴ : نستعلیق ، ۸۲۴ ، در « کلیات » او .

* تهران ، ملک ، ۴۹۲۵/۱ : نستعلیق احمد ابراهیم حسن خواجه

شیرازی ، با تاریخ ۸۴۲ در دفتر .

[کشف‌الظنون ۲ : ۱۹۳۹ - ف مشار : ۱۵۷۶]

۱- نگارستان :

از مولانا معین‌الدین ، عارف اسفراینی یزدی آوهای جوینی ، زاده در دیه انداده از بخشهای جوین ، در آغاز سده هفتم .

به دستور پلر خود ، و به نام استاد خود ابوالفتح هبة‌الله فرزند سعدالدین یوسف حموی (بنگرید : فهرست نسخه‌های خطی فارسی ، مراد المریدین : ۱۳۷۸) ، و نیز صدر المسلمین غیاث‌الدین محمد فرزند (شید الدین فضل‌الله ، به سال ۷۳۵ ، به نثر و نظم عرفانی ، در هفت باب نگاشته و پیشکش سلطان ابوسعید بهادر خان گودکانی (۷۱۶ - ۷۳۶ ق) کرده است :

باب ۱- مکارم اخلاق .

» ۲- صیانت و پرهیزگاری .

» ۳- حسن معاشرت .

- باب ۴- عشق و محبت .
 » ۵- وعظ و نصیحت .
 » ۶- فضل و رحمت .
 » ۷- فواید متفرقه .

آغاز : حمد و سپاس مر خدایی را که از لیتش از سمت بدایت منزّه است . در دیباجه آن آمده است : پس از اینکه « فصلی دو سه از هر باب در قید تعلق » در آمد ، خواست تا « نامی لایق و لقبی سزا » بدان دهد شبی در خواب دید که « این گنجینه فضایل ، فتح نام باید کرد ، وی نخست این نام را پسندید ، اما در خاطرش گذشت » که چون ترکیب این نفایس به لغت فرس است ...

اگر نام موافق نامه باشد ... مناسبتر می نماید ، چه کتاب فارسی را نام عربی نهادن نوعی از تکلف است » تا در سفر نیشابور باغ نگارستان را که جنب مزار ... قرار داشت می بیند ، و در مشهد با خود خلسه و خلوتی داشت ، بر اثر ندایی که « بر زبان یکی از بندگان خاص به اورسیده نام کتاب را نگارستان نهاد » .

بخشی از آن در هندوستان چاپ شده است .

نسخه ها :

- * اصفهان ، عمومی ۳۲۶۰ : نسخ سده ۸ ، آغاز در باب یکم
 افتاده . ۳۲۲ ص ۱۷ ، س
 * ساری ، طاهری شهاب : سده ۸ ، آغاز و انجام افتاده : ۲۳۴
 ص ، ۱۰ س

* مشهد، رضوی ۸۴۱۴: نستعلیق، ع ۹۸۹/۲، کامل، ۳۴۸

گ، ۱۵س

* تهران، مجلس ۵۷۴۶: نستعلیق، سده ۱۰، زرین، ۴۳۲

ص، ۱۶ س. و نسخه‌هایی دیگر که در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی» آمده است.

[ذریعه ۹: ۱۰۷۹ (معین جوینی) - فرهنگ سخنوران: ۵۵۶ -

کشف الظنون ۲: ۱۹۷۶ (نگارستان) - سبک شناسی بهار ۳: ۱۵۶ -

فهرست مجلس ۱۷: ۱۸۷]

* حمیدیه ۶ / ۱۱۸۱: نستعلیق محمد فرزند رسول ترابی، در

«کلیات» او. نوشته ۸۹۸.

* تهران، ادبیات ۱۰۴/۲ ب: نستعلیق سده ۱۰، (۴۵۹ پ.

۴۶۴ ر.)

* تهران، اصغر مهدوی ۷۶: نستعلیق، سده ۱۰، در کلیات او.

[ذریعه ۱: ۳۷۲ (اخلاق الاشراف) و ۹: ۷۰۶ (عبید) - پیشگفتار

چاپ از عباس اقبال آشتیانی - مؤلفین مشار ۴: ۳۴ - ف مشار: ۵۹]

۲- اخلاق الاشراف:

از عبیدزاکان، خواجه نظام الدین عبیدالله قزوینی، در گذشته

۷۵۰ تا ۷۷۱ یا ۷۷۲ ق.

گفتاریست هزلی انتقادی، به سال ۷۵۱ ق، در هفت باب، و هر

باب در دویخش: یکی مذهب منسوخ و دیگری مذهب مختار.

۱- در حکمت.

۲- در شجاعت.

۳- عفت .

۴- عدالت .

۵- سخاوت .

۶- حلم و وقار.

۷- حیا و وفا و صدق.

در « کلیات » او چاپ شده است.

آغاز: شکر نامحصور و حمد نامحدود حضرت واجب الوجودی را جلت قدرته ... بر رأی اهل کمال که روی سخن در ایشان است پوشیده نماند .

نسخه ها :

چهارده نسخه آن در « فهرست نسخه‌های خطی فارسی : ۱۵۲۷ »

یاد شده است اینک چند نسخه کهنتر آن.

* قاهره، دارالکتب ۱۹۳/۳ ادب فارسی طلعت . نوشته محمد

فرزند ابهری ، رجب ۷۶۵ (۱۷۳۶؟) .

۳- روضه خلد :

از مجدخوانی ، مجدالدین ، از سده هشتم.

اسماعیل پاشا او را : رکن الدین محمد خوافی در گذشته ۸۳۴

می خواند. چلبی (۱ : ۶۰۶) می نویسد : جواهر اللغه زمخشری را مولانا

محمد خوافی به نظم در آورده است، و در واژه « روضه خلد » می

نویسد که سروده محمد خوافی (بدون نقطه) و در هیچیک از روزگار

نگارنده یاد نکرده است و در مورد یکم نمی‌دانیم آیا او همان نگارنده مورد گفتگوی ماست.

گفتاریست به نثر و نظم، در هجده باب و ۴۲۰ حکایت، باسروده هایی از خود او، در بهار ۷۳۳، در دو ماه ساخته است و تا ۷۳۷ بدان دست می‌برده است.

این کتاب به نام «خارستان» و در ۱۶ باب، در کانپور، به سال ۱۹۱۱ م = ۱۳۲۹ ق چاپ شده است. در آنجا نگارنده ملا مجدالدین که به روزگار اکبرشاه (۲) می‌زیسته دانسته شده است. و ما می‌دانیم اکبر پادشاه در سالهای (۹۶۳ - ۱۰۱۴) پادشاهی کرده است.

نسخه‌ها :

* مشهد، آقای فرخ ۲ مج : نستعلیق فضل الله فرزند مرتضی موسوی، ۲۰ شوال ۸۳۴، فیلم آن در دانشگاه ش ۲۸۳۷ هست [فیلمها: ۷۳۶].

* پاکستان، پرفسور شیرانی ۲۲۵۸/۵۲۶۸: تاریخ یاد نشده، و در فهرست دکتر محمد بشیر حسین نگارنده به مانند چاپی از روزگار اکبر پادشاه دانسته شده است.

* مشهد، عبدالله کشاورز : مقدمه و دو باب پایان را ندارد.
[ذریعه ۱۱ : ۲۹۳ (روضه) - ف مشار : ۵۹۱ (خارستان) - فیلمها: ۷۳۶ - کشف الظنون ۱ : ۹۲۵ (روضه)].

۴- شکایت نامه :

از محمود ذاتی ، از سده نهم . در آن آمده : وقتی همایون و ساعتی میمون ، آخر شهر رمضان المبارک ، به تاریخ هشتصد و چهل و یک :

شکایت نامه را بنیاد کردم

دل غم دیده‌ای را شاد کردم

* * *

کسی خواهد که یاران را بداند

شکایت نامه ذاتی بخواند

گفتاریست به نثر مسجع آمیخته به نظم ، با عنوانهای : قطعه ، بیت ، رباعی و فرد و مثنوی ، در سبب (تألیف) کتاب . بی‌وفایی احباب ، در حسب حال پیر بیخویش و مکر هم صحبتان دورانیش . در مذمت رقیبان و نااهلی خویش ، در نصیحت محبوب از صحبت پیر معیوب ، در رسم خاتمه و عذر این مکالمه .

