



بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی

گنجینه ۵

۱۳۸۹

# گذشته و آینده فرهنگ و ادب ایران

Afshar Foundation [mailto:info@m-afshar.net]



## فهرست مطالب

### مقالات

۷	دکتر سیدمصطفی محقق داماد	تأثیر غزالی بر متفکرین مغرب زمین
۲۱	دکتر پرویز خانلری	نوروز
۲۵	دکتر منوچهر مرتضوی	نظری به آثار و شیوه شیخ اشراق
۵۳	استاد محیط طباطبایی	زبان فارسی در آثار فارابی
۶۴	دکتر جلال متینی	پایان زندگی جمشید و سرگذشت خاندانش
۷۴	استاد ایرج افشار	پیوستگی منابع کتابی و کتابه‌ای
۸۲	دکتر عبدالحسین زرین کوب	افول یک عصر درخشان
۱۰۱	دکتر جلال خالقی مطلق	فرامرنامه

### نکته‌ها و پاره‌ها

۱۳۵	بزرگ علوی	فرزاد؛ انسان رنجیده و ستیزگر
۱۴۲	حسین خطیبی	به یاد دوستم؛ دکتر صادق گوهرین
۱۴۷	منوچهر ستوده	من و محمدتقی دانش‌پژوه
۱۵۳	دکتر ابراهیم باستانی پاریزی	مصدق و مجله یغما
۱۵۵	سدیدالدین محمد عوفی	هنر و حرمان

### آثار بنیاد موقوفات در آئینه دیگران

۱۵۹		سرایندگان شعر پارسی در قفقاز
۱۶۲		گنجینه مقالات دکتر افشار

### اشعار

۱۶۷	فردوسی	که نازد همی بار او بر چمن....
۱۶۹	فرخی	عاشقی
۱۷۰	فرخی	عمر دوباره
۱۷۱	مسعود سعد سلمان	محنت فضل
۱۷۳	سعدی	تا قیامت شکر گویم...
۱۷۵	سعدی	مشتاقی و صبوری
۱۷۷	سعدی	حد همین است...
۱۷۸	سعدی	حدیث عشق نداند کسی...

۱۷۹	ایرج میرزا	هدیه عاشق...
۱۸۱	پروین اعتصامی	یاد یاران...
۱۸۷	ملک الشعراى بهار	پند پدر
۱۹۲	شهریار	ای بلاگردان ایران
۱۹۵	فریدون مشیری	در آئینه اشک
۱۹۸	دکتر زرین کوب	در راه بازگشت

# مقالات



## تأثیر غزالی بر متفکرین مغرب زمین<sup>(۱)</sup>

سید مصطفی محقق داماد\*

تأثیر غزالی بر خارج از جهان اسلام، یعنی بر متفکرین یهودی و نصرانی، عمدتاً موجود رشد و انتشار تفکر فلسفی بوده است، هر چند که منحصر در این جهت نیز نمی‌باشد. در مورد متفکرین یهودی لازم به یادآوری است که اکثریت آنها از سعیدیا گائون (سعید الفیومی ۹۴۳-۸۹۲ م/۳۳۱-۲۷۹ هـ.) تا ابن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵ م/۶۰۱-۵۳۰ هـ.) در واقع تحقیقات فلسفی خود را در فضایی متأثر از تفکر اسلامی دنبال می‌کردند. آنان آگاهی خود را از فلسفه یونان از طریق ترجمه‌های عربی و تفسیرهای اسلامی اخذ می‌کردند و برای مسلمانان و همچنین برای یهودیان به زبان عربی چیز می‌نوشتند. زمینه لازم برای پذیرش تعالیم فلسفی غزالی، توسط سعیدیا که بپراه نیست او را اشعری یهودیت شرق

---

۱. مقاله‌ای که از نظرتان می‌گذرد ترجمه بخشی از کتاب *Studies in Muslim Philosophy* نوشته M. Saeed Sheikh استاد فلسفه و رئیس مؤسسه فرهنگ اسلامی لاهور است که به طور کامل در فرصت مناسب منتشر خواهد شد. بنا به خواسته نشریه مقالات و بررسی‌ها و به جهت تازگی بحث مناسب دیده شد نسبت به نشر این بخش به صورت جداگانه اقدام شود. تذکر این نکته ضروری است که نگارنده این سطور در بسیاری موارد زیرنویس‌های بیشتری را لازم می‌داند که به هنگام انتشار کامل کتاب موکول می‌نماید.

\*. نقل از مقالات و بررسی‌ها، شماره ۴۵ و ۴۶ (زمستان ۱۳۶۷ و بهار ۱۳۶۸)، صص ۹۱-۱۰۶.

بنامیم، تدارک شده بود، چه آنکه وی نه فقط از روش‌های اشاعره پیروی می‌کرد بلکه در جزئیات نیز از براهین آنان متابعت داشت.<sup>(۱)</sup> اول کسی که در مکتب مدرسی یهود به اعمال نقشی مشابه نقش غزالی پرداخت شخصیت معاصر وی یهودا هلوی بوده است که در تولدو [طلیطله] حدوداً در سال ۱۰۸۶/۰۴۷۹-م زاده شده بود. او نیز همانند غزالی، با توجه به تحولاتی که آن زمان در دین یهود تحقق می‌یافت، به شدت احساس می‌کرد که فلسفه نه فقط با تشکیک در اصول دین یا عدم اعتناء به آنها و یا تعبیر مجازی اصول مزبور، بلکه با قرار دادن برهان به جای تعبد و تسلیم، اساس دیانت را سست می‌کند. بنابر این او به نوشتن ردیه‌ای بر فلاسفه به نام کتاب الخزاری که موجزاً خزاری نامیده می‌شود همت گماشت (حدود ۵۳۰م/۱۴۰هـ.).<sup>(۲)</sup>

این کتاب که به عربی ولی با الفبای عبری تألیف شده، یکی از خواندنی‌ترین کتابهای فلسفه قرون وسطی معرفی گشته است. یهودا هلوی در الخزاری به طوری مقبول عامه، یعنی بدون بهره‌گیری از مهارت منطقی و ژرف‌نگری فلسفی خود، دقیقاً همان روش و براهین غزالی را علیه فلاسفه دنبال کرده است.<sup>(۳)</sup> بعدها حسدای کرسکا متفکر یهودی (۸۱۳-۵۷۴۱/۱۴۱۰-۱۳۴۰م) که در عصر دیگری کار می‌کرده نیز از تهافت غزالی، الهام گرفته، گرچه مطالب آن را با بیانی به مراتب ابتکاری تر اظهار داشته است. اما پروفیسور ولفسون<sup>(۴)</sup> از دانشگاه هاروارد در طبعی که از کتاب نقد کرسکا از ارسطو<sup>(۵)</sup>

1. I.Husik, History of Medieval Jewish Philosophy, New York, 1930, p. 24.

۲. عنوان اصلی این نوشته: «کتاب الحجة والدلیل فی نصر الدین الذلیل» است، یعنی «کتاب ادله و براهین در حقانیت دین سرکوب شده». در مورد عنوان معروف تر آن، کتاب الخزاری، رجوع کنید به: Hartwing Hirschfeld, Kitab al-Khazari (new revised edition), Loneon, 1931, p.6.

و همچنین به:

G. Sarton, Introduction to the History or Science, Vol. I, p. 680.

۳. در خصوص تأثیر غزالی در یهودا هلوی و شباهت **خزاری** به **تهافت**، رجوع کنید به همان کتاب از هیرش فلد، صص ۵ و ۲۸، و نیز همان اثر از سارتون، ج ۲، صص ۱۱۸ و ۱۸۶ و همچنین: Jewish Encyclopaedia, 1904, Vol. V, 649.

4. H.A. Wolfson.

5. H.A.Wolfson, Cresca's Critique of Aristotle, Harvard, 1924.



انتشار داده است، امکان تأثیر کتاب غزالی در کرسکا را رد کرده است، با این استدلال که اولین ترجمه کتاب مزبور به عبری توسط زراهیه لوی بن اسحاق (از تلامیذ کرسکا که به صلاح‌الدین نیز مشهور بوده) در سال ۸۱۴هـ. / ۱۴۱۱م. انجام شده است، در حالی که کرسکا در سال ۸۱۳هـ. / ۱۴۱۰م فوت کرده است. معذک وی قبول دارد که بعضی وجوه تشابه میان کرسکا و غزالی در زمینه مخالفت با فلاسفه وجود دارد.<sup>(۱)</sup> ولی بی آنکه قصد بی‌احترامی به پرفسور ولفسون در میان باشد، باید خاطر نشان ساخت که حتی چنانچه کرسکا نمی‌توانسته مستقیماً از براهین کتاب تهافت بهره گرفته باشد، این احتمال وجود دارد که او کاملاً از طریق نقل دقیق آن استدلالها در تهافت التهافت ابن رشد که در آن زمان توسط قالونیموس ابن داود اکبر در قالب ترجمه‌ای تحت عنوان *حیال*<sup>(۲)</sup> به عبری برگردان شده بود، آگاه بوده است. بطور قطع این برگردان قبل از سنه ۱۳۲۸م/۷۲۹هـ. انجام شده بوده چه آنکه قالونیموس ابن قالونیموس آرلی بر اساس این ترجمه عبری بنا به درخواست روبردائزو<sup>(۳)</sup> به ترجمه تهافت التهافت به زبان لاتین همت گماشت و در هیجدهم آوریل سال ۱۳۲۸ میلادی برگردان آن را به پایان برد.<sup>(۴)</sup> بر تمامی آنچه گفته شد می‌توان این حقیقت را که مورد قبول پرفسور ولفسون نیز می‌باشد افزود که دانش کرسکا از فلسفه ارسطو اساساً از ترجمه عبری تفسیرهای ابن رشد نشأت گرفته<sup>(۵)</sup> و نیز اینکه او در آثار خود، وسیعاً از مقاصد الفلاسفه غزالی که در آن زمان سیاق عبری شده آن مقبول عامه بوده، استفاده و اقتباس کرده است.

آثار غزالی در نیمه اول قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) شروع به

۱. ولفسون، همان کتاب، ص ۱۲-۱۰.

2. Happalat Happala.

3. Robert of Anjou [Robert d'Anou].

۴. سارتون، همان کتاب، ج ۳، ص ۴۲۸ و ۴۳۳. این نکته را نیز باید در نظر داشت که تهافت التهافت ابن رشد ممکن است مدتها قبل از ۱۳۲۸م/۷۲۹هـ به عبری ترجمه شده باشد، زیرا قالونیموس ابن داود اکبر در دیباچه حیال به ترجمه عبری قدیمی تری از کتاب ابن رشد توسط خاخامی به نام اسحاق دناهانا اشاره دارد.

۵. همان کتاب، ص ۱۴۴۸.

ترجمه شد، نخست به لاتین و اندکی بعد به عبری. تعداد دقیق کتابهای غزالی و نیز تاریخ ترجمه آنها کاملاً معلوم نیست، اما به ضرس قاطع می‌توان گفت که تمامی آثار عمده او در زمینه فلسفه، منطق، اخلاق و عرفان در دسترس محققین مسیحی و یهودی قرار داشته است. آنچه از میان تمام آثار او بیشتر با اقبال روبه‌رو بوده کتاب مقاصد الفلاسفه بوده است. کتاب مزبور نه تنها چندین بار ترجمه شده، بلکه شروع متعددی بر آن تألیف شده و تا پایان قرن دهم هجری (شانزده میلادی) یکی از کتب درسی موردپسند همگان برای آموزش فلسفه محسوب بوده است.<sup>(۱)</sup> اولین ترجمه عبری مقاصد الفلاسفه غزالی توسط فیلسوفی یهودی انجام گرفته است، چراکه وی اوایل قرن هشتم هجری و چهاردهم میلادی وفات کرده است. این ترجمه اگرچه مبسوط و مفصل است زیرا حاوی نظریه‌های انتقادی البلاغ نیز می‌باشد، ترجمه کاملی نیست و فقط حاوی دو فصل منطق و متافیزیک می‌باشد. فصل سوم طبیعیات، به وسیله اسحاق ابن پولقار (یا پولقار)<sup>(۲)</sup> در سال ۱۳۰۷ هـ. / ۱۳۰۷ م ترجمه شد. ترجمه جدید دیگری از مقاصد الفلاسفه به عبری توسط جدّه بن سلیمان ناتان قبل از ۱۳۴۰ هـ. / ۱۳۴۰ م انجام گرفته که وجود نسخه‌های متعدد دست‌نویس آن نشان دهنده مقبولیت نسبی آن در زمان خود می‌باشد. نکته شایان توجه اینکه جدّه بن سلیمان نصوص کتاب مقدس را در ترجمه جایگزین نصوص قرآنی که در متن اصلی به کار رفته نموده است. کتاب مقاصد، برای بار سوم توسط مترجمی ناشناس که معاصر سلیمان بوده است به عبری ترجمه شد. این سومین ترجمه نیز در نسخه‌های دست‌نویس متعدد با شرحی که فیلسوف کاتالونیایی<sup>(۳)</sup> به نام موسی بن یوشع نارینی (متوفی به سال ۱۳۶۴ هـ. / ۱۳۶۲ م) در سال ۱۳۴۳ هـ. / ۱۳۴۲ م بر آن نوشته، موجود می‌باشد. جالب است افزوده شود که ابراهیم ابیغ در که حدود ۸۰۲ هـ. / ۱۳۹۹ م به شکوفایی رسیده بود، در اثر فلسفی منظوم خود تحت عنوان خزائن

1. Jewish Encyclopaedia, Vol. V, pp. 649,650; S.M.Zwemmer, A Moslem Seeker after God, 1920, pp. 297-9.

۲. Polqar. (or) ممکن است بلغار باشد. (مترجم)

۳. Catalonia. ناحیه بزرگی است در شرق اسپانیا. (مترجم)

ملوک<sup>(۱)</sup> که در سال ۷۷۹هـ/۳۷۷م به پایان رسیده، مطالب خود را عمدتاً از مقاصد اتخاذ نموده است.<sup>(۲)</sup> اما ارزش این اثر از نظر تأثیر غزالی فقط در گسترش نام او بوده است نه تعلیمات وی، زیرا کتاب مقاصد در واقع صرفاً وقف عرضه نظریات حکماء مشاء از جمله ابن سینا و فارابی و دیگران می‌باشد نه مصروف بیان موضع اصلی او.

شخصی که بررسی جامعی از آثار غزالی به عمل آورده و تا این عصر همتایی غیر مسلمان در این خصوص برای او نیست، و حلقه رابطی میان مسیحیت اروپا و غزالی بوده، یکی از روحانیون فرقه دومینیکن به نام رایموند مارتین<sup>(۳)</sup> است (متوفی ۱۲۸۵م/۶۸۴هـ). وی در مدرسه تحقیقات شرقی که در سال ۱۲۵۰م/۶۴۸هـ در تولدو تأسیس شده بود درس خواند و همانجا عربی و عبری را عمیقاً آموخت.

رایموند مارتین، حسب نقل آقای آسین پالاسیوس<sup>(۴)</sup>، به طور کامل با این کتب و آثار غزالی: میزان العمل، احیاء، تهافت، مقاصد الفلاسفه، مقصد الاسماء<sup>(۵)</sup>، مشکوة الانوار و المنقذ، آشنا بوده است. گواه این مطلب عمدتاً در دو اثر وی تحت عناوین تشریح رموز حواریون<sup>(۶)</sup> و تیغ ایمان<sup>(۷)</sup> مشهود است، بخصوص در اثر دومی که در بخش نخستین آن، وی تمام براهین غزالی را در تهافت توأم با براهین خود نقل می‌کند. در هر دو اثر، وی بوفور از احیاء، میزان العمل و تهافت و سایر آثار غزالی نقل مطلب کرده است. نظریات وی در قضایای خلقت از عدم، علم ذات باری به جزئیات، جاودانگی روح و سعادت نهایی نفس کاملاً

1. Abraham Abigdor, Sefer segullat melakim (Treasure of the kings).

۲. سارتون، همان کتاب، ج ۲، ص ۸۷۷؛ ج ۳، ص ۶۰۸، ۱۳۷۴، ۱۳۸۱. زومر (Zwemer) همان کتاب، ص ۸-۲۹۷.

3. Raymund Martin.

4. Asin Palacios.

۵. عنوان این کتاب به اغلب احتال المقصدالاسمی یا شاید المقصدالاقصی است. [توضیح مترجم: نام صحیح کتاب: المقصدالاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی می‌باشد که با تحقیق دکتر فضله شماده در بیروت به چاپ رسیده است].

6. Explanatio Symboli Apostolorum.

7. Pugio Fidei.

هماهنگ با نظریات غزالی است.<sup>(۱)</sup> متأسفانه آثار دیگر رایموند موجود نیست. چنانچه آن آثار در دسترس می‌بود، می‌توانست روشنگر دانش وی از غزالی و مبین میزان تأثیر غزالی در او باشد.

با همه اینها از برجسته‌ترین نویسندگان مسیحی که متأثر از غزالی بوده سنت توماس آکوئیناس<sup>(۲)</sup> (۷۴-۱۲۲۵م/۷۳-۱۲۲۲ه.ق) معاصر رایموند است که تحصیلات خود را بر نهج تعالیم فرقه دومینیکن در دانشگاه ناپل که در آن زمان به تشویق در مطالعات فرهنگ و ادبیات عرب شهره بود، به پایان برد. وی با نظریات فلسفی غزالی و همچنین سایر فلاسفه مسلمان آشنا بود و به متأثر بودن خویش از آنان تصدیق داشت. او از غزالی (که جایجا از نقل مطلب از او ابائی ندارد) بسیاری چیزها آموخت و بدان وسیله توانست حقیقت دین را درک کرده و از آن در مقابل حملات فلاسفه کاذب و سوفیست‌ها دفاع نماید. وی در اثر خود به نام رساله‌ای علیه کافران<sup>(۳)</sup> که روح آن با اثر رایموند به نام تیغ ایمان مشابه است، مقصود خویش را رد براهین فلاسفه علیه جزمیات مذهبی قرار می‌دهد. ردیه سنت توماس را به خوبی می‌توان با مطالب غزالی در تهافت مطابقت نمود. مباحثی که در آنها سنت توماس با غزالی هم‌رأی است به گفته خود وی به قرار زیر است:

«... علم الهی، بساطت خداوند، کلام الهی، اسماء الهی، معجزات دلیل صدق تبلیغات پیامبر و اعتقاد بر رستاخیز مردگان»<sup>(۴)</sup>

توماس در این اثر به‌طور کامل در متابعت از عقل بحث می‌کند اگرچه سرانجام همچون غزالی با تأسف به این نتیجه می‌رسد که عقل در زمینه امور الهی قاصر است. به هر تقدیر هر دو آنها در اینکه حقایق دین ضد عقل نیستند

1. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London, 1955, part II Vol. I, pp. 89-93. T. Arnold and A. Gillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 273.

2. Saint Ythomas Aquinas.

3. *Summa Contra Gentiles*.

