

شماره استاندارد بین المللی
۱۵۶۱-۹۴۰۰

میراث آیه میراث

دوفصلنامه ویژه کتاب‌شناسی، نقد کتاب و اطلاع‌رسانی در حوزه متون

دوره جدید، سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ (پیاپی ۴۵)
دارای مجوز علمی - ترویجی به شماره ۲/۲۹۱۰/۸۲ از کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور

صاحب امتیاز: مرکز پژوهشی میراث مکتوب
مدیر مستول: اکبر ایرانی
سردبیر: حسن رضانی باغبیدی
ویراستار فنی: عسکر بهرامی
مدیر داخلی: ستایش نورانی نژاد

هیأت تحریریه
محمدعلی آذرشپ (استاد دانشگاه تهران)، نجفقلی حبیبی (دانشیار دانشگاه تهران)، اصغر دادبه (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، علی رواقی (استاد دانشگاه تهران)، علی اشرف صادقی (استاد دانشگاه تهران)، حامد صدقی (استاد دانشگاه تربیت معلم)، منصور صفت گل (دانشیار دانشگاه تهران)، محمود عابدی (استاد دانشگاه تربیت معلم)، حبیب‌الله عظیمی (استادیار کتابخانه ملی)، احمد فرامرز قراچلکی (استاد دانشگاه تهران)

مشاوران علمی
اولگ آکیموشکین (روسیه)، علی آل‌داود، پرویز اذکایی، ایرج افشار، محمود امیدسالار (آمریکا)، اکبر ثبوت، غلامرضا جمشیدنژاد اول، جمیل رجب (آمریکا)، هاشم رجبزاده (ژاپن)، محمد روشن، فرانسیس ریشار (فرانسه)، برت فراگنر (تریش)، باول لوفت (انگلستان)، احمد مهدوی دامغانی (آمریکا)، عارف نوشاهی (پاکستان)، یان یوست وینکام (هلند)

صفحه‌آرایی: رضا علی‌محمدی
لیتوگرافی و چاپ: نقره‌آبی

تهران، خیابان انقلاب اسلامی، بین دانشگاه و ابوریحان، شماره ۱۱۸۲

نشانه پستی: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹
تلفن: ۰۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۶۲۵۸

www.mirasmaktoob.ir
ayenemiras@mirasmaktoob.ir
<http://www.islamicdatabank.com>
<http://www.srlst.com>
http://www.islamicdatabank.com/farsi/f_default.asp
بهای: ۵۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

سخن مدیر مسئول ۳
حافظ و ابن‌بیمین / علی‌اکبر احمدی دارانی ۷
هدایت‌الاعمی، متنی عرفانی از کشمیر از قرن یازدهم هجری / شکیل اسلم‌بیگ ۳۱
اشعار بازمانده از دیوان حقيقة / علی‌بصیری‌بور ۵۳
یک معنای فوت شده «فضل» از فرهنگها / حسین پارسی‌فر ۶۳
واژه‌های گویشی در متون فارسی پزشکی / محمود جعفری دهقی ۶۹
روضه‌العشاق خرمی تبریزی و نسخه‌های خطی آن / طبیه‌دهقان نیری ۸۳
بررسی عناصر ایجاد انسجام متن در کشف‌المحجوب هجویری / ناهید دهقانی ۹۹
ابداع خطوط رمزی در فرهنگ اسلامی و ایرانی / مصطفی ذاکری ۱۲۱
تقد و بررسی تحلیلی آثار برجسته بلاغی - بدیعی در ادب پارسی / فضل‌الله رضایی اردانی ۱۴۳
بازنگری کتبیه پهلوی بر صلیبهای سنگی / حسن رضائی باغ‌بیدی ۱۸۷
رساله‌تبناکوئیه / محمدابراهیم ذوالشرفین کرمانی، به‌کوشش ولی‌علی‌منش و احمد خلیلی ۲۰۱
یگانه متن فارسی از مؤید الدین شیرازی / سیدمحمد عمادی حائزی ۲۱۹
قرآن خطی ۴۷ برگی محمدابراهیم قمی / سیدعلی‌کسائی ۲۳۳
ضرورت بازنگری تاریخ رشیدی / علی‌محمدی ۲۵۳
چکیده مقالات به عربی / بشیر جزایری ۲۷۳
چکیده مقالات به انگلیسی / حسن لاهوتی ۳

- نقل مطالب این نشریه با ذکر مأخذ آزاد است.
- آراء مندرج در نوشتدها الزاماً مورد تأیید آینه میراث نیست.
- هیأت تحریریه در ویرایش مطالب آزاد است.
- مطالبی که برای چاپ مناسب تشخیص داده نشود، پس فرستاده نخواهد شد.
- در هر شماره تاریخ دریافت (د) و تاریخ پذیرش (پ) در ابتدای مقالات درج می شود.
- همه مقالات مندرج در دوفصلنامه دست کم پس از تأیید دو داور چاپ می شود.
- نمونه نهایی مقاله پس از تأیید نویسنده آن چاپ می شود.

از نویسنده‌گان درخواست می شود به نکات زیر توجه فرمایند:

- مقاله باید حاصل پژوهش‌های نویسنده آن باشد.
- مطلب ارسالی نباید در نشریه دیگری چاپ شده باشد.
- مقاله باید دارای پنج تا ده کلیدواژه و چکیده فارسی حاوی ۱۰۰ تا ۱۲۰ کلمه باشد.
- شووه نگارش فرهنگستان زبان و ادب فارسی ملاک و راهنمای ویراستاری مطالب است، بهتر است نویسنده‌گان محترم به منظور تسريع در کار این شیوه را اعمال فرمایند.
- بهتر است هر مقاله روی کاغذ A4 تایپ شود، یا با خط خوش و خوانا بر یک روی کاغذ نوشته شود.
- حتی الامکان نمودارها، جدولها و تصاویر به صورت آماده برای چاپ ارائه شوند.
- توضیحات باید به صورت بی‌نوشت در پایان مقاله و پیش از فهرست منابع بیایند.
- ارجاعات باید در درون متن در میان پرانتز آورده شوند. برای ارجاع ذکر این اطلاعات ضروری است: نام خانوادگی، تاریخ، [ج ...،] ص اگر ارجاع بعدی به اثر دیگری از همان نویسنده باشد: همو، تاریخ، [ج ...،] ص اگر ارجاع بعدی به همان کتاب باشد: همان، ص اگر ارجاع بعدی دقیقاً همانند ارجاع قبلی باشد: همانجا.
- برای ارجاع به منابع قدیم، به جای تاریخ، نام کتاب ذکر می شود: نام خانوادگی، نام کتاب، [ج ...،] ص
- منابع مقاله باید پس از ارجاعات و توضیحات به صورت زیر مرتب شود:
کتابهای جدید: نام خانوادگی، نام، تاریخ، نام کتاب، [به کوشش ... / ترجمه ... ، ج ... ، ... ج،] نام شهر.
کتابهای قدیم: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، [به کوشش ... / ترجمه ... ، ج ... ، ... ج،] نام شهر، تاریخ.
مقاله: نام خانوادگی، نام، تاریخ، «عنوان مقاله»، نام کتاب / نام مجله، [س ... ، ش ... ،] ص ... -
- همراه هر مطلب ارسالی ضروری است نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی، وابستگی سازمانی، نشانی کامل پستی و الکترونیکی و شماره تلفن ارسال شود.
- لطفاً مقالات و مطالب را به نشانی دفتر مجله آینه میراث و یا به نشانی پست الکترونیک آینه میراث ayenemiras@mirsamaktoob.ir ارسال فرمایید.

سخن مدیر مسئول

میراث در آینه میراث

مرکز پژوهشی میراث مكتوب در سال ۱۳۷۷ و در چهارمين سال فعالیت خود، در کنار دیگر اقدامات پژوهشی، با توجه به ضرورت وجود نشریه‌ای ویژه درباره نسخه‌های خطی به زبان فارسی، به انتشار نشریه‌ای به نام «آینه میراث» دست زد. این نشریه ابتدا کار خود را با دو شماره به صورت ماهنامه آغاز کرد. سپس در قلمرویی وسیع‌تر و تخصصی‌تر فعالیت خود را به صورت فصلنامه تا سال ۱۳۸۷ و پس از آن به صورت دو فصلنامه ادامه داد.

نشریه آینه میراث در روند تکاملی خود تا سال ۱۳۸۱ با مدیر مسئولی و سردبیری اینجانب در قطع رحلی به چاپ رسید. محتوای نشریه علاوه بر مقالات و بررسیها، نقد متون کهن و کتاب‌شناسی آن، دربردارنده حوزه‌های متعدد اطلاع‌رسانی و موضوعاتی چون معرفی کتاب و آثار در دست تصحیح، نامه‌ها، گزارشها، معرفی مراکز علمی و تحقیقی و اخبار پژوهشی و فرهنگی در حوزه متون بود.

از شماره بیست به بعد سردبیری نشریه به یکی از مصححین متون کهن، جناب آقای جمشید کیانفر سپرده شد. همچنین در این دوره بود که دریافت امتیاز علمی - ترویجی از کمیسیون نشریات علمی کشور برای فصلنامه آینه میراث درخواست شد و نهایتاً در زمستان ۱۳۸۲ بیست و سومین شماره آینه میراث با امتیاز علمی - ترویجی به شماره ۱۳۸۲/۲۹۱۰/۳ وارد عرصه تخصصی مطبوعات شد.

در دوره جدید حیات آینه میراث سیر محتوایی نشریه به شیوه گذشته ادامه پیدا کرد تا آنکه با شناخته شدن هرچه بیشتر این نشریه و استقبال اهل علم و دانشجویان و از سویی وصول مقالات متعدد و حرکت به سوی اخذ امتیاز علمی - پژوهشی، مدیر مسئول نشریه، در صدد انتشار ماهنامه‌ای مستقل در کنار آینه میراث برآمد تا

اخبار متون و آثار تراثی نشریات، چاپ نقدهای کوتاه بر آنها، آسیب‌شناسی تحقیق و تصحیح و چاپ متون، درج اخبار نشستهای مرکز و اطلاع‌رسانی کنفرانسهای علمی داخل و خارج، فتح باب گفت‌وگو و مناقشه و نظرآزمایی در فضایی متفاوت گردد.

از سوی دیگر دوره جدید انتشار نشریه آینه میراث، آغازگر چاپ شماره‌هایی ویژه از این نشریه با موضوعاتی خاص گردید؛ به گونه‌ای که تا کنون شماره‌های ۲۰ و ۲۸ و ۳۵ به تاریخ علم، ۳۸ به مولانا جلال الدین بلخی (به مناسب سال بزرگداشت مولانا)؛ ۴۰ به شیه‌قاره هند و پاکستان، و ۴۲ به مقالات ویژه نسخه‌شناسی و متن‌پژوهی اختصاص پیدا کرده است.

از دیگر موهاب نشریه آینه میراث چاپ ضمایمی مستقل در کنار این نشریه است که از سال ۱۳۸۳ آغاز شد. این بخش برآمده از مقالات ارزشمندی است که از حجم بالایی برخوردارند و مناسب نبود که در کنار دیگر مقالات نشریه چاپ شوند. از این‌رو این مقالات در قالب ضمایم، مستقلأً به چاپ رسیدند. تا کنون هفده شماره ضمیمه به این شرح چاپ شده است: ۱. ترجمة سوره مائده؛ ۲. شیه‌قاره؛ ۳. حزین‌نامه؛ ۴. جنگ‌بیاض؛ ۵. تذکرة نقل مجلس؛ ۶. جغرافیای جندق و بیابانک؛ ۷. جنگ معانی؛ ۸. بلوهرنامه؛ ۹. میکادونامه؛ ۱۰. قطف الزهور فی تاریخ الدهور؛ ۱۱. زیج‌مفرد؛ ۱۲. گنجینه‌های دست‌نویسه‌های اسلامی در ورارود و فقار؛ ۱۳. صوانیمة کشف الاسرار؛ ۱۴. از آدم تا آباقا (برقراری ترتیب تازه در تاریخ توسط قاضی بیضاوی) ۱۵. متون طبری؛ ۱۶. شاهدخت والاتبار شهربانو (والدۀ عظیمة حضرت امام علی بن الحسین السجاد علیهم السلام)؛ ۱۷. متون شرقی، شیوه‌های غربی.

سیر تکاملی آینه میراث دستاورد دیگری نیز به همراه داشته است و آن اینکه چاپ برخی رسائل نیز که در مجموعه ضمایم آینه میراث تعریف شده بود، با رونق این بخش، اکنون به بخش تولید آثار و متون منتقل شده است. هدف از این کار این بود که اهمیت نشر نسخه‌های خطی کوتاه و کم حجم را گوشزد کنیم و به عنوان یکی از سیاستهای انتشاراتی مرکز بر آن تأکید نماییم.

با گذر زمان و ارتقای سطح کیفی نشریه و گستردگی ابعاد پژوهشی مرکز و نیز تمهید تأسیس پژوهشکده میراث مکتب، مسئولان مرکز در صدد حرکت به سوی

علمی-پژوهشی کردن مجله برآمدند، از این‌رو با رعایت ضوابط مندرج در آیین‌نامه نشریات علمی-پژوهشی، مدیریت مرکز پژوهشی میراث مکتوب در سال ۱۳۸۵ امتیاز علمی-پژوهشی در بخش نشریات را از وزارت علوم درخواست کرد، ضمن آنکه در این مدت مجوز توزیع بین‌المللی نشریه از وزارت ارشاد اخذ شد. ابتدا پاسخ کمیسیون به درخواست امتیاز نشریه موكول به تصویب آیین‌نامه‌ای شد که هنوز در دست بررسی بود تا اینکه درخواست مدیر مسئول بار دیگر در مرداد ماه سال ۸۶ تکرار شد و این بار با ارسال پیش‌نویس آیین‌نامه‌ای، پاسخ مجریان موكول به تصویب آیین‌نامه جدید شد. این‌گونه بود که برای سومین بار در آذر ماه این درخواست تجدید شد تا اینکه در تاریخ ۳۰/۱۰/۸۶ طی نامه‌ای امتیاز علمی - ترویجی نشریه تمدید و اخذ امتیاز علمی - پژوهشی مشروط به رفع نواقصی صوری و همچنین تغییر سردبیر به شخصی با داشتن حداقل مرتبه دانشگاهی دانشیار شد. در این راستا در مهرماه ۸۸ از دکتر حسن رضائی باعیادی، استاد گروه زبانهای باستانی دانشگاه تهران، برای سردبیری نشریه آئینه میراث، دعوت به همکاری شد که خوشبختانه ایشان پذیرفتند. اکنون با رعایت تمامی موارد اعلام شده از سوی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، امیدواریم امتیاز علمی-پژوهشی آئینه میراث به زودی ابلاغ گردد.

حافظ و ابن‌یمین

علی‌اکبر احمدی دارانی*

چکیده

حافظ به شعر شاعران پیش از خود و معاصرانش آگاهی داشته است. او به لحاظ تاریخی در پایان قرن هشتم و به نوعی در پایان سنتهای شعری قرار دارد. مجموعه‌ای از سنتهای شعری که پیشتر از او در شعر فارسی به وجود آمده، در پیش روی حافظ بوده است و استفاده هنرمندانه از میراث ادبی پیشینیان، برای حافظ فرصتی پدید آورد تا با تغییری جزئی در ترکیبها و ویرایش مضمونهای شعر دیگران و بیان زیباتر آنها، جایگاه ممتازی بیابد. یکی از مهم‌ترین بخش‌های حافظ‌شناسی، بررسی تأثیرپذیری حافظ از دیگران است. حافظ‌شناسان درباره تأثیرپذیری حافظ از شعر دیگران، فراوان نوشته‌اند؛ اما در این میان به ابن‌یمین و توجه حافظ به شعر او کمتر سخن گفته‌اند. ابن‌یمین بیست و سه سال پیشتر از حافظ درگذشته است و قرینه‌هایی در دست داریم که نشان می‌دهد، حافظ شعر ابن‌یمین را می‌شناخته است. در این نوشتار، به تأثیرپذیری حافظ از ابن‌یمین در سه بخش واژه‌ها، ترکیبها و استقبالها پرداخته‌ایم.

کلیدواژه: حافظ، ابن‌یمین، بیاضن تاج‌الدین احمد وزیر، سعدی، نزاری قهستانی، امیر خسرو دهلوی.

آگاهی و احاطه حافظ بر شعر پیش از خود و معاصرانش و توانایی او در بهره‌گیری از امکانات زبانی و مضامین شعری، از ویژگیهای مهمی است که او را آخرین فرد و ممتازترین شاعران زبان فارسی ساخت و به نوعی پایان غزل سنتی را باعث شد. اگر حافظ ناآگاهانه و بدون ظرفات و بی‌آنکه تغییری در سخن و مضمونهای دیگران پدید

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

E-mail: aliakbar_ahmadidarani@yahoo.com

می‌آورد از شعر دیگران بهره می‌گرفت، شاعری بود مقلد و هیچ‌گاه، جایگاه شعری برجسته‌ای در شعر فارسی نمی‌یافتد.

یکی از شاعرانی که حافظ از او تأثیرپذیرفته است و در پژوهش‌های حافظشناسی کمتر به آن توجه کرده‌اند، ابن‌یمین است (نک: ریاحی ۱۳۷۴: ۲۲۱-۲۲۲؛ میرافضلی ۱۳۶۹: ۳۴-۳۴). حافظ در کمال بخشیدن به شعر خود از سعدی بهره فراوان برده است. از اقتباسها و شباهتها گرفته تا دریافت مضامونها و استقبالها. (نک: ذکر جمیل سعدی ۱۳۷۳: ۳۰۳-۳۳۴) در فاصله زمانی بین سعدی تا حافظ، شاعران بزرگی چون امیرخسرو دهلوی،^۱ نزاری قهستانی (نک: نزاری قهستانی، دیوان، ۳۱۵-۳۴۵ و ۳۴۷-۳۷۴؛ مجتبه‌زاده ۱۳۷۵: ۲۵۷-۲۶۱؛ خرمشاهی ۱۳۷۲: ۶۲-۶۴) و ابن‌یمین ظهور کرده‌اند که از سعدی تأثیر پذیرفته‌اند و حافظ نیز متأثر از آنهاست؛ یعنی حافظ هم از سعدی تأثیر پذیرفته و هم از پیروان سعدی.

برطبق قطعه‌ای در مجله فصیحی، تاریخ درگذشت ابن‌یمین، روز شنبه هشتم جمادی‌الثانی ۷۶۹ است.^۲ از طرف دیگر، آنچه بسیاری از محققان درباره تاریخ وفات حافظ صحیح می‌دانند، سال ۷۹۲ است.^۳

بنابراین «پیری ابن‌یمین مقارن با جوانی حافظ بوده، شاعر خراسان [ابن‌یمین] فقط ۲۳ سال قبل از خواجه شیراز درگذشته است» (ریاحی ۱۳۷۴: ۲۲۲). قرینه‌هایی در دست داریم که حافظ با شعر ابن‌یمین آشنایی داشته و از شعر او تأثیر پذیرفته است:

۱. شعر ابن‌یمین دست کم ده سالی پیش از درگذشت حافظ، به نواحی فارس و شیراز رسیده است. بیاض تاج‌الدین احمد وزیر که در سال ۷۸۲ ق در محدوده جغرافیایی فارس و شیراز، گردآوری شده است، مشتمل بر اشعاری از ابن‌یمین است. بیست و سه قطعه از ابن‌یمین با عنوان «هذه من مقطّعات ابن‌یمین حرّرها الإمام يحيى بن معين جعله الله من أصحاب اليمين» (تاج‌الدین احمد وزیر، بیاض، ۱۳۸۱، ص ۲ ۲۴۳-۲۵۶؛ نسخه چاپی، ۳۰۳-۳۱۷) در بیاض تاج‌الدین احمد وزیر موجود است.
۲. در برخی از نسخه‌های دیوان حافظ، قطعه‌ای وجود دارد که از ابن‌یمین است.^۴ «وارد شدن شعر ابن‌یمین و چند شاعر دیگر به نسخ دیوان حافظ، این حدس را پیش می‌آورد که شاید خواجه شیراز به سخن این گویندگان توجه داشته و این

اشعار را به خط خود نوشته بوده که بعدها به دست جمع آورندگان دیوان افتاده است» (ریاحی ۱۳۷۴: ۲۲۲-۲۲۳).

در دیوان ابن‌یمین از شاعرانی چون، خاقانی، مجیر، سعدی شعرهایی تضمین شده است (نک: ابن‌یمین، دیوان، ص ۱۲۹-۳۶۶، ۳۴۷، ۵۲۷). ابن‌یمین «طبعاً با شعرای بزرگ از قبیل سلمان ساوجی و حافظ شیرازی و عبید زakanی و اوحدی مراغه و رکن صاین و نزاری قهستانی و شرف‌الدین رامی و غیره نیز مشاعرات داشته است، ولی متأسفانه چیزی در دست نمانده است؛ فقط شعر ذیل را در حق حافظ نامی ساخته است که معلوم نیست به حافظ معروف راجع باشد:

چه غم از طغمه ایام تو را ابن‌یمین

که چو حافظ به جهان یار و نگاری داری»^۵

۳. با مقایسه دیوان حافظ و ابن‌یمین، معلوم می‌شود که حافظ در مواردی، چه به لحاظ واژه‌ها و ترکیبها و چه به لحاظ مضمونها، تحت تأثیر ابن‌یمین است. این در حالی است که آگاهی ما از چند و چون ارتباطها و مراوده‌های شعری شاعران، بسیار اندک است و بجز اشاره‌های مختصری که به صورت حکایت در برخی از کتابها و تذکره‌ها وجود دارد، چیزی در دست نداریم و فقط از راه مقایسه و سنجش شعر شاعران با یکدیگر، می‌توان به این ارتباطها بی برد. با آنکه همیشه مقطوعات ابن‌یمین مشهور بوده است و همان‌طور که اشاره شد، برخی از این مقطوعات، به شیراز قرن هشتم نیز رسیده است؛ اما تأثیرپذیری حافظ، فقط از مقطوعات نیست.

تأثیرپذیری حافظ از ابن‌یمین را در سه بخش قرار داده‌ایم: الف. ترکیبها، ب. مضمونها، ج. استقبالها. طبیعی است که بسیاری از این موارد، از تعبیرات و مضمونهای رایج شعر فارسی است و فقط ابن‌یمین و حافظ از آنها بهره نبرده‌اند؛ اما قرینه‌هایی که پیشتر ذکر شد تا حد زیادی ما را مطمئن می‌سازد که در بیشتر این موارد، حافظ از ابن‌یمین متأثر شده است. در این میان اگر شاعرانی پیش از این دو یا همزمان، این ترکیبها و مضمونها را در شعر خود به کار برده باشند، در بخش بی‌نوشتها به آن اشاره شده است.

مجموعه‌ای از قطعات و رباعیات ابن‌یمین در سال ۱۳۱۸ ش به کوشش سعید نقیسی به چاپ رسید.^۶ سال‌ها بعد حسینعلی باستانی راد، دیوان ابن‌یمین را بر اساس

چند نسخه تصحیح کرد و در سال ۱۳۴۴ ش آن را به چاپ رساند که در سال ۱۳۶۳ ش به همان صورت تجدید چاپ شد. این تصحیح شامل قصاید، غزلیات، قطعات، ترکیب بند، ترجیع بند، مسمّط، مخمس، مستزاد، چیستان، کارنامه، چند مثنوی، چون مثنوی «پند نوشیروان»، مثنوی «فی التوحید و المعرفة»، مثنوی «نوشیروان و موبدان»، مثنوی در پند و اندرز، مثنوی مجلس افروز، قطعات و اشعار عربی، رباعیات، مفردات و نمونه‌ای از مکاتیب و منشآت ابن‌یمین است. دیوان حافظ به تصحیح علامه محمد قزوینی و قاسم غنی که به کوشش ع. جریزه‌دار در انتشارات اساطیر در سال ۱۳۷۷ ش به چاپ ششم رسیده است، ملاک و مرجع اشعار حافظ در این نوشتار است.

الف. ترکیبها

- ابن‌یمین (قطعات، تاریخ و فیات)

کز قضای حق جلال ملک منصور علی

شد ز شهرستان به سوی روضه خلد برین^۷

(ص ۵۶۹)

– حافظ

روضه خلد برین خلوت درویشانست مایه محتشمی خدمت درویشانست

(ص ۱۲۰)

- ابن‌یمین (قصاید)

روز هیجا برنگیرد چون سپهر از تیر خصم

خصمش ار باشد هزاران با کمان اندر کمین

(ص ۱۴۰)

– حافظ

ز چشم شوخ تو جان کی توان برد که دائم با کمان اندر کمینست

(ص ۱۲۲)

- ابن‌یمین (رباعی)

بر چشم و دلم ز غم نمی نیست که نیست

بر جان ز حوادث المی نیست که نیست

خوش باش و مده فرصت شادی از دست

کر دورِ فلک هیچ غمی نیست که نیست

(ص ۶۳۹)

- حافظ

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست...

غیر این نکته که حافظ ز تو ناخشنودست

در سراپای وجودت هنری نیست که نیست^۸

(ص ۱۳۲-۱۳۱)

- ابن‌یمین (قطعات)

دیدم برین رواق زبرجد کتابتی بر لوح لاجورد نوشته به زرناب*

(ص ۳۲۱)

- حافظ

بدین رواق زبرجد نوشته‌اند به زر که جز نکویی اهلِ کرم نخواهد ماند

(ص ۱۹۱)

- ابن‌یمین (غزلیات)

مرا مستی عشق او ز سر بیرون نخواهد شد

چو عشقش در دهد ساغر کسی هشیار کی باشد*

(ص ۲۲۵)

- حافظ

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد

قضای آسمانست این و دیگرگون نخواهد شد

(ص ۱۸۳)

- ابن‌یمین (قصاید)

چو روی ساقی مهوش عرق گیرد ز جام می

ز رنگ و بوی او گوبی مگر بر گل گلاست این

(ص ۱۴۶)

- حافظ

دلق و سجاده حافظ بیرد باده فروش

گر شراب از کف آن ساقی مهوش باشد

(ص ۱۸۱)

ز روی ساقی مهوش گلی بچین امروز

(ص ۲۲۱)

- ابن‌یمین (قصاید)

مر این دو اختر فرخنده را ز یکدیگر

(ص ۹۵)

به لطف خویش خدا تا ابد جدا مکناد

- حافظ

ز خاک بارگه کبریای شاه شجاع

(ص ۲۵۰)

جیین و چهره حافظ خدا جدا مکناد

- ابن‌یمین (قطعات)

بی‌گنه بسته زندان و گرفتار قفس*

(ص ۴۳۳)

بلبل گلشن قدسم شده از جور فلک

- حافظ

که درین دامگه حادثه چون افتادم

(ص ۲۶۳)

طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق

- ابن‌یمین (قصاید)

مردم چشم خیالت را شبی در خیواب دید

تا به روز حشر خواهد کرد تحریر خیال^۱

(ص ۱۲۶)

- ابن‌یمین (رباعیات)

دیدست رخ آن صنم زهره جمال

بر کارگه دیده به تحریر خیال

(ص ۶۸۲)

تا مردم چشم پرنم وقت وصال

با سوزن مزگان همه شب مشغولست

- حافظ

تحریر خیال خط او نقش بر آب است

(ص ۱۱۰)

افسوس که شد دلبر و در دیده گریان

حافظ و ابن‌یمین / ۱۳

بیا که پرده گلریز هفت خانه چشم
کشیده‌ایم به تحریر کارگاه خیال
(ص ۲۵۶)

- ابن‌یمین (قطعات)

جهان و هر چه درو هست فارغیم از آن
که داغ هجر نیرزد تنعم وصلش^{۱۱}
(ص ۴۴۴)

- حافظ

جهان و هر چه درو هست سهل و مختصرست
ز اهل معرفت این مختصر دریغ مدار
(ص ۲۲۵)

- ابن‌یمین (قطعات)

می‌برد ابن‌یمین ره خرسندی پیش
دو سه روزی که در این دیر خراب آبادم*(ص ۴۶۸)

- حافظ

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب آبادم
(ص ۲۶۳)

- ابن‌یمین (مثنوی مجلس افروز)

یا الهی مرا ز من بستان
تاباشم حجاب چهره جان
(ص ۶۰۱)

- حافظ

حجاب چهره جان می‌شود غبار تن
خوشادمی که از آن چهره پرده بر فکنم
(ص ۲۷۸)

- ابن‌یمین (مثنوی مجلس افروز)

هر دو عالم فروع روی ویست
کعبه ما هوای کوی ویست
(ص ۶۰۶)

- حافظ

هر دو عالم یک فروغ روی اوست
گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
(ص ۲۹۱)

- ابن‌یمین (قصاید)

خورشید می‌ز مشرق خم چون طلوع کرد
صد روشنی به عالم عقل و روان رسید
(ص ۵۰)

- حافظ

خورشید می‌ز مشرق ساغر طلوع کرد
گر برگ عیش می‌طلبی ترک خواب کن
(ص ۳۰۹)

- ابن‌یمین (قطعات)

خوش‌کسی که از او بد به هیچ کس نرسد
غلام همت آنم که این قدم دارد*(ص ۴۰۴)

- حافظ

نه هر درخت تحمل کند جفای خزان
غلام همت سروم که این قدم دارد
(ص ۱۵۶)

- ابن‌یمین (غزلیات)

گفتم ای دوست دلم بسته زلفین تو شد
گفت دیوانه همان به که بود در زنجیر*(ص ۲۴۵)

- حافظ

باز مستان دل از آن گیسوی مشکین حافظ
زانکه دیوانه همان به که بود اندر بند
(ص ۱۹۲)

- ابن‌یمین (غزلیات)

آب‌حیات می‌چکد از لب جانفzای تو راحت روح می‌دهد خنده دلگشای تو
(ص ۲۸۰)

- حافظ

تاب بنفسه می‌دهد طرّه مشکسای تو پرده غنچه می‌درد خنده دلگشای تو
(ص ۳۱۸)

- ابن‌یمین (قطعات)

مرا چون خار غم در دل شکست از مهر گلرویان
نهادم سر از این حسرت بنفسه وار بر زانو

ولی نیک و بد گردون چو گردانست می‌گوییم

عسى الايام ان يرجعون يوماً كالذى كانوا^{۱۱}
(ص ۵۰۵)

- حافظ

درین ظلمت‌سرا تا کی به بوی دوست بنشیتم
گهی انگشت بر دندان گهی سر بر سر زانو

بیا ای طایر دولت بیاور مرژه و صلی

عسى الايام ان يرجعون يوماً كالذى كانوا
(ص ۳۹۶)

- ابن‌یمین (قطعات)

چو دونسان در این خاکدان دنی
مباش از برای دو نان مضطرب
مدار از طمع طبع را منقلب
و یرزقه من حیث لا یحتسب^{۱۲}
(ص ۳۲۱)

- حافظ

تو نیک و بد خود هم از خود بپرس
چرا باید دیگری محتسب
و یرزقه من حیث لا یحتسب
(ص ۳۸۴)

و من يتّق الله يجعل له

ب. مضامين

- ابن‌يمين (غزلیات)

گر چه یقینست آنکه دهن نیست ولی

می‌افکند حدیث توام در گمان که هست^{۱۲}

(ص ۲۰۹)

- حافظ

به بزمگاه چمن دوش مست بگذشت

چو از دهان توام غنچه در گمان انداخت

(ص ۱۰۴)

- ابن‌يمين (غزلیات)

که هست طایر جان را هوای پروازی

به گوش جان من آید دمادم آوازی

چه می‌کند قفسی واندرو نه دمسازی

بلی نشیمن او شاخصار سدره بود

(ص ۲۹۶)

- ابن‌يمين (قطعات)

چرا چو کوف کنی آشیان به ویرانه

تو باز سدره‌نشینی فلک نشیمن تست

(ص ۵۱۰)

- حافظ

چه‌گویمت که به میخانه دوش مست و خراب

سروش عالم غیبم چه مژده‌ها دادست

که ای بلند نظر شاهباز سدره‌نشین

نشیمن تو نه این کنج محنت آبادست

(ص ۱۱۴)

- ابن‌يمين (غزلیات)

رقیب ابن‌یمین را چه می‌کنی انکار

جزالت سخن عذب او خدادادست

(ص ۲۱۲)

- حافظ

حسد چه می‌بری ای سست نظم بر حافظ

قبول خاطر و لطف سخن خدادادست

(ص ۱۱۴)

- ابن‌یمین (قصاید)

شکار مرغ دلم را فراز خرمن گل

کشیده دام ز زلف و نهاده دانه ز خال^{۱۵}

(ص ۱۲۳)

- حافظ

زلف او دامست و خالش دانه و آن دام و من

بر امید دانه‌ای افتاده‌ام در دام دوست

(ص ۱۲۶)

ور چنین زیر خم زلف نهد دانه خال

ای بسا مرغ خرد را که به دام اندازد

(ص ۱۷۵)

از دام زلف و دانه خال تو در جهان

یک مرغ دل نماند نگشته شکار حسن

(ص ۳۰۹)

- ابن‌یمین

می نوش و نامید ز غفران حق میا�

کافزون ز جرم بنده بود عفو کردگار*

(ص ۲۴۱)

- حافظ

هاتفی از گوشة میخانه دوش

گفت ببخشند گنه می بنوش...

مرژه رحمت برساند سروش

نکته سر بسته چه دانی خموش

(ص ۲۴۴)

لطف الهی بکند کار خویش

لطف خدا بیشتر از جرم ماست

- ابن‌یمین (قصاید)

از سواد چشم عالم بین من عکسی فتاد

بر بیاض روی چون ماه تو نامش کرد خال^{۱۶}

(ص ۱۲۶)

- ابن‌یمین (غزلیات)

همچون سواد چشم و سویدای دل مرا

نور و سرور دیده و دل داد خال تو

(ص ۲۸۲)

- ابن‌یمین (غزلیات)

خال مشکینت سوادیست که در چشم منست

زان سبب چشم مرا هست از او بینایی

(ص ۳۱۰)

- ابن‌یمین (رباعیات)

عکسی ز سواد دیده ابن‌یمین بر عارض او فتاد خالش گفتند

(ص ۶۵۵)

- ابن‌یمین (مستزاد)

چون مردمک دیده من خال رخ یار آن نقطه جانم

(ص ۵۶۵)

- ابن‌یمین (رباعیات)

بر عارض آن بت که توان تن از اوست

خالیست که بد حالی مرد و زن از اوست

گویی که منگر سیاهی چشم منست

زان روی که روشنی چشم من از اوست

(ص ۶۳۸)

- حافظ

مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او

عکس خود دید گمان برد که مشکین خالیست

(ص ۱۲۸)

سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم

که جان را نسخه‌ای باشد ز لوح خال هندویت

(ص ۱۴۳)

مدار نقطه بینش ز خال تست مرا

که قدر گوهر یکدانه جوهری دارد

(ص ۱۸۹)

سواد دیده غمدیده‌ام به اشک مشوی

که نقش خال توام هرگز از نظر نرسود

(ص ۲۱۴)

نقطه خال تو بر لوح بصر نتوان زد

مگر از مردمک دیده سوادی طلبیم

(ص ۲۹۴)

حافظ و ابن‌یمین/۱۹

- اعکسیست در حدیقه بینش ز خال تو
(ص ۳۱۷) این نقطه سیاه که آمد مدار نور
- آئینه حسن بت من طاقت آهت^{۱۷}
(ص ۱۸۹) ای دل مکن آه ستم از وی که ندارد
- آینه دانی که تاب آه ندارد
(ص ۱۶۱) تا چه کند با رخ تو دود دل من
- ای بسا قامت که زیر بار غم چوگان کند
(ص ۵۶۰) چون به میدان از برای گو زدن جولان کند
- ای جوان سرو قد گویی بیر
(ص ۲۰۰) پیش از آن کز قامتت چوگان کنند
- مردم از آتش سودای خط مشکینش
می‌رود ابن‌یمین را چو قلم دود به سر^{۱۸}
(ص ۲۴۸) ای دریغا چو کمر دسترسم نیست به زر^{۱۹}
- من گدا هوس سرو قامتی دارم
که دست در کمرش جز به سیم و زر نرود
(ص ۲۱۴) بر میانش کمر از ساعد من می‌باید

- حافظ

- ابن‌یمین (مسقط)

- ابن‌یمین (غزلیات)

- حافظ

- ابن‌یمین (غزلیات)

- ابن‌یمین (غزلیات)

- حافظ

- سیاه نامه‌تر از خود کسی نمی‌بینم

چگونه چون قلم دود دل به سر نرود
(ص ۲۱۴)

- ابن‌یمین (غزلیات)

- حافظ

- ابن‌یمین (غزلیات)

من گدا هوس سرو قامتی دارم

که دست در کمرش جز به سیم و زر نرود
(ص ۲۱۴)

بیدان کمر نرسد دست هر گدا حافظ

خرانهای به کف آور ز گنج قارون بیش

(ص ۲۴۸)

تا بو که دست در کمر او تو سان زدن در خون دل نشسته چو یاقوت احرمیم
(ص ۲۹۶)

- ابن‌یمین (قطعات)

که مبادا از این بترا گردد بر همه حال شکر ابن‌یمین
(ص ۳۹۰)

- حافظ

رو شکر کن مباد کزان بد بترا شود^{۲۰} روزی اگر غمی رسدت تنگدل مباش
(ص ۴۵۹)

- ابن‌یمین (قصاید)

یوسف مصر دل اهل خراسان زین خبر
از حضیض چاه ذلت خیمه زد بر اوچ ماه
(ص ۱۵۸)

- حافظ

ز قعر چاه برآمد به اوچ ماه رسید عزیز مصر به رغم برادران غیور
(ص ۲۲۲)

- ابن‌یمین (قصاید)

هر که را مار سر زلفین پرتا بش بخست
لعل چون تریاق او هم در زمان درمان کند
(ص ۵۵)

- ابن‌یمین (غزلیات)

آرزو دارم به تریاق لب جانپورت

رحم کن چون مار زلف تابدارت دل بخست
(ص ۲۱۱)

- ابن‌یمین (غزلیات)

آن را که مار زلف تو بر دل زدست زخم

تریاک آبدار لب تو دم و فسون
(ص ۲۷۵)

- ابن‌یمین (غزلیات)

بارها مار سر زلف تو خستست مرا وقت تریاک لب تست کزو جستم باز
(ص ۲۵۰)

- ابن‌یمین (غزلیات)

لطف کن با وی [باری] ز تریاک لبم ده شربتی
مار مسکین [مشکین] چون بین قلب سلیم افکنده‌ای
(ص ۳۰۶)

- حافظ

دل ما را که ز مار سر زلف تو بخست از لب خود به شفاخانه تریاک انداز
(ص ۲۴۴)

- ابن‌یمین (قصاید)

آن سروری که از حسد بوی خلق او بر تن قبا کند گل خوشبوی پیرهن
(ص ۱۴۱)

- حافظ

چون گل از نکهت او جامه قبا کن حافظ
وین قبا در ره آن قامت چالاک انداز
(ص ۲۳۴)

- ابن‌یمین (غزلیات)

در میان ما حجاب ابن‌یمین افتاد و بس
گر شود یکسر به جانان دسترس باشد مرا
(ص ۱۸۲)

- ابن‌یمین (غزلیات)

در میان من و او ابن‌یمین است حجاب
خرم آن روز که این هم ز میان برخیزد^{۱۰}
(ص ۲۳۲)

- حافظ

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(ص ۲۳۵)

- ابن‌یمین (قصاید)

از یمن بخت و طالع سعد و نفاذ حکم
هر کام دل که خواست بدان گشت کامکار
(ص ۱۰۲)

- حافظ

شکر خدا که هر چه طلب کردم از خدای

بر منتهای همت خود کامران شدم

(ص ۲۶۵)

- ابن‌یمین (قصاید)

چون حسن از نصاب فزو نست پس چرا

ما را زکات می‌ندهی از نصاب حسن^{۱۱}

(ص ۱۳۶)

- ابن‌یمین (غزلیات)

در شرع واجب است زکاتی به هر نصاب

لیک از نصاب حسن تو ما را نصیب نیست

(ص ۱۹۸)

- ابن‌یمین (غزلیات)

زکات حسن بده چون نصاب آن داری

به حکم شرع زکات از نصاب می‌جوییم*

(ص ۲۶۳)

- حافظ

نصاب حسن در حد کمال است

زکات ده که مسکین و فقیرم

(ص ۲۷۳)

- ابن‌یمین (غزلیات)

بار صافید اگر باید ت ای ابن‌یمین

این صفت نیست کسی را به جز از ساغر می^{۱۲}

(ص ۳۰۷)

- ابن‌یمین (رباعیات)

چون تعییه جهانیان بسیار است

احوال کسی شناختن دشوار است

وان نیز چونیک بنگری خونخوار است

(ص ۶۴۱)

جامست که اندرون صافی دارد

- حافظ

جام می‌گیرم و از اهل ریا دور شوم

یعنی از اهل جهان پاک دلی بگزینم

(ص ۲۸۶)

- ابن‌یمین (قصاید)

برآفتاب اگر فکنی سایه از نشاط
گردد چو ذره رقص کنان در هوای تو
(ص ۱۵۲)

- حافظ

به هاداری او ذره صفت رقص کنان
تالب چشمۀ خورشید درخشان بروم
(ص ۲۸۹)

- ابن‌یمین (غزلیات)

به دو چشم آهوانش که دو مست شیر گیرند
که توان گرفت و نتوان کم جان خود کم او
(ص ۲۸۲)

- حافظ

به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر
به ابروان دوتا قوس مشتری بشکن
(ص ۳۱)

عیب دل کردم که وحشی وضع و هرجایی مباش
گفت چشم شیرگیر و غنج آن آهو ببین
(ص ۳۱۳)

ج. استقبالها

- ابن‌یمین (غزلیات)

منم از محنت ایام بدانسان که مپرس
وآن به دل می‌رسدم ز آفت دوران که مپرس...
(ص ۲۵۱)

- ابن‌یمین (رباعی)

دارم هوس وصل تو چندان که مپرس
وان می‌کشم از هجر تو بر جان که مپرس
دل نزد تو می‌آمد و من می‌گفتم

چندانش بپرس از من حیران که مپرس
(ص ۶۷۶)

- حافظ

دارم از زلف سیاهش گله چندان که مپرس
که چنان زو شده‌ام بی‌سرو سامان که مپرس...
(ص ۲۳۷)

- ابن‌یمین (غزلیات)

ای روی دل‌بای تو باغ و بهار حسن

وی خط مشکبار تو نقش و نگار حسن...*

هستند بی‌قرار چو زلف تو عالمی

تا دیده دید در خم زلفت قرار حسن

گر ماه عارضت بگشاید ز رخ نتاب

دیار کس نشان ندهد در دیار حسن*

یوسف برفت و حسن از این کهنه دیر برد

تو آمدی و شد ز تو نو روزگار حسن

(ص ۲۷۱)

- حافظ

حال و خط تو مرکز حسن و مدار حسن..

در زلف بی‌قرار تو پیدا قرار حسن...*

فرخ شد از لطافت تو روزگار حسن...*

دیار نیست جز رُخت اندر دیار حسن

(ص ۳۰۹ - ۳۰۸)

ای روی ماه منظر تو نوبهار حسن

در چشم پرخمار تو پنهان فسون سحر

خرم شد از ملاحت تو عهد دلبری

حافظ طمع برید که بیند نظیر تو

ترسم همیشه بر تو ز عین‌الکمال تو

نور و سرور دیده و دل داد خال تو

محراب سازم ابروی همنچون هلال تو*

چه جان و چه جهان چو نباشد وصال تو

در آرزوی طلعت فرخنده‌فال تو

ای آفتاب حُسن مبادا زوال تو*

میده نشان آنکه بپرسد ز حال تو

(ص ۲۸۲)

- ابن‌یمین (غزلیات)

ای ماه آسمان لطافت جمال تو

همچون سواد چشم و سویدای دل مرا

از بس که با تو راست‌دلم گرچه کج بود

جان و جهان ز بهر وصال تو بایدم

روزی مرا برابر سالی به شب رسد

وقت زوال اگر چه بلند است آفتاب

ابن‌یمین به طره و خالِ معنبرش

- حافظ

مشک سیاه مجرمه‌گردان خال تو
عکسیست در حدیقه بینش ز خال تو
کو عشوه‌ای ز ابروی همچون هلال تو
کو مژده‌ای ز مقدم عید وصال تو
ای نوبهار ما رخ فرخنده‌فال تو
یارب مباد تا به قیامت زوال تو
کاشفته گفت باد صبا شرح حال تو^{۲۵}

(ص ۳۱۶-۳۱۷)

ای آفتاب آینه‌دار جمال تو
این نقطه سیاه که آمد مدار نور
تا آسمان ز حلقه‌به‌گوشان ما شود
تا پیش بخت باز روم تهنیت‌کنان
برخاست بوی گل ز در آشتی درآی
در اوج ناز و نعمتی ای پادشاه حسن
در چین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای

- ابن‌یمین (غزلیات)

سنبل است آن [یا] بنانگوش سمن سیمای تو
یا کمند عنبرین یا زلف سوسن‌سای تو...

سر فرازم بر فلک گر باز بینم خویش را
سرمهٔ چشم جهان‌بین کرده خاک پای تو
(ص ۲۸۳)

- حافظ

ای قبای پادشاهی راست بر بالای تو
زینت تاج و نگین از گوهر والای تو...
گرچه خورشید فلک چشم و چراغ عالم است

روشنایی بخش چشم اوست خاک پای تو^{۲۶}
(ص ۳۱۷ - ۳۱۸)

پی‌نوشتها

- نک: مجتبایی ۱۳۶۴: ۴۹ - ۶۹؛ همچنین نک: همو ۱۳۸۵: ۲۲۳ - ۵۸ که این مقاله مجدداً در آن به چاپ رسیده است. «جادبۀ غزل‌سرایی سعدی بر امیرخسرو به هیچ وجه تعجب‌آور نیست؛ چه سعدی تا آن زمان بزرگترین غزل‌سرای زبان فارسی بود و زیانش از زمان امیرخسرو چندان دور نیست. آنچه بسیار قابل ملاحظه می‌نماید، تأثیر امیرخسرو است بر حافظ. وی در فاصله زمانی میان سعدی و حافظ قرار دارد. فوت امیرخسرو مقارن است با نوجوانی شاعر شیراز» (اسلامی ندوشن ۱۳۵۴: ۲۸ - ۶۴۹؛ ۶۵۶؛ برای نمونه‌ای از این تأثیرپذیری، نک: همان: ۶۵۵).

۲. بود از تاریخ هجرت هفتادی با شصت و نه

روز شنبه هشتم ماه جمادی آخرين
گفت رضوان حور را برخیز و استقبال کن

خیمه بر صحرای جنت می زند این یمین

(خوافی، مجلل فصیحی، ص ۵/۲)

۳. در مجلل فصیحی ذیل حوادث ۷۹۲ ق آمده: «وفات مولانای اعظم افتخار الافضل شمس‌الملة و الدین محمد الحافظ الشیرازی الشاعر به شیراز...» در تاریخ او گفته‌اند:

بیت

به سال ب و ص و ذ ابجد ز روز هجرت می‌میمون احمد

به سوی جنت اعلی روان شد فرید عصر شمس‌الدین محمد

«ب ص ذ به حساب ابجد برابر با سال ۷۹۲ است» (خوافی، مجلل فصیحی، ص ۹۹۴/۲):
همچنین نک: حافظ، چاپ علامه قزوینی و قاسم غنی: ۷۱-۷۰.

۴. بر تو خوانم ز دفتر اخلاق آیتی در وفا و در بخشش
[با تو گوییم که چیست غایت حلم]
هر که زهرت دهد شکر بخشش
هر که بخراشدت جگر به جفا
همچو کان کریم زر بخشش
کم مباش از درخت سایه فکن
هر که سنگت زند ثمر بخشش
از صد یاد گیر نکته حلم
هرکه بر سرت گهر بخشش [سربرد] (حافظ، دیوان، ص ۳۹۳؛ ابن‌یمین، دیوان اشعار، ص ۴۳۷-۴۳۸)

این قطعه شعر - بدون اینکه به کسی منسوب شود - در بیاض تاج‌الدین احمد وزیر ضبط شده است و مصحح محترم متن چاپی بیاض، در بخش فهرستها آن را به کمال‌الدین اصفهانی منسوب کرده است (نک: تاج‌الدین احمد وزیر، بیاض...، ص ۵۰۲/۲). قاسم غنی در کتاب بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، این قطعه شعر را به نقل از بیاض آورده است؛ شاید به حساب اینکه، چون این قطعه در دیوان حافظ ضبط شده، از حافظ است (نک: همان، ص ۳۱).

۵. رشید یاسمی ۱۳۷۳:۵۱۹؛ این بیت در دیوان ابن‌یمین، تصحیح حسینعلی باستانی راد یافت نشد.

۶. برای آگاهی از چاپهای دیگر، نک: مشار ۱۳۵۲:۱۴۹۷/۱.

۷. روضه خلد برین بستانسرایی بیش نیست

طوطی خوشخوان جان دستانسرایی بیش نیست

(خواجوی کرمانی، دیوان اشعار، ص ۶۳۸)

۸. در سرای ای وجودت هنری نیست که نیست عیبت آن است که بر بندۀ نمی‌بخشایی

(سعدی، غزلهای سعدی، ص ۲۵۸)

۹. آقای میرافضی در مقاله خود به نمونه‌هایی از شعر ابن‌یمین که حافظ از آنها متاثر شده، اشاره کرده و ما برای رعایت تقدم ایشان، آن شعرها را با این علامت * نشان داده‌ایم.

۱۰. چون خیال تو می‌کنم تحریر بخیه بر روی کار می‌افتد

(خواجوی کرمانی، دیوان اشعار، ص ۲۲۷)

- از بس که من خیال تو تحریر می‌کنم
می‌کند از هوست نرگس چشم هر شب
۱۱. جهان و هر چه درو هست آشکار و نهان
۱۲. مصرعی است از شاعر عرب، فند زمانی که انوری و عراقی هم آن را تضمین کرده‌اند. نک: قزوینی، یادگار، ص ۷۱-۷۰؛ میراضلی ۱۳۶۹: ۴۰-۴۱.
۱۳. نک: قزوینی، یادگار، ۶ - ۶۸ - ۶۹.
۱۴. با من به خوش زبان بگشاد آن دهان تنگ
۱۵. زلف تو دامست و خالت دانه و ما ناگهان
بر امید دانه در دام اوفتادیم ای پسر
جایی که دام و دانه شود خال و زلف او
۱۶. گوئیا مردمک چشم جهان بین من است
در باغ عارضش ز برای شکار دل
۱۷. به پیش چهره تو من ز غم دمی نزنم
که پیش آینه دانی که آه نتوان کرد
۱۸. سعدیا گر ز دل آتش به قلم در نزدی
پس چرا دود به سر می‌دوشد هر نفسی
۱۹. همچون کمر خود را به زر بر وی توان بستن ولی
چون زر نبیند در میان آهنگ بیزاری کند
به زر توان چو کمر، خویش را برو بستن
که جز به زر نتوان کرد دست در کمرش
(خواجوی کرمانی، دیوان اشعار، ص ۲۶۳)
(همان، ص ۲۸۵)
- بشکست خامه مژه‌ام در بیان چشم
(سلمان ساوجی، کلیات، ص ۱۵۸)
- بی تو بر کارگه خواب، خیالت تحریر
(صاین هروی، به نقل از: مجتبایی ۱۳۶۴: ۶۳)
- مسلمت به عدل وزیر شاه جهان
(امیرمعزی، دیوان، ص ۵۹۹)
- گفتی که کردگار یقین بر گمان نهاد
(امیرمعزی، دیوان، ص ۱۸۵)
- آن مرغ زیرکست که خود را به دام داد
(اوحدی، کلیات، ص ۱۳۸)
- زلف چو دام بنگر و خال چو دانه بین
(همان، ص ۳۳۰)
- بر بیاض گل رخسار تو آن نقطه خال
(صاین هروی، به نقل از: مجتبایی ۱۳۶۴: ۶۶)
- که پیش آینه دانی که آه نتوان کرد
(کمال الدین اسماعیل، دیوان، ص ۶۹۹)
- پس چرا دود به سر می‌دوشد هر نفسی
(سعدی، غزلهای سعدی، ص ۲۰۶)

دارم ز میان تو تمنای کناری

خود را چو کمر گر چه به زر بر تو توان بست

(همان، ص ۳۸۳)

۲۰. این بیت در حافظ چاپ علامه قزوینی و قاسم غنی و همچنین در متن مصحح خانلری نیست.
در چاپ خانلری در نسخه‌بدلهای صفحه ۴۵۹ آمده است.

۲۱. به غایتی بررسید اتصال من با دوست که جز کمال کسی در میانه حاصل نیست
(کمال خجندی، دیوان، ص ۱۰۷۳)

۲۲. جانا زکات حُسن چه می‌داریم دریغ یا خود نصیب نیست من بی‌نصیب را
(امیرحسن دهلوی، به نقل از: ضیایی حبیب‌آبادی ۱۳۵۸: ۳)

۲۳. در کتاب روضة‌الکتاب و حدیقة‌الألباب (ص ۳۳) بیتی به این مضمون آمده است:

امروز درین جهان بجز شیشه می یک دوست ندارد اندرون صافی
مصحح روضة‌الکتاب (همان، ص ۲۷۸)، در تعلیقات نوشته‌اند: «ظ اشعار از خود مؤلف است.»

۲۴. حافظ دو غزل با ردیف «که مپرس» دارد (درد عشقی کشیده‌ام که مپرس؛ دارم از زلف سیاهش گله چندان که مپرس). خرمشاھی در حافظنامه احتمال داده است، ردیف و قافیه غزل [درد عشقی کشیده‌ام که مپرس] ملهم از این مصراج خاقانی باشد. «دارم از چرخ تهی دو گله چندان که مپرس...» (نک: خاقانی، دیوان، ص ۵۴۳؛ در تصحیح انجوی از حافظ هم به این بیت خاقانی اشاره شده، نک: همان، ص ۳۲۲). در حالی که شاه نعمت‌الله ولی دو غزل با همین ردیف دارد (نک: نعمت‌الله ولی، دیوان، ص ۳۵۴ - ۳۵۵) و دیگر آنکه در شعر خاقانی «که مپرس» قافیه یا ردیف نیست. شاعران پیش از حافظ، با این ردیف طبع آزمایی کردند:

چندان ز غمت زار و نوام که مپرس وز هجر چنان خسته‌روانم که مپرس
می‌بگذارم ز غم چنانم که مپرس بی روی تو روزگار با چندین رنج
(مختارات من الرسائل، ص ۹)

نومید ز خویشن چنانم که مپرس رنجور به جان و تن چنانم که مپرس
(همان، ص ۱۶)

گفتم ز فناه خود چنانم که مپرس یعنی چو به نیستی رسیدی خود را
چندان هستی بر تو فشانم که مپرس
(عطار، مختارنامه، ص ۱۲۷)

چیزی است عجب در دل و جانم که مپرس
مستغرق آن چیز چنانم که مپرس
زین هرچه که در کتابها می‌بینی
من آن بندانم این بدانم که مپرس
(همان، ص ۱۰۷)

- ای مانده ز خویش در بلایی که مپرس از هر چه بدان زنده دلی پاک بمیر
- هرگز نرسیده‌ای به جایی که مپرس تا زنده شوی به کبریایی که مپرس
- (همان، ص ۱۷۰)
۲۵. برای آسان‌تر شدن مقایسه این غزل با غزل پیشین، محور عمودی آن تغییر داده شده است؛ همچنین نک: حافظ، به کوشش انجوی شیرازی، ص ۴۷۵ که نمونه‌هایی به همین وزن و قافیه اما ردیف دیگر آورده است.
۲۶. برای نمونه‌های دیگر، نک: حافظ، به کوشش انجوی شیرازی، ص ۴۷۷.

منابع

- ابن‌یمین فریومدی، محمودبن یمین‌الدین، دیوان اشعار، به کوشش حسینعلی باستانی‌راد، سنایی، ۱۳۴۴ ش.
- ———، دیوان قطعات و رباعیات، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، مروج، چاپخانه شرکت مطبوعات، ۱۳۱۸ ش.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، ۱۳۵۴ ش، «غزلسرایی امیر خسرو»، یغما، شماره ۲۸، ص ۶۴۹ - ۶۵۶.
- امیرمعزی، محمدبن عبدالملک، ۱۳۱۸ ش، دیوان، به کوشش عباس اقبال، کتابفروشی اسلامیه.
- انوری، علی بن محمد، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ج ۳، ۱۳۷۲ ش.
- اوحدی، رکن‌الدین، کلیات، به کوشش و مقدمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۰ ش.
- تاج‌الدین احمد وزیر، بیاض تاج‌الدین احمد وزیر (چاپ عکسی)، به کوشش ایرج افشار و مرتضی تیموری، اصفهان، ۱۳۵۳ ش.
- ———، ۱۳۸۱ ش/۱۴۲۳ق، بیاض تاج‌الدین احمد وزیر، به کوشش علی زمانی علویجه، ۲ ج، قم.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، به کوشش علامه قزوینی و قاسم غنی، تهران، ج ۶ ۱۳۷۷ ش.
- ———، دیوان، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ج ۲ ۱۳۶۲ ش.
- ———، دیوان، ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی، دیوان، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، ج ۴، ۱۳۷۳ ش.
- خرم‌شاھی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۲ ش، حافظنامه، ج ۵، تهران.
- خلخالی، سید عبدالرحیم، ۱۳۶۷ ش، حافظنامه، ج ۳، تهران.
- خواجه‌ی کرمانی، محمودبن علی، دیوان اشعار، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، ج ۱، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- خوافی، احمدبن محمد، مجلل فصیحی، مقدمه تصحیح و تحقیق سید محسن ناجی نصرآبادی، ج ۱، ۳ ج، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- ذکر جمیل سعدی، ۱۳۷۳ ش، (مجموعه مقالات و اشعار به مناسبت بزرگداشت هشتادمین سالگرد تولد شیخ اجل سعدی علیه‌الرحمه)، ۳ ج، تهران.

- رشید یاسمی، غلامرضا، ۱۳۷۳ ش، مقاله‌ها و رساله‌ها، به کوشش ایرج افشار با همکاری محمدرسول دریاگشت، تهران.
- ریاحی، محمدامین، ۱۳۷۴ ش، گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، چ ۲، تهران.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۸۵ ش، غزلهای سعدی، به کوشش غلامحسین یوسفی، چ ۱، تهران.
- سلمان ساووجی، سلمان بن محمد، کلیات، به کوشش عباسعلی و فابی، چ ۲، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- سنایی غزنوی، مجدد بن آدم، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، کتابخانه این‌سینا، ۱۳۴۱ ش.
- صدر قوئی‌نی، ابوبکر بن ذکری، روضه‌الكتاب و حدیقة‌الاباب، به کوشش میر ودود سید یونسی، تبریز، ۱۳۴۹ ش.
- ضیایی حبیب‌آبادی، فرزاد، ۱۳۸۵ ش، «سعدی هند و حافظ شیراز»، نشر دانش، سال ۲۲، شماره اول، بهار، ص ۷-۳.
- عطار، محمدبن ابراهیم، ۱۳۷۴ ش، مختارنامه، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران.
- غنی، قاسم، ۱۳۸۶ ش، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، چ ۱، تهران.
- قزوینی، محمد، «بعضی تضمینهای حافظ»، یادگار، سال اول، شماره‌های ۵، ۶، ۸، ۹.
- کمال الدین اسماعیل، ۱۳۴۷ ش، دیوان، به اهتمام حسین بحر العلومی، تهران.
- کمال خجندی، مسعود، ۱۳۷۴ ش، دیوان، به اهتمام ایرج گل‌سرخی، چ ۱، تهران.
- مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۶۴ ش، «حافظ و خسرو»، آینده، سال یازدهم، شماره ۱-۳، فروردین - خداد، ص ۶۹-۴۹.
- ———، ۱۳۸۵ ش، شرح شکن زلف (ابر حواسی دیوان حافظ)، تهران.
- مجتهدزاده، علی‌رضا، ۱۳۷۵ ش، «ارتباط سعدی و نزاری قهستانی و تأثیر نزاری در حافظ»، مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، تألیف منصور رستگار فسایی، تهران، چ ۱، ص ۲۵۷-۲۶۱.
- مختارات من الرسائل، ۱۳۵۳ ش، با مقدمه و فهارس، به کوشش ایرج افشار، تهران.
- مشار، خانبابا، ۱۳۵۲ ش، فهرست کتابهای چاچی، تهران.
- میرفضلی، سیدعلی، ۱۳۶۹ ش، «زین قصه دراز... حرفاپی دیگر درباره تأثیر پیشینیان بر حافظ»، نشر دانش، سال ۱۰، شماره ۵ مرداد و شهریور، ص ۳۴-۴۴.
- نزاری قهستانی، سعدالدین، ۱۳۷۱ ش، دیوان، به کوشش مظاہر مصفا، چ ۱، تهران.
- نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله، ۱۳۶۲ ش، دیوان، با مقدمه سعید نقیسی، حواسی م. درویش، کتابفروشی محمدعلی علمی، چ ۴، تهران.
- نیکنام، مهرداد، ۱۳۸۱ ش، کتاب‌شناسی حافظ، چ ۱، شیراز.

هدايت‌الاعمى

متنی عرفانی از کشمیر از قرن یازدهم هجری

شکیل اسلم بیگ*

چکیده

دوران تیموریان هند به ویژه روزگار شاهجهان (حک: ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق) زمانی است بسیار غنی و ارزنده که متون گوناگونی در زمینه‌ها و رشته‌های مختلف به زبان پارسی نگاشته شده‌اند. از آن میان، کتابی بسیار مهم و پر از محتوای عرفانی هدايت‌الاعمى نوشته محمدحسین خباز کشمیری (وفات: ۱۰۵۲ق) است که در میان متون عرفانی آن زمان مقام شایسته‌ای دارد. در این مقاله سعی می‌شود که ضمن شرح احوال و آثار نویسنده این کتاب، نقد و بررسی مطالبی بکر و تازه از هدايت‌الاعمى برای نسخه‌پزوهان متون عرفانی عرضه شود و در کنار آن گزیده‌ای از ابواب آن کتاب ارائه می‌کنیم تا ارزش این اثر را روشن تر سازد.

کلیدواژه: هدايت‌الاعمى، محمدحسین خباز کشمیری، متون عرفانی، کشمیر.

نویسنده هدايت‌الاعمى کیست؟

ملا محمدحسین خباز کشمیری، عالم و فقیه اهل سنت، عارف و صوفی در طریقه قادریه و نقشبندیه، نویسنده پرکار و شاعر پارسی زبان در سده یازدهم در کشمیر متولد شد. در آنجا تحصیلات ابتدایی و عالی را فرا گرفت. علاوه بر حفظ قرآن مجید، به زبانهای عربی و فارسی و سنسکریت و کشمیری تسلط کامل داشت. چون در مغازه دوستش — که نانوا بود — می‌نشست، وی را «خباز» نامیده‌اند. محمدحسین خباز از اهل سنت و پیرو فقه حنفی بود و به حضرت نعمان بن ثابت

* عضو هیأت علمی گروه فارسی دانشگاه جی سی لاہور، پاکستان

E-mail: shakilaslam92@yahoo.co.uk

ابوحنیفه ارادت بسیار داشت و در آثار خود مثل هدایت‌الاعمی آن بزرگوار را با لقب «سراج امت» یاد کرده است (ظهورالدین احمد ۱۹۷۴: ۳۲۵-۳۲۴/۲؛ راشدی ۱۳۴۶: ۲۱۱/۱). محمدحسین خباز پس از فراگرفتن علوم رایج آن زمان، روی به سوی تصوف و عرفان آورد و در حلقه ارادت خواجه اسحاق قاری (وفات: ۹۹۴ ق) درآمد و چندین سال از محضر عرفانی وی اسرار و رموز تصوف و علوم عرفانی و حکمی آموخت. در همان زمان، محمدحسین خباز برای حج تمتع عازم حرمین شریفین گشت. پس از بازگشت از سرزمین حجاز، مدتی در دهلي از محضر مولانا محمد قادری، حضرت عبدالخالق و خواجه عبدالشهید دهلوی علاوه بر علوم فقهی و تفسیری، تعالیم صوفیانه و عرفانی را فراگرفت. سپس چندی در آرامگاه حضرت خواجه باقی بالله (وفات: ۱۰۲۱ ق) در دهلي معتکف شد (همانجا؛ اختر دهلوی: ۵۵۷). پس از آن، به کشمیر بازگشت و در آنجا مؤسسه‌ای علمی، روحانی و عرفانی بنا کرد و به تدریس و راهنمایی جویندگان حقیقت پرداخت. محمدحسین خباز در رواج دادن شریعت و طریقت اسلامی و رد بدعنهای در کشمیر نقش ویژه‌ای ایفا کرد (همانجا؛ همان، ۵۵۸-۵۵۷). وی در مسئله سماع و مزامیر با خواجه حبیب نوشهری مباحثه و مناظره‌ای برگزار کرد. بسیاری از مردم و شخصیتهای برجسته علمی، فرهنگی و عرفانی از جمله بابا نصیب‌الدین سهروردی، خواجه محمد اعظم (صاحب تاریخ اعظمی)، شیخ محمد امین صوفی، مولانا حیدر، خواجه محمد فضیل، و خواجه محمد افضل منموط، از محضر و شخصیت محمدحسین خباز بهره می‌بردند (اختر دهلوی: ۵۵۷). محمدحسین خباز در سال ۱۰۵۲ ق، و به قولی در سال ۱۰۵۰ ق یا ۱۰۵۷ ق، درگذشت و آرامگاه وی در محله کوجور سرینگر کشمیر مرجع خلائق است (همانجا؛ ظهورالدین احمد ۱۹۷۴: ۳۲۵-۳۲۴/۲).

گویند:

در وقت خود شیخ المشایخ و عالم با عمل و فاضل اکمل بود و تمامی عمر در ترویج احکام شریعت و لوازم طریقت صرف نموده گوی سبقت بر اقران خود ریود و در خدمات فقرا و مساکین ممتاز و جانباز بود. در ترویج احکام شریعت به حد غایت می‌کوشید و با صوفیان ریاکار و بدعتکار مخالف بود (اختر دهلوی: ۵۵۷). محمدحسین خباز در نظم و نثر فارسی استاد بود و در اشعارش «حسین» تخلص می‌کرد. وی علاوه بر غزل، مثنوی، قطعه و رباعی نیز سروده است. بیشتر اشعار

خبّاز، حکمی و تعلیمی‌اند. او شاعری توانا و زیردست بود. در اینجا دو نمونه از اشعارش عرضه می‌شود:

قطعه

این طایفه‌اند اهل تحقیق باقی همه خویشن پرستند
فانی ز خود و به دوست باقی این طرفه که نیستند و هستند
(خبّاز کشمیری، هدایت‌الاعمی، نسخه خطی، برگ 75b)

رباعی

دنیا جم را و قیصر و خاقان را
تسیح فرشته را صفا رضوان را
دوخ بد را بهشت مر پاکان را
جانان ما را و جان من جانان را
(همان: برگ 132a)

آثار محمدحسین خبّاز کشمیری

در سال ۱۹۸۷ م، هنگامی که نگارنده این مقاله به بررسی زندگی و آثار محمدحسین خبّاز کشمیری می‌پرداخت، با احمد حسین قلعه‌داری آشنا شد و از شخصیت مهربان و نبوغ علمی او و هم از کتابخانه غنی وی بسیار بهره جست. کتابخانه آن عالم محقق و فاضل بی‌بدیل در روستای قلعه‌دار در ۲۵ کیلومتری شهر گجرات در استان پنجاب پاکستان واقع و دارای حدود دویست و پنجاه‌هزار کتاب است. حدود بیست‌هزار نسخه خطی به زبانهای عربی، پارسی، اردو، پنجابی و سنسکریت، ارزش و اهمیت این کتابخانه را بین کتابخانه‌های مهم جهان آشکار می‌سازد.

آثار منحصر به‌فردی که از محمدحسین خبّاز به جا مانده‌اند در همین کتابخانه شخصی استاد احمد حسین قلعه‌داری محفوظ و نگهداری می‌شوند. به گفته علامه سید احمد قلعه‌داری (وفات: ۱۳۰۲ ق) — برادر پدر بزرگ استاد احمد حسین قلعه‌داری — آثار ذیل از محمدحسین خبّاز کشمیری‌اند:

۱. رساله مجھول الاسم
۲. رساله واجگان تقشیند
۳. رساله ضبط اوقات
۴. رساله منازل الولياء

۵. رساله منظوم فارسي کفايت الاعتقاد

۶. قاطع البذع (به فارسي)

۷. قاطع البذع (به عربي)

استاد احمد منزوی در فهرست نسخه‌های مشترک پاکستان، (۲۱۳/۳)، علاوه بر آثار فوق، نشانی از دیگر کتاب‌های محمدحسین خباز فراهم آورده است:

۸. رساله عرفاني

۹. مرآت الطالبين

۱۰. هدایت الاعمى

از مطالعه کتاب هدایت الاعمى اطلاعاتی درباره دو اثر دیگر از محمدحسین خباز نیز به دست ما رسیده است: (خباز کشمیری، هدایت الاعمى؛ برگ ۷۱۸)

۱۱. مفتاح القلوب

۱۲. منازل المسافرين^۱

هدایت الاعمى

هدایت الاعمى، نگاشته قبل از ۱۰۵۲ ق، از آثار قطور و مهم محمدحسین خباز است که در روزگار شاهجهان (حک: ۱۰۶۸-۱۰۳۷ ق) و پس از آن، در کشمیر و شبکاره هند و پاکستان به عنوان کتاب درسی در محافل دینی و خانقاھهای عرفانی تدریس می‌شد؛ به این سبب دستنوشته‌هایی از آن در کتابخانه‌های مهم شبکاره هند و پاکستان و کشمیر محفوظ مانده است. در این مقاله نسخه‌ای که مورد تحقیق و بررسی ماست، از کتابخانه دیال سنگه (وقف) لاهور است. این نسخه خطی از هدایت الاعمى در سال ۱۰۸۶ ق، به خطی خوش و زیبا کتابت شده است. نصف اول این دستنویس به خط نستعلیق و نصف دوم آن همانند خط نسخ کتابت شده است. این کتاب دارای ۱۵۲ برگ است و هر صفحه مشتمل بر پانزده تا هفده سطر است و جداولی نیز دارد. هدایت الاعمى دارای درآمدی مختصر و هجده باب و ترقیمه است.

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره آثار محمدحسین خباز کشمیری، نک: منزوی ۱۴۰۵: ۲۱۱۲/۳ - ۲۱۱۴؛ تسبیحی ۱۳۵۳: ۲۲۴/۲ - ۲۲۵، ۳۲۵؛ ۴۵۷؛ ظهورالدین احمد ۱۹۷۴: ۱۱۷۱/۲؛ تسبیحی ۱۳۵۳: ۲۲۴/۲ - ۲۲۵، ۳۲۵.

آغاز نسخه:

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق السموات والارض... و الصلوة و السلام على رسوله محمد شفيع

في يوم ينفح في الصور وعلى الله واصحابه وخلفائه صاحب العز والسرور.

اما بعد، بدان اي طالب حق و سالك راه مطلق كه...

انجام نسخه:

شريعت از طریقت نیست بیرون
طریقی راه وصل حق گشاید
سر حق را من ز حق آموختم
خام بودم، پخته گشتم، سوختم

شريعت را مقدم دار اکنون
هر آن کو در شريعت كامل آید
چشم همت از دو عالم دوختم
چون نه ماند هیچ فانی گشتهام

ترقيقه:

«تمت الكتاب بعون الملك الوهاب اللهم اغفر له لصاحبہ لکاتبه و لم نظر فيه عن و
حوال فى التاريخ ٤ شهر شوال، سال ١٠٨٦ ق.»

روزگار محمدحسین خباز، چنان که گفته شد، به زمان حکومت تیموریان هند به
ویژه عهد پادشاهی شاهجهان بر می‌گردد و کشمیر — زادبوم محمدحسین خباز — نیز
جزو قلمرو تیموریان هند بوده و همانند شبهقاره در آنجا شاعران، نویسنده‌گان،
عارفان، فقیهان و عالمان برجسته‌ای حضور داشتند و آثاری مغتنم و پرمعنا از آنها
بر جای مانده است، از جمله راحة الطالبين از خواجه حسن قاری؛ درجات السادات،
چلچلة العارفین از خواجه اسحاق قاری؛ رساله رضوانی یا مرآة طیبه از معین الدین
نقشبندی؛ خوارق السالکین از ملا احمد بن عبدالصبور.

هدایت الاعمى نیز مانند کتابهای فوق، درباره تصوف و عرفان، به ویژه پیرامون
تعلیمات اسلامی و قرآنی، تأليف شده است. نویسنده در این اثر علاوه بر پرداختن به
مباحث عرفانی و متصوفانه با تأکید بر شريعت و اصول شريعت، نظرهای خود را نیز
ارائه کرده است و برای ثابت کردن آنها، نه تنها از استدلال منطقی بلکه از تمثیلات
گوناگون نیز استفاده کرده است. محمدحسین خباز در این کتاب به آیات قرآنی،

احادیث نبوی (ص)، اخبار و اقوال ائمه (ع) و عرفاء نیز استناد و استشهاد کرده است. نثر هدایت‌الاعمی با وجود آمیختگی با نظم و عبارات عربی و محلی شبه‌قاره، بسیار ساده و روان است. البته گاه عبارت مدقق و مسجع نیز در این اثر یافت می‌شود که باعث زیبایی آن کتاب است. محمدحسین خباز در هدایت‌الاعمی در تأیید و تأکید موضوعهای مختلف عرفانی از اشعار شیخ ابوسعید ابوالخیر، خواجه فریدالدین عطار نیشابوری و دیگران و از منابع معتبر عربی و فارسی نیز بهره جسته است، از جمله رساله قشیریه از امام ابوالقاسم قشیری؛ کشف‌المحجب از سید علی هجویری؛ عوارف‌المعارف از شیخ ابوحفص عمر شهروردی؛ احیاء‌العلوم فی الدین از امام غزالی؛ تذكرة‌الاولیاء از فریدالدین عطار؛ الاصول‌العشرة از نجم‌الدین کبری؛ مرصاد‌العباد از نجم‌الدین رازی؛ اسرار‌الاولیاء از بابا فریدالدین مسعود گنج شکر؛ و کشف‌الحقایق از عزیز‌الدین نسفی.

هدف تألیف هدایت‌الاعمی

به گفته محمدحسین خباز هدف تألیف هدایت‌الاعمی (برگ ۱b) این است:

اما بعد، بدان ای طالب حق و سالک راه مطلق! که می‌گوید فقیر حقیر، ساکن شهر کشمیر، طالب راز، همیشه در گداز و نیاز، بی‌زینت و زین، فقیر حسین — غفرانه و والدیه — در این رساله که نام این هدایت‌الاعمی کرده شد تا هر اعمی که در تیه ضلالت و الحاد و بدعت گرفتار است و راه [حق] گم کرده است، خواننده و شنوونده را راه نماید و در این کتاب هرده باب نبسته آمد. باید که هر عارفی و عاشقی و صادقی که در این کتاب مطالعه نمایند تا اصول و فروع توحید و معرفت بدانند و از عقاید شریعت بیرون نروند — و من الله التوفيق بالاتمام —.

عنوانین ابواب هدایت‌الاعمی عبارت‌اند از:

باب ۱: در بیان آنکه شهود حق تعالی از اجمال به تفصیل ظاهر می‌شود و از به کترت و از احد به عدد.

باب ۲: در بیان آنکه جامعیت انسان که جامع است از همه اشیاء.

باب ۳: در بیان ایمان.

باب ۴: در بیان معرفت حق تعالی.

باب ۵: در بیان شریعت و طریقت و حقیقت و حقیقت‌الحقیقت که از وجه فرایض و سنن و نوافل و اوراد و ادعیه و اسماء است.

باب ۶: در بیان شریعت و طریقت و حقیقت و حقیقت‌الحقیقت که از وجه نفی و اثبات باشد.

باب ۷: در بیان شریعت و طریقت و حقیقت و حقیقت‌الحقیقت که از وجه فنا و بقا باشد.

باب ۸: در بیان نبوت و ولایت و احوال آن.

باب ۹: در بیان کرامت و کهانت و استدراج و جنویت و احوال آن.

باب ۱۰: در بیان علم و حقیقت آن که علم ظاهری و باطنی است.

باب ۱۱: در بیان توکل و حقیقت آن.

باب ۱۲: در بیان وجود و سماع و حقیقت آن.

باب ۱۳: در بیان تغنا و مزامیر و آواز خوش شنیدن و مذمت آن و احوال آن.

باب ۱۴: در بیان حُسن دیدن و حقیقت آن.

باب ۱۵: در بیان باغ و گلزار دیدن و احوال آن.

باب ۱۶: در بیان عبادت خدای تعالی.

باب ۱۷: در بیان مذهب بدعت و مذمت بدعت و حقیقت آن.

باب ۱۸: در بیان شرف شریعت و متابعت از حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و سلم.

هر باب از این اثر با آیات قرآنی شروع می‌شود و نویسنده در تتبیع از شیوه متقدمان سخن را با کلمه «ای عزیز» آغاز می‌کند. نخست موضوعی اصلی ارائه می‌کند و سپس آن را با تمثیلات و آیات و احادیث و اخبار تفسیر می‌کند. در اینجا گزیده‌ای از هر باب از هدایت‌الاعمی برای نمونه ارائه می‌شود:

گزیده باب ۱: در بیان آنکه شهود حق تعالی از اجمال به تفصیل ظاهر می‌شود ...
قال الله تعالی: «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهٌ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳). یعنی
خدای شما معبدی است که یکتا است؛ نیست هیچ معبدی مستحق عبادت مگر او در
ذات احده است؛ واحد است در صفات و بخششده و مهریان...

ای عزیز! ذات حق تعالی و بودن او از صفات او معلوم می‌شود و صفات او نه عین
ذات است و نه غیر ذات؛ او قدیم است و غیر مخلوق و صفات او از مظهر [او] معلوم
می‌شود و مظهر صفات او آدم است. و مظهر نه عین صفات است و نه غیر صفات. و
ظهور ذات و صفات از آدم است که «کنت کنزاً مخفیاً فاحبیت ان اعرف فخاقت الخلق
لاعرف» عبارت از آن است. و مظهر آدم دو جهان و اشیای دو جهان است کما قال
النبي - صلی الله علیه و سلم - : «الانسان بنیان الرب». ای مظهر الحق کما قال الله

تعالی: «بِاَنَّ اَدَمَ خَلَقْتُ الْاشْيَاءَ لَكَ وَخَلَقْتُكَ لِي» (برگ 2b).
... پس باید دانست که نیاز اهل دنیا حصول دنیا است. و نیاز اهل اخْری، حصول درجات اعلی است. و نیاز اهل الله حصول لقای مولی است. پس بعد از مسکنت و نیاز مقام تسلیم است یعنی گردن نهادن در هر امر باری که اسلام حقیقی و دین خالص آن را گویند که «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْاِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) عبارت از آن است... و بالاتر از مقام رضا هیچ مقام دیگر نیست. چون که مقصود همه اولیا و انبیا خشنودی خدا است. چون خشنودی خدا حاصل شد، همه خیر حاصل شد که «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹) عبارت از آن است (برگ 14ab).

نظم

رضای تو ترا با تو بماند	رضای او ترا با او رساند
رضای او دلیل وصلت اوست	رضای او نشان قربت اوست

گزیده باب ۲: در بیان آنکه جامعیت انسان که جامع است از همه اشیاء

قال الله تعالی: «مَا خَلَقْتُكُمْ وَلَا بَعْثَرْتُكُمْ إِلَّا كَنْفُسَ وَاحِدَةٍ» (القمان: ۲۸). یعنی نیست آفریدن و نه برانگیختن شما مگر مانند یک تن. چه ابوالبشر حضرت آدم را آنچه در نفس او بود در نفس دیگران نیز هست؛ کما قال النبي – صلی الله علیه و سلم – «المُؤْمِنُونَ كُنْفُسٌ وَاحِدَةٌ». این چنان بود که سیاهی یکی است و از آن حرف بسیار و عبارت بی شمار ظاهر می شود که آنچه درون یکی است دیگران را نیز هست. و هدایت و ضلالت درون همه کس است.

بیت

به یک قطره سیاهی حرف بسیار	و از آن هر حرف معنیه است اظهار
(برگ 15a)	

... پس آدم مظهر جمال و جلال است و خلیفه حق است که: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيقَةً» (بقره: ۳) عبارت از آن است. و خلیفه را به این معنی خلیفه گفتند که خلف است از جمیع موجودات. و از همه مکتوبات و مجمع غرایب غیب و منبع عجایب شهادت لاریب او است. و خلاصه عالم جسمانی و لطیفه عالم روحانی و امر ربیانی است که «فُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (بنی اسرائیل: ۸۵) عبارت از آن است. و جامع حقایق علوی و کامل دقایق سفلی هم او است. و مخلوق از دست قدرت ربیانی است. کما قال الله تعالی: «لِمَا خَلَقْتُ بَيْدَى» (ص: ۷۵). محروم اسرار سبحانی هم او است. چنانچه حدیث قدسی بدان ناطق است که «خَمْرَتْ طَيْنَتْ آَدَمَ بَيْدَى أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» اشارت بر آن است.

نظم

آدمی چیست بزرخ جامع	صورت خلق و حق برو لامع
---------------------	------------------------

متصل با دقایق جبروت مشتمل با حقایق لاهوت ... پس آدمی را دو روی است، یکی به جانب اعلا که ملکیت است و دیگر به جانب اسفل که بشریت است. اگر به جانب اعلا میل کند صفت بشریت او، که اخلاق ذمیمه است، مغلوب شوند و صفت ملکیت او، که اخلاق حمیده است، غالب شوند. و از ملکیت به روحانیت انتقال کند و روحانیت او به رحمانیت پیوندد و به صفت این آیت موصوف شود: «فَإِنَّمَا تُولُوْ فَيْمَ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) (برگ ۱۶ab).

گزیده باب ۳: در بیان ایمان

قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نساء: ۱۳۶). یعنی آن کسانی که ایمان آورده‌ید به دل و زبان به خدا و رسول او — صلی الله عليه و سلم — ثابت باشید در ایمان خود؛ به این معنی که ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خشیت برهان، ایمان آرید بر سبیل کشف و عیان. و یا ایمان آورده‌اید از روی تصدیق، ایمان آرید به طریق تحقیق. از حضرت قطب الاقطاب خواجه بهاءالحق والدین نقشبند منقول است که فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَمْنُوا» اشارت بر آن است که در طرفة‌العین نفی وجود پسری باید کرد و اثبات واجب الوجود — جل جلاله — باید نمود که «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب» عبارت از آن است. از حضرت سید الطایفه جنید بغدادی — قدس الله سره — منقول است که فرمود: پنجاه سال است که ایمان آورده‌ایم در ایمان تازه کردن هنوز در بند آن ایم... ای عزیز! ایمان را چهار رکن است دو از جانب حق تعالی و آن هدایت است و توفیق و دو از جانب بند است و آن اقرار به زبان و تصدیق به دل است... پس اقرار و تصدیق مثال دانه تخ است که در زمین دل به اخلاص بکارند و خُس و خاشاکِ محبت مطلوبات کوئین ازو دور کنند؛ و از نجس کفر و شرک و نفاق پاک سازند؛ و از حرکتِ حسد و عجب و ریا و کینه و بخل و طمع و مانند آن صاف کنند؛ و از تسقیه عبادات و ریاضات و اذکار و افکار معمور کنند؛ و از دست اتفیاد امر و اجتناب نهی بپوشش دهند. تا بعد از مدتی که چند شاخ و برگ او که عشق و محبت ظاهر می‌شود. و اگر تسقیه او کم می‌شود، شاخ و برگ او خشک می‌شد. و اگر زیاده کنند، این هم زیاده می‌شود. و چون شاخ و برگ او زیاده شود، بعد از مدتی، چند شکوفه او، که علم الله و توحید حقیقی است، ظاهر شود. چون ظاهر شود باید که تسقیه او زیاده کنند تا میوه او، که قرب حق تعالی است، حاصل شود. و چون حاصل شود کمال ایمان است (برگ ۱۸-۱۹).