در تذکره‌هایی که در دسترس من بود نگارنده را نیافتم ، جز اینکه در ذریعه ۹ : ۳۳۷ از ذاتی هروی نیشابوری یاد شده است که به روزگار میرعلیشیر (۸۴۴-۹۰۶) می‌زیسته ، و شاید همین کس باشد .

آغاز : در نا موافقی سه سیار ، وصف معشوق ستمکار . اما بعد ، چنین گوید مؤلف این لطایف مسجع و مصنف این ظرایف ملمع ، بنده حضرت غفوری محمود ذاتی النیشابوری ... شبی از شبها نشسته بودم در مجالست براغیار بسته بودم ، به کنج کلبه اندوه منزوی گشته شده ،

چون موری ضعیفی و غم قوی گشته، در سر سودای گیسوی موی میانی
و در دل شور پسته شکر دهانی :

پریشان حال و دشمن کام و دلتنگ

زغم در گوشه‌ای آن هم چو دلتنگ

نسخه :

تهران ، دانشگاه ۳۰۷۵/۲ : نسخ گویا محمد فرزند حاجی طالب
با تاریخ ۸۴۷ در دفتر، (ص ۳۶-۸۳)، انجام افتاده .

[فرهنگ سخنوران: ۲۱۵-ذریعه ۹ : ۳۳۷ - فهرست نسخه‌های
خطی فارسی : ۳۵۸۱].

۵- عشق و محبت :

از محمد فرزند شیخ علی بیدوازی عبداللهی، ملقب به رشید[دیاجه]

دریک مقدمه و هفت اشاره :

مقدمه در سبب نگارش

اشاره ۱- بدایت محبت .

» ۲- حکایت محبت .

» ۳- در نسخه‌ریده نشده .

» ۴- عنایت محبوب .

» ۵- ولایت محبوب .

» ۶- حمایت محبوب .

» ۷- هدایت محبوب .

آغاز: الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً.
توحيد: ای بر تو از توهم و غیر از تخیلات... الهی نعمت کبریای
ذات.

نسخه:

تهران، ملک ۴۲۱۶/۱: نسخ کهن جمال السیدین عبدالله محمد
شاه، با تاریخ ۱۶ صفر ۸۷۴ ق که گویا تاریخ نگارش باشد (پ ۱).
۵۹ پ ۰.

[فهرست نسخه‌های خطی فارسی: ۱۲۸۴]

۶- بهارستان:

جامی عبدالرحمن فرزند احمد (۸۱۷-۸۹۸ ق)

برای فرزندش ضیاء الدین یوسف که «فواید ضیائیه» را نیز برای
او پیش از این به سال ۸۹۷ نگاشته است و به نام سلطان حسین میرزا باقرا
(۸۴۲-۹۱۱ ق) به سال ۸۹۲ ق (شود نهصد ار هشت بروی فزایی)،
در هشت آیین نگاشته است.

در کانپور ۱۸۷۰ م و پس از آن در ۱۸۸۳ م و بارهای دیگر چاپ
شده است.

در استانبول ۱۲۵۲ و ۱۲۹۴ ق با گزارش ترکی آن به نام «هدایة
العرفان» و در وین ۱۸۴۶ م با ترجمه آلمانی آن از شلشتاوسارد چاپ
شده است. و نیز ترجمه انگلیسی توسط انجمن کاما ساسترا در هند
۱۸۸۷ م و ترجمه روضه ششم آن به کوشش ویلسون چاپ شده است.

آغاز: چو مرغ امر ذی بالی ز آغاز ... اما بعد . نموده می آید
که چون در این وقت دلپسند فرزند ارجمند .

نسخه ها :

نسخه‌های خطی آن فراوان است، نسخه آن در « فهرست نسخه
های خطی فارسی : ۳۵۳۵ تا » یاد شده است.

اینک چند نسخه کهنتر آن:

* استانبول، طوپقپو سرای ۸/۶۷۲ H : در « کلیات » او . نوشته

۸۷۷-۸۹۵ .

* تهران ، ملك ۱۵/۳۷۹۵ : در « کلیات » او . نوشته ۸۹۵ ،

(۳۹۱ پ - ۴۳۹ پ)

* موزه بریتانیا ۵۰۹۶ or : نوشته ۸۹۹ .

* تهران ، سلطنتی ۲۲۸ (۵۱۸ ف) : در « کلیات » او نوشته

۸۹۸ - ۹۰۲ .

* هاروارد ، هوتن : نوشته ۹۰۸ ، در سر لوح نسخه به نام

بهاریات است .

* استانبول ، طوپقپو سرای ۱۱/۸۶۶ R : در « کلیات » او .

نوشته ۹۳۱ .

* لنین‌گراد ، اکادمی علوم ۴۷۴ A (۳۷۳ ف) : نوشته ۹۳۹ ،

۷۳ گ .

* لنین‌گراد ، اکادمی علوم ۴۷۳ A (۳۷۲ ف) : نوشته ۹۴۱ ،

۱۱۱ گ .

* قاهره ، دارالکتب ۴۲ ادب فارسی : نوشته ۹۵۰ ، با گزارش
هایی به ترکی ،
* لنین گراد ، اکادمی علوم ۲۰۶ B (۳۷۵ ف) : نوشته ۹۵۲ ،
۱۳۳ گ .

۷- انیس العاشقین:

از امیر سید حسین ایبوردی ، متخلص به قبضی ، از سده نهم ، که
با عبدالرحمن جامی مراوده و مکاتبه داشته است، و برای تحصیل به هرات
رفته ، سپس مکه ، عراق ، فارس ، حلب ، مصر و روم را گردش کرده
است. و مثنوی «چارتخت» را در وصف چهار تختگاه بزرگ روزگار
خود که دیدار کرده است سروده است.

در بیان عشق و حالات آن به نثر آمیخته به نظم ادبی ، با تعبیرات
عرفانی نگاشته است. پس از دیباجه این عنوانها را دارد: گفتار در آغاز
مخالفت عشق با عقل ، گفتار در توجه عقل به جانب شهر دل ، باب در
بیان کلماتی که متعلق است به عشق مجازی و حکایاتی که وسیله است به
محبت حقیقی، حکایت، حکایت...

نگارنده درباره سبب نگارش و نام کتاب و نیز در مقام مقایسه
نگاشته خود با «گلستان» سعدی در دیباجه می گوید : شبی اتفاقاً به خود
اندیشه می کرد، که حاصل جوانی را که سرمایه دوجوانی است به بلا و
محنت یعنی به عشق و محبت گذرانیدن، و اکنون در دست به غیر از باد
و به جز حکایت چندی به یاد چیزی نداری، پس مناسب آن است که آن
حکایات پریشان را جمع سازی ... و آن را انیس العاشقین نام نهی ...

چون قلم بر کاغذ نهاد ، ناگاه آمدش به یاد که با وجود «گلستان» آن مظهر عشق حقیقی و مجازی شیخ ... نسخه تو چه نماید، عروس سخت چگونه دل رباید.

آغاز: حمد و ثنا خالقی را علت کلمته که مبدأ خلقت وجود خاکیان را به تشریف و لقد کرنا ...

این کتاب همراه همان «چارتخت» از روی تنها نسخه آن به کوشش آقای ایرج افشار در «فرهنگ ایران زمین» جلد ۱۵ سال ۱۳۴۷ خ (ص ۸۶-۱۶۰) چاپ شده است .