4. St. Tomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, London, 1924, Vol. I, p.2.

بلکه وراء تعقل انسانی هستند، هم عقیده می‌باشند. وی نیز مانند غزالی، قبل از آنکه به تعیین نظر خود بپردازد، مطلب مخالف با نظریه خود را با شدت و صراحتی زاید‌الوصف مطرح می‌سازد. این امر حتی در اثر وی به نام رساله‌ای در علم کلام<sup>(۱)</sup> (۷۳-۵۶۶۷ ه. / ۷۴-۱۲۶۷ م ناتمام) نیز به چشم می‌خورد که از نظر هدف و دامنه بحث با کتاب احیاء غزالی قابل مقایسه است. هر دو اثر این هدف را دنبال می‌کنند که بیان معقولی از ایمان مؤلفان به دست دهند و نیز هر دو اثر آنقدر جامعیت دارند که شامل نظریات آنان در فلسفه، حقوق، روانشناسی و عرفان باشند. مشابهت‌های موجود میان سیستم‌های فخیم این دو فرزانه سترگ فلسفه و کلام تاکنون کماهو حقه مورد مذاقه قرار نگرفته و نظر مؤکد ما این است که می‌تواند موضوع تحقیقی واقع شود که چنانچه فضلالی پیرو مکتب سنت توماس و غزالی با استعانت یکدیگر به آن بپردازند، بسی ارزنده خواهد بود. منتها بایستی این نکته را بیفزاییم که این تشابهات صرفاً ناشی از قرابت میان اعتقادات یا میان تمایلات و احساسات کلی آنها نیست بلکه نشان‌دهنده این مطلب است که سنت توماس گاهی نظریات خود را در مباحثی از قبیل معرفت انسان نسبت به جبروت ذات باری و ماهیت درک شهودی جمال حق، عیناً با امتزاج کلمات و استعارات غزالی بیان می‌دارد.<sup>(۲)</sup>

متفکر نسبتاً متأخری که تأثیر غزالی را در او می‌یابیم فیلسوف و ریاضی‌دان و عالم فرانسوی بلز پاسکال<sup>(۳)</sup> (۷۳-۱۰۳۳ ه. / ۶۲-۱۶۲۳ م) است که سرانجام به عرفان گرایید. وی شناخت خود را نسبت به غزالی از طریق مطالعه

1. Summa Theologica.

۲. برای آگاهی از تأثیر غزالی در سنت توماس و مقایسه آن دو با یکدیگر، رجوع کنید به سارتون، همان کتاب، ج ۲، صفحات ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۶۸؛ آرنولد و گیوم، همان کتاب صفحات ۲۷۳ و ۲۷۵، و نیز به Will Durant, The Age of Faith, New York, 1950, p. 963.

[کتاب اخیر زیر عنوان عصر ایمان به فارسی ترجمه شده است.] نویسنده دیگری موسوم به جی. الف. مور نیز غزالی و سنت توماس را با هم مقایسه کرده و افزوده است که «خدمت شخصی [غزالی به علم کلام بسی چشم‌گیرتر از خدمت متکلم مسیحی [یعنی سنت توماس] بوده است». رجوع کنید به: G. F. Moore, History of Religions, Edinburgh, 1948, Vol. II, p. 457.

3. Blaise Pascal.

برگردان فرانسوی تیغ ایمان رایموند مارتین کسب نموده بود. پاسکال نزد محققان امروزی فلسفه دین، به لحاظ نذریندی مشهور خود درباره اعتقاد به خدا، شناخته است. پاسکال مدعی بود که اعتقاد به خدا، اگر خدا وجود داشته باشد، سود نامتناهی عاید خواهد کرد و چنانچه وجود نداشته باشد، چیزی از دست نرفته است: حال آنکه عدم اعتقاد به خدا، اگر خداوند وجود داشته باشد، زیان نامتناهی در پی خواهد داشت و اگر وجود نداشته باشد، فقط سودی عاید نخواهد کرد.

این نهج برهان پاسکال را در بعضی آثار غزالی نظیر احیاء، کیمیای سعادت، کتاب الاربعین می توان یافت. در کتاب اخیر الذکر، برهان مزبور حتی به صورت نظم بیان شده است.<sup>(۱)</sup>

به هر حال، نکته بسیار قابل توجه این واقعیت است که میان بحث معرفت در پاسکال آن طور که در کتاب وی به نام تفکرات در باب دین<sup>(۲)</sup> آمده با شناخت‌شناسی غزالی در کتاب المنقذ، قرابت بسیار وجود دارد. پاسکال نیز همانند غزالی بدیهیات اولیه عقلی را معتبر می‌داند، اما همچون وی اضافه می‌کند که بدیهیات اولیه به تنهایی قاصر از این هستند که معرفتی درباره حقیقت قصوی فراهم سازند. او می‌گوید عقل نه قادر است وجود خدا را اثبات کند و نه بقاء نفس را. بنابراین عقل به شک منتهی می‌گردد و مسائلی را که عمیقاً ما را مشغول داشته، لاینحل رها می‌سازد. اما اگر عقل نمی‌تواند وجود خدا را اثبات نماید، قلب می‌تواند مستقیماً به او واصل گردد: «قلب را براهینی است که عقل از آنها بی‌خبر است». پس عرفان «پاسکال» نیز همانند عرفان غزالی آمیخته به شکاکیت جزئی است. هر دو آنها عقل‌گرایی محض را منکرند و اعتقاد راسخ دارند که قلب یا شهود عرفانی، تنها طریق وصول به خداوند است.

---

۱. کتاب لاربعین، قاهره، ۱۹۱۰، ص ۱۸۵.

2. B. Pascal, Pensées sur la religion.

[توضیح مترجم: اشاره به دو بیت زیر است:

لاتحشرالاجسام [ذاک] الیکما  
اوصح قولی فالخسارة علیکما.]

زعم المنجم والطیب کلاهما  
ان صح قولکما فلسنت بخاسر

دامنه تأثیر «غزالی» بر تفکر اروپایی و قدر و اهمیت آن از جهت معرفت فلسفی جدید هنوز آن طور که باید مورد فحص و مذاقه قرار نگرفته است. اندکی غریب به نظر می‌رسد که از عصر توماس آکوئیناس و رایموند مارتین تا بلز پاسکال، یعنی حدود چهارصد سال، آثار غزالی برای دنیای متفکر مسیحیت آن زمان، مغفول عنه مانده باشد. فقط همین اواخر بود که دکتر اس. وان دربرگ<sup>(۱)</sup>، توجه همگان را به تأثیر غزالی بر نیکولا اوترکور<sup>(۲)</sup>، متکلم فرانسوی (متوفی در حدود ۱۳۵۰م/ ۵۷۵۱هـ.) که بعدها به عنوان هیوم قرون وسطی شناخته شد، معطوف داشت.<sup>(۳)</sup> وی نیز همانند غزالی، نسبت به استدلالهای عقلی با تردید می‌نگریست و عمدتاً به رهایی زندگی دینی و معنوی از بند شبهات اهتمام می‌نمود. تنها چیزی که او به سنت غزالی نسبت به آن یقین داشت، اصل امتناع تناقض و وجود خداوند بود. اما مهم‌تر از همه، مشابهت نزدیک میان تئوری وی و نظریه غزالی راجع به علیت است. به نظر او نیز همانند غزالی، رابطه میان علت و معلوم یک رابطه منطقی نیست زیرا چنین رابطه‌ای را می‌توان انکار نمود بدون آن‌که تناقضی ذاتی لازم آید. در هیچ پدیده‌ای چیزی وجود ندارد که مستلزم مقدمه و سابقه‌ای باشد تا پدیده مزبور تالی آن محسوب گردد و نیز همانند «غزالی»، او می‌گوید که صدور پدیده‌ای از پدیده‌ای دیگر، بکلی فاقد معنی است. علیت چیزی بیش از این نیست که ما تکرر بعضی سلسله رویدادها را تجربه می‌کنیم و بر مبنای آن می‌پنداریم که حدوث پدیده‌ای، حدوث پدیده‌های دیگر را به دنبال دارد. این تشابه جالب نظر میان غزالی و نیکولا صرفاً از حُسن تصادف نیست، چرا که نیکولا ضمن طرح بحث خود درباره رابطه

1. S. Van der Bergh

2. Nicholas of Autrecourt.

۳. رجوع کنید به:

J.R. Weinburg, Nicholas of Autrecourt, Princeton, 1948, pp. 83, 149, 160.

همچنین: نهافت‌التهافت، ترجمه وان دربرگ صص XXX، و سارتون، همان کتاب، ج ۳، صص ۵۴۶، ۵۴۷، و نیز:

E.Gilson, The Unity of Philosophical Experience, London, 1955, pp. 97, 103, 107.

علیت، به طوری که دکتر برگ نقل می‌کند «همان مثالهای آتش و پنبه<sup>(۱)</sup> را می‌آورد و به نظر می‌رسد که همچنین به نظریات اشاعره در مورد خدا به عنوان علت تمام افعال قائل است و در یک جا نیز از متافیزیک غزالی نقل مطلب می‌کند».

اما مهم‌ترین و قابل توجه‌ترین مشابَهت، تشابه میان غزالی و دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶م/۶۱-۵۰۵هـ.) است، آن هم نه فقط از جهت عقاید و نظریه‌های گوناگون فرزانه مورد بحث ما، بلکه از لحاظ روشی که وی به کار می‌برد، خصوصاً آنکه از نظر روش تشکیک، آن‌طور که در کتاب المنقذ غزالی آمده و آن‌گونه که در کتاب دکارت گفتار در روش راه بردن عقل<sup>(۲)</sup> (۶۳۷م/۴۷هـ.) بیان شده است، تشابه قابل ملاحظه‌ای وجود دارد.<sup>(۳)</sup> ما ذیلاً موارد مشابَهت نزدیک میان این دو اثر را مشخص می‌نماییم:

هم غزالی و هم دکارت، عقاید محضاً مبتنی بر نقل<sup>(۴)</sup> و سنت و عرف و عادت را رد می‌کنند. هر دو بر این مقصودند تا «سرشت اصیل آدمی را رها از تأثیر این قبیل عقاید، یعنی به حالت خلوص مادرزاد، آشکار سازند»، که البته کاری است بس دشوار. آنان هر دو آرزو داشتند که بنای معرفت را از بنیان به طرحی نو در اندازند. هر دو به دلایلی عین یکدیگر نسبت به اعتبار حواس در تضمین جزمیت معرفت تردید می‌نمایند و زمانی که براهین قاصریت تجربه حسی را تبیین می‌کنند، مثالها و شیوه بیان هر دو یکسان است. هر دو به این نتیجه رسیدند که شاخص مطلق برای تمیز تجربیات در حال بیداری از آنهايي که در حالت خواب واقع می‌شود وجود ندارد. بدین ترتیب هر دو بر آن شدند تا هر آنچه را تا آن زمان ذهنی آنها شده بود چیزی جز رؤیا تلقی ننمایند، یعنی

۱. در اصل: Stupa و Ignis که واژه دوم در لاتین به معنای «الیاف کف» است. در تهافت الفلاسفه (ص ۲۲۵) آمده است: «الاحتراق فی النقطن مثلاً، عند ملاقات النار» [مترجم].

2. R. Descartes, Discours de la methode.

3. M.M. Sharif, "Moslem Philosophy and western Thought", Iqbal, Lahore, 1954, Vol. VIII, No. 1, pp. 7-14.

4. Authority.



صرفاً نمودهای اشیاء نه اشیاء فی نفسه. هر دو، روشی جدید برای کشف حقیقت ابداع نمودند و آن روش برای هر دو یکی بود و تقریباً یکسان صورت‌بندی شده بود. روش مزبور مشتمل بر این امر است که هیچ چیز را به عنوان حقیقت نپذیرند مگر آنکه چنان در ذهن واضح و متمایز باشد که محلی برای شک باقی نگذارد. هر دو از جزمیت بخشیدن به کشفیات خود اعراض نموده و با فروتنی می‌پذیرفتند که دیگران ممکن است در کشف حقیقت به روش دیگری دست یابند. تشابه میان «منقذ» غزالی و «گفتار دکارت» از جهت طرح کلی و نحوه طرح موضوعات مورد بحث و تفصیل براهین و امثله و گاهی حتی شیوه بیان آن قدر برجسته و نمایان است که امکان ندارد آن را صرفاً بر حُسن تصادف حمل نمود و در واقع بیشتر با توجه به «منقذ» غزالی بود تا «احیاء» که کی. اچ. لوئیس (۱۸۱۷-۷۸) شگفت‌زده نوشت که «چنانچه ترجمه‌ای از آن در عصر دکارت موجود بود همگان در قبال این سرقت قلمی (انتحال) صدا بلند می‌کردند»<sup>(۱)</sup>. به هر حال امارات و قرائن معنوی در متن دو اثر آن قدر قوی است که تردیدی در خصوص تأثیر غزالی بر دکارت باقی نمی‌گذارد. در عین حال، پاره‌ای شواهد عینی نیز وجود دارد. دکارت به مرهون بودن طرح کلی اثر خود «به سرمشق بسیاری از متفکرین برجسته‌ای که قبلاً همین برنامه را داشته‌اند» اعتراف دارد. گرچه وی از هیچ‌یک از آن متفکرین نامی نمی‌برد اما مسلم است که هیچ شخصیتی از میان اسلاف وی همچون غزالی در کتاب المنقذ دقیقاً آن برنامه را دنبال نکرده بود. تعیین اینکه ترجمه‌ای از کتاب منقذ به لاتینی، زبانی که دکارت دو کتاب از مهم‌ترین آثار خود را به آن زبان نگاشته، وجود داشته است یا خیر، بر عهده محققینی است که در آن زبان پژوهش می‌کنند. به هر حال بسیار بعید خواهد بود که ترجمه‌ای موجود نبوده باشد چه آنکه می‌دانیم که رایموند مارتین کاملاً در آن زمان با آثار غزالی آشنا بوده و از طرفی تأثیر غزالی بر «تفکرات در باب دین» اثر پاسکال به وضوح نمایان است.

در مورد شخص دکارت سابقه زمانی تأثیر روش غزالی را می‌توان تا سال

---

1. G.H. Lewes, The Biographical History of Philosophy, London, 1845-6, Vol. II, p. 50.

۱۳۸۱ هـ/ ۱۶۲۸ م یعنی سالی که وی کتاب قواعد هدایت ذهن<sup>(۱)</sup> را تألیف نمود، پی‌جویی کرد، چه آنکه پاره‌ای از قواعد موضوعه در آن کتاب همان‌هایی هستند که بعدها وی به شیوه غزالی در کتاب گفتار بیان کرده است. گرچه در تأثیر گسترده و کمابیش دگرگون‌ساز روش دکارت بر تفکر جدید اروپایی تردیدی وجود ندارد، لکن در پرتو آنچه که تاکنون گفته شد می‌توان ادعا نمود که هر جا روش مذکور به کار برده شده تأثیر غزالی را نیز به همراه می‌کشیده است.

بی‌آنکه ادعا کنیم که اکنون کشف تأثیر غزالی در کانت امکان‌پذیر شده است، بی‌مناسبت نیست به سبب همانندی نزدیک این دو اعجوبه جهان، به بعضی وجوه تشابه میان عقاید و مواضع ایشان نیز اشاره کنیم.

### غزالی و کانت

در حالی که چرت جزمی کانت را شکاکیت هیوم پاره کرد، غزالی از طریق شکاکیت خود از خواب بیدار شد. دست‌کم روح تهافت الفلاسفه وی با نقد عقل محض<sup>(۲)</sup> کانت قابل مقایسه است. همانند «نقد» کانت، کتاب تهافت وی کل فلسفه عقلی را با تأکید بر محدود بودن قوه تعقل بشر ویران می‌سازد. محمد اقبال، کانت و غزالی را به یک چوب می‌راند و هر دو آنها را متهم می‌کند که نظرشان درباره عقل کافی و وافی نیست. کانت و غزالی هم عقیده‌اند که از طریق تفکر محض و عقل نظری ممکن نیست فلاسفه بتوانند وجود خداوند و روح جاودانگی نفس را اثبات نمایند. غزالی عدم صلاحیت و کفایت عقل را در قلمرو امور الهی به نحو مؤثر آشکار می‌سازد و در این کار اگر از کانت پیشی نگرفته باشد، کمتر از او نیست. او (غزالی) بیست معضل بر می‌شمارد که فلاسفه در فهم و حل آنها از طریق عقل محض شکست خورده‌اند و به ورطه تناقض‌گویی در افتاده‌اند. اما کانت بعدها در دو اثر خود تحت عناوین نقد عقل عملی<sup>(۳)</sup> و دین در

---

1. Descartes, Tules for the Guidance of Mind.

2. I. Kant, Critique, of Pure Reason.

3. I. Kant, Critique of Practical Reason.

حدود عقل<sup>(۱)</sup> بسیاری از اعتقادات دینی را دوباره به لباس فلسفی پارچا ساخت. غزالی نیز در همه آثار خویش که وقف سازندگی شده است، به همین کار به شیوه عرفانی اهتمام نموده است. کانت و غزالی هر دو از فلسفه مدرسی بیزارند. دین در مفهوم عمیق آن، شالوده بنای تفکر هر دو آنهاست، گرچه این امر در خصوص کانت بطور تلویحی و در مورد غزالی آشکار بوده است و در یکی به مسیحیت شباهت پیدا می‌کند و در دیگری به اسلام.

فلسفه هر دو آنها آمیزه‌ای از عقل‌گرایی و اعتقاد به اصالت تجربه بوده است. با این تفاوت که تجربه‌گرایی کانت در حیطه شهود حسی و شعور اخلاقی و تجربه‌گرایی غزالی اساساً در محدوده شهود عرفانی قرار داشته است. هر دو در تأکید بر فطرت ذاتاً اخلاقی بشر و اراده اخلاقی به عنوان اساس یا وسیله شناخت ذات معقول<sup>(۲)</sup> یا حقیقت قصوی، متفق‌القول بوده‌اند و هر دو آنها قاعده «من اراده می‌کنم پس هستم»<sup>(۳)</sup> را بر «من فکر می‌کنم پس هستم»<sup>(۴)</sup> راجح می‌شمردند. ممکن است نکته صریحی در مورد اصالت اراده<sup>(۵)</sup> در سیستم کانت نیابیم، لکن نمی‌توان منکر این معنا شد که برخی از نظریات او به صورت بذری در آمد که بعدها به شکل اعتقاد به اصالت اراده در سیستم‌های فلسفی شوپنهاور<sup>(۶)</sup>، هارت من<sup>(۷)</sup>، نیچه<sup>(۸)</sup>، و بسیاری دیگر شکوفا شد. در غزالی تأکید

1. I, Kant, Religion Within the Bounds of Reason.

2. Noumenon.

3. Volo ergo sum.

4. Cogito ergo sum.

۵. Voluntarism (از ریشه لاتین =Voluntas اراده و =Volo من اراده می‌کنم) غرض این است که همان‌گونه که در برهان، یقینات را نمی‌توان ثابت کرد و باید آن مقدمات را مسلم شمرد وگرنه تسلسل لازم می‌آید، در هر نظام عقلی نیز باید در جایی توقف کرد و به یک فعل «غیر عقلی» متوسل شد که همانا ایمان یا اراده به ایمان ورزیدن باشد. (مترجم)

۶. A.Schopenhauer (۱۷۸۸-۱۸۶۰). فیلسوف آلمانی. مهم‌ترین اثر او کتابی است به نام جهان همچون اراده و تصور، (مترجم)

۷. Eduard von Hartmann (۱۸۴۲-۱۹۰۶). فیلسوف آلمانی که جهان یا حقیقت معقول را آمیزه‌ای از اراده و اندیشه می‌دانست. (مترجم)

۸. F.Nietzsche (۱۸۴۴-۱۹۰۰). فیلسوف آلمانی و نویسنده کتاب معروفی به نام اراده معطوف به قدرت (مترجم)

بر اصالت اراده صریح و مشهود است و او برخلاف ارسطوئیان و نوافلاطونیان، حقیقت قصوی را بیشتر در قالب «اراده» درک می‌کند تا «تفکر». به نظر وی فلاسفه و جدلیون با تأکید بر مثل افلاطونی، حق تکثر و تعدد در جهان حس و تجربه را آن‌گونه که شایسته بوده ادا نکرده‌اند و اضافه می‌کند که مثل قاصر از اشتمال بر اوج و ژرفای وجود باطنی ما هستند. به گفته وی: «آن کس که خداوند یار اوست از طریق اشراق و شهود به چیزی معرفت می‌یابد که تا ابد بر حکمت بحثی دانشوران پوشیده می‌ماند». به نظر او معدودی به اوج حقیقی کمال روحانی دست می‌یابند که همان قدیسین و رسولان خدا و پیامبران او هستند و نفوس سافله مکلفند که از آنها پیروی نمایند. شناخت ما از پیامبری که عملاً از خداوند به او الهام می‌رسد با فرورفتن در شخصیت او از طریق ارتباط درونی و روحی تحقق‌پذیر می‌گردد. به نظر غزالی صدق نبوت با تأثیر اخلاقی آن بر نفوس عامه به اثبات می‌رسد. غزالی نیز همچون کانت، دیانت و اخلاق را بسی به یکدیگر نزدیک می‌کند. به نظر وی نیز مانند کانت، حقانیت وحی در صحف الهی به قطعیت اخلاقی به ما معلوم می‌شود نه جزمین نظری.