گزیده باب ۴: در بیان معرفت حق تعالی

کما قال الله تعالى: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْدِلُونَ» (ذاریات: ۵۶). یعنی نیافرید

پریان و آدمیان را مگر تا مرا پرستند و از پرستش مرا بشناسند. کما قال النبی — صلی الله علیه و سلم — «من عرف نفسه فقد عرب ربه». یعنی هر که بشناخت نفس خود را، پس به تحقیق بشناخت پروردگار خود را.

ای عزیز! از ریاضات و عبادات و از زهد و تقوی و علم و عرفان و سایر عبادات مقصود شناخت الهی است. شناخت الهی حاصل نمی‌شود تا مادامی که خود را بشناسی. و خودشناسی حاصل نشود مادامی که عبادت خالصاً به الله نباشد. ندیدی که فرعون تمام شب ریاضت می‌کرد و آخر خودشناس نشد و دعوی انانیت می‌کرد. همچنین اگر کسی عبادت و ریاضت می‌کند و خودشناس نشود و علم الله، که نتیجه عبادت است، حاصل نکند بسوی استدرج و تجلیات شیطانی و جنونیت می‌کشد و دعوی انانیت می‌کند، وی کافر گردد. و اگرچه از او چیزهای عجایب و غرایب ظاهر گردد، چنانچه از فرعون و دجال و شیطان ظاهر گشت. کما قال النبی — صلی الله علیه و سلم — «من تزهد بلا علم جن فی آخرت عمره او مات کافرا». یعنی هر که زهد کند بغیر علم — که آن را خودشناسی گویند — مجنون می‌شود در آخر عمر خود یا بمیرد کافر.

پس بباید دانست که خودشناسی را دو وجه است:

وجه اول: بدانی که من از قطره آب گنده بی‌مقدار آفریده شدم که «الَّمْ نَخْلُقُكُمْ مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ» (مرسلات: ۲) اشارت بر آن است. پس از نطفه به عَلَقَه، پس از عَلَقَه به عِظام به لحم، و عاجزی و ضعیفی خود مشاهده کند. و سیر «وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) معاینه بیند. و رنج و زحمت خود در ظاهر و باطن مکافته کند که «الَّذِي خَلَقَنَا إِنْسَانًا فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴) عبارت از آن است. چنانچه نقل است که شیخ شفیق بلخی در راه می‌رفت و به شاهزاده زمانه او را ملاقات شد. شیخ او را هیج التفات نکرد. شاهزاده در خشم شده گفت: مرا نمی‌شناسی؟

شیخ فرمود: آری! می‌شناسم که اول قطره آب بودی در پشت پدر، پس از راه بول بیرون آمدی، باز از راه بول در رحم مادر شدی، و در رحم مادر، خوراک تو خون و بلغم بود. باز از راه بول به دنیا آمدی. چون عمرت به آخرت رسد، گوشت و پوست تو کرمان خورند و استخوان تو پوسیده شوند، به این طریق ترا می‌شناسم. شاهزاده خلقت خود بشناخت و در پای شیخ افتاد و عذر خواست و روان شد.

وجه دوم: بدانی که بار امانت حق تعالی که معرفت است؛ آسمانها و زمینها و کوهها نتوانستند برداشت؛ از من عاجز و مسکین چون ادا شود؟ انسان در عبادات و ریاضات و اذکار و افکار کوشش کند، و از مکر نفس و شیطان ملاحظه کند و ظلم نفس و جهل خود را مشاهده کند.

... و در خداشناسی نیز دو وجه است: اول قادر را از قدرت می‌توان یافت و صانع

را از صنعت می‌توان شناخت. و در عظمت حق تعالیٰ محو باید شد و هیچ صنع از عرش تا تحت الثری بزرگتر و شریفتر از وجود نداند. كما قال النبي — صلی الله عليه و سلم — : «قلب المؤمن اکبر من العرش و اوسع من الكرسى و افضل مما خلق الله تعالى» يعني دل بنده مؤمن بزرگتر است از عرش و گشاده‌تر است از كرسی و بهتر است از آنچه حق تعالیٰ آفرید. پس درون خود فرو باید شد و سرگوناگون حاصل باید کرد و چیزهای عجایب و غرایب، که در دل آدم است، را باید دید.

وجه دوم آن است که هر دو جهان را در خود مشاهده کند و خود که آینه ذات الله و صفات او است، معاينه بیند. كما قال — عليه السلام — : «قلب المؤمن مرآت الرب». و هر اشیای این جهان و آن جهان، مظهر خود داند و هم ببیند و در هر اشیای یک روی عیان ببیند (برگ 20-23).

گزیده باب ۵: در بیان شریعت و طریقت و حقیقت و حقیقت‌الحقیقت که از وجه فرایض ...
 ای عزیز! شریعت عبارت است از ادای حدود الله که اجتناب از نواهی و انقیاد امر او است و ملازمت طاعت حق است. و طریقت عبارت است از لذت طاعت و اوامر یافتن. و حقیقت عبارت است از حکمت هر امر و نهی یافتن. و حقیقت‌الحقیقت عبارت است از در حکمت حاکم را دیدن که آن را مشاهده گویند.

باید دانست که مرتبه ولایت یکی است. اما در درجات فرق است. انبیا را هم ولایت است و هم نبوت. نهایت ولایت اولیاء بدانی است و نهایت انبیا را نهایت نیست. همچنین همه انبیا قریب حق تعالیٰ بودند، اما در قرب فرق بود که «وَلَقَدْ فَضَّلَنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (بنی اسرائیل: ۵۵) عبارت از آن است. باید دانست که شریعت به جای تخم است و طریقت به جای برگ و شاخ است و حقیقت به جای گل است و حقیقت‌الحقیقت به جای میوه است. پس اگر تخم نباشد، شاخ و برگ و گل و میوه کجا ظاهر می‌شود (برگ 30، 24).

گزیده باب ۶: در بیان شریعت ... که از وجه نفی و اثبات باشد
 اما در شریعت دانی که همه ازوست. و در طریقت دانی که همه اوست. و در حقیقت همه او بینی. و در حقیقت‌الحقیقت نه خود باشی و نه خدا. یعنی عین خدا نباشی و غیر خدا هم نباشی و در حیرانی بمانی (برگ 33). از این جهت صوفیان ناقص الحال چیزها پیدا کنند که جرح ایشان و عوام‌الناس در دین باشد که نه از علم ظاهری کمال یافتند نه از علم باطنی. اگر از ایشان عجایب و غرایب در حاله حیات یا ممات ظاهر شود، آن را اعتبار نیست. كما قال النبي — صلی الله عليه و سلم — : «ولو رایت رجل یمشی فی البحر و یطیر فی الهواء و یترک سُن رسول الله او اعتقاد بغیر اعتقاد رسول الله و هو ملعون» (برگ 42).

گزیده باب ۷: در بیان شریعت ... که از وجه فنا و بقا باشد

ای عزیز! شریعت عبارت است از عالم ناسوت، و طریقت عبارت است از عالم ملکوت، و حقیقت عبارت است از عالم جبروت، و حقیقت الحقيقة عبارت است از عالم لاهوت؛ که این چهار عالم از علمای ظاهر و باطن است. و اگر کسی را در این چهار نقصان باشد در مراتب بالاتری راه ندهند و نقصان لاهوت آن است که در الهام و وسوسه و در تجلیات شیطانی و رحمانی فرق نباشد (برگ 43).

پس باید دانست که اگر کسی نقصان از این چهار طریق که گفته شد، خلاص یابد، بعد از آن، در مقام مغفور برسد و در مقام مغفور مشاهده و حکمت اشیا دانستن باشد و نجات یابد که «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزُنُونَ» (یونس: ۶۲) عبارت از آن است. و چون نجات یابد در مقام محمود برسد. و در آنجا حکم شریعت محمد رسول الله — صلی الله علیه و سلم — مشاهده کند و کمال عظمت حضرت رسالت (ص) معلوم کند. چونکه مقام محمود خاص حضرت رسالت بنای — صلی الله علیه و سلم — است. چنانچه فرمود: «من رانی فقد راء الحق» (برگ 45).

پس طالب را باید که در طلب حق مستقیم باشد و لحظه‌[ای] غافل و ملول زده به دل نباشد و در ریاضت پیشه خود بسازد... و نیز در خبر است که روزی حضرت عیسی — علیه السلام — پارسایی را دید که عبادت با خشوع می‌کرد و حضرت مهتر عیسی — علیه السلام — فرمود: بخواه از خدا تعالی که حاجت تو روا شود. گفت: شرم دارم که پیش از این چه بخواهم که مرا اسلام روزی کرد و در طاعت استقامت داده (برگ 57).

گزیده باب ۸: در بیان نبوت و ولایت و احوال آن

ای عزیز! حضرت رسالت بنای — صلی الله علیه و سلم — افضل و اکرم و اشرف است از جمیع انبیا و مرسل و اولوالعزم — صلوات الله تعالی علیهم اجمعین — و اولوالعزم بهتراند از مرسل، و مرسل بهتراند از نبی. و نبی آن است که از برای تبلیغ قوم آوازی بشنود یا ملهم گردد یا خواب بیند و تابع صاحب کتاب باشد و بر شریعت او رود، چنانچه یوشع (ع) به موسی (ع) و شمعون (ع) به عیسی — علیه السلام — مرسل آن است که وحی آورد جبرئیل یا فرشته دیگر، و ملهم نیز شود و خواب هم بیند.

اولوالعزم آن است که این همه صفت که گفته شد، همه او را باشد؛ اما امر به قتال نیز باشد.

و هیچ اولیای کامل و صدیق واصل به مرتبه یکی از نبی نمی‌رسد. زیرا که هیچ نبی نبوت نیافتنه بغیر از چهل سالگی *إِلَّا* حضرت عیسی — علیه السلام — و آن از

دولت مادرزاد بود. تا چهل سال هر خبر و شر که بود، معلوم کردند و اطوار قلوب و احوال روح و تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه روح به انجام رسانده بودند. و هفتادهزار حجاب که در میان بنده و حق تعالی است، آن همه طی کرده بودند. كما قال النبی — علیه السلام — : «ان الله سبعين الف حجاب من نور و ظلمه» و خوف خاتمه نداشتند و معصوم بودند از گناه (برگ ۵۸a).

... و دیگر آنکه گفته شد که «الولایت افضل من النبوت» یعنی «ولایت النبی افضل من النبوت النبی لا من ولایت الولي». زیرا که ولایت ولی محتاج به هدایت خود است و خوف خاتمه دارد و ولایت نبی خود هدایت یافته است اما محتاج به هدایت دیگران است، و ولایت نبی به کمال برسید و نبوت یافت. و ولایت ولی به کمال نرسید و نخواهد رسید که مرتبه نبوت باشد. از این جهت او به مرتبه صحابه نمی‌رسند. و صحابه به مرتبه اولیا نمی‌رسند. و انبیا به مرتبه مرسل نمی‌رسند. و مرسل به مرتبه اولوالعزم نمی‌رسند. و اولوالعزم به مرتبه حضرت رسالت پناه نمی‌رسند — صلوات الله علیهم اجمعین — که خاتمی همه انبیاست و نبوت اینجا ختم شد که «ولَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّنَ» (احزان: ۴۰) عبارت از آن است (برگ ۶۰a).

ای عزیز! عبادت از برای خدا کردن و خدا خواستن دو معنی دارد: یکی خدا را برای خود خواستن که آن را سلوک گویند که «فَادْكُرُونِي أَذْكُرُكُمْ» (بقره: ۱۵۲) عبارت از آن است. و دیگر خدا را برای خدا خواستن که آن را جذبه گویند که «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَه» (مائده: ۵۴) اشارت بر آن است (برگ ۶۴b).

گزیده باب ۹: در بیان کرامت و کهانت و استدراج و جنونیت و احوال آن

ای عزیز! حق تعالی درون هر کس دو چیز نهاده است: یکی روح و یکی نفس. و موکل روح فرشته‌ای است که آن را «لله ملکی» گویند که الهام کند به طاعت و عبادات ریاضات و مجاهدات می‌کرد و از وجه استدراج چیزهای حاصل شده بود (برگ ۶۵b). از همان پندرار «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴) گفت و بعيد درگاه شد و رفته‌رفته «فَآخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخْرَةِ وَ الْأُولَى» (نازعات: ۲۵) در ذات او است. كما قال الله تعالی: «سَتَسْتَدِرُ جَهَنَّمَ مِنْ حَيَثُ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۲) به درستی که زود باشد که درجه درجه و اندک اندک ایشان را به عذاب نزدیک گردانیم و بگیریم ایشان را الاستدراج. اندک اندک نزدیک گردانیدن خدا تعالی است بنده را به عقوبت و خشم خود «مِنْ حَيَثُ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۲). از اینجا که ندانند که آنچه با ایشان می‌کنم عذاب است. هر گاه ایشان گناه بیشتر می‌کنند تا ایشان را نعمت دنیا بیش تر دهیم، هیچ بلای به ایشان نرسایم تا ایشان را توبه فراموش شود. كما قال النبی — صلی الله علیه وسلم — : «اذا رأيت الله انعم على عبد وهو مقيم على معصيت فاعلم انه مستدرج». و نشان استدراج آن است که از عیوب نفس کور بود (برگ ۶۶b).

نقل است که حضرت سلطان بازیز بسطامی می‌فرماید که شکر و سپاس مر خدا را که مرا فرشته نیافرید. گفتند: چرا؟ گفت: ایشان دو عیب دارند: یکی آنکه ترقی حالات ندارند چنانچه آفریده شده‌اند هم چنان هستند، و دیگر آنکه دیدار حق تعالی؛ نه ببینند مگر جبرئیل یک بار (برگ ۷۷b).

ای عزیز! باید دانست که بعضی کسانی هستند که ظاهر ایشان به قواعد شرع آراسته و باطن ایشان از اخلاق ذمیمه و نفسانیت ویران. و بعضی کسانی هستند که باطن ایشان آبادان و ظاهر ایشان از متابعت سنت پیغمبر (ص) ویران و سایر حسنات. و موکل نفس شیطانی است که آن را «لله شیطانی» گویند که وسوسه کند بر غفلت و عصیان و بر بدعت و سایر ضلالت و خطیثات و خطایات. كما قال النبي — صلی الله عليه و سلم — : «ما منكم من أحد الا وكل الله به قرينه من الجن و قرينه من الملائكة قالوا اياك قال نعم و لكن شیطانی اسلم لى». یعنی نیست از شما کسی که موکل کرده است حق تعالی بر او همنشینی از جن و همنشینی از فرشته.

قطعه

ای دل تو مطیع هیچ فرمان نشدی وز کرده گناه خود پشیمان نشدی	فاضی، فقیه، مفتی و دانشمند
این جمله شدی ولی مسلمان نشدی	
(برگ 65b-64a)	

الغرض چون سالک در وادی طریقت درآید او را سه وادی پیش آید: فناء فی النفس، و فناء فی الروح، و فناء فی الله. پس در فناء فی النفس دو چیز پیش آید: یکی اعلی، دیگر اسفل. و اگر به جانب اعلا میل کند که عروج است، سه حال پیش آیند: ملکیت، و روحانیت، و رحمانیت. و اگر به جانب اسفل میل کند، که دنیا است و راحت نفس است، و در آن جانیز سه حال پیش آیند: استدرج، و جنونیت، و کهانت. و استدرج آن است که لم شیطانی او را وسوسه کند که موافق مسئله و شریعت بودن کار دنیا دادن است: کار خدا چیزی دیگر است، و از حدود شرع تجاوز کند و ریاضات و مجاهدات شاق بر خود لازم گیرد. اگر حق تعالی توفیق آن بدهد به انجام بررسد که «وَمَنْ يُرِدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُوَعِهِ مِنْهَا» (آل عمران: ۱۴۵) عبارت بر آن است. و چیزهای عجایب و غرایب حاصل شود، مستجاب الدعوات شود. چنانچه فرعون را حاصل شده بود از روی غضب نه از روی لطف؛ که همه شب این نیز نقصان بود. و بعضی مرتاضان در محسوسات فرو رفتند و سیر در عالم ناسوت به قدر حوصله حاصل کردند که حکمت و جفر و علم طب و نجوم و سحر و رمل و شعبد و استدرج و جنونیت و کهانت حاصل کردند. و از راه محمد رسول الله — صلی الله علیه و سلم — که ادای حدود الله است، اعراض کردند و دور از درگاه افتادند و این روش بسیار جوگیان و سنیاسیان را ظاهر است (برگ 80a).

قال المحققون الوالصون العارفون الكاملون، الاستدراج على سبعه انواع:

١. استدراج عامه الخلق، عن عمل الخير بعمور الدنيا، و اعراض عن ذكر الله تعالى، و افتخر بها و تفتر.
٢. و استدراج الامراء عن عمل الخير بالعز و الجاه و زينه الدنيا و افتخر بها و تفتر.
٣. و استدراج العلماء عن عمل الخير وبالفضل و الرياسه و محمده الخلق و البحث و الجدال و افتخر بها و تفتر.
٤. و استدراج الزهاد عن عمل الخير بحصول الكشف و الكرامات و الخوارق عادات و العبادات دون المعبود و افتخر بها و تفتر.
٥. و استدراج العشاق عن عمل الخير بحصول العشق و اطوار القلوب و احوال الروح دون المعشوق و افتخر بها و تفتر.
٦. و استدراج العرفا عن عمل الخير بحصول المعرفه و المقامات دون المعروف و افتخر بها و تفتر.
٧. و استدراج المحبين عن عمل الخير بحصول السير و الطير دون المحبوب و افتخر بها و تفتر (برگ 82a).

گزیده باب ١٠: در بیان علم و حقیقت آن

قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ١١). بهترین چیزی که در دنیا است آن علم است که علما و ارث انبیا‌الند «العلماء ورثه الانبياء» (برگ 83a).

ای عزیز! علما سه طایفه‌اند: عالم بیانی، و عالم عیانی، و عالم ربیانی که علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین عبارت از آن است. و علمای بیانی نیز سه طایفه‌اند: مفسر و محدث و فقیه. و این علم از تعلیم معلم، که بشر است، حاصل می‌شود.

نظم

دانادن به عمارت بدن مشغول است دانا به کرشمه سخن مشغول است
زاهد به فریب مرد و زن مشغول است عاشق به هلاک خویشتن مشغول است
و عالم عیانی چنان باشد که آنچه تحصیل علم ظاهر کند موافق آن از ریاضات و تصوفیه دل و تزکیه نفس و نکته‌های دقیق از عقاید شرعیه پیدا شود و توحید و معرفت حاصل کند و علم توحید را پایان ندادند (برگ 86a-85b).

و عالم ربیانی: پس هر که را علم الله حاصل شد در بی‌نهایتی افتاد و مُلْهُم حق شد و عالم ربیانی گشت.

و عالم بیانی به فضایل راه می‌رود، و عالم عیانی به دلایل راه می‌رود، و عالم ربیانی به ترک وسائل راه می‌رود. و عالم بیانی به معامله توسل می‌جوید، و عالم عیانی به مکافته راه می‌رود و عالم ربیانی به معاینه نظر می‌کند. و عالم بیانی فکر در این

آیت می‌کند: «يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قَعُودًا» (عمran: ۱۹۱). و عالم عیانی فکر در این آیت می‌کند: «أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵). و عالم ریانی ازین کلمه در نگذرد که «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ دَرَهُمٌ فِي خَوْصِيهِمْ يَلْعَبُونَ» (انعام: ۹۱) (برگ ۸۶).

گزیده باب ۱۱: در بیان توکل و حقیقت آن

قال الله تعالى: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسِيبُهُ» (طلاق: ۳).

ای عزیز! اهل توکل سه طایفه‌اند: عام است، و خاص است، و خاص‌الخاص است.
و عام آن است که از سبب و جمیع مخلوقات رو گرداند و رو به جانب الله تعالی کند.
و آنچه خواهد از او خواهد و آنچه طلبد از او طلبد.

و خاص آن است که هر آرزوی که دارند از خدا نخواهند و گویند که حق تعالی از احوال ما دانا است؛ آنچه او خواهد ما نیز همان خواهیم.

و خاص‌الخاص آن است که اگر دنیا بی حساب و بی عذاب، حق تعالی او را دهد،
او قبول نکند؛ و چنان فریاد کند که دوزخی از دوزخ؛ و هیچ گونه بر آن نظر نکند.
چنانچه در خبر است که حضرت رسالت پناه را — صلی الله علیه و سلم — حضرت
جبرئیل مفتاح خزایین دنیا آورد. و حضرت (ص) قبول نکرده است:

از دولت این جهان شتای تو بس است وز نعمت آن جهان لقای تو بس است
پس سالک را باید که از احوال ظاهری و باطنی و دینی و دنیوی رو گردان؛ و در
سلوک که از عشق و محبت و ذوق و حالت توحید و معرفت و کشف و کرامت و
مقامات عالی و احوال لایزالی حاصل می‌شود و بر آن نیز قرار نگیرد تا رسیدن به حق
تعالی که کمال محمدی (ص) این است که قال الله تعالی: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَى»
(نجم: ۱۷) (برگ ۸۹b-90a).

گزیده باب ۱۲: در بیان وجود و سمع و حقیقت آن

ای عزیز! آن که احوال صوفیان مختلف افتاد و آنچه اصل است، بیان می‌کنم. و در این
باب دو وجه است: وجه اول مانع آن از روی طریقت و حقیقت است؛ وجه دوم مانع
آن از روی شریعت است.

اما آن وجهی که مانع آن از روی طریقت و حقیقت است، و آن است که قال الله
تعالی: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُو» (انعام: ۳۲) (برگ ۹۷b).

پس باید دانست که زندگانی خود موافق متابع اقوال و افعال و احوال محمد
رسول الله — صلی الله علیه و سلم — و خلفای راشدین و صحابه و تابعین بگذرانی. و
هر قول و فعل و حال که مخالف ایشان باشد آن شیطانی است نه رحمانی. و وجود و
سماع مخالف صریح ایشان است که محمد رسول الله — صلی الله علیه و سلم — و

خلافی راشدین و صحابه و تابعین وجود و سمع نکردند و نسبت کردن این معنی به ایشان از موجبات کفر است. كما قال النبي — صلی الله عليه و سلم — : «الرقص اثم کبیر لا يقاس به اثم». یعنی رقص کردن گناه بزرگ است؛ قیاس نیست که مثل آن گناه باشد. پس وجود آن را گویند که حالی نو پیدا شود و دریافت آن باشد و ترقی حالات گردد، نه رقصیدن را گویند و سمع آن را گویند که از شنیدن آن اسرار الهی و حال و الهام ریانی باشد نه رقصیدن. و جهال وجود و سمع را رقصیدن نام کرده‌اند (برگ ۹۸a).

گزیده باب ۱۳: در بیان تغنا و مزامیر و آواز خوش شنیدن و مذمت آن و احوال آن در باب تغنا و مزامیر — که اتفاق کلی است و اجماع امت — که حرام است. که «لان اسماع و التغنى حرام بالاجماع». رسول الله — عليه السلام — می‌گوید که بگردانید قومی را در آخر الزمان از امت من به صورت بوزنه و خوک. گفتند: ایشان شهادت گویند که «لا اله الا الله محمد رسول الله» گفت: آری روزه می‌دارند و نماز می‌گذارند و زکوة می‌دهند و حج می‌کنند. گفتند: یا رسول الله (ص) ایشان به کدام وبال گرفتار شوند؟ گفت: ایشان فرا گیرند قولان و سرودگویان، و دفها می‌زنند و دستکها می‌زنند. سی این حال مرکسی را است که حرام داند و بکند و هر که حلال داند او را خود چه باشد. چنانچه در ذخیره فقه و جمله کتب فقه آورده است که از مردان سرودگوی و زنان سرودگوی و شنونده و گواهی نشنوند؛ زیرا که پیغمبر — عليه السلام — بر ایشان لعنت کرده است: «لعن الله المغنيين والمغنياه والسامعها». كما قال الله تعالى: «وَ إِذَا سَمِعُوا اللّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ» (قصص: ۵۵) (برگ ۱۱۷a).

در مفتاح النجاة از شیخ‌الاسلام ابوالنصر احمد بن ابوالحسن نامقی آورده: «اگر کسی از اشعار و ادبیات که در آن ذکر زلف و خال و سیمیر و بادام چشم و لاله رخ و مانند آن باشد، سمع کند و گریه و حال آرد کافر گردد؛ زیرا که این نسبت به حق تعالیٰ بکند که بلاکیف و جوهر و عرض است، و بلانگ و مثل و جهت است. چه حق تعالیٰ بی از آن است که در درک و علم و وهم و فهم آری. که «وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) عبارت از آن است (برگ ۱۲۱a).

گزیده باب ۱۴: در بیان حُسن دیدن و حقیقت آن

ای عزیز! در حُسن دیدن دو طایفه‌اند: اهل هوا و اهل فنا. اهل هوا را خود ممنوع است با آیات و حدیث و اخبار. كما قال النبي — صلی الله عليه و سلم — : «النظر زناه العيون» یعنی نظر کردن به نامحرم زنای چشمها است. در ذخیره‌الملوك امیر کبیر سید علی همدانی — قدس سره العزیز — می‌فرماید: تیزترین پیک شیطان در وجود انسان چشم است؛ زیرا که حواس دیگر در مساکن خود ساکن‌اند و تا چیزی بدیشان

نمی‌رسد به استدراک آن مشغول نمی‌توانند شد. اما دیده که از دور آنام یعنی گناهان را صید نمی‌کنند. و اهل فنا که به اصل عرفان نارسیده از جهل خود پندار او چنان گردد که مه و حُسن همه خداییم؛ خدا به حسن خود تماساً می‌کند و خود را در میان نبیند، داند که همه اوست. و در گمانی می‌ماند که آن گمان او از مقصود اصل، که خدای تعالی است، باز می‌دارد (برگ ۱۳۲a-b).

پس عاشق صادق کسی است که از وجود خود خدای تعالی را حاصل کند؛ و شمس تبریز — قدس الله سره العزیز — می‌فرماید:

چه احمق بود آن مجنون که عاشق گشت بر لیلی

چو لیلی رفت زان دستش بشیمان ماند زان میلی
منم آن شمس تبریزی که عاشق گشتمام بر خود
چو خود را خود نظر کردم، ندیدم جز خدا در خود
(برگ ۱۳۳a)

گزیده باب ۱۵: در بیان باغ و گلزار دیدن و احوال آن

پس طالب بداند که هر که عارف حق است درون و برون خود معرفت گوناگون دارد. و جلوه‌های رنگارنگ از رخ جانان در جان او متجلی است. او را چه احتیاج صنع و باغ و گلزار دیدن باشد. هر که را دل ویران است دیده ظاهر خود مشغول صنع دیدن می‌کند و هر که را دل آباد است دیده باطن خود به صانع دیدن مشغول می‌کند. چنانچه نقل است: روزی حضرت بازیزد را سبب سرخ در دست او بود. فرمود: چه سبب لطیف است. ناگاه ندا آمد که شرم نداری که نام ما بر سبب می‌نهی. شیخ بیهوش شد و چهل روز حلاوت طاعت نیافت و سوگند خورد که مِنبعد میوه بسطام نمی‌خورم. و نیز نقل است: رابعه بصری را — قدس الله سره العزیز — روزی از روزها درون صومعه بود و خادمه او بیرون صومعه. و فصل بهار بود و هوا بسیار خوش‌آینده. آن خادمه گفت: یا رابعه بیرون بیا تا صنع گوناگون بینی. رابعه گفت: باری تو درون آی تا صانع بینی؛ از دیده دل نظر کن که صنع دیدن حجاب صانع آمد و رابعه بیرون نیامد (برگ ۱۳۹b).

پس اگر کسی در قید باغ و گلزار دیدن و جاهای خوش‌آینده دیدن مقید می‌شود از اصل معرفت حق تعالی، که آن اصل حالت روح است و صفت روح، باز می‌ماند (برگ ۱۴۰a).

گزیده باب ۱۶: در بیان عبادت خدای تعالی

قال الله تعالی: «وَأَنَّ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (یس: ۶۱).

ای عزیز! عبادت سه وجه است: عام است، و خاص است و خاص‌الخاص. عام را عبادت جسمانی بود و خاص را عبادت روحانی بود، و خاص‌الخاص را عبادت رحمانی بود.

عبادت جسمانی چنان بود که نماز و روزه و حج و زکوٰه و خیر و صدقات و... مانند آن.

عبادت روحانی چنان بود که موت را یاد آوردن و خلاف نفس و ترک هوا و... مانند آن.

عبادت رحمانی چنان بود که در حصول علم الله و توحید حقیقی و مشاهده تجلیات و پاک گشتن از همه غبار اغیار و از زنگار ماسوی غفار و مانند آن (برگ .(141b).

گزیده باب ۱۷: در بیان مذهب بدعت و مذمت بدعت و حقیقت آن

ای عزیز! بدعت دو معنی دارد: یکی بدعت حسنہ و دیگر بدعت سیئہ. و بدعت سیئہ خود مذموم است. و بدعت حسنہ نیز به جا آوردن مکروه است؛ که «خیر الامور اوسطها» عبارت از آن است.

نظم

گرجه خدا گفت: کلوا و اشربوا از بی آن گفت: ولا تسرعوا
نه چندان بخور کر دهانت برآید نچندان که از ضعف جانت برآید
در کافی آورده است که بدعت آن است که نو پیدا شده باشد و نباشد از کردار
حضرت محمد (ص)، و نباشد در شریعت به روی دلیلی (برگ .(145b).

ای عزیز! بدترین مخلوقات کافراند و جای ایشان دوزخ است که «وَ أَنَّ
الْمُسْرِفِينَ هُمُ الْأَصْحَابُ النَّارِ» (غافر: ۴۳) اشارت بر آن است. و از کافران بدتر
منافقان‌اند که اسفل دوزخ برای ایشان است که «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْاَسْفَلِ مِنَ
النَّارِ» (نساء: ۱۴۵) عبارت از آن است. و از منافقان بدتر بدعتیان که سگ
دوزخیان‌اند که «أَهْلُ الْبَدْعِ كَلَّابٌ أَهْلُ النَّارِ» اشارت بر آن است. چنانچه امیرالمؤمنین
حضرت علی — کرم الله تعالیٰ وجهه — می‌فرماید که کشتن یک بدعتی بهتر است از
کشتن هزار کافر؛ زیرا که کفر کافر خود معلوم است؛ ولی مسلمانی که در دین محمد
مصطفی — صلی الله علیه و سلم — چیزی پیدا کند که آن را بدعت گویند، حرج
اسلام است (برگ .(147a).

و نیز نقل است که شیخ علاء‌الدین سمنانی — قدس الله سره العزیز — که مجتهد
طريقت بود، در رساله ما لأبد فی الدين می‌فرماید: «فرض و واجب باشد که سر نایاک

اهل بدعت بر خلق ظاهر کردن و هر که اهمال ورزد و تقصیر کند، اثم و مجرم باشد. و نیز فرمود اگر کسی پیشوای خلق باشد و خلق را بدعت و نامشروع امر کند توبه او قبول نباشد؛ اگرچه از آن بدعت بیزار شود. زیرا که آن بدعت جاری شده است تا قیامت و شر جاری است و بعد از مرگ او گناه می‌نویسد (برگ 148a).

و نیز نقل است از امیرالمؤمنین حضرت علی — کرم الله وجهه — که فساد دین از دو کس پیدا می‌شود؛ یکی عالم بی‌عمل و دیگر از زاهد مبتدع. و حرج دین عامه خلق را از ایشان است که مقتدای ایشان‌اند و فردای قیامت عامه خلق دست به دامن ایشان زنند (برگ 149a).

گزیده باب ۱۸: در بیان شرف شریعت و متابعت از حضرت رسالت‌پناه (ص)
حضرت رسالت‌پناه — صلی الله علیه و سلم — می‌فرماید: «الشريعت اقوالی و الطريقة افعالي و الحقيقة احوالی.»

ای عزیز! بدان که شریعت و طریقت و حقیقت یکی است؛ این چنان بود که اشتهای طعام حال است، و از دندان خاییدن فعل است، و تحصیل آن قول است. همچنین جای به جای حقیقت است و گوشت و استخوان به جای طریقت است و پوست به جای شریعت است. و اگر پوست را جراحت از کفر و شرکت و بدعت و ضلالت برسد؛ زحمت آن جان را باشد که حقیقت است. و حقیقت عین شریعت است؛ چنانچه کمان است و زه است و تیر. هم چنان درخت را بیخ است و شاخ و برگ است و میوه است. هم چنین چراغ را روغن است و فتیله و روشنای. هم چنین کرپاس را پنبه است و تار و پود (برگ 150a).

ای عزیز! معرفت حق — سبحانه و تعالی — چون قصری است بلند؛ و زمین او از افوار به زبان و تصدیق به دل محکم و بنای او از سنگهای امر و نهی و وعده و وعید مزین به جای شریعت است. حجره‌های آن قصر از اطوار قلوب و احوال روح و ترکیب نفس و تجلیه دل به جای طریقت است. تاقها و ایوانها و کنگره‌های آن قصر، که علم الله و توحید حقیقی است و مشاهده و تجلیات است، به جای حقیقت است. پس اگر بنای آن قصر ویران شود و نابود گردد پس یقین دانید که شریعت عین طریقت است و حقیقت عین شریعت (برگ 150b).

در رسالت قشیریه امام قشیری آورده که هر حقیقت که مخالف شریعت است، باطل است. و هر شریعت که مخالف متابعت سنت نبی (ص) است، کذب است (برگ 150a). در فصل الخطاب آمده که «ليس في شيء من أسرار المعرفة باطن بناقض ظاهر الشرع بل باطن المعرفة يتم ظاهر الشرع و يكمله. كما قال النبي — صلی الله علیه و سلم — : كل طریقت ردتھا الشريعت فهو زندقت». یعنی هر راهی که رد می‌کند حکمت شریعت را، پس آن از زندیقان است (برگ 151a-150b).

ترجمه اردوی هدایت‌الاعمی

ترجمه اردوی هدایت‌الاعمی توسط مولوی محمد نظام و مولوی قطب الدین – از اهالی شاہجهانپور هند – در سال ۱۲۸۶ ق، صورت گرفته و در سال ۱۲۸۹ ق، در انتشارات صدیقی بریلی، هند به چاپ رسیده که اکنون در دست نیست (منزوی ۱۴۰۵: ۲۱۱۴/۳؛ اختر راهی ۱۴۰۶: ۱۳۲).

این اثر ارزشمند عرفانی توسط نگارنده و خانم فرح یمین در قالب پایان‌نامه کارشناسی ارشد در گروه فارسی دانشگاه جی سی لاهور در سال ۱۹۸۸ م تصحیح و تدوین شده است. سپس کل کتاب به کوشش بنده با مقابله چند نسخه مهم تصحیح شده و تعلیقات و فهارس و نمایه‌هایی بدان افزوده شده است. چاپ و انتشار این کتاب در شناخت میراث مشترک قلمرو زبان فارسی و آشنایی با عرفان ناب اسلامی شبہقاره کمک خواهد کرد.

منابع

- اختر دھلوی، میرزا محمد، [بی‌تا]، اولیای پاک و هندکا انسائیکلوپدیا المعروف تذکرة اولیای بر صغیر پاک و هند (تذکرة اولیای شبہقاره پاکستان و هند)، لاهور.
- اختر راهی، ۱۴۰۶ ق، ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام‌آباد.
- تسبیحی، محمدحسین، ۱۳۵۳ ش، فهرست مخطوطات کتابخانه گنج بخش، اسلام‌آباد.
- خباز کشمیری، محمدحسین، هدایت‌الاعمی، خطی، کتابخانه دیال سنگه وقف، لاهور، مکتبه ۱۰۸۶ ق.
- هدایت‌الاعمی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به کوشش شکیل اسلم بیگ و فرح یمین، ۱۹۸۸ م، گروه فارسی، دانشگاه جی سی لاهور.
- راشدی، سید حسام الدین، ۱۳۴۶ ش، تذکرة الشعرا کشمیر، کراچی.
- ظهور الدین احمد، ۱۹۷۴ م، پاکستان مین فارسی ادب (ادبیات فارسی در پاکستان)، لاهور.
- منزوی، احمد، ۱۴۰۵ ق، فهرست نسخه‌های خطی مشترک پاکستان، اسلام‌آباد.
- نوشاهی، عارف، ۱۴۰۴ ق، فهرست نسخه‌های خطی موزه ملی پاکستان، کراچی.

د: ۸۶/۹/۲۰

ب: ۸۶/۱۲/۲۳

اشعار بازمانده از دیوان حقيقى (۸۰۲-۸۷۲ق)

علی بصیری پور*

چکیده

ابوالظفر سلطان جهانشاه، سرشناس‌ترین و قدرتمندترین چهره از سلسله‌ترکمانان قراقویونلو یا «بارانی» است که در قرن نهم بیش از سی سال با اقتدار تمام بر قسمت اعظم ایران حکومت کرده است. این پادشاه شاعر بوده و «حقيقی» تخلص می‌کرده است. حقيقی دیوان خود را برای نظرخواهی نزد بزرگ‌ترین چهره ادبی ایران در قرن نهم یعنی شیخ عبدالرحمن جامی فرستاده و جامی هم ضمن ایاتی که هم اکنون در دیوان وی به جاست، اشعار حقيقی را ستوده است. متأسفانه دیوان حقيقی از بین رفته و تنها ایيات برآکنده‌ای از آن در کتابهای همچون احسن التواریخ حسن بیگ روملو، حدیقة‌المعارف شجاع الدین کربالی، تکملة‌الاخبار تأليف علی بن عبدالمؤمن و روضة‌السلطین تأليف فخری هروی بازمانده است که قوت طبع و بینش عرفانی این پادشاه را نشان می‌دهد. در این مقاله با استخراج و گردآوری اشعار برآکنده سلطان جهانشاه از کتابها و منابع مختلف، سعی بر این بوده است که وی به عنوان یک پادشاه شاعر و صاحب طبع به پژوهشگران عرصه تاریخ و ادبیات معرفی گردد.

کلیدواژه: جهانشاه قراقویونلو، حقيقی، عبدالرحمن جامی، تکملة‌الاخبار، روضة‌السلطین، احسن التواریخ، حدیقة‌المعارف، تذكرة‌الشعراء، مقامات جامی.

ابوالظفر جهانشاه بن قرایوسف بن توره‌مش خان بن بیرام خواجه ترکمان از طبقه‌ای

* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی قزوین

E-mail: basiriali20@yahoo.com

بود که آن را قراقویونلو و بارانی می‌گویند (ابن‌کربلایی، روضات‌الجنان و جنات‌الجنان، ص ۵۲۴/۱).

چگونگی حکومت وی را به طور خلاصه مرور می‌کنیم: شاهرخ فرزند تیمور لنگ در سال ۸۳۹ ق حکومت آذربایجان را به جهانشاه واگذار کرد. در اوایل سال ۸۴۰ ق، شاهرخ به خراسان مراجعت کرد. اسکندر برادر جهانشاه روی به تبریز آورد و در نزدیکی «صوفیان» جنگی سخت بین دو برادر درگرفت. اسکندر به قلعه النجق گریخت و در آنجا به دست پسر خود «قباد» کشته شد. کم کم کار جهانشاه بالا گرفت و در سال ۸۴۴ ق بر گرجستان دست یافت. در سال ۸۵۶ ق عراق عجم را به قلمرو خود افزواد و تمام قلاع آن دیار را ویران و شهر اصفهان را قتل عام کرد. سپس فارس و کرمان را تسخیر کرد و در سال ۸۶۱ ق روی به خراسان نهاد و آنجا را گرفت. در پانزده شبان سال ۸۶۲ ق در شهر «هرات» بر سریسلطنت تکیه زد و شش ماه در آنجا ماند. هم زمان با این احوال سلطان ابوسعید تیموری (م: ۸۷۳ ق) از شهر بلخ متوجه او شد. همین که جهانشاه سرگرم تدارک ابزار برای دفع وی بود، خبر رسید که «حسن علی» فرزند محبوبش در آذربایجان از بند گریخته و آشوبی به راه انداخته است؛ ناچار با ابوسعید از در آشتی درآمد و حکومت خراسان را به وی واگذاشت و خود با سپاهش به آذربایجان رفت و پسر شورشی خود را دستگیر کرده، به زندان انداخت و پس از چندی او را به بیرون از مرز حکومت تبعید کرد. پسر دیگرش «پیر بوداق» والی فارس را به جهت بدرفتاری اش به سال ۸۶۹ ق معزول و سپس حکومت بغداد را به وی واگذار کرد. پیر بوداق در آنجا نیز سر از فرمان پدر باز زد. جهانشاه یک سال بغداد را در حصار گرفت و با فریب و نیرنگ، باز او را به فرمانبرداری درآورد و به واسطه فرزند دیگر خود، وی را بکشت و بغداد را به پسر دیگرش «محمدی میرزا» سپرد و با شوکت تمام به تبریز بازگشت (ترجمه و گزینش از: منجم‌باشی، صحایف‌الاخبار، ص ۳/۲۵۲).

در آن تاریخ وسعت مملکت وی از سر حد خاک عثمانی غرباً، تا عراق و خلیج فارس و کرمان، شرقاً امتداد داشت؛ در حقیقت مشتمل بود بر تمام ممالک ایران به استثنای خراسان و طبرستان. در سال ۸۷۱ ق جهانشاه به حسن بایندری معروف به «اووزون حسن» (م: ۸۸۲ ق) حمله برد و قصد فتح «دیار بکر» را که کشور او بود داشت؛ لیکن در هنگام شکار از لشکر خود دور مانده، دشمن او را غافلگیر کرد و به

هلاکت رسانید و پسراش نیز کشته شدند و بسیاری از امرا و رجال او به قتل رسیدند. تاریخ این فاجعه را در قطعه ذیل به نظم آورده‌اند که به حساب جمل می‌شود: ۸۷۲.

اردوی جهانشاه بهادر نویان
با آن همه اسباب زبردستی و پشت
ویران شد و تاریخ: حسن بیگ بکشت
ثانی عشر ماه ربیع‌الثانی
(برآون ۱۳۵۷: ۵۷۷)

جهانشاه سیزده سال از طرف شاهرخ و بیست و دو سال خودسر در عراق و آذربایجان و فارس و کرمان و هرمز و خراسان حکومت کرده و دم از استقلال زده است؛ از این رو، مجموع سلطنت او ۳۵ سال می‌شود (منجم‌باشی، صحایف‌الاخبار، ص ۱۵۰/۳).

جهانشاه شاعر بوده، دیوانی داشته و «حقیقی» تخلص می‌کرده است. عبدالواسع نظامی باخرزی می‌گوید:

امیر مظفر الدین جهانشاه ترکمان – که والی ممالک عراقین و آذربایجان بود –
جبلت او بر اشتغال به امر شاعری مفظور بود (باخرزی، مقامات جامی، ص ۱۳۹).

مؤلف کتاب تاریخ جهان‌آرا نیز به شاعری جهانشاه اشاره کرده است:
جهانشاه شعر نیکو می‌گفت و تخلص حقیقی داشت (غفاری ۱۳۴۳: ۲۴۹).

صاحب مقامات جامی می‌نویسد:

یک بار جهانشاه قراقوینلو با تخلص شاعری «حقیقی» از همدان، کلیات اشعارش را که تعداد ایيات آن به سه‌هزار می‌رسید، همراه با دو هزار دینار کپکی برای نظرخواهی نزد جامی فرستاده بود؛ جامی هم در یک متنوی اشعار وی را ستود و با یک رباعی از نقدینه ارسالی او بدین‌گونه تمجید و تقریر کرد:

بحری است کفِ جود شه کوه وقار
کز وی نفتند بغیر گوهر به کنار
موجش به عراق چون گهر کرده نثار
«جامی» به هرات از آن گهرچیده هزار
(باخرزی، مقامات جامی، ص ۱۴۰ و ۱۴۱)

در کتاب جامی تألف علی اصغر حکمت می‌خوانیم:
و ظاهراً این پادشاه شعر می‌گفته و دارای ذوق عرفانی بوده و «حقیقی» تخلص می‌کرده است... وقتی آن پادشاه دیوان خود را به نزد او فرستاده است، جامی در جواب، قطعه‌ای را نزد او گشیل داشته و ابیاتی از آن چنین است:

ز دریای اسرار، فیضی جدید
به لب تشنگان سواحل رسید
سخن کوتاه! از زاده طبع شاه
که دانش‌مآب است و عرفان‌بناه
همایون کتابی چو درجی ز در
رسید از گهرهای تحقق بُر

هم اسرار صوری و هم معنوی
فروغ تباشیر صبح ازل
که فیض آبد را بود منبعی
ز شاه «حقیقی» نشان داده باز
نوبت یافته رازهای کهن
ز هر مضرعش عقل را فتح باب
که شد جان عطار از او عطرسای
که شد فایض از خاطر مولوی
همی شایدش گلشن راز گفت

در او هم غزل درج هم مثنوی
شده طالع از مطلع سر غزل
ز مقطع چه گوییم که هر مقطعی
به صورت پرستان کوی مجاز
چو در مثنوی داده داد سخن
در ادراک اسرار ام الكتاب
زهی نامه دلکش دلگشای
بود مثنوی، لیکن آن مثنوی
ز بس گل که از راز در وی شکفت

(جامی، دیوان، ص ۱۷۵/۱؛ حکمت ۱۳۶۸: ۳۴-۳۶)

شجاع الدین گربالی، شارح گلشن راز شیخ محمود شبستری که کتاب خود موسوم به حدیقة‌المعارف را به نام همین ابوالمظفر جهانشاه تألیف کرده است، در هفده بیت در آغاز کتاب، وی را ستوده و به تخلص وی (حقیقی) در ضمن بیتی اشاره کرده است:

چو شاه حقیقی تویی در جهان به معنی و صورت تویی پاسبان
(گربالی، حدیقة‌المعارف، برگ ۶ ب)

از دیوان حقیقی سه قطعه شعر به جای مانده است: یک غزل پنج بیتی که در تاریخ تکملة‌الاخبار تألیف علی بن عبدالمؤمن^۱ ذکر آن آمده است که ما آن را به نقل از کتاب از سعدی تا جامی (براون ۱۳۵۷: ۵۷) در همین مقاله نقل خواهیم کرد. دیگر غزلی است که در تذکرة روضة‌السلطین فخری هروی (فخری هروی، تذکرة روضة‌السلطین، ص ۶۶) باقی مانده است. همچنین دوازده بیت در قالب مثنوی که در احسن التواریخ (روملو، احسن التواریخ، ص ۴۴۱) ذیل وقایع سال ۸۷۲ ق آمده است؛ این ایيات را خطاب به پسر نافرمانش سروده بود؛ در چند جای دیگر مانند تذکرة‌الشعراء (سمرقندی، تذکرة‌الشعراء، ص ۳۴۴) و مقامات جامی (باخرزی، مقامات جامی، ص ۱۳۹-۱۴۰) نیز این ایيات ذکر شده است.

۱. تکملة‌الاخبار تاریخی است که به نام پری خان خانم دختر شاه طهماسب در تاریخ خوزستان به وسیله علی بن عبدالمؤمن تألیف شده است (نقل از براون ۱۳۵۷: ۵۷). علی‌اصغر حکمت در حاشیه صفحه ۵۶۷ کتاب از سعدی تا جامی، تکملة‌الاخبار را کتابی دانسته که علی بن عبدالمؤمن به نام پری خان خانم، دختر شاه طهماسب، در تاریخ خوزستان تألیف کرده و این غزل را نیز از آنجا نقل کرده است. این در حالی است که تکملة‌الاخبار کتابی در تاریخ خوزستان به طور اخص نیست، بلکه تنها قسمی از آن به خوزستان و تاریخچه سلسله مشعشعیان خوزستان اختصاص یافته است و این اشعار در نسخه مصحح تکملة‌الاخبار که توسط دکتر عبدالحسین نوابی به چاپ رسیده، دیده نمی‌شود.

به گمان ما در کتاب حدیقة‌المعارف کُربالی ابیاتی هست که می‌توان آنها را نیز با کمی احتیاط از ابوالمظفر جهانشاه دانست. گفتیم که حقیقی دیوان خود را برای جامی فرستاد و جامی هم در جوابش، اشعار وی را ستد؛ از این ابیات جامی نکته‌هایی دریافت می‌شود که به رساندن مقصود ما که عرضهٔ مقدار دیگری از اشعار بازیافتۀ حقیقی است، کمک می‌کند.

نخست اینکه جامی در بیتی سلطان جهانشاه را شاه «عرفان‌پناه» معرفی کرده است. در کتاب حدیقة‌المعارف، کربالی نیز پیش از آوردن اشعاری، گویندۀ آن را شاه عرفان‌پناه معرفی کرده است؛ چنان‌که گویی جهانشاه به خاطر داشتن ذوق عرفانی یا اشعاری در این زمینه به این لقب اشتهر داشته است:

شاه عرفان‌پناه در این معانی، عاشقان را انتباه فرموده که مثنوی... (کربالی، حدیقة‌المعارف، برگ ۱۵۰ ب).

سپس کربالی اشعاری را که در قالب مثنوی است، ارائه می‌دهد. جامی نیز در یکی از ابیاتی که نقل شد، می‌گوید که در دیوان حقیقی مثنوی نیز بوده است.

چنان‌که خواهیم دید ابیاتی که کُربالی از گویندۀ آنها به نامهای شاه عرفان‌پناه، شاه مسیحی‌انفاس و پادشاه اسلام‌پناه یاد کرده است، همه در قالب مثنوی است. سه دیگر اینکه جامی در ابیاتی دیگر، مثنوی حقیقی را چونان مثنوی مولانا دانسته است و همچنین آن اشعار را با اشعار عطار و شبستری مقایسه کرده است.

اتفاقاً از این ابیات که پیشتر نقل شد، با احتیاط می‌توان به این نتیجه رسید که مثنوی یا مثنویهای حقیقی بر وزن یا هم‌مضمون با اشعار مولانا و عطار و شبستری بوده است. نتیجه اینکه احتمالاً حقیقی مثنوی یا مثنویهایی عرفانی سروده بود که قطعاتی از آن را شجاع‌الدین کربالی در شرح خود بر گلشن راز نقل کرده است تا بدین وسیله شاید کتابش بهتر مقبول و پسند شاه افتد.

در اینجا ابیاتی را که در کتاب حدیقة‌المعارف آمده و احتمال می‌دهیم گویندۀ آنها ابوالمظفر سلطان جهانشاه متألص به «حقیقی» بوده باشد، به انضمام سه قطعهٔ دیگر از اشعار وی که در منابع دیگر درج شده است، ارائه می‌دهیم:

۱. از شجر روشن شود آنست نار تا تجلی می‌نماید روی یار
۲. آنچه جان است آنچه مقصد آنچه نور چشمۀ طور وی است ماء طهور
۳. هم کلیم الله و هم صاحب دم است جملۀ عالم ز نقطش خرم است

پر تو نور تجلی یافت نورش در قبس
از تو شد بیننده چشم عاشقان
.....^۱

در گلستان وصالت بلبلم
مست عشقم تا ابد از جام او
خاک پایش تاج و فرق تاج ماست
کی شناسد قدر مِن حَبْل الورید
ثمر ز شاخ برآرد چنان که پروردۀ است

این هم غزلی عرفانی و زیبا که در تاریخ تکملة‌الاخبار آمده است:

باده پیش آر که تغییر قضا نتوان کرد
فکر جاوید در این کهنه سرا نتوان کرد
این قدر... بهر خدا نتوان کرد
ای پری‌چهره! به اخلاص دعا نتوان کرد
با همه حکمت لقمانش ذوا نتوان کرد

(برآون ۱۳۵۷: حاشیه ص ۵۶۷).

به علاوه، دوازده بیت در قالب مثنوی و در بحر سریع در چند کتاب از جمله /حسن التواریخ، تذکرة الشعرا، مقامات جامی و دانشنمندان آذربایجان (ترتیب ۱۳۷۷: ۱۹۶-۱۹۴) آمده است. این ایيات در کتاب جامی، نیز نقل شده است. ایيات در اینجا به نقل از تذکرة الشعرا آورده می‌شود:

جهانشاه بر قصد فرزند (پیربوداق که شرح وی گذشت) عزیمت بغداد نمود و یکسال و نیم بغداد را محاصره نمود و در حین محاصره این ایيات را به فرزند نوشت:

تیغ بیفکن که منم آفتاب	ای خلف از راه مخالف بتاب
تو خلفی، از تو خلاف خطاست	شاه منم، ملک خلافت مراست
غضب روا نیست در آین ما	غضب مکن منصب پیشین ما
با پدر خویش مکن سروری	ای پسر ار چه به شهی درخوری
شرم مُت نیست، ز خود شرم دار	تیغ مکش تا نشوی شرسار
هیچ شنیدی که ز گیتی چه دید	تیغ که سه راب به رستم کشید
دولت من بین و جوانی مکن	با چو منی تیغ فشانی مکن

۴. موسی عمران که او مقبول آن درگاه شد
۵. ای طبیب دردمندان جهان
۶. هر که ذوق از جام تو دارد خم است
۷. ای چراغ روشن چشم و دلم
۸. سکه شاهی زدم بر نام او
۹. زلف شاهم لیله المراج ماست
۱۰. هر که معراج حقیقت را ندید
۱۱. شجر ز حکمت و قدرت بهرنگهای لطیف

ساقیا تکیه بر این دار فنا نتوان کرد
خانه بر رهگذر سیل فنا نتوان ساخت
بوسه‌ای می‌ندهی ای شه خوبان ز چه روی
طاق ابروی تو مهرا ب دلم تا نشود
ای حقیقی چو تو را عمر به پایان برسد

۱. در نسخه خطی کاخ موزه گلستان این مصوع نیست.

ریگ بیابان به حساب آورد
چرخ بخیزد چو بخیزم ز پای
این ز جوانی نه، که دیوانگی است
خرد بود گر همه پیغمبر است
از پدر من به من از من به تو
(سمرقندی، تذکرۀ الشعرا، ص ۳۴۴)

شمار این ابیات در مقامات جامی یازده بیت است؛ یعنی بیت آخر را ندارد و بعضی ابیات آن جایه‌جاست و با کمی اختلاف ذکر شده است. علاوه بر این، در این کتاب ابیاتی که پیر بوداق به عنوان پاسخ سروده و برای پدر خود جهانشاه فرستاده، نقل شده است که ما در کتاب دیگری ندیدیم. بنابراین بجا دانستیم برای اینکه خوانندگان هم تفاوت ابیات جهانشاه را در مقامات جامی و هم پاسخ آن را از سوی پیر بوداق بنگرند، عین عبارات نظامی با خرزی را نقل کنیم:

امیر مظفرالدین جهانشاه ترکمان... در خلال مجاری آن احوال که پسر بزرگ ترش،
پیر بوداق، تمام عراق عرب در تحت تصرف داشت و رأی پدر بر مخالفت پسر
احاطه یافت، بیتی چند از نتایج طبع خود در حسب حال به وی فرستاد بر این

وجه که

تیغ بیفکن که منم آفتاب
تو خلفی، شه به خلافت سزاست
غضب روا نیست در آیین ما
با پدر خویش مکن سوری
شرم مئت نیست، ز خود شرم دار
هیچ شنیدی که ز گیتی چه دید
دولت من بین و جوانی مکن
گرچه جوانی نه ز فرزانگی است
ریگ بیابان به حساب آورد
چرخ بخیزد چو بخیزم ز پای
خرد بود گر همه پیغمبر است
و شاهزاده مذکور جواب آن ابیات نظم کرده، پیش پدر فرستاد بر این اسلوب که
بالغ ملکم ز نخستین درست
بخت چو بر جای بزرگم نشاند
هر دو جوانیم من و بخت من
ای خلف از راه مخالف بتاب
در نسب ار ملک خلافت مراست
غصب مکن منصب پیشین ما
ای پسر ار چه به شهی در خوری
تیغ مکش تا نشوی شرمسار
تیغ که سهراب به رستم کشید
با چو منی تیغ فشانی مکن
این نه جوانیست که دیوانگی است
گر سیهم پا به رکاب آورد
خاک نجنبد چو بجنیم ز جای
کودک اگر چند هنرپرور است
نیستم آن طفل که دیدی نخست
شرط ادب نیست مرا خرد خواند
با دو جوان پنجه به هم بر مزن

لشکر من نیست کم از لشکرت
خام بود پختن سودای ملک
من ز تو زادم نه تو زادی ز من
کی دهم از دست به سودای خام
صید به قوت که ستاند ز شیر
من ندهم گر تو توانی بگیر
(باخرزی، مقامات جامی، ص ۱۳۹-۱۴۰)

کشور من نیست کم از کشورت
با مت از بهر تمنای ملک
پخته‌ای آخر دم خامی مزن
قلعه بغداد ز من شد تمام
پایه من کیست که جوید دلیر
چون تو طلب می‌کنی از من سریر

سرانجام ابیاتی که در تذکرة روضة السلاطین به نام سلطان جهانشاه مرقوم است نقل
می‌شود:

تا جان خویش به صفاتش فدا کنم
حاشا که من حکایت زرق و ریا کنم
تا من درون درد دلم را دوا کنم

می‌خواستم که شرح الهی ادا کنم
تا ورد من صفات جمال و جلال اوست
درمان ز درد دولت طلب کن حقیقا!

(فخری هروی، تذکرة روضة السلاطین، ص ۶۶)

در پایان، نتیجه اینکه ابوالمظفر سلطان جهانشاه قراقویونلو مخلص به «حقیقی» از جمله پادشاهان شاعر و صاحب ذوق ایران محسوب می‌شود، او را دیوانی بوده که دست روزگار آن را همچون بسیاری از کتابهای نفیس دیگر، از ما گرفته است و تنها ابیات پراکنده‌ای از این شاعر — منقول در کتابهایی که ذکر شان رفت — برای ما بازمانده است.

منابع

- ابن‌کربلایی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- باخرزی، عبدالواسع، مقامات جامی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- براون، ادوارد، ۱۳۵۷ ش، از سعدی تا جامی، ترجمة علی اصغر حکمت، تهران.
- تربیت، محمدعلی، ۱۳۷۷ ش، دانشنمندان آذربایجان، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجده، تهران.
- جامی، شیخ عبدالرحمن، دیوان، به کوشش اعلاخان افصحزاد، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- حکمت، علی اصغر، ۱۳۶۸ ش، جامی، نقد احوال و آثار عبدالرحمن جامی، تهران.
- روملو، حسن بیگ، /حسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش.
- سمرقندي، دولتشاه، تذکرة الشعرا، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۶۶ ش.
- عبدی‌بیگ شیرازی، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- غفاری، قاضی احمد، ۱۳۴۳ ش، تاریخ جهان‌آرا، تهران.

اشعار بازمانده از دیوان حقيقی / ۶۱

- فخری هروی، تذکرة روضة‌السلاطین، به کوشش عبدالرسول خیام‌بور، تبریز، ۱۳۴۵ ش.
- گریالی، شجاع‌الدین، حدیقة‌المعارف، نسخه خطی کتابخانه کاخ گلستان به شماره ۲۷۲۴.
- منجم‌باشی، احمد بن لطف‌الله، صحایف‌الاخبار، استانبول، ۱۲۸۵ ق.



د: ۸۸/۱/۲۶
پ: ۸۸/۸/۱۲

یک معنای فوت شده «فضل» از فرهنگها

حسین پارسی فر*

چکیده

فرهنگهای فارسی برای کلمه «فضل» معانی متعددی را ذکر کرده‌اند و با آوردن شاهد و مثالی کاربرد این واژه را در آن معنا و مفهوم خاص ثابت کرده‌اند. این مقاله می‌کوشد معنای فوت شده‌ای از «فضل» را نشان دهد که شاعران و نویسنده‌گان پارسی به کار برده‌اند ولی در فرهنگها اثری از آن معنا دیده نمی‌شود.

با توجه به حدیث نبوی «العلم ثلاثه و سوی ذلک فهو فضل؛ آیة محكمة، او سنتة قائمة، او فريضة عادلة» شاعران و نویسنده‌گان فارسی گاهی علم را در محدوده علوم قرآنی و شرعیات و مطابق تعریفی که از علم در این حدیث شده است به کار بسته‌اند و فضل را در معنای دیگر علوم رایج روزگار بهویزه علوم انسانی مانند شعر و لغت و صرف و نحو. همچنین در انتای این مقاله ضبط نادرست یک بیت در لغتنامه تصحیح شده است.

کلیدواژه: فضل، علم، لغتنامه، حدیث پیامبر (ص).

مقدمه

این مقاله سعی دارد یکی از معانی فوت شده «فضل» را معرفی کند که در فرهنگها نیامده است. این معنا، بنا بر یک حدیث نبوی و تعریفی که در این حدیث از علم و فضل شده به وجود آمده است. شواهدی از اشعار و متون فارسی مؤید این امر است

که شاعران و نویسندگان دو واژه «فضل» و «علم» را در حوزه تعریف شده آن حدیث به کار برده‌اند.

بررسی معنای فوت شده «فضل»

فرهنگ‌نویسان برای واژه «فضل» معانی گوناگونی را ثبت کرده‌اند که گاه به صورت منفرد در معنایی به کار رفته است و گاه هم با توجه به تناسب و عطف آن با واژه‌ای دیگر، معنای جدیدی یافته است و شواهد آن هم نشانگر و تصدیق‌کننده آن معناهاست.

در لسان‌العرب ذیل «فضل» آمده است: «الفضل و الفضیله: ضد النقص و النقيصه. والجمع فضول. و الفضیله: الدرجة الرفیعه فی الفضل و فاضله اسم من ذلك.» منتهی‌الارب هم برای فضل چنین آورده شده است: «فضل: بالفتح، فزونی، ضد نقص، فضول جمع و بقیه از هر چیزی.»

ابوهلال عسکری نیز در کتاب الفروق فی اللげ که درباره تفاوت لغات مترادف است، تفاوت «علم» را با «معرفت، شعور، یقین، عقل، فقه، ادراک، حسن، بصیرت، درایت، اعتقاد، رویت، تبیین و...» بیان می‌کند؛ لیکن سخنی از تفاوت «علم و فضل» نمی‌گوید.

در لغتنامه دهخدا برای واژه «فضل» این معانی را می‌بینیم:

فزونی، مقابل نقص | بقیه از هر چیزی | برتری و رجحان | معرفت. حکمت. کمال | احسان و بخشش | یکی از صفات خدا و آن بالاتر از عدل و موجب بخساشیش گناهکاران است | عنایت. لطف. توجه | فضیلت. صفت پسندیده. سیرت نیک | افزون گردیدن | باقی و زائد ماندن.

در فرهنگ فارسی معین برخی از معانی لغتنامه ذکر شده و معنای جدید و دیگری غیر از آن ثبت نشده است.

آنچه به نظر می‌رسد از چشم فرهنگ‌نویسان پوشیده مانده است، «فضل» در معنای تسلط بر علوم ادبی مانند انشا، صرف و نحو، لغت، فنون شعر و همچنین مهارت و تبحر در «علوم انسانی» آن روزگار غیر از علوم شرعی و قرآنی بوده است. گویندگان فارسی گویا نظر به حدیث نبوی «العلم ثلاته و ما سوی ذلک فهوا فضل: آیة محكمة، او سنة قائمة، او فريضة عادلة» (سيوطی ۱۴۲۵: ۳۵۲) داشته‌اند که «فضل» را در معنای احاطه بر علوم غیرشرعی استعمال کرده‌اند.

این معنای اخیر را هم از فحوای کلام و هم از عطف این کلمه با «علم» یا «دانش» می‌توان دریافت.

علم و فضلى که به چل سال دلم جمع آورد

ترسم آن نرگس مستانه به یغما بيرد

(حافظ، دیوان، غزل ۱۲۸)

در این بیت اشاره حافظ به علم می‌تواند ناظر بر علوم شرعی (آیة محکمة، سنۃ قائلة و فریضة عادلة) و اشاره‌اش به فضل، علوم غیر شرعی مانند علوم ادبی و دیگر علوم باشد که از مجموع دانش‌های رایج آن روزگار بوده‌اند و در مراکز تعلیم آموخته شده می‌شده است.

در بیت دیگری حافظ خود را از اهل فضل و دانش شمرده است:

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد

تو اهل فضلی و دانش همین گناهت بس

(همان، غزل ۲۶۹)

که اینجا به جای کلمه علم معادل فارسی آن، یعنی دانش، را به کار برده است. سعدی نیز به این موضوع (حدیث نبوی) نظر داشته که این دو واژه را در کنار هم آورده و با توجه به این بیت

نگوییمت که درو دانشت یا فضلی که نیست در همه آفاق مثل او فاضل

(سعدی، کلیات، ص ۷۶۵)

گویا این دو مقوله را از هم متمایز کرده است و این گونه نیست که «فضل» متراوف و هم معنای «علم» باشد زیرا سعدی از حرف ربط «یا» که برای تقسیم و تغییر به کار می‌رود استفاده کرده است.

ابوعبدالله محمدبن موسی فرالاوی، شاعر هم‌عصر رودکی، نیز بیتی دارد که در آن خود را دارنده «فضل و دانش» معرفی می‌کند:

روانبود که با این فضل و دانش بود شربم همی دایم ز منده

(مدبری ۱۳۷۰: ۴۲)

البته این بیت در لغتنامه به صورت

روانبود که با این فضل و دانش بود شربم همی دایم ز میده

ضبط شده است که نادرست است. «منده» به معنای سبو و کوزه دسته شکسته است.

(حوالشی معین بر برهان قاطع) که دقیقاً با این بیت تناسب دارد.
 ناصرخسرو هم علم و فضل و کرم را مایه مباهات و نازش می‌داند:
 به مردی و نیروی بازو مناز که نازش به علمست و فضل و کرم
 (ناصرخسرو، دیوان اشعار، ص ۶۳)

که از سه خصوصیت جدا از هم یاد می‌کند:

۱. دara بودن علم، که همان شناخت آیات قرآن مجید (آیه محکمة) و تسلط بر سنت پیامبر(ص) (سنّة قائلة) و احکام و فرایض شرع (فریضة عادلة) است.
۲. داشتن فضل در معنای آشنازی و تسلط بر علوم ادبی.
۳. بخشش و جوانمردی.

در جایی دیگر نیز ناصر خسرو عامل شرف و بزرگی را «علم و فضل» می‌داند:
 مردم ز علم و فضل شرف یابد ز سیم و زر و از خز طارونی
 (همان، ص ۳۸۲)

ابوالفضل بیهقی نیز در تاریخ خود چند بار «فضل» را در این معنا استعمال کرده است: «بو صادق در علم آیتی بود، بسیار فضل بیرون از علم شرع حاصل کرده...» (بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۱/۲۵۵) که اینجا مشخصاً میان علم و فضل فرق نهاده و عبارت «بیرون از» به صراحت نشانگر تمایز این دو است و همچنین به کار بستن اضافه توضیحی «علم شرع» علم را مقید به همان مفهومی که در حدیث بود، می‌کند.

بیهقی در جایی دیگر در وصف و تعریف از ابوحنیفه اسکافی می‌نویسد: «مرا صحبت افتاد با استاد ابوحنیفه اسکافی و شنوده بودم فضل و ادب و علم وی سخت بسیار» (همان، ص ۲/۴۲۳) که «فضل» را در کنار «ادب» قرار می‌دهد که با این معنای جدید از فضل تقریباً متراوef است و «علم» هم در همان معنا و حوزه مشخص حدیث پیامبر (ص) است.

همچنین در مورد دیگری برای آنکه نشان دهد شخصی که از او تعریف می‌کند سر آمد و یگانه است، «فضل» را در کنار علم آورده تا بگوید وی جامع همه علوم است خواه شرعی و خواه غیر آن: «او مردیست در فضل و علم و عقل و ادب یگانه روزگار» (به نقل از: دهخدا ۱۳۷۲: ذیل «فضل»).

در بعضی موارد هم اشاره به «علم» و «فاضل» دلالت بر این موضوع می‌کند که

عالم، داننده علوم دینی و «فاضل» استاد علوم دیگر است، مانند این بیت از سنایی:
تا تو در علم با عمل نرسی عالمی، فاضلی، ولی نه کسی
(همانجا)

در مصباح‌الهدایه نیز عزالدین محمود کاشانی فصل سوم از باب دوم (در بیان علوم) را به «علم فریضت و فضیلت» اختصاص داده است و پس از آنکه اقوال دیگران را در مورد فضیلت و فریضت نقد می‌کند، در نهایت سخن «ابوظبیل مکی» را می‌پذیرد:
و أصح اقوال متقدمان در این معنی قول شیخ ابو طالب مکی [است] كه گفته است که علم مفترض علم مبانی اسلام است. یعنی ارکان خمسه کلمه شهادتین و صلات و زکات و صوم و حج (کاشانی، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، ص ۴۰).

که اینجا نیز به نوعی تفاوتی میان این دو گونه علم قائل شده است.
عبدالرحمن جامی نیز در نفحات الانس عبارتی دارد که دقیقاً نشانگر تمایز «شرع» (علوم شریعت) از «فضل» (علوم فضیلت) است: «و چون در اوایل جوانی از بحث فضیليات و شرعيات فارغ شده بود، و از آن بحثها و بحث اصول فقه و اصول کلام هیچ تحقیقی نگشود...» (جامی، نفحات الانس، ص ۴۸۷).

منابع

- ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۳۶۳ ش، لسان‌العرب، نشر ادب الحوزه، قم، [از روی چاپ دارالصادر بیروت].
- أبوهلال عسکری، الفرق فی اللّغه، به کوشش محمد علوی‌مقدم و ابراهیم الدسوقي شتا، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۳ ش.
- بیهقی، خواجه ابوالفضل محمدين حسین، تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، زریاب، ۱۳۷۸ ش.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- حافظ، دیوان حافظ، به تصحیح علامه محمد قزوینی و قاسم غنی، به کوشش ع. جربزه‌دار، چ ۶، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- دهخدا، علی‌اکبر و همکاران، ۱۳۷۲ ش، لغتنامه، دانشگاه تهران.
- سعدی، کلیات سعدی، بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاھی، چ ۳، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- السیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م، الجامع الصغير، دارالمکتب العلمیه.
- صفوی‌پوری، عبدالرحیم، [بی‌تا]، منتهی الارب فی لغات العرب، کتابخانه سنایی.

- کاشانی، عزالدین محمود، *مصابح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، ج ۶، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- مدبری، محمود (تألیف و تصحیح)، ۱۳۷۰ ش، *شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان*، پانویس.
- معین، محمد، ۱۳۶۳ ش، *فرهنگ فارسی*، ج ۶، تهران.
- ناصرخسرو، *دیوان اشعار ناصرخسرو*، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، ج ۵، تهران، ۱۳۷۸ ش.

د: ۸۸/۸/۱۲
پ: ۸۸/۹/۲۳

واژه‌های گویشی در متون فارسی پزشکی

محمود جعفری دهقی*

چکیده

یکی از شیوه‌های دسترسی به گنجینه‌های زبانی و مواد لازم برای بررسی زبانهای ایرانی غور در ژرفای دریای سترگ متون علمی و ادبی فارسی است. این متون حاصل سده‌های متوالی تفکر و تلاش خستگی‌ناپذیر دانشی مردان این سرزمین بوده و بررسی آنها را به گستره‌ای از فرهنگ متنوع و پویای زبان فارسی راه می‌نماید. از جمله مرواریدی که می‌توان از غواصی در این دریای عظیم به کف آورد، اصطلاحات و لغات پزشکی است که طی هزاره‌ها تاریخ و فرهنگ ایران زمین به دست طبیان و دانشمندان عالی‌قدر در ولایات و نواحی گوناگون فراهم آمده است. در این مقاله گستردگی منابع و متون فارسی را تنها به بررسی اصطلاحات و لغات گویشی در متون پزشکی پرداخته شده است.

کلیدواژه: متون فارسی پزشکی، اصطلاحات گویشی، فرهنگ ایرانی.

مقدمه

متون فارسی یکی از ذخایر سرشار و گرانسنگ واژه‌ها و اصطلاحات گویشی ایرانی است که بررسی آنها زبانشناسان و پژوهشگران زبان و فرهنگ ایرانی را به گنجینه‌ای سترگ و گرانقدر رهنمون می‌سازد. تنوع این متون از جهت زمان، مکان و موضوع

سبب شده تا هرچه بیشتر بر ارزش این ذخیره واژگانی افزوده شود. بررسی این متون و استخراج لغات گویشی مندرج در آنها یکی از شیوه‌های دستیابی به منابع زبانی زبانهای ایرانی است و از این طریق می‌توان به کاوش در زبانشناسی تاریخی زبان فارسی پرداخت. آن دسته از متون فارسی را که حاوی مواد گویشی‌اند می‌توان مشتمل بر گروههای زیر دانست:

الف. متون پزشکی، نظیر ذخیره خوارزمشاهی تألیف سید اسماعیل جرجانی، الابنیه عن حقائق الادویه از موفق هروی، هدایة المتعلمین فی الطب، مخزن الادویه عقیلی علوی خراسانی شیرازی، تحفة حکیم مؤمن، ... این متون دربرگیرنده لغات و اصطلاحات گویشی در زمینه داروشناسی، گیاهان دارویی، نام بیماریها و دیگر موضوعاتی از این دست‌اند. نمونه‌ای از واژه‌های لاری و گرم‌سیری مندرج در کتاب منتشر نشده پزشکی مناهل الانظار تألیف محمدبن عبدالله لاری عبارت‌اند از:
بابونج: [bābunaj] «بابونه است و اهل گرم‌سیر آنرا «بوتکو» [butaku] خوانند.»
در شیراز نیز همین طور خوانده می‌شود.

رغد: [rayd] بادام کوهی است و اهل گرم‌سیر آنرا «آخر» [axur] خوانند و به شیرازی «بخرک» [buxurak]. امروز نیز در شیراز و فسا همین گونه تلفظ می‌شود.
دلفین: [dulfin] «خوک‌ماهی است و اهل هرموز آن را «کرابو» [karrābu]
خوانند. [این واژه امروز در لهجه‌های قشم و میناب و بندر عباس «کآوو» [karr-e
avu] خوانده می‌شود (صادقی ۱۳۶۴: ۴۲-۴۳).

ب. متون دینی و عرفانی، نظیر ترجمة قرآن قدس، تفسیر سورآبادی، تفسیر ابوالفتح رازی، نامه‌های عین القضاط همدانی، طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری، ...
ج. فرهنگ‌های فارسی، از قبیل برهان قاطع از محمدبن خلف تبریزی؛
تحفة الاحباب؛ صحاح الفرس؛ فرهنگ جهانگیری؛ لغت فرس؛ مجمع الفرس، معیار جمالی؛ و فرهنگ حسین وفاوی. نمونه‌ای از واژه‌های مندرج در برهان قاطع عبارت‌اند از:
آبکامه: [ābkāme] اصفهانی (صفاهانی)، «نان‌خورشی است معروف که در صفاهان از ماست و شیر و تخم شپند و خمیر خشک شده و سرکه سازند و آن را به عربی مری خوانند.»
آلله شنگ: [ālāla šang] اصفهانی (صفاهانی)، «گیاهی که آن را با سرکه نان خورش سازند و خورند...»

پکند: [pakand] بر وزن سمند، به لغت ولايت خوارزم نان را گويند و به عربى خبر خوانند.

تいて: [tīta] آذرى، «مردمك چشم»؛ «تصغير مردم است... و سياهى چشم را نيز گويند و در آذربایجان تいて خوانند» (کيا ۱۳۵۷).

د. متون ادبی، شامل متون نظم و شعر، مانند المعجم فی معابر اشعار العجم از شمس قیس رازی؛ دیوان اشعار شاه داعی الله شیرازی، دیوان شمس پس ناصر، دیوان سعدی شیرازی، فهلویات بابا طاهر همدانی، فهلویات عبید زاکانی، رساله روحی انارجانی مربوط به زبان آذرى از سده هفتم و هشتم هجری، و... نمونه‌ای از این گونه آثار در بیان واژه‌های گویش بخشی از دیوان اشعار شاه داعی الله شیرازی به نام «کان ملاحت» است که نمایانگر گویش شیرازی در سده نهم هجری است.
او حیات خضر شه کشخه نظر نمیات

هر زنده دل کش ای می توحید نوشدست

āw-e hayāt-e xežr še kešxow nazar nemiyat
har zende del keš oy mey-ye towḥid nušidast

«هر زنده دل که او می توحید نوشیده است، آب حیاتی که خضر خورد به نظرش نمی آید.»

او: [āw] «آب»؛ کشخه: [kešxow] «که آن را خورد» (ke-š-xow).
ه. متون تاریخی و سیاسی، نظیر تاریخ طبرستان، تاریخ گزیده حمدالله مستوفی.
و. متون مربوط به دانش موسیقی، مانند جامع الاحان عبدالقادر مraghi.
ز. متون فارسی در مضامین و موضوعات متفرقه، نظیر دیوان ابواسحاق اطعمه.
در این مقاله رویکرد نگارنده به واسطه حجم بسیار گسترده منابع فارسی، تنها به یکی از موضوعات و عنایین فوق یعنی متون پزشکی بوده است. هدف از نگارش این مقاله معرفی آن دسته از متون پزشکی است که حاوی واژه‌ها و اصطلاحات گویشی‌اند. سپس به بررسی و طبقه‌بندی موضوعی انواع واژه‌ها و اصطلاحات برداخته خواهد شد.

واژه‌ها و اصطلاحات گویشی در متون پزشکی
بنابر متون فارسی میانه دانش پزشکی از دیرباز در میان اقوام و فرهنگ‌های ایرانی

رواج بسیار داشته است. امروزه انبوهی از این اصطلاحات در متون فارسی میانه مندرج و در دسترس پژوهشگران است. برخی از این کلمات عبارت‌اند از:

an-*abēzag-xēm* «خوش‌خیم»، *amaragānīg-bizeškīh* «پزشکی عمومی»، *dāg-**bōyēnīdan* «غیر‌واگیر»، *bēšāzēnīdārīh* «درمانگری»، *ōgārišn* «بخاردادن»، *dārūtbed* «سرپزشک»، *darmānīh* «داغ‌درمانی»، *darmānēnīdan* «درمان‌کردن»، *garm-xwēd* «گرم - مرتوب»، *gētīg-bizeškīh* «گیتی‌پزشکی»، *mān-bizešk* «کارددرمانی»، *kārd-darmānīh* «اندام‌شناس»، *mānsar-darmānīh* «گفتاردرمانی»، *mardōm* *bizeškīh* «مردم‌پزشکی»، *mēnōg-**paywašagōmand* «عفونی»، *bizeškīh* «مینویزشکی»، *ōgārišnōmand* «واگیر»، *urwar* *bēšāzišnīh* «روانپزشک»، *ruwān-drustīh* «سلامت روان»، *ruwān-bizešk* «گیاه‌درمانی»، *xwēdīh* *waštīh* «ناخوشی، بیماری»، *xīndagīh* «بیماری»، *yask* «پزشک قبیله».

متون پزشکی: این متون که در طول هزار و اندی سال دوران تاریخ و فرهنگ ایران زمین به دست دانشمندان و طبیان عالی قدر در ولایات و نواحی گوناگون فراهم آمده، گاه دربرگیرنده لغات و اصطلاحات گوییشی در زمینه داروشناسی، گیاهان دارویی، نام بیماریها و دیگر موضوعاتی از این دست‌اند. برخی از این متون عبارت‌اند از:

الابنیه عن حقائق الا دویه

این تأثیف که یکی از گرانقدرترین تأثیفات فارسی در حوزه داروشناسی است نوشته ابومنصور موفق بن علی هروی است و بنا بر شهادت تنی چند از ادب‌نظری علامه قروینی و مجتبی مینوی از کهن‌ترین تأثیفات در مفردات پزشکی است که به زبان فارسی به جای مانده است. این اثر به احتمال بسیار از تأثیفات سده پنجم هجری است. بنابر شهادت متن، مؤلف از به کارگیری اصطلاحات و کلمات عربی کوتاهی نکرده به طوری که برخی گمان برده‌اند که این اثر ترجمه از متنی فارسی بوده است (هروی، الابنیه، ص ۸). نسخه‌ای از الابنیه به دست اسدی طوسی، شاعر

شهر سده پنجم هجری استنساخ شده و در آن گاهی به واژه‌ها و اصطلاحات گویشی گیاهان پزشکی نیز اشاره رفته است. این اثر به وسیله احمد بهمنیار تصحیح شده و ایشان حواسی گرانبهایی بر آن افزوده است. افزون بر این، شرح واژه‌های دشوار این تأثیف به وسیله منوچهر امیری با نام فرهنگ داروها و واژه‌های دشوار الابنیه عن حقائق الادویه چاپ و منتشر شده است. این کتاب با مقدمه مفصلی در حدود پنجاه صفحه درباره ویژگیهای زبانی و لغات آن به قلم استاد علی اشرف صادقی از سوی مرکز پژوهشی میراث مکتوب زیر چاپ است.

ذخیره خوارزمشاهی

ذخیره خوارزمشاهی یکی از گنجینه‌های گرانسنج دانش و ادب پارسی است که علاوه بر اشتغال آن بر آگاهیهای عمیق و ارزشمند دانش پزشکی و تجارب اطبا و دانشمندان ایرانی، از دیر زمان تا دوران مؤلف، یکی از برترین آثار بی‌بدیل در نشر زیبا و ساده قرن ششم فارسی به شمار می‌رود. مؤلف ذخیره، سید زین الدین یا شرف الدین اسماعیل بن محمد بن احود الحسینی الجرجانی است. جرجانی آثار متعددی در زمینه پزشکی، فلسفه و اخلاق به زبانهای فارسی و عربی نگاشته است که همگی نشانگر تبحر و استادی او هم نسبت به علوم عصر خویش و هم در آیین دیبری و نگارش به هر دو زبانهای فارسی و عربی است. آثار وی علاوه بر ذخیره، عبارتند از: خفی علائی یا الخفیه العلائیه، اغراض الطبیه و المباحث العلائیه، و کتاب یادگار که همگی به فارسی است. زبدة الطب، التذكرة الاشرفیه فی الصناعه الطبیه، الطب الملوکی در پزشکی، کتاب المنبه یا الرساله المنبه، فی القياس، فی التحلیل، الکاظمیه، تدبیر الیوم الیله، کتاب فی الرد الفلاسفه، در فلسفه و اخلاق، که انتساب برخی از این آثار به جرجانی مورد تردید است. جرجانی همچنین کتاب ذخیره را تحت عنوان *الذخیرة الخوارزمشاهية فی اللغة العربية* به زبان عربی ترجمه نموده است (نک: مقدمه ذخیره خوارزمشاهی، چاپ فرهنگستان علوم پزشکی).

ذخیره خوارزمشاهی نخست در سال ۵۰۴ ق در نه فصل تدوین و به قطب الدین محمد خوارزمشاه تقدیم گردیده سپس مؤلف دو فصل دیگر در باب داروهای مفرد و داروهای مرکب بدان افروده است. جرجانی با نگارش این اثر به زبان پارسی

خدمت عظیمی به این زبان نموده است. تا پیش از اینکه وی به این امر خطیر دست یابد نویسنده‌گان آثار علمی تألیفات خود را به زبان عربی، زبان علمی آن روزگار می‌نوشتند. در اوایل سده ششم با افزایش قدرت فرمانروایان ایرانی توجه به زبان فارسی افزایش یافت. جرجانی با تألیف ذخیره عبارات و اصطلاحات فنی پزشکی را از کتب عربی رازی و ابن‌سینا اقتباس و بر پایه و مأخذ صحیحی در زبان فارسی استوار ساخت. این تحول موجب شد تا نویسنده‌گان متون پزشکی پس از وی موفق به تألیف آثاری دیگر به زبان فارسی و حتی به شیوه علمی جرجانی شوند. یکی از ارزشهای ذخیره واژه‌های گویشی آن است که غالباً مربوط به موطن مؤلف یعنی گرگان است. وی هرجا که سخن از واژه‌ای پزشکی به میان می‌آورد در پی آن به شکل گویشی آن نیز اشاره می‌کند و نقل می‌کند که این را در سرزمین من چنین می‌خوانند. مجلداتی از ذخیره خوارزمشاهی آخرین بار به وسیله محمد رضا محرری بازنویسی و توسط فرهنگستان علوم پزشکی به چاپ رسیده است (برای ویژگیهای این متن، نک: جعفری دهقی ۱۳۸۰: ۱).