نسخه :

سوئد ، دانشگاه اوپسالا GIX.XII: نوشته رمضان ۸۹۸ ، شاید به خامه نگارنده ، با یادداشتی از او (۶۵ پ - ۱۲۱) [پیشگفتار چاپ از آقای افشار - مجالس النفایس . چ تهران . ۱۳۲۳ خ : ۲۷۳ - فهرست نسخه‌های خطی فارسی : ۲۷۵۳ و ۳۵۲۶]

۸- طریق الحقیقة و طریقة الحقیقة :

در پایان نسخه از سعدی شیرازی دانسته شده است، ولی ازو نیست. دکتر محمد بشیرحسین نگارنده فهرست می‌افزاید : باید از سعدی لاهوری باشد .

در تذکره ها از چند تن با تخلص سعدی یاد شده است ، از آن میان شیخ سعدالدین پسر شیخ الاسلام سعدالله کندوری لکهنوی در گذشته ۸۸۱ ق .

در سر آغاز نسخه به نام نخستین و در دیباجه به نام دوم خوانده شده است .

آغاز: سبحان الله العظیم ، رواست ترا خدایی ، و سزاست ترا کبریایی ، که عدم را وجود تو بخشیدی و ذرات مکنونات را ...

نسخه :

* پاکستان، لاهور ، پرفسور شیرانی ۵۱۵۰/۲/۲۱۳۸ : نوشته
دهمین سال پادشاهی محمد شاه ، ۱۰ شعبان ۱۱۴۰ ق (۱۷۲۸ م)

۹- نگارستان بی‌مانند :

از ابن‌کمال‌پاشا، احمد فرزند سلیمان ، فقیه حنفی ترك، در گذشته در استانبول ۹۴۰ ق. در بیشتر رشته‌های علوم رسمی روزگار خود نگاشته هایی به فارسی و عربی و ترکی دارد ، و شماره نگارشهای او را به صد و بیست رسانده‌اند . در مدارس ادرنه تدریس کرده و مقام قضاوت آن بخشها و اناطولی را نیز داشته است، و در ۹۳۲ ق سلطان سلیمان خان عثمانی (۹۲۶-۹۷۴ ق) مقام شیخ الاسلامی را نیز به او داده است و در قسطنطنیه ۹۴۰ ق در گذشته است.

این کتاب را به سال (از دهم صد، مانده شصت و يك)، به نام صدر اعظم پاشا وزیر همان سلطان سلیمان خان قانونی ، در هشت باب در پند و اندرز ، و داستانهای واقعی تاریخی ، که شماره آنها به چهار صد می‌رسد نگاشته است ، و نام کتاب تاریخ نگارش نیز هست .

آغاز : منتهای بی انتها خدای بی همتای را عزوجل که در تشبیه
مبانی حکمش عجل است .

نسخه‌ها :

* تهران ، دانشگاه ۳۹۷۲ : نستعلیق نیمه دوم ۹۷۳ ق ، ۱۸۱
گک ۲۱ س .

* مدینه ، عارف حکمت ۲۸۷ : نوشته همان ۹۷۳ ق ، ۲۳ گک

* استانبول ، اباصوفیا ۴۳۳۸ : نسخ عزیزالدین فرزند احمد -

عزالدین هنکویی لاری ، محرم ۹۸۲ ق ، در شهر مکه .

* در کپنهاک ، سلطنتی ، اهدایی دانشگاه : تعلیق ابوالعلاء علی

متخلص به فریدی ، ذیقعه ۹۸۲ ق .

[نسخه های خطی فارسی : - کشف الظنون ۲ : ۱۹۷۶

هدیه العارفین ۱ : ۱۴۱ - ریحانة الادب ۶ : ۱۲۷ - مؤلفین مشار ۱ :

[۴۴۷] .

۱۰ - روضة العشاق :

از خرمی تبریزی . از سده دهم .

به نام ابوالغازی عبدالعزیز بهادردخان پادشاه بخارا ، به سال ۹۶۴ ق

(خرمی بلبل گل) ، در یک مقدمه و هشت باب نگاشته است :

باب ۱ - استغنا و تندی معشوق و نتیجه آن .

» ۲ - گرفتاری عاشق و زاری ایشان .

» ۳ - حسن و ادای معشوق و اخلاق پسندیده ایشان .

- باب ۴ - صفت اخلاص عاشق و اصول مطلوب .
- » ۵ - غیرت و دلنوازی معشوق .
- » ۶ - پاکبازی عاشق .
- » ۷ - نصیحت به جوانان و وصف جوانی .
- » ۸ - جهالت پیران و شکایت از پیری .
- آغاز : منت خدای را عزوجل که انوار هدایتش از قطره کثیف
چنین گوهر لطیف بر آورد .

نسخه‌ها :

- * تهران ، استاد مینوی ۵۲ : نستعلیق محمد نیاز ، ۱۱۹۸ ، در
بخارا .
- * تهران ، خانقاه نعمت‌اللهی : ۲۷۸ : بی تاریخ ، پایان افتاده ،
۲۰۴ ص ، ۱۱ س . [ف . دیباجی ۲ : ۲۳] .
- و چند نسخه که در فهرست نسخه های خطی از بکستان ص VI
یاد شده است .

[ذریعه ۹ : ۲۹۲ - فرهنگ سخنوران : ۱۸۹]

۱۱- انیس العاقلین :

از ملاقاری گیلانی کاشانی (کوکبی- کوکبی) که به سال ۱۰۱۶
ق « نصاب الصبیان » فراهی را گزارش کرده ، و در آن نام چهل نگارش
خود را برده است ، و برخی از نگارشهای خود را یکجا در آن گنجانیده
است .

نخستین اثر شناخته او نامه‌ای است به شاه تهماسب (۹۳۰ - ۹۸۴ ق) و آخرین اثرش در دست ما همان « شرح نصاب » نگاشته ۱۰۱۶ است [فهرست نسخه‌های خطی فارسی : ۱۹۹۶] .

در همان کتاب می‌نویسد : که من ناگزیرم خودم نگارشهایم را پاکنویس کنم ، و تهیدستی نمی‌گذارد که چند نویسنده‌ای را بگمارم و آنها را به نظر دانشمندان برسانم . در « انیس العاقلین » نیز از تهیدستی خود گله می‌کند .

از این گیلانی جز آن اثر که نگارشهای خود را در آن برشمرده است نگارشهای زیر در دست است :

۱- اسرارالحکم ، در پزشکی ، در دو جلد ، که به نام پادشاه روزگار خود، در لاهیجان، به سال ۱۰۰۹ ق نگاشته است [همان فهرست ۴۷۲] . او در « شرح نصاب » خود از کتاب دیگر خود نیز در پزشکی نام برده است که نسخه آن تاکنون به دست نیامده است ، به نام « رسوم العلاج » .

۲- اسرارالقرآن ، در باره نام قاریان تجوید ، در دوازده فصل [همان فهرست : ۱۰۶] .

۳- دستورنامه نگاری ، به نام سلطان معزالدین . در ده باب و يك خاتمه ، جای نام این کتاب در نسخه دانشگاه سفید مانده است [همان فهرست : ۲۱۰۳] . در این کتاب چند نامه از خود او به بزرگان روزگار خودش هست : نامه به شیخ رکن‌الدین ، نامه به شیخ عمادالدین به شاه تهماسب (۹۳۰ - ۹۸۴) ، به بزرگی در قسطنطنیه ، به حکیم - عبدالرزاق صدر گیلان ، به میرزا محمدشفیع ، به میرعبدالجلیل [فهرست

دانشگاه ۱۵ : ۴۱۸۴].

۴- رساله در علم تنجیم و معرفت تقویم که در همان «شرح نصاب» خود گنجانیده است [فهرست نسخه‌های خطی فارسی : ۳۲۹].

۵- شرح نصاب الصبیان ، نگاشته ۱۰۱۶ [همان فهرست :

۱۹۹۶].

۶- لوازم الانشاء که در دستور نامه نگاری است ، به نام میرزا محمد شفیع صدر روزگار صفوی و وزیر دارالمرزگیلان ، در دو فصل ، در ۷ ذیقعدة ۱۰۰۳ ق به انجام رسانده است [همان فهرست :

۲۱۱۶].