موارد مشابهت میان نظریات و روش غزالی و آنچه امروز در فلسفه جدید متجلی است تنها به کانت خاتمه نمی‌یابد بلکه در حالت و نظرگاههای کلی فلسفه معاصر حتی در زمان ما نیز به چشم می‌خورد. می‌توان با اطمینان این نکته را یادآور شد که با گسترش نحله مدرسیون جدید و پیروان سنت توماس در اروپا و با ظهور رنسانس در اسلام که هم اکنون با افکار غربی دست و پنجه نرم می‌کند، همان‌طور که زمانی با نظریات یونانی اسکندرانی در مواجهه بود، غور در آثار غزالی باز مورد توجه قرار خواهد گرفت و فرصت‌های تازه‌ای برای گسترش نفوذ تعالیم او پدید خواهد آمد. اهتمام به یک بررسی عمیق در آثار غزالی در عصر حاضر، مسلماً موجب تحرکی نوالاقل در دو نحله فکری متخالف تحلیل فلسفی و تجربه‌گرایی دینی در جهان اسلام خواهد گردید، گرچه این امر ممکن است ظاهراً معضلاً به نظر برسد.

## نوروز<sup>(۱)</sup>

### دکتر پرویز خانلری

آمد بهار خُرّم و آورد خُرّمی  
وز فرّ نوبهار شد آراسته زمی

نوروز اگرچه روز نوسال است روز کهنه قرنهایست. پیری فرتوت است که سالی یک بار جامه جوانی می پوشد تا به شکرانه آن که روزگاری چنین دراز بسر برده و با این همه دم سردی زمانه تاب آورده است، چند روزی شادی کند. از اینجاست که شکوه پیران و نشاط جوانان در اوست.

پیر نوروز یادها در سر دارد. از آن کرانه زمان می آید، از آنجا که نشانش پیدا نیست. در این راه دراز رنجها دیده و تلخیها چشیده است. اما هنوز شاد و امیدوارست. جامه های رنگ رنگ پوشیده است، اما از آن همه یک رنگ بیشتر آشکار نیست و آن رنگ ایران است.

درباره خلق و خوی ایرانی سخن بسیار گفته اند. هر ملتی عیب هایی دارد. در حق ایرانیان می گویند که قومی خوپذیرند. هر روز به مقتضای زمانه به رنگی در می آیند با زمانه نمی ستیزند بلکه می سازند. رسم و آیین هر بیگانه ای را می پذیرند و شیوه دیرین خود را زود فراموش می کنند. بعضی از نویسندگان این

---

۱. نقل از مجله سخن، دوره هفتم (۱۳۳۶)، شماره دوازدهم، ص ۴۲-۱۲۳۹.

صفت را هنری دانسته و راز بقای ایران را در آن جستجو کنند. من نمی دانم که این صفت عیب است یا هنرست، اما در قبول این نسبت تردید و تأملی دارم. از روزی که پدران ما به این سرزمین آمدند و نام خانواده و نژاد خود را به آن دادند گویی سرنوشتی تلخ و دشوار برای ایشان مقرر شده بود.

تقدیر چنان بود که این قوم نگهبان فروغ ایزدی یعنی دانش و فرهنگ باشد. میان جهان روشنی که فرهنگ و تمدن در آن پرورش می یافت و عالم تیرگی که در آن کین و ستیز می روید سدی شود. نیروی یزدان را از گزند اهریمن نگهدارد.

پدران ما از همان آغاز کار، وظیفه سترگ خود را دریافتند. زردشت از میان گروه برخاست و مأموریت قوم ایرانی را درست و روشن معین کرد، فرمود که باید به یاری یزدان با اهریمن بجنگند تا آن گاه که آن دشمن بدکنش از پا در آید. ایرانی بارگران این امانت را به دوش کشید. پیکاری بزرگ بود. فرّکیان، فرّ مزدا آفرید، آن فرّ نیرومند ستوده ناگرفتنی را به او سپرده بودند؛ فرّی که اهریمن می کوشید تا بر آن دست بیابد.

گاهی فرستاده اهریمن دلیری می کرد و پیش می تاخت تا فرّ را بریابد. اما خود را با پهلوان روبه رو می یافت و غریو دلیرانه او به گوشش می رسید. اهریمن گامی واپس می نهاد. پهلوان دلیر و سهمگین بود. گاهی پهلوان پیش می خرامید و می اندیشید که، دیگر، فرّ از آن اوست. آنگاه اهریمن شبیخون می آورد و نعره او در دشت می پیچید، پهلوان درنگ می کرد. اهریمن سهمگین بود.

در این پیکار روزگارها گذشت و داستان این زد و خورد افسانه شد و بر زبانها روان گشت، اما هنوز نبرد دوام داشت. پهلوان سالخورده شد، فرتوت شد، نیروی تنش سستی گرفت. اما دل و جانش جوان ماند. هنوز اهریمن از نهیب او بیمناک است. هنوز پهلوان دلیر و سهمگین است.

این همان پهلوان است که هر سال جامه رنگرنگ نوروز می پوشد و به یاد روزگار جوانی شادی می کند.

اگر بر ما ایرانیان این روزگار، عیبی باید گرفت این است که تاریخ خود را درست نمی‌شناسیم و درباره آنچه بر ما گذشته است، هر چه را که دیگران گفته‌اند و می‌گویند طوطی وار تکرار می‌کنیم.

اروپاییان، از قول یونانیان، می‌گویند که ایران پس از حمله اسکندر یکسره رنگ آداب یونانی گرفت و از جمله نشانه‌های این امر آن که مورخی بیگانه نوشته است که در دربار اشکانی نمایش‌هایی به زبان یونانی می‌دادند. این درست مانند آن است که بگوییم ایرانیان امروزه یکباره ملیت خود را فراموش کرده‌اند، زیرا که در بعضی مهمانخانه‌ها مطربان و آوازه‌خوان‌های فرنگی به زبانهای ایتالیایی و اسپانیایی مطربی می‌کنند.

کمتر ملتی را در جهان می‌توان یافت که عمری چنین دراز به سر آورده و با حوادثی چنین بزرگ روبه‌رو شده و تغییراتی چنین عظیم در زندگیش روی داده باشد و پیوسته، در همه حال، خود را بیاد داشته باشد و دمی از گذشته و حال و آینده خویش غافل نشود.

مسلمان شدن ایرانیان به ظاهر پیوند ایشان را با گذشته دراز و پر افتخارشان برید. همه چیز در این کشور دیگرگون شد و به رنگ دین و آیین نو در آمد، هر چه نشانه و یادگار گذشته بود در آتش سوخت و بر باد رفت. اما یاد روزگار پیشین مانند سمندر از میان آن خاکستر برخاست و در هوای ایران پرواز کرد.

بیش از آنچه ایرانیان رنگ بیگانه گرفتند، بیگانگان ایرانی شدند. جامعه ایرانی پوشیدند. آیین ایرانی پذیرفتند. جشنهای ایران را بر پا داشتند و پیش خدای ایران زانوی ادب بر زمین زدند.

از بزرگانی مانند فردوسی بگذریم که گویی رستخیز روان ایران در یک تن بود. دیگران که به ظاهر جوش و جنبشی نشان می‌دادند، همه در دل، زیر خاکستر بی‌اعتنایی اخگری از عشق ایران داشتند. نظامی مسلمان که ایرانیان باستان را آتش پرست و آیین ایشان را ناپسند می‌داند، آنجا که داستان عدالت هرمز ساسانی را می‌سراید، بی اختیار حسرت و درد خود را نسبت به تاریخ

گذشته ایران بیان می‌کند و می‌گوید:

جهان ز آتش پرستی شد چنان گرم که بادا زین مسلمانی ترا شرم!  
حافظ که عارف است و می‌کوشد که نسبت به کشمکش‌ها و کین‌توزی‌ها  
بی طرف و بی اعتنا باشد و از روی تجاهل می‌گوید:

ما قصه سکندر و دارا نخوانده‌ایم از ما به جز حکایت مهر و وفا می‌پرس  
باز نمی‌تواند تأثیر داستان‌های باستانی را از خاطرات بزداید؛ هنوز کین  
سیاوش را فراموش نکرده است و به هر مناسبتی از آن یاد می‌آورد و می‌گوید:  
شاه ترکان سخن مدعیان می‌شنود شرمی از مظلّمه خون سیاوشش باد  
کدام ملت دیگر را می‌شناسیم که به گذشته خود، به تاریخ باستان خود، به  
آیین و آداب گذشته خود بیش از این پای‌بند و وفادار باشد؟ این جشن نوروز که  
دو سه هزار سال است با همه آداب و رسوم در این سرزمین باقی و برقرار است  
مگر نشانی از ثبات و پایداری ایرانیان در نگهداشتن آیین ملی خود نیست؟  
نوروز یکی از نشانه‌های ملیّت ماست. نوروز یکی از روزهای تجلی روح  
ایرانی است، نوروز برهان این دعوی است که ایران، با همه سالخوردگی، هنوز  
جوان و نیرومند است.

در این روز باید دعا کنیم. همان دعا که سه هزار سال پیش از این زردشت

کرد:

«منش بد شکست بیابد

منش نیک پیروز شود

دروغ شکست بیابد

راستی بر آن پیروز شود

خرداد و مرداد بر هر دو چیره شوند

بر گرسنگی و تشنگی

اهریمن بدکنش ناتوان شود

و رو به گریز نهد».

و نوروز بر همه ایرانیان فرخنده و خرم باشد.



## نظری به آثار و شیوه شیخ اشراق<sup>(۱)</sup>

دکتر منوچهر مرتضوی

شایسته است مجموعه آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی مشهور به شیخ اشراق را «حکمت سهروردی» بنامیم. ترجیح عنوان «حکمت سهروردی» بر «حکمت اشراق» از این جهت است که نمی‌توان عنوان اخیر را جامع همه مطالب مندرج در مجموعه آثار سهروردی دانست. در طبقه‌بندی مطالب و مفاهیم آثار سهروردی سه نوع مطلب به چشم می‌خورد: نخست آنچه که صرفاً به «حکمت اشراق و دستگاه جهان‌بینی اشراقی» مربوط است، دوم مطالبی که حاوی لب فلسفه سهروردی و شارح دیدگاه ذوقی و فکری او می‌باشد ولی ارتباط مشخصی با دستگاه اشراقی و مصطلحات خاص حکمت اشراق ندارد، و در مرحله سوم مباحثی که مقتبس از دستگاه‌های فلسفی دیگر یا التقاط و ترکیبی از آنهاست. بنابر این اگرچه عنوان «حکمت اشراق» نام شایسته‌ای برای حکمت سهروردی است ولی نمی‌تواند نام جامع و مناسبی برای مجموع مطالب و

---

۱. در این گفتار از «مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به تصحیح دکتر سیدحسین نصر - تهران، ۱۳۴۸، و «مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، با تصحیحات هنری کرین، تهران، ۱۳۳۱، و مجموعه فی‌الحکمة الالهیة (مجموعه اول آثار عربی شیخ اشراق)، به تصحیح هنری کرین - استانبول، ۱۹۴۵، استفاده شده، و نوشته‌های هنری کرین و دکتر سیدحسین نصر و بعضی نوشته‌های شادروان دکتر محمد معین مورد توجه بوده است.

مجموعه آثار سهروردی باشد. اما عنوان «حکمت سهروردی» این مزیت را دارد که از یک سوی مفید معنی حکمت اشراق و از سوی دیگر دارای جامعیت و ظرفیت کافی برای شمول به همه آثار و تجارب ذوقی و فکری شیخ اشراق، اعم از اقتباس و توارد و ابتکار، است.

حکمت سهروردی در ضمن ارائه تصویری کامل از جهان و آفرینش طرحی مفصل از سرگذشت و سرنوشت عالم و آدم و در جنب آن مسأله سلوک و تکلیف به دست می‌دهد و شاید بتوان نمایش «روابط لاهوت و ناسوت که در حکمت اشراق به صورت رابطه نور و ظلمت یا رابطه نور مجرد و نور عارض با جوهر غاسق و هیأت ظلمانیه و برزخ متجلی است، و «مسأله سلوک و بازگشت و اشتیاق ارواح زندانی، را نقطه اساسی و محور آراء سهروردی و قلّه حکمت او دانست.

بی تردید دو حالت «اخلاص» و «ابهام» را باید خواص ممتازه و دو صفت اصلی مشرب و حکمت خاص سهروردی شمرد. مقصود از ابهام این است که مباحث «طبیعه و مابعدالطبیعه» از دیدگاه سهروردی و تصویر اشراقی از جهان و آفرینش و سلسله مراتب این دستگاه بنوعی پیچیدگی و ابهام ماهوی توأم است و این ابهام ماهوی همراه با رمز آیینی ویژه‌ای که از مختصات شیوه شیخ اشراق محسوب می‌شود از یک سوی و وضع ترکیبی و التقاطی اجزاء این تصویر که بررسی کننده را به طعم و بوی حکمت‌ها و آیین‌های گوناگون از مشائی و افلاطونی و نوافلاطونی و ادویه مسیحی و مانوی مشتبه و مستوجه می‌سازد از سوی دیگر دستگاهی آراسته ولی پیچیده، جالب ولی مبهم ارائه می‌کند. همچنین است درباره نقطه اوج و مرکز ثقل حکمت سهروردی یعنی مسأله سلوک و بازگشت. ولی انصاف باید داد که اگرچه شهاب‌الدین «مکانیسم» روشنی برای «اضطراب و اشتیاق ارواح زندانی و راز رهایی» پیشنهاد نمی‌کند اما در صداقت و خلوص گفتار او جای کمترین تردیدی نیست. گفتار صمیمی و تخیل و اندیشه مشتاق و جوال سهروردی بدان پایه و مایه است که در حکایت باز بند برپای و مرغان گرفتار و طاووس در چرم گرفتار و نوآموز خام طبع و سمندر و بط

و مردان نابالغ و بالغ و عین و مردان خام و پخته و اعمی و موران و سنگ پستان و مرغ آبی و خفاشان و حربا و هدهد و بومان انعکاس تجربه شخصی و شهود مستقیم شیخ را بی هیچ شائبه و ادعایی منعکس می یابیم.

شاید همین «ابهام و اخلاص» بیش از هر «وضوح و نظم متکلفانه» حاکی از اصالت حکمت و عرفان سهروردی باشد زیرا «نظم و وضوح و منطقی بودن» چیزی جز انطباق و سازگاری با نظام فکری و قالب قیاسات و منطقی ذهنی انسان نیست و فقدان چنین نظم و وضوحی، اگرچه این نظم پایه عرفی فلسفه محسوب می شود، در حکمت سهروردی بیش از آنکه دلیل نارسایی این حکمت باشد از تلاقی وجدان برین صاحب حکمت با نظام بزرگ و نامفهوم آفرینش و طبیعت غیرمنطقی جهان حکایت می کند. این تلاقی و آشنایی معمولاً آن چیزی است که «آگاهی و عرفان» نامیده می شود و در جنب فلسفه و حکمت، که خود را بی هیچ الزامی در «بن بست» اصول و مبانی مشخصی گرفتار کرده و اندر خم یک کوچه به افتخار موهوم «مستدل و منطقی بودن» سرمست و مشغول ساخته است، با تعصبی کمتر و گشاده دلی و بلند نظری بیشتر راهی دیگر می پیماید.

حکمت سهروردی یک حکمت عرفانی است و اگرچه مقدمه این حکمت دستگاه فلسفی مرکبی را نشان می دهد ولی ظاهراً تمام این دستگاه جز بهانه و مقدمه ای برای طرح و نمایش مسأله اساسی اندیشه سهروردی و هیجان و درد درون او نیست. این مسأله اساسی را می توان در عبارت «اشتقاق و احتیاج فطری و سلوک و بازگشت و راز نجات» خلاصه کرد که با اصول و فروعی از قبیل «توصیه بر معاملات خاص، ریاضت و سلوک، فطری بودن معرفت و شهود، رمز آیینی، رازپوشی و توصیه بر استتار و صیانت راز حکمت اشراق از ناهالان» تکمیل می شود و ظهور و بیان آن با شور و هیجان و گاهی سوز و دردی همراه است که از شیوه تعلیمی و روش بیان فلسفی فرسنگ ها دور و با سوز و صفای بایزید بسطامی و عشق سرکش و مصلحت سوز منصور حلاج و احیاناً جوش و طغیان روحی مولوی مشابه به نظر می آید. این همه که اشاره کردیم گویای این حقیقت است که اگر جسم و پیکر ذوق و اندیشه سهروردی در قالب فلسفه ارائه

می‌شود ولی روح و جان این پیکر جز عرفان و اشراق نمی‌تواند باشد. درباره‌ی فیلسوف یا عارف بودن شهاب‌الدین به اجمال می‌توان گفت که دستگاه حکمت وی در کتابهایی چون المشارع و المطارحات و حکمة الاشراق و التلویحات اللوحیة و العرشية و بعضی رسائل فلسفی چه از لحاظ روش بحث و استدلال مشائی و چه از لحاظ تقیّد به سلسله مراتب بحث فلسفی و چه از نظر رعایت قانون «عدم تناقض و امتناع جمع و رفع طرفین نقیض» در نحوه‌ی اثبات و بحث یک فلسفه‌ی تمام عیار به نظر می‌آید و حتی می‌توان مسأله‌ی سلوک و بازگشت و درد فراق و کوشش برای وصال را که مدار عرفانی ذوق و اندیشه‌ی سهروردی محسوب می‌شود از مقوله‌ی اعتقاد به علت غائی و تحول استکمالی جهان و قائل بودن به نوعی علت موجه (ظاهراً شبیه لایب‌نیتس و برعکس دکارت) به شمار آورد و جهان او را با «انوار و ارواح گرفتار ولی حامله‌ی شوق رهایی و رجعت» شبیه دینامیسم جهان لایب‌نیتسی در برابر مکانیسم جهان دکارتی قلمداد کرد و از این هم فراتر رفت و اصل آگاهی و شهود را در حکمت سهروردی نظیر فلسفه‌ی اسپینوزا، که در عین حال قبول کشف و شهود و به عنوان برترین پایگاه علم این آگاهی و شهود را نیز از سرچشمه‌ی عقل سیراب می‌سازد، مرتبه‌ی دیگری از تجلیات خرد انسانی شناخت و بدین ترتیب آغاز و انجام حکمت سهروردی را در قالب فلسفه‌ی محض تثبیت کرد. اما چنانکه اشاره کردیم حقیقت و ماهیت حکمت سهروردی چیزی دیگر است و دستگاه فلسفی شهاب‌الدین اگر سرپوش و روپوش طغیان و شوق درون وی نباشد مقدمه‌ای مفصل و آشکار بر متن مبهم آیین عرفانی او محسوب می‌گردد. آنچه گفته شد بر اساس دید کلی نسبت به لحن گفتار و گرایش غائی و تأثرات و احساسات مستتر در آثار سهروردی استوار است. لحن شاعرانه و عاشقانه و افسانه‌پردازی‌های مشتاقانه‌ی شهاب‌الدین، بارقه‌ی پر قدرت اعتقاد به مکاشفه و شهود قلبی و ترجیح صریح مشاهده بر استدلال، رایحه‌ی مشام‌نواز بوستان عالم بالا که جان آدمی را بی‌واسطه‌ی برهان و سنجش و تعقل و تصور به یاد اصل و وطنی مألوف ولی مجهول می‌اندازد، سرنوشت مردانه و شهادت عاشقانه‌ی شیخ و رنگ سلوک و معاملات صوفیانه در تعالیم و