مخزن‌الادویه

تألیف سید محمد حسین عقیلی علوی خراسانی، پزشک نامدار سده دوازدهم هجری است. وی در شیراز روزگار گذرانیده و چندی نیز در هند به سر برده است. دو تألیف بسیار مهم از این طبیب در دست است که یکی مخزن‌الادویه در مفردات پزشکی است. این اثر در سال ۱۱۸۳ ق تدوین شده است. تألیف دیگر مجمع الجوامع و ذخایر التراکیب است که به قرابادین کبیر شهرت یافته و شامل ادویه مرکبه است. نسخه‌های چاپ سنگی این دو اثر چندین بار به چاپ رسیده است. لغات و ترکیبات پزشکی گویشی در این دو تألیف نیز حائز اهمیت است و در این مقاله به آنها نیز پرداخته خواهد شد. افزون بر این، واژه‌های گویشی مخزن‌الادویه در سال ۱۳۸۲ ش به وسیله محمود مدبری بررسی و چاپ شده است (واژه‌های گویشی در مخزن‌الادویه ۱۳۸۲).

تحفه حکیم مؤمن

این اثر که از جهت احتوا بر لغات و اصطلاحات پزشکی گویشی حائز اهمیت بسیار است تألیف محمد مؤمن بن میرزا محمد زمان تکابنی، مشهور به حکیم مؤمن، از طبیان سده دهم هجری است. وی که از پزشکان دربار شاه سلیمان صفوی بود، در این اثر مجموعه‌ای از اطلاعات و تجربیات گذشته و زمان خویش را در باب داروها و کاربرد آنها گرد آورده است. تصویری از چاپ سنگی این تألیف با مقدمه محمود نجم‌آبادی در سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۸ ش منتشر شده است. افزون بر این، مرحوم استاد احمد تفضلی نیز لغات گویشی تحفه را چاپ کرده است.

مناهل الانظار

از تألیفات اوآخر سده نهم و اوایل سده دهم هجری توسط محمدبن عبدالله لاری است. بنا بر گزارش علی اشرف صادقی در مجله زیان‌شناسی، نسخه خطی این کتاب متعلق به کتابخانه دانشکده پزشکی دانشگاه تهران است. مؤلف اهل لار بوده و در هند می‌زیسته و تألیف خود را به محمود شاه این محمد شاه پادشاه گجرات تقديم کرده است. اهمیت این اثر در آن است که مؤلف واژه‌ها و اصطلاحات پزشکی را به گویش مردم گرم‌سیر فارس و لار که قسمتی از این منطقه است نیز بیان داشته است (صادقی ۱۳۶۴).

افرون بر آنچه اشاره شد، از واژه‌های گویشی پزشکی در برخی واژه‌نامه فارسی یاد شده است. برخی از این واژه‌نامه‌ها عبارت‌اند از: برهان قاطع، تحفه‌الاحباب، صحاح‌الفرس، فرهنگ جهانگیری، لغت فرس اسدی، مجمع‌الفرس، معیار جمالی، و فرهنگ وفا‌یاب.

صادق کیا بسیاری از این واژه‌های گویشی را گردآوری کرده و در تألیف خود با عنوان واژه‌های گویشی در هشت واژه‌نامه فارسی به چاپ رسانده است.

طبقه‌بندی واژه‌های گویشی آذری

تیته: «نازک مردمک و سیاهی چشم را گویند». این واژه در متن شکنند

گمانیک وزار به صورت تیتک titak به کار رفته و در برخی گویش‌های لری تیه tiya به معنی «چشم» است (کیا ۱۳۵۷: ۳).

کلوک: koluk: غله‌ای شبیه به کرسنه karsane بر وزن زنگنه و شبیه ماش که پوست کنند و به گاو دهنده (هروی، الابنیه، ص ۹۰-۹۱). به نظر علی اشرف صادقی صحیح این واژه به طوری که در لغت فرس (چاپ اقبال) آمده «کلوک» است و فرهنگ جهانگیری و برها ان قاطع به غلط آن را کلوک ضبط کرده‌اند.

اصفهانی

شنگ: šang: «اسپلنج گیاهی است دارویی که آن را در خراسان ”ریش بز خالدار“ گویند» (کیا ۱۳۵۷: ۴).

قدومه: γoddūme: «گیاهی که خلطهای غلیظ را به گلو اندازد (هروی، الابنیه، ص ۸۱). تخم گیاهی که آن را به عربی قصیصه خوانند و در صفاهان قدامه و در کرمان «مادردخت» گویند (برهان: کیا ۱۳۷۵: ۴).

کاکلک: kākulak: گیاهی است شبیه گندم، به فارسی شیلم šailam یا شلمک br وزن برفک است. گرم است و خشک و علتهای سرد را سود دارد (هروی، الابنیه: ۲۰۸، ۱).

گل کافشه / کافیشه: kāfiše: «دارویی است که کلف را زایل کند و آن را به عربی عصر خوانند» (برهان: کیا ۱۳۵۷: ۴).

مزو: mežu: «سوس sūs: ریشه‌ای که مصرف دارویی دارد و به فارسی «مهک» و به شیرازی «شیرینیان» نامیده می‌شود» (هروی، الابنیه، ص ۱۸۶).

نخود الوندی: nuxude alwandī: گیاهی است دارویی که آن را زراوند گرد gerd zerāwande عفونت برد و اگر بر ریشها فشانند خشک گرداند (هروی همان، ص ۱۷۳).

بخارایی

اش: uš: «خاکستر چوب درخت انگور» (اخوینی، هدایة، ص ۶۰۴).

بردفسد: bardafṣad: «رگی که از جگر به سوی اندامهای برین رود، بر بشلد (barbšlad)» (اخوینی، هدایة، ص ۶۵).

سکاجه: sokāja: «کابوس»، سعدی: فدرنجک (fdrnjk:) (همان، ص ۲۴۹).

خراسانی

ملک: «گیاهی شبیه نخود که به عربی جلبان گویند. چون آرد آن با انگبین برشند و بخورند، ماده‌های غلیظ گرد آمده در سینه را بیرون افکند» (هروى، الابنیه، ص ۹۰-۹۱).
 شخار: šaxār : «گیاهی است مانند اشنان و بعضی آن را در خراسان شخار خوانند و بعضی خراخار گویند...» (کیا، به نقل از تحفه‌الاحباب).
 نقل خواجه: noyle xāje «به عربی سمنه somne دانه‌ای است سیاهرنگ از نخود کوچکتر. فرتنه آورد و باه را برانگیزد» (برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۱۲).

شیرازی

آهو دوستک: «برگ کازرونی، گیاهی دارویی که به دو نوع صحرايی و باغي شهرت یافته. صحرايی را سداب برى و تخم آن را «میرک کازرونی» خوانند و باغي آن را آهو دوستک نامند. برگ آن مانند برگ کرفس و زردک است» (برهان؛ کیا، ۱۳۵۷: ۱۵).

بارتنگ: bārtang «گیاهی دارویی که در پاکیزه ساختن جراحات بی‌نظیر است. به سعدی خرغول و خرغوله است. بیخ این گیاه نیز فواید بسیار دارد (کیا ۱۳۵۷: ۷۲).
 بدران: badrān «دوقوس، سبزه و رستنی بود مانند ترب و آن به غایت گنده و بدبوی باشد و آن را گندگیا نیز گویند» (برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۱۷).
 بل شیرین: bole shirin: «نام دارویی است و طراحت و طرثوت همان است» (برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۱۸).

تخم ترخر: toxme tarxar «نوعی از بدران باشد که ترب صحرايی است و تخم آن را به یونانی قردمانا گویند» (برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۱۹).
 تس سگ: tose sag «شabanک، گیاهی است دارویی که آن را به تازی بنفسج الكلاب خوانند» (برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۲۰).

روشنک: rōšanak: «ساتل، بر وزن قاتل: دارویی است مانند کماهی خشک و آن را به شیرازی روشنک خوانند» (برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۲۳).

زبان داروی تلخ: zabān dārūye talx «طفریوس: tūfaryūs به یونانی گیاهی باشد سبز و رنگ بسیار تلخ» (برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۲۳).
 زنگی دارو: zangī-dārū: «اسقولوفندریون» (اختیارات، به نقل از مناهل، ص ۳۹).
 برهان؛ کیا ۱۳۵۷: ۲۴).

سیروم: *sīrmū* «اسکوردیون = دارویی است که به شیرازی سیروم یا سیر صحرایی گویند» (برهان، کیا ۱۳۵۷: ۲۵).

کچومن: *kajuman* «دارویی است که آن را کاکنج گویند...» (برهان).

کم: *kom* «عصب = osab خاری که سمع آن کتیرا باشد» (برهان).

کلوند: *kalvand* «تخم خیارزه» (مناهل ۳۸؛ تحفه، جهانگیری).

گن ابلیس: *gone eblīs* «اکت مکت = به سریانی دانهای است سیاه و سخت که به عربی حجرةالولاده خوانند، چه هرگاه زنی دشوار زاید در زیر وی دود کنند به آسانی خلاص شود. گن ابلیس = خایه شیطان» (برهان).

مشکک: *moškak* «گیاهی است شبیه گندم، به فارسی شیلیم *šailam* یا شلمک *šalmak* بر وزن برفک است. گرم است و خشک و علتهای سرد را سود دارد» (هرودی، الابنیه: ۲۰۸، ی ۱).

هلل مشکک: *holol moškak* «دارویی که برای بیشتر ورمها و انعقاد خون به کار می‌رود» (برهان).

فارسی

آب تاختن: *āb tāxtan* «ادرار کردن» (جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ص ۱۲۶/۱).

آتش پارسی: *ātaše pārsī* «تبخال» (همان، ص ۱۶۰/۱).

آرخ: *āžax* «سر پستان، زگیل» (کیا ۱۳۵۷: ۷۰).

آماس: *āmās* «ورم» (جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ص ۱۲۸/۱).

بهک: *bahak* «بھق، لکھهای سفید روی پوست بدن» (همان، ص ۱۷۴/۱).

پرینش: *parīnīš* «قولنج» = *colic* (همان، ص ۱۵۱/۱).

براز: *borāz* «مدفوع» (همان، ص ۱۱۶۷/۱).

بریون: *beryun* «پریون، جرب، گری» (همان، ص ۱۲۲/۱ و ۱۶۲).

TASHE: *tāse* «غم و بیقراری» (همان، ص ۱۶۰/۱).

خایه: *xāye* «بیضه» (همان، ص ۱۲۹/۱).

خوره: *xure* «آکله» (همان، ص ۱۶۰/۱).

رندهش روده: *randiše rūde* «خراطه، آنچه حاصل رندیدن روده باشد، مخاط (همان، ص ۱۷۱/۱).

ریم: rīm «چرک، عفونت» (همان، ص ۱۵۷/۱).

سپرز: seporz «طحال» (همان، ص ۱۲۲/۱).

سرسام: sarsām «ورم مغز» (همان، ص ۱۶۲/۱).

سررو: srū «شانخ» (همان، ص ۱۳۰/۱).

فراشا: farāšā «لرز همراه با تب» (همان، ص ۲۶۲/۱).

کژدمه: کژ dome «عقربک، آماسی که بن ناخن‌ها بروز می‌کند و همراه با دردی شدید است» (panaris) (همان، ص ۶۰۱/۱).

کناک: kanāk «پیچش شکم و اسهال که به فارسی کناک بر وزن هلاک گویند» (حاشیه هروی، الابنیه، ص ۴۳).

کلاله: kalāle «گیجگاه» (جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، ص ۳۹/۱).

گدازش: gudāziš «ذبول، خشکی پوست، لاغر شدن» (همان، ص ۱۵۵/۱).

گردنای زانو: gerdnāye zānū «الرصفة، استخوان قابک زانو» (همان، ص ۵۱/۱).

گرده: gorde «کلیه» (همان، ص ۱۲۵/۱).

منش گشتن: maniš gaštan «تهوع» (همان، ص ۱۵۲/۱).

مور سرج: mūr sarj «مور ساره، راس النمل، بیماری که در عنایه چشم پدید آید و زخم آن باندازه سر مور است» (همان، ص ۱۵۷/۱).

ناخنه: nāxone «نوعی بیماری چشمی» (هروی).

قزوینی

خلر: xullar بر وزن هنر غله‌ای شبیه به کرسنه karsane بـر وزن زنگـه و شبـیه

ماـش کـه پـوست کـنند و بـه گـاو دـهند (هـروـی، الـابـنـیـه، ص ۹۱-۹۰).

گـرـگـانـی

پـیـچـاـک: pēčāk "علـک، هـرـچـیـز لـزـج و صـمـغ مـانـنـد و قـاـبـل انـعـاطـاف (جرـجانـی، ذـخـيرـه خـوارـزمـشاهـی، ص ۱۰۴/۱).

گـنـدـمـه: gandome «ناـخـنـک چـشـم» (همـانـ، ص ۱۵۶/۱).

مـلـازـه: malāze «لـهـات، زـبـانـکـوـچـکـ» (همـانـ، ص ۱۰۴/۱).

گیلانی

شمشور: šomšūr گیاهی که برگ آن مصرف غذایی دارد و روغن آن درد گوش را نافع است (برهان).

کتکتو: kotkotū «آویشن» (برهان).

همیشه جوان: hamīše jawān «گیاهی که برگ آن از برگ زیتون بزرگتر است و هرگز خشک نمی‌شود. این گیاه را به عربی حی العالم گویند و مصرف دارویی دارد» (برهان).

لاری

آوشنه: āvšane «آویشن»، اوزی: aveša بستکی: avešo (لاری، مناهل، ص ۴۱؛ فرهنگ لارستانی).

بنگو: bangū، «تخم گیاهی که مصرف طبی دارد»، شیرازی «اسفرزه» (؟) (لاری، مناهل، ص ۳۹).

شهر: xehr/xēr «دبلان زمینی، نوعی قارچ» (همان، ص ۴۲).
قنه: γnh «برزه، بارزد» (همان: ص ۳۸؛ برهان).

کوشت: kavešt «حنظل، خربزه روباه»، اختیارات: کوست kavest ؛ (لاری، مناهل، ص ۴۰؛ اختیارات، مخزن الادویه).

مرо رشک: marv-rešk «تخم مرد، بزرالمرد» (همانجا؛ اختیارات).

مروزی

منه: manah «فک» (دخیره ۱: ۳۹).

منابع

- اخوینی بخاری، ابوبکر ریبع بن احمد، هدایة المعلمین فی الطب، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- برهان: خلف تبریزی.
- جرجانی، سید اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، به کوشش محمدرضا محرری، ج اول، تهران، ۱۳۸۰ ش.

واژه‌های گویشی در متون فارسی پیشکشی / ۸۱

- جعفری دهقی، محمود، ۱۳۸۰ ش، ویزگهای ارزش‌های ادبی ذخیره خوارزمشاهی، مجموعه مقالات نخستین کنگره استادان زبان و ادب فارسی، تهران.
- خلف تبریزی، محمدحسین، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- صادقی، علی اشرف، ۱۳۶۴ ش، «لغات لاری و گرمییری از قرن نهم»، (بررسی نسخه خطی —————، ۱۳۶۹ ش، «لغات لاری و گرمییری از قرن نهم»)، مجله زبانشناسی، پاییز و زمستان، صص ۴۲-۳۳.
- کیا، صادق، ۱۳۵۷ ش، واژه‌های گویشی در هشت واژه‌نامه فارسی، تهران.
- لاری، محمدبن عبدالله، مناهل الانظار، نسخه خطی.
- مناهل: نک. صادقی، علی اشرف، ۱۳۶۴ ش.
- هروی، موفق الدین ابومنصور علی، الابنیه عن حقائق الادويه (روضۃ الانس و منفعة النفس)، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۷۱ ش.

د: ۸۶/۹/۲۰
ب: ۸۶/۱۲/۲۳

روضه‌العشاق خرمی تبریزی و نسخه‌های خطی آن

* طبیه دهقان‌نیری

چکیده

روضه‌العشاق از جمله آثاری است که نویسنده آن خرمی تبریزی، آفرینش اثری چون گلستان را در سر داشته و این کتاب را در یک مقدمه و هشت باب، با موضوع عشق، در سال ۹۶۴ ق به عبدالعزیز بهادرخان، پادشاه بخارا، تقدیم کرده است.

در این گفتار، نگارنده با استفاده از تصویر نسخه خطی این کتاب که متعلق به کتابخانه مرحوم مینوی است، به معرفی این نسخه پرداخته و نسخه‌های دیگر این کتاب را که در کتابخانه‌های ایران، فرانسه، ازیکستان و پاکستان نگهداری می‌شود، به اختصار معرفی کرده است.

کلیدواژه: خرمی تبریزی، روضه‌العشاق، نسخه خطی.

مقدمه

هر فرد باذوقی یامروی مختصر در گلستان سعدی، اذعان می‌دارد که به حق، سعدی در گلستان، سبکی نوین را چنان دلپسند بنیان گذاشت که مورد پسند هم‌عصرانش واقع شد و قصب الجیب حدیثش را چون شکر خورند و رقعة منشآتش را همچون کاغذ زر برند (سعدی، گلستان، ص ۵۱). بعد از او نیز صاحبان ذوق و قریحه شیوه او را مقابل دیدگان خود قرار دادند و از آن تقلید کردند که مهم‌ترین آنها معین‌الدین جوینی

در نگارستان، شرف‌الدین رامی در انیس‌العشاق، عبید زاکانی در لطفایف، جامی در بهارستان، قاآنی در پریشان، مجد خوافی در روضة‌الخلد، شجاع‌الدین گورانی در سنبستان، میرزا ابراهیم خان مدایح‌نگار تفرشی در ملستان، میرزا قاسم ادیب کرمانی در خارستان، سائلی در روضة‌الاحباب، و طرزی در معدن‌الجوهر هستند (نک: صفا ۱۳۷۳: ۱۱۶۰/۳؛ بهار ۱۳۸۰: ۱۵۵/۳؛ عبداللهی ۱۳۶۹-۴۲-۴۳-۵۵).

تاکنون حدود ۶۵ اثر که به تقلید از گلستان نوشته شده، شناسایی گردیده است (نک: کارگری ۱۳۸۵). یکی از این آثار روضة‌العشاق خرمی تبریزی است. مؤلف کتاب مشهور نیست و اطلاعات چندانی در مورد او به دست نیامده است. قدیم‌ترین مأخذی که از خرمی نام برده، مجالس‌التفایس میرنظام‌الدین علیشیرنوایی است. امیر علیشیرنوایی چهار مرتبه نام خرمی را در کتاب خود ذکر می‌کند. عباراتی که دفعات اول و دوم درباره او به کار می‌برد مشابه است و آشکارا بیانگر اینکه نوایی از این همروزگار خود دل خوشی نداشته و موافق طبع او نبوده است. مرتبه اول در مجلس سوم از خرمی نام می‌برد. در این زمان احتمالاً خرمی فردی جوان است و دو بار به زیارت خانه خدا مشرف شده، ولی این سفرها در او اثری معنوی نداشته است. در این زمان علیشیرنوایی در مورد او می‌نویسد:

از آدمی‌زادگان شهر هرات است، اما از آدمی‌گری اثری در او نیست، و به سبب بدماجیهای خود در شهر نتوانست بود، به عراق رفت از آنجا عزیمت مکه و مدینه و بیت‌المقدس کرد، و در آن ممالک پیاده به زیارت اکثر انبیاء و مشایخ رسید، بلکه دو بار بدین دولت و سعادت مشرف و سرافراز گردید، اما به واسطه بی‌دولتی که در ذات او بود چون باز آمد از اول بدیختی و بدفلی بیشتر می‌نمود، القصه از مداعی او زبان قاصر و عقل عاجز است با وجود همه طرفگیها شعر نیز می‌گوید و در این فن کسی را پسند نمی‌کند. این مطلع از اوست:

مطلع

آوازه رخ گل تا باز بر نیامد در بوستان ز بلبل آواز بر نیامد

(علیشیرنوایی، تذکرہ مجالس‌التفایس، ص ۶۳)

مرتبه دوم در بهشت سوم (ذکر شعراًی که معاصر میر علیشیر بوده‌اند و میر به صحبت ایشان رسیده)، از خرمی چنین یاد می‌شود:

هروی است، از جمله مردم‌زاده‌ای هری است، ولیکن بی‌وفا است و حیا اصلاً ندارد، و اثری از مردی و مردمی در او نیست، اگرچه دوبار به زیارت مکه

مبارکه و مدینه طبیه رفته ولیکن همچنان نامبارک و ناپاک که بود، هست و از این اماکن طبیه طرفی بر نبست، و با وجود اخلاق ذمیمه گاهی شعری نیکو می‌گوید. و این مطلع ازوست:

مطلع

آوازه رخ گل تا باز برنيايد
در بوستان ز بلبل آواز برنيايد
(همان، ص ۲۳۶)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این سخنان تکرار همان سخنان مجلس سوم است و حتی تنها مطلع ذکر شده از او نیز همان مطلع قبلی است.

ولی در بهشت پشم (ذکر شعرای سایر ممالک که شعرشان به خراسان رسیده و شهرت یافته)، شیوه سخن مؤلف متفاوت می‌شود چنانکه خواننده را به شک می‌اندازد که آیا این خرمی همان خرمی بهشت سوم و مجلس سوم است با اینکه فردی غیر از اوست و فقط مشابهت اسمی بین این دو نفر وجود دارد؟

در نوبت سوم خرمی چنین معرفی می‌شود: «از جمله شعرای سلطان یعقوب خان است، و شخصی خرم و تازه است و فضایل او بی‌حد و اندازه است» (همان، ص ۳۰۱) و پنج مطلع از اشعار او ذکر می‌گردد.

آخرین ظهرور خرمی در مجالس النفايس در بهشت هشتم است، آنجا که در مورد او گفته می‌شود:

از شعرای معروف سلطان یعقوب بود و پیش او مرغوب، و در زمان شاه اسماعیل صوفی به مکه مبارکه آمد، و در آنجا غیرمعروف بود زیرا که مردم آنجا زبان او را نمی‌دانستند، به واسطه آنکه سبب عرفان، زبان است و هر زری که در ایام سلطان یعقوب خان جمع کرده بود قطاع الطريق راه مکه مبارکه همه ازو ستدند و در حضور او در حین قسمت متفرق ساختند و شعر او در همه جا معروف است (همان، ص ۴۰۱).

در اینجا دو مطلع جدیدتر از مطلعهای قبلی، از او ذکر می‌شود.

واضح است که توصیفات بیان شده در این کتاب ذیل نام خرمی متعلق به یک شخصیت است، ولی برای این تغییر رویه مؤلف می‌توان دلیلی به این‌گونه بیان کرد که توصیفات دوگانه میرعلیشیر نوایی از خرمی مربوط به موقعیت اجتماعی او بوده است؛ یعنی آنگاه که شاعر هنوز در خدمت سلطان یعقوب خان درنیامده بود، به

دلایلی مطابق با واقع یا غیر آن، خرمی را فردی بی‌حیا، بی‌وفا، ناپاک و نامبارک معرفی می‌کند (همان، ص ۲۲۶) و آنگاه که شاعر به خدمت سلطان درمی‌آید، فضایل او را بی‌حد و بی‌اندازه می‌داند (همان، ص ۳۰۱).

دلیل دیگر که می‌تواند مکمل دلیل اول یا حتی مهم‌تر از آن باشد اینکه خرمی در سنین میانسالی و بعد از کسب تجربه‌ها و آزمودن روزگار دوّار از خوی و خصلت پیشین خود دست برداشته و به فردی پاک و مبارک تبدیل شده و در این زمان است که مؤلف مجالس النفایس او را فردی خرم و تازه که فضایلش بی‌حد و اندازه است معرفی می‌کند (همانجا). از جمع‌بندی آنچه مؤلف مجالس النفایس بیان کرده می‌توان چنین نتیجه گرفت:

خرمی در هرات متولد شده و در ایام جوانی فردی بی‌قید و لابالی و دارای اخلاقی مذموم بوده است. از همان ایام به سروden شعر پرداخته و با میرعلیشیر نوایی دیدار داشته است. سه مرتبه یا بیشتر به زیارت خانه خدا مشرف شده است. پس از دو مرتبه نخست، او همچنان رذایل اخلاقی خود را حفظ کرده بود.

بعدها به خدمت سلطان یعقوب آق قوبونلو درآمد و اخلاق و رفتارش نیز تغییر کرد و به فردی محترم تبدیل گشت. در خدمت سلطان یعقوب‌خان به مال و منالی دست یافت، ولی احتمالاً در آخرین سفر حج گرفتار دزدان شد و تمام دارایی‌اش به غارت رفت. این تمام آن چیزی است که از زندگی او در دست است.

در بهشت هشتم از کتاب مجالس النفایس که آخرین یادکرد میرعلیشیر نوایی از خرمی است، از فعل «بود» استفاده شده است. دلیل این امر آن است که سلطان یعقوب در سال ۸۹۶ ق درگذشت و احتمالاً از آن به بعد علیشیر از خرمی بی‌خبر می‌ماند و نمی‌داند که او به بخارا رفته و در آنجا روضه‌العشاق را به عبدالعزیز بهادرخان تقدیم کرده است.

میرعلیشیر نوایی در سال ۹۰۶ ق وفات یافت و پس از آن دیگر کسی از تذکره‌نویسان عصر، نامی از خرمی نبرد و از زندگی و آثار او یادی نکرد، تا آنکه علیقلی واله داغستانی پس از مسافرت به هند دست به کار نوشتن تذکره ریاض‌الشعر شد و در ضمن تذکره خود چند جمله‌ای نیز در مورد خرمی به این ترتیب نوشت:

مولد و منشأش هرات و مدفنش نیز همانجاست. با امیر علیشیر و مولوی جامی معاصر بوده، پادشاهان و اعیان اعزاز وی می‌کرده‌اند (والله داغستانی، تذكرة ریاض الشعرا، ص ۲/۷۷۵-۷۷۶)

پس از این جمله‌ها سه بیت از یکی از غزلهای او را نقل می‌کند.^۱

متن

کتاب روضه‌العشاق اثر خرمی تبریزی است که آن را در سال ۹۶۴ ق به پیروی از گلستان در یک مقدمه و هشت باب به رشته تحریر درآورده و به عبدالعزیز بهادرخان، پادشاه بخارا، تقدیم کرده است.

مقدمه کتاب با نثری آمیخته با نظم نوشته شده و مصنوع ترین بخش کتاب است. پس از حمد و ثنای خدا می‌گوید: «و حق — سبحانه و تعالی — عشق را پیش از همه کاینات آفرید. كما قال الله تعالى: «اول ما خلق الله العشق»...» (خرمی تبریزی، روضه‌العشاق، گ ۶ پ) و به این ترتیب «عشق» را به عنوان موضوع کتاب معرفی می‌کند. پس از آن به نعت پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌پردازد، در منقبت اصحاب سخن می‌راند و عبدالعزیز بهادرخان را مدح می‌کند. پس از بیان انگیزه خود از نوشتن کتاب، ضمن شعری نام کتاب خود را چنین بیان می‌کند:

روضه‌العشاق کردی نام این روضه‌[ای] آوردی از خلد برین

(همان، گ ۱۹)

و بیان می‌دارد که «این مختصر را به طریق بهشت، به هشت باب، منقسم» (همانجا) کرده است. خرمی ماده‌تاریخی هم برای بیان تاریخ نگارش کتاب خود آورده است: دمی که خرمی خسته خاطر نوشت این دفتر از روی تأمل به وصف عاشق و معشوق بنهاد درو تاریخ «خرم بلبل و گل» (همان، گ ۲۰ پ)

که «خرم بلبل و گل» معادل سال ۹۶۰ ق است.^۲ سپس باهای کتاب را به این ترتیب برمی‌شمارد:

باب اول در استغنا و تندخوبی معشوق و نتیجه آن.

باب دویم در گرفتاری عاشق و زاری آن.

باب سیم در حسن و ادای معشوق و اخلاق پسندیده.

باب چهارم در صفت اخلاص و حصول مطلوب.

باب پنجم در غیرت و دلنوازی معشوق.

باب ششم در سیرت و پاکبازی عاشق.

باب هفتم در نصیحت جوانان و صفت جوانی.

باب هشتم در جهالت پیران و شکایت پیری (خرمی تبریزی، روضة‌العشاق، گ ۲۰ ب) نگارنده در فهرست نسخه‌های خطی مختلف، توانست دوازده نسخه را از این کتاب شناسایی کند. مشخصات نسخه‌ها طبق آنچه از فهرستها به دست آمده، از این قرار است:

۱. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه استاد مینوی در تهران به شماره ۵۲ نگهداری می‌شود. این نسخه به خط نستعلیق در سال ۱۱۹۸ ق در بخارا به دست فردی به نام محمد نیاز کتابت شده است. عنوان و جدول آن شنگرف است (دانشپژوه ۱۳۷۴: ۲۷) و متن اصلی آن با مرکب سیاه نوشته شده است. این نسخه ۱۲۲ صفحه‌ای فقط تا برگ ۱۶ مجدول است. نسخه مذکور در قطع رباعی (۲۸×۱۷) است و اندازه متن با اندازه تفاوت بین صفحه‌ها تقریباً ۲۰×۱۰ سانتی‌متر است. تعداد سطوح‌ای صفحات بین پانزده تا هجده متغیر است.

در این نسخه فقط صفحات زوج یا به عبارتی صفحات پشت رکابه دارند که با فاصله‌هایی تقریباً یکسان از لبه کاغذ نوشته شده است. این نسخه ظهریه ندارد و در ترقیمه آن، سال کتابت نسخه «فی سنّة ۱۱۹۸» و نام کاتب «محمد نیاز» آمده است.

نسخه مذکور فاقد هرگونه مهر یا تصویری از طرف کاتب یا صاحب کتاب است و به روش صفحه‌شمار، شماره‌گذاری شده است.

جز در چند مورد که کلمه یا مصراعی از متن افتاده و کاتب آن را در هامش یادداشت کرده یا غلطی را خط زده و در هامش صحیح آن را آورده است، هامش بقیه صفحات سفید است.

ویژگیهای رسم الخطی نسخه مینوی

سه حرف «گ، پ، چ» که خاص فارسی است و در خط عربی وجود ندارد، به صورت «ک، ب، ج» نوشته شده است. گاهی حتی حرف «ج» را بدون نقطه نوشته است.

- هرگاه در کلمه‌ای حرف «ح» وجود داشته، در زیر آن علامتی شبیه به همزه گذاشته است.

- همزه همیشه بعد از کرسی نوشته شده است.

- هنگام اضافه شدن کلمات به یکدیگر به جای استفاده از همزه از علامتی شبیه به تنوین «» استفاده کرده است.

- گاه به جای «ی» بیان وحدت یا «ی» نکره در کلمات مختوم به «ها»ی بیان حرکت، همان علامت تنوین مانند را گذاشته است: عارضه [۲۳ر]، چاره [۲۳ر] به جای عارضه‌ای، چاره‌ای.

- هنگام جمع بستن کلمات مختوم به «ها»ی غیرملفوظ با علامت «ها»، «ها»ی غیرملفوظ حذف شده است: جامها [۸پ] به جای جامه‌ها.

- یکی از ویژگیهای این نسخه پیوسته نوشتن چند کلمه به یکدیگر است که قرائت آنها را دشوار می‌سازد: بانمقدار [۱۵ر] (به آن مقدار)، انکسیست [۱۶پ] (آن کسی است)، بیادب [۲۲پ] (بی‌ادب)، باینمقدار [۲۴پ] (به این مقدار).

- «که» موصول بعد از واژه‌هایی که به «ی» ختم شده‌اند، به کلمه متصل است: مصوریکه [۲پ]، نقاشیکه [۲پ].

- حرف «را» گاه پیوسته به کلمه ماقبل نوشته شده است: خدایرا [۲پ]، زبانرا [۲پ].

- حرف اضافه «به» در همه جا، متصل به متم خود نوشته شده است.

- «می» استمراری گاه متصل به فعل و گاه جدا از آن نوشته شده است.

- گاه کلماتی را که باید پیوسته نوشت، جدا نوشته است: آرامگاه [۶پ]، شاهزاده [۲۳ر].

- نون نفی اکثراً جدا از فعل و گاه پیوسته به آن نوشته شده است.

- «ب» جدا از فعل امر نوشته شده: بهین [۶۲پ].

- در موارد زیادی کلمات در متن نقطه کم دارند و این امر قرائت متن را دشوار می‌سازد:

حوالست [۴پ] (خواست)، عوشا [۴پ] (غوغای)، اروست [۴پ] (ازوست)،
باریست [۷ر] (بازیست)، بنظرش [۸پ] (به نظرش)، خران [۲۳ر] (خزان) عاجز
[۲۳ر] (عاجز).

- برخلاف مورد بالا، اندک مواردی نیز وجود دارد که کلمه نقطه اضافه دارد:
بخدمکه [۲۲پ] (به حدی که).

- گاه کلمات علاوه بر کم داشتن نقطه، دندانه نیز کم دارند یا شاید بتوان گفت
حرفی کم دارند: جارجز [۱۰پ] (چارچیز). (جیم دوم با دو نقطه)
- عموماً در شعر هرگاه فعل «است» بعد از کلمات مختوم به مصوت بلند قرار
گیرد «الف» آن حذف می‌شود، ولی در این نسخه حتی در مواردی که نیاز به «الف»
نیست آن را نوشته است:
دیدن دیدار او نیست میسر به چشم

او است نهان از همه این همه پیدا از او است [۴پ]

حتی در مواردی که فعل جمله «هست» بوده، مثل «است» برای آن «الف»
گذاشته و آن را به این شکل نوشته است: «است». می‌توان گفت در موارد زیادی
که در کلمه‌ای «ست» وجود داشته، کاتب زیر آن «الف» مانندی قرار داده و مثلاً
کلمه‌ایی چون پیوست، دست، و دوست را چنین نوشته است:
پیوست [۲۴پ]، دست [۳۲پ]، دوست [۳۹ر]

- گاه در فعلهای مفرد سوم شخص ماضی تقلی «الف» فعل «است» حذف شده است:
«آمده سنت» [عپ] به جای «آمده است» و «رسیده سنت» [لار] به جای «رسیده است».

- کلمات مشدد بدون تشدید نوشته شده است.
- آیات و احادیث در اکثر موارد بدون اعراب یا با اعراب کم و محدود کتابت
شده است.

- هر جا آیه و حدیث یا نامی مقدس در نسخه آمده بالای آن خطی کشیده شده
است. شاید به این منظور که خواننده بی‌وضو دست بر آنها ننهد.

- در این نسخه «را» چه به عنوان یک حرف و چه به عنوان بخش آغازین یک
کلمه، در اکثر موارد به صورت «اللی» و «زا» به صورت «للی» (لام اول با یک نقطه
در بالا): اللی م گاه [عپ] (آرامگاه)، اللی یحه [۹ر] (رایحه)، اللی (لام اول با یک
نقطه در بالا) ن [عپ] (زان)، اللی (لام اول با یک نقطه در بالا) ن [عپ] (ازان).

- گاه قسمتی از کلمه را آخر سطر و قسمت دوم آن را ابتدای سطر بعد نوشته که
این امر بخصوص با توجه به ویژگیهای رسم الخطی دیگر، مثل پیوسته نوشتن چند

کلمه و شکل خاص «را»، قرائت را دشوار می‌سازد:

... بلکه کامل انکسیست که بجشم اللی دت در وی نگرد [۱۶ پ] (بلکه کامل آن کسی است که به چشم ارادت در وی نگرد). .

- آنجا که کلام منثور تمام شده و بقیه مطلب به صورت شعر بیان می‌شود، برای جدا کردن شعر از نثر قبل از شروع کلام منظوم واژه‌های «بیت»، «نظم» یا «شعر» را می‌آورد و گاه نیز از علامتی شبیه به این «:» استفاده می‌کند. گاه نیز در پایان کلام منظوم از علامت «» استفاده می‌کند. در مواردی این کلمات را بعد از آنکه یک مصراع از شعر را نوشت، می‌آورد.

اشعار گاه به شکل امروزی، یعنی مصراعها به صورت جدا و رو به روی هم، نوشته می‌شود. در مواردی اتفاق افتاده که مصراعهای یک بیت جابه‌جا نوشته شده و یا مثلاً مصراع دوم بیت اول در جای مصراع اول بیت دوم آمده و به این ترتیب نظم مصراعها تا پایان به هم خورده است. در اکثر موارد شعر به صورت نثر و پشت سر هم نوشته شده که در این موارد گاه مصراعها از هم جدا نشده و گاه برای جدا کردن مصراعها از یکدیگر از علامتها بیایی به شکل «:» یا «» استفاده شده است.

- حفظ «های» بیان حرکت قبل از صامت میانجی. در زبان فارسی کنار هم قرار گرفتن دو مصوت جایز نیست و اگر در یک کلمه مرکب، جزء اول ترکیب به مصوت ختم شود و جزء دوم نیز با مصوت شروع شود بین این دو مصوت یک صامت که به آن حرف میانجی گفته می‌شود قرار می‌گیرد. در زبان فارسی سه حرف: «ی»، «و»، «گ» به عنوان میانجی عمل می‌کنند (باقری ۱۳۷۷: ۱۱۰)، مثل: زنده + ان ← زندگان؛ تنها + ی ← تنها.

همان طور که ملاحظه می‌شود از جمله کلماتی که شامل این قاعده می‌شوند، کلماتی هستند که به «های» بیان حرکت یا «های» غیرملفوظ ختم می‌شوند، مثل «زنده». در این نسخه، هر گاه چنین کلمه‌ای به پسوندی که با مصوت آغاز می‌شود پیوسته است و نیاز است که بین آن دو، صامت میانجی «گ» آورده شود «ها» را حذف نکرده است؛ مثال: زنده + ای ← زنده‌گی [۲۷ ر]؛ بندۀ‌گی [۴۲ پ و ۴۴ پ]، بیچاره‌گی [۳۸ پ]، یکباره‌گی [۴۱ ر]، شکسته‌گی [۴۱ ر]، سرافکنده‌گی [۴۴ پ].

- حذف صامت میانجی. کلماتی مثل زیبایی و گویی به این شکل مكتوب است: زیبای و گوی، یعنی دو یا را به شکل یک یا نوشته است.

- برای فارسی‌زبانان تلفظ کلماتی که بیش از دو صامت پشت سر هم دارد دشوار است، در این صورت برای تلفظ راحت‌تر بعد از یکی از صامتها، مصوتی قرار می‌دهد، مثلاً تمبُر را تمبَر ثبت می‌کند.

این مسئله در کلمات مرکب هم وجود دارد. در زبان فارسی گاه برای آسان شدن تلفظ در کلمات ترکیبی بین دو کلمه ترکیب یک مصوت e یا i یا a اضافه می‌شود تا التقای ساکنین پیش آمده رفع گردد، مثال: مهر + بان → مهربان (همان: ۱۱۹).

در این نسخه، احتمالاً تحت تأثیر لهجه‌ای خاص، به جای مصوت e یا i یا a بین دو جزء کلمه مصوت u اضافه شده و کلمه مهربان به صورت مهربان [۸۷ر] نوشته شده است.

- یکی دیگر از ویژگیهای نسخه رعایت نکردن رسم الخط واحده است؛ مثلاً حرف «که» را گاه به همین صورت و گاهی به صورت «/ك» نوشته است.

- لغات عربی مختوم به «ة» به شکل امروزی آن یعنی «ت» نوشته شده است: حیرت [۲پ]، عنایت [۳ر]، نزهت [۸پ].

- واژه‌های «که»، «آنچه»، «بدانکه»، «هرچه» به صورت امروزی آنها نوشته شده است، نه به شکل قدیم آنها: کی، آنج، بدانک، هرج.

- در این کتاب بعضی از فعلهای جمع به شکل محاوره‌ای آنها مورد استفاده قرار گرفته است، مثلاً پرسیدن [۲۲پ]، بودن [۳۴پ]، رسانیدن [۳۷ر] به جای پرسیدند، بودند، رسانیدند. در این نسخه روضه العشاق تحت تأثیر لهجه‌ای خاص که کمتر دستخوش تحولات زبانی شده، فعل «فرستاد» به شکل‌های فریستاد [۹ر] و فیریستاد [۸۶پ] به کار رفته است.

- استعمال کسره اضافه به صورت i:

«عقل از تماسای جمال و گفتاری شیرینش مست گشت» [۵۷ر].

«گر خبر از عالمی عشق دهندم دمی

بنده آن دم شوم به ز دو عالم بود» [۵۸پ]

- یکی از ویژگیهای خاص مربوط به لهجه مؤلف یا کاتب که در رسم الخط نمود بیدا کرده تلفظ خاص فعلها هنگامی است که حرف «ب» برای تأکید قبل از آنها قرار می‌گیرد. در این موارد بعد از حرف «ب» یک حرف «و» به فعل اضافه شده و گویا حاکی از آن است. که در این لهجه خاص حرف تأکید «ب» به شکل امروزی

آن با کسره تلفظ نمی‌شده، بلکه با ضمه تلفظ می‌شده است و در خط صورت اشعار شده آن به صورت «و» ظاهر شده است. مثال: بوبست [۲پ] (بیست)، بوبرید [۶۸پ] (بیرید)، بوبین [۴۲پ] (بین)، بوپرداز [۳۱ر] (پرداز).

۲. نسخه دیگری از این کتاب در کتابخانه‌ای شخصی به اسم سرگودها متعلق به آقای مولانا قدرت‌الله بھلوال در پاکستان نگهداری می‌شود. این نسخه در قرن دوازدهم هجری به خط نستعلیق و به قلم کاتبی به اسم عبدالجبار بن اکرم‌الله بن‌الله جوایا کتابت شده است و ۱۱۰ صفحه دارد. در این نسخه نام نگارنده یافت نشد (نوشاھی ۱۳۷۵: ۴۳).

۳. نسخه‌ای نیز در کتابخانه عمومی خیریبور پاکستان به شماره ۲۹۷/۷ نام نگهداری می‌شود. این نسخه به خط نستعلیق در سده سیزدهم هجری کتابت شده است (همانجا).

۴. نسخه‌ای دیگر از این کتاب که در یک مجموعه کتابت شده به شماره ۷۵۵ در فهرست نامگوی نسخ خطی مخزن حمید سلیمان معرفی شده است. این مجموعه شامل کتابهای رمز العاشقین، حقیقت العاشقین، روضه العاشقین، روضه‌العشاق و رساله بھارستان است و در سال ۱۲۵۲ق در ۲۲۹ صفحه کتابت شده است. اندازه صفحات آن ۱۴×۲۵ سانتیمتر است (موجانی ۱۳۷۷: ۱۲۶).

۵. نسخه دیگر در خانقاہ نعمت‌اللهی تهران به شماره ۲۷۸ نگهداری می‌شود. این نسخه تاریخ ندارد، پایان آن افتاده و در ۲۰۴ صفحه یازدهم سط्रی کتابت شده است (دیباچی ۱۳۵۰: ۲۳).

۶. یک نسخه از کتاب مذکور در کتابخانه ملی پاریس به شماره ۲۳۶۱ نگهداری می‌شود که در ماواراء‌النهر در نیمة اول سده هجدهم میلادی نسخه برداری شده است. این نسخه ۸۲ صفحه دارد در قطع ۱۲×۱۶ سانتیمتر.

گویا کتاب از جلد یا شیرازه مناسبی برخوردار نیست، زیرا بلوشه واژه‌ای با معادل فارسی نیمه‌شیرازه در مورد آن به کار برده است. به گفته بلوشه در انتهای این اثر دعایی به زبان عربی همراه با شرحی به زبان فارسی در مورد فضایل این دعا وجود دارد و اوراد جادویی نیز در اواسط قرن شانزدهم به آنها اضافه شده است (بلوش ۱۹۰۵: ۲۹۸/۴).

۷. مجموعه‌ای به شماره ۹۲۱۳/۳ در فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان

وجود دارد که صفحات ۹۶-۴۷ آن نسخه‌ای از روضة‌العشاق است به خط ملا جمعه نیاز که در سال ۱۱۰۲ ق در قطع ۲۱×۱۴ سانتیمتر کتابت شده است (سیمیونوف ۱۳۷۵: ۳۴۱/۶).

۸. مجموعه‌ای دیگر به شماره ۱۲۰۹/۱ در این فرهنگستان به ثبت رسیده که صفحات ۴۲-۱ آن نسخه‌ای از روضة‌العشاق است. آغاز و انجام این نسخه افتاده و نام کاتب آن مشخص نیست. این نسخه در سده دوازدهم هجری در قطع ۱۲×۱۸ سانتیمتر کتابت شده است (همانجا).

۹. مجموعه‌ای دیگر به شماره ۳۰۷۵/۱ در این فرهنگستان به ثبت رسیده که نسخه روضة‌العشاق در صفحات ۴۷-۱ آن به خط محمدی بن میرعبدالعزیز در سال ۱۲۱۶ ق در ابعاد ۱۸×۱۱ سانتیمتر نوشته شده است (همانجا).

۱۰. مجموعه‌ای نیز به شماره ۳۸۴۵/۱ در فرهنگستان مذکور وجود دارد که صفحات ۹۴-۳۱ آن نسخه‌ای از روضة‌العشاق است که در سال ۱۲۵۰ ق در قطع ۱۲×۲۰ سانتیمتر کتابت شده است. کاتب آن مشخص نیست (همانجا).

۱۱. مجموعه‌ای دیگر به شماره ۳۰۵۲/۱ در این فرهنگستان وجود دارد که صفحات ۱۵۶-۱ آن مربوط به روضة‌العشاق است که در سال ۱۲۷۵ ق در ابعاد ۱۹×۱۲ سانتیمتر کتابت شده است. کاتب آن مشخص نیست (همان: ۳۴۲). در ضمن گویا فردی به اسم عبدالرسول بن میرزا شاهنیاز گزیده‌ای از روضة‌العشاق خرمی تبریزی را تهیه کرده و آن را حکایات و نکات نام نهاده است (منزوی ۱۳۵۹: ۱۳۴۰/۳). در آغاز این کتاب آمده است:

الحمد لولیه والصلة على نبیه... اما بعد، بدان ای عزیز با تمیز که این کتاب شریف و این سخنان لطیف از مصنفات حضرت مولانا خرمی (رح) است که در این کتاب طریف به رسم تبریک مرقوم قلم می‌گردد.

آغاز: متن: آغاز کتاب و گفتگوی عاشقان سوخته دل از مجنون پرسیدند که صفت لیلی کن، گفت این سخن حد زبان نیست و امکان بیان نی. نکته: عاقلی پرسید از مجنون سخن... (همانجا).

داستان نقل شده درباره مجنون همان است که در دیباچه روضة‌العشاق به این شکل آمده است:

از مجنون صفت لیلی را پرسیدند. گفت: سخن حد زبان نیست و امکان بیان ندارد.

بیت

عقاقیلی پرسید از مجنون سخن گفت لیلی را به من تعریف کن

گفت مجنون من بدان دانا نیم اینقدر دانم که مجنون ویم
(خرمی، روضه‌العشاق، نسخه خطی، گ ۳۱)

نسخه‌ای به شماره ۵۷۷۹ در کتابخانه گنجبخش نگهداری می‌شود که مجموعه‌ای از چند کتاب است. صفحات ۸ تا ۴۳ آن کتاب حکایات و نکات است که به خط نستعلیق پخته توسط همان عبدالرسول نام در سال ۱۲۲۴ ق در دیه ملکان نوشته شده است. نسخه مذکور ابتدا در متن و سپس در هامش نوشته شده است (منزوی ۱۳۵۹). (۱۳۴۰/۳).

۱۲. نسخه‌ای از روضه‌العشاق به شماره ۴۴۶۱/۳ در فهرست نسخه‌های خطی فارسی انتستیتوی آثار خطی تاجیکستان، به ثبت رسیده است. این نسخه به خط نستعلیق توسط کاتبی به نام خوقدی در سال ۱۲۴۱ ق کتابت شده است. این نسخه که در کاغذ سبز ماوراء‌النهری ترنجدار ضربی کتابت شده، نسخه ناقص ۲۵ برگی است که از برگ ۲۳ تا ۴۸ آن باقی مانده است (موجانی ۱۳۷۸: ۱۶۳/۲).

پس از معرفی نسخه‌های موجود روضه‌العشاق، اکنون نمونه‌ای از حکایتها این کتاب نقل می‌شود:

حکایت

گویند که خسروپریز به قصد دشمن خونریز زهر هلاحل را [۸۷] در شیشه ریخته و در جای خلوت آویخته، شیرین را گفت: که زنهار دهان او را نگشایی و با کس دیگر ننمایی که این شربت را حکما از روی حکمت پرداخته و به چندین تکلفات از برای من ساخته‌اند.

گویند روزی که شیرین را با فرهاد اتفاق افتاد از آن شربت شاهی در جام ریخت و به دست فرهاد داد، گفت: این آنچنان شربت است که خسرو قطراهی آن را به جان برابر می‌دارد و به حلق هیچ تشنه‌ای نمی‌چکاند.

قطله

شربت شیرین منوش از طاس این چرخ کبود

کاسه زهر است اما در لب شیرین نمود
چرا که شیرین آن شربت را سودمندتر از آب حیات می‌دانست و از زهر بودن آن آگاه نبود چون فرهاد آن جام را به دوستی * شیرین درربود، آنچنان دم درکشید که تو گوبی که شیرین بود هیچ ذره‌ای باقی نماند.

* . اصل: به دوست

[بیت]

شهد من جز زهر غمپرورد نیست
 هر که لاف از عشق زد در عاشقی
 کو ز بیم جان بترسد مرد نیست
 شیرین از وی پرسید که مگر انگیین بود. گفت: ندانستم هرچه بود شیرین بود
 شیرین [۸۸پ] یعنی دل نداد که گوید زهر بود.
 نکته

DAG عشق آنها که در دل داشتند زهر را خوردن و شهد انگاشتند

پی‌نوشتها

۱. از آنجا که در هر نوشته‌ای برای روشن شدن پاره‌ای از مطالب و امتناع از تکرار برخی از واژه‌ها از علائم اختصاری استفاده می‌شود، در این نوشته نیز نگارنده از علائمی به این شرح استفاده کرده است:

اعداد داخل [] نمایانگر صفحه‌ای از نسخه روضه العشاق متعلق به کتابخانه مینوی است که مطلب از آن صفحه نقل شده است.
 حرف «پ» مخفف پشت است.
 حرف «ر» مخفف رو است.

۲. $۹۶۰ = (۳۰) ل + (۲۰) گ + (۶) و (۳۰) ل + (۲) ب + (۳۰) ل + (۲) ب + (۴۰) م + (۲۰۰) ر + (۶۰۰) خ.$ از آنجا که در زبان عربی و به تبع آن حروف ابجد حرف «گ» وجود ندارد، حرف (ک) جانشین آن می‌شود.

منابع

- باقری، مهری، ۱۳۷۱ ش، تاریخ زبان فارسی، تهران.
- ———، ۱۳۷۷ ش، مقدمات زبانشناسی، ج ۲، تهران.
- بلوشه، ا.، ۱۹۰۵ م، فهرست کتابهای خطی فارسی، ج ۴، پاریس.
- بهار، محمدتقی، ۱۳۸۰ ش، سبک‌شناسی، ج ۷، ج ۳، تهران.
- خرمی تبریزی، روضه العشاق، کتابخانه مینوی به شماره ۵۲، تاریخ کتابت ۱۱۹۸ ق.
- دانشپژوه، محمدتقی، ۱۳۷۴ ش، فهرستواره کتابخانه مینوی (خطی، عکسی، میکروفیلم، یادداشتها)، تهران.
- دیباچی، ابراهیم، ۱۳۵۰ ش، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه نوربخش (خانقه نعمت‌اللهی)، ج ۲، تهران.

- سعدی، مصلح‌الدین، گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، ج ۶، تهران، ۱۳۸۱ ش.
- سیمیونوف، آ. آ.، ۱۳۷۵ ش، مجموعه نسخه‌های خطی فارسی فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان، ترجمه عارف رمضان، ج ۶، تهران.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۳ ش، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، ج ۱۰، تهران.
- عبداللهی، رضا، ۱۳۶۸-۱۳۶۹ ش، «به تقلید از گلستان سعدی»، مجله رشد ادب فارسی، س ۵، ش ۱۹-۲۰.
- علیشیر نوایی، میر نظام‌الدین، تذکرة مجالس النقايس، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۶۳ ش.
- کارگری، امید، ۱۳۸۵ ش، «تأثیر سعدی بر نظریه پردازی گلستان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد.
- منزوی، احمد، ۱۳۵۹ ش، فهرست نسخه‌های خطی گنج بخش، ج ۳، اسلام‌آباد.
- ———، ۱۳۵۰ ش، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۵، تهران.
- موجانی، سیدعلی، ۱۳۷۷ ش، فهرست نامگوی نسخ خطی مخزن حمید سلیمان، قم.
- ———، ۱۳۷۸ ش، فهرست نسخه‌های خطی فارسی انتستیتوی آثار خطی تاجیکستان، ج ۲، قم.
- نوشاهی، عارف، ۱۳۷۵ ش، فهرست مشترک نسخه‌های فارسی پاکستان، ج ۱۴، راولیندی.
- والله داغستانی، علیقلی، تذکرة ریاض الشعرا، مقدمه، به کوشش سید محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۸۴ ش.

۸۷/۱۲/۱۲
ب: ۸۸/۳/۲۵

بررسی عناصر ایجاد انسجام متن در کشف‌المحجوب هجویری

ناهید دهقانی*

چکیده

هر متن ادبی مجموعه‌ای از جملات است که بر اساس اصول و قواعد خاصی به هم پیوسته و کلیتی منسجم، یکپارچه و هماهنگ پدید آورده‌اند؛ عواملی که میان این جملات ارتباط برقار می‌کنند و متنی واحد و یکپارچه را به وجود می‌آورند، عناصر انسجام متن نامیده می‌شوند. هدف اصلی در بحث انسجام متن بررسی این نکته است که نویسنده، مطالب متنوع و گسترده خود را چگونه تنظیم می‌کند و به اثر خود انسجام می‌بخشد.

در مقاله حاضر، عناصر انسجام متن در کشف‌المحجوب هجویری شناسایی، طبقه‌بندی و ارائه شده است.

کلیدواژه: کشف‌المحجوب، هجویری، انسجام متن، سخن‌کاوی، ساختار متن.

مقدمه

جمله، کوچک‌ترین واحد مستقل و معنادار متن و مصالح اصلی در ساختمان آن به شمار می‌رود. عوامل ایجاد انسجام متن، این واحدها را به هم پیوند می‌دهند و واحدهای بزرگ‌تری متشکل از چند جمله به وجود می‌آورند. این واحدها نیز به

نوبهٔ خود، واحدهای بزرگتری را تشکیل می‌دهند؛ این روابط همچنان ادامه می‌باید تا در نهایت متنی یکپارچه، متشكل از اجزای متعدد اصلی و فرعی شکل می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت که جمله‌ها، اصلی‌ترین اجزا در ساختار متن هستند و به هم پیوستن آنها، هستهٔ اولیهٔ شکل‌گیری متن به شمار می‌رود.

عواملی که در ایجاد ارتباط میان جمله‌ها نقش دارند، عناصر «انسجام متن» نامیده می‌شوند؛ منظور از انسجام متن، مجموعهٔ پیوندها و روابطی است که میان اجزای سازندهٔ متن وجود دارد؛ این پیوندها و روابط، متن را از جملاتی گسیخته که تصادفی در کنار هم قرار گرفته‌اند، تمایز و آن را به کلیتی یکپارچه و منسجم تبدیل می‌کنند (لطفی‌بور ساعدی ۱۳۷۴: ۱۱۰).

منظور از متن نیز، جمله یا جملاتی است که خواننده با مطالعه و دنبال کردن آن یا آنها، معنا یا پیام خاصی را دریافت می‌کند. متن گاهی از جمله‌ای واحد مانند ضرب‌المثل یا جمله‌ای تبلیغاتی تشکیل شده است و گاهی چندین مجلد را شامل می‌شود (اخلاقی ۱۳۷۶: ۸۲).

بیش از پیدایش گرایشهای جدید در زبانشناسی، واحد بررسی و توصیف در اکثر مکاتب زبانشناسی جمله بود و روابط عناصر درون‌جمله‌ای مورد بررسی قرار می‌گرفت؛ اما در گرایشهای جدید به‌ویژه «سخن‌کاوی» متن نیز مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد.

توجه عمده در رویکرد سخن‌کاوی به عملکرد عناصر زبانی در مراودات بین انسانها در چهارچوب متن است. یعنی اینکه ساختمان و آرایش متنی چه تأثیری در نقش عناصر زبانی، در مبادلات لفظی بین انسانها دارد. در این رویکرد دو عامل کلی در کاربرد زبان مورد بررسی قرار می‌گیرد: بافت متنی، بافت اجتماعی.

منظور از بافت متنی این است که یک عنصر زبانی در چهارچوب چه متنی قرار گرفته است و جملات قبل و بعد از آن عنصر، در داخل متن، چه تأثیری در تبلور نقش و معنای آن دارند. هالیدی و حسن، از جمله کسانی هستند که در ساختمان متنی و روابط بین‌جمله‌ای زبان مطالعه کرده‌اند. از نظر آنها انسجام یک مفهوم معنایی است که به روابط معنایی موجود در متن اشاره می‌کند و آن را به عنوان یک متن مشخص می‌سازد. آنها وجود انسجام متنی را منوط به این می‌دانند که تعبیر و تفسیر عناصری در متن، وابسته به تعبیر و تفسیر عناصر دیگر باشد و آن را جزئی از نظام زبان به شمار می‌آورند (لطفی‌بور ساعدی ۱۳۷۱: ۳۰).

بررسی عناصر ایجاد انسجام متن در کشف المحتوی هجویری / ۱۰۱

عناصر فراوانی در ایجاد ارتباط میان جمله‌ها و انسجام متن نقش دارند. هالیدی و حسن این عناصر را به سه دستهٔ عناصر دستوری، لغوی و پیوندی تقسیم می‌کنند:

نمودار عناصر انسجام متن در زبان براساس تقسیم‌بندی هالیدی و حسن:



الف. انسجام دستوری ارجاع

منظور از ارجاع، به کار بردن انواع مختلف عناصر ضمیری در متن است که بین جملات متن ارتباط برقرار می‌کند و به آن انسجام می‌بخشد (لطفی پور ساعدی: ۱۳۷۱: ۳۱). این گونه عناصر در صورتی موجب انسجام متن می‌شوند که مرجع آنها در درون متن قرار داشته باشد (تاکی ۱۳۷۸: ۱۳۴).

این نوع ارجاع، ارجاع متنی نامیده می‌شود. در این قطعه از متن کشف‌المحجوب ارجاع درون متنی کاملاً آشکار است:

درویش دون حق به هیچ چیز آرام نیابد. از آنچه جز وی مراد کامشان نپاشد و ظاهر لفظ آن است که جز بد و توانگری نیابی. چون او را یافته توانگر شدی. پس هستی تو دون وی است، چون توانگری به دون وی نیابی، تو حجاب توانگری گشته (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۳۷).

برای درک ضمایر «وی»، «او» و «شان» در «کامشان»، باید به عنصری قبل از این ضمایر (واژه «درویش») مراجعه کرد. به بیان دیگر، مرجع این ضمایر در درون متن و قبل از آن قرار گرفته است.

ارجاع درون‌متنی خود به دو گونه «ارجاع به ماقبل» و «ارجاع به مابعد» تقسیم می‌شود. در نوع اول، مرجع پیش از ضمیر قرار دارد (لطفی پور ساعدی ۱۳۷۴: ۱۱۱). در مثال بالا و نیز این قسمت از متن کشف‌المحجوب، نمونه این نوع ارجاع را می‌توان دید:

جمع به حق تفرقه باشد از غیر وی و تفرقه از وی جمع باشد بد وی؛ یعنی هر که را همت به حق — تعالی — مجتمع باشد، از غیر وی مفترق است و هر که از غیر وی مفترق است، بد و مجتمع است (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۲۰۱).

در «ارجاع به مابعد»، مرجع ضمیر پس از ضمیر می‌آید و برای درک مرجع ضمیر باید به عناصر بعد از ضمیر مراجعه کرد؛ مثال:

و این، آن معنی است که آن پیر گفت — رضی الله عنه — که اندوه ما ابدی است. نه هرگز همت ما مقصود را بیابد و نه کلیت ما نیست گردد اندر دنیا و آخرت. از آنچه یافتن چیزی را مجانست باید و وی جنس نه و اعراض از حدیث وی را غفلت باید و درویش غافل نه. پس گرفتاری است فتاده همیشگی و راهی پیش آمده مشکل و آن، دوستی است با آن که کس را به دیدار وی راه نه... (همان، ص ۳۸).

در این قسمت از متن، برای درک ضمیر «این» در آغاز جمله اول و ضمیر «آن» در جملات پایانی، باید به قسمتهای بعد از این ضمایر مراجعه کرد. به بیان دیگر، «آن» معنی «مرجع ضمیر «این» و «دوستی» مرجع ضمیر «آن» است.

جانشینی

منظور از این رابطه متنی، قرار گرفتن عنصری در متن، به جای عنصر دیگر است. اگر این عنصر جانشین گروه اسمی شود، آن را جانشین اسمی می‌نامند و اگر

جانشین گروه جمله‌ای و فعلی شود، به ترتیب، جانشین فعلی و جمله‌ای نامیده می‌شود (لطفی‌پور ساعدی ۱۳۷۴: ۱۱۳).

به کارگیری این عنصر، نویسنده را از تکرار فعل، جمله، بند و... بینیاز می‌سازد و به ایجاز و نیز انسجام متن بسیار کمک می‌کند. در کشف‌المحجوب، مواردی از جانشینی فعلی و جمله‌ای را می‌توان دید.

جانشینی فعلی

مثال:

... و دیگر معنیش آن بود که یافتش را هرگز نایافت نباشد و نایافتش را هرگز یافت نه... یکی آرایش خواست و زینت طلب کرد و دیگر را بیاراستند و وی را خود خواست نه (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۵۶).

در جمله‌های بالا، واژه «نه»، به ترتیب، جانشین فعلهای «نباشد» و «نبود» شده است.
جانشینی جمله‌ای

در این نوع ارتباط، عنصری جانشین جمله یا جملات پیش از خود می‌شود؛ در قسمتهای زیر از کشف‌المحجوب، نمونه‌هایی از جانشینی جمله‌ای را می‌توان دید:
مریدی را گفت: جهد کن تا یک روز، همه‌روز می‌گویی که: الله الله. و دیگر روز و سدیگر همچنان؛ تا بر آن خو کرد. گفت: اکنون شبها بدان پیوند. چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را به جای خواب دیدی، همان می‌گفتی اندر خواب تا آن عادت طبع وی شد (همان، ص ۲۹۴-۲۹۵).

در مثال بالا، واژه «همچنان» و فعل «چنان کرد»، جانشین اوامر شیخ و اعمال مرید شده است.

همچنین در این مثال:

... مر اهل خود را گفت: چون من بمیرم، مرا بسوزید و خاکستر من گرد کنید و اندر روز بادنگ نیمی به دریا اندازید و نیمی به باد بردهید در بیابان تا از من اثری نماند. همچنان کردند (همان، ص ۴۰۷).

در این مورد نیز، جمله «همچنان کردند» جانشین یک بند کامل شده است و شامل همه‌كارهایی است که خانواده شخص مورد نظر در عمل به وصیت وی انجام داده‌اند.

حذف

منظور از این واژه، حذف عنصری به قرینه عناصر قبلی در متن به منظور به وجود

آوردن انسجام متن است (طفیل پور ساعدی ۱۳۷۴: ۱۱۳). در این قطعه از متن **کشف‌المحجوب** این نوع ارتباط را می‌توان دید:

پاک آن خدایی که دل عارفان را محل ذکر گردانید و از آن زاهدان موضع توکل و از آن متوكلان منبع رضا، و از آن درویشان جایگاه قناعت و از آن اهل دنیا محل طمع. و اندر این عبرتی است که هر عضوی را که خداوند — تعالی — بیافرید مر فعلی را محل گردانید؛ چنان که دستها را محل بطش و پای را محل مشی و چشم را محل نظر و گوش را محل سمع و زبان را محل نطق آفرید و اندر معانی کموئی و ظهوری ایشان خلافی بیشتر نبود. فاما دلها را بیافرید در هر یکی معنی مختلف نهاد و ارادتی دیگران و هواپی دیگرگون. یکی را محل معرفت کرد و یکی را موضع ضلالت. یکی را جایگاه قناعت و مانند این. و اندر هیچ عضو، عجویه فعل خداوند — تعالی — ظاهرتر از دلها نیست (هجویری، **کشف‌المحجوب**، ص ۱۹۳).

حذف افعال «گرانید»، «آفرید»، «نهاد» و واژه‌های «خداوند» و... در کنار ارجاع ضمایر «ایشان»، «این» و... جملات این بند را به هم متصل می‌کند. بسیاری از این جملات را نمی‌توان از جمله‌های مجاور آنها جدا کرد. زیرا دریافت معنای آنها، بدون مراجعه به جملات قبل یا بعد از آنها، میسر نیست.

ب. انسجام لغوی تکرار

در این نوع ارتباط، عناصری از یک جمله، در جمله‌های بعد از آن تکرار می‌شود. تکرار به شکلهای گوناگون در متن انجام می‌گیرد:

تکرار عین واژه

این نوع تکرار، در سراسر **کشف‌المحجوب**، با سامد بالایی وجود دارد. در این قسمت از **کشف‌المحجوب**، نمونه این نوع تکرار را می‌توان دید:

توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی؛ از آن چه تائب محب بود و محب اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت ذکر جفا جفا باشد. چندگاه با جفا باشد، باز چندگاه با ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد (همان، ص ۴۳۲).

تکرار واژه‌های «محب»، «مشاهدت»، «جفا» و... در انسجام این جمله‌ها، نقش انکارناپذیری دارد.

تکرار واژه مترادف

در این شیوه، واژه‌های مترادف موجود در جمله‌ها، حلقة اتصال آنها به شمار

می‌روند. این نوع تکرار، در کشف المحتوی، کمتر از تکرار عین واژه به چشم می‌خورد؛ با وجود این، موارد زیادی از این نوع تکرار نیز، در این کتاب وجود دارد. برای مثال، در این قسمتها از کشف المحتوی، نمونه این نوع تکرار وجود دارد:

و اگر کسی گوید از این ملاحظه مذکور... که اندر عادت چنین رفته است که چون رسول به کسی آید از ملکی، باید تا این مبوعه^۲ اليه فاضل‌تر از وی باشد؛ چنان که پیغمبران از جبرئیل فاضل‌ترند. این صورت مر ایشان را خطاست.

گوییم: اگر ملکی رسولی فرستد به یک کس باید تا مُرسل^۳ اليه فاضل‌تر باشد؛ چنان که جبرئیل را به رسول فرستاد و ایشان هر یکی از وی فاضل‌تر بودند. اما چون رسول به جماعتی باشد و قومی، لامحاله رسول فاضل‌تر از آن گروه باشد؛ چنان که پیغمبران... از امم (همان، ص ۳۵۳).

در این قسمت، واژه‌های «رسول»، «پیغمبر» و نیز واژه‌های «جماعت»، «قوم» و «گروه» با هم مترادف‌اند. تکرار این واژه‌ها و واژه‌های مترادف آنها در انسجام این قسمت از متن بسیار تأثیرگذار است.

آوردن واژه‌ای که با واژه پیش از خود رابطه شمولیت دارد در این نوع ارتباط، دو یا چند واژه مورد نظر، همگی به یک حوزه معنایی تعلق دارند؛ به بیان دیگر، یکی از واژه‌ها شامل واژه دیگر نیز می‌شود. مثال:

من زنی دیدم از متعبدات که اندر نماز، کزدم وی را چهل بار بزد و هیچ تغییر اندر وی پدیدار نیامد. چون از نماز فارغ شد، گفتمش: ای مادر، چرا اندر نماز آن کزدم از خود دفع نکردی؟ گفت: ای پسر، تو کودکی، چگونه روا باشد که من اندر میان کار حق، کار خود کنم؟ (همان، ص ۴۴۴).

در مثال بالا بین واژه‌های «زن» و «مادر» و واژه‌های «پسر» و «کودک» رابطه شمولیت وجود دارد.

و نیز گویند: مأخوذه است از حباب الماء... آن غلیان آبی بود اندر حال بارانی عظیم (همان، ص ۴۴۸).

در این مورد نیز آب، واژه «شامل» و باران، واژه «مشمول» است.

تکرار واژه همگانی

در این نوع تکرار، واژه‌ای که در یک جمله آمده است، در جمله‌های بعد از آن، به شکل واژه‌ای همگانی تکرار می‌شود. منظور از «واژه همگانی»، واژه‌ای است که به جای انواع اسمها می‌نشینند و محدودیتی در کاربرد آن وجود ندارد. در این قسمت از

کشف‌المحجوب، این نوع تکرار دیده می‌شود:

... چون جانوری که از سرکه خیزد، اندر هرچه افتاد بمیرد و آنچه از چیزهای

دیگر خیزد، اندر سرکه هلاک شود (همان، ص ۷).

در این قسمت از کتاب، واژه «آنچه» به جای واژه «هر جانوری» به کار رفته است.

این واژه، واژه‌ای همگانی است و می‌تواند به جای هر اسم دیگری نیز قرار گیرد.

تکرار موسیقیایی

«تکرار موسیقیایی با جلوه‌های مختلف ایجاد موسیقی، یکی دیگر از عوامل انسجام متن است» (معین‌الدینی ۱۳۸۳: ۳۱۴). در کشف‌المحجوب، این نوع تکرار، یکی از عوامل مهم ایجاد انسجام متن به شمار می‌رود. نثر این کتاب، نثری عادی و یک دست نیست؛ هجویری در بسیاری از قسمتهای کتاب، از عناصری کمک می‌گیرد تا نشر کتاب را به نثری موزون و آهنگین تبدیل کند. گرایش به کلام موزون و مسجع یکی از ویژگیهای مهم متون صوفیانه است. سیروس شمیسا در کتاب نگاهی تازه به بدیع نثر موزون و مسجع صوفیانه را نشأت گرفته از اشعار ایرانی پیش از اسلام می‌داند (شمیسا ۱۳۸۳: ۴۰).

در کشف‌المحجوب، این نوع نثر، در قسمت معرفی مشایخ و بیان دریافت‌های ذوقی مؤلف بیشتر دیده می‌شود؛ اما در بخش‌های دیگر نیز نمونه آن فراوان است.

در بعضی از بخش‌های این کتاب، به کارگیری عناصر موسیقیایی چنان برجستگی می‌یابد که نثر کتاب به شعر بسیار نزدیک می‌شود. برای مثال در این بخشها از کتاب،

موسیقی متن، یکی از برجسته‌ترین عناصر انسجام متن است:

الهی و سیدی، شب اندر آمد و ولايت تصرف مملوکان به سر آمد و ستارگان بر

آسمان هویدا شدند و خلق بحمله بختند و ناییدا شدند. صورت مردمان بیارامید و

چشم‌شان بخت و از در بنوامیه رمیدند و بایسته‌های خود نهفت و بنوامیه درهای

خود اندر بستند و پاسبانان برگماشتند و آنان که بدیشان حاجتی داشتند، حاجت

خود فرو گذاشتند. بار خدایا تو زنده‌ای و پاینده و داننده‌ای و بیننده. غنومن و

خواب بر تو روا نیست و آنکه تو را بدین صفت نشناسد، هیچ نعمت را سزا

نیست... (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۱۱۴-۱۱۵).

این بخش که ترجمه یکی از مناجات‌های امام محمد باقر(ع) است، با نثری موزون و شعرگونه نگاشته شده است. همچنین در این قسمت از بخش معرفی مشایخ، تعمد هجویری در استفاده از نثر شعرگونه کاملاً آشکار است:

یکی منادی حضرت جبار و گزیده محمد مختار... و دیگر، دوست خداوند داور و

محرم احوال پیامبر... و دیگر، سرهنگ مهاجر و انصار و متوجه خداوند غفار... و

دیگر، گزیده اصحاب و زینت ارباب... و دیگر، گنج علم و خزینه حلم... و دیگر، متمسک درگاه حرمت و پاک از عیب و آفت... (همان، ص ۱۲۰). در کشف‌المحجوب، نمونه‌های فراوانی از این نوع نثر را می‌توان یافت. عواملی که در ایجاد موسیقی و توازن در این کتاب نقش دارند، متنوع‌اند و می‌توان آنها را در سه سطح آوازی، واژگانی و نحوی بررسی کرد:

سطح آوازی

یکی از مهم‌ترین ابزارهای ایجاد توازن و موسیقی در کلام، تکرار زیاد واجهای همسان، با تناسب و نظمی خاص در «محور همنشینی» است؛ البته ارزش این نوع تکرار در هنری بودن آن است.

از آنجا که در کشف‌المحجوب، انواع تکرارها و کلمات متجلانس وجود دارد، تکرار واجهای همسان نیز امری اجتناب‌ناپذیر است. اما این تکرارها، در همه‌جا هنری نیستند. در این قسمتها از کشف‌المحجوب، نوع هنری این نوع تکرار را می‌توان دید:

از آنچه صحّت صفت بشریت یا لاهی را بود یا ساهی را و یا مطلق الهی را. پس انبیا لاهی و ساهی نباشد و به جز انبیا مطلق‌الهی نباشد (همان، ص ۳۳۶-۳۳۷). در این قطعه از کشف‌المحجوب، بسامد بالای واجهای «ا»، «ه»، «ی»، «س»، «ت»، «ر» و «ب» موجب بر جستگی واژه‌های محوری و القای معانی ثانوی و مضاعف در این واژه‌ها شده است؛ به‌ویژه، تکرار زیاد واج «ا» مفهوم تعالی و تدوام را در این قسمت تقویت و در کنار واجهای «ه» و «ی» درد و سوز عارفانه را تداعی می‌کند. پس هزار سال اگر مرید به قبول حق گوید، چنان نباشد که یک لمحه حق به قبول وی گوید؛ که اقبال لایزال اندر قبول ازل بسته است و سرور سرمد اندر سعادت سابق، و بنده را به خلاص خود جز به خلوص عنایت حق راه نیست. و پس عزیز بنده‌ای باشد که اسباب را مسبب از حال وی دفع کند (همان، ص ۱۹۱).

در این قسمت نیز، بسامد بالای واجهای «ق»، «ب»، «ا»، «ل»، «س»، «ر» و... موسیقی‌ای درونی پدید آورده است و موجب بر جستگی واژه‌های محوری و القای معانی ثانویه شده است.

موسیقی در کشف‌المحجوب، مانند سایر متون منثور، از نوع موسیقی درونی است. با وجود این، گاهی بعضی از قسمتها این کتاب به نظم بسیار نزدیک می‌شود و گاهی حتی می‌توان، این بندها و جمله‌ها را تقطیع هجایی کرد. برای مثال، این

جمله‌ها تا حدودی از این ویژگی برخوردارند:

برادر مصطفی، و غریق بحر بلا و حریق نار ولا و مقتدای اولیا و اصفیا... (همان، ص ۱۰۱).

بار خدایا، تو زنده‌ای و پاینده، و داننده‌ای و بیننده... درهای رحمتت گشاده است و مواید نعمت نهاده است. اجابت سزای آن که دعا کند و نعمت برای آن که ثنا گوید... چون مرگ و گور را یاد کنم، چگونه دل را به دنیا شاد کنم؟... پس از تو خواهم از آنچه تو را دانم و از تو جویم از آن چه تو را می‌خوانم؛ راحتی اندر حال مرگ بی‌عذاب، و عیش اندر حال حساب بی‌عقاب (همان، ص ۱۱۵).

هر چه نثر موزون‌تر و به شعر شبیه‌تر باشد، توازن هجایی در آن بیشتر دیده می‌شود.

سطح واژگانی

منظور از توازن واژگانی، تکرار یک واژه، یک گروه اسمی یا فعلی و یا مجموعه‌ای از واژگان در درون یک جمله است (صفوی ۱۳۷۳: ۲۰۷-۲۰۹).

این توازن را می‌توان به دو دسته تکرار آوایی کامل (= واژه) و تکرار آوایی ناقص (= واج) تقسیم کرد (علوی مقدم ۱۳۷۷: ۱۲۰).

در نوع اول، یک صورت زبانی کامل با تناسب و نظمی خاص در متن تکرار می‌شود. این نوع تکرار در شعر بسیار ارزشمند است؛ برای مثال «ردیف» در شعر، حاصل این نوع تکرار است. اما در نثر، نوع هنری آن را کمتر می‌توان دید؛ بنابراین توضیحات بیشتر در این باره ضروری به نظر نمی‌رسد.

نوع دیگری از توازن واژگانی، تکرار آوایی ناقص است. «آرایه‌های حاصل از این نوع تکرار، در اصل از تکرار یک یا چند آوا با توالی یکسان در بخشی مشخص از عناصر دستوری نامکرر پدید می‌آیند» (همان: ۱۲۸). آرایه‌های لفظی زیادی از جمله انواع سجع و انواع جناس (جز جناس تام و جناس مرکب) در دسته تکرار واژگان با همگونی ناقص قرار می‌گیرند (اخلاقی ۱۳۷۶: ۱۱۰-۱۱۱).

در کشف‌المحجوب، جناس و سجع، مهم‌ترین آرایه‌های لفظی‌ای هستند که در ایجاد موسیقی و توازن نقش دارند. این آرایه‌ها، در همه قسمتهاي کشف‌المحجوب وجود دارند؛ حتی در حکایتها و سخنان مشایخ نیز توازن ناشی از این نوع تکرارها بسیار قابل توجه است. از میان انواع جناس، جناس اشتراق (هم‌ریشگی)، برجستگی بیشتری دارد. یکی از مهم‌ترین دلایل این مسئله، به کاربردن کلمات هم‌ریشه‌ی عربی، با بسامد بالا در این کتاب است. این قسمتها از کشف‌المحجوب، نمونه‌هایی از کاربرد

زیاد انواع سجع و جناس را در این کتاب نشان می‌دهد:

ازیرا که چون دوستان نگاه کنند عالمی بینند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی. وجود این در جنب قدرت فاعل متلاشی و اندر ذل کن وی ناچیز، به چشم اشتیاق اندر آن نگرند.

مقهور بینند قاهر بینند. مفعول بینند فاعل بینند. مخلوق بینند خالق بینند (هجویری، کشف الممحجوب، ص ۱۴۱).

در این جملات، جناس اشتقاد کاملاً آشکار است.

و در جمله مطالب باشد فقرای صبر و اغنيا به شکر... آن را که نامش از حق فقیر است، اگر چه امیر است، فقیر است. هلاک گشت آنکه پندارد که وی نه اسیر است، اگرچه جایگاهش تخت و سریر است. ازیرا که اغنيا صاحب صدقه بوند و فقرا صاحب صدق و هرگز صدق چون صدقه نباشد (همان، ص ۳۵).

در این قسمت از متن، بین واژه‌های «فقیر»، «امیر»، «اسیر» و «سریر» سجع متوازی و بین واژه‌های «امیر» و «اسیر» و نیز واژه‌های «صدقه» و «صدق» به ترتیب جناس ناقص و جناس اشتقاد وجود دارد.

صفا از صفات بشر نیست؛ زیرا که مدار مدر جز بر کدر نیست، و مر بشر را از کدر گذر نیست. پس منال صفا به افعال نباشد و از روی مجاہدت مر بشریت را زوال نباشد و صفت صفا را نسبت به افعال و احوال نباشد (همان، ص ۴۶).

آرایه جناس بین واژه‌های «مدار» و «مدر»، «مدر» و «کدر»، «صفا» و صفات و آرایه شبه جناس بین واژه‌های «کدر» و «گذر» و نیز آرایه جناس بین واژه‌های «مدر»، «کدر»، «بشر»، «گذر» و واژه‌های «منال»، «زوال»، «افعال» و «احوال» در ایجاد موسیقی درونی در این قسمت، نقش اساسی دارند.

مرقعه پیراهن و فاست مر اهل صفا را و لباس سرور است مر اهل غرور را... در جمله مر همه را سمت صلاح و سبب فلاح است و مراد جمله از آن محصول. یکی را صفا بود و یکی را عطای و یکی را غطا و یکی را وطا (همان، ص ۶۶).

نقش آرایه‌های جناس و سجع بین واژه‌های «وفا» و «صفا»، «سرور» و «غرور»، «صلاح» و «فلاح»، «عطای»، «غطا» و «وطا» و آرایه سجع بین سه واژه آخر و واژه «صفا» در ایجاد موسیقی درونی و در نتیجه تقویت انسجام متن کاملاً آشکار است. همان‌طور که اشاره شد، گاهی توازن واژگانی از تکرار واژه با همگونی کامل پدید می‌آید. آرایه‌های جناس تام و جناس مرکب از این نوع تکرار ایجاد می‌شوند (اخلاقی ۱۳۷۶: ۱۱۲).

در کشف‌المحجوب، این دو نوع جناس نسبت به سایر انواع، بسامد بسیار کمتری دارند و تنها در چند مورد محدود، نمونه‌هایی از آنها را می‌توان دید. از جمله در بند زیر: ... از آنکه صفا صفت دوستان است و آنکه از صفت خود فانی و به صفت دوست باقی بود، دوست آن است و احوال ایشان به نزدیک ارباب معانی چون آفتاب عیان است (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۴۶).

در این قسمت، بین واژه‌های «دوستان» و «دوست آن» جناس مرکب وجود دارد. در کشف‌المحجوب، موارد تکرار واژه‌های عادی، گروه اسمی و فعلی و تکرار جملات نیز فراوان است، اما این‌گونه تکرارها در همه موارد، ارزش هنری نداوند. در قسمتهایی که نثر به شعر و نظم نزدیک می‌شود و شکل ادبی پیدا می‌کند، نمونه‌های هنری این نوع تکرارها را می‌توان دید؛ برای مثال:

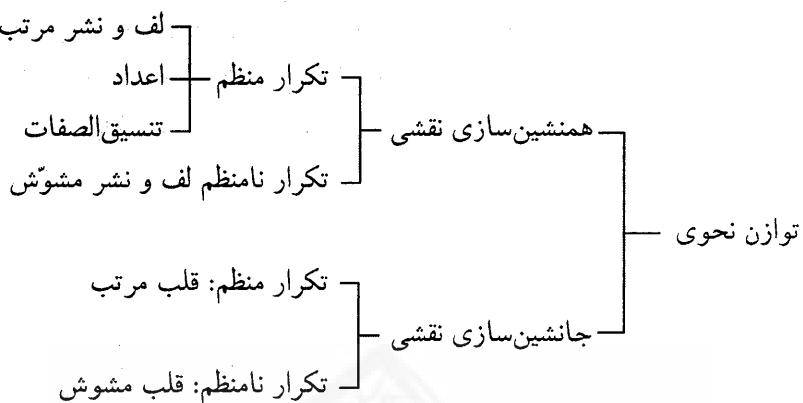
پس صوفی صاحب وصول بود و منصوف صاحب اصول و مستتصوف صاحب فصول. آن را که نصیب وصل آمد، به یافتن مقصود و رسیدن به مراد از مراد بی مراد شد و از مقصود بی مقصود، و آن را که نصیب، اصل آمد، بر احوال طریقت ممکن شد و اندر لطایف آن ساکن و مستحکم گشت و آن را که نصیب، فصل آمد، از جمله بازماند (همان، ص ۴۹-۵۰).

در این جمله‌ها، آرایه‌های سجع، جناس و واج آرایی موجب می‌شوند، کلام شکلی نظم گونه پیدا کند. بنابراین، تکرار واژگان، گروههای اسمی و فعلی و جمله‌ها که در جهت تقویت موسیقی متن به کار گرفته شده‌اند، تا حدودی، شکل هنری پیدا کرده است.

توازن نحوی

این نوع توازن، از تکرار ساختهای نحوی پدید می‌آید. در بیشتر موارد، این‌گونه توازن، با توازن آوایی و واژگانی همراه است (صفوی ۱۳۷۳: ۲۲۷).