۷- مطالب العشاق ، در وصف صورت و آتش محبت و تفسیر عشق و مودت و شیوة محبوبان مهرگسل و محبان بی صبر و دل ، همراه با حکایت‌هایی و پندها ، و تعریف بهار ، به نام فرهاد خان سپهسالار شاه عباس (۹۹۶-۱۰۳۸) ، در نیمه‌های ج ۲/۱۰۰۲ ق نگاشته است [همان فهرست :] .

اما انیس العاقلین : که حکایت‌هایی است به نثر و اخلاقی آمیخته به نظم ، سروده‌ها از خود اوست و سعدی و دیگران ، ناموب ، باعنوانهای حکایت حکایت ، به ساخت «گلستان» در دیباجه نام کتاب و نگارنده و در پایان تاریخ انجام کتاب در سه شنبه ۲۳ محرم ۱۰۰۵ ق آمده است . و نیز در پایان کتاب که خاتمه مانند است ، نام مولانا اسحاق که کتاب را برای او نگاشته است برده شده است .

در آن از جوانی زودگذر و فرار سیدن شیب خودگله کرده است ،

که قامتش را بسان کمان چله نشین و پشتش را خم ساخته است .

آغاز : سبحان من تحدى فى ذاته سواه - فهم خرد به کنه کمالش
نبرده راه .

نسخه‌ها :

* پاریس ، ملی ۲۱۶۴ : نوشته ۱۰۸۷ ق ، در فهرست به خامه
نگارنده دانسته شده است و درست نیست ، چه کتاب در ۳ محرم ۱۰۰۵
نگاشته شده و در آن تاریخ نگارنده جوانی را پشت سر گذاشته و خمیدگی
پشت داشته است ، و او نمی‌توانست تا ۸۲ سال دیگر زنده بماند .

* یزد ، جامع کبیر ، وزیرى ۶۱۸/۳ (۶۳۱۵) : نستعلیق سده
۱۱ ، همراه « مطالب العشاق » او [ف . شیروانی ۲ : ۵۲۷] .

* تهران ، مجلس ۲۲۲۴ : نسخ و نستعلیق محمد رفیع فرزند
محمد آشتیانی ، سده ۱۳ در فهرست آقای نفیسی به نام « انیس العاقلین »
یاد شده است و من همان نسخه را دیدم که در آغاز و انجام به نام « انیس
العاقلین » است .

* نجف ، سید حکیم ۱۷۵۸/۲ : انجام افتاده ، ۶ گ .

[فهرست نسخه‌های خطی : ۱۵۴۷ و ۳۵۲۷] .

۱۴ - بلبلیستان :

از محمدفوزی ، متخلص به مستاری ، در گذشته ۱۱۶۰ ق .
به نشر و نظم ، در شش جلد و هریک در هشت آیین . در آن از
« گلستان » سعدی و « بهارستان » جامی و « نگارستان » کمال پاشا و
« سنبلستان » شیخ شجاع پیروی کرده است .

این کتاب به کوشش Milvojmolie به زبان فرانسوی ترجمه و به سال ۱۹۳۵ م در پاریس چاپ شده است .

آغاز : بلبان حمد و ثنای حضرت خدای ذی‌الکبریا ...

در « هدیه العارفین ۲ : ۲۹۶ » از محمد فوزی فرزند عبدالله ، مشهور به مفتی ادرنه ، قاضی عسکر روم در گذشته ۱۳۱۸ ق یاد شده است ، که « ملستان » در برابر « گلستان » نگاشته است .

نسخه‌ها :

چهار نسخه خطی از آن در مؤسسه خاورشناسی زاگروب (یوگسلاوی) هست ، و میکروفیلم نسخه‌ای از آنها که نوشته مصطفی فرزند صالح نعیمی‌المستاری است به شماره ۱۳۷۷ در دانشگاه هست .
[ذریعه ۹ : ۸۵۱ - نشریه دانشگاه ۲ : ۲۸ گفتار آقای ایرج افشار] .

۱۳ - شکرستان :

از منت‌دهلوی ، میرقمرالدین حسینی اوردنگ آبادی از نوادگان سید عبدالله مهدی ، زاده در شاهجهان آباد ۱۱۲۳ ق و در گذشته ۱۱۹۲ یا ۱۲۰۸ ق . او خرقة نقشبندیه را از پدرش پوشیده است .

به نثرونظم ، در هفت باب :

۱ - تهذیب اخلاق .

۲ - آداب صحبت .

۳ - سخن و خاموشی .

۴ - جمع و بذل مال .

۵ - عشق .

۶ - حکایات از پادشاهان و امیران و صوفیان و فرزندانگان و سرایندگان .

۷ - مطایبات .

آغاز : منت خدای را جلت قدرته ، که طاعتش به توفیقش منوط است ، و قربتش به عنایتش مربوط .

نسخه‌ها :

* لاهور ، پنجاب پبلک لائبریری ۹ ، ۸۷۴ منت (۲) : نستعلیق ، ۲۲ اکتبر ۱۸۳۲ م ، ۵۲ گ .

* لاهور ، پنجاب پبلک لائبریری ۹ ، ۴۷۴ منت : نستعلیق سده ۱۴ ق ، ۹۳ گ .

[ذریعه ۹ : ۱۱۰۴ - فرهنگ سخنوران : ۵۶۵ - تذکره علمای هند : ۱۷۰ مؤلفین مشار ۴ : ۹۳۱] .

۱۴ - جامع الاسرار :

از نورعلیشاه اصفهانی طبسی تونی ، متخلص به دیوانه و نورعلیشاه محمد علی فرزند فضلعلی عبدالحمین . کشته در موصل ۱۲۱۲ ق . شاگرد معصومعلی شاه دکنی ، یکی از پیشوایان گروه نعمت‌اللهی . به نثر و نظم ، مسجع ، در باره عشق و حسن و دیگر سخنان صوفیان ، با حکایتهایی به روش «گلستان» .

همراه «عوارف المعارف» ۱۳۱۷ خ وجداگانه، و نیز در «مجموعه آثار نورعلیشاه» به سال ۱۳۵۰ خ چاپ شده است. در فهرست پایان «عوارف المعارف» به نام «کنز الاسرار» یاد شده است، و در سرآغاز نسخه رضوی آمده: رساله حسن و عشق مسمی به جامع الاسرار... آغاز: سپاس بقیاس و حمد بیحد - مرآن کنزخفا را باد سرمد... معروفست گویند که حسن علت غایی ایجاد است، و عشق اساس حسن را بنیاد.

نسخه‌ها:

نسخه های آن فراوان است از آن میان ۱۷ + ۳ نسخه در «فهرست نسخه های خطی» ص ۱۱۰۹ و ۳۵۴۸ و اینک چند نسخه نزدیکتر به روزگار نگارنده:

* تهران، دانشگاه ۸۶۷/۳: نستعلیق عباسعلی کرمانی احمد آبادی، ۱۲ ذیحجه ۱۲۱۲ ق (۶۸ - ۹۲ پ) و به نام کنز الاسرار است.

* تهران، مجلس ۱۱۵۸/۴: نسخ محمد علی فرزند سید عرب حسینی، ۱۲۳۱، در «کلیات» او (ص ۲۲۷-۲۷۹).

* مشهد، رضوی ۲۲۲ ادبیات: نستعلیق علی فرزند ابوطالب، شوال ۱۲۶۱.

* تهران، ملک ۳/۳۷۷۹: نستعلیق، محرم ۱۲۶۴ ق، (۴۴-۵۵ ر).

[ذریعه ۹: ۱۲۳۱ - طرایق الحقایق ۳: ۸۹ - مجمع الفصحا،

۲ : ۴۹۶ ریحانة الادب ۴ : ۲۴۵ - مؤلفین مشار ۴ : ۴۳۸] .

۱۵ - سنبلستان :

از محمود میرزا قاجاد (۱۲۱۴ ق ۱۲۷۱ ق) پسر فتح‌ملی شاه (۱۲۱۲ ق - ۱۲۵۰ ق) به نام پدرش ، به نثر و نظم ، در احوال در چهار باب نگاشته است :

۱ - ایضاح ملوک و دیگران .