تلقینات او همگی نماینده عرفانی است در فلسفه پیچیده نه فلسفه‌ای به عرفان چاشنی زده. با وجود این نباید عرفان و شهود سهروردی را با عرفان ساده و مطلق امثال بایزید و شبلی و ابوسعید و حتی حلاج یکسان انگاشت و جنبه حکمت و اندیشه او را دست کم گرفت. با این عقیده نیز موافق نمی‌توان بود که سهروردی را به سادگی و برای اجتناب از قضاوت و مسئولیت «فیلسوف و عارف» و یا به عبارت پوشیده‌تر «حکیم و عارف» بنامیم زیرا با قبول مفهوم عرفی و مصطلح «فلسفه» و «عرفان» از قبول منافات این دو شیوه نیز ناگزیر هستیم. بنابراین هرگاه مشرب و طریقه‌ای را جامع فلسفه و عرفان ببینیم یا چنین بپنداریم، اگرچه موارد این اجتماع در بین فلاسفه و عرفا نادر نیست، در مقام تحلیل نهایی و کشف «مدار اصلی و محور اساسی ذوق و اندیشه صاحب آن مشرب و طریقه» یا با فلسفه‌ای حقیقی همراه با عرفانی صوری و نظری و یا با عرفانی حقیقی و آراسته به شیوه و اصطلاح فلسفه رویه‌رو خواهیم شد. صحت این نظر مشروط به قبول مفهوم رسمی فلسفه و عرفان است و گرنه هرگاه فلسفه و دید فلسفی را چنانکه امروزه گاهی در گفتار و نوشته‌ها دیده می‌شود به معنی نامحدود و مطلق «تعمق و غوررسی و ژرف‌نگری و آگاهی» تلقی کنیم اجتماع فلسفه و عرفان در وجدان واحد مستحیل نخواهد بود زیرا خاستگاه «عرفان و اشراق و شهود» و «آگاهی و معرفت و ژرف‌بینی» ظاهراً نمی‌تواند دوگانه باشد. ناگفته نباید گذاشت که دستگاه اشراقی سهروردی با جامعیتی که از لحاظ تشکیلات و هدف غائی و تبشیر و انذار و تکالیف و وصایای اخلاقی و توصیه بر حفظ کتاب حکمة الاشراق و احتیاط در آن و نگاهداری آن از غیر اهل و اشاره به نوعی ولایت یا «خلیفه و صاحب‌الکتاب» برای تعلیم و تفسیر اسرار اشراقی دارد نه تنها از حدّ یک دستگاه فلسفی تجاوز می‌کند بلکه مسئولیتی بیش از یک مکتب عرفانی و طریقت تصوّف بر عهده می‌گیرد و با ابرام و تعهدی که در ارشاد پیروان و تلقین «امید و نجات» نشان می‌دهد یاد «مذهب مخفی و آیین‌های در نطفه خفه شده» را در خاطر برمی‌انگیزد. شیوه رمز آیینی و استفاده صوری و مصلحت‌آمیز سهروردی از آیات و احادیث و شهادت مسیح‌آسای او در زندگی و

هنگام مرگ نیز قرائنی است که ماهیت و فطرت مکتب سهروردی را، چنانکه گفته شد، قابل تأمل می‌سازد.



حکمت سهروردی چنانکه گفتیم تصویری کامل از جهان به دست می‌دهد. این تصویر که شامل بازگویی فلسفه سنتی از دیدگاه سهروردی و بدایا و مقاصد حکمت اشراق است گاهی به طور مستقیم و گاهی غیرمستقیم و تمثیلی مطرح می‌شود.

بحث مستقیم سهروردی در کتابها و رسائلی از قبیل حکمة الاشراق و المشارع و المطارحات و التلویحات اللوحية والعرشية و المقاومات و فی اعتقاد الحکماء و پرتونامه و هیاکل النور و الواح عمادی و روزی با جماعت صوفیان و صغیر سیمرغ و رساله الابراج یا کلمات ذوقیه و افاده غیرمستقیم و تمثیلی او در رسائلی مثل قصه الغرابة الغربیة و رساله الطیر و آواز پر جبرئیل و عقل سُرخ و فی حالة الطفولية و فی حقیقة العشق و لغت موران (مجموعه چند تمثیل) و رساله الابراج متجلی است.

رساله‌های روزی با جماعت صوفیان و صغیر سیمرغ و رساله الابراج متضمّن هر دو جنبه یعنی بحث مستقیم و غیرمستقیم یا تمثیلی است. در بستان القلوب و یزدان شناخت نیز که منسوب به شیخ اشراق می‌باشد مختصری کامل از حکمت بیان شده است.

بررسی تفصیلی آثار شیخ اشراق و تعیین ارزش هر یک از آنها، که نخستین گام در راه تهیه مقدمات تحقیق اساسی به شمار می‌رود، ضرورتی اغماض‌ناپذیر است. ولی در فقدان چنین فرصت و امکائی یادآوری نکاتی خاص درباره ارزش بعضی از این آثار شاید خالی از فایده نباشد:

### رساله فی اعتقاد الحکماء

اساساً دفاعی از حکمای متأله است. مقصود شهاب‌الدین از «اعتقاد

الحکماء» درست روشن نیست و به نظر می‌رسد که این رساله حاوی عناصری از فلسفهٔ مشاء و عقاید افلاطون و حکمت اشراق و در واقع نوعی فلسفهٔ التقاطی است. اهمیت رساله در این است که دیدگاه شهاب‌الدین را دربارهٔ مسائل حکمتی و تصویب او را دربارهٔ آراء برگزیده حکمای متأله نشان می‌دهد. مطالب خاصی از قبیل «دفاع زیرکانه از عقاید حکما دربارهٔ تأخر ذاتی موجودات نسبت به صانع، و «فطری بودن ایمان» و «تشبیه حرکت افلاک به حرکت ابدان اصحاب وجد» از حضور شیخ اشراق و مشرب او در خلال عقاید حکما حکایت می‌کند.

### قصه الغریبة الغریبة

این رساله متضمن مسألهٔ اصلی حکمت سهروردی یعنی مسألهٔ رجعت است در قالب تمثیلی شگفت‌انگیز. دو راز بزرگ که در این تمثیل به صورتی بسیار رمزی و محجوب مطرح شده یعنی «راز رجعت صغری و رجعت کبری» و «تحدید عروج عرفانی» مستقلاً قابل بررسی و توضیح است.

### پرتونامه

از رسائلی است که جنبهٔ نقل از دیگران را دارد و در «رفع ابهام اصطلاحات علماء مشائین که صعوبتی داشت، پرداخته شده. در این رساله نیز، مثل رسائل دیگر فلسفی که جنبهٔ بازگویی فلسفهٔ سنتی را دارد، چون شیخ اشراق به عنوان مفسر و شارح سخن می‌گوید می‌توانیم حکمت مشاء و غیره را از دیدگاه و دریچهٔ ذوق و استنباط شیخ مشاهده کنیم. مسائلی از قبیل «لذت مشاهدهٔ عالم نور و عذاب محرومان» و «مقایسهٔ انبیا و اولیا با شیوهٔ خاص» و «نشأت خردگیانی و فرّ نورانی از علم حکمت» و «اهمیت خواب و الهام» ردّ پای حکمت خاص سهروردی را در زمینهٔ آراء مشائنی نشان می‌دهد.

### هیاکل النور

این رساله از مسائل کلی حکمت بحث می‌کند ولی با توجه به مباحث خاصی از قبیل تأکید اصالت «خود» و اصل لاهوتی نفس انسانی و تمشیر خلاص نفس از پرتو فضائل روحانی و به وسیله ریاضت جسمانی، در ردیف آثار مستقیم حکمت بحثی شیخ اشراق محسوب می‌شود.

### الواح عمادی

مؤلف تصریح می‌کند که این رساله را چنان تألیف کرده که به افهام ایشان (امیران و شخصی که رساله به نام او تألیف شده) نزدیک باشد و به همین سبب نگارش مطالب رساله با طرزی روشن و قابل فهم برای ایشان و ناچار با شیوه‌ای «مصلحت‌آمیز» صورت پذیرفته است. اما در عین حال مسلماً نظر تبشیر و تبلیغ حکمت اشراق را داشته و در لباس بحث کلی حکمتی رؤوس آراء شخصی خود را با فصاحت و بلاغت کم نظیر، البته بدون غفلت از وقایه استشهادات حدیثی و قرآنی، تلقین کرده است.

نکته قابل توجه این است که در این الواح نظم مشخصی رعایت نشده و مطالب و مسائل مختلف به تکرار و بی ترتیب مورد بحث قرار گرفته است.

### رسالة الطیر

توضیح مربوط به «قصّة الغریبة الغریبة» درباره این رساله نیز عیناً صدق می‌کند.

### آواز پر جبرئیل

انگیزه پرداختن این رساله انکار یکی از اعمی و شأن در حق مشایخ گذشته و ناسزاگویی او در حق خواجه ابوعلی فارمدی بوده و این جواب و دفاع بهانه تألیف یکی از ژرف‌ترین رسائل حکمت سهروردی قرار گرفته است. اگرچه بخشی از مطالب رساله و بخصوص مبحث «کلمة» خالی از جنبه افاده مستقیم نیست ولی به‌طور کلی باید رساله را از رسائل تمثیلی و افاضات غیر مستقیم



شیخ محسوب داشت.

محور رساله را رموز «علم خیاطت» و «علم کلام خدای» و «کلمات» و «پیر جبرئیل» تشکیل می‌دهد. مقصود از خیاطت قدرت تصرف و ابداع و منظور از علم کلام خدای علم عین و کشف و لوح اعیان ثابت است. از «کلمه غلیبا» و «کبریات» و «کلمه کبری» و «کلمات صغری» و جناحین جبرئیل» به ترتیب «نور اول یا عقل اول» و «عقول» و «عقل عاشق یا روح القدس یا جبرئیل» و «نفوس ناطقه و انوار اسفهبندیه یا انوار علوی ساطع به عالم ناسوتی، و به اعتباری نفوس و املاک و عناصر» و «دو جنبه نسبت لاهوتی و اضافت ناسوتی یا فطرت وجودی و وجهه عدمی» اراده شده است. «کلمه» همان «روح» تلقی شده و این معادله وسیله توجیه و بیان قابلیت صعود روح به عالم بالا قرار گرفته است. باید توجه داشت که مفهوم «کلمه» در نظر سهروردی وسیع تر و اعم از عقل و نفس در اصطلاح حکمت و به معنی مطلق «نور و صادرات روحانی و عناصر لاهوتی» منعبت از نور الانوار» می‌باشد.

### عقل سُرخ

یکی از رمزی‌ترین و معتبرترین رسائل تمثیلی شهاب‌الدین و ظاهراً یکی از چند رساله‌ای است که خلاصه نظریات شخصی و آراء واقعی شیخ را در بردارند. مزیت بزرگ این چند رساله این است که از برکت شیوه تمثیلی و رمزی و مصون بودن از نفوذ مفاهیم سنتی مصطلحات فلسفی و عرفانی و تأثیر قالب‌های «جا افتاده» بحث و تألیف، لب حکمت و عرفان خاص سهروردی را در اختیار پژوهنده می‌گذارند. در بحث‌های مستقیم سهروردی، با همه فوایدی که از نظر معرفی دیدگاه شیخ نسبت به حکمت‌های گوناگون و حکمت خاص وی دارند، ضرورت تجزیه مطالب و تفکیک «عناصر دخیل از عناصر اصلی» و «مواد آرایشی از مواد اساسی» و «مطالب مصلحتی از مطالب واقعی» مانع بزرگی در راه تشخیص آراء او محسوب می‌شود و در نهایت امر هر گونه داوری جامع درباره دستگاه حکمت و عرفان سهروردی را موقوف و موکول به تجزیه و تحلیل دقیق

کلیه آثار و کشف اشتراکات و اختلافات مباحث سهروردی با آراء دیگران می‌کند، و این کاری است که توصیه‌اش آسان ولی انجامش بسیار دشوار می‌باشد. به همین علت در فقدان چنین همّت و فرصتی باید گنجینه آثار تمثیلی و رمزی شیخ اشراق را که راه دشوار ولی کوتاهی برای سیراب شدن از سرچشمه ذوق و اندیشه خالص و صافی این اعجوبه به شمار می‌رود مغتنم شمرد. گفتیم آثار تمثیلی و رمزی شهاب‌الدین راهی است دشوار ولی کوتاه برای دریافت فطرت و طبیعت واقعی ذوق و اندیشه سهروردی، زیرا استنباط مفاهیم و مقاصد رموز و اشارات ژرفی که در این تمثیلات و از جمله در رساله حاضر (عقل سرخ) وجود دارد خود محتاج بررسی تطبیقی همه رسائل تمثیلی و استمداد از حکمة الاشراق و دیگر کتب و رسائل فلسفی شهاب‌الدین است. اما از سوی دیگر هنگامی که مفاتیح این گنجینه از پرتو انس با این آثار و مطالعه بی‌پیرایه آنها (یعنی عمد و عشقی به جستجوی دانسته‌ها و پذیرفته‌های خود در آثار شیخ نداشته باشیم) به دست افتاد احساس خواهیم کرد که به مرکز دایره آیین و حکمت سهروردی دست یافته‌ایم.

این تمثیل شگرف داستان نفّس ساقط در عالم ناسوتی است که آشیان خود فراموش کرده ولی به انگیزه انجذاب طبیعت لاهوتی خود در آرزوی آزادی است و از پرتو کوشش و کشش به مقام معرفت نایل می‌شود، فیض روح القدس مددش می‌فرماید و اسرار و رموز جهان و طریق رستگاری و رهایی روح انسانی از زندان ظلمانی را بدو می‌آموزد.

در بررسی رموز این رساله تعیین هویت «نخستین فرزند آفرینش» که نامش یادآور عقل اول ولی نشانش (در چاه سیاه افتادن و اختلاط نور و ظلمت در وجود او) حاکی از عقل عاشر یا روح القدس و احتمالاً نور اسفهبدی است از لحاظ تشخیص مرجع و مصدر علم اشراقی در سلسله مراتب عرفان سهروردی اهمیت دارد.

بحث مفصل استاد کربن درباره هویت عقل سرخ و بطور کلی فرشته راهنما و سروش عالم غیب که در هر یک از رسائل «عقل سرخ» و «آواز پر

جبرئیل» و «غربت غربی» و «رسالة الطیر» به صورتی دیگر مجسم شده حاوی پژوهش معتبری است و، پس از بررسی این مسأله از دیدگاه مذاهب و آیین‌های مختلف و تحقیق در کیفیت و وسیله حصول «معرفت»، راز شگفت‌آفرین «ملاقات با روح القدس و اسرار آموزی از سروش عالم غیب» را در قالب مظاهر گوناگون عرفانی و فلسفی و معرفت‌النفسی که جملگی به اصل «آشنایی با طبیعت کامله روحانی، و ظهور همزاد لاهوتی بر انسان ناسوتی، و خودشناسی، و بالاخره جام جهان‌نمای کیخسرو، منتهی می‌شود معرفی کرده است (در اسلام ایرانی، ج ۲، سهروردی و افلاطونیان ایران، صفحات ۲۲۵-۲۱۹ و ۲۹۴ به بعد). در شرح افلاک (کوه قاف)، مسأله استحاله عبور از مدارهای بسته جهان مستدیر مطرح می‌شود و «بشارت امکان عبور از مراحل عالم عناصر از طریق تحصیل استعداد» اشاره است به ظرفیت و سرشت متفاوت و توان نامتناهی عنصر روحانی نسبت به عناصر مادی و انتفاء قوانین طبیعی در حیطة تصرف نیروی لازمان و لامکان اشراقی.

در همین مبحث (کوه قاف) مسأله بزرگ «طریق تحصیل استعداد برای عبور از یازده کوه (دوگروه و نه فلک)» را با عبارت «در میان سخن بگویم اگر فهم کنی» ناگفته و مبهم رها کرده است. ولی اگر دقت بکنیم حل این مسأله را در پایان رساله در مبحث «عسل در چشمه زندگانی» خواهیم یافت.

تصویر جامع و فشرده‌ای که از ماه و خورشید و بروج و سیارات سبعة در قالب رموز گوهر شب افروز و درخت طوبی و دوازده کارگاه داده شده در نهایت زیبایی و احساس‌انگیزی است. ارزش درخت طوبی و سیمرخ که در آن درخت آشیان دارد گذشته از مفهوم ساده خورشید و پرتوش باید بر اساس «ماهیت مظهري هورخش و تمثال جسمی نورالانوار طبق عقیده سهروردی و ارزش رمزی هورخش کبیر و صغیر» مورد بررسی قرار بگیرد. ای مسأله در حکمت سهروردی از یک سوی یادآور مسأله پیچیده طبیعت مسیح (لاهوئی و ناسوتی طبق عقیده یعقوب و نسطور) و از سوی دیگر یادآور مظاهر صفات و اسماء، ولی از لحاظ برداشت ذهنی و گنه مقاصد شهاب‌الدین از هر دو متمایز و متفاوت

است.

در مبحث «چشمه زندگانی» که با همه کوتاهی یکی از مشخص‌ترین و اساسی‌ترین بیانیه‌های حکمت و عرفان سهروردی است راز بزرگ حکمت اشراق درباره «طریق رستگاری» با طرزی بسیار مبهم و قابل تأویل مطرح شده، ولی از مقایسه آن با موارد مشابه در دیگر آثار شیخ می‌توان به مقصود باطنی وی راهی جست.

### روزی با جماعت صوفیان

نکته مهمی که از این تمثیل درباره طبیعت مکتب سهروردی عاید می‌شود مسأله معرفت و روش سلوک و تحصیل بصیرت است.

### فی حالة الطفولية

در این رساله نیز مسأله معرفت و عرفان و زیان‌های افشاء اسرار برنااهلان و حال دل بیگانه و آشنا و راه علاج دل بیگانه و مقایسه حال نابالغ و مرد بالغ و مرد عتین با مرد خام و مرد پخته و مرد اعمی با شیوایی کم‌نظیری بیان شده است. این مطلب که «اگر دل بیگانه بیگانگی خود بداند و نابینا به نابینایی خود واقف شود این خود مقدمه آشنایی و بینایی است» شارح اساس تعلیم عرفانی سهرودی است.

تجویز میوه آن درخت که نشیمن سیمرخ برکوه قاف است (درخت طوبی که در یادداشت مربوط به عقل سُرخ به آن اشاره شد) پس از خوردن «گیاهی که غذای کرم شب‌تاب است، و گیاهی که غذای گاو دریایی است» رمزی است از مراحل کسب معرفت اشراقی که خلاصه می‌شود در دو مرحله «تعلیم و سلوک» و «اقتباس مستقیم از نور ولایت پس از حصول توفیق و بروز استعداد» و یا به عبارت روشن‌تر و به زبان شیخ اشراق در دو مرحله «بازگشت انوار مجرد به سوی انوار مدبّره فلکیّه» و «نیل به مرتبه ارتباط مستقیم با انوار قاهره عالیّه و نورالانوار» و یا «انتقال از مرتبه انثار محبوس در ظروف کالبدی به نورالانوار عالم مادّی (هورخش) و سپس تحصیل استعداد صعود به سوی نورالانوار عالم عقول

(حق تعالی).».

### فی حقیقة العشق

یکی از زیباترین رسائلی که تاکنون درباره «عشق» نوشته شده، شیوه نگارش بسیار زیبا و بلیغ و آراسته به اشعار برازنده و طرز آن طرز «سمبلیک» است.