توازن نحوی خود به دو گونه «همنشین‌سازی نقشی» و «جانشین‌سازی نقشی» تقسیم می‌شود:



(علوی مقدم ۱۳۷۷: ۱۳۵)

در همنشین‌سازی نقشی، همنشینی عناصر هم نقش به نوعی توازن نحوی می‌انجامد؛ مثلاً در این بیت از فردوسی

فرو شد به ما هی و بر شد به ماه بن نیزه و قبّه بارگاه
شاعر عناصری را در مصراع اول و مصراع دوم، همنشین یکدیگر ساخته و «قاعدۀ افزایی» در محور همنشینی پدید آمده است (لف و نشر مرتب).

در جانشین‌سازی نقشی یک عنصر واژگانی یا نحوی به جای عنصر دیگر قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که آزادانه بتواند در جای آن به کار رود و در عین حال همان نقش را ایفا کند، بدون اینکه در ساخت یا معنای کلام تغییری پدید آید. برای مثال، اگر فعل مضارع اخباری «می‌بینم» بتواند جایگزین فعل مضارع التزامی «ببینم» شود، نوعی «جانشین‌سازی نقشی» در کلام وجود دارد. مثل این بیت از عطار:

چشم از پی آن دارم تا روی تو می‌بینم

دل را همه میل جان با سوی تو می‌بینم
گاهی نیز توازن نحوی از طریق جایه‌جایی عناصر نقشی پدید می‌آید (عکس)؛ در این بیت از سلمان ساووجی این گونه توازن نحوی را می‌توان دید:

امرورز به ساغری شکستم توبه
دیروز به توبه‌ای شکستم ساغر

در این دو مصراع، جانشین‌سازی نقشی از طریق جایه‌جایی عناصر سازنده به وجود آمده است (همان: ۱۳۹-۱۳۶).

توازن نحوی، در نثر می‌تواند موجب تقویت ارتباط و انسجام متن شود اما ارزش هنری آن در شعر به مراتب بیشتر از نثر است.

در کشف‌المحجوب، نمونه تکرار ساختهای نحوی فراوان است. اما در نثر، برخلاف شعر، این نوع تکرار به تهایی نمی‌تواند به موزون کردن و تقویت موسیقی کلام کمک کند؛ مگر اینکه تکرار ساختهای نحوی با توازن آوایی و واژگانی همراه شود. در این قسمت از کشف‌المحجوب، جایه‌جایی عناصر نقشی، نوعی «طرد و عکس» پدید آورده است:

صوفی آن بود که هستی وی را نیستی نباشد و نیستی وی را هستی نه، یعنی آنچه بیابد مر آن را هرگز گم نکند و آنچه گم کند مر آن را هرگز نیابد و دیگر معنیش آن بود که یافتش را هرگز نایافت نباشد و نایافش را هرگز یافت نه. یا انباتی بود بی‌نفی و یا نفی بود بی‌انبات (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۵۶).

همایش

نوع دوم انسجام لغوی، «همایش» است که منظور از آن «همائی» یا «در یک جا آمدن» عناصر لغوی معینی در چهارچوب موضوع یک متن است که منجر به پیدایش ارتباط بین جمله‌های آن متن می‌شود (لطفی‌پور ساعدی ۱۳۷۱: ۳۲).

در کشف‌المحجوب موارد زیادی از این نوع رابطه لغوی را می‌توان یافت. برای مثال:

پس ابتدای دوستی طلب کردن است و انتهای آن قرار گرفت. آب تا اندر رود باشد روان بود، چون به دریا رسید قرار گیرد. و چون قرار گرفت، طعم بگرداند. تا هر که را آب باید به وی میل نکند. به صحبت وی کسی میل کند که ورا جوهر باید. تا ترک جان بگوید و مُتقله طلب بر پای بند و سرنگونساز بدان دریا فرو شود. یا جواهر عزیز مکنون به دست آرد یا جان در طلب آن به شست فنا دهد (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۵۴۶).

در این بند، واژه‌های «آب»، «رود»، «دریا»، «جوهر»، «متقله»، «شست» و... با هم تناسب دارند و پراکنده‌گی آنها در جمله‌های این بند، انسجام آنها را تقویت کرده است.

ج. انسجام پیوندی (روابط معنایی و منطقی)

عوامل آفریننده انسجام متن علاوه بر عناصر یاد شده در دو قسمت الف و ب، شامل روابط معنایی و منطقی موجود در میان جملات سازنده یک متن نیز

می‌شود. به عبارت دیگر، در میان همه جملات متن نوعی رابطه معنایی و منطقی وجود دارد. مثلاً یک جمله مسئله‌ای را مطرح می‌سازد، جمله‌ی بعدی دلیل یا نتیجه و یا شرطی برای آن ارائه و یا مطلبی بر آن اضافه می‌کند و چه بسا مثالی یا نمونه‌ای و یا نکته‌ی مقابلي برای آن مطلب عرضه می‌کند. اگر چنین ارتباطی بین جملات یک متن وجود نداشته باشد، متن بی‌شباهت به هذیان یا گفتار بیماران روانی و اشخاصی که تعادل فکری ندارند، نخواهد بود. البته در این بحث، مطالعه روابط معنایی در چهارچوب معناشناسی کلی مورد نظر نیست بلکه هدف مطالعه جنبه‌های بخصوص روابط معنایی می‌باشد که در ایجاد انسجام متن و مرتبط ساختن عناصر زبانی که به توالی هم قرار می‌گیرند ولی توسط سایر وسائل ساختار به هم مربوط نیستند، نقش دارند (لطفی‌پور ساعدی ۱۳۷۴: ۱۱۴).

انسجام پیوندی در بسیاری از موارد به وسیله حروف یا واژگان خاصی مانند پس، که، چنان‌که، اگر، چون، مگر، تا و... در متن قابل تشخیص است و گاهی نیز با دقت در محتوا می‌توان به وجود این رابطه بین جملات پی برد؛ بدون اینکه نشانه‌های متنی خاصی در جمله‌ها به کار رفته باشد. در کشف‌المحجوب، این نوع ارتباط، عامل اصلی انسجام متن محسوب می‌شود.

روابط معنایی و منطقی بین جمله‌ها خود به چهار نوع تقسیم می‌شوند:

ارتباط اضافی

این ارتباط، زمانی به وجود می‌آید که جمله‌ای در متن، درباره محتوا و معنای جمله پیش از خود مطلبی اضافه کند (همان: ۱۱۵-۱۱۴).

این ارتباط خود به سه نوع تقسیم می‌شود:

ارتباط توضیحی

در این نوع ارتباط، جمله یا جمله‌هایی در متن، توضیح یا شرحی برای جمله پیش از خود به شمار می‌رond. در کشف‌المحجوب که کتابی تعلیمی است، این نوع ارتباط بیش از سایر روابط در انسجام بخشیدن به اجزای مختلف متن تأثیرگذار است و در جای جای این کتاب، چنین ارتباطی را می‌توان بین بخشها، باهها، فصلها و جمله‌ها پیدا کرد. برای مثال، در این قطعه‌ها از متن کشف‌المحجوب این ارتباط بسیار برجسته است:

اما فقر را رسمی و حقیقی است. رسمش افلas اضطراری است و حقیقتش اقبال اختیاری. آنکه رسم دید به اسم بیارامید و چون مراد نیافت از حقیقت برミد. و آنکه حقیقت یافت روی از موجودات برتفافت و به فنای کل، اندر رؤیت کل، به بقای کلی بشتافت... (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۳۰).

در این قسمت از متن، ابتدا جمله کوتاه و موجز «اما فقر را رسمی و حقیقتی است» مطرح شده، سپس مطالبی در توضیح و بسط این جمله بیان شده است.

پس علم فنا آن بود که بدانی که دنیا فانی است، و علم بقا آنکه بدانی که عقبی باقی است... اما باقی حال و فنای آن، آن بود که چون جهل فانی شود، لامحale علم باقی ماند و معصیت فانی شود طاعت باقی ماند، چون بنده علم و طاعت خود را حاصل گردانید. و غفلت فانی شود به باقی ذکر؛ یعنی بنده چون به حق عالم گردد و به علم وی باقی شود، از جهل بدو فانی شود و چون از غفلت فانی شود به ذکر وی باقی شود و این، اسقاط اوصاف مذموم باشد به قیام اوصاف محمود (همان، ص ۳۶۱).

رابطه توضیحی بین جمله‌های این قسمت و نقش این ارتباط در انسجام متن کاملاً آشکار است و توضیحات بیشتر در این باره ضروری به نظر نمی‌رسد.

ارتباط تمثیلی

در این نوع ارتباط، ابتدا نکته یا مطلبی فشرده بیان می‌شود؛ سپس موردی مشابه در ارتباط با این نکته مورد بررسی قرار می‌گیرد و با استفاده از این شگرد مطلب اول توضیح و گسترش داده می‌شود و صورت عینی و ملموس‌تری پیدا می‌کند. هجویری در کشف‌المحجوب، برای تفہیم و روشن کردن مطالب، تمثیلهای فراوانی به کار می‌گیرد و با روابط تشییه‌ی و تمثیلی، تلاش می‌کند بعد آموزشی و تعلیمی کتاب خود را تقویت کند.

در این قسمت از کشف‌المحجوب، نمونه‌ای از تمثیلهای مورد استفاده هجویری را می‌توان دید:

... مثل آنکه خلقش از آن او دانند و او نه از آن او باشد، چون یکی بود که دعوی طبیی کند و بیماران را علاج کند و چون خود بیمار شود طبیب دیگر ش باشد. و مثل آنکه خلقش از آن حق دانند و او از آن حق باشد چون یکی بود که دعوی طبیی کند و بیماران را علاج کند و چون خود بیمار شود داروی خود نیز داند کردن... (همان، ص ۴۰).

همچنین در این قسمت:

چون قایم به مراد خود باشی، مراد تو فانی شود، قیامت به فنا بود. و باز چون متصرف مراد حق باشی مراد حق باقی بود، قیامت به بقا بود. و مثال این، چنان بود که هر چه اندر سلطان آتش افتند، به قهر وی به صفت وی گردد. چون سلطان آتش وصف شیء را اندر شیء مبدل می‌گرداند، سلطان ارادت حق، از سلطان آتش اولی تر؛ اما این تصرف... (همان، ص ۳۶۴).

هجویری پس از آوردن هر تمثیل و توضیح آن، به نتیجه‌گیری می‌پردازد و گاهی تفاوت میان مطلب اول و مطلب تمثیلی را نیز بیان می‌کند.

ارتباط مقایسه‌ای

مقایسه کردن، یکی از روشهایی است که هجویری برای نشان دادن اهمیت موضوعات و تبیین اندیشه‌های خود به کار می‌برد. با این روش، مضامین روشن‌تر و درک آنها آسان‌تر می‌شود. افزون بر این، مقایسه کردن یکی از روشهای ایجاد انسجام متن است. در کشف‌المحجوب موارد فراوانی از به‌کارگیری این شیوه را می‌توان یافت. از جمله در قسمت زیر:

و در جمله قدم بر آتش نهادن بر طبع آسان‌تر از آنکه بر موافقت علم رفتن و بر صراط هزار بار گذشتن بر دل جاھل آسان‌تر از آن آید که یک مسئله از علم آموختن و اندر دوزخ خیمه‌زدن نزدیک فاسق دوست‌تر که یک مسئله از علم به کار بستن. پس بر تو بادا علم آموختن و اندر آن کمال طلبیدن (همان، ص ۲۸).

ارتباط خلاف انتظار

این رابطه معنایی زمانی برقرار می‌شود که محتوای یک جمله خلاف انتظاراتی باشد که جمله ماقبل آن در رابطه با موقعیت متكلم و مخاطب به وجود می‌آورد (طفیلی‌بور ساعدی ۱۳۷۴: ۱۱۵).

در کشف‌المحجوب، این نوع ارتباط نسبت به دیگر روابط کمتر دیده می‌شود و معمولاً در این کتاب، نشانه‌های متنی «اما»، «ولیکن»، «اگرچه»... همراه با این موارد تکرار می‌شوند. در این قسمتها نمونه‌هایی از این نوع ارتباط را می‌توان دید:

واز وی — رحمة الله عليه — می‌آید که روزی درویشی را گفت: «كُنْ لِلَّهِ وَ إِلَّا فَلَا تَكُنْ» خداوند را — تعالی — باش و اگر نه خود مباش. یعنی به حق باقی باش یا از وجود خود فانی. یعنی به صفوت مجتمع باش یا به فقر متفرق و به حق باقی باش یا از خود فانی (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۱۶۶).

... همان شب وی را به خواب دیدند گفتهند: خدای — عزوجل — با تو چه کرد؟ گفت، رحمة الله عليه: «لا تسألني عن هذا، ول يكن آسْرَحْتُ مِنْ دنياكم» مرا از این مبرسید، ولیکن از دنیا شما برسنم (همان، ص ۲۲۲).

اما معتزله کلیت تخصیص کرامات را منکر شوند... و گویند: همه مسلمانان اولیای خدایند — جل جلاله — چون مطیع باشند که هر که به احکام ایمان قیام کرد، و صفات خدای و رؤیت وی را منکر شد، و مؤمن را خلود در دوزخ روا داشت، و به جواز تکلیف بر مجرد عقل بی ورود رسول و نزول کتب مقر آمد، وی ولی بود به نزدیک همه مسلمانان. این چنین کسی ولی بود اما ولی شیطان (همان، ص ۳۲۲).

گاهی نیز نشانه‌های متنی روشنی مبنی بر وجود این رابطه وجود ندارد و با تأمل در محتوا، می‌توان به وجود این رابطه در متن بی‌برد:

جمع نور و آفتاب و ماه چون به یکدیگر مقرن شود، مثال صفاتی محبت و توحید باشد که با یکدیگر معجون شود. و خود نور ماه و آفتاب را چه مقدار بود، آنجا که نور محبت و توحید، تا این را بدان اضافت کنند؟ (همان، ص ۴۶)

در این جمله، ابتدا تصویر کاملاً مشتی از آفتاب و ماه ارائه می‌شود، اما ناگهان بدون هیچ مقدمه‌ای از حقارت و ناچیزی آنها سخن به میان می‌آید.

ارتباط سببی

این رابطه معنایی هنگامی برقرار می‌شود که رویداد فعل یک جمله، ارتباط علی (سببی) با رویداد جمله دیگر داشته باشد و شامل روابط علت، نتیجه، هدف و شرط می‌شود (طفیپور ساعدی ۱۳۷۴: ۱۱۵).

علت

در این نوع ارتباط یکی از جمله‌ها، علت وقوع رویداد یا ایجاد حالت و موقعیت در جمله دیگر است. برای مثال، بین جملات زیر از کشف‌المحجوب، چنین ارتباطی برقرار است:

اما معنی آنکه بیشترین جامه‌های ایشان چرا کبود باشد: یکی آن است که اصل طریقت ایشان بر سیاحت و سفر نهاده‌اند و جامه سفید اندر سفر بر حال خود نماند و شستن وی دشوار باشد و هر کسی بدان طمع کند؛ و دیگر آنکه کبود پوشیدن شعار اصحاب فوات و مصیبات است و جامه اندوهگان و دنیادار محنت است و ویرانه مصیبت و مقازه اندوه و پتیارة فراق و کدواده بلا. چون مقصود دل اندر دنیا حاصل ندیدند، کبود اندر پوشیدند و بر سوگ وصال نشستند. و گروهی دیگر اندر معاملت جز تقصیر ندیدند، و اندر دل به جز خرابی نه و اندر روزگار به جز فوت نه، کبود اندر پوشیدند (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۷۲).

نتیجه

در این نوع ارتباط، معمولاً جمله یا جمله‌هایی نتیجهٔ جمله پیش از خود هستند. «این نوع ارتباط در ادبیات داستانی پیرنگ داستان را به وجود می‌آورد» (معین‌الدینی ۱۳۸۲: ۳۲۱).

در کشف‌المحجوب موارد زیادی از این نوع ارتباط را می‌توان یافت. از جمله:

و اندر آثار وی مکتوب است که چهل سال نخفت، چون بخفت، خداوند — سبحانه و تعالی — را به خواب دید. گفت: بار خدایا، من ترا به بیداری شب می‌طلبیدم در خواب دیدم گفت: یا شاه، در خواب بدان بیداریهای شب یافته‌ی. گر آنجا بخفته اینجا ندیدی (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۲۱۲).

انگیزه و هدف

در این نوع ارتباط، جمله یا جمله‌هایی در متن، انگیزه یا هدف انجام کار در جمله قبل از خود هستند. این قسمت از متن کشف‌المحجوب، مثال روشنی برای این نوع ارتباط بین جمله‌ها است:

و از مشایخ صوفیه بوده‌اند که زکات بسته‌اند و کسی بوده است که نسته است؛ از آنچه فقرشان به اختیار بوده است، نسته‌اند که چون مال جمع نکنیم تا زکات نباید داد، از ارباب دنیا هم نستانیم تا یدشان علیا نباشد و از آن ما سفلی. و آن که اندر فقر مضطرب بوده‌اند نسته‌اند نه مر بایست خود را، بل آن خواسته‌اند تا فریضه‌ای از گردن برادر مسلمانی بر دارند. چون نیت این بود ید علیا این بود نه آن، اگر دست‌دهنده علیا بودی و دست‌ستاننده سفلی، باطل بودی (همان، ص ۴۶۱).

شرط

در این نوع ارتباط وقوع یا عدم وقوع یک فعل یا ایجاد حالتی در یک جمله، به وقوع یا عدم وقوع فعل یا حالتی در جمله دیگر بستگی دارد.

در کشف‌المحجوب، جملات شرطی بسامد بسیار بالایی دارند. این مورد، یکی از ویژگیهای مهم سبکی این کتاب است. برای رعایت اختصار، به ذکر یک مثال از کشف‌المحجوب در این باره اکتفا می‌کنیم:

... اما چون این مرقعه پوشید، اگر اندر غلبهٔ حال و قهر سلطان وقت بدرد، مسلم و معذور است و چون به اختیار و تمیز درد، اندر شرط این طریقت بیش وی را مسلم نیست مرقعه داشتند، و اگر بدارد، چنین که یکی از مرقعه‌داران زمانه، به ظاهر بی‌باطن بسندکار شده (همان، ص ۷۶).

ارتباط زمانی

این رابطه معنایی، زمانی بین دو جمله برقرار می‌شود که نوعی توالی زمانی میان رویدادهای آن دو جمله برقرار باشد (طفی پور سعدی ۱۳۷۴: ۱۱۵).

توالی زمانی در آثار داستانی، حکایتها و هر نوع متنی که نوعی گزارش و روایت

را دربردارد، دیده می‌شود و یکی از ویژگیهای مهم این نوع آثار به شمار می‌رود. در *کشف‌المحجوب* نیز این ارتباط، بسیاری از جمله‌ها را به هم پیوند می‌دهد. به ویژه، در حکایتها، خاطرات هجویری و حتی در بعضی از بخش‌های توضیحی کتاب، این نوع ارتباط بسیار قابل توجه است. برای مثال در این قسمت:

و یکی از مشایخ گوید: از حاتم اصم — رحمة الله عليهـم — پرسیدم که نماز چگونه کنی؟ گفت: چون وقت اندر آید، وضوی ظاهري و باطنی بکنم، ظاهر به آب و باطن به توبه. آنگاه در مسجد آیم، و مسجدالحرام را شاهد کنم و مقام ابراهیم را میان دو ابروی خود نهم و بهشت را بر راست خود دانم و دوزخ را بر چپ خود و صراط را زیر قدم خود و ملک الموت را از پس پشت خود. آنگاه تکبیری کنم با تعظیم و قیامی به حرمت و قرائتی با هیبت و رکوعی به تواضع و سجودی به تضرع و جلوسی به حلم و وقار و سلامی به شکر (هجویری، *کشف‌المحجوب*، ص ۴۴۰).

در *کشف‌المحجوب*، این نوع ارتباط، معمولاً با نشانه‌های متنی «نخست» و «آنگاه» همراه است. البته این موضوع عمومیت ندارد و گاهی هیچ نشانه‌منتهی، مبنی بر وجود این ارتباط، در متن دیده نمی‌شود و با دقت در محتوای جمله‌ها می‌توان وجود این ارتباط را در متن تشخیص داد.

نتیجه گیری

کشف‌المحجوب هجویری از آثار تعلیمی صوفیه است و اطلاعات وسیعی درباره تصوف و موضوعات مربوط به آن را شامل می‌شود؛ با وجود تنوع مباحث و گوناگونی نثر در *کشف‌المحجوب*، این کتاب، متنی منسجم و یکپارچه به شمار می‌رود و عناصر انسجام متن، هر یک به نوبه خود، در ایجاد این پیوند و انسجام تأثیرگذارند.

در میان عناصر انسجام بخش متن در *کشف‌المحجوب*، انسجام پیوندی (ارتباط معنایی و منطقی) و انسجام واژگانی از اهمیت بیشتری برخوردارند.

در حکایتها نیز، ارتباط سببی که خود زیر مجموعه انسجام پیوندی است، همراه با ارتباط زمانی، در ایجاد انسجام، نقش اساسی دارند. این دو عنصر، یعنی توالی زمانی و رابطه علی و معلولی بین حوادث، پیرنگ را به وجود می‌آورند. به بیان دیگر، داستان، حکایت و... بدون وجود این عنصر موجودیت پیدا نمی‌کنند.

نظم و انسجام مطالب در *کشف‌المحجوب*، در کنار معانی و مفاهیم جامع و گسترده، این کتاب را به یکی از مهم‌ترین متون تعلیمی صوفیه تبدیل کرده است.

منابع

- اخلاقی، اکبر، ۱۳۷۶ ش، تحلیل ساختاری منطق‌الطیر عطار، اصفهان.
- تاکی، گیتی، ۱۳۷۸ ش، «بیوستگی و همبستگی متن در زبان فارسی»، مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال ۵، شماره پیاپی ۸.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۳ ش، نگاهی تازه به بدیع، تهران.
- صفوی، کورش، ۱۳۷۳ ش، از زیان‌شناسی به ادبیات، تهران.
- علوی‌مقدم، مهیار، ۱۳۷۷ ش، نظریه‌های تقدیمی معاصر، تهران.
- لطفی‌بور ساعدی، کاظم، ۱۳۷۱ ش، «درآمدی به سخن‌کاوی»، مجله زیان‌شناسی، شماره پیاپی ۱۷، ص ۳۹-۹.
- —————، ۱۳۷۴ ش، درآمدی به اصول و روش ترجمه، تهران.
- معین‌الدینی، فاطمه، ۱۳۸۲ ش، «شگردهای ایجاد انسجام متن در کلیله و دمنه»، مجله فرهنگ، شماره‌های ۴۶ و ۴۷، ص ۳۰۳-۳۲۶.
- هجویری، علی‌بن عثمان، کشف‌المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۶ ش.

د: ۸۷/۱۲/۷

ب: ۸۸/۲/۵

ابداع خطوط رمزی در فرهنگ اسلامی و ایرانی

مصطفی ذاکری*

چکیده

در این مقاله نخست چگونگی رمزنگاری حروف و کلمات و دلایل آن ذکر شده و سپس چند نمونه از خط رمزی براساس ابجد و آنگاه خطوط رمزی دیگر چون خط شجری، خط کم صلا، و خط عددی آمده است و آنگاه از چند کتاب مختلف و عمده از خزانهای نراقصی نمونه‌های گوناگونی از خطوط رمزی که در طلسمات به کار می‌رود ذکر شده و نمونه‌هایی هم از کتب جادوگری فرنگی آمده است.

کلیدواژه: خطوط رمزی، رمزنگاری، جادوگری، کیمیاگری، طلسم‌سازی.

مقدمه

در مجله آینه میراث شماره ۴۲ در دو مقاله جداگانه از خط شجری (ص ۱۸۶ - ۱۹۸) و یک خط رمزی دیگر (ص ۲۵۰ - ۲۵۲) سخن رفته است و چون این بحث به مسئله خطوط رمزی در ایران و فرهنگ اسلامی مرتبط می‌شود و نمونه‌های متعدد دیگری از آنها در کتب مختلف وجود دارد، لذا برای روشن شدن مطلب، مختصراً در این باره نوشته می‌شود.

۱. رمزنگاری و علت آن

در قدیم برشی علوم — یا شبه علوم مثل علوم غریب و کتب جادوگری و کیمیاگری

* پژوهشگر زبان و ادب فارسی و عربی

و طلسم سازی و امثال آنها — را مخصوصاً به خطی غیر از خط متعارف می نوشتند تا هر کس نتواند آنها را بخواند و — احتمالاً از آنها سوء استفاده کند. این روش نه تنها در کتب اسلامی، یعنی کتابهای عربی و فارسی و ترکی و اردو، بلکه در کتب اروپایی به خط لاتین و یونانی نیز دیده می شود و حتی برخی از اینگونه الفبا در فرهنگها نیز راه پیدا کرده است. مثلاً در ایرلند در قرون پنجم و ششم میلادی نوعی الفبای شجری وجود داشت که شامل بیست حرف بود و با خط و نقطه مشخص می شد (نقطه برای مصوتها و خط برای صامتها) که آن را ogham می نامیدند (برای ملاحظه این الفبا نک: ویستر بزرگ: ۵۶۸، ذیل همین کلمه).

از موارد دیگر رمزنگاری قدیم یا جدید یکی الفبای مخصوص لاله است که با انگشتان دست که بسته و باز می شود نشان داده می شود و آن را به انگلیسی manual alphabet می نامند یعنی الفبای یدی که کاملاً شبیه است به عقود انامل یا حساب عقود که در مقدمه فرهنگ جهانگیری (آیین دوازدهم، صص ۶۴—۶۱) و در مقدمه برهان جامع (طراز دهم، صص ۶ و ۵) و در خزان نراقی (صص ۶۴ و ۶۵) شرح از آن آمده است. و در الفبای یدی انگلیسی حرف M را با دست کاملاً بسته نشان می دهند که در شعر فردوسی «نه اندر نه آمد سه اندر چهار» بر حسب عقود انامل به معنای خست و لثامت است و به همان صورت حکایت از دست بسته دارد.

الفبای مورس^۱ که ساموئل مورس (متوفی ۱۸۷۲ م) مخترع امریکایی در سال ۱۸۶۷ م اختراع کرد و در ارسال پیامهای تلگرافی و موارد مشابه به کار می رود نیز نوعی خط رمزی است. همچنین سمافور^۲ که در ۱۸۱۶ م برای ارسال پیام به وسیله دستها یا با بالا و پایین بردن دو پرچم ابداع شد نیز نوعی الفبای رمزی است.

امروزه برای ارسال پیامهای رمزی (با تلکس و تلگراف و اینترنت و غیره) روشهای بسیار پیچیده ای به کار می رود، زیرا که سازمانهای امنیتی کشورهای غربی (امریکا، انگلیس، فرانسه، روسیه و غیره و نیز اسرائیل) سازمانهایی برای کشف رموز پیامهای ارسالی سفارتخانه های خارجی تأسیس کرده اند که می توانند به سرعت کشف رمز^۳ کنند، لذا نمایندگیهای کشورهای خارج هر چند وقت یک بار رمز خود را تغییر می دهند و روشهای رمز کردن (coding) را نیز دگرگون می کنند تا اسرار آنها

1. Morse code

2. Semaphore

3. Decoding

حفظ شود. مطالعه این شیوه‌ها خود علمی است جدا که به مأموران خارجی دولتها تعلیم داده می‌شود.

غیر از موارد فوق، در قدیم برای سرگرمی و یا گاهی امتحان هوش خوانندگان و یا به بازی گرفتن آنها از این روشها استفاده می‌شد.

۲. خطوط رمزی قدیم

عمده‌ترین روش برای رمزی کردن کلمات در قدیم، استفاده از حروف ابجد بود که هر حرف نماد یک عدد هم بود به شرح زیر:

ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط
۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱
ی	ک	ل	م	ن	س	ع	ف	ص
۱۰	۹۰	۸۰	۷۰	۶۰	۵۰	۴۰	۳۰	۲۰
ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ
۹۰۰	۸۰۰	۷۰۰	۶۰۰	۵۰۰	۴۰۰	۳۰۰	۲۰۰	۱۰۰
							غ	
								۱۰۰

برای توضیح بیشتر در زمینه ابجد مراجعه شود به مقاله اینجانب تحت عنوان «تاریخچه ابجد و حساب جمل در فرهنگ اسلامی» که در مجله معارف (س ۱۷، ش ۲) چاپ شده است.

اینک برخی روش‌های رمزنگاری با استفاده از ابجد ذکر می‌شود:

۱.۲. نوشتن یا گفتن عدد حروف: یعنی به جای آنکه کلمات را بنویسند حروف هر کلمه را مطابق اعداد ابجد که در فوق ذکر شد می‌نویسند و البته در مورد حروف فارسی که در ابجد نیست عدد مشابه آنها نوشته می‌شود یعنی پ را مثل باء (۲)، چ را مثل جیم (۳)، ژ را مثل زاء (۷) و گاف را مثل کاف (۲۰). همze معمولاً به حساب نمی‌آید ولی گاهی آن را معادل الف (۱) می‌گیرند و در تمام موارد صورت مکتوب مرااعات می‌شود نه ملفوظ؛ مثلاً مرتضی را با یاء حساب می‌کنند نه با الف و زکوه را «ز. ک. و. ه» در حساب می‌آورند (باء گرد برابر هاء گرد است).

با این حساب احمد را ۴۴۰۸۱ و پرویز را ۷۱۰۶۲۰۰۲ و رفت را ۴۰۰۸۰۲۰۰ می‌نویسند پس «احمد نزد پرویز رفت» می‌شود: ۷۱۰۶۲۰۰۲—۴۷۵۰—۴۴۰۸۱—۴۰۰۸۰۲۰۰. بنابراین خواننده برای رمزگشایی باید دوباره اعداد را به حروف بدل کند.

آقا نجفی قوچانی در کتاب سیاحت شرق (ص ۲۰) می‌نویسد: پدرم وقتی می‌خواست چیزی به من بگوید که حاضران متوجه نشوند به طریق حساب جمل می‌گفت چنانکه به جای «برو از دکان گوشت بگیر» می‌گفت: «دو سر (یعنی ب)، دویست دست (ر)، شش شکم (و)، یک چشم (ا) و هفت گوش (ز) و چهار بینی (د) و بیست گردن (ک) و یک ابرو (۱) و پنجاه پا (ن) و بیست پنجه (گ) و شش ناخن (و) و سیصد دندن (ش) و چهارصد دهن (ت) و دو لب (ب) و بیست دندان (گ) و ده زبان (ی) و دویست ریش (ر). سپس من حروفات را جمع می‌کردم و فوراً می‌رفتم عقب خرید گوشت.»

این کار را می‌توان با حروف ابیث هم کرد یعنی حروف الفباء فارسی معمولی از الف تا یاء را شماره‌گذاری می‌کنند بدین طریق:

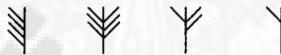
ا	ب	پ	ت	ث	ج	چ	ح	خ	د	ذ	ر	ز	ز	س	ش	
۱۶	۱۵	۱۴	۱۳	۱۲	۱۱	۱۰	۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	

ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ک	گ	ل	م	ن	و	ه	ی
۳۲	۳۱	۳۰	۲۹	۲۸	۲۷	۲۶	۲۵	۲۴	۲۳	۲۲	۲۱	۲۰	۱۹	۱۸	۱۷

با این روش احمد را چنین می‌نویسد: ۱۰۲۸۸۱ و پرویز را: ۱۲۳ ۳۲۳۰ ۱۲۳ به غیر از الفباء می‌توان با تعیین کتاب معینی (مثلًا دیوان حافظ چاپ قزوینی) به طور سری مکاتبه کرد. مثلًا می‌نویسند: ۷—۲—۵ یعنی صفحه پنجم، سطر دوم، کلمه هفتم. در این صورت هیچ‌کس نمی‌تواند این رمز را بگشاید مگر آنکه نام کتاب را بداند. از این ساده‌تر این است که به جای هر حرف از کلمه یک کلمه را که با آن حرف آغاز می‌شود نوشت، مثلًا به جای «کار» باید نوشت: کتاب - ابرو - راه.

۲.۲. خط شجری: این نیز بر اساس ابجد است و طریق آن این است که جمله‌های ابجد را شماره‌گذاری می‌کنند بدین طریق:

ابجد (۰)، هوّز (۱)، حطّی (۲)، کلمن (۳)، سعفص (۴)، قرشت (۵)، ثخذ (۶)،



با استفاده از اصول این خط می‌توان بین دو نفر در مجلسی ارتباط برقرار کرد. مثلاً اگر هر دو قلیانی می‌کشند پک بلند نشانه جملات ابجد و پک کوتاه نشانه جای حروف در جمله‌هاست و در این صورت باید ابجد را به جای صفر یک حساب کرد و ضطغ را هشت. نیز می‌توان مثلاً طرف راست سبیل را برای محل جملات ابجد و طرف چپ سبیل را برای جای حروف در جمله‌ها قرار داد و لذا به تعداد جمله‌ها دست به طرف راست سبیل می‌کشند و به تعداد حروف در جمله مربوطه دست به طرف چپ سبیل می‌کشند. یا مثلاً در زندان می‌توان مشت محکم را به دیوار به عنوان جای جمله‌ها و مشتهای کوتاه را به جای محل حروف قرارداد کرد و با زندانی سلول مجاور صحبت کرد. با چشمک هم می‌توان قرارداد کرد که چشمک با چشم راست جمله‌های ابجد و با چشم چپ محل حروف را نشان می‌دهد.

خط شجری را می‌توان به صورت خط و نقطه هم نوشت مانند مورس. مثلاً احمد را می‌توان به صورت - / - - - / . / - - - - / یا به صورت ۱۱۱ . ۱۱۱۱ . ۱۰۰۰۰ نوشت که خط تیره یا الف نشانه جمله‌ها و نقطه نشان محل حرف در جمله است.

٣. خط کم صلا

این هم یکی از خطهای رمزی قدیم است که بر اساس آن حروف مهمله (یعنی

بی نقطه) را در هر جمله به حرفی دیگر تبدیل می کنند به صورتی که در بیت زیر تعیین شده است:

کم صلا او حط له درسع شمار حرف منقوطش به جای خود گذار در این طریق «لا» هم که معمولاً در آخر ابجد ذکر می شود و نشانه الف (یعنی آ) است به عنوان یک حرف مستقل تلقی شده است، اما نه به عنوان نشانه الف بلکه هر جا که در کلمه‌ای «لا» واقع شده باشد به عنوان یک حرف در نظر گرفته می شود. مثلاً جلال را باید «ج - لا - ل» حساب کرد. هر دو حرف در شعر بالا جای خود را به دیگری می دهد یعنی کاف را باید میم نوشت و میم را کاف و همچنین صاد را باید «لا» نوشت و «لا» را صاد. الف را واو باید نوشت و واو را الف، حاء را طاء و طاء را حاء، لام را هاء و هاء را لام، دال را راء و راء را دال، سین را عین و عین را سین. اما حروف نقطه‌دار سر جای خود می‌مانند. مثلاً جلال را باید نوشت: «جـهـ» و جمال را «جـکـهـ» و احمد را «وـطـکـرـ» و پرویز را «بـدـایـزـ» و قس علیه‌ذا. آقا نجفی قوچانی در دنباله مطلبی که در بالا نقل شد، می‌نویسد: «گاهی پدرم به حروف «کم صلا» تکلم می‌کرد. مثلاً همان عبارت «برو از دکان گوشت بگیر» را این طور می‌گفت: «بداؤز رمون ماشت بمید» و من بی معطلى می‌رفتم در بی مقصود.

٤. خط عددی

بر اساس این خط، حروف کلمه از روی حساب ابجده به اعداد بدل می‌شود، اما عشرات و مات (دهگان و صدگان) را مثل احاد در نظر می‌گیرند (یعنی بدون صفر) و هزار که عدد غین است بدل به صفر می‌شود. طرز نوشتن براساس این شیوه در پست زیر ذکر شده است:

احد به خط نرسد لیک می، رسد عشرات

الوف صفر که غین است و خط گذشته مات

یعنی یک خط حامل باید کشید حروفی که عددشان از یک تا نه است (یعنی ابجد هوز خط) را بالای خط می‌نویسند و حروفی که عددشان از ده تا نود است (یعنی ی کلمن سعف) بدون در نظر گرفتن صفر آنها مانند احاد فرض شده اما آخر آنها باید به خط پیوسته و حروفی، که عددشان از صد تا نهصد است (یعنی قرشت تخد ضظ)

از خط به پایین کشیده می‌شود. چون در چاپ نشان دادن این روش مشکل است فقط به یک مثال قناعت می‌شود. مثلاً هست را باید چنین نوشت — (پنج بالاًع خط یعنی ه و شش چسبیده به خط یعنی سین و چهار که از خط گذشته است یعنی تاء) اگر غین در کلمه باشد به جای آن صفر می‌نویسند در بالای خط. مثلاً «غلام» را $\overset{۱}{۳} \overset{۴}{۰}$ می‌نویسند. در تحفه حکیم مؤمن (ص ۲۹۴) این خط را قلم هندی نامیده و اندکی شکل آن متفاوت است.

۵. الفباهای رمزی دیگر

ابداع خطوط و الفباهای رمزی و سری دامنه وسیعی دارد و هر کس می‌تواند با دوست خود قراری بگذارد و شکلهایی برای حروف از خود بسازد و با او با آنها مکاتبه کند. این کار حتی پیش از اسلام هم در ایران وجود داشته است. حمزة اصفهانی در کتاب *التنبیه علی حدوث التصحیف* و نیز ابن‌نديم در کتاب *الفهرست* (چاپ تجدد ص ۱۵ و ترجمه آن ص ۲۲) نوشتند که ایرانیان قدیم (پیش از اسلام) هفت‌گونه خط داشتند که یکی از آنها «رازدیبریه» (در *التنبیه* به صورت «رازدفیره» در *الفهرست* به صورت «رازشهریه» که ظاهراً محرّف است) نام داشته و برای نوشن اسرار و کتابهای رمزی بوده است که نمونه‌ای از آن تاکنون به دست نیامده است و نه از سایر خطوط، بجز «آم دبیره» (کتاب عامه که همان خط پهلوی است) و «دین‌دبیره» (که خط اوستایی است).

اما در کتاب انگلیسی *جادوگری*، کتاب مقدماتی علوم غریبیه^۱ نوشته دیوید کانوی^۲ که بعداً ذکر می‌شود، در ضمن تعدادی از الفباهای رمزی، یک نوع الفبا را به نام «خط مغها»^۳ معرفی کرده است که دارای ۲۲ حرف است به ترتیب ابجده که معلوم است از سامیان (به احتمال قوی از یهود) اخذ شده است (تصویر این الفباه در این مقاله خواهد آمد) و معلوم نیست که آیا این خط مغها همان رازدیبری است یا خطی دیگر.

ملا احمد نراقی در کتاب *خرائن* (ص ۲۵۷) نوشه است: «اقلامی که در باب علوم

1. *Magic: an Occult Primer*

2. David Conway

3. *Writing of the Magi*

غريبه وضع کرده‌اند به جهت اخفاء علوم یا فوائد دیگر سی قلم است به این تفصیل:

۱. داودی، ۲. قلم عبری، ۳ و ۴ و ۵. سریانی که سه نوع است، ۶. یونانی، ۷. فلقر
- اطومات که یونانیان وضع کرده‌اند، ۸. قلم جابرین حیان، ۹. عمرانی [عبرانی؟]، ۱۰.
- صابی [یعنی خط سریانی که مندائیان به کار می‌برند]، ۱۱. سبti که دائرة سبti را
بر آن قلم نوشته‌اند، ۱۲ و ۱۳ و ۱۴. دیلمی و آن سه نوع است،
۱۵. غبار [از اقلام معروف خط]، ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۰. قلم ریحان و آن پنج
نوع است [ریحان نیز اقلام معروف خط است]، ۲۱. قلم سنبل، ۲۲ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ و
۲۶. قلم طلسمات و آن نیز پنج نوع است، ۲۷. قلم حمیری، ۲۸. قلم طبیعی،
۲۹. قلم زمام، ۳۰. قلم کاشفی». او نمونه‌ای از هیچ یک از این اقلام را نداده است
اما در همین کتاب نمونه‌هایی از خطوط رمزی آمده است بدین شرح: ۱. قلم
النیرنجات (ص ۶۲):

اچم۔ ادرس شی - ۳۶۶۸۵۶۶ لک ۲۰۱۷

۲. قلم کاشفی (ص ۱۹۱):

۳. قلم داودی که از آن نه حرف را آورده است (ص ۲۳۱):

ΓΕΡΜΗΝΙΑ ΜΕΤΑΦΟΡΑ

او نوشته است که این قلم را در جایی بیان ننموده اند (اما در تحفه حکیم مؤمن قلم چهل و چهارم در صفحه ۲۹۸ «داودی» و قلم چهل و سوم «صابی» است)، ۴. قلم دیگری در همین صفحه یاد شده است بدون نام که از آن یازده حرف «ا، ب، ت، ح، د، ر، ز، ش، ل، ن، و» ذکر شده است، ۵ و ۶. دو قلم دیگر بدون ذکر نام در صفحه ۲۶۶، سپس در صفحات ۳۲۷ تا ۳۳۰ شانزده قلم دیگر را به ترتیب ابتشی ثبت کرده است، بدین شرح: ۷. قلم مراد، ۸. قلم اسراف [کذا و شاید قلم اسرار]، ۹. قلم طبیعی،

ابداع خطوط رمزی در فرهنگ اسلامی و ایرانی / ۱۲۹

۱۰. قلم طبیعی دیگر، ۱۱. قلم یونانی، ۱۲. قلم یونانی دیگر، ۱۳. قلم زهره و مشتری، ۱۴. قلم قمر، ۱۵. قلم عطارد، ۱۶. [قلم عطارد] نوع دیگر، ۱۷. [قلم عطارد] نوع دیگر ۱۸. قلم اوسراس حکیم، معروف به قلم طبیعی، ۱۹. قلم قلیسیطین نوش یا قلمیطن حکیم، ۲۰. قلم سرمانوس حکیم، ۲۱. قلم ریحانی، ۲۲. قلم کاشفی نوع دیگر.

نوع دیگر. ممکن است این مکانات معمولاً در مراکز تولید و توزیع محصولات کشاورزی و صنعتی قرار گیرند. این مکانات معمولاً در مراکز تولید و توزیع محصولات کشاورزی و صنعتی قرار گیرند.

لکھنؤ میں دوسری دلیل ایسے ہے کہ وہ مگر وہیں
ھنڈو ہو ہے جسے سعید خاں لے کر وہاں مدد


۱۰۲۳-۱۰۲۴ نویسنده
میرزا طباطبائی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْكِتَابُ عِزِيزٌ لِمَنِ اتَّقَى
وَالْمُلْكُ لِلَّهِ الْعَظِيمِ
إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَعْمَلُونَ

٢٤١٧ دخنه عرض طلاق
موده و روح فوران

ملاحظه می‌شود که بسیاری از این اقلام در جزو سی قلم مذکور در صفحه ۲۵۷ ذکر نشده است و فقط چهار نوع از آنها (کاشفی، طبیعی، یونانی، ریحانی یا ریحان) در آن فهرست نام برده شده است. باز در صفحه ۳۴۶ و ۳۴۷ دو نوع دیگر از خطوط سری را ذکر کرده است، بدین شرح: ۲۳. قلم طبیعی از ادیریموس حکیم، ۲۴. قلم هندی از هارش حکیم و حکماً متقدّمین.

و در صفحه ۳۶۶ دو نوع دیگر از خط کتاب (ظ: کتابت) رموزی را آورده است که تعداد آنها جمماً ۲۶ قلم خواهد شد.

ا ب ح د ه و ز ح ط ب ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ت ح
 ذ ض ظ غ ن شان م د ، ن شان ف ت ح ، ن شان خ ت ه ، ن شان ك س ره ، ن شان ج ر م ، ن شان ش د ي
 ن شان ا خ ر ي ، ا ب ح د ه و ز ح ط ب ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت ت
 خ ذ ض ظ غ ن شان م د ، ن شان ف ت ح ، ن شان خ ت ه ، ن شان ك س ره ، ن شان ج ر م ، ن شان ش د ي

و از این ۲۶ قلم فقط نام پنج قلم در صفحه ۲۵۷ نیز ذکر شده است، یعنی بجز سی قلم مذکور ۲۱ قلم دیگر هم در این کتاب نام برده شده است که تعداد آنها را به ۵۱ قلم می‌رساند که نیمی از آنها را نشان داده است و از نیم دیگر صورت آنها را نیاورده است. در ذیل تذکرة انطاکی (ص ۸۹) نیز یک خط رمزی به نام قلم طبیعی آمده است.

ا ل ا ل ا ل ا ل
 ا ب ح د ه و ز ح ط ب
 م م م م م م م م
 ک ل م ن س ع ف ص ق
 ل م م م م م م م م
 ب ب ب ب ب ب ب ب
 ک ل

در کتاب سرالمستتر (ص ۱۰۰) نیز دو الفبا تحت عنوان حروف طلسیم و علوم غریبه به ترتیب ابتدآمده است

مَدِينَةٍ مُّكَبَّلَةٍ مُّكَبَّلَةٍ مُّكَبَّلَةٍ مُّكَبَّلَةٍ مُّكَبَّلَةٍ

83 گلستانی ایشانو ۱۰۰۰۰

و در گوهر شبچراغ (ص ۴۶) هم الفبایی تحت عنوان قلم عبری که اقرب به اغلب سلائق است آمده

وَهُوَ مَنْ يَرِيدُ لِلْأَنْسَانِ شَيْءًا فَلَا يَجِدُ لِلْأَنْسَانِ شَيْئًا

و در کشکول شیخ بهایی (جزء اول، ص ۲۴۳) یک الفبای رمزی مثل فرمول حروف شجری آمده است که به نام «رموز سندی» خوانده شده است و ترتیب آن چنین است که اگر جملات ابجد سه‌حرفی باشد به ترتیب حروف «سال ما» را رمز آنها قرار داده است و اگر چهار‌حرفی باشد به ترتیب «سال ماه‌ها» را رمز آنها ساخته است و سپس بر حسب آنکه حرف مورد نظر در کدام جمله واقع شده باشد مانند خط شجری ابجد را صفر (یعنی بی‌علامت) و هوز را یک (با علامت صفر) و حطّی را دو تا ضalte که علامت آن ۷ است مشخص کرده است به صورت زیر.

سکھ میں	بڑے	سکھ میں	بڑے
سکھ میں	بڑے	سکھ میں	بڑے
سکھ میں	بڑے	سکھ میں	بڑے
سکھ میں	بڑے	سکھ میں	بڑے
سکھ میں	بڑے	سکھ میں	بڑے

یک راه دیگر برای رمزی کردن نوشه ها این است که حروف آن را به چند بخش تقسیم کنیم مثلاً به شش بخش و سپس در هر سطر فقط همان تعداد حرف را بنویسیم و بعد از آن بقیه را در سطر بعدی و همین گونه تا آخر و آنگاه به جای آنکه جملات را افقی بنویسیم عمودی بنگاریم. مثلاً جمله «ده عدل گندم بخرید لازم» را چنین می نویسیم:

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶

د گ ل د ع د .

ن ر خ ب م د .

ی م ز ا ل د .

و آنگاه برای طرف خود می نویسیم یا مخابره می کنیم «دنی هدد عمل دبا لخز گرم» (نقل از: امید ۱۳۱۲: ۲۶/۲). البته رمزی کردن مطالب امری است که میان طرفین یا طرفهای مورد مکاتبه یا مکالمه می تواند صور نامحدودی داشته باشد و لذا ما نمی توانیم تمام اشکال و صور موجود و یا ممکن را تعیین کنیم و به همین اشارات اکتفا می شود.

۶. خطوط رمزی تحفه حکیم مؤمن

تا آنجا که من اطلاع دارم، مفصل ترین فهرست خطهای رمزی در کتاب تحفه حکیم مؤمن (صص ۲۹۴ تا ۲۹۸) آمده است و معلوم نیست که منابع این کتاب در این زمینه چه بوده است. در این پنج صفحه ۵۱ نوع خط معرفی شده است اما متأسفانه تقریباً همه آنها درهم ریخته و مشوش است و نمی توان صورت درست و کامل آنها را نقل کرد و اشتباهاتی هم دارد. مثلاً اولین خط رمزی را به نام قلم هندی نامیده است که ایقุ بکر است، ولی این نه جمله در حقیقت خط رمزی نیست بلکه یکی از دایره های حروف است که بر مبنای ابجد در علم حروف و جفر مورد استفاده است که براساس آن حروف ابجد را بر حسب ارزش عددی آنها بدین صورت کنار هم قرار داده اند که احاد و عشرات و مات را در هر عدد با هم جمع کرده اند. بنابراین آیقغ (۱۱۱)، بکر (۲۲۲)، جلیش (۳۳۲)، دمت (۴۴۴)، هنث (۵۵۵)، وَسَخ (۶۶۶)، زَعَد (۷۷۷)، حَفَض

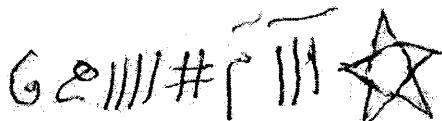
(۸۸۸)، طصظ (۹۹۹) می‌شود و این کلمات رمز نیست بلکه از ابواب اعمال جفری است (نک مقاله پیشگفتۀ اینجانب در: معارف: ۳۳). قلم دوم باز هم هندی نامیده شده است که در حقیقت همان خط عددی است که در بند ۲ ذکر شد. برای مشاهده بقیۀ خطوط رمزی به کتاب تحفة المؤمنین مراجعه شود و اگر کسی همت کند از روی ترسخه‌های خطی معتبر صورت این خطوط را فراهم و منتشر نماید (به ویژه به صورت عکس‌برگردان) به پیشرفت این امر کمک بسیاری خواهد کرد.

در کتابهای دعا و طلسمات و تعویزات و امثال آنها فراوان به خطوط رمزی برمی‌خوریم که نمی‌دانیم معنای آنها چیست. مثلاً نوشته است که این دعا را به زعفران بنویسید و بر گردن خود بیاویزید و چون رمز آن دعا را نمی‌دانیم لذا معلوم نیست که آن دعا به چه زبانی و به چه معنایی است. اغلب این طلسمات و دعاهای رمزی ارث ملاهای یهودی است که به مسلمانها رسیده است و چه بسا که دعاهایی از تورات و کتب دیگر یهود باشد و گاهی ممکن است حتی در آن دشنام یا شوخی باشد؛ چنانکه گویند شخصی بر دهی وارد شد گرسنه و خسته و یخزده به سراغ خانه کدخدا رفت و فهمید که زن کدخدا در حال وضع حمل و دچار سختی زایمان است و درد می‌کشد و نمی‌زاید. مرد گفت من دعایی می‌نویسم که وضع حمل او آسان شود. او را به درون بردن و او گفت اول غذایی بیاورید بخورم و قدری آتش تا گرم شوم و بتوانم کار کنم. بعد از آن روی تکه کاغذی نوشت: «خودم جا الغم بجا زن کدخدا می‌خواهد بزاد می‌خواهد نزاد» و آن را در پارچه‌ای پیچید و بست و دوخت و گفت این دعا را زیر پای زن بگذارید تا بزاید و از قضا بلافصله بعد از گذاشتن بسته در زیر پای زن، او زایید. بعد از آن تا سال‌ها هر زنی که در آن ده می‌خواست بزاید آن بسته را از خانه کدخدا می‌گرفتند و نزد زائو می‌بردند. روزی رندی خواست آن دعا را یاد بگیرد بسته را گشود و دید چه نوشته است.

بعضی از علماء استفاده از دعاهای رمزی و مرموز را حرام می‌دانند و می‌گویند زیرا ممکن است مطالب خلاف شرع در آن باشد. یکی از کتابهایی که پر است از دعاها و طلسمات ساختگی و مجعلو و خرافاتی کتاب شمس‌المعارف‌الکبری است که تقریباً معانی همه آنها مجهول است و یکی از معماهای آن طلسم اسم اعظم است که در صفحه ۸۹ این کتاب آمده است و اولین جزء آن ستاره داود است که در علم

حروف آن را صفر می خوانند و شاعری درباره این طلسم که به امامان منسوب شده، فرمول آن را در شعری حنین گفته است:

صفرو سه الف کشیده مدّی بر سر
پس چار الف و هاء و واوی دُم سر
میمی کج و کور و نزدبانیش به بر
باشد به یقین نام خدای اکبر



من بارها و بارها این فرمول را با حروف رمزی مختلف که در بالا اشاره شد سنجیده‌ام و نتوانستم معنای آن را پیدا کنم و گمان می‌کنم این هم از ساخته‌های یهود، به خصوص فرقه قبّالی، است که به جادوگری و علم حروف اعتقاد راسخ داشتند و جالب است که یک فرمول دیگر برای اسم اعظم نیز در این کتابها دیده می‌شود که در شعری منسوب به حضرت علی (ع) چنین توصیف شده است (نراقی، خزان، ص ۲۵۱، حاشیه آیت‌الله حسن‌زاده آملی):

وصلبٌ حوله اربع نقط هي سبع لم تجد فيها غلط ثم صاد ثم ميم في الوسط فاحتفظ فيها و اياك الغلط كل سحر و بلاء و سخط	خمس ها آتٍ و خطٍ فوق خط و همیزات اذا اعددتها ثم و او ثم هاء بعدها تلك اسماء عظام قدرها وبها يدفع عن حاملها
--	--

البته این فرمول با فرمول نخستین کاملاً متفاوت است و از هیچکدام معنایی به دست نم آید و هر دو محظوظ است.

۷. دو خط رمزی دیگر

در پشت دو کتاب خطی هر کدام یک الفبای سرّی دیده می‌شود که من از روی آنها پاکنویس و تصحیح کردم. اولی به شرح زیر است:

ا + ب - س - ش - ه - ج - خ - ا - ز
 د - ه - د - ا - ر - ه - ز - ه - س - پ - ش - س - ص - ه - ض - م - گ - ی - ا - ن -
 ط - ۸ - ظ - ۸ - ع - ۲ - غ - ۲ - ف - ۳ - ق - ۴ - ک - ۵ - ه - ل - ا -
 ۳ - م - ۹ - ل - ۷ - و - ۶ - ه - ۵ - ک - ۰

این خط در تحفه حکیم مؤمن نیست و در خزان نراقی (ص ۱۹۱ و ۳۲۷ و ۳۲۹) هم
خطهایی شبیه به این ولی نه بدین روشنی و مرتبی دیده می‌شود.
دومی هم خطی است که فقط چند نمونه آن نوشته می‌شود و نسبتاً منظم است و
آن هم در هیچ کتاب دیگری دیده نشده نمونه:

ا - ب - ۱ - ت - ۲ - ه - ۳ - ج - ۴ - خ - ۵ - ا - ۶ - ز - ۷ - ه - ۸ - ل - ۹ -

تا آخر.

در مورد خطهای مذکور در تحفه حکیم مؤمن و خزان نراقی به اسمهای
شگفت‌آوری بر می‌خوریم مثل خط بربانوی، قلم شاناق، قلم فلقطیر، قلم احیمی، قلم
کاشفی، قلم اوسراس حکیم، قلم قلیسطن نوش، قلم سرماندس، قلم ادربیوس، قلم
هارش هندی که ظاهراً مجعلول یا محرف و مصحف‌اند و عجیب است که این
اشخاص اختراع حروف سری را غالباً بر اساس حروف عربی انجام داده‌اند. همین
طور است اقلام یونانی و عبرانی و هندی که مسلم است آنها هم جعلی است. دوم
اینکه مخترعین این خطوط خیلی ابتکار نداشته‌اند و هیچ کدام نتوانسته‌اند خطی زیبا
و معقول و نظاممند اختراع کنند بجز دو نمونه اخیر که تا حدی نظاممند است.

در خاتمه باید بگوییم همان‌طور که طلسمات و فرمولهای جادوگری و ادعیه و
تعویزات ساختگی این اشخاص مهمل و بی‌نتیجه است، اختراع خط آنها هم ارزشی
نه از نظر ظاهری و خطاطی دارد و نه از نظر معنوی. در اینجا تصویر یازده نوع
الfabای جادوگری را که در کتاب جادوگری، کتاب مقدماتی علوم غریبه تألیف دیوید
کانوی آمده است عیناً می‌آوریم که معلوم است کار اروپاییان جادوگر نظاممندتر از
علمای علوم غریبه ایرانی و عرب است.

ابداع خطوط رمزی در فرهنگ اسلامی و ایرانی / ۱۳۷



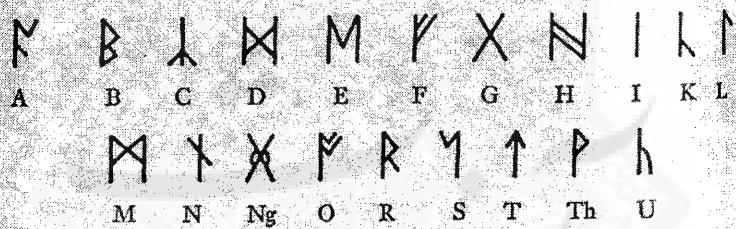
THEBAN ALPHABET*



* Theban is often used for talismanic inscriptions. So too is the 'Writing of the Magi'.



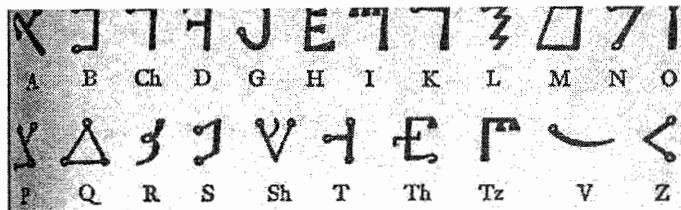
RUNIC OR FUTHORC ALPHABET



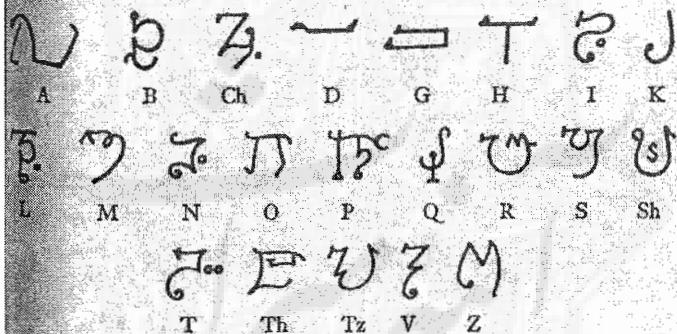
MALACHIM ALPHABET



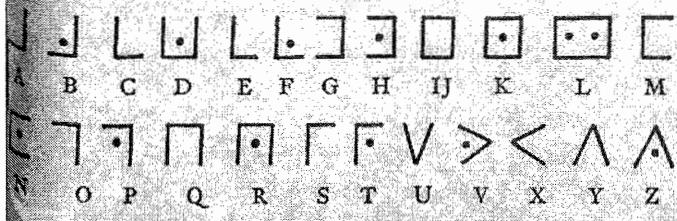
ابداع خطوط رمزی در فرهنگ اسلامی و ایرانی / ۱۳۹

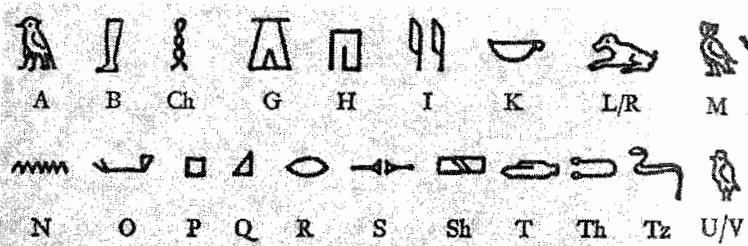


WRITING OF THE MAGI



MASONIC/ROSICRUCIAN ALPHABET

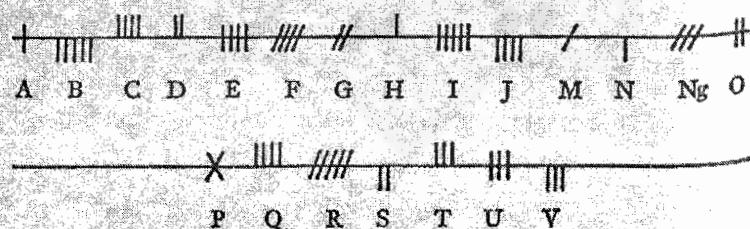




GREEK ALPHABET

A	B	G	D	E	Z	Ee	Th	I	K
L	M	N	X	O	Pi	R	S	T	U
Ph	Ch	Ps	ω						

OGHAM* ALPHABET



منابع

- آقانجفی قوچانی (سید محمدحسن نجفی)، ۱۳۶۲ ش، سیاحت شرق، تهران.
- احمدبن علی بونی، *شمس المعارف الکبری و لطائف العوارف*، اربعه اجزاء فی مجلد واحد، المکتبه الشعیبیة، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
- امید، حسین، ۱۳۱۲ ش، *تفریحات علمی*، ج ۲، تبریز.
- بهاءالدین محمدبن عز الدین حسین (شیخ بهائی)، *الکشکول*، تهران، ۱۳۳۷ ش.
- داویدن عمر انطاکی، *تنکرۀ اولی الالباب و ذیل التنکر*، مطبوعه مصطفی البابی الحلبی، مصر، ۱۳۷۱ ق.
- سقازاده واعظ [بی تا]، *سر المستتر*، در علوم غریبیه و جفر، تهران.
- محمد مؤمن حسینی طبیب، [بی تا]، *تحفة المؤمنین* معروف به تحفۀ حکیم مؤمن، به خط محمدعلی طهرانی.
- معارف (مجلۀ مرکز نشر دانشگاهی)، دورۀ هفتم، شمارۀ ۲، مرداد تا آبان ۱۳۷۹ ش.
- نائینی، ملامحمدحسین، *گوهر شبیراغ*، ج ۲، طرائف السوانح من اللّغات و الاشعار و الطّلسات، مطبوعه علمی، ۱۳۸۰ ق.
- نراقی، ملااحمد، خزان، به کوشش حسن حسن زاده آملی و علی‌اکبر غفاری، طهران، ۱۳۸۰ ق.
- نیر، حبیب‌الله، ۱۳۳۶ ش، معاون (*کتاب چنگ*)، ۲ ج در یک مجلد، تهران.
- *Magic, An Occult Primer*, 1973, by David Conway, A Bantam Book, USA.

د: ۸۷/۹/۶
پ: ۸۸/۹/۱۴

نقد و بررسی تحلیلی آثار برجستهٔ بلاغی - بدیعی در ادب پارسی (از رادویانی تا ثروتیان)

*فضل‌الله رضایی اردانی

چکیده

از آنجا که دانشهاي بلاغي، از ديرباز به عنوان معيارهایي برای زیبایي‌شناسی عناصر ادبی و نقد و ارزشیابی شعر و نثر فارسی و عربی به کار می‌رفته است، مباحثت و مسائل مطرح شده در این علوم، زمینه‌ساز نوعی نقد روشنمند و معتبر در ادبیات ما بوده است؛ در واقع اساسی‌ترین ابزارهای نقد ادبی قدیم را باید در دانشهاي بلاغي جست‌وجو کرد. به این سبب ناگزیریم که آثار بلاغی - بدیعی را به سبب اشتمال بر نظریه‌پردازیهای مختلف و ابزارهای نقد ادبی، با دقت تمام مورد بررسی و تحلیل و استفاده قرار دهیم. بر همین اساس نگارنده در این مقاله تلاش کرده است تا براساس معتبرترین منابع و به شیوه‌ای تقریباً تحلیلی - انتقادی سیر تحول آثار بلاغی فارسی را به اختصار بررسی کند.

کلیدواژه: علوم بلاغی، نقد بلاغی، رادویانی، ثروتیان.

مقدمه

بدیهی است که امر بلاغت و آرایه‌های لفظی و معنوی کلام، خاص یک یا چند زبان نیست؛ زیرا هر زبانی ویژگیهای بلاغی مخصوص به خود را دارد و می‌تواند در هر زمان و مکان، با دامنه‌کاربردهای مختلف، وجود داشته باشد. این امر در مورد زبان

و ادبیات فارسی نیز مصدق دارد و می‌توان وجود سخن زیبا و ترفندهای زیباسازی کلام را در ایران پیش از اسلام — هر چند ساده و ابتدایی — پذیرفت؛ اما به دلیل از بین رفتن آثار مکتوب، و نیز به دلیل شفاهی بودن فرهنگ ایرانیان، نمی‌توان به طور دقیق، چند و چون این زیباییها و آرایه‌ها را تعیین کرد. جا حظ بصری که خود از ائمهٔ بلاغت عربی است، در جای جای کتاب، *البيان والتبيين*، مهارت ایرانیان را در سخنوری و خطابه و گزیده‌گویی می‌ستاید و مطالعهٔ کتاب کاروند ایرانیان را برای کلیهٔ کسانی که خواهان دستیابی به شگردهای زیبایی سخن و تازه‌گویی هستند توصیه می‌کند. بی‌گمان بلاغت در ایران بعد از اسلام، در وهلهٔ نخست، تداوم همان بلاغتی است که به طور طبیعی از ایران قبل از اسلام به یادگار مانده است. ایرانیان خود نیز بعد از اسلام در غنا و باروری و توسعهٔ بلاغت خاص ایرانی نقش و تأثیر بسزایی داشته‌اند؛ اما این مطلب نیز امری مسلم است که بلاغت بعد از اسلام در ایران در بسیاری موارد تحت تأثیر و نفوذ بلاغت گستردهٔ عرب — که با بهره‌گیری از اعجاز قرآن به وسعت و عظمتی معجزه‌آسا دست یافته بود — قرار گرفته است؛ تا آنجا که شاعران و سخنوران ایرانی، مصداقهای بلاغت را در زبان مادری خویش می‌جستند و به نحو ماهرانه‌ای شکل می‌دادند و به کار می‌بردند.

اگر چه اولین اثر مدون و مکتوب را که مستقیماً در بلاغت و صناعات بدیعی فارسی بحث کرده است ترجمان *البلاغة* رادویانی از قرن پنجم هجری دانسته‌اند که به زیبایی‌شناسی سروده‌های شاعران عصر سامانی و غزنوی تعلق دارد، اما کسانی از معاصران و یا زمان قبل از او نیز بوده‌اند که به طور غیر مستقیم در زمینهٔ علوم بلاغی و آرایشهای کلام بحث کرده‌اند و به ارائهٔ ویژگیهای سخن مطبوع از نامطبوع و شاخصه‌های کلام برتر پرداخته‌اند؛ از جمله ابوالفضل بیهقی در *تاریخ بیهقی*، عنصر المعلى در *قابوسنامه* و *نظمی عروضی سمرقندی* در چهارمقاله و ...

باری، تألیف و تصنیف آثار بلاغی در قرون بعد نیز به همین ترتیب ادامه پیدا کرد تا اینکه در قرن ششم مشهورترین کتاب در علوم بلاغی، *حدائق السحر* فی دقایق *الشعر* به قلم رشید الدین وطوط و در قرن هفتم نیز مهم‌ترین اثر بلاغی فارسی *المعجم* فی معاییر اشعار *العجم* اثر شمس قیس رازی تألیف گردید. خواجه نصیر طوسی نیز در قرن هفتم رسالهٔ *معیار الاشعار* خود را در بیان ماهیت شعر و صناعات شعری تألیف کرد.

حقیقت این است که پس از شمس قیس رازی — که جایگاهش در بلاغت فارسی با اندکی تسامح همانند جایگاه عبدالقاهر جرجانی در بلاغت است — علوم بلاغی فارسی از جولان و پویایی خاصی که داشت باز ایستاد و علمای بلاغی پس از این (جز به ندرت) کاری جز تکرار نظریات و سخنان گذشتگان و تقلید و بازگویی آثار و آرای آنان انجام نداده‌اند.

در قرن هشتم نیز آثار بلاغی زیادی از جمله معیار جمالی شمس فخری اصفهانی و دقایق الشعر تاجالحلاوی و حقایق الحدائی رامی تبریزی، تألیف شد. از قرن نهم تا اوایل قرن یازدهم نیز شاهد نهضت خاصی از جانب ادبی پارسی‌گوی در تدوین قواعد بلاغی و بعضی فنون ادبی فارسی هستیم؛ اما در همان حال می‌بینیم که محققان ادب، اوقات خود را بیشتر در شرح صنایع و مخصوصاً در توضیح معمیات و لغزها و حل مشکلات اشعار در این زمینه صرف می‌کنند و آثار فراوانی با عنوانین مختلف فراهم می‌آورند. در این دوره، علاوه بر کتب معما و عروض و قافیه، در زمینه بدیع و صنایع شعری نیز آثاری چون بدایع الافکار فی صنایع الاشعار ملاحسن واعظ کاسفی تألیف شد. از قرن یازدهم به بعد نیز مانند قبل، اما نه در صنعت لغز و معما، آثار بلاغی فراوانی نوشته شد که از نظر حجم، قابل توجه است؛ ولی این آثار از نظر محتوا چندان ابتکار و نوآوری ندارند. در این قرن آثاری چون دستورالشعرای امانی مازندرانی و انوارالبلاغة محمد صالح مازندرانی شهرت بیشتری دارند.

در قرن دوازدهم و سیزدهم نیز که رکود علوم ادبی، از جمله معانی و بیان و بدیع، محسوس است، نویسنده‌گان، بیشتر از کتب عربی به ویژه مطوّل و تلخیص المفتاح تقلید می‌کنند و آثار بلاغی آنان ارزش و اعتبار ابتکاری و خلاقانه‌ای ندارد. در این دوره آثاری چون مدارج البلاغه، ابداع البدایع، دره نجفی و دررالادب از شهرت بیشتری برخوردارند. در قرن چهاردهم، آثار بلاغی در ادب فارسی در دو نیم قرن قابل نقد و بررسی است: در نیم قرن اول بیشتر نویسنده‌گان به کتابهای قبلی توجه داشته و تعدادی از آنها همان مطالب را عیناً تکرار کرده‌اند و گروهی دیگر در نیمة دوم قرن حاضر نسبت به بعضی مطالب اظهار نظر کرده و یا صناعات را موضوع‌بندی کرده‌اند و یا صناعات جدیدی بر آنها افروده‌اند. از این دو گروه به ترتیب از آثاری چون هنجار گفتار، معالم البلاغه و آثار بلاغی — بدیعی اساتیدی

چون همایی، رضانژاد، دایی جواد، نشاط، آهنی، تجلیل، کرازی، شمیسا، علوی مقدم، اشرفزاده، ژروتیان، فشارکی، و صادقیان می‌توان نام برد.

از آنجا که آنچه در کتابهای بدیعی - بلاغی طرح می‌شود بیشتر به قلمرو نظریه ادبی و اصول و مبانی نظری شعر و شاعری تعلق دارد و کار اصلی علمای بلاغت، نوعی نظریه پردازی و تبیین اصول و معیارها و مبانی ادبیات و به ویژه شعر است و هیچ منتقد و یا مکتب نقدی بینیاز از این معیارهای بلاغی نیست، نگارنده در این مقاله کوشیده است تا به شیوه تحلیلی - انتقادی، اکثر این آثار بلاغی فارسی را مورد بررسی، و گاهی نقد، قرار دهد.

بلاغت در ایران قبل از اسلام

بدون تردید ایران قبل از اسلام، دارای فرهنگ و تمدنی درخشنan و به تبع آن صاحب کتابت، به نظم و نثر بوده است. البته آثار و مدارک به جا مانده از آن روزگاران به دلایل مختلف چندان زیاد نیست، ولی در همین آثار اندک هم نشانه‌هایی از فنون سخن و آرایش کلام مشاهده می‌شود. اما به دلیل اینکه ویژگیهای بلاغی کلام، منهای پاره‌ای مسائل که کاربرد عام دارد، در زبانهای مختلف متفاوت است، نباید جستن مصادقه‌های بلاغت از آن‌گونه که در ادب عرب متداول است، در آثار باقیمانده ایران قبل از اسلام مذکور نظر باشد؛ چرا که به دلیل تغییرات فراوانی که در طی قرون متمادی در تلفظ و ثبت آثار بهجا مانده از روزگار باستان رخ داده است، اثبات آرایه‌های لفظی و صوری، با هر کیفیتی که مراد باشد، بسیار مشکل گردیده است.

آنچه تا حدی مسلم به نظر می‌رسد، وجود شعر در ایران قبل از اسلام است؛ چرا که بعضی از اجزای /وستا موزون است و محققان نیز قدیم‌ترین نمونه سخن موزون در ایران قدیم را گانه‌های (= گاهان، گانها) زرتشت دانسته‌اند و شاید در کتبه‌های هخامنشی نیز سخنان موزون و منظوم مندرج باشد. در عهد ساسانی نیز رواج موسیقی و شهرت خنیاگرانی مانند بارید و نکیسا حکایت از وجود شعر و سرود دارد. سرودهای مانویان نیز نمونه‌هایی از شعر قدیم دینی و عرفانی آن روزگاران را به دست می‌دهد. در بعضی پندانمه‌ها نیز احتمال می‌دهند که نمونه‌هایی

از شعر پهلوی باشد. درخت آسوریک و یادگار زریران را بعضی از محققان از مقوله سخن موزون شمرده‌اند (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۱۸۱/۱).

با نگاهی گذرا به آثار بازمانده از دوره هخامنشی و اشکانی و حتی ساسانی به این حقیقت می‌توان پی برد که با معلومات فعلی، پرداختن به ویژگیهای بلاغی متون اوستایی و فارسی باستان و به دست دادن مجموعه‌ای از آرایه‌های لفظی و معنوی به شیوه‌ای که در عرب معمول است امری غیرممکن و البته بی‌فایده است. ولی تا حدی می‌توان خصوصیات عمومی و طبیعی این آثار را مشخص کرد. به عنوان مثال، سنگ‌نوشته‌های اولیه از سادگی و عدم تکلف خاصی برخوردار است. تکرار و آوردن جملات کوتاه و رعایت مساوات در بیان مطالب و عدم حذف از ویژگیهای عمومی این دوره است.

این آثار، اگرچه نسبت به عظمت درخشان روزگار هخامنشی بسیار ناچیز است، اما همین مقدار اندک هم می‌تواند نماینده واقعی طرز نوشتار در آن روزگار باشد؛ چرا که اگر نگارشی بهتر و فنی‌تر از این وجود می‌داشت، بهترین مکان برای به نمایش گذاشتن آن سنگ‌نوشته‌های سلاطین هخامنشی بود.^۱

گاهان یا گاثاها به عنوان کهن‌ترین سرودهای زرتشت پیامبر با همه قدمتی که دارد و با وجود دخل و تصرف بسیار که در آنها راه یافته، باز هم رگه‌هایی از فنون معنوی سخن از قبیل مجاز، تضاد، تشخیص، تشییه و... در آنها مشاهده می‌شود. اگرچه این نمونه‌ها کم و در نهایت سادگی و به صورتی طبیعی بیان می‌شود، ولی وجود همین نمونه‌های اندک در اثری به قدمت اوستا دلیل روشنی بر وجود بلاغت به خصوص در حوزه معنا نزد ایرانیان است (پوردادود ۱۳۵۴: ۸۴، ۶۸، ۱۲۲، ۲۰۰).

از دوره اشکانیان نیز به دلایل سیاسی و دشمنی عمیق ساسانیان با این دودمان، علیرغم حاکمیت طولانی آنها، آثار چندانی باقی نمانده است. از جمله آثار باقیمانده از این دوران منظومه درخت آسوریک به زبان پهلوی و قطعاتی از آثار مانویان است که نمونه‌های کاملاً روشنی از فنون بلاغی در آن به چشم می‌خورد (بهار ۱۳۶۹: ۱۱۰ و ۱۰۸).

در آثار دوره ساسانی نیز که هم فراوان‌اند و هم دامنه تأثیر آن به بعد از اسلام می‌کشد و در آثار شاعران و نویسنده‌گان دوره اول زبان دری اثر می‌گذارد خصایص بلاغی ویژه‌ای مشاهده می‌شود؛ ایجاز و کوتاهی جملات، تکرار الفاظ، افعال و

جملات، قلت حذف، کاربرد صنایع در حد طبیعی بهویه در حوزه معنا از ساخته‌های بلاگی این دوره است (همان: ۱۲۰-۱۲۴).

خلاصه کلام اینکه قرائن حاکی از آن است که ایرانیان در ادوار قبل از اسلام به هر حال، با فنون بلاغت و سخنوری آشنایی داشتند و ذوق نقادی و قریحه شناخت نیک و بد آثار ادبی در آنها وجود داشته است. حتی ایرانیان قبل از اسلام لاقل در عصر اشکانیان و ساسانیان از فرهنگ و معارف و حکمت و ادب یونانی و از جمله فن شعر و خطابه ارسسطو یا شروح و تلخیصهای آنها نیز بی خبر نبوده‌اند (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۱۸۲-۱۸۳).

بر اساس منابع غیر ایرانی — و حتی گاه ضد ایرانی — ایرانیان به سخن والا و کلام زیبا و متناسب احترام می‌گذاشته‌اند و می‌کوشیده‌اند شیوه‌های درست خوب سخن گفتن و سخن خوب گفتن را تدوین و قانونمند کنند. به عنوان نمونه جاحظ بصری پس از نقل اقوال شعویه در تجلیل و تعظیم بلاغت زبان پهلوی، چنین نتیجه می‌گیرد: «خلاصه سخن آنکه سخنوری و ایراد خطبه‌های غرّا را جز برای ایرانی و عرب نمی‌شناسیم.» (جاحظ ۱۳۶۸: ۳/۲۷) و همواره از قول شعویه، چنین می‌آورد: «من أَحَبَّ أَنْ يَلْعَلُغَ فِي صَنَاعَةِ الْبَلَاغَةِ وَ يَعْرُفَ الْغَرِيبَ وَ يَتَبَحَّرَ فِي الْلّغَةِ، فَلَيَقْرَأْ كِتَابَ كَارُونَدَ وَ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ أَخْطَبَ النَّاسَ الْفُرْسَ.»

ترجمه: «هرکس خواهان دستیابی به شگردهای زیبایی سخن است و می‌خواهد تازه‌گو باشد و در شناخت واژه‌ها استاد گردد بایستی کتاب کاروند را بخواند؛ چه، می‌دانیم که شیوا و گویاترین مردمان ایرانیان‌اند» (همان: ۳/۱۴). البته از این کتاب جز نام باقی نمانده است.

باری جاحظ که خود از ائمه بلاغت است، در جای جای کتاب خود، البيان و التبیین، مهارت ایرانیان را در سخنوری و خطابت و گزیده‌گویی، بسیار می‌ستاید و این ادعای گزافی نیست، زیرا ترجمه عربی سخنانی که از پادشاهان ساسانی چون اردشیر بابکان و شاپور دوم و بهرام و هرمز و خسرو انشیروان و وزرای ساسانی چون بزرگمهر در زمینه‌های گوناگون، از نوادر و توقيعات و فرمانها و ضرب المثلها، در طی قرون دوم تا چهارم هجری، در امهات کتب ادب عرب، مانند برخی از رساله‌های ابن‌مقفع (مقتول ۱۴۲ ق) و سهل بن هارون (ف ۲۱۵ ق)، و آثار جاحظ و عیون الاخبار ابن‌قتیبه (ف ۲۷۶ ق) و اخبار الطوال دینوری (ف اواخر قرن سوم)، و عقد الفرید ابن‌عبدربه (ف ۳۲۸ ق) و زهر الآداب حصری (ف ۴۵۳ ق) و امثال آن در

شعر ابی نواس (ف ۱۹۸ ق) و غیره به فراوانی نقل شده است، حاکی از مرتبه والایی است که آنان در فصاحت و بلاغت داشته‌اند.

با توجه به آنچه گفته شد، هر چند می‌توان وجود سخن زیبا و ترفندی‌ها زیباسازی کلام را در ایران پیش از اسلام — هر چند ساده و ابتدایی — پذیرفت، اما از آنجا که حادثه‌های شوم و شرم‌آور، بیشتر متون مکتوب را نابوده کرده و از طرف دیگر اصولاً فرهنگ ایرانیان شفاهی بوده است، نمی‌توان چند و چون این زیباییها و آرایه‌ها را دقیقاً تعیین کرد.

در پایان این مبحث یادآوری می‌نماییم که پرداختن همه‌جانبه به موضوع بلاغت ایران قبل از اسلام فرصت و علم و اطلاعاتی بسیار پیش از این لازم دارد، هدف از این مبحث توجه‌دادن علاقه‌مندان به یک منبع مهم و مؤثر در شکل‌گیری بلاغت و نگارش فارسی و حتی عربی است که اغلب نادیده گرفته می‌شود. البته با وجود جایگاه رفیع ایرانیان در بیان سخنوری، کاملاً بی‌مورد است که بلاغت بعد از اسلام ایران و آثار موجود در این زمینه را بدون کم و کاست، دنبالهٔ بلاغت قبل از اسلام ایران بدانیم. و حق این است که بلاغت بعد از اسلام زبان دری را در بسیاری موارد برگرفته از بلاغت گستردهٔ عرب بدانیم، و سهم ایرانیان را نیز در غنا و باروری و توسعه آن به هیچ وجه انکار نکنیم.

بلاغت در ایران بعد از اسلام

ایرانیان بعد از اسلام در کنار برخورداری از بلاغتی که به طور طبیعی از ایران قبل از اسلام به آنها رسیده بود، همانگونه که در بسیاری امور، از تمدن نوشکفته و فرهنگ عالمگیر اسلام اقتباس کردند، در فن بلاغت و آرایش سخن نیز راهی جز برخورداری از بلاغت پرمحتوای اسلامی عربی نیافتند. شعرای فارسی‌زبان تقریباً پا به پای شعرای عرب، مصداقهای بلاغت را در زبان خویش می‌جستند و کلام را به انواع و اقسام صنایع لفظی و معنوی می‌آراستند. گویندگان آغازین شعر دری که در واقع پایه‌گذاران نظم دری نیز بوده‌اند علاوه بر کاربرد انواع فنون سخن و محسنات کلام، در مواردی هر چند نادر، خود نیز به سخن‌سنگی و ارائهٔ طریق مبادرت می‌ورزیدند. به عنوان نمونه فرخی سیستانی در قصیده‌ای معروف با مطلع

با کاروان حله بر قدم ز سیستان با حلهای تنبیده ز دل باfte ز جان

به توصیف شعر پرداخته است و ضمن بیان تأثیر کاربرد فنون و صنایع بدیعی در شعر گفته است:

از هر صنایعی که بخواهی بر او اثر وز هر بدایعی که بجویی بر او نشان

(فرخی سیستانی، دیوان، ص ۳۲۱)

و یا عنصری در مقام شاعری فرهیخته و معروف، رودکی را به عنوان صاحب‌سبکی خاص در غزل می‌ستاید و می‌گوید:

غزل رودکی‌وار نیکو بود

(عنصری بلخی، دیوان، ص ۳۲۷)

نامبرده ضمن به کارگیری صنایع و فنون مختلف بدیعی در اشعار خویش از برخی محسنات کلام نیز نام می‌برد.

نگاره‌ای بهاری چو شعرهای بدیع یکی است پر ز موشح دگر پر از تشجیر

(همان، ص ۳۵)

هیچ روش نیست که نخستین رویاروییهای زبان و ادب فارسی با ترفندها و شگردهای بدیعی و بلاغی فرهنگ عربی و اسلامی، دقیقاً کی و کجا و چگونه آغاز شده است، اما ریشه‌یابی رگه‌های پیدایش شیوه‌های بلاغت اسلامی در شعر و نثر پارسی، جوینده ژرف‌کاو را به اطمینان می‌رساند که آشنایی هنرمندان فرهنگ ایرانی با شیوه‌ها و مقوله‌های صنایع بیانی و بدیعی زبان و تمدن عربی و کاربرد آنها در بطن و متن آثار ادبی مدتها پیش از تدوین کتب مخصوص فن بلاغت در زبان فارسی بوده است. بین نخستین کارکردهای صنایع بدیعی در شعر فارسی و تدوین قاعده‌مند آنها در همین زبان — حتی اگر ترجمان البلاعنة رادویانی را نخستین کتاب در این باب ندانیم و محاسن الکلام مرغینانی را اولین اثر مکتوب بشماریم — حدود دو قرن فاصله است.