۲ - ظرافت .

۳ - الغاز .

۴ - نامربوطهای زمان و اقاویل ناشایست .

نام کتاب در دیباجه آمده است .

آغاز : الحمد علی کل حال . گرم به بوستان فصاحت برند ، رونق آن فرایم ، و گر به گلستان بلاغتم بار دهند برحسن وی افزونی آرم .

نسخه‌ها :

* مجارستان ، اکادمی بوداپست : در «مجمع محمود» او . نوشته

۱۲۴۴ ق فیلم آن در دانشگاه ش ۲۸۶۳ هست .

* تهران ، دانشگاه ۳۱۵۳/۱ : نستعلیق سده ۱۴ ، (ص ۱ - ۷۰) ،

سپس تذکره ماندی است که نیز به نام «سنبلستان» خوانده شده است .

[ذریعه ۹ : ۱۰۱۱ - مؤلفین مشار ۶ : ۷۰ - مجمع الفصحا :

۵۶ - استوری ۱ : ۸۸۸ - تاریخ تذکره‌های فارسی ۱ : ۷۳۰] .

۱۶ - حجله خیال :

از عبدالباقی موسوی اصفهانی : سده سیزدهم ، به دستور میرزا
رضی منشی تبریزی (در گذشته ۱۲۲۲ یا ۱۲۲۳ ق) ، که وزیر فتحعلی
شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) در آذربایجان بوده است ، و به نام همان فتحعلی
شاه .

آغاز : حمد بیحد خدای را جل شأنه که صفات کمالش از نقص
بدایت مبر است .

نسخه :

* تهران ، ادبیات ۱۷۰ ج : شکسته نستعلیق سده ۱۳ : نسخه
اصل و به خامه نگارنده ، انجام افتاده ، ۷۳ گ ، ۱۳ س .

۱۷ - پریشان :

از قآنی ، میرزا حبیب الله فرزند محمد علی گلشن ، مجتهد -
الشعراء (شیراز ۱۲۲۲ ق ۱۲۷۰ یا ۱۲۷۲ ق) .
به نام محمد شاه قاجار (۱۲۵۰ ق - ۱۲۶۴ ق) ، به نثر و نظم ، به
هنگامی که شاه برای گشودن هرات رفته بود (ص ۱۴۲ چاپی) ، در سی
ویک سالگی ، در ۲۰ رجب ۱۲۵۲ ق به انجام رسانده است .
در ایران ۱۲۶۱ ق در ۱۳۱ ص و پس از آن چند بار چاپ شده
است در فهرست مشار از هشت چاپ آن یاد شده است .
در دیباچه آن آمده است :

در این کتاب پریشان چه بینی از ترتیب

عجب مدار که چون نام خود پریشان است

ولی نام کتاب در چاپ نولکشور کانپور ۱۸۹۷ م «گلستان حکیم قاآنی» است.

آغاز: توانا خدایی که بیخودان بزم محبت گاهی مست قدرت
اویند، و گاهی مست رحمت او ...

نسخه‌ها:

در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی» یازده نسخه از آن نشان
داده شده است. از آن میان این دو نسخه از روزگار نگارنده است:

* تهران، مجلس ۱/۴۷۰۴: در «کلیات» او نوشته ۱۲۶۲ ق
(۱ پ - ۵۷).

* تهران، دانشگاه ۴/۱۱۰۱: نستعلیق، ۱۲۶۳ ق، (۱۰۱ پ -
۱۵۲ پ).

[ذریعه ۹: ۸۵۷ - فرهنگ سخنوران: ۴۶۰ - مؤلفین مشار ۲:
۴۹۰. تاریخ ادبیات براون: ۲۱۱. ف. مشار ج ۲ ج ۱: ۹۲۸]

۱۸ - حکایات:

از صاحب علی آبادی، میرزا محمد تقی فرزند محمدزکی مازندرانی
معروف به آقا، ملقب به صاحب دیوان، متخلص به ملالی و سپس صاحب
در گذشته ۱۲۵۶ ق.

حکایت‌هایی است به شیوه مقامه و «گلستان».

آغاز: لالی ثنای فرید مخزن دارا از مخزون دریا (مشکوک).

نسخه‌ها:

- * مشهد، رضوی ۴۶۳ ادبیات (۴۶۹۰): در «کلیات» او نوشته
۱۲۷۱.
- * تهران، سپهسالار ۲۵۹: در «کلیات» او از سده ۱۳.
- * تهران، مجلس ۲۴۵۰: در «کلیات» او از سده ۱۳. (ص ۱۷۷
۱۸۴).
- * تهران، سلطنتی ۲۱۵ (۶۷۶ ف): در «کلیات» او از سده ۱۳
- * تهران، مجلس ۱۰۰۸: در «کلیات» او نوشته ۱۳۰۲ ق همراه
نثرهای دیگر او (ص ۱ - ۸۴).
- [ذریعه ۹: ۵۷۵. مجمع الفصحاء ۲: ۲۹۸. فرهنگ سخنوران
۳۲۲].

۱۹ - گنج شایگان:

از ریاضی پروردی و سپس همدانی، میرزا جعفر، از روزگار میرزا
تقی خان امیر کبیر، که پس از شهادت او در جوانی در همان سال ۱۲۶۸
ق در گذشته است.

هدایت می نویسد: خواستاران دانش و ادب و موسیقی و ریاضی
از وی آموختند او چند رساله نگاشت، از آن میان «مقامات حمیده
عدیله» به روش «مقامات» بدیع الزمان و حمیدی.

سعید نفیسی در معرفی «گنج شایگان» از گفته بالای هدایت یاد
کرده می افزاید: گویا مراد هدایت از «مقامات» که به روش بدیع الزمان

و حمیدی نگاشته همین « گنج شایگان » باشد که به پیروی « گلستان » است ولی گمان ایشان درست نیست ، چه نسخه‌ای از « مقامات » او در مجلس ش ۴۸۹۰ دیده‌ام که برابر است با گفته هدایت .

دیوان ریاض به کوشش محمد علی فردغی در تهران ۱۳۱۳ خ در ۷۳ ص و باردیگر ۱۳۱۶ خ در ۴۶۰ ص چاپ شده است .

گنج شایگان او به نثر و نظم است ، در پنج باب .

۱ - معارف یزدانی .

۲ - مراسم جهان‌بانی .

۳ - ترك شناخت .

۴ - برگ قناعت .

۵ - آداب موافقت و ادای حق موافقت .

در دیباجه از خود نام نبرده است ، ولی در پایان تخلص خود را آورده است و نیز در هاشم نسخه مجلس نویسنده نام و نشان نگارنده را صراحتاً یاد کرده است . و در صفحه ۱۴ همین نسخه از « گلستان » سعدی و « پریشان » قآنی یاد کرده است .

تاریخ نگارش دانسته نیست ، ولی از اینکه او در جوانی به سال ۱۲۶۸ ق در گذشته است تاریخ تقریبی آن پیدا است .

آغاز : زهی بخشنده بی منت و بخشاینده بی ضنت عم نواله ، که ذات بیزوالش کرانه هستی است .

نسخه‌ها :

* اصفهان ، دانشکده ادبیات ۲ مج : نستعلیق ۱۲۶۷ ق .

* تهران، مجلس ۲۲۴۳: شکسته نستعلیق آدینهٔ رجب

۱۲۷۶ ق.

فهرست نسخه های خطی فارسی: ۲۳۳۸ (دیوان) و... (گنج)

- ذریعه ۹: ۳۹۵ (ریاض) و ۱۸: ۲۳۸ (گنج) - ف مشار: ۷۳۳

(دیوان) - ف مجلس ۶: ۱۹۸ (گنج)

۲۰- گلستان:

از شویدهٔ شیرازی، عبدالوهاب فرزند علی اشرف، مشهور به

مدرس، زنده در ۱۲۷۴ ق.

در تذکره‌هایی که در دسترس من بود نامی از این شویده نیافتم،

ولی بهرحال او جز شویدهٔ شیرازی به نام محمدتقی فرزند عباس،

در گذشتهٔ ۱۳۴۵ ق است.