محور ظاهری داستان «یوسف و زلیخا و یعقوب» است ولی جنبه عرفانی و فلسفی محض دارد یعنی هسته رساله هسته فلسفی آمیخته به شیوه دید عرفانی است که با بیان خاص شعری و ادبی به صورت «رمزی» بیان شده. دیدگاه و روح بیان سهروردی در این تمثیل بیشتر حاکی از جوش عرفانی است و ظاهراً مقصود فلسفی کالبد رساله را تشکیل می دهد نه روح آن را.

شیوه تمثیلی شیخ اشراق با تمثیلات جلال الدین مولوی فرق اساسی دارد، یعنی مولوی تمثیل را کاملاً عادی و مفهوم بیان می کند و کُل آن تمثیل را نردبانی برای تفهیم منظور فلسفی و عرفانی قرار می دهد و «سمبلیسم» مشخص در اجزاء تمثیلات مولانا نایاب نیست ولی نُدرت دارد. در شیوه رمزی و تمثیلات شهاب الدین برعکس شیوه مولوی هر جمله ای و بخشی از تمثیل در بسیاری از موارد رمزی از موضوعی است. شاید بتوان با چشم پوشی از بحث لفظی شیوه مولوی را «شیوه تمثیلی» و شیوه شهاب الدین را «شیوه رمزی» نامید. این رساله با تمثیلات مشابه از قبیل «حُسن و دل» و غیره که دیگران نوشته اند قابل قیاس نیست و بسیار قوی می باشد.

محور اساسی تمثیل تجلی صفات سه گانه گوهر نخستین (عقل) یعنی «عشق، حُسن، حُزن» در قالب «زلیخا، یوسف، یعقوب» است.

حُسن و عشق و حُزن که منشأ عالم لاهوتی و ناسوتی به شمار می روند در این تمثیل صفات «خدا» نیستند بلکه صفات «آفریده نخستین» می باشند و این مسأله اگرچه ظاهراً ساده به نظر می رسد ولی به کمک موارد مشابه می تواند در بررسی یکی از مشخصات مهم مابعدالطبیعه سهروردی قابل توجه باشد.

وصول به حُسن به مدد عشق و حصول عشق به وساطت حُزن (که

پیراینده دل از اغیار است) امکان پذیر است. نقش حُزن در ماجرای شگفت‌انگیز «سقوط و صعود» از نقش مثبت و فعال «مصیبت‌گفتاری» در «تحصیل استعداد رهایی» حکایت می‌کند و ناگفته پیداست که این نکته یکی از اسرار مهم حکمت و عرفان و بخصوص حکمت سهروردی محسوب می‌شود.

حاصل کلی رساله معرفی اساس سلوک و مراتب آن یعنی «معرفت» و «محبت» و «عشق» است.

## لغت موران

این رساله مجموعه تمثیلات دلکشی است درباره «اصل لاهوتی انسان» و «محرومیّت فطری متحجّران از ادراک حقیقت» و «بی ثمر بودن تعلیم و ارشاد کوردلان» و «محال بودن تجلی کامل الهی در عالم ناسوتی» و «فراموشی انسان اصل الهی خود را و لزوم سلوک برای تخطّر و تذکّر عالم بالا» و «جام گیتی نمای کیخسرو» و «انّ فی قتل حیاتی» و «أنا الحق»...

ظاهراً مفهوم عرفانی «جام گیتی نمای کیخسرو» (فصل چهارم) و بخصوص مضمون «خود جام جهان‌نمای جم من بودم» را استاد‌گربن از لحاظ مسأله «راز اصلی معرفت» مهم تلقی کرده‌اند (در اسلام ایرانی، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۰۸). بی تردید رمز «جام جم یا جام کیخسرو» شاه بیت غزل «عرفان» و راز بزرگ «معرفت» به شمار می‌رود و سهروردی نیز در این مورد مستثنی نیست. شاید نکته مهم این حکایت در «غلاف جام که چون ده بند آن گشاده بودی جام بدر نیامدی و چون بسته بودی بدر آمدی» باشد که از نسبت معکوس بین «فعال بودن قوه روحانی» و «فعالیت حواس ظاهره و باطنه» حکایت می‌کند.

## صغیر سیمرغ

معتبرترین نوشته سهروردی درباره سلوک و مراحل معرفت و عرفان و راز فنا و موت قبل از موت است. متن رساله در دو قسم «بدایا» و «مقاصد» شارح مسائل مهمی است از قبیل «تفضیل این علم (علم اشراق) بر علوم و شیوهای

دیگر حکمت و «طوالع و لوایح و مقام سکینه» و «انواع فنا» و «مراتب پنجگانه توحید و وحدت» و «حُرمت افشاء اسرار عرفان» و «امتناع ظهور عشق و اشتیاق در دو حالت ادراک و معرفت تامّه و عدم ادراک مطلق».

با وجود اهمیت فوق‌العاده متن رساله از لحاظ ارائه دیدگاه عرفانی و برداشت وحدتی سهروردی، مطالب اساسی و مرکز توجه رساله را باید در اشارات رمزی مقدمه و مؤخره جستجو کرد.

هدهدی که با حصول شرایط مذکور (در بهار ترک آشیان گفتن و به منقل خود پر و بال خویشتن کندن و قصد کوه قاف کردن) سیمرغی فارغ از قوانین زمان و مکان می‌شود یادآور نظریه «انسان کامل» و «یکی از جنبه‌های وحدت وجود» است (منشأ اساسی داستان «منطق الطیر عطار» = نیز همین نظریه است) و این نظریه که به صورت رمزی در مقدمه رساله مطرح شده با توجه به مطالبی که در قسم دوم یعنی «مقاصد» درباره مراتب توحید عوام و توحید خواص (در واقع توحید و وحدت مقصود می‌باشد) آمده است نظریه ابن عربی را درباره «وحدت وجود» و «انسان کامل» در خاطر زنده می‌کند و اتفاقاً تأکید خاص سهروردی بر روی مسأله «سِرِّ الْقَدَر» (در فصل دوم از قسم دوم) که یکی از مباحث بسیار مهم در مذهب ابن عربی به شمار می‌رود تشابه یا توارد فکری شیخ اشراق و ابن عربی را قابل قبول جلوه می‌دهد. مطالب دیگری در همین رساله از قبیل «در فطرت انسان با کثرت جوارح یک نقطه بیش نیست که لایق افق قدسی باشد» (فصل دوم از قسم دوم) و «نقطه ربّانیت که مرکز اسرار حق است در آدمی» (فصل سوم از قسم دوم) و اشارت سهروردی در جاهای دیگر به نظایر این مطالب نیز از عللی است که در مقام قضاوت عرفی چنین مقایسه‌ای را امکان‌پذیر می‌سازد. اما توجه به ساختمان کلی جهان سهروردی و توجیهاات خاص او در مورد «انا الحق» (مثلاً در رساله لغت موران) و تصریح ناامیدکننده‌ای که در فصل سوم از قسم دوم رساله «صفیر سیمرغ» درباره عدم مجانست حق و خلق کرده است (اگرچه امکان دارد توجیهی مصلحت‌آمیز باشد!) موجب این اندیشه و تأمل می‌شود که آیا «انسان کامل سهروردی یا سیمرغ هدهدی نمای او»

نماینده نظریه‌ای شبیه نظریه حلولی حسین بن منصور حلاج یعنی اعتقاد به دو طبیعت غیر قابل وحدت ولی قابل امتزاج لاهوتی و ناسوتی انسان است یا حاکی از نظریه‌ای مشابه با نظریه ابن عربی که لاهوت و ناسوت را وجهین حقیقت واحد (نه دو طبیعت مستقل و منفصل) و صفات بودی و نمودی کلیه موجودات اعم از انسان معرفی می‌کند؟ چنین استفهام و تأملی، که اگر پاسخی روشن به سود یکی از طرفین سؤال داشته باشد مشکل مهمی را درباره اساس فلسفه سهروردی حل خواهد کرد، سؤال وسیع‌تری را مطرح می‌سازد که اصولاً جهان شهاب‌الدین و مراتب انوار و اشراقات و برازخ و جواهر غاسقه او نماینده اعتقاد به «دو جوهر» یا «جوهر و عرض» است؟ و «جنبه وجودی گوهر نورانی و جنبه عدمی گوهر ظلمانی» خارج از بحث لفظی و منطقی چه مفهومی در ذهن سهروردی داشته است؟

مجموع آراء و مباحث سهروردی درباره این مسأله، بخصوص مباحث کتاب حکمة الاشراق و رسائل تمثیلی او، از وضعی مشابه عقیده حلاج بلکه مناسب دیدگاه مانوی حکایت می‌کند ولی پیش از بررسی دقیق عناصر و جنبه‌های گوناگون تجلیات ذوق و اندیشه سهروردی نباید در این مورد داوری کرد و احتمال وجود دیدگاهی خاص و تجربه‌ای ممتاز از تجارب ذوقی و فکری دیگران را نادیده گرفت، مثلاً در مقام سنجش مختصات جهان سهروردی با جهان مانوی و نوافلاطونی و ادربه اکتفا به مقایسه «دستگاه مابعدالطبیعه» این آیین‌ها و حکمت‌ها بدون توجه به «ماهیت سلوک و تکالیف و مفهوم غائی رستگاری» یا بالعکس نمی‌تواند نتیجه‌بخش و مصون از آفت التباس و اشتباه باشد.

«کارگاه عنکبوت» که نماینده طلسم آفرینش است گذشته از تجسم بهت‌انگیز گرات و افلاک و بروج و صور فلکیه اشاره به غموض مسأله آفرینش و «گرفتاری نفوس انسانی در طلسم ظلمانی» است، و «خلاص یافتن با التجا به کشتی نوح» یادآور حدیث مشهور نبوی و حاکی از «لزوم متابعت از ولی و مرشد یا انسان کامل» و شاید تلویحی آشکار در مورد «ولایت خاصه» محسوب



می‌شود.

### کلمات ذوقیة یا رسالۃ الابراج

مضمون و مقصود اصلی رساله مراتب سلوک و صعود معنوی نفس انسانی برای درک معرفت و تحصیل اشراقات انوارالقیومیة و آثاراللاهوتیة است. از ابویزید بسطامی و منصور حلاج به عنوان «اصحاب التجرید» و «اقمار سماء التوحید» نام برده (مثل رسائل دیگر) و رساله را با بیت «و کان ماکان ممالست أذکره...» که در جای دیگر نیز در آثار شیخ دیده می‌شود ختم کرده است. آنچه در انتساب رساله به سهروردی جای تردید باقی نمی‌گذارد گذشته از اشتراکات مذکور شیوه نگارش و بیان است.

### بستان القلوب

انتساب این رساله مفصل، که شامل دوره مختصر و نسبتاً جامعی از حکمت است، به سهروردی محل بحث و گفتگو بوده است. بررسی این رساله نشان می‌دهد که شیوه سخن سست‌تر و گاهی معانی و مفاهیم نازل‌تر و سطحی‌تر از شیوه سخن و مسائل مورد علاقه سهروردی است. طرح مطالب به شیوه‌ای مناسب کتابهای عادی متصوفه و دور از طرز تلقی و دیدگاه شیخ اشراق کمیاب نیست، مثلاً مواردی از قبیل مبحث «لزوم شیخ و پیر خرقه پوشانیدن و تلقین ذکر» (ص ۳۹۹) و نظایر آن. پایان رساله نیز که با عبارت «و این ضعیف را در آن میان اگر اتفاق افتد یاد می‌آرد» مختوم است ظاهراً در میان رسائل و آثار شیخ منحصر به فرد به نظر می‌رسد زیرا کتاب حکمة الاشراق و فی اعتقاد الحکماء و الواح عمادی و هیاکل النور و پرتو نامه و رساله الابراج و دیگر رسائل شیخ با مناجات یا دُعایی کوتاه و یا بدون خاتمه مشخص پایان می‌پذیرد و گاهی نیز مَهر خاتمه عبارتی است مثل «هرکس که بدین گفتم اعتماد نکند نادان است» (پایان رساله الطیر) یا شعری مانند «و کان ماکان ممالست أذکره...» (پایان رساله الابراج).

قرائنی که گفته شد مسلماً عدم انتساب رساله را به سهروردی ثابت

نمی‌کند ولی اگر این قبیل نکات و دلایل دیگر، که بخصوص از لحاظ دیدگاه و طرز تلقی متفاوت رساله ممکن است به دست آید، چنین نظری را تأیید بکند دلیلی نخواهیم داشت که از پذیرفتن آن خودداری نماییم.

تشابه کلی مباحث را اعم از طبیعیات و الهیات فقط در صورتی می‌توان معیار تشخیص در این مورد (انتساب دو رساله به یک نفر) قرار داد که حاکی از وحدت نظام فکری نویسنده و تصرّفات خاص او باشد وگرنه وحدت مطالب عام و توافق کلی در زمینه مسائل مربوط به منطق و حکمت را نمی‌توان دلیل خاصی برای قبول انتساب دو رساله به یک نفر دانست. در رساله هیاکل النور توجه خاص به مسأله «انوار و اشراقات» (مثلاً در صفحه ۹۶ و ۹۷) و در الواح عمادی موضوع نورالانوار و هورخش و کیان خرّه و فریدون و کیخسرو و صاحبان فرّ و تأیید (مثلاً در صفحات ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶ و ۱۸۷) و در پرتونامه مباحثی از قبیل مسأله تأثیر عشق و طلب در حرکات افلاک و خرّه کیانی و فرّ نورانی (صفحات ۵۰، ۵۱ و ۸۱) موجب تثبیت انتساب این رسائل به شیخ است، ولی در «بستان القلوب» که در انتسابش به سهروردی تردید هست اتفاقاً از این مباحث و رموز و دیگر مشخصات مسلم مکتب سهروردی اثری نیست.

سنجش وصایایی که در پایان دو رساله «بستان القلوب» و «یزدان شناخت» مذکور و هر دو مربوط به موضوعی واحد یعنی «عدم افشاء اسرار ربوبیت» است عدم تجانس رساله نخستین و تجانس رساله دوم را با شیوه شیخ اشراق یادآوری می‌کند. در خاتمه «بستان القلوب» این مطلب با عبارت «و احوال خلوت باکس نگوید الا با شیخ یا با نیکمردان» بیان شده و همین عبارت همراه با مطالب سنتی و عادی صوفیانه از قبیل تأکید متابعت از شیخ و پیرو الباس خرّقه و تلقین ذکر و اوراد و بحث در ریاضت با طرزی متفاوت و ممتاز از سلیقه و نظر سهروردی این رساله را به صورت رساله‌ای که از طرف یکی از صوفیان فلسفه‌دان و طالب حکمت و عرفان تألیف شده است جلوه‌گر می‌سازد.

اما آنچه در فصل ششم رساله یزدان شناخت درباره عدم افشاء اسرار حکمت و رجحان نقل سینه به سینه حکمت الهی و اجتناب از تقدیم و ارائه

اسرار رساله بر نامستعدان و نااهلان گفته شده از هر جهت با شیوه و طرز بیان سهروردی در این موارد موافق و منطبق است، و از جمله شباهت تامّ دارد به وصیّت منصف در خاتمه کتاب حکمة الاشراق درباره «حفظ این کتاب و احتیاط در آن و نگاهداری آن از غیر اهل و قرار ندادن آن در اختیار پیروان مشائین جز آن کس که اهل باشد» (حکمة، ص ۲۵۸).

با این همه باید اعتراف کرد با توجه به وجود مباحثی در بستان القلوب که بی شباهت به مباحث سهروردی نیست و همچنین تنوع شگفت‌انگیز آثار سهروردی، ارتباط این رساله با شیخ اشراق یا حوزه تعلیم او کاملاً ممکن می‌نماید و هرگونه اصراری در اثبات بطلان انتساب آن به شیخ کوششی نامعقول خواهد بود.

### یزدان شناخت

در این رساله بخشی از حکمت مختصر و مفید بیان شده است. آغاز رساله و تصریحی که در مورد نام و عنوان محمد بن محمودالداری و تقرّب به حضرت او شده از لحاظ سلیقه سهروردی قابل تأمل است و با آنچه مثلاً در مقدمه الواح عمادی به صورت اشاره‌ای لطیف و مبهم به شخص منظور آمده مشابهنی ندارد (ص ۱۱۱-۱۱۰)، ولی انجام رساله (رجوع شود به یادداشت مربوط به بستان القلوب) و عبارات خاصی که در دیگر رسائل شیخ هم دیده می‌شود (مقایسه بفرمایند عبارت «تا این غایت محققان حکما از مستقدمان و متأخران مانند این رسالت نساخته‌اند» از رساله یزدان شناخت را با عبارت «نه پندارم که پیش از من مثل این کس ساخته است» از رساله الواح عمادی، صفحات ۴۰۵ و ۱۱۱) و حضور مصطلحات و مسائل مورد علاقه سهروردی از قبیل سلسله نظام نوری (مثلاً در صفحات ۴۳۱-۴۳۰) و احوال نفوس بعد از مفارقت بدن (صفحه ۴۳۶ و بعد) و کیفیت معجزات و کرامات و دانستن مغیبات و حقیقت خواب (صفحه ۴۴۷ و ۴۵۲) که در بعضی جاها شباهت تامّ به مطالب حکمة الاشراق پیدا می‌کند (البته با بیانی ساده‌تر و با زبان و بیانی که کمتر اشراقی

است) جملگی موجب یقین در انتساب رساله به شهاب‌الدین است.



ناگفته پیداست که رسائل تمثیلی و رمزی شیخ اشراق بیش از آثار تعلیمی و مدون او از لحاظ شناخت عقیده باطن و گرایش حکمتی و عرفانی شیخ ارزش و اهمیت دارد و آینه‌ای است که صورت واقعی و بی حجاب سهروردی را به ما نشان می‌دهد (رجوع شود به یادداشت مربوط به عقل سرخ).

از میان این رسائل می‌توان رساله الطیر و عقل سرخ و الغربة الغربية را در یک ردیف محسوب داشت و آواز پر جبرئیل را هم در ردیف مشابه آنها قرار داد. در این چهار رساله با همه اختلافاتی که با هم دارند وجه مشترک «سلوک تا مرتبه تماس با واهب‌الصور و برخورداری از تعالیم اشراقی مصدر روحانی عالم عنصری» به چشم می‌خورد.

رسائل روزی با جماعت صوفیان و فی حالة الطفولية و لغت موران از لحاظ توجه به جنبه‌های گوناگون «معرفت و شهود» در یک ردیف قرار می‌گیرند، ولی از نظر شیوه تمثیل باید لغت موران را رساله‌ای استثنایی دانست.

رساله «فی حقیقة العشق» اساسی‌ترین تمثیل عرفانی سهروردی و شارح چگونگی آفرینش عالم و آدم بر اساس تجلیات گوهر نخستین و ماهیت و کیفیت «فطرت مشتاق و محتاج عالم ناسوتی» است و در بین رسائل تمثیلی وضعی ممتاز و مشخص دارد. همچنین رساله صفییر سیمرخ به شرحی که گذشت شاید مرموزترین و معتبرترین اثر عرفانی شیخ و از یک لحاظ یعنی از نظر نمایش روح عرفانی سهروردی و اشاره مستقیم او به مسائلی که رنگ و بوی «وحدت» دارد منحصر به فرد است.