نخستین کارکرد ترفندهای بدیعی در شعر فارسی به صورتهای مختلف به اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم باز می‌گردد. اگرچه اولین اثر مدون و مکتوب را که مستقیماً در بلاغت و صناعات بدیعی بحث می‌کند، از محدثین عمر رادویانی باید دانست، اما کسانی نیز بوده‌اند که به طور غیرمستقیم در زمینه علوم بلاغی و

آرایشهای کلام بحث کرده‌اند و به ارائه ویژگی‌های سخن مطبوع از نامطبوع و شاخصه‌های کلام برتر پرداخته‌اند. از جمله ابوالفضل بیهقی که در تاریخ گرانقدر خویش گهگاه ضمن نقل اشعار شاعران به نقد و ارزیابی آنها نیز می‌پردازد، از جمله پس از آوردن قصیده بلندی از ابوحنیفه اسکافی با مطلع

چو مرد باشد بر کار و سخت باشد یار ز خاک تیره نماید به خلق زرّ عیار
می‌گوید: «به پایان آمد این قصيدة غرّاً چون دیبا که در او سخنان شیرین با معنی
دست در گردن یکدیگر زده» (بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۳۱۷). و این همان است که
علمای بلاغت با عنوان «ابداع» از آن یاد می‌کنند.

کتاب دیگری که خیلی جدی به بحث از محسنات کلام و اسلوب بیان پرداخته،
قابوسنامه اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر است که در سال ۴۷۵ ق تحریر شده
است. مؤلف در بایهای سی‌وپنج و سی‌ونه که به ترتیب در آیین و رسم شاعری و
آداب و آیین دبیری است، ضمن بحث و اظهار نظر در زمینه صنایع بدیعی و
آرایشهای لفظی و معنوی کلام، رهنمودهای ارزشمندی نیز ارائه داده است. وی در
شعر، سخن سهل ممتنع را توصیه و از آوردن سخن غامض که نیازمند شرح و
توضیح باشد منع می‌کند: «اگر شاعر باشی جهد کن تا سخن تو سهل ممتنع باشد و
بپرهیز از سخن غامض.» ضمن اعتقاد به کاربرد صنایع در شعر، از شاعر می‌خواهد
«به وزن و قافیه تهی قناعت نکرده» و «بی‌صنایع و ترتیب شعر نگوید»، زیرا «شعر
راست ناخوش بود» و به کار بردن فنونی همچون مجانس، مطابق، متضاد، متشاکل،
متشبه، مستعار، مکرر، مردّ، مزدوج، موازن، مضمر، مسلسل، مسجع، ملون،
مستوى، موشح، موصل، مقطع، مخلع، مسمط، مستحیل، ذوقافیتین، رجز و مقلوب را
در سخن پیشنهاد می‌کند (عنصرالمعالی، قابوسنامه، ص ۱۸۹-۱۹۰).

وی دانستن علم عروض و هفده بحری را که از دایره‌های عروض پارسیان
حاصل می‌شود، بر شاعر لازم می‌شمارد و مبالغه بی‌مورد را نمی‌پسندد و رعایت
حال و مقام را لازم می‌شمارد و شاعر را از تقلید و احياناً سرقات ادبی منع کرده
است (همان، ص ۱۹۱-۱۹۲). استفاده از استعاره و آیات قرآن و اخبار رسول الله را
پیشنهاد می‌کند و کاربرد سجع را در فارسی نمی‌پسندد و اختصار در کلام را نیکو
می‌شمارد و به کار بردن «بسیار غرض و معانی در اندک‌ماهی سخن» را توصیه
می‌کند (همان، ص ۲۰۷-۲۰۸).

از دیگر کسانی که به فنون سخن پرداخته و در مقام نقد کلام برآمده‌اند، احمدبن عمر مشهور به نظامی عروضی سمرقندی، صاحب کتاب چهار مقاله است. اگر چه تألیف این کتاب در حدود ۵۵۰ ق و ظاهراً پس از ترجمان‌البلاغه صورت گرفته است، ولی گمان می‌رود که مؤلف از وجود آن بی‌اطلاع بوده است، زیرا با آنکه از بسیاری آثار متقدمان و متأخران در جهت غنای استعداد و توان کاتب نام می‌برد و مطالعه کتب سلف را پیشنهاد می‌کند و حتی در مقالت دوم که در ماهیت شعر و صلاحیت شاعر است، ضمن لازم دانستن علم عروض برای شاعر، مطالعه تصانیف ابوالحسن بهرامی سرخسی چون غایه‌العروضین و کنز القافیه را برای او لازم شمرده و اطلاع از نقد معانی و الفاظ و سracات و تراجم را یادآور می‌شود، اما از ترجمان‌البلاغه نامی به میان نمی‌آورد. بدون تردید در صورت اطلاع از چنین کتابی، ولو منسوب به فرخی شاعر، مطالعه آن را نیز به عنوان تنها اثر موجود در این فن به زبان فارسی، تجویز می‌نمود. به هر حال نظامی عروضی در مقالت اول و دوم این کتاب از مسائل و موضوعات بلاغی سخن به میان آورده و با ذکر نمونه‌هایی در این زمینه به ارزیابی کلام برتر از فروتر پرداخته و در جهت توفیق در صناعت دیبری و شاعری، راه حلها و پیشنهادهایی ارائه داده است. از جمله مسائلی که بر آن تأکید دارد، اختصار در کلام است؛ آگاهی از قرآن و دقایق آن را سفارش کرده و منتهای فصاحت کلام‌الله را اختصار در الفاظ و اعجاز در معانی دانسته است (نظامی عروضی، چهار مقاله، ص ۲۱ - ۴۲، ۲۲ - ۷۶).

نظامی عروضی در مواردی نیز در مقام نقد و تحلیل برآمده و به ارزیابی کار شعرا پرداخته است. مثلاً پس از نقل ابیاتی از فردوسی چنین اظهار نظر می‌کند: «من در عجم سخنی بدین فصاحت نمی‌بینم و در بسیاری از سخن عرب هم.» و در جای دیگر در مقام مقایسه، شعر رودکی را برتر از معزی دانسته و با نقل بیت ذیل از رودکی آن را حاوی هفت صنعت می‌داند:

آفرین و مدح سود آید همی گر به گنج اندر زیان آید همی
و وجود صنایع مطابق، متضاد، مردّ، بیان، مساوات، عذوبت، فصاحت و جزال را در آن متذکر می‌گردد (همان، ص ۵۶).

در هر حال، هر چند در دقت نظریات نظامی جای تأمل است، ولی به عنوان یکی از آغازکنندگان مباحث بلاغی در فارسی قابل اعتنا است.

بلاغت فارسی بعد از اسلام تقریباً تا قرن چهارم دوران فترت را می‌گذراند. در این دوران اگرچه ایرانیان با برخی شیوه‌های علوم بلاغی آشنا بودند، اما هیچ کتابی به فارسی در علم بلاغت یافته نشده است. سپس به تدریج همگام با پیدایش علوم مختلف، زمینه برای رشد و شکوفایی شاخه‌های مختلف علوم بلاغی فراهم گردید. در قرن چهارم، شاعری به نام یوسف عروضی کتابی در علم عروض به زبان فارسی نوشته که از بین رفته است و رادویانی در آغاز کتاب ترجمان *البلاغة* به آن اشاره کرده است (همان، ص ۴۹). اساسی‌ترین نکته در قرن سوم و چهارم، وجود اشعار زیبا و متون دلنشیینی است که در آنها بعضی صناعات ادبی از قبیل جناس، تضاد، مراءات نظیر، تشییه و استعاره یافت می‌شود که دلیلی بر آشنایی شاعران و نویسندهای رموز بلاغت و شیوه‌های افزایش موسیقی کلام است.

علم بلاغت در ادب فارسی از اوایل قرن پنجم هجری رونق پیدا کرده و بر اساس بلاغت عربی رشد و کمال یافته است. نویسندهای شاعران ایرانی در این زمان صاحب آثاری بوده‌اند که بعضی از آنها به مرور زمان از میان رفته و تعدادی از گزند روزگار مصون مانده است.

ابوالحسن علی بهرامی سرخسی از شاعران بزرگ عصر اول غزنوی که در اوایل قرن پنجم فوت کرده، صاحب دو کتاب *غاية العروضيين* و *كنز القافية* بوده است که امروزه اثری از آنها نیست و نظامی عروضی در چهار مقاله به آنها اشاره کرده است. بزرگمهر قسمی که از ادبیان آل سبکتگین و معاصر سلطان محمود غزنوی (۴۲۱-۳۸۹ ق) بوده از عروضیان به شمار می‌آمده است و شمس قیس در *المعجم از نظرات او استفاده کرده است* (شمس قیس رازی، *المعجم فی معايير اشعار العجم*، ص ۱۷۰).

ابوسعید احمدبن محمود منشوری سمرقندی، از شاعران عهد سلطان محمود غزنوی نیز اثری در ابیات متلون داشته است که رسید الدین وطواط در حدائق این گونه به آن اشاره کرده است:

احمد منشوری مختصری ساخته است و آن را خورشیدی شرح کرده نامش *كنز الغرائب*، جمله آن از ابیات متلون است (رشید وطواط، *حدائق السحر فی دقائق السحر*، ص ۵۵).

تمام کتب مذکور از بین رفته است و اثری از آنها وجود ندارد؛ اما چنانکه گفتیم در میان پاره‌ای از متون کتب ادبی گذشته مثل *قاموسنامه* و *چهار مقاله* درباره بعضی موضوعات ادبی و فنون بلاغی مباحثی بیان شده است.

در قرن پنجم هجری کتاب ارزشمندی با نام ترجمان *البلاغه* به قلم محمدبن عمر رادویانی در علم بدیع و بعضی مباحث بیانی مثل تشبیه و استعاره تألیف گردید. این کتاب اولین اثر مدونی است که مستقلًا از علوم بلاغی بحث می‌کند. بنا به گفته رادویانی در آن روزگار کتابی در فن بلاغت به زبان فارسی موجود نبوده است تا «اندر دانستن اجناس بلاغت و اقسام صناعت و شناختن سخنان با پیرایه و معانی بلندپایه آزاده را بموس بآشد» (رادویانی، ترجمان *البلاغه*، ص ۲). البته نامبرده با فروتنی خاصی ابتدا خود را شایسته این کار نمی‌بیند و کار را به هنرمندان دیگر وامی گذارد، اما چون انتظار را کرانه نمی‌بیند، خود اقدام به ترجمه فنون بلاغت از تازی به پارسی می‌کند و برای هر فصل مصادقه‌ایی نیز به عنوان شاهد مثال از استادان سخن پارسی ارائه می‌دهد. البته چنانکه قبلًا گفتیم، مقدم بر رادویانی افرادی دیگر نیز در زمینه علوم مربوط به شعر به زبان فارسی دست به تألیف زده‌اند که متأسفانه آثار آنها به دست ما نرسیده است.

گفتنی است که کتاب ترجمان *البلاغه* را مدت‌ها، به خط‌ها، به فرخی سیستانی منسوب می‌کردند و اصل آن را از بین رفته می‌دانستند، اما با پیدا شدن نسخه‌هایی از آن در کتابخانه استانبول ترکیه و تصحیح و انتشار آن در سال ۱۹۴۹ م از سوی احمد آتش، مؤلف حقیقی آن کتاب یعنی محمدبن عمر الرادویانی مشخص گردید. ظاهراً نخستین مأخذی که به معرفی این اثر البته بدون ذکر نام مؤلف می‌پردازد، کتاب حدائق السحر فی دقائق الشعر رشید و طواط (ف ۵۷۳ ق) است (ص ۱). یاقوت حموی (ف ۶۲۶ ق) نیز از ترجمان *البلاغه* نام می‌برد و آن را به فرخی سیستانی منسوب می‌کند (یاقوت حموی، معجم الادب، ص ۳۹). شایعه انتساب کتاب مذکور به فرخی بدون ارائه دلیلی و تنها به نقل از گذشتگان و به صورت افواهی وجود داشته و به کتب تذکره‌ای چون تذکرة الشعراء دولتشاه سمرقندی، آتشکده آذر، مجمع الفصحاء رضاقلی خان، و کتاب کشف الظنون حاجی خلیفه راه یافته است.

اساس کتاب ترجمان *البلاغه* از کتاب محسن‌الکلام نصرین الحسن مرغینانی از ادب‌آوایل قرن پنجم تقلید شده است. مؤلف در ترتیب صنایع تا اندازه‌ای روش مرغینانی را اقتضا کرده است؛ لیکن از خود در بیان صنایع تصرفاتی نموده است و در ایراد تعریف از هر صنعت دقتی بیشتر از مؤلف محسن‌الکلام ورزیده است. نام بعضی صنایع نیز در دو کتاب تفاوت دارد. و نیز در ایراد شواهد و امثله، دقت و تصرف

کرده است و تعداد صنایع را نیز که در کتاب *محاسن الکلام* بیش از ۳۳ صنعت نیست، در ترجمان *البلاغه* به ۷۳ صنعت رسانیده است و آنچه از صنعت شعر و پیرایه سخن معروف‌تر و باسته‌تر بوده، آورده است. علاوه بر این رادویانی، *اشتقاق‌الکبیر* و *اشتقاق‌الصغریّر* رمانی، آثار جاخط، *کنز الغرائب* احمد منشوری، *لرومیات ابوالعلاء* معربی و... را نیز در تألیف کتاب خود مذکور نظر داشته است.

از فواید مهم این کتاب نقل شواهد و امثله متعدد از شعر پارسی است که به برکت آن، مقداری از اشعار لطیف گویندگان گذشته که دیوانشان در دست نیست، باقی مانده است و در انتخاب این اشعار نقدی لطیف کرده و با ذوق لطیف اشعار را گزیده است. هر چند ابیات سخیف هزل و هجو در آن هست، لیکن عمدۀ شعرها زیبا و پسندیده است. مؤلف در متن کتاب نیز در بیان صنایع و حدود محسنات کلام دقیق به عمل آورده است؛ چنانکه گاه به اصطلاحات منطقیان توجه می‌کند و غالباً سعی دارد نام صنایع بدیعی را به پارسی نیز بگوید. همچنین گاه در طی شواهد، روایات و یا اشاراتی در باب احوال شعراء دارد. گاه نیز ملاحظات انتقادی و داوریهای مؤلف مشهود است (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۲۰۴-۲۰۵).

این کتاب شامل مقدمه‌ای کوتاه به قلم مؤلف و فصل‌بندی است که بر اساس تبییب و فصل‌بندی کتاب *محاسن الکلام* مرتب گردیده و شامل هفتادو سه فصل است که از فصل «*فی الترصیع*» آغاز و به فصل «*فی بیان الاسجاع*» خاتمه می‌یابد. البته در مواردی بین فهرست فصل‌بندی که مؤلف در آغاز ارائه داده با آنچه در متن آمده است، اختلاف وجود دارد؛ مثلاً فصول چهار و هفتاد در متن وجود ندارد. مؤلف کتاب را با خاتمه‌ای مختصر به پایان می‌برد. هر چند خود معتقد است که «بیشتر از این که آوردم توان آوردن» (رادویانی، ترجمان *البلاغه*، ص ۱۳۷) و در ضمن یادآوری می‌شود که لازم است همچنان که «از اقسام بلاغت معروف‌تر و معلوم‌تر و شعر روش‌تر بیاوردم» به عیوب شعر نیز پرداخته شود، اما حیای ذاتی نویسنده او را از پرداختن به «ناشایسته‌تر اندر شاعری و ناپسندیده اندر نظم و نثر» که لازمه‌اش آوردن شاهد مثال از آثار متقدمان و متاخران است بازداشتی است و می‌گوید: «اگر بکردمی معذور نداشتندی، نکردم تا مشکور باشم» (همان، ص ۱۳۵-۱۳۸).

برخلاف عنوان کتاب، رادویانی تنها مترجم نیست و نقد و اظهار نظر گرچه نه به مقدار زیاد در ترجمان *البلاغه* به چشم می‌خورد، نامبرده در عین رعایت انصاف به تحلیل و نقد و ارزیابی نیز می‌پردازد (همان، ص ۱۱۱، ۵۰، ۴۰، ۱۳۳).

از ویژگیهای آشکار این کتاب، ایجاز و اختصار است تا به حدی که در برخی موارد به ایجاز مخلّ انجامیده است. اصولاً رادویانی رعایت اختصار را به عنوان یک هدف همواره مدّ نظر داشته است. او می‌گوید:

سخن اندر این بابت و دقیقه‌ها بسیار است و اگر آن همه یاد کنیم کتاب دراز گردد و از غرض خویش بیرون شود (همان، ص ۴۴؛ نیز نک: محبی ۱۳۸۴: ۱۶-۱).

از دیگر شاخصه‌های قابل ذکر رادویانی در این کتاب آوردن برابرهای فارسی برای اغلب صنایع شعری است. و در واقع اولین گام را در فارسی گردانیدن اصطلاحات علم بلاغت ولو به صورت ابتدایی برداشته است. این سنت پسندیده توسط رشید طوطاط و دیگران پیگیری شد، اما بعدها به سردی گرایید. از این قبیل است آوردن «بازبریده» در برابر مقتضب، «آخشیج» در برابر متضاد، «گرد آوردن» در برابر جمع، «بازگردش» در برابر عکس.

در قرن ششم علاوه بر اینکه بدیعه‌سرایی به معنی واقعی آن در ادب فارسی رایج شد، و برای صناعات مختلف قصایدی مصنوع می‌سروندند — و ما در بخش قصيدة مصنوع فقیر دهلوی به تاریخچه آن به اختصار پرداختیم (همان: ۱۰۱ - ۱۰۸) — نوشتن کتب بلاغی نیز ادامه پیدا کرد. مشهورترین کتابی که در قرن ششم در زمینه علوم بلاغی نوشته شده است، *حدائق السحر فی دقائق الشعر* اثر رشیدالدین طوطاط (۵۷۳ق.) است که به بررسی و نقد و تحلیل آن می‌پردازیم:

آنگونه که از مقدمه کتاب مذکور برمی‌آید، ظاهراً مؤلف پس از مشاهده *ترجمان البلاعه* رادویانی که سلطان اتسز خوارزمشاه بدو نموده است، انگیزه تألیف کتابی «در معرفت محسن نظم و نثر به دو زبان تازی و پارسی» در او به وجود می‌آید. در *حدائق السحر* شصت و چهار صنعت آمده است و مؤلف در پایان، چند اصطلاح ادبی از قبیل ارتجال، جزالت، سلاست و سهل و ممتنع را تعریف کرده است که حاکی از ذوق ادبی و انتقادی اوست.

رشیدالدین طوطاط در تألیف *حدائق السحر* عمدتاً از دو کتاب بهره جسته است؛ یکی *ترجمان البلاعه* رادویانی که عین ترجمه اصطلاحاتی که در *ترجمان البلاعه* ذکر شده در *حدائق السحر* هم آمده است، همچنین امثال و شواهد *ترجمان البلاعه* جز آنچه به گفته رشید ناخوش بوده است، باقی همه را در کتاب *حدائق السحر* ملاحظه می‌کنیم. و دیگری *محاسن الكلام* مرغینانی که به اعتقاد احمد آتش در مقدمه

ترجمان‌البلاغه، کلیه امثاله عربی که رشید و طواط طریق ذکر کرده است — البته غیر از اشعار خود — مأخوذه از این کتاب است (تیسراکانی ۱۳۳۸: ۲۳-۲۴). حدائق‌السحر به مناسبت حجم اندک و اهمیت موضوع و شهرت مؤلف، به زودی مورد توجه ادبای فارسی زبان قرار گرفت و مصنفین متعدد به تقلید و تفسیر آن پرداختند، به طوری که می‌توان گفت ظهور و انتشار آن، باب مخصوصی را در ادبیات فارسی باز کرده است. به اعتقاد دولتشاه سمرقندی، در صنایع علم شعر، کتابی از آن مفیدتر نساخته‌اند (دولتشاه سمرقندی، تذكرة‌الشعراء، ص ۱۰۳). ملک‌الشعراء بهار (۱۳۶۹: ۴۰۱) نیز آن را از بهترین کتبی دانسته که تا به امروز در علم بدیع به رشتة تألیف کشیده شده است. زرین‌کوب (۱۳۶۹: ۲۰۶/۱) نیز آن را از مهم‌ترین کتب قدما در مسائل بدیع و نقد ادب به شمار آورده است، اما بدیع‌الزمان فروزانفر آن را از جهت علمی چندان مهم ندانسته است (فروزانفر ۱۳۶۹: ۳۲۶).

ویزگی خاص کتاب حدائق‌السحر در تعاریف آرایه‌هاست. تعریفات آن هم منطقی است، یعنی جامع و مانع، و هم شرایط فصاحت و بلاغت را به حد کمال حایز است؛ یعنی لغات آن، اعم از فارسی و تازی، مأنوس و حروف و کلمات آن متلازم و نظم کلام سخت استوار و درست و عبارات در نهایت ایجاز و در عین حال، معانی به کمال وضوح بیان شده است، با این حال بر بعضی از تعاریف او از جمله «اعتراض الكلام قبل التمام» و «متزلزل» ایرادهایی وارد است. در برخی تعاریف نیز دیدگاه منتقدانه مؤلف مشهود است، مثلاً در مورد «مصحف»، «مردف»، «استدرآک» و «ابداع» (رشیدالدین و طوطاط، حدائق‌السحر، ص ۲۶، ۵۲، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳).

از حیث ترتیب مطالب کتاب، گفتنی است که در حدائق‌السحر نیز همچون ترجمان‌البلاغه هیچ‌گونه نظم منطقی وجود ندارد و آرایه‌ها بدون تناسب کنار یکدیگر طرح شده‌اند. این کتاب از جهت اشتمال بر بعضی اشعار قدما و پاره‌ای ملاحظات انتقادی در باب شعر اقابل توجه است. در تألیف این کتاب، مؤلف گاه به نقل یا رد اقوال قدما در باب صنایع بدیعی پرداخته و در نقل شواهد، گاه به اقوال خود استشهاد کرده است. در باب بعضی از شعراء، احکام و آرایی را بیان می‌کند که از جهت نقد شعر جالب است. نکته جالب در مورد و طوطاط آن است که او با آنکه خود، بیشتر، اشعار مصنوع می‌گفته است، چندان به این گونه اشعار معتقد نبوده و آنها را فاقد لطف و جمال می‌دیده است (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۲۰۶/۱-۲۰۷).

در اولین برخورد با این کتاب، تأثیر بی‌چون و چرای ترجمان‌البلاغه در آن مشهود است و برخلاف ادعای مؤلف که شواهد آن را بس ناخوش و متکلفانه دیده و در آن انواع زلزل و خلل مشاهده کرده است، علاوه بر تعریف برخی اصطلاحات و فنون، دهها مورد از امثاله ترجمان‌البلاغه در این کتاب به چشم می‌خورد. در زمینه شواهد شعری به حدود چهل مورد برمی‌خوریم که رشید از ترجمان‌البلاغه استفاده کرده است و جالب اینکه در هیچ جای از کتابش کوچک‌ترین اشاره‌ای به اقتباسی تا بدین حد گسترده از این اثر ننموده است.^۲

از دیگر خصوصیات مشترک این دو کتاب این است که در آنها به ذکر برابرها و معانی فارسی اصطلاحات و فنون مبادرت ورزیده شده است. در مطالعه حدائق السحر به فونی از قبیل ایهام، متلون، ذوقافیتین، الرقطا، الخیفا، متزلزل و مردّف، برمی‌خوریم که در ترجمان‌البلاغه به آنها اشاره نشده است. در نامگذاری اصطلاحات نیز بین این دو کتاب تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود، مثلاً صنایع تجنيس مطلق، تجنيس مردّ، مضارعه، اعنت‌القرینه مقتضب، مطابقه، تفسیرالظاهر، تشبیه مرجوع عنه، مجرد، در حدائق السحر به ترتیب چنین نامگذاری گردیده است: تجنيس تمام، تجنيس ناقص، تجنيس خط، تضمین‌المزدوج، اشتقاد، ردالعجز علی‌الصدر، تفسیر جلی، تشبیه تفضیل و حذف.

حدائق السحر فی دقایق الشعر برخلاف نامش تنها به دقایق شعر پرداخته، بلکه نتر را نیز در نظر داشته است و از این نظر بر ترجمان‌البلاغه رحجان دارد. از جمله ویژگیهای ارزشمند رشید و طواط در حدائق السحر نقد و تحلیلهای فاضلانه است. چون او دیبری فاضل و شاعری سخن‌سنجد بوده، به بیان ساده مطالب بسته نکرده و در موارد بسیاری به ارزیابی نیز پرداخته است. این نقدها را در جای‌جای کتاب او و به عنوان نمونه در ذیل صنایع حسن تخلص، مصحّف، استدران، حشو قبیح، ابداع، سهل و ممتنع، می‌توان ملاحظه کرد (رشید‌الدین و طواط، حدائق السحر، ص ۳۲، ۵۳، ۸۱، ۸۷، ۸۳).

رشید و طواط در موارد بسیار زیادی پس از ذکر امثله و شواهد به توضیح و تفسیر آنها نیز پرداخته است. وی نسبت به برخی شعرها از قبیل عنصری، فرخی و مخصوصاً مسعود سعد نظر موافق داشته و با وجودی که از بزرگانی همچون

فردوسی، سنائی و حتی خاقانی و ادیب صابر که با آنها مکاتبه و مراوده داشته ابدأ شعری نقل نمی‌کند، از مسعود سعد ابیات فراوان فارسی و عربی می‌آورد و به تجلیل از او می‌پردازد؛ در سجع و موازنه او را همپای خود دانسته و در کلام جامع او را برتر شعرای عجم می‌شمارد (همان، ص ۱۵ و ۸۳).

دانش بلاغت در قرن هفتم با رشد و تعالی، حیات خود را ادامه داد و دانشمندان ایرانی به تألیف آثاری در شاخه‌های مختلف این علم دست زدند. در قرن هفتم مهم‌ترین اثر بلاغی فارسی، با نام *المعجم* فی معاییر اشعار العجم با قلم شیوا و جادویی شمس قیس رازی در نهایت تبحر و استادی در همه فنون شعر از عروض و قافیه و بدیع و نقد شعر تألیف گردید که هنوز به عنوان یک اثر بر جسته ادبی مطرح است. در همین قرن خواجه نصیرالدین طوسی نیز کتاب مشهور *معیار الاشعار* را در عروض و قافیه نوشت و در هند، حسین محمدشاه کتاب *کنز الفوارید* را به فارسی در علوم بلاغی تحریر کرد. به دلیل اهمیت فراوان اثر بر جسته خواجه نصیر و شمس قیس، این دو اثر را مورد بررسی و تحلیل بیشتری قرار می‌دهیم:

رساله *معیار الاشعار* تألیف ۶۴۹ق، مختص‌ری است در علم عروض و قوافی شعر تازی و پارسی دری که به خواهش بعضی از دوستان خواجه مرتب شده است. در مقدمه، مؤلف به بیان ماهیت شعر و ذکر صناعاتی می‌پردازد که شعر را بدان تعلقی است؛ قول منطقیان را در مورد شعر نقل می‌کند و به تعریف وزن و قافیه به طور مفصل می‌پردازد. با اینکه به عقبه‌ای او نقد شعر از جمله صناعاتی است که تعلق به عوارض شعر دارد و بحث *معیار الاشعار* در باب اموری است که به ماهیت آن یعنی وزن و قوافی مربوط است؛ معذک هم مقدمه کتاب از جهت اشتمال بر کلیات نقد مهم است و هم در تضاعیف آن، به مناسبت فوائد انتقادی آمده است (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۲۴۵-۲۴۷).

و اما کتاب *المعجم* فی معاییر اشعار العجم از آثار ارزشمندی است که برخلاف ترجمان *البلاغه* و حدائق *السحر* که تنها به علوم بلاغی و بیان مصطلحات و محسنات کلام پرداخته‌اند، در باب عروض و قافیه و متعلقات این دو علم نیز به نحو احسن و اکمل سخن گفته است. به طوری که در میان متقدمان علم عروض و قافیه جز *معیار الاشعار* خواجه نصیرالدین طوسی، اثر قابل اعتنای دیگر که بتواند با *المعجم* مقایسه گردد در زبان فارسی نمی‌توان یافت. چنانکه از مقدمه کتاب برمی‌آید،

مؤلف، تصنیف آن کتاب را قبل از حادثه مغول در شهر مرو آغاز کرد و در سانحه مغول مسوّدات آن با سایر اسباب و امتعه او در قلعه فرزین بین اصفهان و همدان به یغما رفت و پس از یک‌چند آنها را به دست آورد، اما آن یادداشتها به عربی بود. چون به فارس افتاد، جمعی از فضلای آن خطه از او خواستند که آن کتاب را به پارسی کند و او چنین کرد و کتاب خود را با عبارتی بلیغ و انشایی لطیف در دو قسم بنوشت: قسم اول در فن عروض و شرح ارکان و مصطلحات و افاعیل و ازاحیف و بحور و دوایر آن و تقطیع اجزای آن است که در چهار باب فراهم آمده است؛ و قسم دوم در علم قافیه و بیان حروف روی و سایر اجزای قوافی و عیوب آن و در این ضمن مباحثی از نقد شعر را به میان می‌کشد و خطاهای لفظی و معنوی و اقسام آن را بحث می‌کند. محاسن شعر، صناعات مستحسن که در نظم و نثر به کار گرفته می‌شود، حسن مطلع و مقطع و تخلص و محاسن نسبی و تشیب و تمیز شعر مطبوع و متکلف نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. این قسمت مشتمل بر شش باب است. خاتمه کتاب هم شامل فصولی است در ادوات شعر و مقدمات شاعری و در اینجا مؤلف اقسام سرقات را به تفصیل تمام و با ذکر امثله و شواهد شرح می‌دهد. آنچه در باب نقد شعر در این کتاب آمده است، هم از حیث دقت و هم از جهت تفصیل در زبان فارسی به کلی بی‌سابقه است (همان: ۲۴۷/۱-۲۴۸).

در بررسی *المعجم* به ویژه باب ششم و قسمتی از باب پنجم، تأثیر حدائق السحر مخصوصاً در زمینه شواهد و امثله شعری کاملاً آشکار است؛ به طوری که می‌توان گفت، یکی از عده مأخذ شمس قیس در تألیف این بخش از کتاب، حدائق السحر رشید و طواط بوده است. با همه این احوال، شمس قیس نیز همچون سلف خویش هیچ‌گونه اشاره‌ای به استفاده از این کتاب نمی‌کند، یعنی درست همان کاری که رشید و طواط با ترجمان *البلاغه* کرده است، شمس قیس نیز در مواجهه با حدائق السحر انجام می‌دهد. لازم به ذکر است که شمس قیس نیز مانند رادویانی در نقل شواهد و امثله متوجه زبان فارسی بوده است و از این نظر کارش با رشید و طواط که غالباً به هر دو زبان پارسی و تازی توجه دارد، متفاوت است. ناگفته نماند که شمس قیس نیز، همچون رادویانی و طواط، نظم و تقسیم‌بندی خاصی برای مباحث بلاغی قائل نشده و به طرز تقریباً آشفته‌ای بدان پرداخته است.

نمونه اقتباسات شمس قیس از رشید و طواط را که در سراسر کتاب مشهود

است در مباحث تکریر، ترصیع، ردالعجز علی الصدر، مطابقه، جناس، تشیبیه تسویه، مراعات نظری، تنسيق الصفات و... می‌توان ملاحظه کرد.

خلاصه با وجود مشهود بودن جای پای کسانی چون رشید و طواط و حتی رادویانی در *المعجم*، استقلال عمل شمس قیس و دقت نظر و ابتکار و خلاقیت او در توجیه و تفسیر مسائل بلاغی و نقد و تحلیل آنها درخور توجه است، به طوری که پس از گذشت قرنها، کمتر کتابی در بلاغت فارسی می‌توان یافت که به پای *المعجم* برسد. به قول محمدبن عبدالوهاب قزوینی

به جرئت می‌توان ادعا نمود که از ابتدای تدوین علوم به زبان پارسی بعد از اسلام در عهد سامانیه تاکنون که هزار و سیصد و اند سال از هجرت می‌گذرد، هیچ کتابی مطلقاً و بدون استثناء بدین کمال و تحقیق و تنتیح و جامعیت و اشباع و در این فنون ثلاثة به زبان پارسی تألیف نشد... (شمس قیس رازی، *المعجم* فی معابر اشعار *العجم*: مقدمه، ص «الف»).

شاید بتوان ادعا کرد که جایگاه شمس قیس در بلاغت فارسی و علوم مربوط به شعر با اندکی تسامح همانند عبدالقاهر جرجانی است در عربی. گفته‌های محمد قزوینی نیز مؤید این ادعاست:

مؤلفاتی که بعد از این کتاب الی حال در این فنون ثلاثة نوشته شده، بهخصوص آنچه در علم عروض تألیف کرده‌اند، هیچ کدام قابل ذکر و محل اعتنا نیست و غالباً موجزات و مختصراتی است لایسن و لا یغنى من جوع، خشک و کسالتانگیز، خالی از تحقیق و عاری از تدقیق (همان، ص «د»).

حقیقت این است که پس از شمس قیس علوم بلاغی فارسی از جولان و پویایی می‌افتد و علمای بلاغت پس از این، کاری جز تکرار نظریات و سخنان گذشتگان و تقلید و بازگویی آثار و آرای آنان انجام نداده‌اند. حتی در بسیاری از آثار روزگاران آخرین نیز شواهد و امثاله پیشگامان بلاغت فارسی فراوان به چشم می‌خورد (نک: فشارکی ۱۳۶۵: ۵۷۰-۵۷۸).

در قرن هشتم نیز آثار زیادی از جمله معیار جمالی از شمس فخری اصفهانی در عروض و قافیه و بدیع و لغات فارسی، *دقایق الشعر* از علی بن محمد معروف به تاج الحلاوی در علم بدیع و *الكافیه* از محمودین عمر نجاتی نیشابوری در عروض و قافیه و *حقائق الحدائیق* از شرف الدین حسین بن محمد رامی تبریزی، تألیف گردید. علاوه بر اینها در قرن هشتم بدیعیات نیز به اوج و کمال خود رسید و افرادی چون

سید ذوالفقار شروانی، شرفالدین فضل‌الله قزوینی، شمس فخری اصفهانی، و سلمان ساوجی در ادب فارسی قصاید بدیعیه سروند.

به دلیل شاخص بودن شرفالدین حسن بن محمد رامی تبریزی، شاعر قرن هشتم، آثار بلاغی او را بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهیم:

از رامی تبریزی که چندی در دربار امیر شیخ اویس جلایر می‌زیسته است و در آخر عمر نزد شاه منصور، آخرین امیر آل مظفر مقام ملک‌الشعرایی داشته است، دو اثر باقی مانده است که از جهت تاریخ نقد و نقادی درخور توجه است؛ یکی کتاب مشهور حقائق‌الحدائق در شرح حقائق‌السحر فی دقائق‌الشعر رشید وطواط، و دیگر رساله‌انیس‌العشاق در جمع تشبیهات و اوصاف مربوط به معشوق.

نام حقائق‌الحدائق در بعضی نسخ، حقائق‌الحقایق آمده است و حاجی خلیفه نیز در کشف‌الظنون آن را یک جا حقائق‌الحقایق و در جای دیگر شقائق‌الحقایق ضبط کرده است. این کتاب را مؤلف به نام سلطان معزالدین شاه اویس ایلکانی نوشته است. در مقدمه کتاب می‌گوید: در مجلس شاه از رشید وطواط و اینکه حقائق‌السحر او مجمل و محتاج به شرح و بسط است، بحث می‌شود و به فرمان سلطان، شرح و بسط و تلخیص و حذف مطالب کهنه و عربی آن به شرفالدین رامی واگذار می‌شود. در این کتاب مؤلف قول رشید وطواط را تحت عنوان «قول مؤلف» ذکر می‌کند و به جای شواهد و امثله اصل کتاب، اشعاری از متأخرین و خود نقل می‌کند و سپس استدراکات خود را تحت عنوان «قول متصرف» بیان می‌نماید و شواهد و امثله دیگر می‌آورد. در تمام کتاب یک بیت عربی نیست و از جهت علمی نیز دقیق در تعریفات و آوردن شواهد نشده است (رامی تبریزی، حقائق‌الحقایق، ص ۲ بیا). رساله‌انیس‌العشاق او نیز شامل تشبیهات و استعاراتی است که در توصیف سرایای معشوق در اشعار شرعاً آمده است و آن را به نوزده باب تقسیم کرده است و هر بابی در اوصاف و تشبیهات یکی از انداهای معشوق است. در ضمن این ابواب آراء انتقادی خود را نیز آورده است. این کتاب با همه معايب و نقايص، از جهت طرز تأليف تازگی دارد و در ادبیات ایران بدان شیوه، تا آن عهد، کتابی تألیف نشده بود (زرین‌کوب ۱۳۶۹: ۲۵۰/۱-۲۵۱).

در قرن نهم و دهم شاهد نهضت خاصی از جانب ادبی پارسی‌گوی در تدوین

قواعد علوم بلاغی و بعضی از فنون ادبی فارسی هستیم و در همان حال هم می‌بینیم که محققان ادب، اوقات خود را بیشتر در شرح صنایع و مخصوصاً در توضیح معیّنات و لغزها و حل مشکلات اشعار در این زمینه صرف می‌کنند. این ویژگی تا اوایل قرن یازدهم نیز ادامه یافت و آثار فراوانی با عنوانین مختلف فراهم آمد. در رواج این صنعت همین بس که میرزا محمد طاهر نصرآبادی، در تذکرۀ خویش که در ۱۰۸۳ ق به نام صفوی میرزا معروف به شاه سلیمان فرزند شاه عباس ثانی، تدوین کرده، فصلی نسبتاً طولانی به معماگویان اختصاص داده است.

از کتب معروفی که در اواخر قرن نهم در این فن به یادگار مانده و بارها مورد استفاده دیگران نیز قرار گرفته است *الاحیاء فی حل المعمّا* از منوچهر تاجر ملقب به بدیع تبریزی است. این اثر شامل یک مقدمه و بیست و چهار اصل و خاتمه است که در تأليف کتاب دیگری به نام حل مطرز که در فن معما و لغز به وسیله شرف الدین علی یزدی (ف ۸۵۸ ق) نوشته شده است، مؤثر واقع گردیده است. نور الدین عبدالرحمان جامی، شاعر و عارف نامدار قرن نهم نیز کتاب *حلیة الحل* را در فن معما تأليف کرده است. به علاوه، او رساله‌های دیگری در معما دارد و در آنها انواع معما و راههای حل آن را نشان داده است.

از دیگر کسانی که در این صنعت کتاب نوشته‌اند، میرحسین بن محمد حسینی معروف به میرحسین معمای است، که کتاب *دستور معما* را در سال ۹۰۴ ق تأليف کرده است که شروحی به فارسی و ترکی نیز بر کتاب قواعد و حل معما نوشته است. وی کتب دیگری هم در این زمینه دارد. از کتابهای دیگر این عهد در فن معما کتاب ضابطه حل معما تأليف مولانا کمال الدین محمد بدخشی است که در آن اعمال سه‌گانه تسهیلی، تحصیلی و تکمیلی حل معما را بیان داشته است. شاعری به نام محمود بن عثمان لامعی (ف ۹۲۸ ق) منظومه‌های نود بیتی در بحر رمل مسدس با عنوان *شرح معیّنات اسماء حسنی تربیت* داده است. عده‌ای از بدیع نویسان نیز به شرح معیّنات دیگران پرداخته‌اند، از جمله: مصطفی بن شعبان سروری به شرح معیّنات جامی همت گماشت و ضیاء الدین اردوبادی *شرحی بر معیّنات میرحسین معمایی* نوشته است. محمدبن علی نوندکی از فضلای قرن دهم نیز شرحی دیگر در همین مورد ترتیب داده است. عبدالوهاب صابونی، شیخ ابراهیم نیازی، خواجه‌گی بلخی و

گروهی دیگر نیز در معما و شرح آن کتابهایی نوشته‌اند که برای پرهیز از اطالة کلام به ذکر آنها نمی‌پردازیم (صفا: ۱۳۶۹؛ نیز: همو ۱۳۶۶: ۱/۵-۳۹۸-۴۰۱). تألیف کتاب و رساله و منظومه در زمینه معما که از قرن نهم آغاز گردید، همراه با شرح و تحشیه بر آثار متقدمان، تا اواخر قرن دهم ادامه یافت و از اوایل قرن یازدهم به افول گرایید.

در قرن نهم در علم عروض نیز آثاری چون عروض سیفی، رساله جامی، رساله تحفة الشّعراً از صفائی الدین علاء و در علم قافیه، رساله‌هایی از جامی و رساله‌ای از میر عطاء الله حسینی (ف ۹۱۹ ق)، صاحب کتب تکمیل الصناعه و بدایع الصناعه درباره محسنات لفظی و معنوی، تألیف شده است. در قرن دهم نیز در علم عروض و قافیه چند کتاب تألیف شده است که هیچ‌گونه تازگی‌ای در آنها دیده نمی‌شود و بیشتر زاده نیاز اهل زمان به بیان کوتاه و ساده‌ای در این دو فن است. از جمله اینهاست: رساله‌ای در قافیه تألیف امیر برهان الدین عطاء الله حسینی نیشابوری. دیگر کتابی است در عروض و قافیه موسوم به جمع مختصر از وحیدی تبریزی، دیگر، رساله‌ای در عروض از میر محمد مؤمن حسینی استرآبادی که نصیرای همدانی (ف ۱۰۳۰ ق) کتابی به نام لعل قطبی در شرح این رساله نوشته است. رساله دیگر دستور الشّعراً در عروض و قافیه و بدایع و سرقات شعری، تألیف محمد مازندرانی مخلص به «اماکنی» است. کتاب معتبر دیگری به نام مطلع تألیف رضی‌الدین محمد بن محمد شفیع که در ۱۰۶۳ ق تألیف شده است و علاوه بر عروض و قافیه به صنایع شعری نیز پرداخته است (همان: ۱۲۱/۴، ۱/۵-۴۰۱-۴۰۵).

علاوه بر کتب معما و عروض و قافیه، در زمینه بدایع و صنایع شعری نیز در قرن نهم و دهم آثاری نوشته شده که یکی از معروف‌ترین آنها کتاب بدایع الافکار فی صنایع الاشعار ملاحسین واعظ کاشفی (ف ۹۱۰ ق) در علم بدایع و قافیه است که از کتب قبل از خود، مثل حدائق السّحر، المعجم، حقایق الحدائق و... بهره زیادی برده و با استعمال زیاد لغت عربی از سبک ساده در تعریف صناعات عدول کرده است. به دلیل اهمیت فراوان این کتاب به بررسی و تحلیل بیشتر آن می‌پردازیم: کاشفی در این کتاب حدود سیصد صنعت بدایعی را مورد بحث قرار داده است. وی در مقدمه پس از تعریف شعر، انواع قالبهای شعری و در پی آن اقسام شعر

(مردف، محجوب، سهل و ممتنع و...) را معروفی کرده، آنگاه برخی از اصطلاحات متداول در بین شاعران (ایجاز، بسط، مساوات، مطلع و...) را توضیح داده است. در پایان مقدمه نیز اغراض شعری مانند توحید، نعت و منقبت، و... را معرفی کرده است. باب اول در صنایع شعری است. باب دوم در بیان عیوب نظم است که آن را علم نقد خوانده است. و خاتمه نیز در بیان معنی قافیه و حروف و حرکات آن نوشته شده است.

در این کتاب نوآوری چندانی به چشم نمی‌خورد و بیشتر لباسی نو بر قامت موضوعات کتاب *المعجم فی معايير الاشعار* شمس قیس رازی پوشانده است. گفته‌اند که از لحاظ ارزش و مقام از آن فروتر است و آن را مقدماتی ساده برای مسائل *المعجم* شمرده‌اند (همان: ۱۲۱/۴). البته مؤلف مدعی است که خود برخی صنایع تازه را استخراج و کشف نموده است، از جمله اضمamarالحروف، تعریف، افراد، تهجی، اطراد، ترویج، تفضیل، توصیل، ذواللسانین و...

قسمت عمده صنایعی که در *بدایع الافکار* آمده است به قلمرو زیبایی‌شناسی کهن شعر فارسی مربوط می‌شود که بر محور الفاظ و صورت بیرون شعر دور می‌زند و چندان توجهی به معنا و شکل درونی شعر ندارد. تکرار برخی صنایع که از کتاب *المعجم* و *حدائق السحر* نقل شده است، نشان می‌دهد که ذوق مؤلف یا ذوق حاکم بر عصر وی، هنوز طرفدار سبک روشی و صریح پیش از رواج پیچیده‌گویی سبک هندی است. برای نمونه توجه به تعریف و توضیح آرایه «تفویف» و «تشبیه» و استعاره در این کتاب برای اثبات این ادعا کافی است (واعظ کاشفی، *بدایع الافکار* فی صنایع الاشعار، ص ۸۴، ۱۰۷ و ۱۰۴).

گفتنی است که در موضوعات و فصول مختلف مقدمه، نوعی بی‌نظمی و عدم دقیق به چشم می‌خورد و مباحث مربوط به قالب و مضمون را به هم آمیخته است. مثلاً غزل و قصیده و قطعه مربوط به قولاب شعری و ایجاز و مساوات مربوط به علم معانی و هجو و مرثیه و خمریّه و... به مضمون و محتوا مربوط است. در باب اول نیز که از صنایع شعری (در حدود سیصد مورد) بحث کرده، مباحثی چون استعاره و تشبیه نیز که مربوط به علم بیان است مطرح گردیده است؛ ولی از مجاز و انواع آن ذکری به میان نیامده است. به نظر می‌رسد که مؤلف، معانی و بیان را هنوز علومی

مستقل از بدیع محسوب نمی‌کرده است. باب دوم کتاب، یعنی عیوب سخن منظوم، اگرچه حجمی اندک دارد، از قسمتهای موفق کار واعظ کاشفی است؛ زیرا در این باب مؤلف به بسیاری از ناروایهای سخن منظوم که دیگران متعرض آن نشده‌اند پرداخته است؛ عیوبی از قبیل مصاله، عدول، تجمیع، انحراف، تخلیع، رکاکه‌التخلص، و سماحة‌الاتتها.

از قرن یازدهم نیز کما فی السّابق، اما نه در صنعت لغز و معما، آثار فراوانی به رشته تحریر درآمد که هر چند از نظر حجم قابل توجه است ولی از حیث محتوا ابتکار و نوآوری چندانی ندارند. در این قرن سه اثر قابل توجه است: یکی دستورالشعر، دیگری انوارالبلاغه، سوم رساله بیان بدیع فندرسکی که به معرفی مختصر آنها می‌پردازیم:

دستورالشعر کتابی است که محمد امانی مازندرانی (ف ۱۰۶۱ ق) برای شمس‌المله و الدین محمد تقی وزیر، به رشته تحریر درآورده است. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه دانشگاه تهران با شماره ۱۳۷ محفوظ است. نویسنده آن را در سال ۱۰۴۸ ق در یکی از مدارس اصفهان به انجام رسانیده است. این کتاب در یک مقدمه و سه مقاله و یک خاتمه نگاشته شده است. مقدمه در تعریف شعر و بیان آن، مقاله اول در علم عروض، مقاله دوم در علم قوافی، مقاله سوم در بیان صنایع شعری و خاتمه در بیان سرقات شعری است. مؤلف در تعریف و وجه تسمیه اصطلاحاتی چون شعر، عروض، نقد، بلاغت، وزن و... به طور مبسوط کار چشمگیری کرده است. با توجه به نام دستورالشعر، انتظار می‌رود که مؤلف به مباحث عمیق‌تری پیرامون شعر و شاعری در این کتاب بپردازد و مباحث زیبایی‌شناختی سخن و عیوب و نواقص شعر و آرایه‌ها و صنایع ادبی را مطرح کند؛ اما در این کتاب سخن چندان تازه‌ای در این مقوله‌ها مطرح نشده است. مؤلف همان شیوه معمول بدیع‌نویسی را پیشه کرده و آمیزه‌ای از علم عروض و بدیع را فراهم ساخته است و نوآوری چندانی در اثر او به چشم نمی‌خورد (فتوى ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۹).

انوارالبلاغه تألیف محمد‌هادی بن محمد صالح مازندرانی معروف به مترجم، از آثار سده یازدهم هجری است که در فنون سه‌گانه معانی و بیان و بدیع فراهم آمده است. کتاب چیزی جز ترجمه این فنون از زبان عربی به فارسی نیست و در مجموع حرف تازه‌ای برای گفتن ندارد؛ به گونه‌ای که برخی آن را به تمامی ترجمه مطول

تفتازانی دانسته‌اند (مازندرانی، انوارالبلاغه، ص ۲۰-۱۹). گویا هدف مؤلف، نگارش بلاغت عربی به زبان فارسی بوده است. این کتاب در حقیقت بلاغت قرآن و زبان عربی است و ربط چندانی به زبان فارسی ندارد. امثله فارسی آن از ده بیت تجاوز نمی‌کند. قریب به تمام شاهد مثالهای عربی، تکراری و همان امثله معروف گذشتگان است. مؤلف، معانی و بیان را اصل بلاغت، و علم بدیع را تابع دو علم مذکور می‌داند. نگاه مؤلف به متون نظم و نثر فارسی بسیار اندک است و امثله بسیار نادر فارسی او بیشتر در فن سوم یعنی علم بدیع مشاهده می‌شود (همان، ص ۳۳۹، ۳۴۰ و ۳۴۴).

از میان دانشمندان علوم بلاغی متقدم فارسی، تنها به نام رشیدالدین وطوطاط در این کتاب برمی‌خوریم که از او ایاتی عربی به عنوان شاهد مثال نقل شده است (همان، ص ۳۳۵).

رساله بیان بدیع تأليف سیدمیرزا ابوطالب فندرسکی در قرن یازدهم است. او نواده میرفندرسکی بود و مدتی از عمر خود را در دوره صفویه صرف فراگیری علوم رایج آن زمان کرد و در نزد استادانی مثل علامه محمدباقر مجلسی تلمذ کرد. وی دو رساله فارسی در علوم بلاغی تأليف کرده است: یکی رساله بیان بدیع و دیگری رساله مجمع‌البحرين در علم عروض و قافیه. رساله بیان بدیع همان‌گونه که از نامش هویداست در علم بیان و بدیع، شامل یک مقدمه، دو مقاله و یک خاتمه است. مقدمه نیز در تعریف علم بیان و علم بدیع است. مقاله اول در سه فصل با نام تشییه، استعاره و کنایه؛ مقاله دوم در بیان محسنات کلام یعنی محسنات معنویه و محسنات لفظیه و خاتمه در سرقات شعریه و آنچه متصل به آن است به رشته تحریر درآمده است. شواهد کتاب علاوه بر آیات قرآن، شامل ایات و عبارات فارسی و عربی است. امثله عربی بیشتر از مطول و ابیات فارسی بیشتر از خود نویسنده است. در مجموع باید گفت که نویسنده در تأليف کتاب به تقلید صرف از مطول تفتأزانی پرداخته و تقریباً ترجمه‌ای آزاد از آن کتاب ارائه کرده است. این کتاب دارای نشر ساده و روان ولی ابداع و نوآوری در مطالب آن کم است. مطالب و امثله عربی این کتاب شباهت بسیار به کتاب انوارالبلاغه دارد. هر یک از فنون ادبی جدایگانه بررسی شده است، اما بخش علم معانی کتاب انوارالبلاغه را ندارد و امثله این کتاب بر عکس انوارالبلاغه بیشتر شواهد فارسی است.^۲

در قرنهای دوازدهم و سیزدهم نیز رکود علوم ادبی، از جمله معانی و بیان و بدیع، محسوس است. نویسنده‌گان بیشتر از کتب عربی از جمله مطول و تلخیص المفتاح تقلید می‌کنند. هیچ یک از آثار بلاغی آنان از ارزش و اعتباری شایسته برخوردار نیست و نتوانست منشأ تحول و تجدید بنیادین در بلاغت فارسی گردد. در میان افراد بی‌شماری که در بلاغت کتاب نوشته‌اند، نامی برجسته که بتواند با کسانی چون رشید وطوط و شمس قیس برابری کنند به چشم نمی‌خورد و ذکر نام و آثار بسیاری از ایشان تنها از لحاظ ماندن در تاریخ قابل ثبت است، و گرنه در باروری و پی‌افکنند بلاغت نوین فارسی چندان مفید نیستند.

در این دوره آثاری چون *مدارج البلاغة* رضاقلی خان هدایت، *ابدع البدایع* شمس‌العلمای گرانی و دره نجفی نجفقلی‌میرزا و در *رالادب* عبدالحسین ناشر (*حسام‌العلماء آقاولی*) را به دلیل شهرت بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهیم: *مدارج البلاغة*، رضاقلی خان هدایت (۱۲۱۵-۱۲۸۸ق) از نویسنده‌گان دوره قاجار است. او تألیفات زیادی دارد؛ از جمله کتاب *مدارج البلاغة* را در علم بدیع نوشته است. این کتاب دارای یک مقدمه و فصل و خاتمه است. مقدمه کوتاه آن در سخن موزون و غیرموزون و در تعریف چند اصطلاح ادبی است. فصل در ذکر صنایع و بدایع به ترتیب حروف تهیجی است که بیشترین قسمت کتاب را دربر می‌گیرد. و در خاتمه آن، که بسیار کوتاه است، بعضی عیوب شعر و سرقات ادبی مانند ایطا و اقوا و انتحال و المام، توارد و شایگان بحث شده است.

مؤلف در ایراد بر *حدائق السحر* رشید وطوط می‌گوید: «ترتیبی در تکتیب مرعی نکرده و اشعار و شواهد خوب فارسی در سلک انحراف نکشیده» و به همین علت به خواهش بعضی از دوستانش به تألیف *مدارج البلاغة* همت گماشته است (هدایت ۱۳۳۱: مقدمه).

هدایت در این کتاب ظاهراً برای سهولت در جستن صنایع به ترتیب الفبایی تن در داده است. در آوردن شواهد نیز اغلب متوجه زبان فارسی بوده، هرچند از شواهد عربی نیز استفاده کرده است. با توجه به نظری که به کتاب *حدائق السحر* دارد، تأثیر رشید وطوط در این کتاب بیش از دیگران است. در مواردی نیز مؤلف از سرودهای خویش به عنوان شاهد استفاده کرده است.

در مجموع پس از بررسی کتاب مدارج البلاعه این ویژگیها را می‌توان برای آن
قالئ شد:

حدود ۱۲۵ صنعت و اصطلاح ادبی را بررسی کرده و مباحث علوم بلاغی را در
شاخه‌های مختلف در کنار هم بیان کرده است و در مجموع این کتاب که به انگیزهٔ
اصلاح کار رشید تدوین گردیده، نتوانسته است به شهرت و عظمت حدائق السحر
دست یابد. ارزشمندی این اثر در شواهد فارسی آن است، هر چند که برخی شواهد
تکراری و نازیباست. روش ترتیب الفبایی این گونه آثار در مقایسه با روش
موضوعی، چندان مطلوب به نظر نمی‌رسد.

ابدعالبدایع تأليف حاج میرزا محمدحسین قریب ملقب به «شمس‌العلمای
گرکانی» و مخلص به «ربانی» (۱۳۰۵-۱۲۲۲ ش) است که از سال ۱۲۸۳ تا
۱۲۸۸ ق مشغول تأليف این کتاب بود. او در این کتاب ۲۲۰ صنعت ادبی را به همراه
شواهد عربی و فارسی بررسی کرده است. منابع و مأخذ مؤلف در تأليف این اثر،
همچنان‌که خود مؤلف در دیباچه ابداعالبدایع نیز اشاره کرده است، عبارت‌اند از
تفحات‌الازهار علی نسمات‌الاسمار فی مدح‌النبی تأليف شیخ عبدالغنى النابلسى،
انوار‌الربيع فی انواع‌البدایع تأليف سیدعلی‌خان مدنی، حدائق السحر فی دقائق‌الشعر
رشید وطواط، مختصر و مطول تفتازانی، البدایع ابن‌معتز، العمدة ابن‌رشيق قیروانی و
منابعی دیگر چون مفتاح و تلخیص و... شمس‌العلماء در آغاز کتاب سبب تأليف و
ویژگیهای این اثر را مفصل و مبسوط بیان کرده است (شمس‌العلمای گرکانی، ابداع‌البدایع،
ص. ۳۰). در یک بررسی منتقدانه در مورد این کتاب به نکات زیر می‌توان اشاره کرد:
— گرایش به عربی، هم در نقل امثاله و شواهد و هم در نامگذاری اصطلاحات و
ذکر عناوین، کاملاً مشهود است.

— آوردن صنایع با حروف تهجی، جز الفبایی بودن فایده‌ای دیگر ندارد و باعث
از هم جدا شدن مباحثی شده است که باید در کنار هم باشد.

— روش شمس‌العلماء در این کتاب نه بر نقد و ارزیابی و تشخیص لازم از
غیرلازم، که بیشتر بر ذکر هرچه بیشتر اصطلاحات و فنون بوده است؛ به طوری که
تعداد صنایع بر شمرده به چند صد می‌رسد و این گونه برخورد با آرایه‌ها، علم بدیع را از
مقصود اصلی خویش که ارائه آرایه‌های طبیعی و ذاتی زبان فارسی است، دور می‌کند.

— مؤلف در پایان کتاب از بدیعیه سرایان نام می‌برد. اما متأسفانه در این مورد نیز به بدیعیه سرایان عرب نظر دارد و از گویندگان فارسی زبان در این فن که تعدادشان هم کم نیست نامی به میان نمی‌آورد.

— در مجموع این کتاب از لحاظ آوردن شواهد فراوان فارسی و عربی برای صنایع بدیعی قابل توجه است. برخی شواهد سروده خود مؤلف است و برای برخی مستدرکات خود نیز، شامل شبہ‌الاستخدام، ایهام‌ترجمه، مثال فارسی ذکر نکرده است. برخی شواهد نیز از شاعران گمنام است که از مزایای این کتاب محسوب می‌شود.

گرّه نجفی تألیف نجفقلی میرزا «آقا سردار» از اخلاق فتحعلی‌شاه قاجار است که آن را در سه فن عروض، بدیع و قافیه در طی یک هفتاه عاجلاً به تاریخ ۱۳۳۰ق/ ۱۹۱۱م) نوشته است. فن اول کتاب در علم عروض و شامل ۳۷ درس در موضوعات علم عروض، فن دوم در علم قافیه و شامل ۲۹ درس و فن سوم در علم بدیع و شامل صناعات لفظیه و معنویه که ۱۰۵ درس است. ترتیب ذکر صنایع در این کتاب همچون ابداع‌البدایع و مدارج البلاعه بر اساس حروف تهجی است؛ با این تفاوت که پس از تقسیم فنون بدیعی به لفظی و معنوی به صورت جداگانه به ترتیب الفبا بی آنها اقدام نموده است. کتاب در مقایسه با آثار مشابه مطلب جدیدی ندارد و تأثیر آثار قدما به‌ویژه حدائق‌السحر در جای جای کتاب مشهود است. از مباحث علم معانی نیز تقریباً هیچ موردی در این کتاب مشاهده نمی‌شود. اگرچه مؤلف ضمن تقسیم صنایع بدیعی به لفظی و معنوی، مباحث معانی و بیان را جدا از صنایع بدیعی دانسته و به قول خودش آنها را ترک کرده اما تقریباً همه موضوعات علم بیان یعنی تشبيه و استعاره و مجاز و کنایه را جزء صنایع بدیعی آورده است.

مؤلف با وجود ذوق ادبی و قدرت استنباطی که دارد، در این کتاب حضور کمرنگی دارد و به ندرت به نقد و اظهار نظر پرداخته است. البته در اثنای کتاب، بارها به اشعار خویش که چندان هم خالی از لطافت نیست استناد جسته است. در این کتاب برای اولین بار اصطلاح «توزیع» در مفهوم اصطلاح رایج امروزی «واج‌آرایی = هم‌حروفی» مطرح شده است (نجفقلی میرزا ۱۳۶۹: ۱۳۳-۱۳۴).

در رالادب تألیف عبدالحسین ناشر معروف به حسام‌العلماء آقاولی (ف ۱۳۲۳ق) و

مشتمل بر علوم سه‌گانه معانی و بیان و بدیع است. مؤلف چه در بیان و شیوه نگارش و چه در ذکر امثاله و شواهد، نگاهی عربی‌مآبانه به علوم بلاغی دارد و معتقد است که واضعن حقيقی علوم بلاغی عبدالقاهر جرجانی و ابویعقوب سکاکی هستند، «بعد از عبدالقاهر و سکاکی هر کس تأليف یا تصنیفی در این علم کرده از آثار همانها اقتباس نموده و گفته‌های عبدالقاهر را شرح و بسط داده» (ناشر ۱۳۳۶: ۱۵).

این کتاب از ایجاز و اختصار خاصی برخوردار است و به نظر می‌رسد که برای آشنایی با بلاغت سنتی به صورت مختصر و مفید و به زبان فارسی یکی از بهترینها باشد. در ارائه امثاله و شواهد بیشتر به زبان عربی توجه دارد و به نظم و نثر مثالهای فراوانی آورده است و از فارسی، گرچه نه به اندازه عربی، شواهدی ذکر نموده، بیشتر به سعدی و حافظ و خیام نظر داشته است. در موارد بسیاری نیز هیچ‌گونه شاهدی از فارسی ذکر نکرده است (همان: ۱۷ و ۱۰۹).

مؤلف، برخلاف اکثر عالمان علوم بلاغی فارسی که به نوعی تحت تأثیر حدائق السحر و المعجم و... هستند بیشتر از آثار بلاغی عربی چون اسرارالبلاغه، دلایل الاعجاز و مفتاح العلوم متأثر است. نکته قابل توجه در مورد این کتاب اینکه مباحث «اقتباس، تضمین، عقد، حل، تلمیح، حسن ابتداء، تخلص و حسن انتهاء» را تحت عنوان ملحقات سرقات آورده است. در پایان کتاب نیز صنایع مخصوص به شعر را در هشت مورد، ارسال مثل، ارسالالمثلین، حسن مطلع، حسن تخلص، حسن مقطع، سؤال و جواب، لغز و معما مطرح کرده است.

بلاغت ادب فارسی در قرن چهاردهم، در دو نیم قرن قابل نقد و بررسی است. در نیم قرن اول، بیشتر، نویسندهان کتابهای قبل توجه داشته‌اند که تعدادی از آنها همان مطالب را عیناً بیان کرده‌اند و گروهی نسبت به بعضی مطالب اظهار نظر کرده و صناعات را به شکل تقریباً موضوعی بررسی کرده‌اند و یا تعداد محدودی از صناعات جدید را به آن افزوده‌اند. در این بخش از هر دو گروه آثاری را معرفی و نقد و تحلیل می‌نماییم:

هنجر گفتار تأليف سیدنصرالله تقوی (۱۲۸۲-۱۳۶۷ ق) از نویسندهان قرن چهاردهم است که به علوم بلاغی علاقه زیادی داشته است و در محضر شمس‌العلما گرکانی کسب فیض کرده است. کتاب هنجر گفتار مشتمل بر یک مقدمه، سه فن و

خاتمه است. مقدمه در بیان فصاحت و بلاغت و چند فصل است. سه فن کتاب عبارت‌اند از: فن اول در علم معانی و شامل هشت باب، فن دوم در علم بیان و شامل چهار مبحث، و فن سوم در علم بدیع و شامل ۱۱۵ صنعت ادبی است. خاتمه کتاب نیز در تنبیه بر اموری چند است.

نویسنده در نوشتمن این کتاب، به *ابدعالبدایع شمسالعلماء و انوارالرّبیع* سیدعلی‌خان مدنی نظر داشته و بعضی شواهد آنها را ذکر کرده است. مؤلف چنین ادعا کرده است: «پس از تألیف این نامه اگر گفته شود زبان فارسی نیز مانند زبان تازی بر پایه و اساسی قرار یافته گزاف نخواهد بود» (تقوی ۱۳۱۷: مقدمه، ص «ب») اما به نظر می‌رسد که نصرالله تقوی نیز بیان‌کننده همان مسائل و موضوعاتی است که دیگران بارها و بارها مطرح کرده‌اند. علاوه بر این، مسائل مطروحه در این کتاب، به‌ویژه در بخش بدیع، به صورتی مغشوش و درهم و بدون در نظر گرفتن تبویب و فصل‌بندی خاصی، لائق در زمینه لفظی و معنوی، بررسی شده است؛ مثلًاً توجیه، ایهام، تسمیط و جناس و اقتباس و معما... همه و همه در کنار هم، تحت عنوان کلی بدیع مطرح گردیده‌اند و به ماهیت متفاوت آنها توجهی نشده است؛ از آنجا که مؤلف اعتقاد دارد: «وجه بدیعیه محدود به حدّی و محصور به عددی نیست» (همان: ۲۶) در مواردی اقدام به کشف و معرفی صنایع جدید نموده که زیبا نیستند و یا با نامی دیگر در کتب قبل ذکر شده است؛ مثل ایهام توالد خدین، ایهام تشابه. نکته قابل ذکر دیگر اینکه تأثیر کتب بلاغی متقدمان از عرب به‌ویژه مطوق تفنازانی هم در تبویب و فصل‌بندی مسائل بلاغی و هم در ترتیب و توالی کلی مطالب و تعاریف و امثاله و شواهد مشهود است. شواهد و امثاله فارسی این کتاب، کمتر از عربی است و بیشتر از آثار رشید و طواط و شمس قیس نقل شده است. مشترکات فراوان این کتاب با *حدائق‌البلاغه* شمس‌الدین فقیر دھلوی به‌ویژه در نقل شواهد و تعاریف حکایت از اقتباس مؤلف هنجار گفتار از *حدائق‌البلاغه* دارد که در بخش معرفی *حدائق‌البلاغه* و مقایسه آن با آثار بلاغی دیگر به آن خواهیم پرداخت. در بیان بعضی موضوعات دیدگاه انتقادی صاحب هنجار گفتار مشهود است.

معالم‌البلاغه تأليف محمدخلیل رجایی اثری است در علم بلاغت و علم توابع بلاغت مشتمل بر اصول عمدی و فواید مهمه هر دو علم با ذکر شواهد و امثله عربی

و فارسی که در یک مقدمه و سه فن مرتب گردیده است: فن اول: علم معانی؛ دوم: علم بیان که این دو علم را روی هم رفته علم بلاغت گویند؛ سوم: علم بدیع که آن را تواضع بلاغت نیز می‌نامند (رجایی ۱۳۵۹: ۲).

در تعریفات و نقل امثاله و شواهد توجه اصلی مؤلف به عربی است؛ بدین معنا که ابتدا به ذکر امثاله تازی اعمّ از آیه، حدیث و شعر مبادرت کرده سپس به فارسی پرداخته است. از محسنات کار مؤلف اینکه همواره در پی آوردن صنایع بدیعی مشهور بوده و از ذکر فنون غیر لازم و تفہنی سر باز زده است؛ خود نیز می‌گوید: آنچه تاکنون از صنایع بدیعی نگارش یافت بر طبق مشهور بود و گرنه تعداد وجوه تحسین کلام را اعمّ از لفظی و معنوی به طور دقیق نمی‌توان معین کرد (همان: ۳۲۱).

در میان شعرای فارسی‌زبان بیشتر به فردوسی، مسعود سعد، خاقانی، نظامی، عبدالواسع جبلی، سعدی و حافظ، و در میان شعرای عرب بیشتر به اعشی، ابونواس، ابوالعلا، متنبی، امرؤ القیس و حریری نظر داشته است. تأثیر پیشگامان بلاغت فارسی از قبیل رشید و طواط و شمس قیس در جای جای کتاب مشهود است. علاوه بر اینکه در تعریفات و شواهد، مشترکات این دو کتاب زیاد است، نمونه‌های فراوانی از اشعار شمس الدین فقیر دهلوی، مؤلف حدائق‌البلاغه، نیز در این کتاب به چشم می‌خورد. نکته آخر اینکه این کتاب از جهت شمول بر علوم سه‌گانه بلاغت و شرح و تفصیل کافی در هر مورد، برای جویندگان مباحثت بلاغت سنتی راه‌گشاست، اما همچون بسیاری آثار از این نوع، فاقد هرگونه نوآوری و ابداع و خلاقیت است و فقط به معرفی آرایه‌های معروف، آن هم در چهارچوب تعاریف و امثله متقدمان پرداخته است.

در قرن چهاردهم جلال الدین همایی (۱۳۵۹-۱۲۷۸ ش) نیز در زمینه علوم بلاغی دو اثر مطرح و ارزشمند ارائه کرد که به اختصار به بررسی آن دو می‌پردازیم:

۱. معانی و بیان، ۲. فنون بلاغت و صناعات ادبی.

معانی و بیان: چهارچوب اصلی مطالب کتاب از سالهای ۱۳۰۸ برای تدریس در مدرسهٔ صادقه تبریز فراهم آمده است و چیزی جز تلخیص مباحثت کهن بلاغت نیست. منظور اصلی بیان مطالب فن بلاغت و تفہیم آن به دانشجویان است (همایی ۱۳۷۰: ۹). مؤلف معتقد است:

تاکنون در فارسی علم معانی و بیان ظهور نکرده و تأثیفی در آن نشده و احیاناً اگر چیزی به فارسی نوشته شده همان معانی و بیان عربی است که به فارسی ترجمه شده است (همان: ۱۵).

در اکثر موارد، مؤلف از آوردن امثاله و شواهد فارسی فروگذار نکرده است. علاوه بر این اقدام، به ارائه برخی برابرهای فارسی برای اصطلاحات بلاغی نموده که پاره‌ای از آنها در زبان فارسی جا افتاده است. مثلًا «سخندانی» به جای «بلاغت»، «گشاده‌زبانی» به جای «فصاحت»، «پیچیدگی» به جای «تعقید» (همان: ۸۳-۸۴).

با وجود حرفهای تازه استاد همایی در این کتاب و تلاش دلسوزانه ایشان در جستن مصاديقها و نمونه‌های فارسی برای بسیاری مباحث بلاغت، در مجموع سایهٔ ویژگیهای زبان عربی و شواهد و امثله کهن عرب که در اکثر آثار بلاغی تکرار می‌شود، بر سر این کتاب سنگینی می‌کند. به دلیل اطلاعات وسیع استاد در زمینهٔ علوم ادبی گهگاه به نقد و اظهار نظرهایی پرداخته است که بسیار ارزشمند و مغتنم است. نمونهٔ این نقدها را در زمینهٔ فصاحت و بلاغت، مجازها و استعارهٔ مصرحه و مکنیه می‌توان ملاحظه نمود (همان: ۲۷، ۴۰، ۴۹ و ۲۳۳).

فنون بلاغت و صناعات ادبی اثر دیگر جلال الدین همایی، در دو جلد تدوین شده است: جلد اول، در صنایع لفظی بدیع و انواع شعر فارسی به سال ۱۳۳۹ ش و جلد دوم، در صنایع معنوی بدیع و سرققات ادبی به سال ۱۳۵۳ ش چاپ شده است. مؤلف غرض اصلی از تأثیف کتاب را تعلیم نوآموزان و دانشجویان ادب دانسته است و مخصوصاً کتاب را چندان ساده و قابل فهم و خالی از حشو و زواید نوشته است که برای دانشجویان رشته‌های دیگر و حتی سایر طبقات و اصناف علاقه‌مند، قابل استفاده باشد.

در جلد اول به دنبال صنایع لفظی، بحثی نسبتاً مفصل دربارهٔ قالبهای مختلف شعر فارسی آورده که در نوع خود از قسمتهای مفید کتاب است. جلد دوم نیز شامل صنایع معنوی است. مؤلف به روش پیشگامان بلاغت فارسی از قبیل رشید و طوات و شمس قیس، در این کتاب از مباحث علم معانی سخنی به میان نیاورده و موضوعات مربوط به علم بیان از قبیل تشییه و استعاره و مجاز و کنایه را نیز در زمرة صنایع معنوی منظور داشته است. در پایان نیز از سرققات مختلف شعری و پاره‌ای مصطلحات ادبی سخن گفته است.

از میخان عمده این اثر، طرح صنایع مرتبط به هم، در کنار یکدیگر است که

نوعی طبقه‌بندی علمی از آن قابل استخراج است. علاوه بر این، همایی در این کتاب همواره دیدگاه متقدانه خود را ابراز داشته و در واقع بر اساس نقد زیبا‌شناختی آرایه‌های ادبی به ذکر صنایع عمدۀ ادبی که در آرایش کلام مؤثرند، پرداخته و از ورود به تفنيات پرهیز کرده است؛ داوریهای مؤلف در باب صنایع، اغلب صائب و عالمانه است. سبک نگارش کتاب نیز ساده و قابل فهم همگان است. بیشتر شواهد شعری فارسی است و تعداد محدودی امثاله و شواهد عربی نیز در کتاب وجود دارد.

توجه مؤلف به آثار بلاغی مهم از جمله حدائق السحر و المعجم در جای جای کتاب به چشم می‌خورد و علاوه بر ساختار کلی کتاب از جهت احتوا بر مباحث و موضوعات بلاغی به روش غیر از روش عرب، در نقل امثاله و شواهد نیز از این آثار سود جسته است. در بسیاری موارد نیز به آرا و نظرات آنها استناد کرده است (همو ۱۳۶۷: ۳۹۶). در مجموع پس از گذشت چندین قرن، هنوز هم سایه رشید و طواط و شمس قیس بر سر این کتاب سنگینی می‌کند و این امر علاوه بر جایگاه بلند آن بزرگان در بلاغت فارسی و تأثیر و نفوذ فراوان آنان در اخلاق و آیندگان، بیانگر نوعی رکود و ایستایی در بلاغت فارسی نیز هست. این اثر با همه محسنتاتی که نسبت به آثار مشابه دارد، تنها در بردارنده اهم فنون و صناعات معمول در زبان فارسی است که از خرمن عظیم بلاغت سنتی فراهم آمده است و نشان می‌دهد که مؤلف به هیچ‌وجه به دنبال نوآوری و ابتکار و نگاهی تازه به کارکرد بلاغی زبان فارسی نبوده است.

کتاب دیگر، اصول علم بلاغت در زبان فارسی تألیف غلامحسین رضائزاد «نوشین» است. مؤلف دلیل تدوین کتاب را خالی بودن پنهان ادب فارسی از کتابی جامع در بلاغت می‌داند و اظهار می‌دارد که «چون با کمال تأسف کتب بلاغی جامعی در این زبان موجود نبود» (رضائزاد ۱۳۶۷: مقدمه، ص ۳) دست به این کار زده است. کتاب، علی‌رغم عنوانش که باید مبتنی بر اصول بلاغت فارسی باشد، از سه شعبه علوم بلاغی فقط به علم معانی پرداخته و از بیان و بدیع بحثی به میان نیاورده است. این در حالی است که مبنای بلاغت فارسی بیشتر بر محور بدیع و بیان دور می‌زند.

مؤلف در یک مقدمه صدوسی و شش صفحه‌ای گرچه به بررسی بسیاری از مسائل پرداخته، اما راه اطناب پیموده است و به مسائلی چون منشاً انگیزش هنر و کیفیت

عمل نفس، تاریخچه مسائل شاهدباری و... پرداخته است که به نظر می‌رسد اگرچه این مسائل بی‌ارتباط با بلاغت نیست، اما پرداختن به علوم بلاغی الزاماً طرح آنها را نمی‌طلبد.

پس از این مقدمه نسبتاً طولانی، مؤلف به بحث از فصاحت و بلاغت پرداخته و سپس وارد موضوع اصلی کتاب یعنی علم معانی شده و در اینباره به تفصیل سخن گفته است. البته در ارائه مصاديق و شواهد بیشتر به شعر و به ندرت به نثر پرداخته است.

یکی از نکات گفتنی در مورد این کتاب نوعی اطناهای بی‌مورد در بیان مطالب و مصادق تراشیهای غیرلازم است. مثلاً برای موارد کاربرد ادات شرط بیش از پنجاه مورد همراه با شاهد و مثال ذکر می‌کند و یا در مبحث اطنا علاوه بر انواع اطنا به عنوان تبصره ۴۸ مورد از اطناهای حافظ را شرح می‌دهد. برای حرف ندا ۲۲ مورد معنای مجازی نیز در نظر گرفته که برای خواننده مرز بسیاری از آنها نامشخص است. (همان: ۳۶۷، ۲۲۵ و ۴۶۱)

علم بدیع در زبان فارسی هم کتابی است که سید محمد رضا دایی جواد و به منظور تدریس تألیف کرده است. او پس از شرح مختصراً درباره کلام منظوم و منثور و تعریف شعر از دیدگاه علوم زیباشناسی، به اختصار مبحث معانی و بیان را در پنج صفحه بیان کرده و سپس صنایع مختلف بدیعی را به سه دسته شامل محسنات لفظی، معنوی و مشترک تقسیم نموده و جداگانه به شرح هر یک پرداخته است.

این کتاب از حیث سادگی بیان و اشتمال بر اکثر صنایع معتبر و شناخته‌شده بدیعی، سودمند است. تنظیم مطالب به ترتیب الفبایی است و در ذکر شواهد و امثاله توجه بیشتر به زبان فارسی بوده است و رد پای علمای آغازین بلاغت فارسی از جمله رشید و طوطاط در این کتاب به چشم می‌خورد (دایی جواد: ۱۳۳۵: ۲۳). مؤلف در برخی موارد به اطنا و در برخی موارد به ایجاز، مطالب را ادا کرده است. در مجموع کتاب مورد نظر از این جهت که توجه خاصی به زبان فارسی دارد و شامل اکثر مباحث بدیع سنتی است و بیانی ساده و بی‌تكلف دارد، در نوع خود از آثار سودمند زبان فارسی است.

زیب سخن یا علم بدیع پارسی اثر سید محمود نشاط از ادبای قرن چهاردهم است که صنایع و محسنات بدیعی را به ترتیب حروف الفبا تدوین کرد، اما اجل او را مهلت نداد و کار را فقط تا پایان اصطلاح «تنا» از حرف «ث» انجام داد. این کتاب در دو مجلد تألیف شده است. جلد اول دو فصل دارد: فصل نخست، شامل هجده بخش، در مقدمات است و در آن مباحثی از قبیل تعریف علم بدیع و پیدایش آن، علوم بلاغت، انواع شعر، تقسیم‌بندی صنایع بدیعی و قصاید بدیعی آمده است. فصل دوم در محسنات و صنایع بدیعی است که در آن حرف الف را از صناعات تا صنعت التفات مطرح شده و در آبان ۱۳۴۲ به اتمام رسیده است. در جلد دوم صنایع بدیعی را به همان ترتیب از صنعت «التفات» تا پایان اصطلاح «تنا» جمع‌آوری کرده و در سال ۱۳۴۷ به پایان رسانده است.

نویسنده از منابع زیادی در تدوین کتاب بهره گرفته است؛ از جمله ترجمان‌البلاغه، حدائق‌السحر، المعجم و حدائق‌البلاغه. گفتنی است که کثرت مطالب مقدمه، مؤلف را از پرداختن جدی به مسائل باز داشته است و در مواردی، توضیحات او به ایجاز مخلّ منتهی شده است.

مؤلف ضمن میل به تجدد و نوگرایی، بهویژه در مقدمه، در ارائه صنایع همواره تابع نظر اربابان بلاغت بوده و پایی از حد سنت فراتر ننهاده و از نقد و تحلیلهای جدی در آرا متقدمان سر باز زده است؛ حتی سایه سنگین امثاله کهن بر سر کتاب احساس می‌شود و در استناد به سخن متأخران مردد است. خود می‌گوید:

در عین حال به حسب ضرورت از اشعار متسطان و متأخران هم به جای خود استناد جستیم و ما را در این باب جای ملامت نیست (نشاط ۹ : ۱۳۴۶).

تحمیل ترتیب الفبایی بر فنون ادبی، عدم توجه به نقد صناعات، اطناب فراوان، عدم تفکیک اصطلاحات و صناعات علم معانی و بیان و بدیع و تکرار یک صنعت با نامهای مختلف از عیوب این کتاب است و تلاش مؤلف در گرد آوردن و در دسترس قرار دادن اطلاعات فراوان تاریخی و ادبی مفید، هر چند به اختصار و ذکر منابع مطالب نقل قول، و داشتن شواهد فراوان فارسی، از امتیازات این اثر محسوب می‌شود.

اثر دیگر، معانی بیان اثر غلامحسین آهنی است. به نظر می‌رسد که مؤلف در نامگذاری این اثر دقت لازم را نداشته است، چرا که اولاً شکل درست و منطقی آن

«معانی و بیان» است؛ در ثانی کتاب برخلاف نام آن، شامل فنون معانی، بیان، و بدیع است، نه معانی و بیان. به هر حال مؤلف مدعی است که «در ترتیب و تنظیم و تلفیق و تأثیف مطالب این کتاب بیش از حد طاقت و توان خویش دقت و تأمل کرده است» (آهنی ۱۳۶۰: مقدمه، ص «ی»).

به طوری که از متن کتاب برمی‌آید، مؤلف علاوه بر استفاده از کتب بلاغت عربی، به‌ویژه *مفتاح العلوم سکاکی* و *مطوق تفتازانی*، به آثار بلاغی متقدمان زبان فارسی نیز به‌ویژه در نقل امثاله و شواهد، توجه داشته است (همان: ۲۳۵ و ۲۴۰).

کتاب مذکور که از اقتباسهای فراوان و رایج اهل فن خالی نیست، چون به قصد تدریس در دانشگاه تدوین گردیده، از جامعیتی نسبی برخوردار است و برای طالبان مباحث بلاغت سنتی مفید است.

آینه سخن هم مجموعه‌ای مختصر است در دو فن معانی و بیان، تأثیف ذبیح‌الله صفا که به قول خود مؤلف چیزی نیست جز «بعضی قواعد معانی و بیان با ذکر نمونه‌هایی از سخنان فارسی چنانکه قابل استفاده مبتدیان در تحصیل علوم ادبی است» (صفا ۱۳۶۹: ۶).

در مجموع این کتاب حرف تازه‌ای ندارد و مختصری است از علم معانی و بیان عربی با امثله فارسی که نسبت به بسیاری آثار مشابه در جایگاه پایین‌تری قرار دارد. معانی و بیان تأثیف جلیل تجلیل است که به قصد تدریس در دانشگاه و جهت استفاده دانشجویان دوره کارشناسی در حجمی اندک فراهم آمده است. مطالب این کتاب نیز در مجموع در چهارچوب معانی و بیان سنتی است، اما به صورتی خلاصه مطرح گردیده است. در زمینه امثاله و شواهد، مؤلف اغلب به نمونه‌های کهن و تکراری گذشتگان اکتفا نکرده و شواهد تازه‌تری از نظم فارسی ارائه نموده است و تنوع و تازگی خاصی به کتاب خود بخشیده است. البته توجه مؤلف در شواهد بیشتر به سمت نظم است تا نثر، ولی در مجموع، با توجه به حجم اندک، جامعیت نسبی، امثله متنوع عربی و فارسی و قدیم و جدید و تمرینات مفید و سادگی بیان، برای طالبان این علم راهگشا خواهد بود.

جناس در پنهان ادب فارسی کتاب دیگری از جلیل تجلیل است با حجمی اندک اما با عمق و احتوای کافی، اختصاصاً در باب صنعت جناس.

این کتاب علاوه بر مقدمه جامع و دانشنمندانه‌اش، از تحلیلهای دقیق علمی و ذوقی نیز برخوردار است. در این کتاب از منابع متعدد عربی و فارسی از جمله مطول، اسرارالبلاغه، انوارالریبع، جواهرالبلاغه، المعجم، حدائقالسحر، ترجمانالبلاغه و ابداعالبدایع استفاده شده است.

مؤلف در مقدمه ضمن پرداختن به ماهیت جناس، آن را ناشی از تشابه صوتی الفاظ می‌داند که در همه یا بعضی از بخش‌های آن تداعی آهنگ احساس می‌شود و این تداعی خود موجب تداعی معانی آنها و سبب ایجاد لذت در شنونده می‌شود و این دو خود از سرچشمه‌های اصلی زایش هنر، زیبایی و بلاغت است. از دیگر ویژگی‌های قابل ذکر کتاب این است که تعاریف مختلف جناس را به ترازوی نقد می‌نشاند و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که «شرط جناس اختلاف در معنی است با حفظ همانندی یا همانندی گونه‌ای در لفظ» (تجلیل ۱۳۷۱: ۱۸).