نگارنده به سال ۱۲۷۴ ق «کلیات سعدی» را گزیده به نام

«نتایج الکلیات» ساخته است. در این گزیده منشأتی هست به نثر و نظم

به روش «گلستان» سعدی.

«نتایج الکلیات» اودریک مقدمه است در دو مقالهٔ ویک خاتمه.

سپس شش نتیجه. مقالهٔ دوم از مقدمهٔ آن نثری است آمیخته به نظم

دریک سلسله مقالات خطاب به خدا و پیغمبر و اصناف خلق از شاه تا گدا،

در پند و اندرز، ۶ صفحه؛ که تقلیدی است از «گلستان» سعدی،

و در آن از رویدادهای سفر خود به کرمان وری و خوزستان و آذربایجان

و حجاز و عراق عرب یاد کرده است.

در همین بخش است که از دو اثر دیگر خود به نام «نخبة الاخبار»

در تاریخ پیشینیان و «کنز المسافرین» که دستور العمل مسافران است نام می برد. کتاب «نخبة الاخبار» آن به دست آمده اکنون در کتابخانه عمومی اصفهان ش ۳۱۰۶ هست. تاریخی است عمومی دريك مقدمه و دوازده عنوان و يك خاتمه، که به نام محمد شاه (۱۲۵۰ ق-۱۲۶۴ ق) به سال ۱۲۵۷ ق نگاشته است، ولی تاکنون به نگاشته دوم او «کنز المسافرین» دست نیافته ام.

نسخه :

* مشهد، رضوی ۱۰۴۸ ادبیات (۸۷۵۱) : در «نتایج کلیات» او نوشته ۲۲ ج ۱/۱۲۷۴ ق، با دستخوردگیهایی به خامه نگارنده.

۲۱- شکرستان :

از علیمحمد منشی، متخلص به حکیم. آقای گلچین معانی در باره او می نویسد: از ادبا و سرایندگان روزگار قاجار بوده ولی تذکره نویسان از او یاد نکرده اند. او جز علیمحمد حکیم برادر صفای اصفهانی است، چه او تا پایان زندگی همسری نگزید، و نگارنده ما در یکی از حکایت‌های «شکرستان» از زن و فرزند و تجدیدفراشی که کرده است سخن می گوید. ووی با اینکه معلم مشق یکی از شاهزادگان بوده، میرزا علیمحمد خطاط لواسانی نیز نمی تواند باشد، زیرا که وی صفا تخلص می کرده و نگارنده مورد گفتگو حکیم تخلص داشته است.

و از این روزگارست علیمحمد حکیم که «مولودیه فی حقیقه -

الولاده» را به نام ناصرالدین شاه (۱۲۶۴ - ۱۳۱۳)، گویا به سال ۱۳۰۹ ق، در پزشکی و قابلگی نگاشته است [نسخه‌های خطی فارسی: ۶۰۵]
 حکایت‌های پند آمیز است به نثر و نظم، در چهار جزء
 ۱ - نکوهش ضرر و اعساف و مدح اخلاق ستوده ملوک.
 ۲ - در شرح عشق‌بازی یکی از فقیهان.
 ۳ - در نکوهش سیرت عمله موتی و بدی پیشه آنان.
 ۴ - در نکوهش تجدید فراش و مباحثی چند در این زمینه.
 کتاب برای (صدر اعظم میرزا علی اصغر خان امین السلطان...
 برنگاشته، و خاتمه آن را بدین نام مبارك... موشح ساخته، که چون
 خاطر مبارکش را از مهمات مملکتی فراغتی افتد، به امعان نظر در
 حکایات و مضامین بدیعه آن رجوع فرمایند).
 آغاز: شکر و منت خدای را سبحانه و تعالی که دهان جان و خرد
 به شکر شکر خود شیرین کرد.

نسخه‌ها:

چهار نسخه آن در «فهرست نسخه‌های خطی فارسی» نشان
 داده شده است، نزدیکترین آنها به روزگار نگارنده:
 * تهران، ملی ۴۷۳ ف: شکسته نستعلیق خوش ۱۲ رج ۱۲۹۰/۲
 ق. نسخه کامل، ۳۱ برگ ۱۰ س.
 * تهران، ملی ۴۱۷ ف: شکسته نستعلیق، بی تاریخ، از سده
 ۱۳، در فهرست آمده: شاید به خامه نگارنده.

[فهرست رضوی ۱: ۷۳۹]

۴۲ - تضمین گلستان

از غالب دهلوی ، میرزا اسدالله فرزند میرزا عبدالله بیگ ، از ترکمانان
 دهلی ، (۱۲۱۲ ق - ۱۲۸۶ ق) .
 در لکهنونولکشور به سال ۱۲۸۵ ق و همانجا ۱۸۷۳ م در ۲۵۲
 ص چاپ شده است .
 [ذریعه ۹ : ۷۸۲ - فرهنگ سخنوران : ۴۱۵ - ف مشار چ ۲ .
 ج ۱ : ۱۳۶۱] .

۴۳ - انجمن دانش :

از وقاد شیرازی ، میرزا احمد فرزند میرزا کوچک وصال ، (۱۲۳۲
 ق - ۱۲۹۸ ق) از خاندان بنام شیراز (بنگرید به « گلشن وصال » از
 روحانی) در یک مقدمه و سه مقاله و یک خاتمه ، به سال ۱۲۸۱ نگاشته
 است . و در ۱۲۸۹ - ۱۲۹۰ به روزگار نگارنده در ۲۲۸ ص در تهران
 چاپ سنگ شده است .
 آغاز : سپاس بقیاس خداوندی را سزد جل سلطانه .

نسخه‌ها :

* تهران ، ملک ۱۶۷ : نستعلیق علی اکبر الحمزوی ، ذیقعه
 ۱۲۸۴ ، ۱۰۲ گ ، ۱۲ س
 * تهران . سلطنتی ۲۸۷۰ : سده ۱۳
 [ذریعه ۲ : ۳۶۵ - ف مشار چ ۲ . ج ۱ : ۵۲۵ فهرست نسخه‌های

خطی فارسی : ۳۵۲۲ .

۲۴ - ریاض‌المحبین :

از هدایت طبرستانی ، رضاقلیخان (۱۲۱۵ ق - ۱۲۸۸ ق) .
 فرزند محمد قلیخان ، نگارنده « مجمع‌الفصحاء » و جز آن .
 به نثر و نظم و حکایت‌هایی ، به نام ناصرالدین شاه (۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق)
 و صدراعظم او ، در یک مقدمه و دو مقاله نگاشته است : مقاله یکم
 در مذمت محبت دنیا .

در تهران ۱۲۹۸ ق و تبریز ۱۳۱۴ ق چاپ شده است .
 آغاز : محبوبی را سپاس که طایر قیاس بر مطلع جمالش نبرد ،
 و سباح خرد به کنه کمالش پی نبرد .

نسخه‌ها :

* تهران ، ادبیات ۶ د : نستعلیق محمود فرزند ملاعلیمحمد
 قاضی عسکر ، ۲۴۲۵ / ۱۲۸۷ ق در شهر طوس ، ۱۹۰ برگ .
 * تهران ، آقای عبدالمجید عبداللهی : شکسته نستعلیق محمد
 رفیق فرزند محمد حسن گرگانی ، گویا ۱۲۹۰ ق .
 * تهران ، خانقاه نعمت‌اللهی ۴۹۸ : نسخ ۲۶ ج ۲ / ۱۳۳۰ ق ،
 ۳۲۶ ص

[ذریعه ۹ : ۱۲۹۲ (هدایت) و ۱۱ : ۳۳۵ (ریاض - ف مشار :
 ۸۶۸ - مؤلفین مشار ۳ : ۲۱۳ - طرایق الحقایق ۳ : ۱۳۲ هدیه‌العارفین
 ۱ : ۳۶۸] .