چنانکه در یادداشت مربوط به «فی حقیقة العشق» اشاره کردیم شایسته است شیوه سهروردی را در استخدام روش تمثیلی برای تعلیم مقاصد فلسفی و عرفانی، شیوه «رمزی» بنامیم بدین معنی که اجزاء تمثیلات نیز دوشادوش قالب کلی تمثیل به عنوان رموزی برای افاده معانی و مفاهیم منظور دارای وظیفه هستند. بدین ترتیب شیخ اشراق هم از «تمثیل کلی» و هم از «رموز مفرد» در

گفتار خود استفاده می‌کند، مثلاً در رسائل قصة الغربة الغریبة و رسالة الطیر از یک سوی قالب کلی داستان حاکی از سقوط نفوس انسانی در زندان ناسوتی و حصول معرفت از طریق سلوک و نیل به فیض شهود و استفاده از تعالیم روح القدس و لزوم تکرار مجاهدت برای ازالة علائق مادی است و از سوی دیگر کلمات و اجزایی از قبیل «ماوراءالنهر و بلاد مغرب و مدینه قیروان و صید مرغان ساحل دریای سبز و شیخ هادی و عاصم و هدهد و غیره» در غرابة الغریبة و «مرغان گرفتار و دام و دانه صیادان و مرغان داناتر و هشت کوه و والی و ملک و رسول ملک» در رسالة الطیر هر یک رمزی از یک مفهوم معین به شمار می‌رود. بنابراین استنباط مقصود کلی شیخ از رسائل تمثیلی مطلقاً کافی نیست زیرا این مقاصد کلی غالباً از مقوله کلیات است و اختصاص به شیخ اشراق ندارد، بلکه اجزاء و عناصر رمزی تمثیلات است که مختصات دیدگاه فلسفی و عرفانی سهروردی را نشان می‌دهد و به کشف نظام ذوقی و فکری او کمک می‌کند.

شیوه گفتار سهروردی در رسائل فارسی از مؤثرترین و زیباترین شیوه‌های بیان و گفتار است و این شیوه گاهی به اوج «دلنشینی» و «بلاغت» می‌رسد. موارد این اوج در آثار سهروردی بسیار است و به عنوان نمونه می‌توان از سرتاسر رساله فی حقیقة العشق و فصولی مانند «سستایش هورخش» در الواح عمادی (ص ۱۸۳ - ۱۸۴) یاد کرد.



از مهم‌ترین مسائل در مورد شیوه تعلیم و بیان سهروردی مسأله «رمز آیینی» و استفاده از رموز و مصطلحات بدیع و شگفت‌انگیز در تعلیم حکمت و عرفان است. این رموز به سه دسته قابل تقسیم است:

### نخست مصطلحات و سلسله رموز اشراقی

که به دستگاه نور و ظلمت در نظام اشراقی تعلق دارد. تنوع این رموز کم و تکرار آنها بسیار است.

## دوم مصطلحات خسروانی یا رموز و واژه‌های ایرانی باستان

که در ضمن اثبات علاقه‌مندی و مجذوبیت سهروردی نسبت به منابع مجهول این مصطلحات بی ارتباط با مصطلحات دسته نخستین به نظر نمی‌رسد. درک این ارتباط یعنی ارتباط «رموز ایرانی» با «سلسله نوری» ابهام رموز ایرانی را تا حدی کاهش می‌دهد و این احتمال و نظریه را مطرح می‌سازد که توجه سهروردی به این رموز گذشته از ارتباط با فلسفه سیمرخ نشان خسروانی امکان دارد در بعضی موارد از توجه به جنبه‌های صوری این قبیل واژه‌ها (مانند فرّ و خُره و ینابیع الخُره و اضواء المینویّه) و مناسبت آنها با نظام نوری حکمت اشراق سرچشمه گرفته باشد. گذشته از این نکته با توجه به انواع مصطلحات ایرانی (واژه‌ها و مفاهیم مربوط به فرّ نورانی و اضواء مینوی، نامهای متداول در فرهنگ مزدیسنا و حتی فرهنگ پارسی، واژه‌های ایرانی مجهول‌الاصول که امکان دارد محرّف یا برساخته باشند، اشارات و اشخاص اساطیری) که بعضی از آنها در ردیف اصطلاحات اشراقی و بعضی در ردیف اصطلاحات یونانی استعمال می‌شوند و گاهی هم‌معنان با اشراقات نورالانوار و گاهی موازی با مُثُل و ارباب و اصنام ظاهر می‌گردند جستجوی قالب واحدی برای جمع همه این واژه‌ها و اصطلاحات و نامها در یک جا کوشش بی‌فایده‌ای به نظر می‌رسد. چنین قالبی که جامع این سلسله باشد جز «مصطلحات ایرانی» نمی‌تواند باشد. اگرچه سهروردی از حکمای فرس مصرحاً یاد کرده ولی تحلیل مصطلحات ایرانی او شاید نشان بدهد که آنچه آن را «حکمت فرس» به نقل از شیخ اشراق» می‌نامیم جز تعدادی اصطلاحات و واژه‌ها و نامهای اساطیری معروف (مقصودمان نوع فرّ و کیان خُره و فریدون و کیخسرو و بهمن و شهریور و خرداد و مرداد و اردیبهشت است) که در کوره اشراقی سهروردی رنگ و جلای خاصی یافته و درخشان و نورانی بیرون آمده چیزی دیگری نیست. فراموش نکنیم که اصولاً نامها و اصطلاحات ایرانی باستان در ادبیات فارسی نیز با نور و آتش قرین و نزدیک است و ازدواج چنین طبیعت نورانی و آتشی با طبیعت نظام نوری حکمت اشراق استبعادی چندان ندارد. به عبارت روشن‌تر مقصود این است که شأن و

شکوه «السید العظیم هورخش الاعظم» (المشارع، المشرع السابع فصل ثالث، ص ۴۹۴) و «هورخش... رئیس السماء، واجب تعظیمه فی سنّة الاشراق» (حکمة الاشراق، القسم الثانی المقالة الثانية، ص ۱۵۰-۱۴۹) و یا جلال معنوی «شهریور» که صاحب‌الصنم «هورخش» است و هورخش طلسم و مظهر نمودی آن در عالم ناسوتی محسوب می‌شود (حکمة ص ۱۴۹، قس با طلسمات سایر امشاسپندان که در صفحه‌های ۱۵۷ و ۱۹۳ حکمة الاشراق یاد شده) و وظایف امشاسپندان خرداد و مرداد و اردیبهشت و اسفندارمذ تا آنجا که به انطباق این رموز و اصطلاحات با دستگاه آفرینش و سلطنت اهورایی در آیین مزدیسنا مربوط است در درجه اول از نوعی اقتباس و استخدام زیرکانه عناصر ایرانی برای تزئین و تفخیم و خارق‌العاده جلوه دادن مسائل حکمت اشراقی حکایت می‌کند یعنی در دستگاه اشراقی سهروردی جنبه صوری وظایف امشاسپندان و هور و فره به استثنای «منشأ مجهول واژه هورخش و عظمت خارق‌العاده شهریور و بهمن» حاکی از اقتباس اصطلاحی و آرایشی است (شبیبه استعمال مغان و مغبچه و آتشکده و غیره در شعر فارسی، البته با امتیازی که مربوط به زمینه حکمتی و عمیق آثار سهروردی است).

ولی هرگاه روح فلسفی این واژه‌ها و اصطلاحات را در آثار شهاب‌الدین مورد بررسی قرار دهیم (همان چیزی که متداعی با مسأله فلسفه خسروانی است) متوجه چند نکته خواهیم شد:

اولاً، امکان دارد روح حکمتی اصطلاحات ایرانی سهروردی بیش از آنکه از ماهیت فلسفی و حکمتی آن اصطلاحات حاکی باشد، از تأثیر مشرب فکری و ذوقی خاص سهروردی در تعلیه فلسفی و عرفانی مصطلحات ایران‌باستان و حالتی شبیه وضع ثانوی حکایت بکند.

ثانیاً، روح وظایفی که شهاب‌الدین بر عهده عناصر ایرانی (فرّ و خُره که نوعی تأیید آسمانی یا بانگ دعوت و صلاهی یاری اصل لاهوتی است، هورخش که مجسمه عنصری نورالانوار است، شهریور و بهمن و خرداد و مرداد و اردیبهشت و اسفندارمذار که صاحبان اصنام طلسمات عنصری یا مُثُل برین انواع

کلی مخلوقات یا روح مینوی کالبد ناسوتی هستند) گذاشته است با روح وظایفی که بر عهده «دستگاه انوار و اضواء» و «سلسله کلمات» در دستگاه فلسفی سهروردی می باشد سازگارتر می نماید تا با سرشت فلسفه مزدیسنا. مقصود این است که مثلاً خُره کیانی را در حکمت سهروردی در قالب فکری جدیدی که مناسب دستگاه اشراقی و نوری و گاهی متمایل به طرز فکر مانوی (بروز استعداد فطری انوار محبوس برای ارتباط با انوار مجرّده و آرمان اتصال بانوارالانوار) و متناسب با سلسله «کلمه و روح» (حصول سعادت تذکر برای کلمه صغری و آرمان صعود آن به سوی کلمات کبری و کلمه علیا) است پیدا می کنیم و در زیر نقاب کیان خُره با مفهومی شبیه «نظریه شیخ یونانی درباره حصول معرفت که وسیله حرکت نفوس در قوس صعودی است» و «عقیده ادویه درباره فیض تحصیل گنوس و تذکار روح نسبت به مصدر لاهوتی به یاری لوگوس یا کلمه» مواجه هستیم. همچنین رابطه امشاسپندان مزدیسنا را با عالم خاکی از مقوله رابطه ارباب اصنام با طلسمات و یادآور «مُثل افلاطونی» و «صدور ماهیات امکانیه از نفس کلّ در فلسفه اشراق» و «اصل و ظل و اسماء و مظاهر» می یابیم که شاید ممتاز از دیدگاه مزدیسنا در این مورد (رابطه رب النوعی و نگهبانی مخلوقات جهان استومند به وسیله ایزدان و امشاسپندان مینوی) باشد.

برای نظر استاد گربن درباره «خُره» رجوع شود به کتاب (در اسلام ایرانی، ج ۲، ص ۱۴۰-۸۱) و برای «ارباب انواع و اصنام» به همان کتاب صفحات ۱۱۱ به بعد. طرز تلقی شهاب الدین درباره رابطه ارباب و اصنام و «نقش صاحبان اصنام و طلسمات در جهان اشراقی» در کتاب حکمة الاشراق (ص ۱۶۰-۱۵۴) منعکس است.

ثالثاً، با در نظر گرفتن نکات مذکور می توان تصور کرد که منشأ و منبع حکمت خسروانی را بیش از ایران باستان باید در مکتب سهروردی و امثال او جستجو کرد و شاید این حکمت چیزی جز بازتاب طلعت «اصطلاحات و نامهای سنتی و اساطیری ایرانی» از ورای نقاب ملمع ذوق و فکر شهاب الدین، که تار و پودش از امتزاج بدیع معارف گوناگون رایج در زمان به وجود آمده است،



نباشد.

جاذبه و تأثیر سحرآمیز واژه‌ها و مایه‌های اساطیری ایرانی در حکمت اشراق، که منشأ تجسم حکمت فرس و حکمای فرس در ذهن سهروردی محسوب می‌شود، محلّ تردید نیست (سهروردی و افلاطونیان ایران، هنری گُربن، صحفات ۲۰۱-۲۰۰ و ۲۱۱، مطالب مربوط به «خسروانیون» و «اشراقیون») و در وجود فلسفه دینی مزدیسنا اعمّ از باستانی و ساسانی و همچنین جهان‌بینی‌های جنبی از قبیل مانوی و زروانی و مهرپرستی نیز نمی‌توان شکی داشت. ولی به نظر می‌رسد آنچه را که به عنوان «نظریه حکمای فرس منعکس در آثار سهروردی» می‌شناسیم مجموعه‌ای از واژه‌ها و مفاهیم دینی و اساطیری و داستانی ایرانی است که در بوتّه حکمت شهاب‌الدین فرو رفته و پس از انحلال و ترکیب تحت تأثیر آتش و گرمای افلاطونی و نو افلاطونی و گنوسی و دود و دم مانوی و بارقه عقاید مهری و حرارت ذوق شخصی سهروردی با تشخّص فعلی ظاهر شده است. از این لحاظ شاید فرقی اساسی بین «اصطلاحات ایرانی» و «عناصر اسلامی» وجود نداشته باشد یعنی موادّ و عناصر اسلامی سهروردی نیز از چنین استحاله‌ای مصون نمانده با از دست دادن بسیاری از خواص سنتی خود تشخّصی اشراقی را در مکتب سهروردی جز «موادّ اسلامی از دیدگاه شهاب‌الدین یا استفاده خاص شهاب‌الدین از مواد و مفاهیم عامّ اسلامی» چیزی دیگر بدانیم.

در هر حال مقصود ما تردید در وجود نوعی حکمت (و لا اقل نوعی حکمت دینی و نزدیک به آیین عرفانی) در ایران پیش از اسلام نیست، بلکه فقط می‌خواهیم مجهول بودن چیزی را که به صرف تأیید چند حدیث منقطع به عنوان اصلی مشخّص در بررسی ماهیّت منابع فکری و ذوقی سهروردی تلقی می‌کنیم یادآور شویم، و نیز لزوم استمداد از معیارهای عمومی حکمت و عرفان و ذوق و سلیقه سهروردی را در بررسی «فرهنگ ایرانی» سهروردی مطرح سازیم. بحث بیشتر در این باره نیاز به مجال دیگری دارد.

## سوم رموز تمثیلی و عمومی

که به خصوص در رسائل تمثیلی به چشم می خورد. اهمیت این نوع رموز از این لحاظ است که سهروردی در استخدام و استعمال آنها بر عکس رموز دسته نخست و دسته دوم محدودیتی احساس نمی کرده و از قوه ابداع و تجسم ذهن توانا و تخیل نیرومند خود با دامنه ای وسیع و امکانی نامحدود در این مورد استفاده کرده است. به همین سبب پژوهش درباره این رموز و کشف مفاهیم آنها با همه ضرورت و لزومی که دارد کاری بسیار دشوار و مزله تحقیق است و چون مفتاح و معیار واحد و مشخصی برای گشودن این گنجینه وجود ندارد کشف هر مورد یا حداکثر هر دسته از این رموز نیازمند تدقیق و تحقیقی مستقل می باشد و از طرف دیگر اشتباه در مفاهیم و معانی واقعی این رموز موجب احتجاب و استتار مقاصد فلسفی و عرفانی سهروردی بلکه باعث التباس و اشتباه خواهد شد. مقصود این است که آشنایی با دستگاه انوار و اشراقات شهاب الدین و کیفیت برداشت فلسفی یا عرفانی او در مورد رموز و... و اساطیر ایرانی باستان و شناخت سرچشمه های مورد علاقه سهروردی به مثابه مفتاحی کلی درک این سلسله از اصطلاحات را آسان می سازد ولی تحصیل مراد شیخ از استعارات و تمثیلاتی از قبیل «کنیزک حبشه و تقابل نظر او با نظر پیر دهم که موجب حاملگی کنیزک می شود» (آواز پر جبرئیل) و «چشمه زندگانی و کیفیت وصول به آن» (عقل سرخ) و «کشتی نوح و عصای موسی» (صفیر سیمرغ) و نظایر اینها گذشته از معرفت کافی به آراء خاص فلسفی و نظرگاه های عرفانی سهروردی مستلزم تحلیل دقیق رسائل تمثیلی و تطبیق رموز و تمثیلات موازی و مشابه است.

### انگیزه و علت رمز آیینی سهروردی چیست؟

این سؤال که درباره سهروردی و هر شیوه رمزی دیگری، مثلاً شیوه مولوی در دیوان کبیر یا شیوه حافظ، می تواند مطرح شود از لحاظ شناخت مسأله رمز آیینی و آشنایی با ارزش های رمزپردازی اهمیت بسیار دارد. برای رمزپردازی شیخ اشراق چهار انگیزه و علت می توان در نظر گرفت:

۱- ممکن است استفاده از «سمبلیسم» به منظور آرایش گفتار و تأمین زیبایی بیشتر کلام یا تزیینات شاعرانه (بطور کلی «استتیک») باشد. در بسیاری از رموز رسائل تمثیلی سهروردی این مقصود متجلی است.

۲- استفاده از رموز و شیوه رمزآینی گاهی وسیله‌ای است برای افزایش بلاغت و ظرفیت کلام، مثلاً سهروردی از نیروی معنوی و ظرفیت عظیم بعضی واژه‌ها و اصطلاحات که حامله معانی مبهم اساطیری و سنتی و معتقدات قرون و اعصار هستند برای افزایش نیروی بلاغت و ظرفیت کلام خود استفاده می‌کند و نقص و مضیقۀ زبانی و بیانی را در ادای مفاهیم والای حکمتی و عرفانی برطرف می‌سازد.

۳- تأمین روح حماسی و ایجاد جاذبیت روحانی برای تهییج مریدان و محسوس و معذوب ساختن پیروان یکی از انگیزه‌های سهروردی در استفاده از شیوه رمز آینی بوده است و تردیدی نمی‌توان داشت «نور اسفهد و هورخش و اضواء مینویه و ینابیع خُره و فرّ نورانی و خداوند و نیرنگ ملک افریدون باز پس ستاننده وردگان» و «صنیر سیمرخ و ده پیر و فرزند نخستین آفرینش و ناکجا آباد و مرغان ساحل دریای سبز» که حتی امروز جان و دل خواننده آثار شهاب‌الدین را تسخیر می‌کند در آن روزگار صد چندان در مریدان با صفا و شیدا اثر داشته است.

۴- آنچه در مقدمه رساله فی حالة الطفولیة درباره کتمان اسرار از ناهلان و در رساله لغت موران درباره تظاهر هدهد به روز کوری در شهر بومان و مضامین دیگر از این قبیل در دیگر رسائل سهروردی ذکر شده است یکی از انگیزه‌ها و موجبات مهم رمز آینی را در مکتب شهاب‌الدین معرفی می‌کند. این انگیزه و سبب که در مورد همه آیین‌های مخفی اعم از دینی و مذهبی و عرفانی مصداق دارد در آیین عرفان سهروردی نیز مورد استفاده قرار گرفته و قفل بر در این گنج افکنده است.

از علل چهارگانه که ذکر شد هر چهار علت در پیروی سهروردی از شیوه رمزپردازی مؤثر بوده و در بسیاری از گفتارهای رمزی شیخ اجتماع چند علت و گاهی هر چهار علت محسوس است.

نامهای دل‌انگیز رسائل و شیوه نگارش زیبا و شیوا و بیان ساحرانۀ  
سهروردی همگی حاکی از تجلّی ذوق و طبع لطیف و تخیل نامحدود و تجسّم  
شگفت‌انگیز این حکیم ژرف‌نگر است. ولی به همان اندازه که مثلاً رمز «صنیر  
سیمرغ» با زیبایی و تناسب خود گوشنوازی و دلبری می‌کند از مایه‌ای افسانه‌ای  
و اساطیری نیز بهره‌مند است و در عین حال چهره مقصودی بزرگ را در زیر نقاب  
دارد.

## زبان فارسی در آثار فارابی

### استاد محیط طباطبایی

مجلس تحقیقی که در دانشگاه تهران از یازدهم تا چهاردهم بهمن ماه به مناسبت هزار و یکصدمین سال تولد فارابی برای بزرگداشت او با حضور عده‌ای از محققان داخلی و خارجی تشکیل شد فرصتی آورد که درباره ترجمه احوال و آثار و افکار او موضوعات گوناگونی بر بساط تحقیق و تتبع قرار گیرد. هر چند مجال کافی برای بحث و مناظره وافی درباره کلیه مسائل و موضوعات طرح شده نبود و بسیاری از مطالب مورد مذاکره در بوته اجمال و ابهام باقی ماند، از آن میان در خصوص برخی از آنها امکان تردید و تکشیک یا قبول توجیهی فراهم آمد.