در بخش دیگری از این کتاب از موضوعاتی چون پیوند جناس با توریه، همانندی جناس و ترصیع به اختصار بحث شده است.

آثار بلاغی میرجلالالدین کزازی: ۱. زیباشناسی سخن پارسی (معانی) ۲. زیباشناسی سخن پارسی (بیان) ۳. زیباشناسی سخن پارسی (بدیع).
۱. زیباشناسی سخن پارسی (معانی): به اعتقاد مؤلف این کتاب «تلashی است در بازیافت و بازنگاری ادب پارسی از دید زیباشناسی در قلمرو علم معانی» (کزازی ۱۳۷۰: ۱۰).

کزازی معتقد است که با کمال تعجب پس از گذشت هزار سال بر ادب فارسی «هنوز ابزارهای شناخت این ادب به روشنی و کارایی به دست داده نشده» (همان: ۹)، از طرفی زبان فارسی و عربی همچنان که از جنبه زبانشناسی متفاوت‌اند، از جهت بلاغی نیز متفاوت‌اند و به کارگیری الگوهای بلاغت عربی در فارسی کار چندانی در باز نمودن جنبه‌های زیباشناسانه این زبان نخواهد کرد و در طول زمان نیز «در بررسی زیباشناسانه آن از روشهایی سخن رفته است که پیوند چندانی با زبان و ادب پارسی ندارد» (همان: ۱۰).

بزرگترین هنر مؤلف، علاوه بر فارسی گردانیدن عناوین و اصطلاحات، فارسی گردانیدن امثاله و شواهد است. البته چون این کتاب برای دانشجویان نوشته شده است، تا حدی پیکره اصلی آن همان بلاغت کهن است و در نقل شواهد و امثاله نیز

از نظم و شر متاخران و معاصران استفاده چندانی نشده است. در هر حال تلاش مؤلف بر جسته این اثر در ریختن مباحث علم معانی در قالب زبان فارسی و جستن مصداقهای مناسب فارسی — که کار آسانی نیست — گامی در خور تقدیر به سوی تحول آفرینی در بلاغت فارسی است.

۲. زیباشناسی سخن پارسی (بیان): هر چند مؤلف در این کتاب نیز بیان کاملاً جدیدی دارد و کتاب از مطالب سودمندی برخوردار است و دقت مؤلف در انتخاب امثله و شواهد ستودنی است، اما باز هم، فارسی‌گرایی شدید مؤلف، بعضی از محققان را از خیر استفاده از آن کتاب باز می‌دارد. در مجموع این کتاب نیز طرح و پیام جدیدی برای بلاغت فارسی ندارد.

۳. زیباشناسی سخن پارسی (بدیع): در این کتاب نیز مؤلف به ابداع و نوآوری و تجدد و تحول بنیادی در مباحث بلاغی پرداخته است و طرح و محتوای آن چیزی جز بدیع سنتی نیست. البته باز هم تلاش هنرمندانه مؤلف در فارسی گردانیدن اسمی و اصطلاحات بلاغت و یافتن شواهد و امثله فارسی کاری بسیار ستودنی است. (همانجا)

آثار بلاغی سیروس شمیسا: ۱. نگاهی تازه به بدیع ۲. معانی ۳. بیان و معانی.

۱. نگاهی تازه به بدیع: اساس کار این کتاب به گفته مؤلف بر «فنون بلاغت و صناعات ادبی» جلال الدین همایی است (شمیسا ۱۳۷۰ الف: ۱۰). مؤلف در این کتاب بیشتر به دنبال تنظیم و ترتیب و بازنویسی و قاعده‌مند کردن مباحث سنتی بدیع فارسی است و می‌کوشد تا با توجه به وجود ارتباطات لفظی یا معنوی بین صنایع مختلف به دسته‌بندی آنها بپردازد. شمیسا ضمن تقسیم صنایع به لفظی و معنوی، صنایع لفظی را در سه قسمت مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد: روش هماهنگ‌سازی یا تسجیع، روش همجنس‌سازی یا تجنيس، روش تکرار.

مؤلف با اعتقاد به اینکه علم بدیع باید بر مسموعات متکی باشد نه مکتوبات، به ادغام برخی صنایع لفظی پرداخته است. در بخش روش تکرار نیز به بیان برخی از ویژگیهای ملموس زبان فارسی که باعث زیبایی کلام می‌شود، از جمله هم‌حروفی و هم‌صداهای، پرداخته است. او فصلی از بدیع را نیز به صنایعی که قادر ارزش موسیقایی است اختصاص داده است. در بخش دوم کتاب با عنوان «بدیع معنوی» نیز

کلیه صنایع معنوی را در پنج فصل مورد بررسی قرار می‌دهد: تشییه، تناسب، ایهام، ترتیب کلام، تعلیل و توجیه.

در فصل اول این بخش به آن دسته از صنایع بدیعی که ژرف‌ساخت آنها تشییه است، از جمله مبالغه و اغراق، جمع و تفریق و تجاهل‌العارف، پرداخته است. در فصل دوم (تناسب) به تجزیه و تحلیل آن دسته از صنایع که ژرف‌ساخت آنها تناسبات معنایی بین اجزای کلام است، از جمله مراعات نظری، تلمیح، تسهیم، براعت استهلال و... پرداخته شده است. برخی صنایع لفظی از جمله جناس مذیل و اشتقاق به دلیل شمول آنها در حیطه تناسب معنایی در این فصل قرار گرفته است. تضاد یا طباق نیز همراه با برخی موضوعات جدید بی‌سابقه در بدیع سنتی چون «جابه‌جاوی صفت»، «صدا معنایی»، «استثنای منقطع»، در این فصل مطرح گردیده است.

در فصل سوم با عنوان ایهام به بحث درباره صنایعی چون ایهام، ایهام تناسب، استخدام، و مدح شبیه به ذم پرداخته است که در آن کلمات موهم معانی مختلف‌اند.

در فصل چهارم که با عنوان ترتیب کلام مشخص گردیده، صنایعی چون لف و نشر، تقسیم، سیاق‌الاعداد، و تنسیق‌الصفات، که به نوعی نظم و ترتیب در آنها لحاظ گردیده، مورد بررسی قرار گرفته است. و در فصل پنجم با عنوان تعلیل و توجیه، صنایعی که در آنها توجیه و تعلیل ادبی به کار رفته مورد توجه قرار گرفته است، از جمله حسن تعلیل، مذهب‌کلامی، و سؤال و جواب.

به هر حال روش شمیسا در این کتاب می‌تواند گامی مؤثر در راه پیرایش و تدقیح در انبوه مغشوش صنایع بدیعی قلمداد گردد و الگویی عملی و قابل تقلید برای سایر محققان باشد که با نگرشی مستدل و عملی به تحلیل مباحث مختلف علوم بلاغت پیراذاند.

۲. معانی: این اثر سیروس شمیسا در نوع خود از آثار موفق و مطرح در زبان فارسی است. البته مؤلف در این کتاب، از روش متقدمان سرپیچی نکرده و کوشیده است «حتی المقدور بر مبنای کلی همان بحثها به طرح نکات و مطالب تازه‌ای که مطابق روح زبان فارسی است پیراذد» (همو ۱۳۷۴: ۱۰).

از آنجا که مؤلف معتقد است «کسانی بر مبنای کتب عربی، کتبی به فارسی در باب معانی نوشته‌اند که فقط زبان آنها فارسی بود» (همان: ۲۱-۲۲) و «قوانین نوشتاری و گفتاری و به طور کلی امکانات زبانی، در هر زبانی متفاوت است» (همان:

ص ۲۲) و «در کتب معانی سنتی دقت بر زبان عربی بوده و زوایای زبان فارسی مورد جستجو قرار نگرفته است» (همان: ۱۸۱) در این کتاب سعی در بهسازی مباحث سنتی علم معانی دارد. و انصافاً با توجه به تسلط بر بلاغت سنتی و آگاهی از زبانشناسی جدید غربی و آشنایی دیرین با زبان و ادب فارسی، توانسته است آمیزه‌های درخور از معانی قدیم و جدید عرضه کند که در مقایسه با بسیاری آثار مشابه متاخران و معاصران کم‌نظیر است.

باری، با توجه به اینکه مباحث معانی سنتی بر اساس زبان عربی و بر مبنای اثبات اعجاز قرآن مجید وضع گردیده و نوشتن کتابی صدرصد بر مبنای طبیعت و امکانات زبان فارسی، گام نهادن بر جاده‌های دور و دراز و بکر و رهنسپرده است، تلاش مؤلف را در انتخاب شواهد و امثله فارسی از دوره‌های مختلف زبان فارسی، باید ستود؛ ضمن اینکه نقل تئوریهای غربی و جستن مصادقهای مناسب از بزرگان ادب فارسی برای آنها، با توجه به هویت ممتاز و متفاوت زبانهای مختلف، چندان به صلاح زبان فارسی نیست و مشکل بلاغت فارسی را چندان حل نخواهد کرد. در این کتاب گاه مؤلف با همه گرایشی که به تازگی و تنوع مطالب دارد، به همان استنباطهای سنتی تن می‌دهد (نک: همان: ۶۹، ۷۰ و ۱۶۷، ۱۶۸).

۳. بیان: چهارچوب اصلی کتاب، به اقرار خود مؤلف، همان مقوله‌های کهن علم بیان است (همو ۱۳۷۰: ب: ۱۰). اما طرح نظریات تازه در جای جای کتاب به خصوص در ارائه امثله و شواهد قدیم و جدید زبان و ادب فارسی بر ارزشمندی این اثر افزوده است. علاوه بر این، مؤلف برخی اسمای و اصطلاحات اروپایی چون آرکیتاپ، پرسونیفیکاسیون، آنمیسم، فابل و سمبول را در زبان فارسی به کار گرفته است.

معانی و بیان هم عنوان اثری از محمد علوی مقدم و رضا اشرفزاده است. چهارچوب اصلی کتاب تقریباً همان معانی و بیان سنتی است که به اختصار تدوین گردیده است و در نقل امثله و شواهد و بیان پاره‌ای مطالب، تازگیهایی دارد. شواهد تازه این کتاب فراوان است و از نشر فارسی نیز در موارد بسیاری به عنوان شاهد استفاده شده است و در آوردن شواهد در کنار متقدمان، به متاخران و معاصرانی چون بهار، شهریار، اخوان، نادرپور، و علیرضا قزوون نیز نظر دارد. نقد و تحلیل و اظهار نظر، اگرچه نه در سطح گسترده، از دیگر ویژگیهای این کتاب است (علوی مقدم و اشرفزاده ۱۳۷۶: ۴۷ و ۵۶).

بیان در شعر فارسی تأثیف بهروز ثروتیان نیز به مباحث علم بیان در حوزهٔ شعر پرداخته است. مؤلف در این کتاب بیشتر به آوردن مثال و نمونه و تحلیل و تفسیر آنها پرداخته است تا به تعریف و توضیح عناوین و اصطلاحات، و این روش، برای ملموس کردن موضوعات پیچیدهٔ بلاغی روش مناسبی است. چهارچوبهٔ اصلی این کتاب نیز همان استخوان‌بندی بیان سنتی عربی، در قالب فارسی و همراه با امثاله فارسی است، اغلب امثاله نیز از نظامی و حافظ نقل گردیده و به ظرافت و دقایق زیباشناسانه نظم و نثر معاصر به طور جدی پرداخته نشده است. در مواردی نیز مؤلف به فارسی گردانیدن اصطلاحات فن بیان مبادرت ورزیده است، مثلاً کاربرد «گمان‌انگیزی» به جای «ایهام»، «جابه‌جایی» به جای «مجاز»، «گروگانگیری» به جای «استعاره».

از مسائل قابل ذکر دربارهٔ این کتاب اینکه مبحث «ایهام» و «ایهام تناسب» را که اکثر علمای بلاغت آن را جزو بدیع آورده‌اند، در علم بیان مطرح کرده و آن را شکلی از خیال قرار داده (ثروتیان ۱۳۶۹: ۹۱). و فصول جدیدی چون «رندی در کنایه»، «نماد یا نشانه»، «صحنه‌سازی برای رمز نهانی داستانها» را نیز بر مقولات علم بیان و شکلهای خیال افزوده است (همان: ۱۴۳، ۱۳۱ و ۱۵۱؛ نیز نک: شعبانی ۱۳۸۳: ۶۳-۱۷۶).

مطمئناً تأثیفات و رساله‌های دیگری نیز در زمینه‌های مختلف علوم بلاغی در دوره‌های مختلف ادب فارسی وجود دارد که از مهم‌ترین آنها در دورهٔ معاصر به آثار ارزشمندی چون طراز سخن در معانی و بیان و زیور سخن در علم بدیع از محمدعلی صادقیان و بدیع و نقد بدیع از محمد فشارکی می‌توان اشاره کرد که پرداختن به همه آنها فرصت و مجال دیگر را می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. از دیرباز، پرداختن به علوم بلاغی در بین علماء و منتظران فارسی زبان رواج داشته است. از آنجا که کار اصلی علمای بلاغت، نوعی نظریه‌پردازی در ادبیات است، آثار بلاغی می‌تواند زمینه‌ساز نوعی نقد روشنمند و مطلوب باشد؛ لذا بلاغت و نقد ادبی با یکدیگر رابطهٔ تنگاتنگی دارند.

۲. امر بлагت و آرایه‌های لفظی و معنوی کلام، خاص زمان و مکان و قوم خاصی نیست و هر زبانی در جهان ویژگی‌های بلاغی خاص خود را دارد. ایرانیان نیز مستقل‌اً از قدیم تاکنون به ترفندهای زیباسازی کلام، توجه داشته‌اند و در غنا و باروری و توسعه بلاغت خاص ایرانی نقش بسزایی داشته‌اند؛ اما این امر مسلم را نیز باید پذیرفت که بلاغت بعد از اسلام در ایران، در رشد و تکوین و بالتدگی سخت تحت تأثیر و نفوذ بلاغت گسترده عربی - اسلامی قرار گرفته است.

۳. جز پیشگامان بلاغت فارسی (رادویانی، رشید وطوطاط، شمس قیس) که به نوعی در صدد بودند بلاغت مخصوص فارسی را بنویسند، دیگران، به ویژه از قرن هفتم به بعد (جز اندکی)، به دلیل پای‌بندی زیاد به بلاغت سنتی، در گردونه تکرار و تقلید یا شرح و تلخیص آراء پیشینیان افتادند و از ابتکار و خلاقیت و نوآوری فاصله گرفتند. در برخی آثار از جمله انوارالبلاغه و دررالادب فقط بلاغت محض عربی به زبان فارسی نقل شده است و یا برخی دیگر چون درّه نجفی به صورت سطحی و شتابزده نوشته شده است. برخی هم به صنایع کم‌اهمیتی چون معما و لغز پرداخته‌اند و گروهی نیز همان جزوای دانشگاهی خود را که اکثرًا در چهارچوب بلاغت سنتی فراهم آمده است — البته با نقل تحسین‌برانگیز شواهد جدید فارسی — به بازار عرضه کرده‌اند. به هر حال، با وجود ارزشمندی کار بسیاری از این مؤلفان، به ویژه معاصران، هنوز جای کار بسیار در این عرصه باقی است و نیازهای بلاغی نظم و نشر تحول یافته امروز همچنان برآورده نشده، باقی مانده است. باید پذیریم که به موازات تحولات اجتماعی - سیاسی و ادبی، معیارهای زیبایی‌شناسی سخن نیز تغییر می‌کند و همین نکته به محققان و منتقدان بلاغی اجازه می‌دهد که در این عرصه طرحی نو درافکرند و معیارهای جمال‌شناسی را مطلق تلقی نکنند و با اصل قرار ندادن بلاغت سنتی در همه زمینه‌ها، ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه هر دوره و سبکی را جداگانه تدوین نمایند.

پی‌نوشتها

۱. برای اطلاع بیشتر از کم و کیف سنگ‌نشسته‌ها، نک: مهرین ۱۳۴۸: ۷۷ به بعد؛ نیز نک: ابوالقاسمی ۱۳۷۳: ۱۱۹-۱۱۸؛ بهار ۱۳۶۹: ۱۰۵/۱.
۲. برای ملاحظه نمونه اقتباسات رشید وطوطاط از رادویانی صفحات ۱۰، ۵۲، ۵۳ و ۷۲ از

ترجمان البلاعه با صفحات ۵، ۲۴، ۴۶ و ۷۷ از حدائق السحر مقایسه شود. نمونه شواهد شعری مشترک این دو کتاب را در صفحات ۴، ۵، ۲۷ و ۷۵ حدائق السحر می‌توان ملاحظه کرد.
۳. نک: رساله بیان بدیع میرزا ابوطالب فندرسکی.

منابع

- آهنی، غلامحسین، ۱۳۶۰ ش، معانی بیان، چ ۲، تهران.
- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۳ ش، تاریخ زبان فارسی، تهران.
- بهار، محمدتقی، ۱۳۶۹ ش، سبک‌شناسی یا تاریخ نظرور نشر فارسی، چ ۱، ج ۵، تهران.
- بیهقی، ابوالفضل، ۱۳۵۶ ش، تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، چ ۲، مشهد.
- پوردادود، ابراهیم، ۱۳۵۴ ش، گاتاها، چ ۳، تهران.
- تجلیل، جلیل، ۱۳۷۱ ش، جناس در پنهان ادب فارسی، تهران.
- تقی، نصرالله، ۱۳۱۷ ش، هنجار گفتار، تهران.
- توپسرکانی، قاسم، ۱۳۳۸ ش، بحث درباره حدائق السحر فی دقایق الشعر، چ ۱، تهران.
- ثروتیان، بهروز، ۱۳۶۹ ش، بیان در شعر فارسی، تهران.
- جاحظ، البيان والتبيين، به کوشش عبدالسلام هارون، چ ۳، قاهره، ۱۳۶۸ ش.
- دایی جواد، محمدرضا، ۱۳۳۵ ش، علم بدیع در زبان فارسی، اصفهان.
- رادویانی محمدبن عمر، ترجمان البلاعه، به کوشش احمد آتش، چ ۲، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- رامی تبریزی، شرف الدین حسین بن محمد، حقایق الحدائق، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ ش.
- رجایی، محمدخلیل، ۱۳۵۹ ش، معالم البلاعه، چ ۳، شیراز.
- رضانژاد (نوشین)، غلامحسین، ۱۳۶۷ ش، اصول علم بلاغت در زبان فارسی، تهران.
- رشیدالدین وطوطاط، سعدالملک محمدبن عبدالجلیل، حدائق السحر فی دقایق الشعر، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹ ش، نقد ادبی، چ ۱، تهران.
- دولتشاه سمرقندی، تذكرة الشعرا، به کوشش محمد محمدوی عباسی، تهران، [بی‌تا].
- شعبانی، اکبر، ۱۳۸۳ ش، تاریخ تکوین علوم بلاغی، مشهد.
- شمس‌الدین محمدبن قیس رازی، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به کوشش محمد قزوینی و تصحیح دوم مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۴ ش.
- ———، المعجم فی معاییر اشعار العجم، سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- شمس‌العلمای گرکانی، میرزا محمدحسین، ابداع‌البدایع، به کوشش حسین جعفری، تبریز، ۱۳۷۱ ش.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۰ ش، نگاهی تازه به بدیع، چ ۳، تهران.
- ———، ۱۳۷۰ ش، بیان، تهران.

- _____، ۱۳۷۴ ش، معانی، ج ۳، تهران.
- صفا، ذیح الله، ۱۳۶۹ ش، آیین سخن، ج ۱۶، تهران.
- _____، ۱۳۶۶ ش، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۴، تهران.
- علوی مقدم، محمد و اشرفزاده، رضا، ۱۳۷۶ ش، معانی و بیان، تهران.
- عنصرالعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوسنامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، ج ۴، ۱۳۶۶ ش.
- عنصری بلخی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ج ۲، ۱۳۶۳ ش.
- فتوحی رودمعجنی، محمود، ۱۳۷۹ ش، نقد خیال (نقد ادبی در سبک هندی)، تهران.
- فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش عبدالرسولی، مطبوعة مجلس، ۱۳۱۱ ش.
- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۶۹ ش، سخن و سخنواران، ج ۴، تهران.
- فشارکی، محمد، ۱۳۶۵ ش، «ایستایی و تقلید و انتقال در تأثیف کتب بلاغی»، آینده، شماره ۱۲.
- فندرسکی، میرزا ابوطالب، رساله بیان بدیع، به کوشش سیده مریم روضاتیان، اصفهان، ۱۳۸۱.
- کزازی، میرجلال الدین، ۱۳۷۰ ش، زیباشناسی سخن پارسی (معانی)، تهران.
- _____، ۱۳۶۸ ش، زیباشناسی سخن پارسی (بیان)، تهران.
- مازندرانی، محمدهدایی بن محمد، انوارالبلاغه، به کوشش محمدعلی غلامی نژاد، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- محبتی، مهدی، ۱۳۸۴ ش، «بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه‌های ادبی رادوبانی در ترجمان «البلاغه»، دو فصلنامه زیان و ادبیات فارسی، دوره جدید، شماره ۴، پیاپی ۳۸.
- مهرین، عباس، ۱۳۴۸ ش، تاریخ ادبیات در عصر هخامنشی، تهران.
- ناشر (حسام العلماء)، عبدالحسین، ۱۳۳۶ ش، دررالادب، ج ۲، شیراز.
- نجفقلی میرزا، درّة نجفی در علم عروض، بدیع، قافیه، به کوشش حسین آھی، ج اول، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- نشاط، محمود، ۱۳۴۶ ش، زیب سخن یا علم بدیع فارسی، ۲ ج، تهران.
- نظامی عروضی، احمدبن عمر بن علی، چهار مقاله، به کوشش محمد معین، ج ۸، کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۶ ش.
- واعظ کاشفی، میرزاحسین، ۱۳۷۲ ش، بدیع الافکار فی صنایع الاشعار، ویراسته میرجلال الدین کزازی، تهران.
- هدایت، رضاقلی خان، مدارج البلاغه، چاپ سنگی، شیراز، ۱۳۳۱ ش.
- همایی، جلال الدین، ۱۳۷۰ ش، معانی و بیان، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران.
- _____، ۱۳۶۷ ش، فنون بلاغت و صناعات ادبی، تهران.
- یاقوت حموی، معجم لادبا، مقدمه از عmad اصفهانی، جزء تاسع عشر، چاپ مصر، مطبوعات دارالمأمون، مکتبه عیسیٰ البابی الحلبی و شرکاء، [بی‌تا].

د: ۸۸/۹/۲۳

پ: ۸۸/۹/۲۸

بازنگری کتیبهٔ پهلوی بر صلیب‌های سنگی

حسن رضائی باغبیدی*

چکیده

در میان کتیبه‌های بازماندهٔ پهلوی، کتیبه‌ای که پیرامون شش صلیب سنگی نوشته شده، از اهمیتی ویژه برخوردار است. خط به کار رفته در این کتیبه، حد فاصل خط پهلوی کتیبه‌ای و خط پهلوی کتابی است. همهٔ این شش صلیب سنگی در جنوب هند یافت شده و احتمالاً به سده هفتم میلادی تعلق دارند. این صلیب‌های سنگی را مسیحیان سُریانی که به جنوب هند مهاجرت کرده بودند، از خود به یادگار نهاده‌اند. تاکنون تلاش‌های بسیاری برای قرائت و ترجمهٔ این کتیبهٔ پهلوی صورت گرفته، اما هیچ یک رضايانبخش نبوده است. نگارنده در این مقاله، با تکیه بر شواهد زبانشناختی، قرائت و ترجمهٔ جدیدی را برای این کتیبه پیشنهاد می‌کند و نشان می‌دهد که زبان کتیبه نه فارسی میانه، بلکه فارسی دری است.

کلیدواژه: پهلوی، پهلوی کتابی، پهلوی کتیبه‌ای، فارسی دری، مسیحیان سُریانی.

۱. مقدمه

در اوخر سده نخست میلادی، مسیحیت در شمال بین‌النهرین، به خصوص در نواحی آدیابنه^۱ (شهر اصلی: آربلا،^۲ اربیل کنونی در شمال عراق) و اسرورئنه^۳ (شهر اصلی: ادسا،^۴ اورفای کنونی در جنوب شرق ترکیه)، گسترش یافت. تسامح دینی اشکانیان

E-mail: harezai2001@yahoo.co.uk

* دانشیار گروه فرهنگ و زبانهای باستانی دانشگاه تهران

1. Adiabene
2. Arbela
3. Osrhoene
4. Edessa

سبب شد که دین جدید به سرعت به سرزمینهای ایرانی راه یابد، به گونه‌ای که در آغاز قرن سوم میلادی و هم‌زمان با تشکیل سلسله ساسانی (در سال ۲۲۴ م)، بیش از بیست اسقف مسیحی در بین النهرين و مناطق همجوار آن فعالیت می‌کردند (نک: آسموین ۱۹۸۳: ۹۲۵). بر دیسان^۱ که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم میلادی می‌زیست، به حضور مسیحیان در پارت، ماد، کاشان و پارس اشاره کرده است (راسل ۱۹۹۲: ۵۲۴). رسمیت یافتن دین زرداشتی در دوره ساسانی و خطری که گسترش دیگر ادیان، به خصوص مسیحیت، برای این دین حکومتی در پی داشت، سبب شد که موبدان متعصب زرداشتی، و در رأس آنان گردید، به مقابله با آن ادیان پیردازند. گردید که در زمان پادشاهی شاپور اول (۲۴۰-۲۷۰ م) هیربدی بیش نبود، به تدریج در زمان پادشاهی هرمز اول (۲۷۲-۲۷۳ م)، بهرام اول (۲۷۳-۲۷۶ م) و بهرام دوم (۲۷۶-۲۹۳ م) به درجات بالای حکومتی رسید و «mobd و dadar (= قاضی) کل کشور» شد. از آن زمان به بعد، تعقیب و آزار پیروان دیگر ادیان را سرلوحه کار خویش قرار داد و به تأسیس آتشکده‌ها و رسیدگی به امور موبدان پرداخت. گردیر در قدیم‌ترین کتیبه‌اش در سرمشهد در حدود هشتاد کیلومتری جنوب کازرون که در حدود سال ۲۹۰ میلادی نگاشته شده (رضائی باغبیدی ۲۰۰۹: ۱۴۰)، و نیز در دو کتیبه دیگرش در نقش رستم و بر کعبه زرداشت، یکی از افتخارات خویش را آن می‌داند که در نتیجه تلاش‌هایش «يهود و شمن (= بودایی) و برهمن (= هندو) و ناصری و کریستیان و مغتسلي (= مَنْدَائِي) و زندیق (= مانوی) در کشور زده شد (= سرکوب شد)» (کتیبه سرمشهد، سطر ۱۴؛ کتیبه نقش رستم، سطر ۳۰؛ کتیبه کعبه زرداشت، سطرهای ۹-۱۰؛ نک: زنیو ۱۹۹۱: ۶۰-۶۹، ۷۰-۷۱). به نظر می‌رسد که منظور گردیر از ناصری (فارسی میانه: /nāsrāy/؛ /n'cī'y/) مسیحیان سُریانی‌زبان ایرانی، و منظور وی از کریستیان (فارسی میانه: /kristyān/؛ /klstydn/؛ /kristyān/) مسیحیان یونانی‌زبان بوده باشد (راسل ۱۹۹۲: ۵۲۳).

سرکوب گسترده مسیحیان در زمان گردیر و آزارها و شکنجه‌های بعدی آنان، به خصوص در دوره پادشاهی شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹ م)، نتوانست مانع از گسترش مسیحیت در سرزمینهای ایرانی گردد. موفقیت مبلغان مسیحی تا بدانجا بود که در سال ۴۱۰ میلادی، در زمان پادشاهی یزدگرد اول (۴۲۱-۳۹۹ م) که با مسیحیان و دیگر اقلیتهای دینی مدارا می‌کرد، نخستین شورای روحانیان مسیحی شاهنشاهی ساسانی در

تیسون، پایتحت ساسانی، برگزار شد (آسموسین ۱۹۸۳: ۹۴۰). پس از بروز اختلافات کلامی در کلیساهاي سُریانی زبان در باره طبیعت الهی و انسانی عیسی مسیح (ع)، کلیساي ایران چندین شورا در دهه ۴۸۰ میلادی برگزار کرد و سرانجام دیدگاه نستوریوس،^۱ اسقف برکنار شده قسطنطینیه، را مبنی بر وجود دو طبیعت جداگانه (الهی و انسانی) در شخص عیسی مسیح (ع) پذیرفت. بدین ترتیب، کلیساي نستوری ایران از کلیساي غرب جدا شد و اعلام استقلال کرد (سیمز-ولیامز ۱۹۹۲: ۵۳۰).

در اوخر دوره ساسانی، مسیحیت در شرق ایران نیز گسترش یافته بود، به گونه‌ای که شهرهایی چون مرو و هرات به مراکز اصلی مسیحیت بدل شده بودند (راسل ۱۹۹۲: ۵۲۴). به روایت ثعالبی (ص ۷۴۷-۷۴۸) پس از آن که بزدگرد سوم در سال ۶۵۱ میلادی به مرو گریخت و در آنجا کشته و جسدش در رود مرو انداخته شد، اسقفی مسیحی جسد وی را یافت و او را با احترام به خاک سپرد.

مسیحیان ایرانی آثار ارزشمندی به زبان سُغدی، از زبانهای ایرانی میانه شرقی، از خود به یادگار نهاده‌اند. همه متون شناخته شده سُغدی مسیحی را در ویرانه‌های صومعه‌ای نستوری در بولایق^۲ در واحه تُرفان در ترکستان چین یافته‌اند. این متون از زبان سُریانی به زبان سُغدی ترجمه شده‌اند و شامل بخش‌هایی از کتاب مقدس، داستانهایی از پیامبران و آباء کلیسا، زندگی شهدا و قدیسان، نیاشها، تفاسیر، اشعار و کلمات قصار هستند (رضائی باغی‌دی ۲۰۰۹: ۱۰۳). از جمله جالب‌ترین متون سُغدی مسیحی می‌توان به ترجمة بخش‌هایی از زبور داود (نک: شوارتس ۱۹۷۴)، بخش‌هایی از داستان حضرت ایوب (ع) (نک: زرشناس ۱۲۸۴) و بخش‌هایی از داستان دانیال نبی (ع) (نک: منشی‌زاده ۱۳۷۷) اشاره کرد (نیز نک: سیمز-ولیامز ۱۹۸۵).

آناری نیز به خط پهلوی از مسیحیان ایرانی به یادگار مانده است که عبارت‌انداز:

۱. کتیبه‌ای بر سنگ مزار یک ایرانی مسیحی که در استانبول یافت شده و به سده نهم یا دهم میلادی تعلق دارد (نک: فرای ۱۹۹۰؛ باگالیویف ۱۹۷۴؛ دومیناش ۱۹۶۷؛ نیرسگ ۱۹۶۸؛ زینیو ۱۹۸۶).

۲. نوشته‌هایی کوتاه بر مهرهای مسیحیان ایرانی (نک: زینیو ۱۹۸۰). یکی از این مهرها از آن جاثلیق بزرگ آلبان (= آلبانی) و بَلاسَگان است (نک: کاسوموا ۱۹۹۱).

1. Nestorius

2. Bulayiq

۳. کتیبه‌ای بسیار کوتاه بر لوحه‌ای مسین که به قرن سوم هجری تعلق دارد. این لوحه که در واقع وقف‌نامه‌ای به زبان تامیلی است، در کوییلون^۱ در جنوب هند یافت شده است. امضای شاهدان این وقف‌نامه به سه زبان و خط است: فارسی یهودی، فارسی میانه و عربی. این لوحه به قطعه زمینی اشاره می‌کند که فردی مسیحی به نام سبَر-ایشوع^۲ به کلیسای ایرانی مالابار^۳ اهدا کرده است (آسموسین ۱۹۶۵: ۵۰؛ لازار ۱۹۶۳: ۳۱؛ هینینگ ۱۹۵۸: ۵۱).

۴. بخش‌هایی از ترجمه فارسی میانه زبور/دروود که از زبان سُریانی ترجمه شده و در بولایق یافت شده است. زمان این ترجمه سده ششم میلادی است، اما دست‌نوشته‌های موجود به اوایل سده هشتم میلادی تعلق دارد (نیز نک: آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵: ۴۱؛ ابوالقاسمی ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۶۳؛ تفضلی ۱۳۷۷: ۳۵۳؛ زرشناس ۱۳۸۲: ۷۵؛ عریان ۱۳۸۲: ۷۵). ۵. کتیبه‌ای بر شش صلیب سنگی، احتمالاً از سده هفتم میلادی، که در جنوب هند یافت شده و بازخوانی آن موضوع این مقاله است. این شش صلیب عبارت‌اند از:

الف. صلیب کلیسای کوه سنت توماس^۴ در نزدیکی مادراس (مدرس).^۵
 ب و ج. دو صلیب در کلیسای والیاپالی^۶ در کُتّایام^۷ در تراوانکور^۸ (تصویر ۱).
 صلیب بزرگ‌تر کتیبه‌ای نیز به زبان و خط سُریانی دارد. کتیبه سُریانی نقل قولی از رسالت پُرس رسول به غلاطیان (باب ۶، آیه ۱۴)^۹ است (آنکلیساریا ۱۹۵۸: ۹۷).
 د. صلیب کلیسای سُریانی یعقوبی کادامارام^{۱۰} در حدود چهل مایلی کُتّایام.
 ه. صلیب یافت شده در یک کلیسای کاتولیک رومی در موتاسیرا^{۱۱} در پانزده مایلی شمال کُتّایام. کتیبه این صلیب آسیب دیده و فقط چهار واژه پایانی آن قابل خواندن است.

1. Quilon

2. Sabr-Išō‘

3. Malabar

4. St. Thomas's Mount

5. Madras

6. Valiyapalli

7. Koṭṭayam

8. Travancore

9. این آیه چنین است: «لیکن حاشا از من که فخر کنم جز از صلیب خداوند ما عیسی مسیح که به وسیله او دنیا برای من مصلوب شد و من برای دنیا».«

10. Kadamarraṁ

11. Muttasira

و. صلیب یافت شده در یک کلیسای کاتولیک سُریانی در آلانگاد^۱ در شمال تراوانکور که گفته می‌شود از کرانگانور^۲ در مالابار آورده شده است.



تصویر ۱. صلیب سنگی کلیسای والیاپالی در کتایام

چنان که در تصویر ۱ دیده می‌شود، خط به کار رفته در این کتبه، حد فاصل خط پهلوی کتبه‌ای و خط پهلوی کتابی است. به علاوه، در جایی که برابر با عدد یک بر صفحه ساعت است، کتبه با دو نشانه + و × به دو بخش نامساوی تقسیم شده است. در بخش بلندتر که در سمت چپ نشانه + قرار دارد، پایین حروف به سمت صلیب است؛ اما در بخش کوتاه‌تر که از زیر نشانه × آغاز می‌شود، بالای حروف به سمت صلیب است.

صلیب‌های فوق الذکر را، در تقسیم‌بندی انواع صلیبها، اصطلاحاً صلیب سُریانی^۳ یا صلیب سنت توماس^۴ می‌نامند. این نوع صلیب به شمعدان هفت‌شاخه یهودی شباهت دارد. در بخش زیرین این نوع صلیب، شاخه‌های روییده به سمت راست و چپ، نشانه خداوند هستند که در میان بوته‌های شعله‌ور بر موسی (ع) ظاهر شد؛ شاخه میانی، نگاهدارنده صلیب عیسی مسیح (ع)؛ و کبوتر بالای صلیب، نشانه

-
1. Alangad
 2. Cranganore
 3. Syrian Cross
 4. St. Thomas Cross

روح القدس است. گوشه‌های صلیب نیز که به غنچه‌های در حال شکفتان می‌مانند، نشانهٔ زندگی جدید است.

شایان ذکر است که هنوز بسیاری از بازماندگان مسیحیان سُریانی در ایالت کِرالا در جنوب هند سکونت دارند و تحت نامهایی چون «نصرانی سُریانی مالابار»^۱ و «مسیحی سنت توماس»^۲ خوانده می‌شوند. آنان اکنون به زبان مَالَّا يَالَّام^۳ تکلم می‌کنند.

۲. پیشینهٔ تحقیق

تا کنون تلاش‌های بسیاری برای قرائت و ترجمة این کتبیه صورت گرفته است. در اینجا به مهم‌ترین قرائتها و ترجمه‌های پیشنهاد شده به ترتیب زمانی اشاره می‌شود:

۱. قرائت و ترجمة بریزل (۱۸۷۴؛ ۱۸۷۳):

yîn rijyâ mn vn drd î dnmn mûn amn mshîhâ af alhâ î mdm af rshd î aj asr bôkht.

در کیفر با دار (= صلیب)، درد این (بود) که مسیح راست، و خدای بالا، و راهنمای همواره پاک (است).^۴

۲. ترجمة هوگ بر پایهٔ قرائت بریزل (به نقل از: سنجانا ۱۹۱۴؛ آنکلیساریا ۱۹۵۸):

کسی که به مسیح و خدای بالا و به روح القدس باور دارد، به فضل او که دار (= صلیب) را حمل کرد، نجات می‌یابد.^۵

۳. قرائت و ترجمة وست (۱۸۷۴):

mûn âmen meshîkhâ î avakhshâ î madam afrâs aj khâr bûkht suldâ î min van va dard î denman.

چه چیز مسیح راست بخشایشگر برافرازende از خواری (= سختی) را نجات داد؟ مصلوب کردن از دار و درد این.^۶

1. Syrian Malabar Nasrani

2. Saint Thomas Christian

3. Malayalam

4. In punishment by the cross (was) the suffering of this one: (He) who (is) the true Christ, and God above, and guide ever pure.

5. He who believes in the Messiah and God above and in the Holy Ghost is redeemed through the grace of him who bore the cross.

6. What freed the true Messiah, the forgiving, the upraising from hardship? The crucifixion from the tree, and the anguish of this.

۴. قرائت و ترجمة دو هارلم (۱۸۹۲؛ به نقل از: سنجانا ۱۹۱۴؛ ۱۹۵۸؛ آنکلیساریا:

:۶۹، ۶۷)

mûn âmen mesîhâ î avakhshâ î madam afrâs aj asar bôkht yîn razyâ min van dart î denman.

او که مسیح راست آشتب دهنده همواره زنده‌کننده (است)، به فضل (ناشی) از بر دار کردن او (یا، بر دار کردن این، که در اینجا دیده می‌شود) پاک می‌کند (= تقدس می‌بخشد).^۱

۵. قرائت و ترجمة وست (۱۸۹۶-۱۸۹۷؛ به نقل از: آنکلیساریا ۱۹۵۸؛ ۶۷، ۶۹):

mûn ham-ich meshîkhâ î avakhshâî madam afrâs îch khâr bûkhto sûr-zây mûn bun dardo denâ.

کسی که خواری (= رنج) همان مسیح بخشايشگر برافرازنده نجات داده (است)، درخواستی می‌کند که بُن (= منشأ) (آن) درد این (بود).^۲

۶. قرائتها و ترجمه‌های سنجانا (۱۹۱۴):

a. rish-razyâ min van dard denâ mûn hemn meshîhâ âpakhshâ î madam afrâs î chahâr-bûkht.

الف. درد زخم و نیزه زدن او بر دار (= صلیب) چنان (بود)، (او) که مسیح راست بخشايشگر والامقام (از نسل) چهاربخت (بود).^۳

b. rish-razyâ min van dard denâ mûn hemn meshîhâ âpakhshâ î madam aprahîm î chahâr-bûkht.

ب. درد نیزه و زخم زدن او بر دار (= صلیب) این (بود)، (او) که مسیح راست بخشايشگر (از نسل) ابراهیم بزرگ (بود که او نیز از نسل) چهاربخت (بود).^۴

c. mûn hemn meshîhâ âpakhshâ î madam-afrâjî î chahâr bôkht rish-razyâ min van dard denâ.

ج. کسی که مسیح راست بخشايشگرش (بود)، بسیار برافراشته (بود)؛ از چهار

1. Celui qui (est) le vrai Messie, le réconciliateur, le ressuscitant à jamais, purifie (sanctifie) par la vertu (provenant) du crucifiement de lui (ou, du crucifiement celui-ci, ce qu'on voit ici).

2. (He) whom the suffering of the selfsame Messiah, the forgiving and upraising, (has) saved, (is) offering the plea whose origin (was) the agony of this.

3. Such (was) the affliction (*dard*) of the wounding and spearing (*rish-razyâ*) of him on the cross (*min van*), who (was) the faithful (*hemn*) Meshîhâ, a forgiver, of superior dignity, the descendant of Chahâr-bûkht.

4. This (was) the affliction of the spearing and wounding of him on (*min*) the cross, who (was) the faithful Meshîhâ, the merciful one, the descendant of the great Abrahîm, (who-was) the descendant of Chahâr-bûkht.

(ناحیه دوزخ) نجات داده شد؛ این (به خاطر) درد نیزه و زخم زدن (به مسیح) بر دار (= صلیب) (بود).^۱

d. rasûl-ich yeh min van dard denâ.

د. این درد رسول بیوه بر دار (= صلیب) (بود).^۲

۷. قرائت و ترجمه مُدی (۱۹۲۹):

li zibah vai min ninav val denman napisht mar shapur li (mun) ahrob mashiah avakhshâhi min khâr bokht.

من، پرنده‌ای زیبا از نینوا، بدین (کشور آمده‌ام). نوشتۀ مار شاپور. مسیح پاک^۳
بخشایشگر مرا از خار (= رنج) نجات داد.^۴

۸. قرائت و ترجمه آنکلیساریا (۱۹۵۸):

môlahê mashîhâ awakhshâi-ch û madam âprâs îch chaârbâp sûrîhâ manû bôkht danhê.

سُریانیانی که این مولای مسح شده و منجی، و آموزه عالی چهار حواری نجات داد.^۵

۹. قرائت و ترجمه هِنینگ (۱۹۵۸):

MR ‘H-mn mšyh’ ’phš’d QDM ... Y čh’rbwxt Y gywrgys MNW wn’rt ZNH
خداؤندیمان مسیح، بخشای بر ... (پسر) چهاربخت (پسر) گیورگیس که این را
ساخت.^۶

۱۰. بازنگری کتیبه

بر پایه تصویر ۱، کتیبه پیرامون صلیب را می‌توان چنین رونویسی کرد:

۱۰۰۰ مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح

۱۰۰۰ مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح مسیح

1. He of whom the faithful Meshihâ (was) a forgiver, (was) highly exalted; he (was) redeemed from the four (regions of Hell); this (was due to) the affliction of the spearing and wounding (of Meshihâ) on the cross.
2. This (was) the affliction on the cross even of the messenger of Jehovah.
3. I, a beautiful bird from Nineveh, (have come) to this (country). Written (by) Mar Shapur. Holy Messiah, the forgiver, freed me from thorn (i.e. affliction).
4. The Syrians whom this Anointed Lord and Saviour and the supreme revelation of the four apostles gave salvation.
5. unser Herr Christus! erbarme Dich über ... (Sohn) des Čahârbuxt, (Sohns) des Georg, der dies aufrichtete.

در صلیب یافت شده در کلیسای کاتولیک سُریانی در آلانگاد، در بخش نخست کتیبه، در میان واژه‌های ~~رسور~~ و ~~شانه~~ نیز آمده است (نک: انگلیساریا ۱۹۵۸: ۷۸). از سوی دیگر، در صلیب کلیسای کوه سنت توماس، در پایان سطر نخست تنها یک نشانه وجود دارد (نک: همان: ۷۹). با در نظر گرفتن این دو نکته، به نظر نگارنده، این کتیبه را می‌توان به صورت زیر به خط پهلوی کتابی برگرداند:

۱۶۰۰ سال پیش از میلاد
۱۶۰۰ سال پیش از میلاد

بر پایه قرائت مذکور، حرفنوشت، آوانوشت و ترجمه کتیبه چنین خواهد بود:

حرفنوشت (به شیوه مکنیزی)

MROH-mn mšyh' 'phš'yt W QDM 'pr'st̄ čh'rbwxt'.
swlyh' MNW bwxt' ZNE.

آوانوشت (به شیوه مکنیزی)

xwadāy-mān mašīhā abaxšāyīd ud abar abrāšt̄ čahārbōxt.
sūrīhā kē bōxt ēn.

ترجمه

خدای مان، مسیحا، بخشايد و برافراشت چهاربخت (= صلیب) را.
سوریها که این نجات[شان] داد.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

۱. هُزوارش MROH که قرائت فارسی میانه آن xwadāy «خدای» است، در سنگ مزار یافت شده در استانبول نیز به کار رفته است (زینیو ۱۹۸۶: ۱۲۰-۱۲۱). همین هُزوارش به صورت MROHY در کتیبه شاپور بر کعبه زردشت، در همه کتیبه‌های کَرَدِیر، و در کتیبه نَرسه در پایکولی نیز آمده است (همو ۱۹۷۲: ۲۹؛ نیز نک: مشکور ۱۳۴۶: ۱۳۹).

۲. ضمایر شخصی متصل در فارسی میانه و فارسی دری متقدم می‌توانند در همه نقشهای نحوی، به جز در نقش فاعل دستوری، به کار برده شوند. تنها باید توجه داشت که اگر نقش مضافق‌الیه را داشته باشند، نمی‌توانند مستقیماً به مضاف متصل شوند. به عبارت دیگر، کاربرد ضمایر شخصی متصل به عنوان پسوندهای

ملکی پدیده‌ای متأخر است. از این رو، در جمله نخست، ضمیر اول شخص جمع متصل -mān «مان» در *xwadāy-mān* «خدای مان» مضافقالیه نیست، بلکه مفعول فعل *abaxšāyīd* «بخشاید» است:

xwadāy-mān mašīhā abaxšāyīd.

خدای مان، مسیحا، بخشاید. = خدای، مسیح، ما را بخشاید.

۳. واژه *mašīhā* دخیل از زبان سریانی است (قس: ابوالقاسمی ۱۳۷۸: ۱۷). این واژه به صورت 'mšy' در سنگ مزار یافت شده در استانبول نیز به کار رفته است (زینیو ۱۹۸۶: ۱۲۱). همین واژه در سُعدی مانوی و سُعدی مسیحی نیز به صورتهای 'mš'yγ' و 'mšyγ'h آمده است (نک: قریب ۱۳۷۴: ۲۱۹).

۴. فعل *abaxšāyīdan* (مادة مضارع: *abaxšāyī*) در فارسی میانه مانوی نیز به کار رفته است (مکنی ۱۹۷۱: ۲؛ بویس ۱۹۷۷: ۶؛ دورکین—ماسترنسن ۲۰۰۴: ۱۵). *abaxšāyīd* در فارسی میانه زردشتی به صورت *ابخشیدن* *phš'dyt* نوشته می‌شود، اما املای *bxš'yd* در فارسی میانه مانوی (بویس ۱۹۷۷: ۶؛ دورکین—ماسترنسن ۲۰۰۴: ۱۵)، درستی صورت *ابخشیدن* *phš'yę* را در جمله نخست تأیید می‌کند. فعل «بخشیدن» که مترادف «بخشاییدن» است، در فارسی دری به قیاس با «سرودن» (مادة مضارع: سرای-) ساخته شده است (ابوالقاسمی ۱۳۷۳: ۳۵).

۵. معادل فعل «افراشتن» (مادة مضارع: افراز-) در فارسی میانه *abrāstan* (مادة مضارع: *abrāz-*) است (مکنی ۱۹۷۱: ۴). اما در کتیبه مورد بحث، بر خلاف انتظار، از صورت *abrāštan* استفاده شده که برابر با «افراشتن» در فارسی دری است. از آنجا که کاربرد -st- به جای -st- از ویژگیهای زبان پارتی است (قس: پارتی: *rāšt* فارسی میانه: *rāst* «راست»)، می‌توان *abrāštan* را دخیل از زبان پارتی دانست (قس: پارتی *abrāštag* «افراشته»؛ دورکین—ماسترنسن ۲۰۰۴: ۱۴). صورت «افراختن» در فارسی دری به قیاس با فعلهایی چون «افروختن» (مادة مضارع: افروز-) ساخته شده است (ابوالقاسمی ۱۳۷۳: ۲۹؛ قس: چونگ ۲۰۰۷: ۱۹۸).

۶. واژه «چهاربُخت» در اصل به معنی «نجات یافته چهار (عنصر؟)، نجات یافته توسط چهار (عنصر؟)» است، از فعل *bōxtan* (مادة مضارع: *bōz-*) «نجات دادن» (مکنی ۱۹۷۱: ۱۹). این واژه در این کتیبه به معنی «صلیب» به کار رفته است. واژه «چهاربُخت» در لغتنامه دهخدا نیز به معنی «صلیب» آمده، اما

شاهدی برای آن داده نشده است. به علاوه، «چهاربخت» و صورت معرف آن «صهاربخت»، به عنوان نام خاص در میان مسیحیان سُریانی زبان رایج بوده است.

۷. یکی از ویژگیهای مهم صرف فعل در زبان فارسی میانه، کاربرد ساخت ارگتیو^۱ در زمانهای ماضی افعال متعدد است. در این گونه افعال، فعل کمکی با مفعول مستقیم، که در واقع فاعل دستوری است، مطابقت می‌کند، نه با عامل، که فاعل منطقی است. در صرف ماضی ساده افعال متعدد، جز در صورتی که مفعول مستقیم سوم شخص مفرد باشد، استفاده از صیغه مضارع اخباری فعل کمکی h- «بودن» الزامی است. چنان که گفته شد، این فعل کمکی باید با مفعول مستقیم مطابقت کند. در کتیبه مورد بررسی، سه فعل متعدد abaxšāyīd «بخشایید»، abar «برافراشت» و bōxt «نجات داد» به کار رفته که مفعول فعل نخست، اول شخص جمع، و مفعول فعل سوم، سوم شخص جمع است. از این رو، مطابق قاعده، این دو فعل در فارسی میانه باید به ترتیب به صورت bōxt hēnd و abaxšāyīd hēm ظاهر می‌شدند. عدم استفاده از ساخت ارگتیو در صرف این دو فعل نشان می‌دهد که زبان این کتیبه نه فارسی میانه، بلکه فارسی دری است. چنان که پیشتر گفته شد، کاربرد فعل abrāštan به جای abrāštān دلیل دیگری برای اثبات این نکته است.

شایان ذکر است که فارسی دری در حدود سده پنجم میلادی در نتیجه انتقال فارسی میانه گفتاری به نواحی شرقی شاهنشاهی ساسانی و آمیختگی آن با زبانهایی چون پارتی پدید آمد (رضائی باغیبدی ۲۰۰۹: ۱۶۲). در اواخر دوره ساسانی، فارسی دری زبان محاوره در پایتخت ساسانی و به احتمال زیاد زبان ارتباطی مشترک در سراسر شاهنشاهی ساسانی بود (نیز نک: لازار ۱۹۹۵: ۴۹-۷۹؛ ۱۴۱-۱۴۸). در کتابهای دوره اسلامی نمونه‌هایی از فارسی دری دوره ساسانی ثبت شده که کهن‌ترین آنها کلماتی منسوب به بهرام پنجم (معروف به بهرام گور؛ پادشاهی ۱-۴۲۰ م) است (نک: صادقی ۱۳۵۷: ۴۱).

در پایان، این نکته را نیز می‌توان افزود که قطعه منظوم «در باره آمدن شاه بهرام و رجاوند» را نیز که به خط پهلوی است، باید به زبان فارسی دری دانست، نه فارسی میانه، چرا که در این قطعه نیز هیچ یک از افعال ماضی متعدد ساخت ارگتیو ندارد (نیز نک: لازار ۲۰۰۳: ۱۰۱).

منابع

- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۷۵ ش، زبان پهلوی، ادبیات و دستور آن، تهران.
- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۳ ش، ماده های فعلهای فارسی دری، تهران.
- —————— ۱۳۷۵ ش، راهنمای زبانهای باستانی ایران، ج ۱، تهران.
- —————— ۱۳۷۸ ش، واژگان زبان فارسی دری، تهران.
- تفضلی، احمد، ۱۳۷۷ ش، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، ج ۲، تهران.
- عالیی مرغنى، ایومنصر حسین بن محمد، غرر اخبار ملوك الفرس و سیرهم، به کوشش هـ زوتبرگ، پاریس، ۱۹۰۰ م.
- دهدخا، لغتname.
- رضائی باغبیدی، حسن، ۲۰۰۹ م، تاریخ زبانهای ایرانی، اوساکا.
- زرشناس، زهره، ۱۲۸۲ ش، زبان و ادبیات ایران باستان، تهران.
- —————— ۱۲۸۴ ش، «قصة حضرت ایوب^(ع) به روایت سعدی»، نامه پارسی، س ۱۰، ش ۳، ص ۵۷-۶۵.
- صادقی، علی اشرف، ۱۳۵۷ ش، تکوین زبان فارسی، تهران.
- عریان، سعید، ۱۳۸۲ ش، زیور پهلوی، تهران.
- قریب، بدرازمان ۱۳۷۴ ش، فرهنگ سعدی، تهران.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۴۶ ش، فرهنگ هزارشهاي پهلوی، تهران.
- كتاب مقدس.
- منشیزاده، مجتبی، ۱۳۷۷ ش، «روایت سعدی داستان دانیال پیامبر»، مهر و داد و بهار (یادنامه استاد دکتر مهرداد بهار)، به کوشش امیر کاووس بالازاده، تهران، ص ۲۸۵-۳۰۲.
- Anklesaria, B. T., 1958, 'The Pahlavi Inscription on the Crosses in Southern India', *Journal of the Cama Oriental Institute* 39, pp. 64-107.
 - Asmussen, J. P., 1965, 'Judeo-Persica II: The Jewish-Persian Law Report from Ahwāz, A. D. 1020', *Acta Orientalia* XXIX, pp. 49-60.
 - ——————, 1983, 'Christians in Iran', *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, pp. 924-948.
 - Bogoliubov, M. N., 1974, 'L'inscription pehlevie de Constantinople', *Acta Iranica* 2, Téhéran/Liège, pp. 291-301.
 - Boyce, M., 1977, *A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian* (= *Acta Iranica* 9a), Téhéran-Liège.
 - Burnell, A. C., 1873, *On Some Pahlavi Inscriptions in South India*, Mangalore.
 - Burnell, A. C., 1874, 'On Some Pahlavi Inscriptions in South India', *Indian Antiquary* 3, pp. 308-316.
 - Cheung, J., 2007, *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden/Boston.
 - de Menasce, J. P., 1967, 'L'inscription funéraire pehlevie d'Istanbul', *Iranica Antiqua* 7, pp. 59-71.

- Durkin-Meisterernst, D., 2004, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian* (= Dictionary of Manichaean Texts, Vol. III, Part 1), Turnhout.
- Frye, R. N., 1990, ‘The Middle Persian Inscription from Constantinople: Sasanian or Post-Sasanian?’, *Studia Iranica* 19, pp. 209-218.
- Gignoux, Ph., 1972, *Glossaire des inscriptions pehlevies et parthes* (= Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series, vol. I), London.
- _____, 1980, ‘Sceaux chrétiens d’époque sasanide’, *Iranica Antiqua* XV, pp. 299-314.
- _____, 1986, ‘Encore un mot sur l’inscription pehlevie de Constantinople’, *Studia Iranica* 15, pp. 119-121.
- _____, 1991, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr* (*Studia Iranica*, Cahier 9), Paris.
- Henning, W. B., 1958, ‘Mitteliranisch’, *Handbuch der Orientalistik*, Iranistik I. Linguistik, Leiden/Köln, pp. 20-130.
- Kasumova, S. Ju., 1991, ‘Le sceau du catholicos d’Albanie et du Balāsagān’, tr. Ph. Gignoux, *Studia Iranica* 20, pp. 23-32.
- Lazard, G., 1963, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris.
- _____, 1995, *La formation de la langue persane*, Paris.
- _____, 2003, ‘Du pehlevi au persan: diachronie ou diatopie?’, *Persian Origins – Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian*, ed. L. Paul, Wiesbaden, pp. 95-102.
- MacKenzie, D. N., 1971, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- Modi, J. J., 1929, ‘A Christian Cross with a Pahlavi Inscription Recently Discovered in the Travancore State’, in: *Asiatic Papers, Part IV, Papers Read Before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 2, pp. 1-18.
- Nyberg, H. S., 1968, ‘L’inscription pehlevie d’Istanbul’, *Byzantion* 38, pp. 443-449.
- Russell, J. R., 1992, ‘Christianity in Pre-Islamic Persia: Literary Sources’, *Encyclopaedia Iranica* 5, ed. E. Yarshater, Costa Mesa, pp. 523-528.
- Sanjana, D. P., 1914, ‘The Pahlavi Inscription on the Mount Cross in Southern India’, Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume, ed. J. J. Modi, Bombay, pp. 193-198.
- Schwartz, M., 1974, ‘Sogdian Fragments of the *Book of Psalms*’, *Altorientalische Forschungen* I, Berlin, pp. 257-261.
- Sims-Williams, N., 1985, *The Christian Sogdian Manuscript C2*, Berliner Turfantexte 12, Berlin.
- _____, 1992, ‘Christianity in Central Asia and Chinese Turkestan’, *Encyclopaedia Iranica* 5, ed. E. Yarshater, Costa Mesa, pp. 530-534.
- West, E. W., 1874, ‘Review of Burnell, A. C., *On Some Pahlavi Inscriptions in South India*, Mangalore’, in: *Academy* 5, pp. 96-97.

د: ۸۸/۲/۱
پ: ۸۸/۴/۳

رسالهٔ تباکوئيه

محمدابراهيم ذوالشرفين کرمانی

* به کوشش ولی علی منش

** احمد خلیلی

چکیده

تباكويه رساله‌اي ادبی، بدیع و نفیز است که در دوره صفویه نوشته شده است. این رساله علاوه بر داشتن ارزش ادبی، ارزش تاریخی نیز دارد، زیرا هم در مورد جلوس شاه صفی و هم در باب حکم وی در باب تباکو صحبت می‌کند. رساله ضمن بررسی منشأ پیدایش تباکو به وجه تسمیه آن می‌پردازد، سپس انواع تباکو را بیان می‌کند و اطلاعاتی نیز از کشاورزی آن زمان به دست می‌دهد.

کلیدواژه: تباکو، صفویه، شاه صفی.

در دوره صفویه استعمال مواد مخدر، هم بین پادشاهان این سلسله و هم بین مردم رواج یافته بود. در میان پادشاهان این دوره خوردن شراب و کشیدن تباکو نسبت به سایر مواد مستی‌انگیز دیگر مثل بنگ، حشیش و ... چشمگیرتر است. هرچند بعضی از این پادشاهان در برهه‌ای از زمان اراده می‌کردند تا مصرف اینگونه مواد را منع کنند، ولی نمی‌توانستند کاری از پیش ببرند. مثلاً شاه عباس در سال ۱۰۲۹ ق خوردن شراب را قدغن کرد، ولی درست هشت ماه بعد، خود او باده‌گساری را دوباره آزاد کرد. در مورد کشیدن تباکو نیز شبیه به این‌گونه حکمهای جاری بود. شاه

* دانشجوی دوره کارشناسی ارشد ادبیات فارسی دانشگاه تهران

E-mail: alimanesh.871@gmail.com

** دانشجوی دوره کارشناسی ارشد ادبیات فارسی دانشگاه تهران

عباس که بعضاً با کشیدن توتون و تباکو با سرخختی مخالفت می‌کرد، نتوانست این عادت را که گستره آن در میان عموم مردم خیلی زیاد بود، از بین ببرد. شاه صفی هم مثل دیگر پادشاهان صفوی باده‌گساری و تباکوکشی را جزو برنامه‌های اصلی زندگی خود قرار داده بود. در زمان وی کشیدن تباکو نسبت به دوره شاه عباس بیشتر شده بود. تاورنیه در این باره در سفرنامه‌اش نوشته است: ایرانیها از زن و مرد به طوری به کشیدن تباکو عادت دارند که قطع تباکو از آنها با قطع حیات برابر است. اغلب آنها از زنان می‌توانند بگذرند، ولی از تباکو نمی‌توانند. عمله‌ها به محض اینکه دخل می‌کنند یا مزدشان را می‌گیرند، اول قسمتی برای تباکو، باقی را به جهت نان و میوه کنار می‌گذارند (تاورنیه، سفرنامه، ص ۵۲۳).

شاه صفی که خود مبتلا به مواد مخدر بود، مثل شاه عباس بعضی وقتها حکم به کشیدن تباکو می‌داد و در بعضی مواقع هم مصرف آنها را قدغن می‌کرد. تاورنیه در این باره می‌نویسد:

گاهی اتفاق می‌افتد که شاه هوش می‌کند کشیدن تباکو را قدغن نماید، چنانچه گاهی شراب را منع می‌کند، اما مدت قدغن تباکو ممکن نیست به طول بینجامد، خاصه اینکه از عایادات و دخل شاه خیلی کم شود، زیرا تنها شهر اصفهان هر سال چهل هزار تومان مالیات تباکو به او می‌دهد (همانجا).

در پی این حکمهای متزلزل بود که شاه صفی در سال اول جلوس، کشیدن تباکو را آزاد کرد. صاحب کتاب خلاصة السیر در ذکر وقایع سال اول جلوس شاه صفی می‌نویسد:

و [شاه صفی] رخصت کشیدن تباکو را که از اثر صعوبت آن خانه‌وارهای قدیم به آتش حرمان سوخته بودند، فرمودند (محمد معصوم بن خواجه‌گی، خلاصة السیر، ص ۳۹).

وی دوباره در سال ۱۳۴۰ ق کشیدن تباکو را قدغن کرد. در کتاب خلاصة السیر در وقایع سال ۱۳۴۰ آمده است:

و [شاه صفی] در روز چهارشنبه دهم ذی القعده به قصبه تویسرکان آمده به عزم پادشاهانه از کشیدن تباکو احتراز نمودند. چون استدفعان آن مفصله جز به یاری توفیق صورت نمی‌یافت، استکفای آن کار مشکل به قوت ایزدی و عزم درست اختصاص یافت (همان، ص ۱۱۵).

تاورنیه در این باره گفته است:

در موقعی شاه صفی تباکو را قدغن کرده بود، علتش هم معلوم نشد (تاورنیه، سفرنامه، ص ۵۲۳).

یکی از پیامدهای رواج مواد مخدر مثل شراب، تباکو، بنگ، حشیش و... در عصر صفوی این بود که موضوع مصرف این‌گونه مواد، هم در اشعار شاعران این دوره راه یافت و هم باعث شد رساله‌هایی در این باره نوشته شود. رساله‌هایی هم که نوشته می‌شد، متناسب با مزاج و طبع پادشاه و مطابق با حکم وی در آزاد یا قدغن کردن مواد مخدر بود. دسته‌ای از این رساله‌ها در مورد کشیدن تباکو یا عدم استعمال آن نوشته شدند.

بعضی افراد درباره حلیت یا حرمت تباکو از جنبه فقهی رساله نوشتند و عده‌ای هم برخلاف گروه اول به وصف و تعریف و ذکر منافع و زیان تباکو به زبان ادبی دست به قلم شدند. در مورد گروه اول کتابهایی مثل تحریر تباکو از شیخ علی نقره‌ای کمره‌ای،^۱ حرمت شرب تن از فخر الدین طریح نجفی،^۲ حرمت شرب تن از شیخ زین الدین علی بن سلیمان بحرانی^۳ و حرمت شرب تن از مولی خلیل بن غازی قزوینی (آقاپرگ تهرانی ۱۳۷۷: ۱۷۴/۱۱) نوشته شد. در بین علمای دین نیز درباره حرمت یا حلیت کشیدن تباکو اختلاف وجود داشت. بعضی از آنها به مخالفت با کشیدن تباکو به پا خاستند و بعضی هم مثل علامه مجلسی کشیدن آن را جایز می‌دانستند. در مورد گروه دوم هم رساله‌هایی مثل وصف تباکو از ملا یحیی الدین خلخلی (افشار و دانش پژوه ۱۳۶۶: ۳۳۵/۸)، تعریف تباکو از محمد شاه قاضی (همان: ۳۸۳/۸)، رساله تباکوئیه از حسام الدین ماقینی (همان: ۳۸۶/۸) و در باب تباکو از نصیر اصفهانی (دانش پژوه ۱۳۴۰: ۱۴۱/۱۷) نوشته شد.^۴

رساله حاضر جزء رساله‌های گروه دوم است. این رساله بیشتر به وصف خود تباکو و فواید آن به زبان شاعرانه می‌پردازد تا اینکه درباره حلیت یا حرمت تباکو یک حکم فقهی بدهد. این رساله در ساختار تقریباً شبیه به رساله تباکوئیه حسام الدین ماقینی است.^۵

در این رساله، مؤلف آن، محمد ابراهیم ذوالشرفین کرمانی،^۶ علاوه بر آوردن اشعار خویش، از اشعار شعرای معاصر و قبل از خود نیز استفاده کرده است. رساله علاوه بر اینکه از ویژگیهای ادبی برخوردار است، به دو نکته تاریخی نیز اشاره می‌کند: یکی به تاریخ جلوس شاه صفی (حک: ۱۰۳۸-۱۰۵۲ ق) که مؤلف علاوه بر

ذکر ماده تاریخی برای جلوس شاه صفی (ظلّ حق) می‌گوید: «[جلوس] شاه صفی الموسوی [...] در سنّة حال واقع شده...» و دیگری به دستور شاه صفی درباره کشیدن تباکو در سال اول جلوس. مؤلف که رساله را در سال اول جلوس شاه صفی، یعنی در سال صدور حکم وی مبنی بر کشیدن تباکو نوشته است، در این باره می‌گوید:

[شاه صفی] منع شراب خوردن شرایخوارگان کرد و به کشیدن تباکو فرمان داد. از جهت منع شراب، دود از دماغ رندان باده‌نوش برآمد.

مؤلف، نام رساله و علت نوشتن آن را در برگ ۳۳۲ نسخه چنین گفته است:

چون رندان عاشق‌بیشه را دیدم که تباکو می‌کشند، به خاطرم رسید که بدین سبب جوهر عشق را بازگویم که چیست و رساله در بیان تعریف تباکو و اقسامش و موجباتش و واجباتش و مستحباتش و مکروهاتش و محترماتش نویسم. نویسنده فردی ادیب و آشنا به معارف دینی بوده و در جمله‌پردازی از صنایع ادبی به خوبی بهره برده و از آیات و احادیث نیز در تحلیل موضوع استفاده کرده است. وی این رساله مختصر را با تحمیدیه‌ای آغاز و بعد از ذکر تاریخ جلوس شاه صفی، انگیزه خود را از نوشتن رساله بیان می‌کند و سپس به شرح فصول و بخش‌های آن می‌پردازد.

در این رساله، تباکو به زبان شاعرانه توصیف و با تأویل و تفسیرهای شاعرانه «جوهر عشق» قلمداد شده است. مؤلف بعد از ذکر داستانی درباره منشأ تباکو، ریشه خود کلمه «تباكو» را «تن‌پاک‌کن» دانسته است که به سبب کثرت استعمال «تباكو» شده است. او تباکو را پنج نوع ذکر کرده و برای هریک ویژگیهایی برشمرده است.

این رساله بنابر بخش‌بندی داخل متن مشتمل بر یک مقدمه، پنج فصل و یک خاتمه است که به ترتیب در زیر به آنها اشاره می‌شود.

مقدمه: در بیان تعریف و وجه تسمیه تباکو.

فصل اول: در بیان اقسامش؛ پنج قسم.

فصل دوم: در بیان موجباتش؛ نه مورد.

فصل سوم: در بیان واجباتش؛ ده مورد.

فصل چهارم: در بیان مستحباتش؛ هشت مورد.

فصل پنجم: در بیان مکروهاتش.

رساله در ذکر دومین مورد از مستحبات تباکو (در فصل چهارم) افتادگی دارد.
نسخه خطی منحصر به فرد این رساله آخرین رساله از یک مجموعه که به شماره ۴۵۱۹ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. نسخه از آغاز و انجام ناقص است و نه تاریخ کتابت دارد و نه اسم کاتب.

بعضی ویژگیهای این نسخه:

- دوگانگی در شیوه تحریر و اسلای کلمات؛ مثل «چگونه» و «چه گونه»، «چنان چه» و «چنانچه»، «جهة» و «جهت».

- وجود غلط املایی؛ مثلاً «الخلقان» به جای «الخاقان».

- حذف الف آغازین در وصل کردن بعضی از کلمات؛ مثل الف «او» در «ازو». لازم به ذکر است که در تصحیح این نسخه از رسم الخط متداول امروزی پیروی شده است. عبارات عربی داخل متن نیز که بدون اعراب‌گذاری و تشدید بود در تصحیح متن اعراب‌گذاری شدند.

علاوه بر منابع نقل قولها، پاره‌ای ابهامها و نکات قابل توضیح را همه در پانوشت آورده‌ایم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِهِ تَقْتَلُ

حمد بی حد و ثنای بی عد معبدی را سزد که فهم صاحب خردان به کنه کمالش نرسد؛
چنانکه راقم گوید:

کسی را نیست ره در کنه ذاتش خرد مستغرق بحر صفاتش
کریم و سازگار و لامکان است به یک کن خالق هفت آسمان است

و شکر و سپاس بی قیاس واجب الوجودی را شاید که زبان شاکران از عهدۀ شکرش
بیرون نیاید؛ چنانکه پادشاه اقلیم سخنوری، سعدی شیرازی، فرماید: «هر نفسی که
فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون بر می‌آید مفرح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت
موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب.

از دست و زبان که برأید کز عهدۀ شکرش بدر آید»^۱
بعد از حمد و ثنای حضرت الهی، صلوات و سلام نامتناهی بر روح مطهر و مشهد
منور حضرت رسالت‌پناهی و حضرات ائمه معصومین صلوات‌الله‌علیه و علیهم
اجمعین.

اما بعد، بدان ای عزیز که در اوان عنفوان پادشاهی، پادشاه جمجاه ملاتک سپاه
گیتی‌پناه، گل گلدسته پادشاهی، نهال نورسته بوستان شهنشاھی، نگین خاتم
یداللهی، شاه کامگار گردون اقتدار خلافت شعار رافت دثار سلطنت آثار، سیادت و
ولایت‌پناه، مظہر اوصاف الله، مهر سیهر مروت، گوهر کان فتوت، در منظوم درج
ملت، مرکز دایره سلطنت و جهانیانی، قطب فلک معدلت و عالم ستانی، اعدل
خواقین زمان، افضل سلاطین دوران، قالع قلاع الشرک و الطغيان، قامع بقاع الكفر و
العصيان، السلطان بن السلطان بن السلطان، الخاقان بن الخاقان بن الخاقان، ابوالمظفر شاه
صفی الموسوی الحسينی الصفوی، بهادرخان، خلَّدَ اللهُ مُلْكَه و سُلْطَانَه و أَفَاضَ عَلَى
الْعَالَمِينَ بِرَه و إِحْسَانِه که در سنۀ حال واقع شده، چنانکه بعضی از شاعران
بلاغت‌قرین فصاحت‌آفرین، در تاریخ جلوس این رباعی هر چهار مصراج تاریخ
گفته‌اند:

دادند سریر پادشاهی بصفی دوران زمان لاتشاهی بصفی

۱. سعدی، گلستان، ص ۴۹.

گويند به صدق اهل عالم همه شکر کافزود بهای تاج شاهی بصفی^۱
و به عربی چنین فرموده‌اند: ظل‌الله است و «ظلّ حق» تاریخش. منع شراب خوردن
شراب‌خوارگان کرد و به کشیدن تباکو فرمان داد. از جهت منع شراب، دود از دماغ
رندان باده‌نوش برآمد و چهره ارغوانی ايشان به زعفرانی مبدل شد. سرانگشت
حیرت و پشت دست حسرت گزیدن گرفتند و به آب دیده دست از دامن دختر رز
شسته و شیشه و پیمانه را درهم شکستند. بزرگان خم و خردان شیشه و پیاله همگی
شکسته‌خاطر شدند. پیاله که بر سر دست ارباب طرب جای داشت، نگونسارش
کرده، بر روی خاک تیره‌اش جای دادند و به خاک سیاهش برابر ساختند. صراحی از
پای درافتاد و سر خویش بر سنگ زد. تاک را از واهمه خون در رگها پاک خشک
گشت. حریفان شراب‌خواره زمان زمان به مناسبت حال نعمه‌پرداز این مقال‌اند:
بود آیا که در میکده‌ها بگشايند گره از کار فروبسته ما بگشايند
در میخانه ببستند خدایا مپسند که در خانه تزویر و ریا بگشايند^۲

واز جهت امر به کشیدن تباکو آنان که صاحب‌ذوق آن بودند، حلوات در
مذاقشان به هم رسیده، از ذوق قلیان از دست نمی‌گذارند و این بیت را برمی‌خوانند:
يار کوتا بزم تباکو کنیم واژگونه دم کشیم و هو کنیم
و می‌گویند:

کسی را آب تلخی در جگر نیست به جز قلیان تباکو درین دور
برای سوختن روزگار دارد دوست غلط اگر نکنم وقت وقت تباکوست
و در حین اجرای حکم به منع شراب و امر به کشیدن تباکو، راقم این حروف، غریق
بحر سرگردانی، محمدابراهیم ذوالشرفین کرمانی، مشعوف شده، اراده سیر کرد به
باغی. بر سبیل اتفاق وارد شد. باگی دید چون مینای فلک سبز و خرم و درختانش
ساق بر ساق عرش نهاده، استاد گوید:

۱. این رباعی از «ملا غروی» از شعرای عصر صفویه است که در تاریخ جلوس شاه صفوی سروده است. هر چهار
صراع رباعی ماده تاریخ جلوس شاه صفوی است. در کتاب مواد التواریخ به جای کلمه «به» در صراع سوم
«ز» آمده است که صحیح به نظر می‌رسد.

دادند سریر پادشاهی بصفی [۱۰۳۸]	دوران زمان لاتاهی بصفی [۱۰۳۸]
گويند ز صدق اهل عالم همه شکر [۱۰۳۸]	کافزود و جهان تاج شاهی بصفی [۱۰۳۸]
(نخجوانی ۱۳۴۳: ۴۲-۴۳)	

فلک را همچو طفلان بسته بر دوش
به یک محمل دو لیلی و دو مجنوون
ز بس خندیده کامش ریش گشته
ابر بگرید به رخ بوستان
گل همه از باغ فروزد چراغ^۱

به ساق عرش ساق او هم آغوش
گل سوری کشیده نافه در خون
گل سوری مزاج‌اندیش گشته
باغ بخندد چولب دوستان
آب نهد بر جگر لاله داغ

و جمعی عاشقان صاحب طبیعت در پای درختی جمع آمده و قلیان در دست تنباكو
می‌کشیدند و این رباعی برمی‌خوانندند:
قلیان که فروزان ز چراغ دل ماست
نخلی است ز سرچشمۀ آتش رسته^۲
و در حال خواندن این رباعی قلیان به دست پسری چون پنجۀ آفتاد رسید که
مجلس افروز رندان عاشق طبیعت بود. دیگری این رباعی [را] خواند:
من دزدم و لیک رنگ و بو می‌دزدم
دو دزدم و من لذت از او می‌دزدم
او لذت و کام از دهن نوش‌لیان

پسر در جواب این رباعی [را] بربخواند:
هر کس که به کوی دوست صادق برود
صد ساله نماز عابد صومعه‌دار
و دیگری از آن جمع این رباعی را ادا کرد:
قلیان ز لب تو بهره‌ور می‌گردد
بر گرد رخ تو دود تنباكو نیست

پسر چون در مجلس عاشقی داشت ملک‌نام، این دو بیت بر سیل کنایه بیان فرمود:
عشق با مردم کم حوصله سودا نکند
بی‌سبب در دل هر بوالهوسی جا نکند
هر دم از عشق بتان سوزد و پروا نکند^۳

۱. دهلوی، مطلع‌الانوار، ص ۲۹۴.

۲. در متن نسخه بعد از «رسته» کلمه «است» آمده و روی آن خط زده شده است.

۳. این رباعی از شیخ بهایی است مصراج اول نیز در دیوان وی چنین آمده است: «بر درگه دوست هر که صادق برود» (عاملی، کلیات اشعار و آثار فارسی، ص ۸۴).

۴. در حاشیه نسخه نوشته شده است: «رباعی از ملک نام شاعر کرمانی.»

و دیگری از آن جمع این بیت [را] برخواند:
ساقی قلیان بده آن جام آتشناک را
تا بسو زم همچو تباکو و رقصم همچو دود

بنده چشم نظاره گشودم، مجلسی دیدم چون بهشت برین آراسته.
نسیم باد در اعجاز زنده کردن خاک ^۱ ببرد آب همه معجزات عیسی را

از هاتف غیب ندای «فَانْظُرُوا إِلٰى اثٰرِ رَحْمَةِ اللّٰهِ» به گوش جانم رسید. تعجب‌کنان
گفتند:
باز این چه جوانی و جمال است جهان را

این بخت که نوگشت زمین را و زمان را^۲

چون رندان عاشق‌پیشه را دیدم که تباکو می‌کشند، به خاطرم رسید که بدین سبب
جوهر عشق را بازگویم که چیست و رساله در بیان تعریف تباکو و اقسامش و
موجباتش و واجباتش و مستحباتش و مکروهاتش و محرماتش نویسم که طبایع را
بدان رغبت بیشتر افتاد و آن را تحفة مجلس عالی و محفل متعالی بندگان سیادت و
نجابت‌پناه، افادت و اफاست دستگاه، حقایق و معارف آگاه، مسنندنشین بارگاه افضل،
نزهت‌بخش حدیقة افادت، چمن‌آرای بستان افاضت، چهره‌گشای حقایق و معانی،
مجموعه کمالات انسانی، صاحب فکر عمیق و طبق دقیق، از خلق دور به خالق
نژدیک، حلال شبه و تشکیک، نور حدقه بصارت و نور حدیقه سخن‌فهمی و
سخن‌دانی، میرزا ابوالبقاء عبدالوهابی الحسینی حفظه الله عن مکاره الشّاثین و وفقه الله
بتوفیقات الدّارين گردانیده که تا حاشیه‌نشینان مجلس او از او بهره‌مند و برومند
گردند و گاه بی‌دماغی ترتیب دماغ به آن کنند. بدان که جوهر عشق نهنگی است از
قلزم وحدت و هزیری است از بیشه فطرت که در شاهنشین ماء و طین انسانی
است آ منزل ساخته و بر سمند غیرت، به دست قدرت تیغ بی‌دربیخ سیاست آخته و

۱. انوری، دیوان، ص ۱.

۲. این بیت در دیوان انوری (ص ۹) چنین آمده است:

باز این چه جوانی و جمال است جهان را
وین حال که نو گشت زمین را و زمان را

۳. به نظر می‌آید به جای «انسانی است»، باید «انسانیت» باشد.

بر سر اسباب محبت و ارباب محنت تاخته و به ایشان (?) ساخته و به ایشان
پرداخته، چنانچه استاد گوید:

عشق تیغی است که برداشته سرها ز بدن

هر که سر پیچد از آن خون خودش در گردن

و غواص بحر معانی، مولانای رومی، فرماید:

هر چه گویی عشق از آن برتر بود عشق امیرالمؤمنین حیدر بود^۱
و نیز می فرمایند:

ملت عاشق ز ملت‌ها جداست عشق اصطلاح اسرار خداست^۲

و ایضاً شیخ العارفین، شیخ بهاءالملة و الدین، فرمایند:

علم نبُودْ غیر علم عاشقی ما باقی تلبیس ابلیس شقی

سینه کو بی‌مهر معشوقی بود سینه نبود کنه‌انبانی بود^۳

حاصل کلام آنکه مقصود از ابداع و اختراع عالم و ایجاد نوع بنی آدم اظهار

عشق و ظهور محبت بود که اگر نه عشق واسطه بودی نه عالم بودی و نه آدم، نه

عرش و کرسی و نه لوح و قلم. از گفته شیخ عراقی:

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی

چندین سخن نفر که گفتی که شنودی؟^۴

۱. این بیت از «میر جمله شهرستانی» است:

هر چه گویی عشق از آن برتر بود

(نصرآبادی، تذکرة نصرآبادی، ص ۸۰)

۲. مؤلوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ص ۱۰.

۳. این شعر در «نان و حلوای شیخ بهائی (ص ۵) چنین آمده است:

علم نبود غیر علم عاشقی ما باقی تلبیس ابلیس شقی...

سینه خالی ز مهر گلرخان کنه‌انبانی بود پراستخوان

سینه گر خالی ز معشوقی بود سینه نبود، کنه‌صندوقدی بود

۴. به نظر می‌رسد مؤلف رساله را سهوی روی داده است، چون این بیت از شرف‌الدین بوعلی قلندر است، نه از فخرالدین عراقی.

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی

حسن ازلی پرده ز رخ برنکشیدی

(شرف عراقی، دیوان، ص ۶۵)

چنانچه در حدیث وارد شده است که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعِشْقُ» و دیگر معروف است که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» و دیگر معروف است که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلْمَمُ» و ایضاً مشهور است که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» و [قس] علی هذا. آنچه اصحاب فتوت و انصاف و ارباب محبت را بدان میل و عشق است کلام «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعِشْقُ» است؛ استاد گوید:

هر که عاشق نیست در عالم مباد

سایه عشق از سر ما کم مباد

شیخ عراقی می گوید:

عاشقی کو که بشنود آواز
هر زمان زخم‌های کند آغاز
که شنید این چنین صدای دراز
هم تو بشنو که من نیم غماز
که حقیقت کند به رنگ مجاز
بطرازد شانه زلف ایاز
این دم شیری است به بازی مگیر

عشق در پرده می نوازد ساز
هر نفس نغمه‌ای دگر سازد
همه عالم صدای نغمه اوست
سر او از زبان بود بیرون
عشق مشاطه‌ای است رنگ آمیز
تابه دام آورد دل محمد
عشق حقیقی است مجازی مگیر

بدان ای عزیز - عَطَرَ اللَّهُ مَشَامَ قَلْبِكَ بِرَايَةَ الْعِشْقِ وَ الْمَحَبَّةِ وَ زَادَ حَلَاوةَ مَذَاكِ
بِحَلْوَةِ الْمَوَدَّةِ وَ الْفُتُوَّةِ - که این رساله‌ای است مشتمل بر مقدمه و پنج فصل و
خاتمه. وَ مَنْ جَهَلَ شَيْئاً مِنْهُ خَرَجَ عَنْ رَقَبَةِ الَّذِينَ يَشْرَبُونَ الدُّخَانَ. مقدمه در بیان
تعريف و وجه تسمیه تباکو، فصل اول در بیان اقسامش، فصل دوم در بیان
 Mogabatsh، فصل سوم در بیان واجباتش، فصل چهارم در بیان مستحباتش، فصل
پنجم در بیان مکروهاتش [و] خاتمه در بیان محترماتش.

اما مقدمه. بدان که تباکو را نهالی است که چون فرد خوبان موزون و دلنشیں
است و برگی دارد که گاه چون رخساره دلبران کشمیر سبز و شیرین است و گاه
برگی دارد که عاشقان را رشک فرمای جبین است. راقم گوید:

۱. این ایيات از فخرالدین عراقی است. بیت چهارم در دیوان وی (ص ۲۲۸) چنین آمده است:
سَرَّ اَوْ اَزْبَانَ هَرَّ ذَرَّهَ خُودَ تُوْشَنُوْكَهْ مَنْ نِيمَ غَمازْ

شعر^۱

گاه چون عاشق میان آب و آتش جای اوست

گاه بر لعلِ لبِ سیمین تسان ماؤای اوست

و چون در قلیانش نهند، بر سر دست معشووقان مرغ دست آموز گردد و به واسطه
حصول وصول به لب سیمین غبغبان آتش در جانش افتاده دود از دماغش بیرون آید
و وجه تسمیهٔ تباکو این است که مشهور است که در شهر مصر هر کس مبروص
می‌شد او را از شهر بیرون می‌کردند و در حوالی مصر صحرایی بود که مسکن و
مأوای جانوران درنده بود که هر کس را دیدندی شکار خود ساختندی و هر
مبروص که بدان سرزمین می‌رسید او را طعمهٔ خود می‌کردند و از قضای الهی
جوانی از اکابر شهر مصر
سهی سروی که از خور تاج می‌ساخت

به آزادی ز خوبان باج می‌خواست

برص در بدنش پیدا شده، بدین علت او را از شهر بیرون کردند. آن جوان توکل بر
خالق جزو و کل خود کرده، به جانب صحرای مذکور شتافت.
گویی است زمین سبز و به انواع ریاحین

مطبوع و ملوّن شده نظارگیان را

جز این که بر آن سبزه و گل راه^۲ نفس بست
فرقی دگر از خاک مجو آب روان را

چه صحرایی که خط سبز نوخطان چین و خط از سبزه‌اش نمونه‌[ای] و سرو باع ارم
از نهال نورسته‌اش نشانه‌[ای]. دریابی است بی‌بایان و سبزه‌زاری است بیکران. راقم
گوید:

چه صحرایی که جنت زو نشانی چه گلزاری بهشت جاودانی

در آن صحرا آن جوان از چنگ جانوارن درنده رهایی یافته، به جوع به سر می‌برد.
بر زبان گر بگذرد لفظ خبر خبر پندارد رود هوشش ز سر

۱. در حاشیهٔ نسخهٔ ذکر شده که شعر از مؤلف است.