۲۵ - نمکدان :

از جیحون یزدی ، محمد ملقب به تاج الشعراء زاده در یزد ۱۲۵۰ ق
و در گذشته در کرمان ۱۳۰۲ ق . تاریخ زایش او را ۱۲۴۶ نیز یاد
کرده‌اند .

دیوان او در بمبئی ۱۳۱۶ ق در ۳۱۷ ص سپس تهران ۱۳۳۶ خ
در ۳۸۸ صفحه چاپ شده است .
به نثر و نظم .

آغاز : حمد مؤید محمودی را جلت قدرته که مناجاتی ویرا
خواهد بود .

نسخه‌ها :

* مشهد، رضوی ۳۸۳ ادبیات (۴۶۲۳) : همراه دیوان او نوشته
۱۳۰۸ .

* تهران ، سنا ۱۰۳ : شکسته نستعلیق . همراه دیوان او نوشته
۱۳۱۶ ق .

[فهرست نسخه‌های خطی : ۲۲۷۵ (دیوان) و : (نمکدان) .
مؤلفین مشار ۵ : ۳۶۵ - تاریخ ادبیات براون ، یاسمی : ۳۱۰]

۲۶ - گلستان :

از محمد شریف متخلص به حشمت .
به نثر و نظم، در هشت باب ، به مانند و ترتیب «گلستان» سعدی :

باب یکم در سیرت پادشاهان ، باب دوم در ... تا باب ششم در ضعف
پیری . و در اینجا نسخه ناتمام می ماند .

در دیباچه سبب نگارش را می نویسد ، و نیز از « بوستان » خود
که به پیروی از « بوستان » سعدی سروده است نام می برد . و نیز از
میرزا علی اصغرامین السلطان (همانکه « شکرستان » به نام او ساخته شده
است) ستایش کرده کتاب را به نام ناصرالدین شاه (۱۲۶۴ ق - ۱۳۱۳
ق) می سازد .

آغاز: منت خدای را جلت عظمته ، که ستایش او برهر شیء
فرض ...

نسخه :

مشهد ، رضوی ۱/ ۵۷۶ فهرست نشده : در « کلیات » او نوشته
۲۶ ج ۱۳۰۷/۲ ق ، سپس « بوستان » او به پیروی « بوستان » سعدی ،
و آنگاه دیوان او . [فهرست نسخه های خطی]

۲۹ - ۲۷ - خارستان ، بهارستان ، جان جهان :

از علی اکبر فراهانی (۱۲۶۹ ق - ۱۳۲۹ ق) فرزند علی فرزند
ابوالقاسم فرزند عیسی در ساروق فراهان زاده ، به سال ۱۲۹۰ ق به مکه
رفته ، در بازگشت در وزارت امور خارجه به کار پرداخته است ، و مدتی
نیز در دستگاه ولیعهد (مظفرالدین شاه) بوده است .

سه کتاب به نامهای بالا از او دردست است ، که « خارستان »
و « بهارستان » مسوده « جان جهان » باشد که در تهران ۱۳۳۵ ق چاپ

شده است .

هرسه در چهار فصل است و با جداییهایی در آنها . فصول
« بهارستان » بدینگونه است :

۱ - محافل پادشاهان .

۲ - فضل درویشان .

۳ - محامد اخلاق و عواید حکمت .

۴ - لوازم تربیت و مراسم صحبت .

و آغاز آن ده سطر افتاده : به مزید امعان و شرط تائق نظری
باید که حق سبحانه و تعالی به حسن صنع و یمن قدرت بساط افلاک
بر آورد .

نسخه :

* تهران، دانشگاه ۲۵۲۴ : نستعلیق خود نگارنده . از سده ۱۳،

آغاز و انجام افتاده، ۱۰۳ گ [۱۳۲۳-۹]

[فهرست نسخه‌های خطی : ۳۵۳۷]

خاستان : به نام ناصرالدین شاه (۱۲۶۴ - ۱۳۱۳) و مظفرالدین

میرزا ولیعهد در ۷ ج ۱/۱۳۰۰ بدان آغاز و در پایان ج ۲/۱۳۰۵ به

انجام رسانده است . در چهار فصل .

نسخه :

* تهران، دانشگاه ۲۹۷۷ : نستعلیق نگارنده، ۱۰۹ برگ، ۱۲ س

[فهرست نسخه‌های خطی فارسی :]

جان جهان : که به نام مظفرالدین شاه از ۱۴ ج ۱۳۰۰/۲ تا ۱ ج ۱۳۰۸/۲ ق بدان می‌پرداخته است [دیباجه] . سال نگارش و فهرست چهار فصل آن چنین است :

سال هجرت هزار و سیصد رفت

در جمادی نخست ، روز دو هفت

کاین سخن گفته شد به نیکی فال

همچو آب زلال و سحر حلال

و اندر آن چار فصل و جمله بهار

اولین سیرت ملوک شمار

دوم اخلاق فقر و اهل دلق

سوم اندر معاشرت با خلق

هست چارم ز حکمت و دانش

که کرانیست هر که هست آنش

چون جهان جسم و حکمتش چون جان

زید این نامه خوانند جان جهان

سبب نگارش و نام شاه و تاریخ آغاز و انجام آن در دیباجه آمده

است .

آغاز : افتاده ، الشمس والقمر والمنیر کلاهما - لایبلغان بهانه و

جماله . زاده الله تعالی و اعزاز صاره بیاراید که با همه شوخ چشمی که

آنراست بدین وسیلت در دیده متاملان پسندیده آید .

نسخه :

□ تهران ، دانشگاه ۳۵۴۲ : نستعلیق خود نگارنده ، ج ۲/۱۳۰۸
 ق، آغاز افتاده ، ۷۱ گه، ۱۷ س [۲۵۶۲ : ۱۲]
 [نسخه‌های خطی فارسی : ۳۵۵ - ف مشار : ۲ ج ۱ : ۴۷۵]

۳۰-ملستان-گلستان:

از میرزا ابراهیم‌مدایح نگار تفرشی، مستوفی خاصه همایونی، (۱۲۸۰
 ق - ۱۳۲۵). در خاتمه آن سرگذشت خود را آورده و نام و تاریخ
 زایش خود را چنین یاد کرده است : ابراهیم‌بن مهدی‌بن رضاقلی ، در
 نواحی تفرش، قهستان به سال ۱۲۸۰ ق .

این نسخه به نام « گلستان » است ، چنانکه در دیباجه آن آمده
 است : به اسم سامی « گلستان » موسوم کردم ، ولی در نسخه چاپی
 به نام « ملستان » است .

در پنج ساغر و یک جرعه، با دو دیباجه .

ساغر ۱ - در حسن سلوک و عادت ملوک .

» ۲ - در اخلاق درویشان .

» ۳ - در تفویض به ذات باری .

» ۴ - در حمق و نادانی .

» ۵ - در حکم و آداب .

جرعه در مختصری از سرگذشت خود

در دیباجه دوم این نسخه از امیر حسین خان نایب‌الدوله

مملکت خراسان و امیر تومان که برای چاپ و نشر این کتاب همت گماشته است ستایش کرده است .
 این کتاب به هنگامی که نگارنده در مشهد سمت مستوفی‌گری داشته ، به سال ۱۳۱۴ ق در ۱۰۲ ص و نیز در تبریز به سال ۱۳۲۱ ق در ۱۰۸ ص ، چنانکه گفته شد به نام « ملستان » چاپ سنگ شده است .
 آغاز : حمد خدای را عظمت قدرته ، که قدرتش موجب حیرت است به‌وضع اندرش مزید فکرت .

نسخه :

* مشهد ، رضوی ۱۰۳۱۴/۴ فهرست نشده : نستعلیق شکسته‌آمیز
 علی‌اکبر فرزند میرزا اسماعیل سمنانی ، متخلص به یاهو ، ۱۳۳۰ ق .
 (۲۰۱ پ - ۲۴۴ پ)
 [تاریخ تذکره های فارسی ۱ : ۷۱ و ۳۲۸ - مؤلفین مشار ۱ :
 ۴۳ فهرست نسخه های خطی فارسی .]