داستانهایی از مقوله دیدار صاحب بن عبّاد که در روایات قدیم مربوط به حوادث زندگانی فارابی و یا ملاقات و ارتباط او با سیف الدوله که در اندلس گویا پرداخته شده باشند و آنچه که بر این دیدارها و ارتباطها ممکن بود مترتب گردد از درجه اعتبار ساقط گردید و در ضمن این نکته کشف شد که آنچه از سده هفتم به بعد در شام راجع به حوادث زندگانی فارابی نوشته اند متکی بر مأخذ مستند قدیمی و معتبر نبوده بلکه ابن خلّکان و قفطی و ابن ابی اصیبعه که غالب این داستانها به نوشته‌های ایشان برمی‌گردد به جمع‌آوری حکایاتی از قول صاعد

اندلسی و زبان مردم محل پرداخته‌اند و به یاری این حکایت‌ها خلائی را که در فراخنای زندگانی او هنگام توقف در سوریه و مصر به وجود آمده بود پر کرده‌اند. مقایسه این مجموعه از روایات متضاد و ناسازگار، با آنچه در مأخذهای ایرانی و قدیمی تر از این بابت‌ها وجود داشته نشان می‌دهد که این نوشته‌ها بیشتر جنبه افسانه‌گویی پیدا کرده است و به تدریج در سده هشتم و نهم و دهم هجری بر حجم آنها افزوده شده ولی جرح و تعدیل و حک و اصلاحی بدانها راه نیافته است.

یکی از موجبات بروز این تغییر شکل در زندگانی فارابی ناگزیر همان تحول وضعی بوده است که از دوره سلجوقیان به بعد در اوضاع زادبوم او در ماوراءالنهر و عراق و شام و مصر و آسیای صغیر با غلبه و مهاجرت عنصر ترکی پدید آمده و آثار زندگانی سده‌های اول و دوم و سوم و چهارم هجری را از ماوراءالنهر محو کرده و بدانجا سر و صورت جدیدی داده بود.

فاراب و وسیج و اسفیجاب با نامهای جغرافیایی دیگری که اشتقاق و ترکیب آنها از ریشه‌های فارسی دری و سغدی و طخاری و اسروشنه‌ای به آسانی فهمیده می‌شود، از سده پنجم به بعد مورد تاخت و تاز و سکونت قبایل غز و محل تشکیل حکومت‌های ترکی و تاتاری شناخته شدند و گرنه کیست که نپذیرد فاراب و وسیج و اسفیجاب با کلمه‌های پاراب یا پاریارب و بسیج و اسپیداب فارسی بستگی لغوی داشته و این نامها ناگزیر در روزگاری به وسیله مردمی بر این نواحی و اماکن اطلاق شده که روزگاری در عرصه آنجا به سر می‌برده‌اند و از زبان بومی برای نامگذاری مرز و بوم خود استفاده کرده بودند. اما در روزگاری که این خلکان زندگانی فارابی را می‌نوشت فاراب که به حوزه حکومت مغول پیوسته بود، نام اطرار داشت و یکی از پایگاه‌ها و شهرهای ترک‌نشین نزدیک شهر بلاساغون در همسایه‌گی کاشغر بود و مردم آنجا از مذهب شافعی پیروی می‌کردند. در صورتی که ابن‌ندیم نویسنده همعصر فارابی او را از مردم فاریاب خراسان در الفهرست نوشته بود زیرا فاراب که در ساحل چپ رود سیردریا یا سیحون و در آخرین حد از ماوراءالنهر بود تا عهد فارابی هنوز در حوزه حکومت

سامانی قرار داشت.

بارتولد محقق روسی می‌گوید:

«در زمان سامانیان ناحیهٔ اسفیجاب هنوز جزو ماوراءالنهر بود.»

مقدسی جغرافیدان معروف سدهٔ چهارم نوشته است که:

«اسفیجاب محل گردآمدن غازیان یا مجاهدان راه دین بود و رباطهای بسیاری برای این غازیان در آنجا ساخته شده بود. این رباطها به وسیلهٔ مردم نخشب و سمرقند و بخارا برای مجاهدان همشهری ایشان بنا گشته بود.»

از جمله قراتکین که از طرف نصرین احمد سامانی حاکم اسفیجاب بود رباطی بنام خود در آنجا ساخته بود.

در مغرب اسفیجاب به فاصلهٔ دو سه روزه راه، فاراب یا پاراب در کرانهٔ چپ سیردریا عرصه‌ای را اشغال می‌کرد. وسیح که تولد فارابی در آنجا اتفاق افتاده جزو ناحیهٔ فاراب محسوب می‌شد.

در اوایل سدهٔ چهارم دسته‌هایی از ترکان غز و خلخ که تازه اسلام آورده بودند با اجازهٔ دولت سامانی از سیردریا گذشته و در شهر سیوتکند نزدیک وسیح سکونت داده شدند. بنابر این میان روزگاری که فارابی از وسیح فاراب برخاست و به بغداد و دمشق رفت با زمانی که ابن خلکان و قفطی و ابن ابی اصیبعه به نوشتن شرح حال او در شام پرداخته بودند محیط زندگانی اولیهٔ او در ماوراءالنهر تغییر وضع و کیفیت پیدا کرده بود و ترکها و تاتارها بر جای سغدیها و طخارها و خوارزمی‌ها و مردم دیگر ماوراءالنهر نشسته بودند و ناحیهٔ فارابی که در کنار سیردریا بخشی از حدود ماوراءالنهر و مرز خراسان را در برابر ترکهای آن سوی سیردریا تشکیل می‌داد به ناحیه‌ای ترک‌نشین تبدیل شده بود. این تحول وضع که انعکاس آن سیصد سال بعد از مرگ فارابی در دمشق موجب اشتباه نویسندگان شام را در مورد اصل و زبان و حتی جامه و سرپوش و تنپوش او را فراهم کرده، در خراسان خیلی زودتر مردم را را این تحول وضع آشنا ساخته بود.

در دورهٔ سلجوقیان عناصر بومی محلی به تدریج تحت الشعاع عنصر تازه

وارد عُزَی قرار گرفتند. ابوالحسن بیهقی ابونصر را از «فاریاب ترکستان» و ابن ندیم از «فاریاب خراسان» می‌نویسد زیرا در این تاریخ قسمت غربی رود سیحون به تصرف ترکان ساحل شرقی افتاده بود. فاراب ترکستان برای بیهقی کیفیت ترکی تمهید می‌کند با وجود این قفطی به اصل و زبان او اشاره نمی‌کند بلکه فاراب را یکی از شهرهای ترکان در ماوراءالنهر می‌داند. اما ابن ابی اصیبعه که پیش از نام طرخان اسم اوزلغ را نخستین بار در سلسله نسب او داخل می‌کند فارابی را از شهر فاراب می‌داند و فاراب را شهری از شهرهای ترکان در سرزمین خراسان می‌پندارند و پدرش را که سردار لشکر بوده فارسی نسب می‌نویسد. در صورتی که ابن خلکان رعایت این ملاحظات را نمی‌کند و او را مردی ترکی معرفی می‌کند که در شهر خود به دنیا آمده و آنجا نشو و نما یافته بود و به زبان ترکی سخن می‌گفت و درباره فاراب می‌گوید که بدان فاراب داخلی گفته می‌شد و فاراب خارجی هم داشتند که در اطراف بلاد طوس اتفاق افتاده بود و آن‌گاه به ضبط نامهای طرخان و اوزلغ می‌پردازد و هر دو را از نامهای ترکان می‌شمارد. راجع به ملاقات فارابی در دمشق با سیف‌الدوله اصل برخورد را از گفته صاعد اندلسی گرفته و بر آن برگ و شاخها افزوده است و می‌گوید:

«بر او با جامه ترکانه در آمد که لباس همیشگی او بود».

در صورتی که قفطی این ملاقات را با سیف‌الدوله در حلب می‌نویسد و زئی او را در این هنگام زی اهل تصوف می‌گوید. در مأخذهای شامی دیگر که بعد از تاریخ الحکماء و وفیات الاعیان و طبقات الحکماء تألیف شده آنچه را که در این سه مأخذ راجع به اصل و نسب و وطن و زبان و ارتباط او با سیف‌الدوله وارد بوده با تفصیل و اجمال بیش و کم نقل کرده‌اند چنانکه در تاریخ الدول ابن عبری و وافی ابن تغری بردی و تاریخ ابوالفدا حموی و تاریخ الاسلام ذهبی و شذرات الذهب ابن عماد جز تکرار همین گفته‌ها سخن تازه‌ای به چشم نمی‌رسد. در آن میانه تنها نکته‌ای که قابل قبول است انتقال فارابی از بغداد به شام و وفاتش در ۳۳۹ است و به هیچ یک از مطالب دیگر آنها نمی‌توان اعتماد کرد.



قبول تاریخ وفات او هم مربوط به سابقهٔ تحدید زمان آن در التنبیه والاشراف مسعودی است. یکی از متأخران بی نام و نشان شامی که نوشتهٔ او اخیراً در خطابهٔ دکتر صلاح‌الدین منجد از فضلالی شام به مجلس تحقیقات تهران معرفی شد پا را از آنچه ک پیشاهنگان هموطن او در این راه نهاده بودند فراتر گذارده و گفته است که فارابی چهار زبان می دانست: ترکی و فارسی و یونانی و عربی و آشنایی او با زبان عربی متأخر از همه بود ولی مأخذ این مطلب را به دست نداده است.

شاید مأخذ این روایت همان مطلبی باشد که ابن خلکان دربارهٔ فارابی نوشته است که:

«از شهر خود بیرون آمد و به گردش و سفر پرداخت تا به بغداد رسید. او زبان ترکی و چند زبان دیگر را علاوه بر عربی می دانست و عربی را در بغداد آموخت و آن را به درجهٔ اتقان رسانید».

ابن خلکان باز از زبان فارابی در موقع ملاقات با سیف‌الدوله و در پاسخ او می گوید که بیش از هفتاد زبان می داند و نوع این زبانها را معین نمی کند و شاید ترکی و فارسی و یونانی را بتوان از آن جمع زبانها دانست. آثار نظم و نثری که از فارابی در دست داریم همه به زبان عربی است و انتساب هیچ یک از رباعی های فارسی که به نام او در مجموعه ها نوشته اند محقق نیست ولی این ضعف انتساب دلیل بر آن نیست که او زبان فارسی نمی دانسته است. کتاب الحروف فارابی که نامش در فهرست آثار فارابی وارد و نسخهٔ مخطوط بسیار معتبری از آن در کتابخانهٔ مجلس شورا مورد استفادهٔ ما قرار گرفته است و زمینه ای برای آشنایی به زبانهایی که فارابی می دانسته به دست می دهد. در آغاز کتاب که سخن از این در میان می آورد می گوید:

«معنی إن بشارات و دوام و کمال و محکمی وجود و وثوق در علم به اشیاء است. جای إن و آن در همهٔ زبانها آشکارست و آن در زبان فارسی گاهی کاف مسکور «ک» و گاهی کاف مفتوح «ک» است. در زبان یونانی از این هم آشکارترست إن و أوُن و هر دو برای تأکیدند».

که در ضمن این مثالها آشنایی خود را با زبانهای فارسی و یونانی و عربی خاطر نشان می‌سازد.

در فصل هشتم کتاب الحروف راجع به نسبت یا اضافه می‌گوید:  
«منسوب به شهر یا جنس و ایل و قبیله‌ای پیش هر طایفه‌ای به الفظی تعبیر می‌شود و به صورت‌های همانندی در می‌آیند که آخر آنها گاهی به یک حرف منتهی می‌شود مانند آنچه در فارسی و عربی معمول است (یعنی یا ی نسبت) و یا به حروفی می‌پیوندند همچون یونانی».

در همین کتاب موقع بحث از وجود و وجدان و موجود و تعریف و تقسیم آن می‌گوید:

«که این لفظ «وجود» در پیش هر ملتی از آن ملت‌ها که در این معانی آن را به کار می‌برند معروف است فارسی آن یافت است و در زبان سغدی فیرد یا ویرد است و بدان وجود و وجدان را درک می‌کنند و یافته و فیرد و یا ویرد که از آن موجود را اراده می‌کنند و در هر یک از زبانهای دیگر لفظی نظیر همان چیزی به کار می‌رود که در فارسی و سغدی وجود دارد مانند زبان یونانی و سریانی و غیر آن. پس در سایر زبانها مانند فارسی و یونانی و سریانی و سغدی لفظی است که آن را در مورد دلالت بر وجود همه اشیاء به کار می‌برند».

آنگاه در موردی که موضوع و محمول را می‌خواهد به یکدیگر ربط دهد، می‌گوید:

«بدون تصریح به زمان معینی اگر بخواهند آن را ربط بدهند و به لفظی اراده معنی کنند آن لفظ در فارسی هست است و در یونانی استین و در سغدی استی و در زبانهای دیگر الفاظ دیگری به جای آن قرار می‌گیرد...»

باز در همین مورد می‌آورد:

«اگر بخواهند از این الفاظ مصادری بسازند از آنها الفظی دیگر مشتق می‌کنند و این لفظهای مشتق شده را مانند مصدر به کار می‌برند. همچون انسان که در زبان عربی تصریف و مصدر ندارد ولی هرگاه بخواهند برای آن مصدری بسازند انسانیت را از انسان مشتق می‌کنند و به همین نحو در زبانهای دیگر هم حمل می‌شود. مثل اینکه در زبان فارسی وقتی می‌خواهند از هست مصدری بسازند می‌گویند هستی و این ترکیب بر مصدر کلماتی تطبیق می‌کند که از

صرف و تغییر شکل نصیبی ندارد. چنانکه مردم را که به معنی انسان است مردمی می‌گویند که به معنی انسانیت است».

در زبان عربی از ابتدای وضع لغت، لفظی نبوده که بتواند به جای هست زبان فارسی و استین زبان یونانی و همچنین به جای نظائر آنها در زبانهای دیگر قرار گیرد، در صورتی که در علوم نظری و صناعت منطق چنین کلمه‌ای مورد احتیاج کامل است. از این رو وقتی فلسفه به زبان عربی ترجمه شد و فیلسوفانی که به زبان عربی سخن می‌گفتند محتاج بدان شدند که معانی و مفاهیم فلسفه و منطق را به زبان عربی تعبیر کنند و از آغاز امر چنین لفظی را در زبان عربی نیافتند که بتواند قائم مقام استین یونانی و هست فارسی در مورد استعمال خود بشود، برخی چنین اندیشیدند که لفظ «هُوَ» در فارسی هست و در یونانی استین است».

آنگاه بعد از توضیح موارد استعمال هو در عربی و امکان تطبیق آن با هست در جمله اسمیه می‌گوید:

«پس در زبان عربی هو را به جای هست فارسی در هر جایی به کار می‌برند که فارسیان به استعمال لفظ هست در آنجا احتیاج پیدا می‌کنند و از آن مصدر هویت می‌سازند و این شکل در زبان همانند مصدر برای هر اسمی است که دارای تصریف نیست همچون انسانیت از انسان و حماریت از حمار و رجولیت از رجل».

دسته دیگری به جای هست و استین و نظائر آن لفظ وجود را نهاده‌اند که دارای تصریف است و لفظ وجود را به جای هویت به کار می‌برند و وجود را با مشتقات عربی در جایی به کار می‌برند که هستی فارسی و مشتقات آن به کار می‌رود».

فارابی در این مورد به بحث و تفصیل می‌پردازد و بارها به لفظ هست فارسی و استین یونانی و کیفیت تجلی مفهوم آنها در قضایا به زبان عربی مثال می‌زند و از این جمله چنین حدس زده می‌شود که فلسفه و منطق یونانی در زمان فارابی به زبانهای فارسی دری و سغدی در ماوراءالنهر که وطن اصلی او بوده اگر هم ترجمه و تفسیر و تألیف نشده بود بدین زبانها تدریس می‌شده است و فارابی همانند غالب مردم بومی ماوراءالنهر بدین دو زبان و به خصوص فارسی دری

آشنایی کامل داشت.

وجود عبارات فارسی در برخی سؤاها و جواب‌های منسوب به او باز قرینه دیگری بر تأیید این نظر محسوب می‌شود که عین آن سؤاها و جوابها در خطابه آقای دکتر عبدالامیر سلیم استاد دانشگاه آذربادگان ابراز گردید.

این نکته‌ها دلالت می‌کند که فارابی پیش از آنکه به بغداد و دمشق برود و به زبان عربی معرفت کامل پیدا کند مانند سایر مردم ماوراءالنهر به زبان فارسی بیان مقصود می‌کرد و احیاناً بدان شعر و رباعی می‌سرود. چنانکه ابوحفص سغدی معاصر او هم در تذکره شعرا صاحب اثر بوده و اختراع شهرود که برخی بدون توجه به رود نام آن در آثار موسیقی فارابی همچون سازی متداول عصر آن را ساخته و پرداخته فارابی پنداشته‌اند بدو نسبت داده شده است فارابی در موضوع رابطه جمله و معنی *إنّ* از الفاظ فارسی و سغدی و یونانی و عربی در سیاق سخن خود شاهد می‌آورد و با وجود آنکه در مورد لفظ وجود از زبان سریانی هم نام می‌برد اما شاهد لفظی از آن نمی‌آورد و شاید این معنی گواه آن باشد که به خط و زبان سریانی کمتر از چهار زبان دیگر آشنا بوده است.

چنانکه ملاحظه فرمودید فارابی از دو دسته زبانها به اصطلاح آریایی و سامی و اختلاف زمینه‌ای که برای جذب مفاهیم فلسفی داشته‌اند با ذکر نمونه‌های معدودی از فارسی و سغدی و یونانی و عربی مثال می‌آورد و شاید سریانی را از بابت شباهتی که در میزان قصور عنایت به معانی فلسفه که همچون عربی داشته بی مثال گذارده باشد، ولی سکوت او را درباره زبان ترکی نمی‌دانم باید بر چه امری حمل کرد، در صورتی که زبان ترکی از این حیث شکل دیگری پیدا می‌کرد و در جذب و تعبیر معانی فلسفی نسبت به آن دو دسته زبانهای مذکور در کتاب *الحروف کیفیت ثالثی* می‌یافت امری که اشاره بدان از نظر زبان‌دانی کمال اهمیت را داشت. مگر آنکه چنین پنداریم که فارابی در خردسالی از وسیع فارابی بیرون آمده باشد که در جوار آن شهر سیوتکند محل سکونت ترکان تازه مسلمانی بوده که در همان زمان از روی رود سیحون گذشته به ناحیه پاراب یا فاراب در آمده بودند و آشنایی او با این زبان تازه وارد تا آن درجه نبوده

که در خور تحمیل معانی عالیۀ فلسفی بر آن باشد.

چنانکه قبلاً اشاره رفت موضوع نژاد و زبان و تبار و زی و خوی و خون فارابی پیش از سده هفتم هجری در ترجمه‌های احوال او ابدأً موضوع بحث قرار نگرفته بلکه بدان اشاره‌ای هم نشده و در طول سده هفتم بوده که قفطی و ابن خلکان و ابن عبری و ابن ابی اصیبعه در شام این نغمه را ساز کردند و او را ترکی از ترکستان که نیایی اوزلغ بن طرخان نام داشته و به زبان ترکی سخن می‌گفته و جامه ترکانه می‌پوشیده به شام درآوردند تا به باغبانی تاکستان‌های غوطه بپردازد، در صورتی که بیهقی و ابن ندیم و مسعودی در عراق و خراسان به موضوع اصل و نسب او نپرداخته‌اند سبب هم معلوم است، در آن روزی که فارابی در وسیح به دنیا آمد و در آنجا زندگی می‌کرد هنوز فاراب مانند سایر نقاط ماوراءالنهر تابع حکومت مرکزی خراسان بود که از بخارای پایتخت سامانیان شرق ایران را اداره می‌کرد و زبانهای غالب بر منطقه، سغدی و دری و طخاری و خوارزمی بود و پای نژاد و زبان ترکی هنوز به ماوراءالنهر جز در حوزه بسیار محدود از جنوب شرقی فاراب باز نشده بود. پس ناآشنایی فارابی با نکات لغوی این زبان گواهی است بر آنکه نباید مثلاً وجود کلمه طرخان را در سلسله نسب او دلیل اصل و تبار ترکی او دانست در اینکه طرخان کلمه ترکی غزی است حرفی نیست و این کلمه در اسناد عربی سده سوم و چهارم به معنی پادشاه ترکان به کار رفته است.