۲. در متن اصلی کلمه «راه» خط زده شده و بالای آن کلمه «نظر» نوشته شده است. به احتمال زیاد این کار را بعداً فردی دیگر انجام داده است. به جای کلمه «نفس» اگر کلمه «نظر» بشیند درست‌تر به نظر می‌رسد.

بیش او گر خط پرگاری کشی شکل نان بیند بمیرد از خوشی^۱
 و از فرط جوع رجوع به نباتات می‌نمود که ناگاه از دور صحرایی از گل و لاله به
 نظرش آمد که مطریان مرغزار از عین مستی تاج بر سر نهاده و غنچه از جام لبالب
 شکوفه‌کنان سر از منظرة شاخ بیرون داده [است]، این یک مستان صبوحی را عنان
 اختیار ربوده و آن یک خوبان تنگ‌دهان را قفل از زبان گشوده.
 گل در لحاف غنچه خوش خفته بد سحرگه

باد صبا بر او خواند یا ایها المزمول

و سزاوار او به وظیفه بندگی گل قیام نموده و ببلل به هزارستان بر نغمه زده.
 هنوز ناشده سوسن ز بند مهد آزاد دراز کرده زبان چون مسیح در گفتار^۲

اتفاقاً آن جوان به گیاهی رسید و اندکی که از برگ آن گیاه که^۳ تناول کرد، بر ص
 بالکلیه از او دفع شده، رنگ کافورش به زعفرانی مبدل شد و دست نیاز به درگاه
 بی‌نیاز برداشت و مناجات کرد که «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي قَصَرَتْ عَنْ سُكْرٍ نِعْمَتِهِ السِّنَةُ
 الْحَامِدِينَ وَ قَصَرَتْ عَنْ وَصْفِ كَمَالِهِ أَفْكَارُ الْعَالَمِينَ». گفت: بار خدایا آنچه در کلبه
 گدایی من است در خرابه پادشاهی تو نیست. ندایی به گوشش رسید که «تو چه
 داری که خدای جل و جلاله ندارد؟» گفت: «من خدایی چون او دارم و او چون
 خودی ندارد.» و متوجه شهر مصر گردید. اهل مصر چون این مشاهده کردند،
 تعجب‌کنان پرسیدند که «چگونه از چنگ جانوران جستی و به جوع سر بردی و از
 خود دفع بر ص نمودی؟» حال گذشته را بیان نمود و جماعتی کثیر متوجه آن صhra
 شدند از جهت تحصیل آن گیاه. ناگاه گذر ایشان بدان سرزمین رسید که مسکن
 جانوران درنده بود. بعضی ضایع شدند و بعضی رستند و آن گیاه را پیدا کرده، آوردن
 [و] زرع نمودند تباکو پیدا شد و آن را «تن‌پاک‌کن» نامیدند و به واسطه کثرت

۱. این دو بیت در «نان و حلوای شیخ بهایی (ص ۱۳) چنین آمده است:

بیش او گر خط پرگاری کشی شکل نان بیند بمیرد از خوشی
 بر زبان گر بگردد لفظ خبر خبر پندرد رود هوشش ز سر

۲. ظهیر فاریابی، دیوان، ص ۱۲۵.

۳. کلمه «که» در اینجا بی‌مورد به نظر می‌رسد.

استعمال «تباكو» نام شد و حکما آورده‌اند که تباكو به منافع کثیره جلیله موصوف است: اول آنکه درد دندان و ضيق نفس را علاج کند و مواد بعلمی را نافع بود و رطوبت فاسده را دافع و ایضاً بواسیر و زکام را فایده‌مند، چنانکه شاعر به نظم آورده: **تباكو کار آب انگور کند او پنج مبرض راز بدن دور کند
ضيق نفس و سرفه، بواسیر و زکام خاکستر او علاج ناسور کند** و باید دانست که همچنان که تباكو به منافع کثیره جلیله موصوف است همچنین به فضایل شریفه منیعه نیز منعوت و معروف است. لحظه‌ای استماع کن تا شمه‌ای از نسیم فضایلش به مشام جانت رسانم. بدانکه اصحاب فضل و ارباب کمال چنین فرموده‌اند که از اجل نعماتی حضرت واجب الوجود - جل جلاله - در شأن بندگان آن است که انفاس ایشان را به اسم اعظم مرتب و مزین ساخته [است]; چه ایشان به نظر بصیرت و حقیقت چنین دیده و دانسته‌اند که اعظم اسماء حسنای الهی - جل جلاله - اسم شریف «هو» است که مفتتح و مختتم کلمه طيبة «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» است که اول هو و آخر هوست و بر این دلایل و امارات بسیار بیان فرموده‌اند و بر ضمیر منیر هیچ عارف محق (?) پوشیده و مخفی نیست که این اسم شریف به حقیقت انفاس انسان است؛ چنانکه فرموده‌اند:

هو غیب هویت آمد ای اسم شناس و انفاس ترا بود بدان اسم اساس بنابراین محققین از متصرفین تمامی اوقات شریفه را به شکر این نعمت جلیله المرتبه مصروف ساخته‌اند و همگی از اداء آن معتبر به عجز و قصور گشته، زیان حالشان به مضمون این مقال مترنم است: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي قَصَرَتْ عَنْ شُكْرِ نِعْمَتِهِ السِّيَّنَةِ الْحَامِدِينَ» و هیچ شک و شبهه نیست که ترتیب این اسم شریف به همه انفاس انسانی در وقت کشیدن تباكو و بیرون کردن دود از دهان اظهر و این است و کدام نعمت اجل و اعظم از این تواند بود که در بزمگاه ترتیب دماغ اسم اعظم باری تع^۱ از انفاس مردم به احسن وجه و اظهر صور جلوه ظهور نماید.

فَأَشْكَرُوا أَيُّهَا الْعِبَادَةَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

فصل ۱. در بیان اقسام تباكو: آنچه مشهور و نافع است پنج قسم است: انگلیزی و سینجی (?) و کتانی و کسکن (?) و جنکاکی (?) و هر کس تباكو از قلیان آبی کشد

۱. علامت اختصاری «تعالی» است.

باید که تباکوی انگلیزی^۱ یا سینجی یا کتانی باشد و هر کس تباکو از قلیان دیمی کشد باید که تباکوی کسکن یا جنکاکی باشد.

فصل ۲. در بیان موجبات تباکو کشیدن به سبب آن واجب می‌شود و آن نه است. اول آنکه طعامی خورده باشد موجب تباکو کشیدن است به واسطه آنکه نافع است. دوم آنکه کسی سرما خورده باشد موجب تباکو کشیدن است، چنانچه وجهش ظاهر است. سوم آنکه کسی کیفی خورده باشد موجب تباکو کشیدن است، به واسطه آنکه زود کیف را می‌رساند. چهارم آنکه کسی زکام داشته باشد موجب تباکو کشیدن است، از جهت آنکه زکام را نافع است. پنجم آنکه کسی بواسیر داشته [باشد] موجب تباکو کشیدن است، به سبب آنکه بواسیر را دافع است. ششم آنکه کسی درد دندان داشته باشد، موجب تباکو کشیدن است، از جهت آنکه درد دندان را نافع است. هفتم آنکه کسی ضيق نفس داشته باشد ایضاً موجب تباکو کشیدن است، از جهت آنکه دفع ضيق نفس کند. هشتم آنکه کسی سرفه کند یا بلعمی مزاج باشد، باز موجب تباکو کشیدن است، از جهت آنکه سرفه و بواسیر را فوراً دفع می‌نماید. نهم، حضور یاران اهل موجب تباکو کشیدن است به سبب آنکه باعث ازدیاد الفت و محبت می‌گردد و سبب آن می‌شود که خبث کسی نکنند. به واسطه آنکه خبث کردن از ذنوب کبایر است و ترک آن واجب است و فعل آن حرام است.

فصل ۳. در بیان موجبات تباکو و آن ده است: اول، واجب است که آب قلیان را در هر دو قلیان که بکشند تازه کنند، چرا که جرم دود را آب تازه بیشتر برد و دوم، واجب است که قلیان کوک باشد، چرا که کوک که هست، طبیعت از او منزجر و منحرف نمی‌شود و کشنده را بدو رغبت بیشتر به هم می‌رسد. سوم، واجب است که تباکو انگلیزی و سینجی و کتانی باشد، اگر تباکو از قلیان آبی کشند، از جهت آنکه کشیدن این سه قسم از قلیان آبی دفع امراض مذکوره می‌کند. هر گاه این سه قسم را از قلیان دیمی کشند دفع امراض نمی‌کند. چهارم، واجب است که تباکو کسکن و جنکاکی باشد، اگر تباکو از قلیان دیمی کشند، چرا که این دو قسم را هم از قلیان آبی کشنده ندارد و ضرر متصور است. پنجم، واجب است که آتش از هیمه طاق باشد، چرا که تباکو را تلغخ نمی‌کند و اگر آتش (?) نباشد آتش خوب باشد، چنانکه استاد منظوم ساخته [است]:

۱. در حاشیه نسخه به جای این کلمه «انگلیزی» نوشته شده است. انگلیزی منسوب به انگلیز (انگلیس) است (اعتناء دهد).

تباكو چکن مسندی رندانه گرکدیر
 گل غنچه‌سی تک لبلره خندانه گرکدیر
 قليان چوب بوتی سی خوب اوئی دخی خوب
 دادلو يمگین میوه‌سی دندانه گرکدیر
 هر عاشق اگر (?) اترور اول مجلس ايچينده
 بيري بيرسه (?) سوزلره مستانه گرکدیر
 چوخ سوزلری سن سویله مگن مجلس ايچينده
 چوخ سوزلره بير دريای عمانه گرکدیر^۱

ششم، آنکه واجب است که نی حاضر باشد چنانکه دود به در کند، چرا که دود را از آدمی دور می‌کند. هفتم، واجب است که نقل دان در مجلس تباکو حاضر [باشد] چنانچه وجهش ظاهر است. هشتم، واجب است که سفره از برای قليان تباکو مرتب نسازند به واسطه آنکه نقصان مالی به هم نرسد و نهم، واجب است که تباکو از قليان دیمی کشند اگر رطوبت دماغ غالب باشد چنانکه وجهش ظاهر است. دهم، واجب است که تباکو از قليان آبی کشند اگر بیوست بر دماغ غالب باشد، چنانکه وجهش نزد صاحب درکان ظاهر است.

فصل ۴. در بيان مستحبات تباکو و آن هشت است. اول، سنت است که به آب ليمونم کشنند، چنانکه وجهش ظاهر است. دوم.

پی‌نوشتها

۱. وي در اين رساله دوازده دليل برای حرام بودن تتن نقل می‌کند و ميرزا عبدالله افندى در رساله‌اي که می‌نويسد، دليلهای وي را راست می‌داند (آقاizerگ تهرانی ۱۳۳۷: ۱۱/۱۷۴).
۲. ابن رساله اولين بار در بحرین نشر يافته است.
۳. او در اين رساله شرح خواب دیدن حضرت علی (ع) را نقل می‌کند و اينکه آن حضرت در خواب دستور به ترك تتن داده است (آقاizerگ تهرانی ۱۳۳۷: ۱۱/۱۷۴).
۴. صائب تبريزی نيز وصفيه‌اي درباره تباکو دارد (دانش پژوهه ۱۳۹۵/۹: ۱۱/۲۰۴۴).
۵. حسام الدین ماجینی رساله خود را در يك مقدمه، دو مقاله و يك خاتمه نوشته است. «مقدمه» در بيان سبب استعمال تباکو، از «دو مقاله» مقاله يکم در بيان يكى از هزار منافع تباکو و

۱. اين چهار بيت به زبان تركى است.

مقاله دوم در بیان مضار تباکو است و «خاتمه» در آثار تباکو که به وی ظاهر شده است. ع. مؤلف در صفحه ۲۲۹ نسخه خود را چنین معرفی کرده است: «و در حین اجرای حکم به منع شراب و امر به کشیدن تباکو، راقم این حروف، غریق بحر سرگردانی، محمد ابراهیم ذوالشرفین کرمانی، اراده سیر کرد به باگی». وی رساله را به فردی به نام «میرزا ابوالباقا عبدالوهابی الحسینی» تقدیم کرده است.

منابع

- آفایزرج گ تهرانی، ۱۳۳۷ ش، *الذریعة الى تصانیف الشیعه*، جزء یازدهم، طبع اول، چاپخانه دولتی ایران.
- افسار، ایرج، و دانش پژوه، محمد تقی، ۱۳۶۶ ش، فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملک وابسته به آستان قدس، با همکاری محمدقافر حاجتی و احمد متزوی، ج ۸، آستان قدس.
- انوری، اوحد الدین علی بن محمد بن اسحاق، *دیوان انوری*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، ۲ ج، تهران، ۱۳۳۷-۱۳۴۰ ش.
- بهاء الدین عاملی، کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهاء الدین محمد العاملی مشهور به شیخ بهائی، به کوشش غلامحسین جواهری، کتابفروشی محمودی، [بی تا].
- تاورنیه، ران پاتیست، *سفرنامه تاورنیه*، ترجمه ابوتراپ نوری، به کوشش حمید شیرازی، تهران و اصفهان، [بی تا].
- حافظ، *دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- دانش پژوه، محمد تقی، ۱۳۴۰ ش، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۳، ۱۱، ۹، تهران.
- ——————، ۱۳۶۴ ش، فهرست نسخه های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ج ۱۷، تهران.
- دهدخدا، علی اکبر، *لغتname*.
- دهلوی، امیر خسرو، *مطلع الانوار*، به کوشش طاهر احمد اوغلی محرم اوف، مسکو، ۱۹۷۵ م.
- سعدی، گلستان سعدی، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- شرف عراقی (بوعلی قلندر)، *شرف الدین بن فخر الدین*، دیوان سید شرف الدین بوعلی قلندر، به کوشش میر طاهر، تکیه خاکسار جلالی، ۱۳۶۰ ش.
- ظهیر فاریابی، *دیوان ظهیر فاریابی*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۳۷ ش.
- عراقی، فخر الدین ابراهیم بن بزرگمهر، *مجموعه آثار فخر الدین عراقی*، به کوشش نسرین محشیم (خزاعی)، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- محمد معصوم بن خواجه گی اصفهانی، *خلاصة السیر* (تاریخ روزگار شاه صفی صفویه)، به کوشش ایرج افسار، تهران، ۱۳۶۸ ش.

- مولوی، جلال الدین محمد، متنوی معنوی، به کوشش رینولد ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- نخجوانی، حاج حسین، ۱۳۴۳ ش، مواردالتواریخ، کتابفروشی ادبیه.
- نصرآبادی، محمد طاهر، تذکرۀ نصرآبادی، به کوشش محسن ناجی نصرآبادی، تهران، ۱۳۷۸ ش.

۸۸/۷/۲۲ د:

۸۸/۸/۱۲ پ:

یگانه متن فارسی از مؤیدالدین شیرازی اثبات اصالت متن و نکته‌هایی در تحلیل آن

سید محمد عمادی حائری*

چکیده

بنیاد تأویل ترجمه فارسی اساس التأویل قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ ق) است به قلم داعی نامدار اسماعیلی مؤیدالدین شیرازی (ح ۴۷۰-۳۸۷ ق)، که یگانه متن فارسی باقی‌مانده از مؤیدالدین شیرازی به شمار می‌رود. از این اثر دو نسخه خطی متاخر باقی‌مانده که پیشتر نزد جماعت‌های اسماعیلی هند نگهداری می‌شده است. روزگار مؤید، فارسی‌بودن متن و انتساب آن به دانشمندی که همگی آثار شناخته‌شده او به زبان عربی است، انتساب این اثر به مؤید را با تردید مواجه می‌سازد؛ به ویژه آنکه انتساب آثار جعلی به نویسنده کان مشهور در میان جماعت‌های اسماعیلی مشرق ایران بی‌سابقه نیست. اما نویسنده مقاله با تحلیل بخش‌هایی از متن اثر و تطبیق نشانه‌های فرهنگ اسماعیلی فاطمی عهد مؤید با متن آن، مقایسه با متون فارسی قرون چهارم و پنجم، و به ویژه مقارنۀ آن با آثار اسماعیلی ناصرخسرو (شاگرد ایرانی مؤیدالدین شیرازی)، دلایلی بر صحت انتساب این ترجمه فارسی به مؤید ارائه می‌کند. مقدمۀ مؤیدالدین شیرازی به فارسی و بخش آغازین ترجمه‌او، با تصحیح و مقابله دو نسخه موجود در مقاله پیش رو نقل شده است.

کلیدواژه: مؤیدالدین شیرازی، بنیاد تأویل، اساس التأویل، قاضی نعمان، ترجمه‌های فارسی اسماعیلیه، آثار منتشر ناصرخسرو.

* پژوهشگر متون و مصحّح، عضو گروه متون‌شناسی مرکز پژوهشی میراث مکتب
E-mail: m.emadi@mirasmaktoob.ir

یک. اسماعیلیه (فرقه‌ای شیعی که اعتقاداتش از غلات سیاسی و عقیدتی قرن دوم سرچشمه می‌گیرد)، تا پیش از حمله مغول آثار فراوانی به زبان عربی و فارسی پدید آوردند، اما تاریخ پر فراز و نشیب این فرقه بسیاری از آن آثار را به بوته فراموشی سپرد. هاله‌های رمز و رازی که پیرامون تاریخ و عقاید آنان وجود داشت، تنها در یک قرن اخیر کنار زده شد. بسیاری از متون اسماعیلی که اینک در دست ماست، در گذشته‌ای نه چندان دور از آثار مفقود به شمار می‌آمد، تا آنکه با جستجو در مجموعه‌های پراکنده اسماعیلی، این آثار کشف و منتشر شد. اینک نیز از برخی آثار کلاسیک اسماعیلی تنها نامی در دست داریم؛ با این همه هنوز می‌توان امیدوار بود که از گوشه و کنار کتابخانه‌های شخصی و مجموعه‌های خرد جمعیت‌های اسماعیلی آثار جدیدی پیدا شود و پرتوی تازه بر تاریخ و اندیشه‌های آنان بیفکند.

از جمله آثار کهن اسماعیلی که هنوز منتشر نشد، ترجمة فارسی اساس التأویل قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ ق) (برای فهرستی از آثار قاضی نعمان، نک: دفتری ۱۴۲: ۲۰۰۴ - ۱۴۶؛ نیز: سزگین ۱۳۸۰/۱) است به قلم داعی نامدار اسماعیلی المؤید فی الدین شیرازی (ح ۳۸۷-۴۷۰ ق) (درباره احوال و افکار او، نک: کلم ۱۳۸۳؛ نیز: دفتری ۱۳۷۶: ۲۴۸-۲۴۶) با نام بنیاد تأویل. جز این متن، همگی آثاری که از مؤید در دست است و به چاپ رسیده، به زبان عربی است (برای فهرستی از آثار مؤید، نک: کلم ۱۴۳-۱۴۶؛ نیز: دفتری ۲۰۰۴: ۱۳۰ - ۱۳۱). این اثر، در کنار آثار پرشمار مؤید به عربی، تنها متن فارسی باقیمانده از اوست؛ بدین جهت نمونه‌ای یگانه از تصنیف و ترجمه مؤید به زبان مادری خود به دست می‌دهد. بنیاد تأویل، نه تنها یکی از کهن‌ترین متون فارسی ادبیات اسماعیلی است، بلکه از جمله متون قدیم فارسی پس از اسلام نیز به شمار می‌رود.

دو. از بنیاد تأویل تنها دو نسخه خطی متأخر شناسایی شده (نک: دفتری ۱۴۳: ۲۰۰۴) که پیشتر در مجموعه‌های اسماعیلیان هند نگهداری می‌شده است.^۱ از این دو نسخه تنها تصویر چند برگ از آغاز و انجام آنها در اختیار نگارنده است؛ و نوشتۀ پیش رو حاصل مطالعه و بررسی همین چند برگ است.^۲

یکی از آن دو نسخه (که ما از آن با نشان B یاد می‌کنیم) اینک به مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن منتقل شده است، و تصویری از نسخه دیگر (که ما از آن با نشان A یاد می‌کنیم) در همان مؤسسه نگهداری می‌شود. نسخه A که اینک

متعلق به کتابخانه شخصی عباس همدانی است، به خط نسخ نوشته شده است و قدیم‌تر از نسخه بعدی می‌نماید، هرچند برگ پایانی نسخه که نونویس به نظر می‌رسد تاریخ اتمام کتابت نسخه را سال ۱۳۰۸ ق در ادیپور (از دهستانهای ایالت گجرات هند) گزارش می‌کند. نسخه B متعلق به مجموعه زاهدعلی (در مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن) است که در سال ۱۳۰۰ ق نوشته شده است. مقایسه متن این دو دستنویس و دقت در برخی ویژگیهای رسم الخطی آنها، نشان‌دهنده این است که هر دو نسخه از روی نسخه واحدی نوشته شده‌اند. با این همه، متن B در مجموع صحیح‌تر و اصلی‌تر از متن A است.

در برگ نخست نسخه A این یادداشت دیده می‌شود:

كتاب بنیاد تأویل مترجم سیدنا و مولانا هبة الله المؤید فی الدين الشیرازی از كتاب اساس التأویل که او را سیدنا و مولانا القاضی النعمان بن محمد بزیان تازی فرموده‌اند. اعلى الله قدسهما و رزقنا شفاعتهما و انسهما.

در برگ نخست نسخه B نیز این یادداشت — به عربی شکسته‌بسته‌ای — دیده می‌شود:

هذا كتاب اساس التأویل المترجم بالفارسي ترجمها سيدنا المؤيد الشيرازي - اعلى الله قدسه و رزقنا شفاعته و انسه - و هذا كتاب جليل القدر و عظيم الخطر. قيل إن هذا الكتاب لما وصل إلى باب الابواب - حجة مولانا المستنصر بالله و بابه الاعظم - مولانا هبة الله المؤيد فی الدين الشیرازی أعجبه غایة الاعجاب فجعل يمدح لهذا الكتاب في أخير تلاميذه و الاصحاب فاشتاقوا في وصولهم إليه و اطلاعهم عليه و كانوا هم من اهل الفرس فترجم سيدنا لهم في لسانهم و قراء عليهم قرائة جيدة، و ترجمته في الفارسي في خزانتنا الشريفة موجود و نعم ذلك الوجود.

و در حاشیه افزوده شده است:

وقال سیدنا المؤید - اعلى الله قدسه - في فضيلة هذا الكتاب أنَّ من كتبه أحق أن يكتب نسخة بالتربر.^۲

ظاهراً انتساب این متن فارسی به مؤید، مبتنی بر همین یادداشت‌هاست. نگارنده پیش از رؤیت تصویر این چند برگ، و هنگامی که فقط نامی از بنیاد تأویل (به عنوان اثری فارسی از مؤیدالدین شیرازی) در نوشته‌های دفتری (دفتری ۱۳۷۶: ۷۰۰، پانوشت ۱۷۹) و کلم (کلم ۱۳۸۳: ۱۴۶) دیده بود، در صحت انتساب این ترجمه به مؤید تردیدی جدی داشت. روزگار مؤید، فارسی بودن متن و انتساب آن به دانشمندی که همگی آثار شناخته شده او به زبان عربی بود، این تردید را موجه

می ساخت؛ به ویژه آنکه نسبت دادن آثار جعلی به نویسنده‌گان بنام، در میان جماعتهای اسماعیلی مشرق ایران (افغانستان، پاکستان، و هند) بی‌سابقه نبود. اما رؤیت همین چند برگ و مشاهده نشانه‌های فرنگ اسماعیلی فاطمی در عهد مؤبد و خلیفه فاطمی معاصر وی (المستنصر بالله) از سویی، و همخوانی با متون فارسی اسماعیلی قرون چهارم و پنجم (به خصوص آثار ناصرخسرو) از دیگرسو، دلیل قانع‌کننده‌ای برای رد انتساب این ترجمه فارسی به مؤبد باقی نگذاشت. متن این دو نسخهٔ متأخر هرچند از اغلات و نادرستیهای معمول در نسخه‌های آثار کلاسیک اسماعیلی عاری نیست، ولی می‌تواند اصالت و قدمت اثر را تأیید کند.

سه. مؤید بر ترجمهٔ خود از *اساس التأویل* دیباچه‌ای به فارسی نوشته، که تنها نمونه‌ای است که از نظر تألیفی - تصنیفی او به فارسی در دست داریم:^۳

بسم الله الرحمن الرحيم

این کتابی (A: کتاب) است ترجمه کردش بنده خداوند زمان، فرمان‌گذار و سخن‌گوی اندر سرای خویش به دستوری بارخدای سخن‌گویان (B: بنده بارخدای خداوند زمان... به دستوری سخن‌گویان) و نشان و رهنمای سوی روح و ریحان و جنت و رضوان به فرمان خداوند خویش وان راه‌جویان، الامام المستنصر بالله امیرالمؤمنین - صلوات الله عليه و على آباء الطاهرين و أبنائهما الأكرمين -. و از زبان تازی این کتاب را به پارسی زبان گذارش (چنین است در اصل) کرد تا مؤمنان حقومند (BA: حقوق‌مند. تصحیح قیاسی) را به علم حقیقت - که آبخورد ایشان است - اnder جزیره پارسی گویان بدان فایده باشد و هدایت افزاید، و ثمرة درختی که خداوند حق امام عزیز‌کننده مر دین خدای را - که درود بر وی باد و بر پدران و فرزندان او تا به قیامت - اnder زمان خویش بفرمود بفراز آوردن این کتاب به راه‌جویان تا سوی جنت ایزد تعالی برسند [تباه نشود] و کسانی که راه اندریافتند زبان تازی بر ایشان گشاده نیست از آن بی‌نصیب نمانند. و مراد این بنده اnder این ترجمه جز بجا آوردن خدمت بندگی نیست. و هر (BA: مر. تصحیح قیاسی)^۴ صواب و صلاح که از این کتاب بدین عبارت بحاصل آید که این بنده مطیع کرد، همه به خداوند حق منسوبست و تقصیر و زلت را بازگشت به ضعیفی و بندگی ویست. و از خطأ و نسیان عفو خواهند است از ایزد تعالی به میانجی آفتاب عالم دین اnder روزگار خویش.

شاید مقایسه‌ای میان نشر مؤید با نشر ناصرخسرو در دیباچه دو اثرش،

زادالمسافر (تألیف شده به سال ۴۵۳ق) و جامع‌الحکمتین (تألیف شده به سال ۴۶۲ق)، که علاوه بر سجع — که در ادامه مقاله از آن سخن خواهیم گفت — نشان‌دهنده مشابههای دیگر در طرز بیان و کاربرد تعبیرات و اصطلاحات خاص اسماعیلیان فاطمی (مثلًاً تعبیر «خداؤند زمان» برای «امام معاصر» فاطمی) نیز هست، مفید باشد؛ با این تفاوت که نثر ناصر آکنده از اطناب است و متن مؤید آراسته به ایجاز:

دیباچه و مقدمهٔ زادالمسافر^۶

سیاس مر خدای را که آفریدگار جواهر پنهان و پیداست، و بدانچه باشاینده مکان و زمان است برتر از گه و کجاست و بدانچه بخشاینده حواس ماست رواست اگر گوییم که شنوای و بینایت. فرمان مر او راست و طاعت و انتیاد بر ماست. و درود او بر بیمامبر حق که سیدالانبیاست، خداوند خوی نیک و قول راست، محمد قرشی کز خلق مصطفاست و مر شرف و نیالت را غایت و منتهاست، و بر علی بن ابی طالب که به شرف و صیانت او سیدالاوصیاست، و بر امامان حق از فرزندان ایشان تا خلا و ملاست و تا زمین و سماست. ... و چو حال این است و ما مر بیشتر مردم را اندر نگریستن اندر این باب غافل یافتیم و نادانان امت مر حق را خوار گرفته بودند... واجب دیدیم مر این کتاب را اندر این معنی تأثیف کردن و نام نهادیم مر این کتاب را به زادالمسافر و یاری بر تمام کردن این کتاب از خدای خواهیم به میانجی خداوند زمان خویش، معدّ ابی تمیم الامام المستنصر بالله امیر المؤمنین — صلوات الله علیه و علی آبائه الطاهرين و أبنائه الأکرمین — (ناصر خسرو، زادالمسافر، ص ۱، ۴۳).

دیباچه و مقدمهٔ جامع‌الحکمتین^۷

آغاز سخن از سیاس خدای کنیم، آفریدگار آسمان و زمین و پیدیدارنده مکان و مکین، بر مقتضی تلقین او — سیحانه — که فرستاد کتاب کریم خویش به سفارت رسول خویش محمد الأمین و گستراندۀ بساط دین، [که] ما را گفت که بگویید الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، الملك يوم الدين. ... [و سپس از او بر محمد المصطفى] ... چراغ روشن او اندر ظلمات کفر و ضلال، و رهنمای خلق به رسانیدن کتاب عزیز و بسط شریعت خدای بر حکمت بر اظهار حلال و حرام و نشر قضایا و احکام و تحریص (ظاهرًاً تحریض) بر عدل و احسان و تحذیر از جور و عصیان و رفتن به طبع کریم و خلق عظیم خویش بر صراط مستقیم. ... و بعد از آن بر خازن علم کتاب و حکمت و عتبة اسرار شریعت، ... پدر آل و عترت رسول و کفو دخترش فاطمه الزهراء البتوول، ابن عم و داماد رسول مصطفی، الوصی المرتضی، و فرشتگان آسمان دین، هداة العالمین إلى يوم الدين، امامان حق و رهنمایان خلق... صلوات و خیرات و برکات و تحيات پاینده و افزاینده و

زاینده، تا گردنده گردندست و تابنده تابنده... و چون من... به فرمان امام حق و فرزند رسول مصطفی و وارث مقام جد خویش و خازن حکمت حکم علیم، معدّ أبي تمیم الامام امیرالمؤمنین — صلوات الله عليه و على آباء الطاهرين و ابناءه الائمه — بدین سرزمین بازآمد... علم دین حق را — کآن تأویل است — و باطن کتاب شریعت به حفظ داشتم... و چو بنیاد این کتاب بر گشايش مشکلات دینی و مضلاط فلسفی بود، نام نهادم مر این کتاب را [به] جامع الحکمتین (همو، جامع الحکمتین، ص ۱، ۵-۶، ۱۶-۱۷).

سطور پایانی دیباچه مؤید نیز شباهت تمامی با نوشته ناصرخسرو در پایان زاد المسافر دارد، آنجا که ناصرخسرو محاسن کتاب را به امام فاطمی عصر خود نسبت می‌دهد و معایب آن را از خود می‌شمارد:

آنچه از این گفته‌ها حق و صدق است به جود خداوند زمان ماست، و آنچه معلوم و با تقصیر است به حکم ضعیفی و بندگی ماست (همو، زاد المسافر، ص ۴۴۵).

چنانکه می‌دانیم، مؤید راهنمای معنوی ناصرخسرو در قاهره بوده است؛ و تأثیرپذیری وی از مؤید بسی دلیل نیست. ناصرخسرو در قصیده‌ای طولانی و پر طمراه، با زبانی که بخشایی از آن استعاری است، از گفتگوی خود با مؤید، پاسخهای کلامی وی و راهبری او که به عهد و سوگند ناصر و بیعت با خلیفة فاطمی انجامیده، یاد می‌کند و نهایت تواضع و خاکساری خود را نسبت به او نشان می‌دهد: یاقوت منم اینک و خورشید من آن کس

کز نور وی این عالم تاری شود انور

از رشك همي نام نگويمش درين شعر

گويم که خليل است کش افلاطون چاکر

استاد طبيب است و مؤيد ز خداوند

بل کر حکم و علم مثال است و مصور

آبادر آن شهر که وی باشد دربانش

آبادر آن کشتی کو باشد لنگر

ای معنی را نظم سخن‌سنچ تو میزان

ای حکمت را بر تو که نشی است مسطر

ای خیل ادب صف زده اندر خطب تو

ای علم زده بر در فضل تو معسکر...

ای صورت علم و تن فضل و دل حکمت

ای فایده مردمی و مفسر مفسر

در پیش تو استاده بر این جامه پشمین
این کالبد لاغر با گونه اصفر
حقا که به جز دست تو بر لب نهادم
چون بر حجر الاسود و بر خاک پیمیر
هر جا که بوم تا بزم من گه و بیگاه
در شکر تو دارم قلم و محبر و دفتر
(همو، دیوان، ص ۵۱۴-۵۱۵)

پس از دیباچه مترجم (مؤید) که متن آن را به طور کامل نقل کردیم، مؤید به ترجمه متن اساس التأویل می پردازد که سطور آغازین آن چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم (B: آغاز کتاب)
سپاس خدای را که وی است رساننده نعمت، و درود بر پیغمبر حق محمد مصطفی
گشاینده در رحمت، و بر وصی و برادر و پذیرفتة امت (B: پذیرفتار آیت)، و بر
فرزندان ایشان — امامان حق — تا قیامت. و ما پیش ازین به تأیید خدای تعالی و
به منت او که بر ما فائض است کتابی کرده‌ایم (BA: کتابی فرموده‌ایم تألیف کردن
و. تصحیح قیاسی) متابعان راه راست را و پس‌روندگان (BA: + وصیت جد ما.
تصحیح قیاسی) محمد مصطفی را — صلی الله علیه و آله و سلم — اندر ظاهر
شریعت، و راه بجای آوردن فرمان خدای تعالی اندر عبارت بازنموده‌ایم و دور
کرده از او مر هواها و بدعتها را، و آن را کتاب دعائیم خواندیم و اندر او پیدا
کردیم حدّهای ایمان و فرق گفته‌ایم میان اسلام و ایمان، و دلیلهای امامت و واجب
شدن طاعت امامان حق از خاندان پاکیزه بازنموده‌ایم تا مستحبیان بدانند که آن
پرستش که رسول (A: + خدا) — صلی الله علیه و آله و سلم — فرموده است
چگونه است و کدام است و آن را اعتقاد کنند و بر آن بروند...

این سطور که نمونه‌ای از نثر ترجمه‌ای مؤید است، برگردان این پاره از اساس التأویل
است:

الحمد لله مفید (نسخه بدل: معطی) النعمة، و صلی الله علی محمد نبی الرحمة، و
علی وصیه علی ولی الامّة و علی الائمه الطاهرين من أبنائه الطيبین. اما بعد... فإننا
بتأیید الله و امتنانه و عونه و فضله و احسانه، كنّا قد بسطنا كتاباً للمستحبین إلى
دعاوة الحق، المعتصمين بحبل خالق الخلق، المتمسكين بالعروبة الوثقى، الملزمين
لطريقه المثلسى في ظاهر علم الشريعة، سميّناه كتاب دعائیم الاسلام ذكرنا فيه حدود
الإيمان و الفرق بينه وبين الاسلام، و واجب الولاية و الدلالة على ولادة الأمر و

لوازم الفرض و ابواب الحال و الحرام و القضايا و الاحكام، ليعلم المستجيبون
ذاك من أمر ظاهر دينهم و يعتقدونه و يعملون به... (قاضي نعمان، اساس التأويل،
ص. ۲۳).

چنانکه مقایسه میان این دو متن نشان می‌دهد، ترجمة مؤید برگردانی نسبتاً آزاد از
متن مبداء است.

چهار. کشف بنیاد تأویل، جدای از آنکه متنی کهن به زبان فارسی را در اختیار
می‌گذارد که از جنبه‌های گوناگون در خور بررسی است، چند نکته کلی را درباره
زمینه‌های اجتماعی فارسی‌نویسی ایرانیان، تاریخ ادبیات فارسی اسماعیلی و
تأثیرپذیری نشر فارسی از متون عربی، مطرح می‌کند:

۱. برای برخی همیشه جای این پرسش هست که چرا برخی آثار کهن فلسفی -
کلامی (مانند شرح قصيدة ابوالهیثم از محمدبن سرخ نیشابوری، و آثار ناصرخسرو)
به فارسی نوشته شده‌اند؟ این فرضیه که ایرانیان از این طریق در اندیشه حفظ زبان
مادری بودند، دست کم درباره متونی فلسفی - کلامی از این دست موجّه به نظر
نمی‌رسد. بزرگان اسماعیلی ایرانی از ابوحاتم رازی (م ۳۲۲ ق) گرفته تا ابویعقوب
سجستانی (م پس از ۳۶۱ ق) و حمیدالدین کرمانی (م پس از ۴۱۱ ق) و مؤیدالدین
شیرازی، آثار متعدد و مفصلی به عربی نوشته‌اند؛ حال آنکه بخش قابل توجهی از
فعالیت‌های آنان به دوران اقامتشان در ایران مربوط می‌شود. در این میانه ناصرخسرو
م ۴۸۱ ق) یک استثناست که همگی آثار شناخته‌شده از او به فارسی است. مقدمه
مؤید بر بنیاد تأویل (به عنوان مترجم) و یادداشت‌های نوشته‌شده بر دست‌نویس‌های
موجود — که پیشتر آنها را نقل کردیم — به خوبی نشان می‌دهد که این فارسی‌نویسی
بنا بر یک نیاز بوده است. آثار فارسی ناصرخسرو، هرچند از نظر محتوا نیز آسان
نیستند، بیش از آنکه حاکی از تسلط بیشتر او به زبان فارسی — نسبت به عربی —
باشند، می‌باید قرینه‌ای بر عدم تسلط مخاطبان اسماعیلی او بر زبان عربی به حساب
آیند.^۸ شاید بتوان حدس زد که کسی همانند استاد او — مؤید — وی را به
فارسی‌نویسی تشویق کرده است.
۲. از اسماعیلیان ایرانی قرون چهارم و پنجم چند متن فلسفی - کلامی به زبان
فارسی در دست است: کشف المحبوب از ابویعقوب سجستانی،^۹ شرح قصيدة

ابوالهیثم از محمدبن سرخ نیشابوری^۱ و سپس آثار متعدد ناصرخسرو قبادیانی مانند زادالمسافر، جامع الحکمتین و وجہ دین. این متون بازمانده، می‌تواند گویای وجود ادبیاتی غنی و گسترده از اسماعیلیان ایرانی به زبان فارسی باشد که از بین رفته و به دست ما نرسیده است؛ چنانکه برخی آثار ناصرخسرو مانند لسان العالم و بستان العقول هنوز از آثار مفقود به شمار می‌روند (نک: عمامی حائری ۱۳۸۳: ۱۶). در این میان، بنیاد تأویل سومین متن اسماعیلی موجود به زبان فارسی خواهد بود که به احتمال پیش از آثار ناصرخسرو — یا دست کم همزمان با آنها — نوشته شده است.

۳. به نوشته خطیبی (۱۳۷۵: ۱۸۲)، سجع تحت تأثیر دیباچه‌ها و خطبه‌های عربی به نثر فارسی وارد شد. دیباچه مسجع مؤید به فارسی، هم در مقدمه‌ای که خود به فارسی نوشته و هم در ترجمة دیباچه/اساس التأویل، نوشته خطیبی را درباره ورود سجع به نثر فارسی تحت تأثیر دیباچه‌ها و خطب عربی، تأیید می‌کند. نکته شایان توجه این است که وجود این متن مترجم و نمونه‌های سجع در آن، شاهدی زنده از تأثیر دیباچه‌های عربی در ورود سجع به نثر فارسی را به نمایش می‌گذارد. خطیبی (همانجا) می‌نویسد که دیباچه مسجع ناصرخسرو بر زادالمسافر از قدیم‌ترین نمونه‌های سجع در زبان فارسی است. متن مسجع مؤید، نشان می‌دهد که ناصرخسرو نخستین کسی نیست که سجع را به تقلید از دیباچه‌های عربی وارد نثر فارسی کرده، و دست کم استاد او — مؤید — در این زمینه بر او مقدم است. بنا بر متون موجود، نخستین نمونه‌های سجع در نثر فارسی در آثار ناصرخسرو (م ۴۸۱ ق) و خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ ق) که هر دو با متون عربی مأнос بودند، نمایانگر شده است. نمونه‌های مسجع نثر مؤید (م ۴۷۰ ق) در بنیاد تأویل، می‌تواند اندکی این تاریخ را عقب‌تر ببرد.

پی‌نوشتها

۱. کلم (۱۳۸۰-۱۲۸: ۱۳۰) به جایگاه خاص مؤیدالدین شیرازی نزد اسماعیلیان طبیی هند اشاره می‌کند.
۲. همینجا باید از آقای اکبر ایرانی که به خواهش من تصویر برگهای آغاز و انجام این دو نسخه را از لندن (مؤسسه مطالعات اسماعیلی) آوردند، سپاسگزاری کنم.
۳. تیر: طلا و نقره.
۴. تمام متون منقول از بنیاد تأویل در این مقاله، بر اساس دو نسخه موجود تصحیح شده است.

به اختلافات مهم دو نسخه و همچنین تصحیحات قیاسی خود (در مواردی که ضبط هر دو نسخه نادرست بوده است) در میان کمانک اشاره کرده‌ایم، اما ویژگهای رسم الخطی مهجور نسخ را نگاه نداشته و آن را به رسم الخط امروز برگردانده‌ایم. افزوده‌های درون کروشه نیز تصحیح قیاسی ماست و به سیاق متن، اضافه شده است.

۵. از آقای دکتر حسن رضائی باعیادی که لزوم این تصحیح قیاسی را یادآور شدند سپاسگزاری می‌کنم.

۶. جایی که بخشی از متن را حذف کرده‌ایم سه نقطه نهاده‌ایم.

۷. جایی که بخشی از متن را حذف کرده‌ایم سه نقطه نهاده‌ایم.

۸. فراموش نکنیم که ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق) نیز تنها اثر فارسی مسلم الصدور خود یعنی دانشنامه علایی را — که از قضا متنی فلسفی نیز هست — ظاهرأ به جهت عربی ندانی علاءالدین کاکویه به فارسی نوشته است (نک: ابن سینا، دانشنامه علایی، ص ۲). اما جالب اینجاست که شهردان بن ابیالخیر (ح ۴۲۵-۴۹۵) در نزهت‌نامه علایی (ص ۲۲) می‌نویسد که فارسی‌نویسی ابن سینا — به جهت دشواری محتوای اثر — سودی به حال کاکویه نکرد: «و شنیدم که خداوند ماضی علاءالدوله... خواجه رئیس ابوعلی سینا را گفت اگر علوم اوایل به عبارت پارسی بودی من بتوانستمی دانستن. بدین سبب به حکم فرمان دانشنامه علایی را بساخت و چون بپرداخت و عرضه کرد، از آن هیچ درتوانست یافتن.»

۹. این اثر به کوشش هنری کریم در سال ۱۳۲۷ ش در تهران منتشر شده است. برخی معتقدند که کشف‌المحجب سجستانی در اصل به عربی بوده (سزگین ۱۳۸۰: ۱۳۷) و متن فارسی موجود ترجمه متن عربی است از مترجمی که او را نمی‌شناسیم.

۱۰. این اثر به کوشش هنری کریم و محمد معین در سال ۱۳۳۴ ش در تهران منتشر شده است.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، دانشنامه علایی (بخش منطق)، به کوشش سید محمد مشکا، ج ۱، تهران، ۱۳۳۱ ش.
- خطیبی، حسین، ۱۳۷۵ ش، فن ثمر در ادب فارسی، ج ۲، تهران.
- دفتری، فرهاد، ۱۳۷۶ ش، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، ج ۲، تهران.
- سزگین، فؤاد، ۱۳۸۰ ش، تاریخ نگارش‌های عربی، ترجمه مؤسسه نشر فهرستگان، تهران.
- شهردان بن ابیالخیر رازی، نزهت‌نامه علایی، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- عمامی حائری، سیدمحمد، ۱۳۸۳ ش، «در باب آثار ناصرخسرو»، نامه انجمن (س ۴، ش ۲، پیاپی ۱۴)، تابستان.
- قاضی نعمان بن حیون مغربی، *أساس التأویل*، به کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰ م.
- کلم، ورنا، ۱۳۸۳ ش، خاطرات یک مأموریت، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران.

یگانه متن فارسی از مؤیدالدین شیرازی / ۲۲۹

- ناصرخسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به کوشش هنری کریم و محمد معین، چ ۲، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- _____، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، چ ۳، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- _____، زاد المسافر، به کوشش سید محمد عمامی حائری، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- Daftari, Farhad, 2004, *Ismaili Literature*, I. B. Tauris Publishers, London-New York.



تصویر نسخه‌ها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

این کتاب است ترجمهٔ دشنه بندۀ باز خذل خدا و زدن
 فرمان‌گذار و سخن‌گوئی اند و سراسر خوش بدهسته‌ای
 سخن‌گویان و نثار و هنرمند سوئی روح و ریحان و جنتة
 و حضولن بفرمان خدا و زدن خوبیش و ان رله جویان للاما
 المستضر بالله امیر المؤمنین حصلوات الله علیه و علی آل‌الله
 وابن‌آل‌الله اکرمین از زبان تازی این کتاب را پرسیز بان
 کل رش لر تامون نهان حقوق من در اعلم حقیقت که این عزیز
 این ناست اند رجزیه پارس‌گویان بدلن فائدم باشد
 و هدایت افزایید و شکر و رختی کم خد و زد حق امام عزیز لفتن
 مردم خدایی را که درود خد بر وی باد و بر پیه این رفرز نداد
 تابقیا است اند زن همان خوبیش بفرزند بغلزار او ردن این

لکن

آغاز نسخه A

کتاب ساس الماء بنی الباطن مترجم بالفارسی

این کتابی است ترجمه کرد شیخ نبده خداوند زان فرمان نگذارد
و سخنگویی اندیسری خوش برسوری مار خداش سخن گلستانی
و زنماشی رسمی روح در بخان و جشن و حضرون بفرمان خد و خوش
دان راه جوان لام المتصنی به امیر المؤمنین صلوات الله
علیه و علی آلہ العاشرین و ابا ائمه الکویین و از زبان
تازی این کتاب بسیار بی نیاز نگذارد که تأثیر نسان حفظ نمایند
اعلم که انجور دایت نست اند جزیره های سرگیان بین
ناید هم باشد و هیئت افرادی و شرط و خشک که نهادند خدمات امیر کنند

مکالم

آغاز نسخه B

د: ۸۸/۷/۱۵
پ: ۸۸/۸/۱۲

قرآن خطی ۴۷ برگی محمدابراهیم قمی

سید علی کسائی*

چکیده

نسخهای خطی از قرآن به خط محمدابراهیم قمی در کتابخانه ملی نگهداری می‌شود که افزون بر داشتن آرایه‌های هنری اعم از تذهیب، ترصیع، سرلوح، کتیبه و نقوش محاسباتی و خطی زیبا، ویژگی دیگری هم دارد که آن را کم نظری و شاید بسی نظری ساخته است و آن قلت اوراق است. قمی این نسخه را در ۹۴ صفحه و ۴۷ برگ به نحوی کتابت کرده که به سهولت قابل خواندن است و هر جزء قرآن در تقریباً یک برگ و نیم جای گرفته است.

کلیدواژه: قرآن، نسخه خطی، کتابخانه ملی ایران، محمدابراهیم قمی.

در مجموعه نسخه‌های خطی کتابخانه ملی یک نسخه قرآن مجید به خط محمدابراهیم قمی وجود دارد که با نسخ ارزشمند دیگر، مجموعه نسخه‌های خطی این کتابخانه را به گنجینه خطی بدل ساخته است. این نسخه در ۴۷ برگ به شماره ۹۲۳ ع توسط سیدعبدالله انوار فهرست شده و در جلد هشتم فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی به شرح زیر معرفی شده است:

۹۲۳
قرآن مجید

آغاز نسخه: بسم الله الرحمن الرحيم، رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين...

انجام نسخه: یوسوس فی صدور الناس من الجنه والناس
۴۷ برج، ۳۷ سطر کامل، اندازه سطور ۱۳۵×۲۹۰

نوع کاغذ: خابالغ (قابسازی شده)
نسخ، ۱۱۰۲ هـ، میرزا ابراهیم قمی

ترئینات جلد: روغنی، مجلول زر و مشکی و قرمز و سبز و نارنجی، در وسط
گل و بوته قرمز و سبز و مشکی و زر، پرنده سیاه با قلم مشکی در وسط، بوم زر،
 ۲۱×۳۵ .

ترئینات متن: سرلوحه مذهب آبی و زر و مشکی و سفید و سبز و قرمز،
جدول دور سطور گل و بوته سبز و قرمز و زر و مشکی و آبی، جدول خارجی
قرمز و زر و مشکی، بین دو جدول گل و بوته زر، بین السطور طلاندازی دندان
موشی، شمسه برای حزب‌های قرآن. (انوار ۱۳۵۶/۸-۴۲۳-۴۲۴؛ یا نرمافزار
کتابشناسی ملی ایران (رسا))

محمدابراهیم بن محمد نصیر قمی از خوشنویسان و نسخنویسان صاحبنام اواخر
قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم است.

او استاد میرزا احمد نیریزی بوده و از استادان خوشنویسی در دوره سلطنت شاه
سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی به شمار می‌رود. تعلیق، نستعلیق و شکسته
نستعلیق را هم بسیار خوش می‌نوشت، اما شهرت او در خط نسخ است.
می‌گویند سالی سه قرآن می‌نوشت و از دستمزد آن زندگی مرفه‌ی داشته و تمام
عمر را مجرد و با سخاوت گذرانده است. تاریخ درگذشتش معلوم نیست، اما تا سال
۱۱۱۷ هـ در قید حیات بوده است (فضائلی ۱۳۶۲: ۳۵۲-۳۵۳؛ پایگاه ویکیپدیا، دانشنامه
آزاد). البته فضائلی (ص ۶۱۷) در فصل شکسته این‌گونه آورده است: «او تا سال
۱۱۱۵ مسلمًا در قید حیات بوده است.»

مهدی بیانی در شرح حال او می‌نویسد:

فرزند محمد نصیر، از معاريف نسخنویسان ایران و در این خط استاد میرزا احمد
نیریزی مشهور است. با اینکه معروفیت آقا ابراهیم در خط نسخ است، در سایر
اقلام از جمله ثلت و رقاع و تعلیق و شکسته و نستعلیق نیز مهارت داشت و به
قول سپهر در هنر تذهیب و جلدسازی هم دست داشت و به سرعت کتابت معروف
بود. گویند سالی سه قرآن در مدت قلیلی کتابت می‌کرد و از حق‌الکتابه گراف آن،
زندگی آسوده و مرفه‌ی می‌کرد و تمام عمر با دست باز، مجرد گذرانید تاریخ
وفات وی را سپهر، سال ۱۱۰۰ ضبط کرده که درست نیست، زیرا که از آثار
تاریخ‌دار وی تا سال ۱۱۱۵ را نیز دیده‌ام (بیانی ۱۳۵۸: ۳ و ۶۲۵/۴-۶۲۶).

بیانی نمونه‌هایی از نسخه‌هایی را که دیده و بعضًا تا ۱۱۱۸ق تاریخ دارد، معرفی می‌کند (همان: ۶۲۶، ۱۱۳۸-۱۱۳۹).

در مجلهٔ وحید چاپ ۱۳۵۴ ش، اشعاری از شفیعی‌ای شیرازی نقل شده که در آن شاعر از فوت این هنرمند متأثر گشته و تاریخ فوت را ۱۱۰۷ ذکر کرده است.^۱ این اشعار در قطعه‌ای تحت عنوان «مادهٔ تاریخ فوت محمد ابراهیم» در اواخر دیوان شفیعی‌ای شیرازی و در میان قطعه‌های شعری دیگر که عمدتاً در تاریخ رویدادهای زمانش است دیده می‌شود (شفیعی‌ای شیرازی، دیوان، ص ۲۹۵-۲۹۶).^۲

در پایان قطعه آمده:

اثر سوال ز تاریخ اگر کنند بگو «روان بملک بقا شد محمد ابراهیم»
[۱۱۰۷]

به نظر آقای حسن توکلی رودسری، کارشناس ادارهٔ کل کتابهای خطی کتابخانهٔ ملی، شفیعی‌این تاریخ را با حروف ابجد هم بیان کرده است. نگاهی دقیق به اشعار شفیعی‌ای تشبیه و رمز دارد این نظر را تأیید می‌کند. مصرع آخر یعنی «روان بملک بقا شد محمد ابراهیم» براساس حروف ابجد عدد ۱۱۰۷ را نشان می‌دهد. بنابراین ذکر تاریخ در پایان اشعار به عدد، جمع اعداد حروف مصراع آخر طبق حروف ابجد، داخل گیوهٔ بودن مصرع اخر و ترتیب ابیات نشان‌دهنده این حقیقت است که شاعر خواسته تاریخ فوق را بیان کند.

هدایت الله سپهر در تذکرة خوشنویسان دربارهٔ محمد ابراهیم قمی می‌نویسد: کمتر کسی با آن مزه و شیرینی و درستی خط نسخ نوشته در دیگر خطوط سرآمد روزگار گشت و در صنعت جلدسازی چون آن جناب در روزگار کمتر دیده شده است (سپهر، ص ۳۱-۳۲).

میرزا سنگلاخ خراسانی در تذکرة الخطاطین مرگ وی را در سده هفتاد زندگی اش این گونه نوشتند:

در احوال آقا محمد ابراهیم ملقب به کهن دییر ... سرو قامت با استقامتش از بار روزگار زورکار همانند خمان خمید و مدت داد و زادش از سد ستین درگذشته در هفت خوان هفتاد طلسماٽ زحمات و مشقات افتاد ... از این عالم اشباح قدم مسرت مرسوم عالم ارواح نهاد عليه رحمه الله (سنگلاخ خراسانی، تذکرة الخطاطین، ص ۴۲۸).

با توجه به مطالب فوق در تاریخ برخی نسخه‌های معرفی شدهٔ مرحوم بیانی می‌توان

شک کرد مخصوصاً اینکه در یک نسخه به نقل از مرحوم بیانی در رقم عشرات تاریخ تغییری داده شده است. در دیگری فقط نام ابراهیم خوانده شده است. سه دیگر به جای قمی رقم قومی دارد. چهارمی دو تاریخ ۱۰۱۳ و ۱۱۰۳ دارد. وجود هنرمندان دیگری در قرن یازدهم قمری که رقم آقا ابراهیم داشتند هم پژوهشگر را به اشتباه می‌اندازد. به هر روی مرگ این هنرمند در اوایل قرن دوازدهم رخ داد و بررسی در تاریخ دقیق حیات محمد ابراهیم قمی به پژوهشی دیگر نیاز دارد.

بررسی نسخه

در صفحه ظهریه برگ اول قرآن قمی کتابخانه ملی نوشته شده:
زمان وزارت حضرت اشرف آفای نصیرالدوله مد ظله واصل کتابخانه گردید ۲۵
عقرب قوى ئيل ۱۲۹۸ حيدرقلى شاملو عون الوزاره.
و سپس مهر کتابخانه دارالفنون با سجع کتابخانه مباركة دارالفنون ۱۳۳۳ در پای
این نوشته دیده می‌شود.

سه مهر دیگر با سجعهای زیر هم در این صفحه نقش بسته است: «اموال دولتی
وزارت معارف ۱۳۰۶، کتابخانه عمومی معارف، کتابخانه ملی ۱۳۱۶»
از امتیازات این نسخه، گذشته از تذهیب و کتاب آرایی آن، تعداد صفحات اندک
آن در مقایسه با قرآن‌های موجود است. این کتاب ۴۷ برگ یا ۹۴ صفحه دارد. با
اینکه در مقابل قرآن‌های چاپی یا خطی صفحات این نسخه اندک است، این کمیت در
کیفیت نوشتار و کوچک شدن خط تأثیری نگذاشته است، به طوری که به راحتی
قابل خواندن است. این ویژگی باعث می‌شود از ورق زدن زیاد قرآن در قرائت
خودداری شود و برای کسانی که می‌خواهند ختم قرآن نمایند، قرائت به سهولت
انجام شود. هر جزء از سی جزء این نسخه حدوداً ۱/۵ برگ یا سه صفحه است.
یعنی قاری یک جزء را، که معمولاً در قرآن‌های جیبی متداول امروز بیش از ده برگ
یا بیست صفحه است، در یک برگ و نیم یا سه صفحه قرائت می‌کند، بدون آنکه
خطوط ریز و یا کلمات فشرده و درهم تنیده باشند.

زینت بابک فرد، از پیشکسوتان نسخ خطی کتابخانه ملی و سرپرست اسبق
بخش خطی کتابخانه ملی که در معرفی این نسخه به کتابخانه ملی و سپس به این
جانب دخیل بوده است، بر منحصر بودن این نسخه و قابلیت چاپ آن تأکید دارد. به

نظر او این نسخه قرآن کاملی است که مطالب آن دنبال هم است و طبق معمول قرآن‌ها سرسوره‌ها جدا نیست. این نسخه نفیس است و خطی بسیار عالی دارد و از این قابلیت برخوردار است که ترجمه فارسی بدان اضافه شود و اگر همین طور چاپ شود ارزش بین‌المللی، حداقل در میان کشورهای عربی زبان، خواهد داشت. جلد آن نیز بی‌نظیر است. این نسخه همچنین دارای تزئینات بیرونی در حاشیه با خواص سور است. شمسه زرین بین جدول درونی و بیرونی میان دو آویز گوشواره مانند با برگه‌های زرین شنگرف و لاجورد، همراه دو نیم ترنج با آرایش لاجورد و زر تزیین شده است. خواص سور در حاشیه به قلم شکسته نستعلیق بسیار زیبا تحریر یافته و کاتب حاشیه در بیان خواص سوره نور و تاریخ کتابتش را این‌گونه معرفی کرده است:

بسم الله تعالى شأنه از حضرت سید المرسلین ... حرره الفقير محمد رشيد شريف
بيگدلی مستوفی سنه ۱۲۹۵.

این حاشیه که به خط شکسته نستعلیق و دارای رقم است نشان می‌دهد که حواشی دیگر که با همین خط و در فضل خواندن سایر سور است در تاریخ ۱۲۹۵ توسط محمدرشید شریف بیگدلی مستوفی تحریر یافته است. حاشیه‌نویس در چند حاشیه دیگر هم نام خود و تاریخ کتابت حاشیه را بیان کرده است.

فرزان عزیززاده، نسخه‌شناس کتابخانه ملی، موزه‌دار مسئول و مدیر اسبق موزه عباسی، بخشی از نسخه مورد نظر را با این توصیفات شناسایی کرده است:

این نسخه از قرآن کریم که به شیوه نسخ تحریری ایرانی نگاشته شده، مذهب و مرصع، با سروح طرح تاجی، با کتیبه بازویندی در ذیل سروح است. بین السطور ابری‌سازی ساده بدون هیچگونه علائم و نقوش و تزئینات ثانوی دیده می‌شود. نشانه‌های پایانی آیات در مواضع مربوط به صورت مذهب آمده است. ایضاً رموز تجویدی - سجاوندی - به صورت خفی شنجرفی است. عنایین و عدد آیات و سور به شیوه ثلت رقاعی نگاشته شده است. حواشی از جدول‌کشی مضاعف برخوردار است و در سه صفحه اول جدول‌کشی الوان و حاشیه خارجی تشعیری و غبارافشان است و در صفحه آغازین تزئین جداول با تسمه زرین و شرفه‌های بسیار کوتاه مشاهده می‌شود. کمندکشی مضاعف حاشیه خارجی همه صفحات کتاب را دربر می‌گیرد. کاربرد وسیع زر و لاجورد در تذهیبات تأثیر از مكتب تیموری را نشان می‌دهد. در حواشی صفحات نظام محاسباتی آیات با نقوش هندسی به شکل ترنج کوکبی مذهب و نیم ترنج تزئین یافته و در بعضی

صفحات کتبیه‌سازی شده است که در آن موضوعاتی نظیر خواص سور، به قلم شکسته نستعلیق به فارسی و عربی تحریر یافته و نسبت به متن متأخر است. این نسخه با شیرازه تهدوخت و فرم‌های مجزاً بوده است. جلد نسخه، لکی، روغنی و دولنگه است. در رویه آن، نقش میانی به صورت ترنج لوزی با طرح گل و مرغ‌سازی ایرانی به شیوه پرداز دیده می‌شود. در حواشی طرح اسلامی ماری به زر به صورت افshan دارد که در سراسر بوم تکرار شده است. البته نقوش اسلامی به واسطه همنگی با بوم — که به رنگ طلایی است — با قلم‌گیری (تحریر مشکی) از بوم تفکیک شده‌اند. همچنین در حواشی نقوش ساده، تسمه زرین همراه با گره‌سازی وجود دارد. اندرون جلد، ساده به رنگ عنایی، با حاشیه جدول زرین و عناصر ساده تزئینی به زر است. عطف جلد از تیماج است و جلد این نسخه نفیس و الحاقی و نسبت به متن متأخر است و شواهد متعدد در این مدعی وجود دارد. آیه شریفه تحدی (آیه ۸۸ سوره مبارکة الاسراء) در دو لچک ذیل صفحه خاتمه نسخه و جوار سوره مبارکه ناس به قلم سیاهی به شیوه رقاب تحریر یافته است، موضوع اخیر قاعده‌ای در عموم قریب به اتفاق نسخه‌های خطی قرآن کریم در آغاز قرار گرفته است. لیکن تحریر این آیه در موضع کنونی از موارد استثنائی است.

قرآن‌های دیگر کتابخانه ملی از نظر تعداد اوراق

قرآن‌های دیگر فهرست شده کتابخانه ملی از نظر تعداد اوراق متفاوت‌اند و شمار آنها عمدها صدها ورق و بعضاً بیش از صد برگ است. البته چند نسخه با اوراق کمتر از صد برگ و حتی با اوراق کمتر از این نسخه هم دیده می‌شود، اما امتیازات آنها خصوصاً از نظر خوانا و نفیس بودن همچون نسخه مورد نظر ما نیست. مثلاً:

۱. قرآن شماره ۵۶۰۴ ع در ۳۱ برگ که در تاریخ ۱۱۰۳ ق کتابت شده و دارای صفحات بیست سطری در اندازه سطور 180×90 و به خط درویش است. این نسخه قطع کوچکی دارد و با خط ریز نوشته شده به طوری که بدون ذره‌بین کمی مشکل خوانده می‌شود و چشم را خسته می‌کند. در معرفی این نسخه آمده است که به خط خفی کتابت شده و بعضی اوراق آن فرسوده و ناقص است.
۲. نسخه شماره ۶۰۱۰ ع در ۸۵ برگ که هر جزئی حدوداً در $2/5$ برگ یا پنج صفحه قرار گرفته، دارای ۳۱ سطر در اندازه سطور 195×115 است و در تاریخ ۱۱۰۱ ق به کتابت عبدالصبور درآمد. این نسخه با اینکه به راحتی خوانا است،

علاوه بر افزون بودن صفحاتش نسبت به قرآن قمی، از آرایه‌های زیبا برخوردار نیست و با نسخه قمی قابل مقایسه نیست.

۳. نسخه ۸۶۶ ع که در ۹۸ برگ ۲۹ سطری در اندازه 150×75 است و مورّخ ۱۰۹۷ ق به دست محمدصادق بن محمدمؤمن اصفهانی به تحریر درآمد. هر جزء آن حدوداً در شش صفحه جای دارد. این نسخه هر چند به خطی زیبا و خوانا با صفحاتی روشن و سرلوحی زیبا و قطعی کوچک و در جای خود نسخه‌ای ارزشمند و قابل اعتماد است، از نظر تزئینات و آرایه‌ها به پای نسخه قمی نمی‌رسد.

۴. نسخه ۵۵۱۱ ع دارای ۱۱۸ برگ ۲۳ سطری در اندازه سطور 165×95 که مورّخ ۱۱۰۲ ق توسط عبدالعظیم بن علی‌رضا رضوی قمی در اصفهان کتابت شده است. این نسخه هر چند دارای خطی زیبا و خوانا و تزئینات ارزشمندی است و نام سوره‌ها در نگاره‌های زرین بالای صفحه‌ها آمده و علامت خوب و بد برای استخاره هم در نگاره‌های زرین در بالای صفحات نقش بسته و هر جزء تقریباً در چهار برگ قرار دارد، از نظر تذهیب و تزئینات به حد قرآن قمی نمی‌رسد.

۵. نسخه ۵۶۱۹ ع دارای ۱۲۵ برگ ۲۷ سطری در اندازه سطور 150×85 که به خط محمدزمان مشهدی کتابت شد. این نسخه هر چند خوانا و دارای برخی حواشی در خواص سور است، از نظر تذهیب با قرآن قمی قابل مقایسه نیست.

آثار دیگر قمی

از محمدابراهیم قمی قرآنی دیگر در کتابخانه ملی وجود دارد که به رغم نفاستش دارای اوراقی بیش از نسخه‌های فوق الذکر و نسخه ۴۷ برگی مورد نظر است و به حدوداً ۱۷۵ برگ می‌رسد و هر جزء در بیش از ده صفحه قرار گرفته است. متن ظهریه برگ دوم، که اشاره به خط محمدابراهیم قمی روی پوست دارد، و بررسی خط این نسخه و همچنین یکسانی علامت تجویدی و سجاوندی آن نسخه با قرآن مورد نظر نشان می‌دهد که کاتب هر دو نسخه یک نفر یعنی محمدابراهیم قمی بوده است. این نسخه هنوز فهرست نشده است.

در کتابخانه‌های دیگر هم آثار محمدابراهیم قمی وجود دارد که از جمله آنهاست:

۱. گنجینه کتب و نفایس کاخ گلستان یا کتابخانه سلطنتی سابق. در کتاب

فهرست قرآن‌های خطی کتابخانه سلطنتی نسخه‌ای به کتابت همین کاتب به ابعاد ۱۱/۵ × ۱۸/۵ در ۶۷۱ صفحه و هر صفحه چهارده سطر معرفی شده است (آتابای ۱۳۵۱: ۱۰-۸).

۲. موزه ملی قرآن کریم. این موزه نسخه‌ای به تاریخ ۱۱۰۷ ق از همین خوشنویس معرفی کرده است.^۴

۳. کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان. این کتابخانه از نگهداری قرآنی به خط قمی کتابت سال ۱۰۶۰ ق خبر داده است.^۵

۴. مجموعه مرحوم بیانی. مهدی بیانی در کتاب احوال و آثار خوشنویسان از یک قطعه مرقع به تاریخ ۱۱۰۲ ق و یک قطعه نسخ کتابت جلی خوش به تاریخ ۱۱۰۶ ق به خط قمی یاد کرده است (بیانی: ۱۳۵۸: ۳ و ۴: ۱۱۳۸).

۵. مجموعه مهدوی. مرحوم بیانی در کتابش از صحife‌ای به تاریخ ۱۱۱۲ ق در مجموعه مهدوی هم خبر داده است (همانجا).

در پایگاه اینترنتی صریر قلم یک قطعه خط نسخ روی پوست به ابعاد ۱۵×۱۱/۴ از محمدابراهیم قمی که در قرن یازده هجری قمری کتابت شده، به نمایش گذاشته است.^۶

نگاهی مجدد به این نسخه نسخه حاضر از نگاههای متفاوت قابل تعریف است. با نگاهی به قسمتهای گوناگون آن، نکاتی به شرح زیر قابل طرح‌اند:

۱. آرایه‌ها: قرآن قمی در حواشی آرایه‌هایی دارد که به عنوان علائم جزء و نیم جزء و حزب و مانند آنها به کار رفته و زیبایی خاصی به این نسخه داده است، مثلاً: الف. ستاره هشت‌پر با دنباله‌های تزئینی آن به نشانه آغاز جزء. ستاره هشت‌پر با هشت گل در زوایای بین آنها و چهار گل در چهار طرف که به صورت قرینه قرار گرفته‌اند، محاط شده است. این دوازده گل شاید نشانه‌ای از دوازده امام معصوم باشند (تصویر ۱).

ب. شمسه با دنباله‌های تزئینی آن به نشانه حزب. شمسه‌های معرف حزب هم از هشت‌پر تشکیل یافته که مانند ستاره نشانگر جزء با هشت و چهار یعنی مجموعاً

- دوازده گل احاطه گشته است (تصویر ۲).
- ج. شبہ نیم ترنج با دنباله‌های تزئینی آن به نشانه نیم جزء، در این آرایه عمدتاً هشت برگ دیده می‌شود (تصویر ۳).
- د. کتیبه عمودی حاوی فضیلت قرائت هر سوره با نقل روایت از معصوم (ع) که در حاشیه صفحه آغازین سوره آمده است (تصویر ۴).
- فاصله آرایه‌های تزئینی تقسیمات قرآنی اعم از حزب و نیم جزء و جزء آنقدر کم است که در هر صفحه حداقل یک آرایه یا نشانه دیده می‌شود. گاه تعداد این نشانه‌ها به دو نشانه در هر صفحه می‌رسد و گاه مانند صفحه ۶۱ و ۶۴ سه و چهار آرایه فوق‌الذکر دیده می‌شود (تصویر ۵ و ۶).
۱. ۲. جلد: جلد دارای پنج جدول است که در جدول اول تصویر گل و مرغ در طرحی شبہ‌ترنج در وسط قرار دارد و در اطراف آن در تمام جدول اول طرحها به زر منقش شده و نمایی زرین به جلد داده است. تعداد زیادی گل و بوته زرین در بوم زر در جدول اول به صورت متقاضان در اطراف طرح شبہ‌ترنج قرار گرفته است. جداول با رنگهای سرخ و سبز از هم تفکیک شده و متن سه جدول زر و یک جدول شنگرف است. نگارگریهای این جلد روغنی آن را به یکی از جلدی‌های بی‌نظیر بدل ساخته است (تصویر ۷).
۳. متن: همان‌گونه که در کتابت نسخ خطی قرآن معمول بوده، آیات بدون شماره‌گذاری بوده و برای تزئین با گل چندپر ختم می‌شدند. سرسوره‌ها که با ذکر نام سوره با خط ثلث و رنگ سرخ و ذکر تعداد آیات بلا فاصله در آغاز سوره و در پایان سوره قبل و بدون قرار گرفتن در کتیبه بازویندی آمده، رعایت موضوع اندک شدن اوراق نسخه را در نظر کاتب نشان می‌دهد.
۴. برگ‌های آغازین: صفحه اول دارای یک سرلوح مذهب با طرح کنگرهای و دو کتیبه بازویندی زرین در آغاز است که ماینیشان جمله بسم الله الرحمن الرحيم تحریر یافته است. در سه صفحه آغازین که تقریباً جزء اول قرآن را در بر می‌گیرد، جدول بیرونی تماماً منقش به گل و برگ است. حاشیه آرایه‌های تشعیری دارد و تقریباً تمام صفحات پر از نقوش است (تصویر ۸).
۵. انجامه: کاتب با این عبارت نسخه را به اتمام رسانده:

هو

قد تشرفت بتسطير سطور هذا الفرقان الحميد و برقيم رقوم ذلك القران المجيد الذي لا تجد له نظيرا كما قال عز من قائل قل لئن اجتمع الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتوا بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا في شهر حرم الحرام سنه ۱۱۰۲ من الهجره المقدسه و انا العبد الراجح محمد ابراهيم القمي.

۶. حاشيه: محمدرشید شریف بیگدلی، کاتب حواشی، در بعضی حواشی از جمله در ابتدای سوره آل عمران پس از بیان فضیلت فرائت سوره از خداوند می خواهد که به وی توفیق اتمام نوشتن خواص سور را تا پایان این نسخه عنایت فرماید (تصویر ۹).



پی نوشتها

۱. نک: مجله وحید، زبان و ادبیات، ۱۳۵۴ ش، شماره ۱۸۲، ص ۴۸۶، ««تاریخ فوت محمد ابراهیم قمی استاد نامدار خط» از شفیعای شیرازی، قابل دسترس در پایگاه اینترنی:

قرآن خطی ۴۷ برگی محمدابراهیم قمی / ۲۴۳

http://www.noormags.com/View/Magazine/ViewPages.aspx?ArticleId=204587
۲. اشعار بدین قرارند:

تاریخ فوت آقا محمدابراهیم قمی

وزو جواهر خط ماند همچو در یتیم
چو لام الف دل اهل قلم ز غصه دو نیم
کسی که داغ به دل نیست از غمش چون جیم
ز غصه تنگ دل دوستان چو حلقة میم
به دست داشت ز شهرت کلید هفت‌اقليم
به چشم اهل هنر همچو خط بی‌تعلیم
که گشت نقد هنر ناپدید چو زر و سیم
که باز کن در رحمت به او ز لطف عمیم
روان بملک بقا شد محمد ابراهیم «

هزار حیف که رفت از جهان محیط هنر
کشید طرح غمی چرخ کینه‌جو که بود
نمی‌رسد به نظر در قلمرو ایجاد
ز گریه دیده مردم بود سفید چو صاد
نبود هفت قلم در کفش هنرپرداز
بود جریده ایام بعد ازین ناخوش
جهانی از غم این صیرفی پریشان‌اند
بزرگوار خدایا به حق لوح و قلم
انر سوال ز تاریخ اگر کنند بگو

۳. بررسی آقای فرزان عزیززاده در کتابخانه ملی، مورخ شنبه ۷/۴/۸۸.

4. http://www.quranmuseum.ir/index.php

۵. به نقل از پایگاه اطلاع‌رسانی دانشگاه اصفهان:

http://www.aftab.ir/lifestyle/view/128071

6. http://www.sarireghalam.com/public/gallery%20.aspx

منابع

- آتابای، بدی، ۱۳۵۱، ش، فهرست قرآن‌های خطی کتابخانه سلطنتی، تهران.
- انوار، سید عبدالله، ۱۳۵۶، ش، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی، ج ۸ (کتب عربی)، تهران.
- بیانی، مهدی، ۱۳۵۸، ش، احوال و آثار خوشنویسان، ج ۳ و ۴، تهران.
- پایگاه اینترنتی صریر قلم: http://www.sarireghalam.com/public/gallery%20.aspx

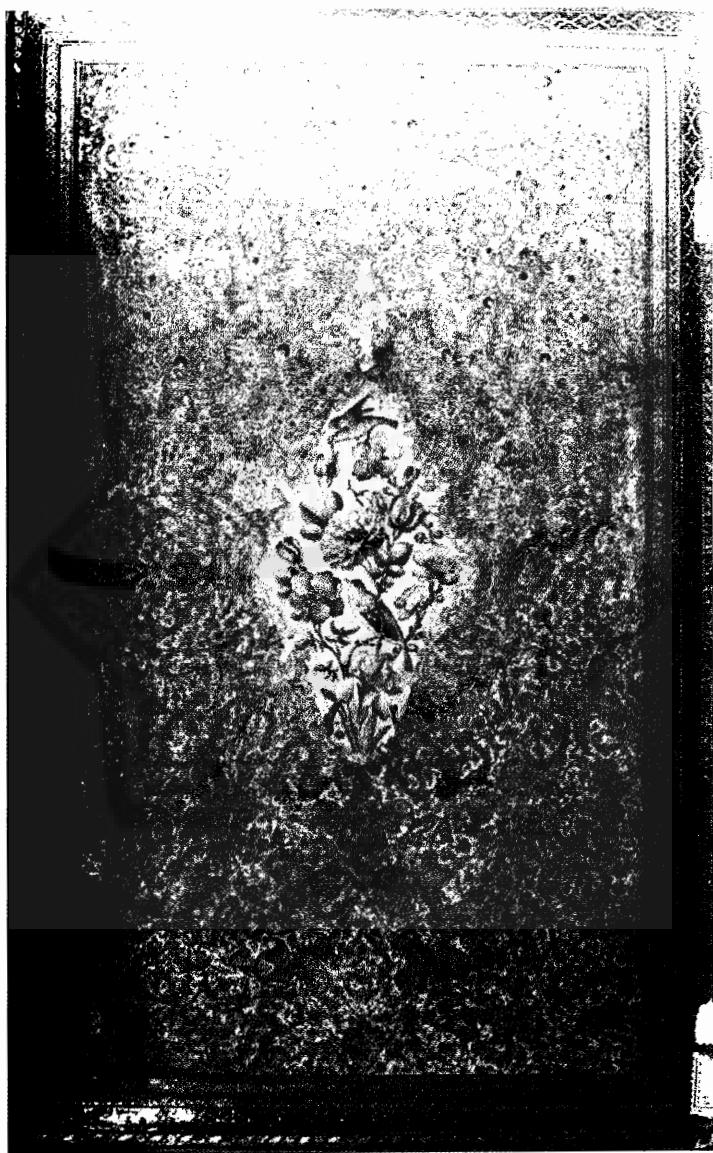
پایگاه اینترنتی مجلات تخصصی:

- http://www.noormags.com/View/Magazine/ViewPages.aspx?ArticleId=204587
- سپهر، هدایت‌الله، تذکرة خوشنویسان، نسخه ۱۰۹۵۹ چاپ سنگی، تهران، کتابخانه ملی ایران.
- سنگلاخ خراسانی، میرزا، تذکرة الخطاطین مسمی بامتحان الفضلاء، تبریز، مطبع آقا محمد رضا کربلائی اسدآقا (نسخه ۱۶۳۰۷ چاپ سنگی کتابخانه ملی ایران)، ۱۲۹۵ ق.
- شفیعی شیرازی، دیوان، به کوشش رضا عبدالله، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- فضائلی، حبیب‌الله، ۱۳۶۲ ش، اطلس خط (تحقیق در خطوط اسلامی)، ج ۲، تهران.
- نرم‌افزار کتابشناسی ملی ایران (رسا) قابل دسترس از طریق پایگاه اینترنتی سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران: http://www.nlai.ir
- http://www.aftab.ir/lafe style/view/12807
- http://www.ui.ac.ir/fa/index.php









تصویر ۷





ضرورت بازنگری تاریخ رشیدی

علی محمدی*

چکیده

تاریخ رشیدی اثری است به زبان فارسی، متعلق به سده دهم هجری. نویسنده آن میرزا حیدر دوغلات یکی از مغول / ترکان تربیت یافته در مکتب فرهنگ ایران اسلامی است. این اثر اگر چه برای ایرانیان تا اندازه‌ای ناشناخته مانده، برای ملتهای ازبکستان، قرقاسitan، ترکمنستان، قرقیزستان و بخشی از چین کنونی (اویغورستان) که با ترجمه‌تارکی کتاب آشنا شدند، کتابی است کاملاً آشنا و مایه افتخار جامعه علمی آن کشورها. امروز در کشورهای یادشده، بنیادهای علمی بسیاری به نام میرزا حیدر به ثبت رسیده و نام برخی از دانشگاه‌های بزرگ، با نام این نویسنده زینت یافته است. کتاب به زبان اصلی یعنی زبان فارسی، به همت میراث مکتوب در سال ۱۳۸۳ ش به چاپ رسیده و تعداد قابل توجهی از نسخه‌های آن به کشورهای مذکور فرستاده شده است؛ اما به نظر نگارنده، مصحح به دلایلی که برخی از آنها ضمن مقاله یاد شده، توانسته است چنانکه باید از عهدۀ تصحیح و ویرایش و پیرایش این متن مهم برآید. در این مقاله، علاوه بر نقد تصحیح این اثر، به بررسی‌گری‌های تاریخی، ادبی و زبانی کتاب اشاره و ضرورت بازتصحیح و بازچاپ آن گوشزد شده است.

کلیدواژه: تاریخ رشیدی، مغول، ترک، قزاق، تاجیک.

سرآغاز

تاریخ رشیدی، تألیف میرزا محمد حیدر دوغلات ترک یا مغول، متعلق به سده دهم

هجری مصادف با سده شانزدهم میلادی است؛ اثری که برای مردم آسیای میانه، خصوصاً کشورهای قراقستان، قرقیزستان، چین (بخش اویغور و ارومچی) و ازبکستان، دارای اهمیت بسیار است. اهل تاریخ و فرهنگ کشور قراقستان، این کتاب را به مثابهٔ شناسنامهٔ فرهنگی و قومی خویش می‌نگردند. اهمیت مؤلف این اثر تا جایی است که چندین مؤسسه و دانشگاه با نام میرزا حیدر دوغلات در این کشور دیده می‌شود و بنیادهایی به نام میرزا حیدرشناسی در این کشور فعالیت دارد. این کتاب به زبان فارسی است؛ اما استنادات دانشمندان آن کشورها به ترجمه‌های ترکی و انگلیسی کتاب است.

این اثر در سده نوزدهم میلادی، مورد توجه خاورشناسان غربی قرار گرفت. نخستین بار در ۱۸۹۵ م، ادوارد دنیسن راس (E. Denison Ross) انگلیسی، این متن را با استفاده از سه نسخه خطی در موزه بریتانیا و یک نسخه در دانشگاه کمبریج و دو ترجمهٔ ترکی، به زبان انگلیسی برگرداند که با مقدمه و تعلیقات الیاس (Elias)، سرکنسول انگلیس در خراسان و سیستان، به چاپ رسید. من از ساقهٔ ترجمةٌ ترکی این اثر آگاهی کامل ندارم؛ اما می‌دانم که هم در ترکیه و هم در قراقستان و ازبکستان و حتی در اویغورستان، ترجمه‌های ترکی این کتاب موجود است که در سیر بازتصحیح و بازچاپ می‌تواند مورد استناد قرار گیرد؛ کاری که پیش از این مصحح باید به انجام می‌رساند. عباسقلی غفاری‌فرد با دسترسی به یکی از نسخه‌های خطی در موزه بریتانیا و یک نسخهٔ ناقص دیگر در دانشگاه تهران، این اثر را تصحیح کرد که در سال ۱۳۸۳ به چاپ رسید (میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، ص بیست و شش).

میرزا محمد حیدر در سال ۹۰۵ ق در تاشکند به دنیا آمد. پدرش از سوی خان مغول که حاکم بر مغولستان و کاشغر بود، به حکومت تاشکند منصوب شد. شجرهٔ پدری به بولاجی، از قبیلهٔ دوغلات مغول می‌رسد. او از سوی مادر نیز به همین خاندان منسوب است (استرآبادی، تاریخ فرشته، ص ۱۲۴۹).

میرزا حیدر به سبب رویدادهایی که برای خانواده‌اش پیش آمد، با اینکه کودکی پیش نبود، پایش به هند و ایران، خصوصاً خراسان باز شد. در آنجا نشوونما می‌یابد و با حمایت بابر از خطر کشته شدن می‌رهد و بعد با حمایت سلطان سعید و رشید به حکومت کشمیر نیز می‌رسد. وی کتابش را در سال ۹۴۸ آغاز می‌کند و در

سال ۹۵۳ به پایان می‌رساند (میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، ص ۶).

میرزا حیدر سبب تألیف کتاب را چنین نقل می‌کند:

مدتهاست که خواقین مغول از استیلای بلاد معزول گشته، از معمورة عالم به مفازات قناعت کرده‌اند و بدین سبب در میان ایشان تاریخی نوشته‌اند (همان، ص ۶).