۳۱ - رضوان :

از میرزا آقا خان کرمانی ، میرزا عبدالحسین فرزند عبدالرحیم
 بردسیری (۱۲۷۰ ق - شهید ۱۳۱۴ ق) .
 در يك مقدمه و چهار موسم و يك خاتمه ، به نام میرزا محسن خان
 ضیاء السفر و ناصرالدین شاه و سلطان عبدالحمید دوم پادشاه عثمانی ، به
 سال ۱۳۰۴ ق . در سعدآباد عثمانی نگاشته است :

در آن سالی که دضوان مختتم شد
هزار و سیصد و چارش رقم شد
مقدمه در سعادت نفوس و انقلاب روزگار .

موسم ۱ - عشق و جوانی .

» ۲ - تهذیب اخلاق .

» ۳ - سیرت بزرگان و آداب ملوک .

» ۴ - لطایف محاضرات .

خاتمه ، مطالعات حکمت آیات و عبادات عبرت اشتمال .
آغاز : تعالی ذات لم یزل که وحدتش منشأ کثرت است ، و به
وصف اندرش مزید حیرت ، هر تنزیه که خوانیش تعطیل ذات .

نسخه‌ها :

هفت نسخه از آن در « فهرست نسخه‌های خطی فارسی » است ،
اینک سه نسخه که به روزگار نگارنده نزدیک‌تر است .
* تهران ، دانشسرای عالی ۲ قریب : نستعلیق شوال ۱۳۲۳ ق ،
آغاز افتاده .

* تهران ، ملک ۶۴۲ : نوشته ۱۳۲۳ ق .

* مشهد ، رضوی ۶۲۰ ادبیات (۹۳۳۵) : نسخ ، ۷ رجب

۱۳۲۶ ق .

۳۲- خرابات فقیر :

از فقیر اصطهباناتی شیرازی ، میرزا علی فرزند میرزا محمد باقر واعظ ،

مشهور به معین الشریعه .

در يك مقدمه و چهار باب و يك خاتمه ، به نثر و نظم نگاشته است .

به سال ۱۳۴۲ ق در ۲۷۳ ص و ۱۳۴۷ ق چاپ شده است و از هموست «خانقاه فقیر» که در برابر «بوستان» سروده است، و در شیراز ۱۳۴۷ ق در ۲۵۶ ص چاپ شده است .
آغاز : حکیم علی الاطلاق را بندگی رواست .

نسخه‌ها :

* تبریز ، ملی ۳۵۴۷ تعلیق شکسته ، گویا خود نگارنده ، سده ۱۴ ق ، ۹۲ گ ، ۱۹ س .
[فهرست نسخه‌های خطی فارسی : - ذریعه ۷ : ۱۴۳ ، و ۹۰ - ۸۴۲ - ف مشار : ۶۰۰] .

۳۳ - خاراستان :

از ادیب کرمانی ، میرزا قاسم فرزند زین العابدین ، در گذشته ۱۳۴۸ ق .

به لهجه کرمانی و بافندگان آن سامان ، به نثر و نظم ، در يك اصل و دوازده فرع نگاشته است .

در کرمان ۱۳۲۱ خ و ۱۳۲۷ خ و در تهران ۱۳۳۰ خ چاپ شده است . و از هموست « فرهنگ لغات نادره خاراستان . نیستان سفره سبزی ، مثنوی عوام » که به کوشش مجدالاسلام کرمانی در ۱۷۰ ص

در تهران ۱۳۳۰ خ چاپ شده است .
این « نیستان » اودر « جواب بوستان » سعدی است و نسختی از آن
در مجلس ش هست و چاپ نیز شده است.

نسخه‌ها :

شش نسخه از آن در « فهرست نسخه های خطی فارسی » یاد
شده است ، نزدیکتر آنها به روزگار نگارنده بدینگونه است :
* تبریز ، ملی ، ۲۶۶۵ : نستعلیق غلامحسین شریف کرمانی ،
۱۳۱۶ ق .

* تبریز ، ملی ، ۲۵۸۰ : نسخ احمد فرزند محمد حسین حسینی ،
۱۳۳۲ ق .

* لنین گراد ، اکادمی علوم شوروی ۲۴۱ B (۱۲۸۱ ف) : با تاریخ
۱۸۹۶ م در دفتر ، (۱ پ - ۷ پ)
[ذریعه ۹ : ۶۵ (ادیب) و ۷ : ۱۳۲ (خارستان) - مؤلفین مشار
۴ : ۹۰۱ (قاسم) - ف مشار : ۵۹۱] .

۳۴ - چمن آرا :

ناشناخته . داستانهایی است به نثر و نظم . به روش « گلستان » از
روزگار محمدشاه و فتحعلی شاه .
آغاز : سلطان به پسری شکیل مایل بود ، و کیل قبایلش کرد ،
پسر به دلگرمی که داشت آغاز بی شرمی گذاشت .

نسخه :

[فهرست نسخه‌های خطی فارسی : ۳۵۵۲]

۳۵ - التفاصيل :

از فریدون توللی فرزند جلال ، زاده شیراز ۱۲۹۶ خ . بهترین اثر
انتقادی به روش « گلستان » است ، و شناخته همگان .
در تهران ۱۳۳۱ خ در ۲۳۲ ص و پس ازان چند بار چاپ شده
است .

فهرست نام کتابها :

- ۱ - اخلاق الاشراف . زاکان ، ص ۷۱۰
- ۲ - انجمن دانش . وقار ، ص ۷۳۶
- ۳ - انیس العاشقین . ابیوردی ، ص ۷۱۷
- ۴ - انیس العاقلین . میرقاری ، ص ۷۲۱
- ۵ - بلبستان . مستاری ، ص ۷۲۴
- ۶ - بهارستان . جامی ، ص ۷۱۵
- ۷ - بهارستان . فراهانی ، ص ۷۳۹
- ۸ - پریشان . قآنی ، ص ۷۲۹
- ۹ - تضمین گلستان . غالب ، ص ۷۳۶
- ۱۰ - التفاصيل . توللی ، ص ۷۴۷

- ۱۱- جامع الاسرار. نورعلیشاه، ص ۷۲۶
 ۱۲- جان جهان. فراهانی، ص ۷۳۹
 ۱۳- چمن آرا. ناشناخته، ص ۷۴۶
 ۱۴- حجله خیال. اصفهانی، ص ۷۲۹
 ۱۵- حکایات. علی آبادی، ص ۷۳۰
 ۱۶- خارستان. فراهانی، ص ۷۳۹
 ۱۷- خارستان. کرمانی، ص ۷۴۵
 ۱۸- خرابات فقیر. ص ۷۴۴
 ۱۹- رضوان. کرمانی، ص ۷۴۳
 ۲۰- روضه خلد. خوافی، ص ۷۱۱
 ۲۱- روضه العشاق. تبریزی، ص ۷۲۰
 ۲۲- ریاض المحبین. هدایت، ص ۷۳۷
 ۲۳- سنبلستان. محمود میرزا، ص ۷۲۸
 ۲۴- شکایت نامه. ذاتی، ص ۷۱۳
 ۲۵- شکرستان. حکیم، ص ۷۳۴
 ۲۶- شکرستان. دهلوی، ص ۷۲۵
 ۲۷- طریق الحقیقه. سعدی، ص ۷۱۸

۲۸- عشق و محبت. عبداللهی، ص ۷۱۴
 ۲۹- گلستان. شوریده، هنر و صنعت ارشاد اسلامی

۳۰- گلستان. حشمت

۳۱- گنج شایگان. ریاض، ص ۷۳۱

۳۲- ملستان. نفرشی، ص ۷۴۲

تاریخ ثبت

شماره ثبت

۱۶۹۸۹
 ۶۱/۴/۱۱

۸۶۰
 ۱۰۰۰۸
 ۷۵۱۲

- ۳۳- نزهة الارواح. ص ۷۰۶
۳۴- نگارستان. جوینی، ص ۷۰۸
۳۵- نگارستان بی مانند. ابن کمال پاشا، ص ۷۱۹
۳۶- نمکدان. یزدی، ص ۷۳۸