تردید نیست که منظور مؤلف از قید «در میان ایشان» به دوره خاصی مربوط است؛ زیرا او خود از سابقه درخشان شیوه تاریخ‌نگاری در ایران آگاهی دارد و از کتاب‌های جهانگشا، جامع التواریخ، ظفرنامه و... یاد کرده است.^۱ منظور اینکه از زمان شرف الدین علی یزدی، صاحب ظفرنامه، تا زمان توغلق تمور، تاریخ مغول، به قول مؤلف «مثبت» است (همان، ص ۴۱۸ و ۲۳ به بعد). لذا در سبب تألیف سه مسئله را ذکر می‌کند:

پس بnde ابتداء این تاریخ را از توغلقتمور خان کرده‌ام، بنا بر سه سبب: یکی آنکه پیش از توغلقتمور در تاریخ مثبت است و بعد از توغلقتمور خان شرح ندارد. [...] دویم بعد از توغلقتمور خان دیگر هیچ خانی را آن قدر علو مرتبه و فسحت ملک نبوده. سیوم آنکه از خواقین مغول، او به دولت اسلام مشرف شده و بعد از او مغول را رقبه از رق کفر خلاص شده... (همان، ص ۷).

مؤلف همچنین در خصوص سبب نام‌گذاری کتاب به سه عامل اشاره می‌کند: اول آنکه اسلام توغلقتمور خان به دست مولانا ارشدالدین بوده است[...]. دیگر آنکه پیش از توغلقتمور خان، براق خان و بعد از براق خان، کبک خان مسلمان شده بودند؛ اما خواقین را و هم الوس مغول را در اسلام رشدی نشد «رجوع القهری إلى ميشوم الطبيعة»، و اپس رفته، پیش رو جهنم شدند[...]. سیوم آنکه آخر خواقین مغول در این روزگار، عبدالرشید خان است و این تاریخ به نام او و برای او نوشته می‌شود (همان، ص ۷).

سخنان مؤلف، در عین سادگی، دلایل قابل توجهی دارد. تردیدی نیست که عمده‌ترین انگیزه نام‌گذاری، همین سبب سوم بوده است؛ اما در سبیهای دیگر نیز نکته‌هایی است که تأمل در آنها جوینده حکایت تأثیر و تأثر ادبیات و فرهنگ دو ملت را بی‌نصیب نمی‌گذارد. میرزا حیدر، نویسنده تاریخ رشیدی، تحت تأثیر دیبران، نویسنده‌گان و تاریخ‌نگاران ایرانی، کتاب را با آیه، حدیث، شعر، مثل و دیگر آرایه‌های ادبی می‌آراید. برخلاف نظر مصحح، وی به زبان فارسی و عربی، و

صدالبته به زبان ترکی و مغولی، مسلط بوده است.

تقد برخی از آراء مصحح
مصحح در پیشگفتار کتاب گفته است:

... میرزا حیدر در نگارش تاریخ خود به زبان فارسی، تکلیفی نه چندان ساده به عهده داشته است. در واقع سبک او لحن ویژه‌ای دارد؛ زیرا به نظر می‌رسد که وی قبل از تنظیم عبارات و جملات به فارسی روان، نخست آنها را به ترکی اندیشیده، سپس به فارسی بر روی کاغذ منتقل ساخته است. به همین جهت جملات او در مواردی فاعل و مفعول نداشته و درک مفهوم آن نیازمند تأمل و اندیشه است (همان، ص بیست و شش).

در نقدی که مصحح از سبک و نگارش تاریخ رشیدی به دست می‌دهد، چنانکه باید ما را با متن و شیوه نویسنده آشنا نمی‌سازد. نخست اینکه به ما نمی‌گوید چرا یک مغول اصلاً باید بتواند به زبان فارسی کتاب بنویسد. دوم اینکه از عبارت «سبک او لحن ویژه‌ای دارد» چیزی دست‌گیر خواننده نمی‌شود. همچنین نه شیوه سبکی مؤلف بیان می‌شود، و نه «لحن ویژه» از واژگان مخصوص نقد سبک‌شناسی است که ما بدانیم نظر گوینده چه بوده است. سوم اینکه معلوم نیست مصحح با توجه به چه مؤلفه‌ای به این نتیجه رسیده که «مؤلف به ترکی می‌اندیشیده و به فارسی می‌نگاشته»! در سراسر کتاب نکته‌ای یافت نمی‌شود که خصوصاً این ادعای مصحح را ثابت کند. از سویی وقتی ما با یک متن شسته‌رفته چون تاریخ رشیدی روبرو باشیم، از کجا باید بدانیم که مؤلف آن، با چه زبانی می‌اندیشیده و با چه زبانی می‌نوشته؟ در حالی که زبان نویسنده ترکی مغولی است، در نوشته‌اش بهندرت واژه ترکی و مغولی دیده می‌شود. در این خصوص به هیچ روى مثلاً قابل قیاس با تاریخ رشیدی یا جهانگشاوی جوینی نیست. واژه‌های ترکی این کتاب پر حجم از حدود سی واژه (بدون در نظر گرفتن تکرارها) تجاوز نمی‌کند. مگر می‌شود با توهمندی از نادرستی املایی و انشایی چند کلمه چنین حکم کرد! این حکم نیاز به بررسیهای عمیق و دقیق دیگری دارد. تردید نیست که بسیاری از نویسنده‌گان میان اندیشه و جنبه‌ای از زبانشان که نوشتار باشد، فاصله است. مگر ابن‌سینا و فارابی و غزالی و ابوالحسن ایرانی نبودند و زبانشان فارسی نبود؟ اما به زبان عربی هم نوشته‌اند و تاکنون کسی متعرض این نکته نشده است که میان زبان و فکرشان اختلاف بوده است. همین

نبودن اختلاف است که یک عرب درس خوانده گمان نمی‌برد که این سینا ایرانی است و زبان مادری‌اش هم فارسی است. البته اندیشیدن با یک زبان و ابراز آن اندیشه با زبان دیگر موجب اختلافاتی خواهد بود؛ اما اختلاف از این دست که مثلاً ما تسامح فرهنگی‌ای را که در زبان جاخط عرب می‌بینیم و نمی‌توانیم آن را به جامعه متصلب عرب آن روز نسبت دهیم، حکم می‌کنیم که جاخط اگر چه به زبان عربی می‌اندیشیده است اما نقش زبان و تأثیر فرهنگ فارسی را در نوشه‌هایش نمی‌توان نادیده گرفت. از سویی دلایلی که مصحح برای این ایرادها ارائه می‌دهد، بیانگر آن ادعا نیست.

چهارم اینکه می‌گوید: «جملات او در مواردی فاعل و مفعول نداشته و درک مفهوم آن نیازمند تأمل و اندیشه است.» این ادعا نیز با نمونه‌هایی که ما ارائه داده‌ایم و حتی نمونه‌هایی که خود مصحح ارائه داده است، نادرست به نظر می‌رسد. نمونه‌هایی که مصحح ارائه می‌دهد، به اختلاف زبان بازنمی‌گردد؛ سبب اصلی‌اش نداشتن نسخه‌های متعدد برای تصحیح متن و ظاهراً متخصص نبودن او در امر تصحیح بوده است. قصد نیست به همه موارد نقد و نظر ایشان پیردازم؛ اندک می‌آورم تا نشانه بسیار باشد. مصحح می‌گوید: جمله «چون خبر آمدن مغول را ترکستان شنود» ناقص است؛ زیرا مؤلف با نیاوردن فاعل جمله، بر زبان فارسی تسلط نداشته است! باید می‌گفت «چون بروج اوغلان خبر...الخ.» نخست اینکه ارجاعی که مصحح برای این جمله به زعم ایشان غلط، می‌دهد، خود نادرست است (همان، ص ۱۱۹). به هر روی در نمونه نخست، آیا با آوردن فاعل، نقص جمله برطرف می‌شود؟ می‌بینیم جمله از نقص عاری نمی‌شود؛ زیرا نقص فنی جمله به فاعل وابسته نیست؛ بلکه مشکل به گروه متمم جمله بازمی‌گردد. با افتادن یک «در» از ابتدای متمم قیدی، که آن هم به احتمال به افتادگی و نقص نسخه یا به بی‌توجهی ناسخ مربوط است، جمله، معنای مورد نظر را از دست داده است؛ زیرا به عنوان مثال، اگر سبک مؤلف نیاوردن حرف اضافه برای قید بود، این اشتباه در جاهای دیگر نیز باید دیده می‌شد. لذا جمله به این صورت بوده است: چون خبر آمدن مغول را در ترکستان شنود.

به هر حال نمونه‌هایی در متن یافت می‌شود که به نظر من پیش و پیش از آنکه به

ضعف تأثیف نگارنده کتاب مربوط باشد، ضعف قرائت مصحح را نشان می‌دهد. مثالی دیگر؛ در متن آمده است: «ره عقل جز پنج در پنج نیست» (همان، ص ۱۶). خوب این چه معنایی دارد؟ اگر راه استدلال باز بود، لابد می‌شد به طور مثال معنایی برای عدد ۲۵ که حاصل ضرب پنج در پنج است پیدا کرد؛ اگر نبود راه دیگری باز است که بگوییم مؤلف بی‌سواد یا زبان‌نداز بوده است! هرچه باشد مهم این است که به قلمرو ما که مصحح باشیم، مربوط نمی‌شود! حالا به پاره دوم بیت می‌رسیم: «به غیر خدا در جهان هیچ نیست»، برای هر نوآشنای با زبان و ادبیات باید اظهرا من الشمس باشد که «هیچ» با «پنج» قافیه نمی‌شود. پس باید «پیچ در پیچ» باشد. اینجاست که عمامی حل شده آسان می‌شود؛ البته اگر بتوان نام چنین قرائت‌های نادرست را معملاً گذاشت!

به غیر خدا در جهان هیچ نیست

نمونه دیگر آنجاست که مصحح مقابل فعل «مانده‌اند» کروشه باز کرده و نوشته: «نهاده‌اند». یک نشان معتبره نیز چاشنی کرده که یعنی زهی بی‌سوادی مؤلفاً! عبارت این است: «پسر خان را توغل‌قتمور نام مانده‌اند [= نهاده‌اند?]» (همان، ص ۱۶). خوب بر هر تحصیل‌کرده زبان و ادبیات فارسی پوشیده نیست که «ماندن» در گویش گذشته زبان ما وجود داشته، چنان که امروز در خراسان، افغانستان و زبان ورارود رواج دارد. یا این بیت:

مکن تیره‌رایی که شیر حرون به رویابازی نگردد زیون

در متن آمده «شیر حرون» (همان، ص ۹۵) که امیدوارم نادرستی چاپی باشد؛ اگر نه باز هم این خطایی است نابخشودنی. نه از آن جهت که چرا عین نسخه را رعایت کرده، بل از آن روی که در میان این همه تعلیق کتاب که گاه بی‌فایده می‌نماید، چرا متعرض این نکته‌های ضروری نشده است؟ نمونه دیگر اینکه «حزم» را «خرم» خوانده و ضبط کرده است (همان، ص ۱۷)؛ در حالی که حتی اگر در نسخه اساس به همین شکل می‌بود، می‌توانست از ترادف آن، که احتیاط بوده است و در متن آمده، آن را قیاساً تصحیح کند، یا دست کم اگر هم کار او تصحیح انتقادی بوده – که نبوده – در پانویس به بازگویی این حقیقت که نه چندان هم تلغیت بوده است، بی‌داده. نمونه دیگر در این جمله است: «من از شما رخصت می‌طلیم و خیر یاد می‌کنم» (همان، ص ۱۹)؛ در حالی که با توجه به نمونه‌های دیگر در همین متن و عدم تجانس

معنوی، می‌توانست بفهمد که اصلاً «خیربادی کنم» بوده است؛ یعنی رخصت طلبیدن و بدرود گفتن.

برای نمونه‌ای دیگر به این جمله توجه کنید: «عبدالرشید[...]» در بیشة شجاعت هزبر شیرشکار و بحر و حکایت [کذا] نهنگ ازدهاخوار است» (همان، ص ۱۸۸) همچنین بی‌نوشت مصحح، ص ۲۳۲). خوب جمله دوم بی‌معنا است. فکر نکنید که خطای چابی است، چون مصحح در متن «کذا» افزوده و بر این خطا تعليق زده است؛ اما چه تعليقی؟ گفته است: «و حکایت؟ ظاهراً و حکایت خوانده می‌شود (م)؛ خوب، حکایت باشد که چه معنایی بدده؟ نمونه‌های دیگر بسیار است به آن حد که مصحح را به آن قضاوت نادرست که «مؤلف فارسی نمی‌دانسته»، بردۀ است و من دیگر از یادکرد آنها پرهیز می‌کنم.

فارسی‌دانی میرزا حیدر

اما آنچه من را وامی دارد تا بگویم مؤلف کتاب بر ادب فارسی و عربی تسلط داشته، تلفیق بجای این دو زبان در متن کتاب است؛ همان‌گونه که مؤلفان زبردست و صاحب‌قلم ما به اقتضای حال و مقام مخاطب و معانی و بیان، این دو زبان را به آرایه تلمیع آراسته‌اند. جایی که لازم بوده آیه و حدیث درج کرده، از شعر و دیگر آرایه‌های ادبی غافل نمانده و حتی شاعر هم بوده است. این نمونه شعر که نخستین نمونه سروده‌های کتاب است، یعنی گرینشی نیست، بلکه تفالی است، مهارت شاعری او را نشان می‌دهد:

توبی که درد غمت یار ناگزیر من است

جفا و هر چه رسد از تو دلپذیر من است

همین سعادت من بس که چون مرا بینی

به خاطرت گزد که این گدا اسیر من است

(همان، ص ۸)

شعر استواری نیست؛ اما از هرگونه عیب ظاهری نیز مبرأ است و نمونه نترش: نثار درگاه سلاطین با تاج و تخت و محرم حجه «لی مع الله وقت» که علم دولت «آدم و من دونه» بخت لوای بر سماک افراخته و سایه عصابة «بعثتُ الى الاسود و الاحدمر» بر مفارق شش جهت هفت اقلیم انداخته. کوس سلطنت جهانگیرش بر کنگره عالیه «و رفعنا لک ذکرک» می‌زند و آوازه «کنت نبیا و آدم

بین الماء و الطین» از نشیب خاک به ذروه رفیع افلک رسانیده و بیرق دولت ابدی و سنجق سعادت سرمدی «انا نبی السیف» از فرق طارم اعلی گذرانیده.

باج‌ستان ملوک تاج‌ده انبیا شحنة هفتم بهشت خسرو مالک‌رقاب
(همان، ص ۲)

این متن که گزینشی نیست و از آغاز کتاب آورده شده است، چنانکه دیده می‌شود، نترش از دیگر نثرهای دوره مؤلف و حتی دوره اعتلای نثر فارسی دست کمی ندارد. در فقرات، سجع را رعایت کرده، از حسن تلمیع و تلمیح بهره برده است. تضاد را خوب آراسته و بدین طریق نوشتهدای فراهم کرده متناسب با ذوق زمان. برای نمونه به این قطعه توجه کنید، آیا سفرنامه ناصرخسرو را به یاد نمی‌آورید؟

... و هر ایوانی را طول بیست گز و عرض هفت و هشت گز و سر ایوان که سنگ یکپاره است، مقرنسها و منبتها و شرفه و سگدندان و پسپوش و پیشبوشها همه مغرق به نقوش و تصاویر که به شرح راست نیاید و بعضی صورتها بر هیبت خنده و گریه ساخته‌اند که کس حیران می‌ماند! (همان، ص ۶۲۲).

همچنین:

... دیگر در طرف شرق کشمیر برنگ نام ولایتی است. در آنجا پشته‌ای است در بالای پشته به وضع حوض بستی و در ته آن بستی سوراخی است تمام سال خشک می‌باشد. چون فصل ثور در آید از او آب برآید. روزی دو یا سه بار غلیان کند به نوعی که آن حوض پر شود، یک آسیا آب بلکه دو آسیا آب از اطراف آن پشته ریختن گیرد و باز تسکین یابد (همانجا).

گرچه این مقدمه طولانی شد، اما از پنهانی این سخن خواسته‌ام به نکته دیگری هم اشاره کنم و آن این بوده که همین میرزا حیدر دوغلات نیز یکی از خاندان همان ترکان یا مغولانی بوده است که ما امروز از تأثیر و تأثیر فرهنگی خویش و آنها سخن در میان داریم.^۳ یک تن از خاندانی که در عالم وحشت زیسته، بیابانگردانی دور از فرهنگ و تمدن شهرنشینی، درس‌خوانده، مدرسه‌نده‌یده و عاری از هنرهای اکتسابی. این نشانه چیست؟ آیا جز این تواند بود که او نیز همچون بسیاری دیگر که از شرق و غرب عالم آمدند و از سفره گسترده فرهنگ و زبان فارسی بهره برند، از زبان و فرهنگ ما - آن هم به طور مطلوب - بهره برده است؟ حال به فرض که این یکی همچون جاخط نشد، آیا گناهش به دوش فرهنگ و هنر ماست یا به ظرفیت‌های آموزنده مرتبط است؟ حقیقت این است که چون ترکزاده‌ای چادرنشین در مکتب فرهنگ و ادب ایران پرورش می‌یابد، سپس اثری به حجم بیش از شش صفحه

با زبانی فصیح و زیبا و آراسته به انواع آرایه‌های ادبی، می‌آفریند، آیا معجزه نکرده است؟ منظورم تنها معجزه فرهنگ ایرانی نیست، معجزه آفریننده نیز هست. من در این زمان محدود و به سبب در اختیار نداشتن منابع در این شهر (آلماطی قزاقستان)، فرست نکردم فهرست شاعران و نویسنده‌گانی را که مؤلف از آنها بدون نام بهره برده یا از آنها یاد کرده، درآورم. کاری که باید مصحح انجام می‌داد. اگر این کار صورت گرفته بود، ما اینک می‌توانستیم آشکارا بگوییم که مؤلف به چند اثر در زبان فارسی دسترس داشته و به چه میزان از آنها بهره برده است. یا اینکه بگوییم در این خصوص تا چه اندازه آوازه فرهنگ و زبان فارسی در پنهان و گوش شرق کشور ما - که بیشترشان همین ترکان و مغولان بوده‌اند - پیچیده است.

میرزا حیدر می‌گوید:

خداآندی که ترک جنگجوی بهرام را که شحنۀ انجمن پنجم است به تیر نگهداری عظمتش موسوم گردانید و هندوی تندخوی کیوان را که چوبکزن با هم هفتم ایوان است، به طلایه گردش سرادق سلطنت مقرر ساخته و خورشید جمشیدوش را در کرته زرکش بر تخت گاه طارم چهارم افکنده و تیر دیبر را ناظر ایوان ابداعیان کن فیکون و مشرف دیوان [إن والقلم و ما يسطرون] گردانید:

سر پادشاهان گردن فراز	به درگاه او بر زمین نیاز
نه گردنکشان را بگیرد به فور	نه عذرآوران را براند به جور
مر او را سزد کبریا و منی	که ملکش قدیم است و ذاتش غنی ^۳

باری ما از نوشتۀ بالا و دیگر مطالب کتاب به این نتیجه می‌رسیم که مؤلف به طور مثال با بوستان و گلستان سعدی، غزل حافظ، جهانگشای جوینی، تاریخ وصفاف، جامع التواریخ و دیگر آثار دست اول آشنا بوده است؛ با قرآن و حدیث انس داشته و هنر نویسنده‌گی را نیک می‌دانسته است از تاریخ کهن ما باخبر بوده و با هنر بهکارگیری تم‌های زبان فارسی، از جمله ستاره‌ها و فلك و ثوابت، آشنا بوده است. اینها چیزی نیست جز یک معجزه که در وجود یک آموزگار زبان و فرهنگ ما رخ داده است؛ معجزه‌ای که بخش عظیم آن به زبان فارسی باز می‌گردد؛ زبانی که هرجا پایش را باز کرد همچون روغن داغ نفوذکننده‌ای بر زمین ذهن و زبان بیگانه اثر بخشدید. اگر این معجزه نیست کدام‌یک از زبان‌های زنده روزگار نویسنده، توانسته چنین نفوذی در اندرونی ترین ازوای املاکها داشته باشد؟ زبانی که توانست مغز سنگ خارای مغول را که از سندان آهنگران سخت‌تر بود، حالت پذیرنده‌گی و انعطاف بخشد و حاصلی چنین شیرین و دلپذیر به بار آورد. این زبان را جز زبان غیب چه

می‌توان نامید؟

وقتی اثر را خواندم، متوجه این نکته شدم که اهمیت این اثر تنها در برجستگی‌های زبانی آن خلاصه نمی‌شود. آشنایی مؤلف با فرهنگ غنی ایرانی ارمنگان دیگری نیز برای او آورده است و آن پایبندی به صداقت در تاریخ‌نگاری است که از طبری و بلعمی آغاز شده بود و در بیهقی به اوج کمال خود رسید. این صداقت اگر چه در طنطنه لفاظی‌های پس از جهانگشا اندکی لطمہ خورد — چنان‌که در تاریخ وصف و ظفرنامه دیده می‌شود — اما باز خاصیتش را در این اثر بخشیده است، چنان‌که می‌توان از این جهت آن را عالی‌تر از ظفرنامه علی یزدی هم به حساب آورد. پرداختن به جزئیات، رعایت صداقت گفتار و در عین حال خارج نشدن از هاله زیبایی‌های ادبی، خاصیتی است که در سبک این اثر مشاهده می‌شود. خواننده این مقال ممکن است پس از این گفته انتظار داشته باشد که خود را با یک متن فوق‌العاده که در میان تمام متون مثل و مانند ندارد، رویه‌رو ببیند؛ اما من خیالش را راحت کنم که چنین نیست و چنین هست. نیست چون هرچه نباشد این است که نویسنده در دل این فرهنگ زاده نشده و با وجود همه تربیتها که یافته باز هم مغولی بوده که در میان مغولهای دیگر می‌زیسته و هم خو و هم مشرب آنها بوده است. از سویی هم معجزه است، چون ما نباید فراموش کنیم که قهرمان ما یک مغول آموخته و تربیت شده است. خوی و حشت‌افزایی مغول چیزی نیست که از چشم محققی پنهان مانده باشد. مغولی که امیر خسرو او را چنین توصیف کرده است:

سوار بر اشتر، بدن‌ها چون پولاد ملبس به پنجه، چهره‌ها آتش‌گون، کلاه‌ها از پوست بره با سرهایی همچون پشم گوسفند فیچی کرده، چشم‌ها چنان تنگ و نافذ که می‌توان آن را به سوراخ ظرفی برنجی تشبیه کرد. صورت‌ها بر بدن چسبیده، چنان که گویی گردنی درکار نیست. گونه‌ها به کیسه‌های چرمی برچین و چروک مانده. دماغ‌ها در میان دوگونه امتداد یافته و دهان‌های آن‌ها از استخوان گونه‌ای به استخوان گونه دیگر کشیده شده. سبیل‌ها به طور مفرطی دراز. ریشی بسیار تنک در اطراف چانه. چنان به دیوهای سفید شباهت داشتند که مردم هر جا آنها را می‌دیدند، از وحشت می‌گریختند (همان، ص ۱۵۶).

وقتی طایفه‌ای به این شکل از قلم نویسنده‌ای وصف می‌شود، یکی از پیام‌های روشنش این است که از موجودی عجیب و غریب سخن می‌گوید که با دیگر

موجودات تفاوت دارد. «بابر» که بنا بر گفته همین مؤلف، پیش از آن که ترک باشد (اگرچه او را بیشتر باید ترک قلمداد کرد تا مغول، چون او از اعقاب تیمور بوده است و می‌دانیم که تیمور به قبیله ترک براس تعلق داشت)، مغول بوده و از وابستگان مؤلف به حساب آمده است، در توصیف مغول‌ها سخنی دارد شنیدنی. ترجمه آن چنین است:

اصل مغول اصل بدی است، اگر چه از اصل ملایکه باشد
و اگر نام مغول با طلا نوشته شود می‌تواند نفرت‌انگیز باشد
زنهار خوش‌ای از خرم غلات مغول نچینی؛ زیرا تخم مغول چنان است که
هر بار کاشته شود، نفرت بیشتری به بار می‌آورد (عبدالرحیم‌خان خانان، بابرنامه،
ص ۹۳؛ میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، ص پنجاه و هفت).

ما حتی اگر در توصیف منسوب به امیرخسرو و بابر هم تردید داشته باشیم، از توصیف همین نویسنده — که او خود را از الوس مغول دانسته — نمی‌توانیم روی بگردانیم. مؤلف از جزئیات آیین ایران اسلامی، مصایب و مكافات آنها که خود نیز با آن درگیر بوده، کاملاً باخبر بوده است؛ کسی که به قول خودش به دین اسلام مشرف شده و هم در این آیین با مصیبت حرام و حلال خو گرفته و راه حل‌هایی مخصوص را برای فرار از تگناها یافته است. به عنوان مثال برای اینکه کتاب را از دستِ میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، روکردن به این شغل محترم را از واجبات امور دانسته است:

اما بعد [...، کلام مجید آسمانی [...] که [...] است و به صفت «اویت جوامع الكلام» متصف به سه قسم می‌شود: اول توحید الهی احدی [...]. دویم احکام شریعت محمدی [...]. دیگر تواریخ چنانچه ثالثی از مقاصد کتاب «لا یمسه الا المطهرون» دانستن احوال متقدمان است و این اوضاع دلایل بر فضیلت علم تاریخ است (میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، ص ۵-۶).

همچنین سبب آغاز تاریخش را به نام توغلق تمور چنین بیان می‌کند: او نخستین کسی بوده که از طریق فرهنگ و باورهای یک ایرانی، رقبه خویش و سایر مغول را از رق کفر خلاص کرده و به حریت اسلام چون سایر انانم داخل نموده است. مؤلفی که بر طایفة مغول (و بعدها ترک) معرفت کافی داشته، بینید که حس ادب و بدینختی و حسادت و انکار آنها را چگونه توصیف می‌کند:

هر چند که این بندۀ را - بحمد الله، حق - سبحانه و تعالى - به عنایت بی‌علت از

دایرۀ الوس مغول خارج و مستثنی بلکه ممتاز و مستغنى ساخته است. و از خواقين الوس مغول که ابنياى جنس، بلکه ابنياى خال و عم بودند سوء اطوار و طريقة ناسازگار و معامله ناهموار صورت اصدار یافته است که شمهای در دفتر ثانی مذكور است. و با وجود آن قساوت قلب ايشان به حدی است که مثلاً اسم من حيدر است، کنایه از آنکه حیات در من است اگر این معنا توانند فهمید البته در غم من ممات اختیار کنند:

بیت:

گر تو عزم بهشت خواهی کرد دیگران دوزخ اختیار کنند
(همان، ص ۸)

يا آنجا که به کشمیر دست می یابد و خود را در بهشت طبیعت حس می کند، چنانکه در وصف آن ایالت می گوید:

سوسن باگی به هزار زبان [به] گلهای کوهی به خودرویی طعنه زده... و قله‌های جبال او از سرسیزی سر بر افلاک برافراخته دامن کوههای او از غایت نزاکت پای طراوت را از صحن حدائق در دامن لطافت کشیده و لطافت آبها که از جبال فرو می‌ریزد، غلغله در عالم انداخته (همان، ص ۶۱۹-۶۲۰).

سرگرانی همراهانش که مشتی مغول به قول ايشان چغول بوده‌اند از آب و هوای فردوسی و دلگیری آنها که منجر به آغالش میرزا علی طغای می‌شود، او را به یک اعتراف بزرگ وا می‌دارد. بخوانید:

ما مردم مغولیم و علی‌الاستمرار به مهمات مغولستان مشغولیم و مأنوس طبع و مألف اولوس صحراست که در وی هیچ آبادانی نباشد. همیشه قهقهه جسد ویرانه را به ترانه بلیل باگی گزیده‌ایم و در مرز و بوم آبادانی چون بوم شوم منزل نساخته‌ایم. ندیم ما دباییب [ظاهرآ جمع دیاب و آن جمع دب به معنای خرس] کوهی و حریف ما خنازیر دشتی بوده است. موطن مأنوس و مسکن مطبوع ما جوف قلة جبال بوده و ملبوس ما جلود کلاب و سبوع بوده و مأکول ما لحم طیور و وحوش و ابنيا اهل جیوش ما جمعی کافر بیهوش در کشمیر که باع ارم بلکه نمونه فردوس اعلی است چه توانیم که گفته‌اند: «لایدخل المشرکین فی الجنة» (همان، ص ۶۳۳).

اینجاست که مورخ به یاد حکایت کناس و عطار می‌افتد و بدون ذکر مأخذ آن، که شیوه مستحسن مؤلف است، بی‌هوشی مردم دام در زیبل را که به بازار عطاران آمده بود، بیان می‌کند.

اما چه شده است که این مغول یا ترک از آن همه مستثننا و مستغنا شده است؟ او

خود دلیلش را بیان می‌کند:

مع هذا بنده در سیزده سالگی در نهایت یتمامت [بی‌پدری و مادری] به خدمت سلطان سعید خان رسیدم. او به اشفاق ابوبیت [پدری] از کربت [درد و رنج] یتمامت به مستند مظاهر تم رسانید و طریقه محبت و رابطه مودت را چنان مربوط گردانید که محسود برادران و فرزندان او شدم. بیست و چهار سال در خدمت او به اکتساب فضایل با ترغیب و تعلیم او در عین عظمت و حشمت روزگاری گذرانیدم. در خط و سواد و شعر و فن آن و انشاء و تصویر و تهذیب، بین الاقران ممتاز بلکه ماهر گشتم و در سایر مصنوعات از خاتم‌بندي و حکاکي و زرگري و سراجي و جبارگري [زره‌سازی] و تير و پيکان و كارد و مردفه [اگر ضبط آن درست باشد، معنای آن از فرهنگها ظاهراً فوت شده است. به نظرم ابزار جنگي اى بوده که از شاخدهای سخت درخت خرما ساخته می‌شده است] و طلاکاري و بنائي و درودگري و انواع اکتسابات که شرح آن طولی دارد، در همه چنانکه استادان آن فنون در شاگردی اين بنده عاجز آمدندی [...]. مع هذا در امور ملكي و مهم‌گذاري، کنکاش جنگ، از فرقاني^۴ و شبروي و تيرانداختن و شکارکردن و ميرشكاري و آنچه در امور دولت به کار آيد... (همان، ص ۸ - ۹).

نکته دیگری که باید از آن سخن گفت، مربوط به حکایت شیخ شجاع‌الدین محمود برادر شیخ حافظ‌الدین کبیر بخاری است. این حکایت شاید یکی از بخش‌های جذاب این تاریخ باشد. شیوه پردازش او در این بخش چنان گیرایی دارد که عاطفة بیان و جاذبه صداقت، کتاب را برتر از کتابی چون ظفرنامه می‌نماید. در کل شاید از نظر برخی قواعد دستوری، ظفرنامه محکم‌تر و یا، درست‌تر بگوییم، یکدست‌تر از تاریخ رشیدی باشد؛ اما در عوض تاریخ رشیدی بازیهای ملال آور ظفرنامه را ندارد. علی یزدی در پردازش ظفرنامه گاه آنقدر به اطناب‌های ملال آور و اسهاب‌های نابجا دامن می‌زند که تاریخ و ادب را با هم مخدوش می‌سازد؛ در حالی که در تاریخ رشیدی ما شاهد سرزندگی زبان و تاریخ، هر دو، هستیم. حسن عاطفی رقیقی همواره هاله‌ای است برای رویدادهای تاریخی که در آنها صداقت مؤلف را می‌توان درک کرد، حتی اگر سخنی بگوید که با حقیقت امر نامطابق باشد.

آنجا که از شهر کنکش سخن می‌گوید هم به حکایت شیخ شجاع‌الدین مربوط است. به گوشهای از آن توجه فرمایید:

... [مودن] به وقت مرور به مسجد رسید. گفت به رسم خیرباد، بانگ نماز خفتن

را بگوییم. بر منارة مسجد برآمد و بانگ نماز خفتن را گفت. در حین اذان دید که

چیزی از آسمان می‌بارد مثل برف؛ اما خشک. اذان گفت و ساعتی ایستاد. صلووات کشید و فرود آمد. دید در مناره محکم شده است، جای برآمدن نیافت. باز بالای مناره برآمد. احتیاط تمام کرد. دید که ریگ می‌بارد، چنانکه تمام شهر را فرو گرفت. چون ساعتی برآمد، دید که زمین نزدیک می‌نماید. احتیاط نمود، دید که قدمی مانده. خود را به شیب انداخت و ترسان و لرزان روان شد. نیم شب پیش شیخ رسید [این شیخ، همان شجاع‌الدین است که پیش از این گفته بود با یک سخنرانی تبیهی شهر را ترک کرده بود] قصه را گفت همان ساعت، شیخ روان شدند، گفتند از غضب خدای دوری بهتر است. به سرعت گریختند. حالیا آن شهر در شیب ریگ است. گاه باشد که باد ریگ را بر می‌دارد و سر مناری یا کلله گنبدی پیدا می‌شود. بسیار باشد که خانه را باد باز کند، چون درون خانه درآیند تمام اسباب خانه ایستاده و صاحب خانه را استخوان، سپید شده، خانه و آنجه غیر ذی روح باشد بی‌نقصان ایستاده، از این نوع بسیار دیده‌اند (همان، ص ۱۹).

این شیخ که بوده است؟ یک تاجیک (ایرانی)؛ کسی که همان خان بزرگ، توغلق تمور، ابتدا او را «نه آدم» می‌خواند؛ اما سرانجام به همت او سر به ریقه انسانیت آورد.

واقعه تسلیم این توغلق تمور نیز خواندنی است. وقتی شیخ از کتک کذايی می‌گریزد (از غصب خدا) به سرزمینی پا می‌گذارد که در تیول این توغلق بوده است. چون سربازان خان مغول قصد جان شیخ و یارانش می‌کنند، شیخ از ممنوعیت ورود اظهار بی‌خبری می‌کند؛ یعنی «نمی‌دانستیم که در غرق خان پاگداشته‌ایم.» سربازان به خان خبر می‌دهند که غریب سرشناسی به نظر می‌آید. خان او را می‌خواند. حال به انشای میرزا حیدر توجه نمایید:

خان فرمود که مردم تاجیک آدم نیستند. سگی چند را به گوشت خوک سیر می‌کرد. به غصب فرمود که تو بهتری یا این سگ؟ شیخ فرمود که اگر ایمان با من باشد، من بهترم و اگر ایمان با من نباشد، سگ از من بهتر است.

بیینید این داستان تا چه اندازه اهمیت دارد؛ یا روایتی است مبتنی بر واقعیت یا پرداخته ذهن تاریخ یا نویسنده. هر کدام باشد، باز در همان مسیر اعجاب از فرهنگ ایرانی حرکت می‌کند. مؤلف «فرمایش» را صرفاً به خان اختصاص نمی‌دهد. خان می‌فرماید، شیخ نیز می‌فرماید. خان سگی چند را به گوشت خوک سیر می‌کند، شیخ با مریدانی چند گرسنه، در عین حال غنی و سیر از غذای روحانی و انسانی، حضور دارد. در این مناظره شیخ برنده است و خان بازنده. باخت به اینجا ختم نمی‌شود که

خان پس از شنیدن سخنان شیخ، مرید او می‌شود و مسلمان؛ بلکه بازنگری خان در پاسخی است که شیخ به او می‌دهد. شیخ، در آن جمله کوتاه، پوشیده، سگان خان را از خود او برتر دانسته بود و این نکته‌ای است که بی‌تردید از چشم مؤلف پنهان نبوده است و عمدًا آن را آورده است. باری، آن پاسخ کوتاه و سنجیده شیخ، خان را منزوی می‌سازد. در انزوا سربازی را به دنبال شیخ می‌فرستد. سرباز پیش شیخ می‌آید، در حالی که از زین و برگ اسبش خون شکار (که همان خوک‌های کشته‌شده باشد) می‌ریزد. خون خوکی که نه تنها خوراک سگان، خوراک خان مغول نیز بوده است. شیخ از رفتن ابا می‌کند؛ اما حکم مرّ خان را نمی‌توان مهمل گذاشت. ببینید مؤلف چه می‌گوید:

شیخ فرمود پیاده می‌رویم. مغول مبالغه کرده که حکم چنین است سوار باید باشد.
مولانا روی مال طهارت را بر زین پوشید، و سوار شد (همان، ص ۲۰).

مؤلف البته برای ما روش نمی‌سازد که چگونه شیخی تاجیک (ایرانی) با خانی مغول به این سادگی سخن می‌گوید و با چه زبانی خان را چنان شیفتگی می‌سازد که به دست و پای شیخ می‌افتد و های‌های گریه می‌کند. هرچه هست، خالی از این واقعیت نیست که در تصور یک مغول تربیت‌یافته، یک ایرانی می‌توانسته چنین شکوه فرهنگی‌ای داشته باشد. خان گردن به مسلمانی می‌نهد و همین پاکی خان باعث می‌شود که مؤلف، تاریخ خویش را به نام این خان متبرک نماید؛ خانی که با فاصله پنج نسل به چفتای پسر چنگیز می‌رسد؛ خانی که مادرش «الانقوا کورک لوك» هم به قول نویسنده «زنی بود عفیفه»؛ زنی که به نقل از ظفرنامه، همچون مریم مقدس «نور و روشنی به کامش فرو شد، در خود آبستنی یافت، چنانکه مریم بنت عمران» (همان، ص ۱۵) و جالب است که بدانید این زن عفیفه، نسبش به یافث ابن نوح می‌رسیده است.^۵

بدین ترتیب از آگاهی‌های دانشمندانه مؤلف در زمینه‌های مختلف هم نباید غافل شد؛ از دانش‌هایی چون مذهب‌شناسی، تاریخ، جغرافیا و مطالعات او که حاکی از کتاب‌شناسی اوست. به عنوان مثال آنجا که از کشمیر سخن می‌گوید، اطلاعات مفیدی به دست می‌دهد:

در اسلام، کشمیر، قریب‌الجهد است. همه هندو بوده‌اند. دین براهمه داشته‌اند. سلطان شمس‌الدین نامی در لباس قلندریه آمده، زنی ملکه بوده، در آن زمان در هر ولایت

کشمیر حاکمی بوده. سلطان شمس الدین وی [ملکه] را بر خود لازم گرفته است. بعد از مدتی این ملکه به ازدواج سلطان شمس الدین رغبت نموده است. بعد از وقوع آن به مرور این سلطان شمس الدین بر تمامی کشمیر استیلا یافته و پسرش سلطان علاء الدین جای نشین پدر شده. در زمان وی امیر کبیر علی الثانی، سید علی همدانی^۱ - قدس سرہ - اینجا آمده. چهل روز بیش نباشیده است و پسر وی سلطان سکندر به جای پدر نشسته، دین اسلام را رواج داده، بتخانه‌ها شکسته، پسر وی سلطان زین العابدین جای نشین پدر شده، پنجاه سال سلطنت کرده، در تعمیر کشمیر کوشیده و تمام طوایف اهل عالم را رعایت کرده، نظر در کفر و اسلام نینداخته؛ در زمان وی کشمیر شهر شده است تا این زمان آثار وی ظاهر است (همان، ص ۶۲۵-۶۲۶).

می‌بینید که چه ظریف و زیرکانه، با اینکه خود ملایی گاه متعصب نیز بوده، از یک حقیقت پرده برداشته و آن اینکه شهر شدن کشمیر را ملزم به تساهل و تسامح حاکمش دانسته که تمام طوایف را رعایت می‌کرده است. منظور مؤلف، در پنهانی کلام این است که تا نظر بر کفر و اسلام بود، کشمیر کشمیر نشد.

در خصوص مذهب کشمیریان نیز اشاراتی دارد قابل تأمل. می‌گوید:

مردم کشمیر حنفی مذهب بوده‌اند. در زمان فتح شاه که پدر این سلطان نادر باشد، مردی آمده شمس نامی از طالش عراق و خود را منسوب به نوربخش کرده و مذهب مخری آورده و نام مذهب، نوربخشی نهاده و انواع کفر و زندقه آشکارا کرده و کتابی فقه احوط‌نام در میان مردم نامرد نامداخته است که به هیچ مذهبی از مذاهب اهل سنت و جماعت و روافض و شیعه موافق نیست. سب اصحاب - نعوذ بالله - و عایشه را که شعار روافض است بر خود لازم دارند، اما خلاف عقیده شیعه، سید محمد نوربخش را صاحب زمان و مهدی موعود می‌دانند... (همان، ص ۶۲۷).

اطلاعات مردم‌شناسختی، فرقه‌شناسختی و نقدهای اجتماعی مؤلف با اینکه او حقیقتاً ملایی است متعصب (همان، ص ۶۱۲-۶۱۳) در خصوص مبلغی و در خصوص دین و ترک بودن او، نک: ص ۶۲۸-۶۲۹ و جنگجویی است متصلب، باز قابل ملاحظه است. آنجا که از خواجه نورا سخن می‌گوید و از سلسله خواجه‌گان (همان، ص ۵۶۳) و همچنین از تحریفی که در آیین صوفیان رخ داده، همه از توجه او به مسائل گوناگون حاکی است. مثلاً درباره شیوه معمول صوفیه می‌گوید:

حالیا در کشمیر هر که صوفی است زندیقی چندی مستحلی ایا بی ملحدنی که از حلال و حرام هیچ خبر ندارد و تقوی و طهارت در شب‌بیداری و کم‌خوری

پنداشته‌اند و بس. دیگر چه یابند خورند و گیرند که تحاشی ندارند که حرام کدام و حلال، چه همه با جمهمه در آخَذِ ياخُذُ اوقاف که نه بر وجه شرع است، شره و حرص تمام دارند و علی الدوام به تعییر منام و اظهار کرامت که امسال آن شود و این شود و اخبار از مغایبات احوال از آینده و گذشته گویند و بر یکدیگر سجده کنند و به این رسوابی به اربعین نشینند و علم و اهل علم را بغايت مذموم و مکروه دارند و شريعت را وrai طريقت دانند [...] به شيوه ملحدان در جاي دیگر دیده نشد (همان، ص ۶۲۸).

و آنجا که در باره تبت سخن می‌گوید، خبرهایش جالب و غریب است: ... و تبت صحرانشینان را اوضاع عجب است که در هیچ خلقی آن اوضاع نیست. اول آنکه گوشت و هر خوردنی که باشد، خام می‌خورند که اصلاً رسم پختن نمی‌باشد. دیگر آنکه ایشان اسب را به جای دانه، گوشت می‌دهند. دیگر آنکه تمام احمال و انتقال را بر گوسفند بار می‌کنند. گوسفند دوازده من شرعی بر می‌دارد. خرجینها ساخته‌اند. پاردوm و سینه‌بند در وی بند کرده بر گوسفند بار می‌کنند. به غیر وقت احتیاج، بار از وی نمی‌گیرند که زمستان و تابستان در پشت وی است (همان، ص ۶۰۴).

نکته دیگری که به بهانه این کتاب باید به آن اشاره کنم، تأثیر فرهنگ ایرانی بر ترکان و مغولان ترک شده، از طریق نام‌گذاری نوزادن است. نیک می‌دانیم که دین اسلام، به پشتونانه فرهنگ غنی ایرانی، دل تاریکی‌های جهل و وحشت بی‌ایمانی به باورهای انسانی را در شرق و غرب عالم می‌شکافت و پیش می‌رفت. گفته می‌شود که هزاران واژه فارسی در زبان مردم ترک‌زبان آسیای میانه رواج دارد. این واژه‌ها البته جزء آن واژه‌هایی است که در زبان ایرانیان رایج بودند و اصل ایرانی نداشتند؛ اما از طریق زبان ما به دیگر جاها رفتند. همچنین جز آن واژه‌هایی هستند که تغییر شکل داده‌اند و شناخت آنها ملزم به شناخت دقیق ریشه‌ها و زبان‌های چندگانه است. به عنوان مثال ما امروز این واژه‌ها را دیگر ایرانی نمی‌دانیم: «من سوره»؛ «آهی مه»؛ «سده‌دره‌هن»؛ «یوتین» و این واژه‌ها از زمرة واژه‌هایی است که در زبان چینی هم‌اکنون رواج دارد و با دقت و سواس‌گونه‌ای می‌توان دانست که همان واژه‌های منصور، احمد، سمرقند و ختن‌اند. همچنین واژه‌هایی نظیر کاکیم بکف (حکیم بیگ) و میرویرت (مروارید) را در نظر ندارم. آنچه در این بخش می‌خواهم بگویم توجه دادن به نام‌هایی است که در زبان ایرانیان رایج است و در کتاب تاریخ رشیدی نیز عیناً آمده است. اگر به روند سلسله نامها از پدر به پسر توجه کنیم،

بهوضوح می‌بینیم که نام‌های ترکی و مغولی طی دو سه نسل به زبان فارسی یا نام‌های رایج در این زبان بدل می‌شوند. به شجره خاندان دوغلات که شجره نیakan نویسنده نیز بوده است توجه کنید:

بابداغان ← اورتوبو ← بولاجی ← خدایداد ← احمد ← محمد حیدر ← محمدحسین ← عبدالله میرزا. هم چنین از فرزندان سید احمد (!) ← سانیز میرزا ← ابابکر ← جهانگیر و برادرش تورانگیر. دیدید که سلسله‌ای که با بابداغان آغاز شد، به نام خالص خلص فارسی یعنی جهانگیر و تورانگیر درآمد. به سلسله چنگیز توجه نمایید:

چنگیز ← چفتای ← موتاکان ← بوری ← قادامی ← طغاتیمور ← اوراق تیمور ← یسور ← غازان ← تیمور ← الیاس ← محمد ← شیرعلی ← ویس ← یونس ← دوست محمد ← احمد ← اسکندر ← محمد باقر و برادرانش محمد و قریش و عارف و عبدالرحیم و عبدالعزیز و عبداللطیف و عبدالکریم و پسرانشان عبدالله و بابر و سرانجام همایون! می‌بینید که در این پالایش نیز نام چنگیز به همایون مستحیل می‌شود.

در سلسله تیموری نیز همین اتفاق افتاده است:

تیمور ← شاهرخ میرزا ← بایسنقر ← علاءالدین ← و سلطان محمد. نیز در روندی دیگر:

تیمور ← سلطان محمد ← ابوسعید ← محمود میرزا ← خان میرزا ← میرزا سلیمان ← میرزا ابراهیم ← میرزا شاهرخ. همچنین:

تیمور ← جهانگیر ← محمد سلطان ← جهانگیر ← میرزا خلیل ← میرزا محمد ← پیرمحمد ← و برادرش رستم! دقت کنید که صافی فرهنگ ایرانی، از تیمور چگونه رستم ساخته است و البته بهتر است در این فرجام حقیقتی را معرف شوم که رستم ساخته بود. مرده‌ریگ گذشته ما تا آنجا طاقت آورد که بتواند تا سده‌های هفتم و هشتم، طوفان‌های خانه‌کن و شعله‌های خانمان‌سوز ترک و عرب را بدین‌گونه که نمونه‌ای از آن ذکر شد، مهار سازد؛ اما آیا می‌توان گفت که این فرهنگ پس از آن هجوم دیگر توانست کمر راست کند؟ آوازی که امروز بر زبان ما جاری می‌گردد و بلند به نظر می‌رسد، تبلور صدایی است که دیگر متعلق به دنیای ما نیست. تارهای صوتی ما چندین سال است که دیگر آوازی از خود بیرون نداده است. با این حال اگر در فرجام این سخن بگوییم که پس از تأثیر مخربی که ترک و مغول، از جهات

گوناگون بر ما نهاد، دیگر نتوانستیم نسل آن ایرانی فرهیخته گذشته را ادامه دهیم، حقیقتاً نمی‌دانم تا چه اندازه به صواب نزدیک شده‌ایم. آیا هرج و مرجی که در بنیادهای محکم و راستین فرهنگ و تمدن ایرانی رخ داد، آیا از آنگاه که دروغ و تزوير، تا این حد شیوعش و زیرکی منحصر به رذالت و دهها صفت بدی که امروز فرهنگ ما را در طومار خود پیچیده است، اگر نگوییم اثربذیری از همان دو قومی بوده که فردوسی از آن مکرر نام می‌برد؛ آیا می‌توان گفت آثاری است که در نتیجه برخورد آن دو قوم در ما رسوب کرد و به قول بیهقی مؤکد شد؟

پی‌نوشتها

۱. به عنوان مثال ص ۴۱۸ از جهانگشا و بی‌در بی از ص ۲۳ به بعد از ظرفنامه نقل قول مستقیم دارد.
۲. این مقاله در کشور قزاقستان و در همایش تأثیر و تأثر دو ملت ایران و کشورهای ترک‌زبان قرائت گردید.
۳. آنچه در متن کنونی تاریخ رشیدی آمده است، با آنچه ما آوردیم، فرق‌هایی دارد که شما نیز به ما حق خواهید داد دست به چنین قیاسی بزنیم. مثلاً در متن میان «با» و «هم» در صفت «باهم» (تاریک) فاصله گذاشته و «با» را ظاهراً حرف اضافه گرفته است. همچنین در پاره اول به جای گردن‌فراز، گردون‌فراز و در پاره سوم به جای عذرآوران عذرآوردن آمده است. اگر این خطاهای مکرر متوجه صنعت چاپ نباشد، باید فریاد یاللعجب برداشت که برادر من! همه اهمیت تصحیح در این دست نکته‌هast است که تو اتفاقاً آنها را راعیات نکرده‌ای!
۴. واژه فراق را مؤلف در اینجا مترادف با شب رو آورده که در زبان فارسی به معنای دزد و عیار است. این برداشت تا اندازه‌ای با گفته ادوارد دنیس راں مطابقت دارد که می‌گوید: جغتاییان به واسطه دشمنی با مغول‌ها و به منظور تحقیر، آنان را جته (جهنِ یا چته) می‌نامیدند. بنابراین، جته صرفاً یک لقب اصطلاحی برای اهانت یا سرزنش بوده و هنگامی که با این کلید در یک فرهنگ منقولی به جست‌وجوی کلمه مذکور پرداخته شود، به معنای یک شخص بی‌ارزش، یک آدم بی‌معنی یا رذل خواهد بود. بدین ترتیب کلمه مذکور مفهوم قومی ندارد، جز آنکه مانند نامهایی از قبیل قزاق، قلماق و غیره، به علت خوی و حشیانه، سیرت سرکشی و کلاً عادت درهم و برهم مغولها از سوی همسایگان بافرهنگ‌تر ایشان، به این قوم اطلاق شده است (نگاه کنید به مقدمه همان تاریخ، ص چهل و نه). در جایی دیگر وقتی در خاطراتش به کشتن قوتاس (گاو کوهی ظاهرًا) اشاره می‌کند، می‌گوید: «بنده در ابتدای قراقی یک قوتاسی را گشتم» (ص ۶۱) که معلوم نیست ابتدای قراقی چه معنایی دارد؟ اما پس از این با توضیحاتی که می‌آورد، به نظر می‌رسد که به دوره حرمان و سختی‌های خود اشاره کرده است؛ زمانی که

به سبب تنگی آذوقه مجبور شده قوتاسی را بکشد، از پوستش در پای اسبان کشد و از گوشتش به ضرورت بخورد و برای توشه راه بردارد (نک: ص ۶۶۹). در جایی دیگر از فراق به عنوان صفت یاد می‌کند: بالجمله از جهت تعرضات اوزبک قزاق و مخالفان قرغیز با رشید سلطان مع توابع و لواحق باز به کاشفر درآمدند (همان، ص ۱۸۱)؛ البته اگر میان اوزبک و قرقاچ واوی افتاده باشد، وضع باز قابل تأمل می‌شود.

۵. اگر قول او درست باشد، نیم دیگر بدیختی ما ایرانیان به حضرت نوح (ع) باز می‌گردد.
 ۶. گفته‌اند که میرسید علی همدانی پناهندۀ ای بود که در سال ۶۵۳ ش با خانواده‌اش به حکم تیمور به کشمیر تبعید شد. وی در هنگام تبعید چنان مقامی داشت که هفت‌صد تن از ایران او را تا کشمیر همراهی کردند. وقتی پسرش میر محمد در پی او به کشمیر آمد، سیصد تن نیز با او همراه شدند. این مهاجرت در زمان قطب‌الدین پسر علاء‌الدین بوده است که میرزا حیدر از او نام نمی‌برد. جالب است که مصحح در میان قلاب از این قطب‌الدین نام می‌برد. این نشان می‌دهد که او طرز کاربرد قلاب را هم نمی‌داند. آنچه ایشان در قلاب آورده، اگر در نسخه‌های دیگر حقیقتاً نبوده است، باید در پابرگ یا پی‌نوشت می‌آورد. باری، سید همدان که اکنون مزارش در کولاب تاجیکستان است، به گفته‌ایاس در سال ۶۵۹ در Pakhli بدرود حیات گفته است. هم‌اکنون مسجد شاه همدان که منظور همان سید باشد، در کشمیر، شهر «سری‌نگر» مشهور است (میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، ص ۷۸۸).

منابع

- عبدالرحیم خان خانان، با برنامه ظهیر‌الدین محمد گورکانی، بمبئی، ۱۳۰۸ ق.
- جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، به کوشش محمد قروینی، تهران، ۱۳۳۴ ش.
- میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، به کوشش عباس‌قلی غفاری‌فرد، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- استرآبادی، محمد قاسم هندوشا، تاریخ فرشته، به کوشش مشتاق اگرهای، بمبئی، ۱۸۶۳ م.
- رشید‌الدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ ش.
- دهلوی، امیر خسرو، دیوان امیر خسرو دهلوی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۸۷ ش.
- شرف‌الدین علی یزدی، ظرف‌نامه شرف‌الدین علی یزدی، به کوشش عبدالحسین نوابی و سیدسعید میرمحمد صادق، تهران، ۱۳۸۷ ش.

حافظ و ابن يمین

على أكبر أحمدي داراني

كان حافظ مطلعاً على شعر سابقيه ومعاصريه.

و قد عاش في نهاية القرن الثامن و نهاية التقاليد الشعرية.

و ظهرت مجموعه من التقاليد الشعرية في الشعر الفارسي أكثر مما ظهر عنده. كانت قبلة، و يسررت له الاستفاده الفنيّة من تراثِ السابقين الأدبيّ بتغيير طفيف في التراكيب، و تنقیح المضامين في شعر الآخرين، و بيان أجملها لينال بها مكانة ممتازة.

و من أهمّ أقسام التخصص بحافظ بحث تأثيره بالآخرين.

و قد كتب المتخصصون به في تأثيره بشعر الآخرين كثيراً، لكنهم تحدّثوا قليلاً بابن يمین و اهتمام حافظ بـشعره.

توفي ابن يمین قبل حافظ بثلاثةٍ و عشرين عاماً، ولدينا قرائن تثبت أنَّ حافظاً كان يعرف شعر ابن يمین.

و في هذه المقالة تناولنا تأثير حافظ بابن يمین في ثلاثة أقسام هي الألفاظ، و التراكيب، والاستقبالات.

هداية الأعمى

شكيل اسلم بيگ

عهد التيموريين في الهند وأيام شاه جهان خاصه (١٠٣٧ - ١٠٦٨ هـ) زمان غنى جداً وقيّم كُتِبَ فيه نصوص متنوعة بالفارسية في مجالات وفروع مختلفة منها كتاب مهم للغايه هو هداية الأعمى الراخِر بالمضامين العرفانية، وقد حَرَرَه محمد حسين الخباز الكشميري المتوفى سنة ١٠٥٢ هـ.

وكان لمحتوه العِرْفانيِّ مكانة في ذلك الزمان.

وفي هذه المقالة مسمى ل النقد مطالب بكر و جديدة من هداية الأعمى وبحثها إكراماً متذوقى المخطوطات العرفانية.

وبجانب ذلك نعرض منتخبات من عن أبواب ذلك الكتاب ليتجلى قيمته تجلّياً يليق به.

الأشعار الباقيه من ديوان حقيقي

علي بصيري بور

حكم أبو المظفر سلطان جهان شاه أشهر وجوه السلسلة التركمانية قراقويونلو أبو باراني القسم الأعظم من ايران في القرن التاسع باقتدار اکثر من ثلاثين سنة.

وكان هذا الملك شاعراً يتخلص بحقيقي، وقد أرسل ديوانه إلى أعظم وجوه إيران الأدبيّه في القرن الهجري التاسع، أي: الشیخ عبدالرحمن الجامی لمعرفة رأيه فيه، وقد مدح عبدالرحمن الجامی أشعار حقيقي بأبيات ما زالت حتى الآن في ديوانه.

و ما يُوسف عليه هو ضياع ديوان حقيقي ما عدا أبياتاً منتشرة في كتب مثل أحسن التواريخ لحسن بيگ روملو و حدائق المعارف لشجاع الدين كربالي، و تكملاً للأخبار علي بن عبد المؤمن، و روضة السلاطين لفخرى الهروى، و ...

و هاده الأبيات الباقيه تكشف عن قُوَّة طبع هذا الملك و نظره العرفاني.

و قد سمعت هذه المقالة الى استخراج أشعار سلطان جهان المنتشرة من الكتب و المصادر المختلفة و جمعها لتعريفه للمحققين في التاريخ والأدب ملكاً شاعراً مطبوعاً.

فقدان معنی لفضل فی المعجمات

حسین پارسی فر

ذكرت المعجمات الفارسية معانی متعددة لكلمة الفضل، وثبتت استعمالها في هذا المعنى والمفهوم الخاص بها بالشاهد والمثال.

وسعى هذه المقالة لعرض معنی لفضل استعمله شعراء الفارسية وكتابها، ولم يعد له أثر في المعجمات.

وبالنظر للحديث النبوي: «العلم ثلاثة، وسوى ذلك فهو فضل: آية مُحكمة، أو سُنة قائمة، أو فريضة عادلة» رأى شعراء الفارسية وكتابها العلم في دائرة العلوم القرآنية والشرعية والموافقة لتعريف العلم الوارد في هذا الحديث الشريف.

واستعملوا الفضل في معنی العلوم الأخرى الراجحة اليوم والعلوم الإنسانية خاصة مثل الشعر واللغة والصرف والنحو.

وفي هذه المقالة تصحیح لبیت صحّفَ في (لغتنامه) اي: كتاب اللغة.

كلمات لهجويّة في نصوص الطبّ الفارسية

محمود جعفری دهقی

من أساليب الحصول على الثروة اللغوية والمواد الازمة لبحث اللغات الإيرانية الخوض في عمق البحر العظيم للنصوص العلمية والأدبية الفارسية.

وهذه النصوص حاصل قرون متولية من التفكّر وسعى الرجال العلميين لهذا البلد الذي لا ينضب، وبحثهم الذي يدللنا على سعة الثقافة ورقى اللغة الفارسية. و من جملة الدرر التي يمكن الفوز بها في هذا البحر العظيم الاصطلاحات والألفاظ الطبيعية التي تهيأت للأطباء والعلماء العظام في ولايات هذه البلاد ونواحيها المختلفة طوال آلاف السنين من تاريخ إيران و ثقافتها.

وقد خاضت هذه المقالة سعة المصادر والنصوص الفارسية بحثاً عن الاصطلاحات والألفاظ اللهجوية في النصوص الطبيعية فقط.

روضة العشاق للخرمي التبريزى ونسخها الخطية

طيبة دهقان نيري

هاده الروضة من جملة آثار كان في خاطر الكاتب الخرمي التبريزى أن تأثى على مثال الروضة لسعدي.

و هي في مقدمة و ثمانية أبواب في العشق قدمها إلى عبدالعزيز بهادرخان ملك بخارى سنة ٩٦٤ هـ

في هاده المقالة اعتمد الكاتب على تصوير لمخطوطة لهاذا الكتاب في مكتبة المرحوم مينوي معرفاً هاده التسخة و نسخاً أخرى له في مكتبات إيران و فرنسة و ازيكستان و باكستان تعريفاً مختصراً.

بحث عناصر انسجام النص في كشف الممحوب

ناهيد دهقاني

كلّ نصّ أدبيّ مجموعة جمل اتّصل بعضها بعض على وفق أصول وقواعد خاصة و انسجمت جميعاً، وبذلت وحدةً متاسقة.

والعوامل التي تربط هاده الجمل، وتوجد نصّاً واحداً موحداً تُدعى عناصر انسجام النصّ.

والغاية الأساسية لبحث انسجام النص هو تجلية هاده التكّلة، وهي كيف يُنظمُ الكاتب مطالبه المتّنوعة الواسعة، ويعتها على الانسجام في أثره.

في هاده المقالة رُبّت عناصر انسجام النص في كشف الممحوب للهجويري و عرضت.

ابداع الخطوط الرمزية في الثقافة الإسلامية والإيرانية

مصطفى ذاكي

ذكر في هاده المقالة أولاً كيفية الرمز الحروف والكلمات و دلائله، فعدد أمثلة للخط

الرمزي على الترتيب الأبجدي، وعندما خطوط رمزية أخرى مثل الخط الشجري وخط تغير الحروف المهملة باللف و النشر، و الخط القديمي.

وهناك عرضت نماذج متنوعة لخطوط رمزية تستعمل في الطلاسم اقتبس من كتب مختلفة، و خزائن النراقي خاصة.

و وردت فيه نماذج من كتب السحر الإفرنجي أيضا.

نقد و بحث تحليلي عن الآثار البلاغية البدعية البارزة في الأدب الفارسي

فضل الله رضائي ارداي

لأن العلوم البلاغية منذ القدم اتّخذت معياراً لمعرفة الجمال في العناصر الأدبية و نقد الشعر و النثر الفارسي و العربي و تقويمه طُرِح في هذه العلوم مباحث و قضايا كانت بانيا نو عية لنقد أسلوب معترض في أدبنا.

والواقع يجب البحث عند جذور النقد الأدبي القديم في علم البلاغة.

فنحن مرغمون على دراسة الآثار البلاغية البدعية دراسة دقيقة، و تحليلها، و الانتفاع بها لاستعمالها على تقديم النظريات المختلفة وأدوات النقد الأدبي.

ولذا سعى كاتب هذه المقالة إلى مسيرة تحول الآثار البلاغية الفارسية بأسلوب تحليلي نقي مختصر استناداً للمصادر المعترضة.

إعادة النظر في كتبة الفهلوية على صلبان حجرية

حسن رضائي باغيدى

بين الكتائب الفهلوية الباقيه كتبة نقشت على ستة صلبان حجرية، و هي تخطى بأهمية خاصة.

و الخط المستعمل في هذه الكتبة هو ما بين الخط الفهلوى الكتبي والكتابي. وكل هذه الصلبان الحجرية ستة وجدت في جنوب الهند، و يُحتمل أنها من القرن السابع الميلادي.

و هاده الصلبان الحجرية جعلها المسيحيون السريانيون الذين هاجروا الى الهند تذكاراً لهم.

و قد بُذلت جهود كثيرة لقراءة هاده الكتبة الفهلوية و ترجمتها، لكنّها لم تكون مُرضية. وقد اقترح كاتب هاده المقالة قراءةً و ترجمةً جديدةً تبنّى لهاذه الكتبة اعتماداً لشواهد اللغوية، وهي تظاهر أنَّ لسان الكتبة ليس فارسياً متوسطاً و إنما هي كتابة فارسية دُر.

الرسالة التباكونية

لمحمد إبراهيم ذي الشرفين الكرماني

تحقيق ولی علي منش و أحمد الخليلي

هاده رسالة أدبية بدیعة لطيفة كُتبت في العهد الصفوي، و هي ذات قيمة تاريخية إلى قيمتها الأبية، لأنّها تتحدّث بتسمّى الشاه صفي العرش و بحکمِه في شأن التباكون: و هي تعرض لتسمية التباكون ضمن البحث عن ظهوره، ثم تبيّن أنواعه، و تُعطينا معلومات عن الرّفاعة في ذاك الزَّمان.

النصّ الفارسيّ الوحيد لمؤيد الدين الشيرازي

اثبات اصالته و نكات في تحليله

السيد محمد عمادي الحائري

بنياد تأویل الترجمة الفارسية لأساس التأویل القاضي نعمان المغربي المتوفى سنة ٣٦٣ هـ بقلم الداعي الإسماعيلي الشهير مؤيد الدين الشيرازي (٣٨٧ - ٤٧٠ هـ) و هو النصّ الفارسيّ الوحيد الباقي له.

و لهاده الترجمة نسختان خطيتان متأخرتان كانتا سابقاً محفوظتين لدى جماعات الهند الإسماعيلية.

و فارسيّة هاده النصّ و نسبته لعالم عرفت كلّ آثاره بالعربيّة أثارات الشكّ فيه، ولا سيما أنَّ نسبة الآثار المصطنعة لكتاب مشهورين بين الجماعات الإسماعيلية في شرق إيران ليست بلا سابقة.

لکنَّ كاتب المقالة بتحليله لأقسام من النص، و تطبيق علامات الثقافة الإسماعيلية الفاطمية في عهد المؤيد على نص هذا الأثر، و مقاييسه بنصوص القرنين الرابع و الخامس الهجريين الفارسيَّة، و مقارنته بآثارِ الإسماعيلي ناصر خسرو التلميذ الإيرانِي لمُؤيد الدين الشيرازي عرضَ أدلةً على صحة نسبة الترجمة الفارسية للمؤيد. مقدمة مؤيد الدين الشيرازي الفارسية و القسم الأول من ترجمته نقلًا في المقالة المواجهة لـك مع تحقيق النسختين الموجودةتين من الكتاب و مقابلة إحداهما بالآخر.

القرآن في ٤٧ ورقة بخط محمد إبراهيم القمي

السيد علي الكسائي

مخطوطه القرآن بخط محمد إبراهيم القمي محفوظة في المكتبة الوطنية، و هي إضافةً لما يتجلّى فيها من الفنون من تذهيب و ترصيع و زُئوس الصفحات الزاهية و الزخرفة و النقوش المدروسة و الخط الجميل ذات خصائص أخرى. فهي نادرة، و ربما لانظير لها، و قليلة الورق.

فقد خطّها القمي في ٩٤ صفحة و حدود ٤٧ ورقة.

و هي قابلة للقراءة بسهولة، و قد استفرق كل جزء من القرآن الكريم ما يقارب الصفحة و نصف الصفحة منها.

ضرورة إعادة النظر في تاريخ رشidi

علي محمد ي

تاريخ رشidi أثر بالفارسية متعلق بالقرن الهجري العاشر، و كاتبه ميرزا حيدر دوغلات و هو أحد المغول الترك، و قد نشأ في مدرسة ثقافة إيران الإسلامية.

و إذا كان هذا الأثر مجهولاً بين الإيرانيين إلى حدّ ما، فإنه معروف لشعوب ازبكستان و القزاق و تركمنستان و القرقيز و قسم من الصين (او يغورستان) بترجمته التركية. و هو معروفة تاماً لها الأثر و مدعاة لاعتزال المجتمعات العلمية في تلك البلدان التي

سمیت مؤسسات علمیه کثیر و جامعات کبیرة فيها باسم میرزا حیدر. وقد طبع هاذا الكتاب بلغته الأصلیة، أي: الفارسیة، وصدر في طهران سنة ۱۳۸۳ ش عن مرکز تحقیق التراث المخطوط، وأرسلت أعداد كبيرة منه إلى تلك البلدان. لكنّ كاتب المقاله هنا يرى محققه لم يؤدّ حق تصحیحه وتنقیحه وتزیینه على ما يجب.

وإضافة إلى نقد التحقیق لهاذا الأثر على محققه أثار صاحب المقالة إلى أبرز الھفوات التاریخیة والأدبیة واللغویة في الكتاب وضرورة إعادة تحقیقه وطبعه ثانیة.



فرم اشتراک دوفصلنامه آینه میراث

- علاقهمندان می توانند با توجه به شرایط زیر و تکمیل فرم برای اشتراک اقدام نمایند.
- اشتراک سالیانه دوفصلنامه آینه میراث در ایران ۱۰۰۰۰ ریال و خارج از ایران ۱۳ یورو است.
 - هزینه ارسال بر عهده مرکز است.
 - شماره حساب برای مشترکین در ایران:
 - حساب پس انداز سپهر ۰۳۰ ۹۶۷۹۰ ۷۴۰ ۰۳، بانک صادرات، شعبه غرب خیابان انقلاب، شناسه ۵۵۷، به نام مرکز نشر میراث مکتب.
 - لطفاً فرم تکمیل شده و اصل سند واریز وجه را به نشانی زیر ارسال فرمایید:
تهران - خیابان انقلاب - بین خیابان ابوریحان و دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۱۸۲ - طبقه دوم - مرکز پژوهشی میراث مکتب، شناسه پستی: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹
 - شماره تلفن: ۰۰۹۸_۲۱_۶۶۴۹۰۶۱۲
 - شماره دورنگار: ۰۰۹۸_۲۱_۶۶۴۰۶۲۵۸
 - پست الکترونیک: ayenemiras@mirasmaktoob.ir
 - وبگاه: <http://www.mirasmaktoob.ir>
 - در صورت بروز هرگونه مشکل در زمینه اشتراک، لطفاً با شماره ۰۲۱_۶۶۴۹۰۶۱۲ تماس حاصل نمایید.
 - رونوشت سند بانکی را تا پایان اشتراک نزد خود حفظ نماید.



اشتراک دوفصلنامه آینه میراث

نام:	<input type="text"/>	نام خانوادگی:	<input type="text"/>
نام سازمان:	<input type="text"/>	عنوان:	<input type="text"/>
نشانی:	<input type="text"/>		
شهر:	<input type="text"/>	منطقه:	<input type="text"/>
پست الکترونیک:	<input type="text"/>		
شماره دورنگار:	<input type="text"/>	شماره تلفن:	<input type="text"/>
کشور:	<input type="text"/>	شناسه پستی:	<input type="text"/>

Mirror of Heritage (Ayene-ye Miras) Bi-Quarterly Journal Subscription

You can order a subscription filling out the following form:

- Annual subscription for the Mirror of Heritage Bi-Quarterly Journal in Iran: 100.000 Rials and for foreign residents: 13 Euros.

- Delivery expenses will be paid by the Center.

- Our account number for Iranian residents:

Account number: 0309679074003 Saderat Bank, West Enqelab, Code 557, The Written Heritage Publication Center

- Please fax or mail the following form and bank receipt to The Research Center for the Written Heritage:

Address: No. 1182, Second Floor, Farvardin Building, Between Daneshgah and Aburayhan Streets, Enqelab Avenue, Tehran, Iran. P.O.Box: 1315693519

Tel.: +98 21 66490612 Fax: +98 21 66406258

E-mail: ayenemiras@miras-maktoob.ir

Website: <http://www.miras-maktoob.ir>

- In case of any problems in delivery, please call no. +98 21 66490612.

- Keep the copy of your bank receipt till the end of your subscription.



Subscription Form

First Name

Last Name

Organization:

Position:

Address:

Town/ City:

Country/ State:

Postal code/ Zip code:

Country:

Tel.:

Fax:

Email:

and some great universities bearing his name, in the aforementioned countries. The original Persian text of the work was published by the Written Heritage Research Center, in 1383 SH, and a large number of its copies were sent to the aforementioned countries. However, for reasons partly discussed in the article, the editor of this significant work fails to accomplish a remarkable textual criticism.

The article offers a critical review of the textual criticism of *Tarikh Rashidi*, points to its historical, literary and linguistic outstanding details, and finally calls for a new textual criticism.



Asas al-Ta'vil by Qazi Nu'man Maghrebi (d. 363AH). The two later manuscripts of the translation survived were formerly kept by the Ismailite Communities in India.

The attribution of this text to Moayyed is thrown into doubt by the factors of Moayyed's time and the Persian language -- his known works all are in Arabic. Moreover, the attribution of spurious works to the well-known writers is not without precedence among the Ismailite Communities. However, the article provides some reasons to claim the correct attribution of the Persian translation to Moayyed, by analyzing some parts of the text, comparing it with the Fatemid Ismailite cultural traces, comparing it with the Persian texts of the 4th and 5th/10th and 11th centuries, particularly with the Ismailite works of Naser Khosrow, the Iranian student of Moayyed.

The article includes Moayyed's Persian preface and the introductory part of his translation.

A Quran of 47 Folios Copied by Mohammad Ebrahim Qomi

Seyyed Ali Kasai

A manuscript of the Quran by the scribe Mohammad Ebrahim Qomi is preserved in the Iran National Library. Besides artistic ornaments such as gilding, inlay, head-piece, inscription, reckoning figures, and fine calligraphy, it has another characteristic, the fewer number of pages, which proves it as a rare and even a unique manuscript. Qomi wrote it on 94 pages, nearly 47 folios, putting each part of the Quran in one and a half sheet, in such a way that is quite legible.

***Tarikh Rashidi* Must Be Re-edited**

Ali Mohammadi

Tarikh Rashidi is a Persian work pertaining to the 10th/16th century. Its author, Mirza Heydar Dooghlat, is a Turk-Mongol scholar fostered by the Iranian-Islamic culture. Though the work remains somewhat unknown to the Iranians, its Turkish version is quite known by the people and is honored by the scholars of Uzbekistan, Kazaqstan, Turkmenistan, Kirghizstan, and a part of present China, Uighuristan. There are many scientific foundations

criticism in our literature. In fact, the most fundamental means of the ancient literary criticism should be sought in the rhetorical sciences. For this reason, we are apt to precisely observe, analyze, and, use the rhetorical-eloquent works which include different theories and devices of literary criticism.

Accordingly, relying on the most authoritative sources and with a somewhat critical-analytical way, the present article tries to provide a brief review of the development of rhetorical-eloquent Persian works.

The Pahlavi Inscription on Stone Crosses Revisited

Hassan Rezai Baghbidi

From among the extant Pahlavi inscriptions, the inscription carved around six stone crosses is of great importance. The script used in this inscription shows the transition from inscriptional Pahlavi to book Pahlavi. All these six stone crosses have been discovered in southern India and probably belong to the 7th century AD. These crosses were made by the Syrian Christians who had migrated to India. So far many attempts have been made by scholars to read and translate this Pahlavi inscription, but none of them seems to be satisfactory. In this paper, the author proposes a new reading and translation of this inscription on the basis of linguistic evidence and shows that the language of the inscription is Dari Persian, not Middle Persian.

Treatise of Tanbakooiyya

By: Mohammad Ebrahim Zu al-Sharafayn Kermani

Vali Alimanesh & Ahmad Khalili

Tanbakooiyya, written in the Safavid Period, is a literary treatise which has a historical value as well, because it deals with Shah Safi's ascension and his decree on tobacco. Seeking the origin of tobacco and the etymology of the word, the treatise talks of the different kinds of tobacco and provides information about the system of agriculture and cultivation in that time.

The Only Persian Text by Moayyed al-Din Shirazi

Seyyed Mohammad Emadi Haeri

Bonyad e Ta'vil by Moayyed al-Din Shirazi (c. 387-470 AH), the well-known Ismailite summoner, is considered as the only Persian translation of

The article, introduces the manuscript, using a picture of its copy in the library of the Late Minovi. Furthermore, it talks briefly about the other manuscripts preserved in the libraries of Iran, France, Uzbekistan, and Pakistan.

The Elements of Coherence in the Text of *Kashf al-Mahjub*

Nahid Dehqani

Every literary text is composed of a series of sentences connected to each other by certain principles and rules which produce a harmonious, articulate and coherent whole. The elements which connect the sentences together and produce a single uniformed text are called the text cohesive elements.

The major purpose of discussion under the topic of text cohesion is to study how the writer sets his various materials to maintain coherence.

The article recognizes and categorizes the elements of cohesion in the text of Hujviri's *Kash al-Mahjub*.

Invention of Coded Writing in Iranian - Islamic Culture

Mustafa Zakeri

First, the article speaks of why and how letters and words are converted into codes. Second, it provides some examples of coded system made with Abjad, the arithmetical arrangement of the Arabic alphabet. Third, it offers some examples of tree-like writing (خط شجری), the system of replacement of characters (خط کم صلا), and numerical writing (خط عددی). Finally, various examples of coded writing (خط رمزی) used in talisman are quoted from different books, mostly from *Khazaen e Naraqi*, along with more examples from European books of magic.

A Critical and Analytical Review of the Significant Rhetorical- Eloquent Works in Persian Literature

Fazlollah Rezaei Ardani

Since rhetorical sciences have long been used as a standard in aesthetical evaluations of the Persian and Arabic poetry and prose, the discourses and topics in these sciences are the ground of certain systematic and authoritative

The article talks about a meaning of the word found in the lines by Persian poets and prose writers, but missed by the lexicons.

According to a prophetic tradition which defines knowledge (عِلْم) as three things (a mighty sign, a well-marked tradition, a moral obligation) and puts virtue (فضل) beyond knowledge, sometimes, the Persian poets and prose writers put knowledge (عِلْم) in the domain of Qoranic sciences and religious laws, while according to the definition above, would use the word "fazl" in another sense common to the sciences then prevailed, particularly humanities, such as poetry, lexicology and grammar.

In the meantime, the article includes the correct form of a verse, given wrong in Dehkhoda's dictionary.

The Dialectal Words in the Persian Medical Texts

Mahmoud Jaafari Dehaghi

A deep investigation in the immense sea of Persian scientific and literary texts is considered as one of the ways leading to the linguistic treasures and materials necessary for studying the Persian language. Studying these texts, the products of successive centuries of thinking and inexhaustible attempts by the knowledgeable men of this land, will lead us to a territory of various and dynamic culture of the Persian language. Among the pearls we can catch from this immense sea are the medical words and terminologies provided by the outstanding physicians and scholars in the various regions and provinces, during the millenniums of the Persian history and culture.

The article just discusses the dialectical terminologies and words found in the medical texts to display the vast variety of the Persian sources and texts.

***Rowzat al-Ushshaq* by Khorrami Tabrizi and Its Manuscripts**

Tayyebeh Dehqan Niri

Rowzat al-Ushshaq is a book whose author Khorrami Tabrizi would have liked it to resemble *Gulistan*.

The work includes an introduction followed by eight chapters, and, the author dedicated it to Abd al-Aziz Bahador Khan, the king of Bokhara, in 964 AH.

Hidayat al-A'ma, A Mystical Text from the Subcontinent, Kashmir, in the 11th/17th Century

Shakil Aslam Beig

Many books in different branches of knowledge were produced in India, during the reign of the Indian Timurids, particularly in the time of Shah Jahan (r.1037-1068 AH). Among them, *Hidayat al-A'ma*, a significant mystical authorship by Mohammad Hosein Khabbaz Kashmiri (d. 1052 AH), is ranked as a valuable mystical work.

The article tries to give the author's biography, followed by a critical review, together with some innovative materials from *Hidayat al-A'ma*. To explain the value of the book, more clearly, some selected parts from its chapters are quoted.

Survived Poems from the Divan of Haqiqi (802-872 AH)

Ali Basiripour

Abu al-Mozaffar Sultan Jahanshah is the best known and most powerful figure in the dynasty of Qaraquyonloo or "Barani." He ruled over the most parts of Iran for 30 years, in the ninth/fifteenth century. The king was a poet and had "Haqiqi" as his pen-name.

He sent his Divan to the greatest literary personality of the ninth/fifteenth century, Sheikh Abd al-Rahman Jami, to receive a review from him. There are some lines in the Divan of Jami which admire Haqiqi's poetry. Unfortunately, the Divan of Haqiqi did not survive, and only scattered poems by him can be found in sources such as *Ahsan al-Tawarikh* by Hassan Beig Romloo, *Hadiqat al-Ma'aref* by Shuja-al-Din Korbalai, *Takmelat al-Akhbar* by Ali b. Abd al-Momen, *Rawzat al-Salatin* by Fakhri Heravi, etc. which depict his poetic talent and mystical insight.

Collecting the scattered poems by Sultan Jahanshah from different sources, the article attempts to introduce him as a gifted poet-king to the scholars of literature and history.

A Missed Meaning of the Word "Fazl" in Lexicons

Hossein Parsifar

Persian lexicons give several meanings for the word "fazl" and distinguish the different shades of meaning, by providing several examples and evidences.

Abstracts

Hafez and Ibn Yamin

Ali Akbar Ahmadi Darani

Hafez is aware of his precedent and contemporary poetry. Historically speaking, he lived towards the end of the 8th /14th century, i.e. at the end of the poetry traditions. He had before his eyes a collection of poetry tradition produced in Persian poetry, before his time. His artistically utilization of the ancient literary heritage gave him an opportunity to promote his poetry to an excellent position. He makes slight changes in the form and content of the poetry written by other poets, thus, manages to create a more brilliant theme and rhetoric.

One of the most important parts of Hafez studies deals with his susceptibility to the poetry of others on which lots of articles are written by Hafez experts, though they seldom have talked about Ibn Yamin and his influence over Hafez. Ibn Yamin died 23 years before Hafez and there are evidences indicating Hafez knew his poetry.

The article focuses on Ibn Yamin's influence on Hafez in three areas: diction, synthesis, and imitation.

Table of Contents

Editorial	3
Hafez and Ibn Yamin/ Ali Akbar Ahmadi Darani	7
<i>Hedayat al-A'ma</i>, A Mystical Text from the Subcontinent, Kashmir, in the 11th/17th Century/ Shakil Aslam Beig	31
Survived Poems from the Divan of Haqiqi (802-872 AH)/ Ali Basiripour	53
A Missed Meaning of the Word “Fazl” in Lexicons/ Hossein Parsifar	63
The Dialectal Words in the Persian Medical Texts/ Mahmoud Jaafari Dehaghi .	69
<i>Rowzat al-Ushshaq</i> by Khorrami Tabrizi and Its Manuscripts/ Tayyebeh Dehqan Niri	83
The Elements of Coherence in The Text of <i>Kashf al-Mahjub</i>/ Nahid Dehqani...	99
Invention of Coded Writing in Iranian - Islamic Culture/ Mustafa Zakeri	121
A Critical and Analytical Review of the Significant Rhetorical- Eloquent Works in Persian Literature / Fazlollah Rezaei Ardani	143
The Pahlavi Inscription on Stone Crosses Revisited / Hassan Rezai Baghbidi .	187
Treatise of Tanbakooiyya/ By: Mohammad Ebrahim Zu al-Sharafayn Kermani / Vali Alimanesh & Ahmad Khalili	201
The Only Persian Text by Moayyed al-Din Shirazi/ Seyyed Mohammad Emadi Haeri.....	219
A Quran of 47 Folios Copied by Mohammad Ebrahim Qomi/ Seyyed Ali Kasai.....	233
<i>Tarikh Rashidi</i> Must Be Re- edited/ Ali Mohammadi	253
Abstracts in Arabic / Bashir Jazayeri	273
Abstracts in English / Hassan Lahouti.....	3

In the Name of God

ISSN 1561-9400

Mirror of Heritage (AYENE-YE MIRAS)

Bi-Quarterly Journal of Bibliography, Book Review and Text Information
New Series, Vol. 7, Issue No. 2 (45), Autumn & Winter 2009-2010

Proprietor: The Research Center for the Written Heritage

Managing Director: Akbar Irani

Editor-in-Chief: Hassan Rezai Baghbidi

Technical Editor: Askar Bahrami

Internal Manager: Setayesh Nooraninejad

Editorial Board: Mahmoud Abedi (Professor, Tarbiyat Mu'allem University), Muhammad Ali Azar-Shab (Professor, Tehran University), Habibullah Azimi (Assistant Professor, N. L. A. I.), Asghar Dadbeh (Professor, Allameh Tabatabayi University), Ahad Faramarz Qara-Maleki (Professor, Tehran University), Najaf-Qoli Habibi (Associate Professor, Tehran University), Ali Ravaghi (Professor, Tehran University), Ali Ashraf Sadeghi (Professor, Tehran University), Hamed Sedghi (Professor, Tarbiyat Mu'allem University), Mansour Sefatgol (Associate Professor, Tehran University)

Scientific Consultants: Iraj Afshar, Oleg Akimushkin (Russia), Ali Ale Davoud, Parviz Azkaei, Bert Fragner (Austria), Gholamreza Jamshidnezhad Avval, Jan Just Witkam (Netherlands), Paul Luft (England), Arif Naushahi (Pakistan), Ahmad Mahdavi Damghani (U.S.A.), Mahmoud Omidsalar (U.S.A.), Jamil Ragep (U.S.A.), Hashem Rajabzadeh (Japan), Francis Richard (France), Mohammad Roshan, Akbar Soboot

Art Director: Mahboubeh Mohammadi

Lithography and Printing: Noghre Abi

No. 1182, Second Floor, Farvardin Building, Between Daneshgah and Aburayhan Streets, Enqelab Avenue, Tehran, Postal code: 1315693519 - Iran

Tel.: +98 21 66490612, Fax: +98 21 66406258

ayenemiras@mirasmaktoob.ir

<http://www.mirasmaktoob.ir>

<http://www.islamicdatabank.com>

<http://www.srlst.com>

http://www.islamicdatabank.com/farsi/f_default.asp