در زمان مهدی عباسی لقب پادشاهان ماوراءالنهر و اراضی شرقی رود سیحون عبارت از اشخید یا اخشید سغد و افشین اسروشنه و پادشاه فرغانه و چیغوی خرلج و خاقان تغزغز و طرخان پادشاه ترکان بود.

در دوره مأمون و معتصم افشین اسروشنه سپهسالار خلیفه بود و اخشیدی اراشعد در سده چهارم به شام و مصر رفته بود و هنگامی که فارابی از بغداد به دمشق کوچید دمشق و حلب و فسطاط در زیر حکومت او بود.

اما میان فارابی و طرخان چه نسبتی وجود داشته موضوعی قابل بحث است. ابراهیم بن عبدالله کاتب بغدادی که درباره احکام نجومی از فارابی

سؤال‌اتی کرده، در مقدمه جواب‌های فارابی بر پرسش‌های خویش، می‌نویسد که: «وقتی به ابونصر محمد طرخانی رسیدم از او چنین پرسیدم و او چنین گفت...»

متأسفانه فارابی خود درباره سلسله نسب خویش چیزی ندارد و شاخه‌های نسب او در آثار دیگران بیش و کم دیده می‌شود.

علاوه بر این مورد، ورود همین اسم و نسب در مقدمه نسخه خطی کتاب الموسیقی او که در کتابخانه آستانه رضویه محفوظ است یعنی محمد بن محمد طرخانی شاید بتوان مربوط به زمان خود او به شمار آورد.

چنانکه اشاره شد اوزلغ را در شام سیصد سال بعد از مرگش بر سلسله نسب او افزوده‌اند و شاید این لفظ از نام اولغ طرخان پدر ارگوز والی مصر عهد مهتدی (در ۲۵۴ هجری) بدین سلسله نسب راه یافته باشد اما نسبت طرخانی او اختصاص به روایتی ندارد که ابواسحق کاتب نصرانی بر رساله احکام نجوم او نوشته است بلکه در تاریخ قوام‌الملکی هم وجود داشته که میر ابوالقاسم ترشیزی حاکم مازندران در اوایل عهد شاه عباس مطلبی را از آن در مجموعه حدیقه فیض خود نقل کرده است.

در صدر مطلب منقول می‌نویسد که صاحب تاریخ قوام‌الملکی از تاریخ مولانا نورالدین نقل می‌کند و نخستین قسمت از نقل مربوط به سال ۳۰۴ هجری است و پس از نقل موضوعاتی راجع به مقتدر و مکتفی و قاهر خلفای عباسی می‌گوید:

«در شهر سنه ثلث و اربعین و ثلثمایه ۳۴۳ در عهد مطیع عباسی اعجوبه دهر و نادر عصر معلی معالم حکم یونانی ابونصر محمد ترخانی الملقب بالمعلم الثانی که شیخ ابوعلی سینا با وجود کمالات نفسانی شاگرد تصانیف اوست، به عالم جاودانی شتافت و او از فاریاب ترکستان که مولد او بود به عزم سفر و زیارت حرمین الشریفین بیرون آمده و به ولایت شام رسید و به مجلس سیف‌الدوله بن حمدان حاکم آن بلدان در آمد... الخ»

عمده مطالب این ترجمه اقتباس از تتمه بیهقی و ابن خلکان است ولی در مورد اسم و نسب فارابی را مانند همان روایت کاتب معاصر بغدادی، محمد

(طرخانی) ترخانی ولی به تأنقظه دار می نویسد و چنین برمی آید که برای این نقل، مأخذی در دست داشته است و می توان دریافت که انتساب به طرخانی، لازمه فرزندى و فرزندزادگى طرخان نامى نمى باشد.

تا آنجا که مطالب تاریخی مجال قبول می دهد فارابی در عهد حکومت اخشیدی های سغدی نژاد به شام و مصر در آمد و بیش از چند ماهی از دوران استیلای موقت و کوتاه مدت سیف الدوله حمدانی را بر دمشق درک نکرد و امرای شام همعصر او غالباً از بستگان اخشید و پسرش انوجور بودند و آنچه درباره حُسن تلقی و همراهی با فارابی در دمشق به سیف الدوله نسبت داده اند بدون شک انعکاسی از حُسن روابط امرای سغدی نژاد مصر و شام درباره حکیم سغدی زبان عصر بوده که از بلای قحط و غلاء و مرض بغداد به شام و مصر پناه برده بود. کتاب الحروف ثابت می کند که معرفت فارابی به زبان سغدی همتای آشنایی او با فارسی دری بوده است. در این صورت انتساب طرخانی او ممکن است موجب دیگری غیر از خویشاوندی و پدر و فرزندى با طرخان نامى داشته باشد و به اعتبار این طرخان ترخانی نباید از اولغ طرخان پدر والى مصر سده سوم هجرى اوزلغ بن طرخان بیرون آورد و در پی نام پدر و نیای فارابی نهاد تا رنگ ترکی او غلیظ تر شود بنابر این همانطور که فاراب ناحیه مشتمل بر وسیج مولد او را نباید نام شهری پنداشت تا با فاریاب کنار جیحون مشتبه گردد. همین طور هم نباید طرخان طرخانی را هم برای نیایی طرخان نام پایه قرار داد و آنگاه برای ابونصر سغدی زبان پارسی گو زبان ترکی و کلاه تتری و نژاد ترکی قائل شد و به یاد نیارود که فارابی در کتاب الحروف خود نمی توانسته حتی یک شاهد لفظی از زبان ترکی بیاورد تا گواه ترکی دانی او محسوب شود. با وجود این امروز باید فارابی را مانند هزار سال پیش، فیلسوف اسلام و مسلمین بدانیم و او را موجب افتخار عالم اسلام از فارسی و تاجیک و افغان و ترک و تاتار و هند و عرب و بربر بشناسیم چه نیکو گفته شاعر:

شاخ گل هر جا که می روید گل است.

## پایان زندگانی جمشید و سرگذشت خاندانش

دکتر جلال متینی

همچنان که درباره شخصیت جمشید (یم، یم، جم) و حوادث زندگانی و پادشاهی وی در ادبیات و دایمی و زردشتی (اعم از اوستایی و پهلوی) و نوشته‌های عربی و فارسی دری روایات گوناگونی وجود دارد، درباره زندگانی او و خاندانش نیز - که در این مختصر مورد بررسی قرار می‌گیرد - در نوشته‌های عربی و شعر و نثر فارسی دری کهن اختلاف روایات کم نیست. پیش از آن که بر سر این مطلب برویم، لازم است به این موضوع نیز اشاره کنیم که این روایت‌های گوناگون یقیناً بر ساخته نویسندگان و شاعران دوره اسلامی نمی‌تواند بود و سابقه آن را باید در دوره پیش از اسلام جست. چه هر یک از نویسندگان و شاعران دوران اسلامی یا به‌طور مستقیم یک یا چند روایت شفاهی رایج در شهر و دیار خود درباره این موضوع ثبت کرده‌اند، و یا آن که آنها را از اثر یا آثاری که پیش از ایشان، و بر اساس روایات شفاهی، نوشته شده بوده است اقتباس نموده‌اند. و اما پایان زندگی جمشید و سرگذشت خاندانش.

### به جمشید بر تیره‌گون گشت روز

درباره این که به چه سبب روزگار جمشید، پنجمین پادشاه معروف



پیشدادی، ناگهان تیره و تار می‌شود و کارها بر وی می‌شورد، نسبت به دیگر مطالب، اختلاف نظر کم‌ترست، زیرا عموماً - به جز کوش نامه - نوشته‌اند جمشید پس از آنکه در دوران چند صد ساله پادشاهیش کارها را نظم و ترتیب می‌بخشد و نیز سیصد سال مرگ و بیماری و درد و غم را از مردم دور می‌سازد، خود را برتر از دیگر آفریدگان می‌پندارد و در خداوند ناسپاس می‌گردد و دعوی خدایی می‌کند (طبری، ۱۱۸/۱-۱۱۹؛ مروج الذهب، ۲۱۸/۱؛ شاهنامه، ۶۴/۲۶-۸۵؛ مجمل التواریخ والقصص، ۳۹). به نقش ابلیس در فریب جمشید در این باب نیز اشاره‌ای شده است. در این روایت همچنین آمده است که جمشید گفت من خدای آسمان و زمینم و به آسمان خواهم شدن، مرا به خدایی پرستید و هر که نگرود به آتش بسوزم. نامه‌ها در این باب به شهرها فرستاد. بسیار کس به او گرویدند و هر که نگرود او را به آتش سوزانید (تاریخ بلعمی، ۱۳۱-۱۳۲)، گرچه در دو روایت هم سببی برای تیره‌بختی جمشید ذکر نگردیده است (گرشاسب نامه، ۳/۲۱). بر اساس روایات پیشین، چون جمشید از مردم می‌خواهد که او را جهان‌آفرین بخوانند، فره، ایزدی رفته‌رفته از وی دور می‌شود، کارهای کشور نابسامان می‌گردد و از هر گوشه‌ای کسی عَلم طغیان بر می‌افزاد، و در نتیجه این پیشامدها، ایرانیان که از وضع کشور ناخشود بودند، «شاه‌جوی» به سوی تازیان روی می‌آورند و بر مهتر آنان، ضحاک، به شاهی آفرین می‌گویند و او را شاه ایران زمین می‌خوانند. ضحاک این تقاضا را می‌پذیرد و به ایران می‌آید و تاج بر سر می‌نهد. پس جمشید ناگزیر همه چیز را به وی می‌سپارد (شاهنامه، ۸۸/۳۳-۲۰۱). در روایت دیگر آمده است که ضحاک چون از ناسپاسی جمشید آگاه می‌گردد، خود به ایران می‌آید و جمشید بناچار از وی می‌گریزد (طبری، ۱۱۹/۱). و به روایتی دیگر چون جمشید در خداوند ناسپاس می‌گردد و کارها بر او می‌شورد، نخست برادرش به نام اسفتور علیه او قیام می‌کند و در صدد قتل او برمی‌آید، پس جمشید از برابر برادر می‌گریزد و پنهان می‌گردد، و در مدت پنهان بودن نیز پادشاهی می‌کند و از جایی به جایی دیگر می‌رود، و آن‌گاه، پس از این حوادث است که ضحاک بر وی خروج می‌کند (طبری، ۱۱۹/۱). در برخی از

روایت‌ها نیز به پشیمانی جمشید، پس از ناسپاسی در پروردگار، سخن به میان آمده، ولی از مسیر حوادث آشکارست که پوزش او در پیشگاه خداوند مورد قبول قرار نمی‌گیرد (شاهنامه، ۸۴/۲۷/۱؛ مجمل‌التواریخ، ۳۹). تنها در کوش‌نامه است که می‌خوانیم جمشید تا پایان دوران پادشاهی‌ش یزدان‌پرست بوده است، ولی سپهرگردان بر او بی‌مهر می‌گردد و جهان در فرمان ضحاک دیو و دیگر دیوان قرار می‌گیرد و نشان یزدان‌پرستان از جهان گسسته می‌شود (f.192a,b).

### دوران اختفای جمشید و زنان و فرزندان او

دربارهٔ بقیهٔ حوادث زندگانی جمشید و خاندانش که مقارن است با دورهٔ هزارسالهٔ پادشاهی ضحاک در ایران، روایت‌ها بسیار است. با آن‌که در همهٔ روایات آمده است که جمشید از برابر ضحاک می‌گریزد، دوران متواری بودن او به تفاوت یک سال (تاریخ بلعمی، ۱۳۲)، صد سال (طبری، ۱۱۹/۱-۱۲۰)؛ شاهنامه، ۲۰۲/۳۴/۱-۲۰۴)، و حداقل یک صد و سی سال (مجممل‌التواریخ، ۳۹-۴۰) گزارش گردیده است.

اما دربارهٔ حوادث دوران اختفای جمشید تا کشته شدنش به دست ضحاک و یا به فرمان وی، و همچنین در مورد زنان و فرزندان او نیز پنج روایت مختلف موجود است:

در یک روایت تنها به متواری بودن یک صد سالهٔ جمشید و کشته شدن وی اشاره گردیده، بی‌آنکه از حوادث زندگانی وی در این دوره ذکری به میان آمده باشد (شاهنامه، ۲۰۲/۳۴/۱-۲۰۶؛ طبری، ۱۱۹/۱-۱۲۰).

ولی در چهار روایت دیگر رویدادهای دوران آوارگی و پنهان بودن جمشید، کم و بیش با شرح و تفصیل و با اختلاف بیان گردیده است: روایت نخستین از آن بلعمی و اسدی طوسی است که بلعمی باختصار و در چند سطر و اسدی در گرشاسب‌نامه به شرح آورده‌اند. بر اساس روایت اسدی طوسی چون جمشید از ضحاک می‌گریزد، ضحاک به شاهان هفت اقلیم نامه می‌نویسد تا جمشید را بجویند و به درگاه او گسیل دارند و به همراه این نامه و

پیام، تصویر جمشید، شاه آواره ایران را نیز برای آنان می‌فرستد (۳/۲۱-۱۰)، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۹۵/۳۱ (۲۰۰). پس پری‌وار در جهان پنهان می‌گردد و از شهری به شهری می‌رود و در هیچ شهری بیش از چند روز نمی‌ماند تا گذارش به زابلستان می‌افتد. وی در این شهر بر حسب تصادف دختر هیجده ساله گورنگ، شاه زابل، را می‌بیند (۲۷/۲۳). این دختر، جمشید را که جوانی زیباروی بوده (۵۷/۲۴)، ۶۸/۲۵-۷۱، ۳۷/۱۱) بر اساس تصویری که از وی در اختیار داشته است می‌شناسد. زیرا چهره جمشید را بر دیبا و دیوارها نقش کرده بودند تا هرکه وی را ببیند، بگیرد و به ضحاک بسپرد (۱۳۴/۲۸-۱۳۹). به شرحی که در گرشاسب‌نامه آمده است، جمشید با این دختر ازدواج می‌کند، و سالها در کاخ همین دختر، از ترس ضحاک، به زندگانی ادامه می‌دهد و در نتیجه کسی از وجود وی در این شهر آگاه نمی‌گردد. اما هنگامی که پسر آنان، تور، به پانزده سالگی می‌رسد و در کوی و برزن به رفت و آمد می‌پردازد، این راز فاش می‌گردد و همه می‌فهمند که این نوجوان فرزند جمشیدست، پس جمشید بایست در همین شهر باشد. در این روایت آمده است که تور به تصویر جمشید بسیار شبیه بود و همین امر راز پانزده شانزده ساله شاه زابل را آشکار می‌سازد. گورنگ چون از این موضوع آگاه می‌گردد، حقیقت را به جمشید می‌گوید و به وی توصیه می‌کند که بی‌درنگ از زابل بگریزد تا گرفتار ضحاک نگردد. پس جمشید، شبی بی‌آنکه با کسی از نقشه و طرح خود سخنی بگوید از زابلستان به هندوستان می‌رود و پس از اقامتی کوتاه در آن سرزمین به چین عزیمت می‌کند و در آنجا به دست ضحاک اسیر و باره به دو نیم می‌گردد. چون این خبر به زنش، دختر گورنگ، می‌رسد، وی نیز خود را با زهر می‌کشد (۲۱-۴۴). در روایت بلعمی و اسدی طوسی نام دختر گورنگ نیامده، و بلعمی نیز افزوده است که اخبار جمشید و فرزندانش را از تور به بعد، ابوالمؤید در شاهنامه بزرگ گفته است (۱۳۲).

روایت دیگر را که کاملاً با روایت بلعمی و اسدی طوسی اختلاف دارد، حکیم ایرانشاه بن ابی‌الخیر در کوش‌نامه آورده است. در این منظومه تصریح گردیده است که جمشید در دوران پادشاهی با دختر ماهنک (در نسخه خطی

منحصر به فرد کوش‌نامه، ضبط کاف پارسی و تازی یکسان و با یک سرکش است)، شاه چین، ازدواج کرده بوده و از وی دو پسر به نامهای قارک و نونک داشته است. چون تخت پادشاهی ایران به دست ضحاک می‌افتد، جمشید، زن و دو پسر و دیگر خویشان خود را با گنجی به ارغون، که از بیشه‌های انبوه پوشیده بوده است، به چین و به نزد شاه چین می‌فرستد تا از گزند ضحاک در امان باشند. ولی پیش از آنکه آنان از وی جدا شوند، به سپاه خود می‌گوید بدانید که از نسل نونک شهریاری قدم به جهان خواهد گذاشت که از ضحاک دیو چهره دمار برخواهد آورد. وظیفه شماس است که او را پرستش کنید. فارک چون این مطلب را از پدر می‌شنود و می‌فهمد که پادشاهی به او یا به فرزندان او نخواهد رسید، از پدر تقاضا می‌کند وی را به یزدان پرستی راهنمایی کند. جمشید سه دفتر را که خود نوشته بوده و پُر از بند و علم و همه صحف پیغمبران خدای بوده است به فارک می‌سپارد (f.192.b). در ضمن وی به نونک نیز اندرز می‌دهد که او و فرزندان در دوره هزار ساله پادشاهی ضحاک باید در خفا و دور از چشم ضحاک زندگانی کنند، و هرگاه روزگار بر آنان سخت شد و همه درها را به روی خود بسته دیدند باید به ماچین بروند که شاهی دادگر و یزدان پرست دارد، زیرا شاه ماچین، جمشید را در پناه حمایت خود قرار خواهد داد (f.199b).

پس از انجام پذیرفتن این مقدمات، افراد خاندان جمشید پنهانی به سوی ارغون حرکت می‌کنند، و جمشید، خود به جنگ مهراج می‌رود. با آنکه در این روایت به سبب این جنگ اشاره‌ای نگردیده است، ولی جنگ به گرفتاری جمشید به دست مهراج پایان می‌پذیرد. مهراج، جمشید را نزد ضحاک می‌فرستد، ضحاک مدت پنجاه سال او را در زندان نگه می‌دارد و آن‌گاه وی را با اژه به دو نیم می‌سازند. چون خبر کشته شدن جمشید در ارغون به نونک می‌رسد، وی از ماهنک چاره‌جویی می‌کند. ماهنک از بیم آن که ضحاک از پیوند خانوادگی وی با جمشید و پناه دادن به خاندان جمشید در چین آگاه گردد، به دختر خود پیام می‌دهد به نزد من بیایید، و برای آنکه به دست ضحاک گرفتار نشوید یک هفته در جای خود در بیشه پنهان بمانید تا من هر چه را ضرورست به

نزد شما بفرستم. فرزندان جمشید، پس از کشته شدن پدر، مدتی حضور شاه چین بسر می‌برند. سپس ماهنگ شاه چین به جنگ مهراج می‌رود و با آنکه مهراجیان را دچار شکستی سخت می‌کند، ولی با رسیدن سپاهیان ضحاک به یاری مهراج، ماهنگ در جنگ کشته می‌شود و مهراج زن و بچه و گنجهای او را به نزد ضحاک می‌فرستد و جمشیدیان از این پس پشت و پناه خود را نیز از دست می‌دهند. خاندان جمشید، بر اساس این روایت، چند سال در بیشه‌های ارغون در خفا بسر می‌برند، و بارها در دوران زندگی آبتین با سپاهیان کوش، برادر ضحاک و فرمانروای جدید چین، دست و پنجه نرم می‌کنند (193a,b).

روایت سوم در کمال اختصار در *مجمّل التواریخ و القمصص* آمده است. از این روایت چنین برمی‌آید که جمشید دو زن داشته است: یکی پریچهره دختر زابل شاه، و دیگری دختر ماهنگ، مالک ماچین. وی از پریچهره، صاحب پسر می‌شود بنام ثور، و از دختر ماهنگ دارای دو پسر بنامهای هتوال و همایون، که به روایتی دیگر نام این دو پسر فانک و نونک بوده است. بنابر این روایت، آبتین پدر فریدون، فرزند همایون بوده است. به طوری که ملاحظه می‌شود در این کتاب دو روایت مذکور در تاریخ بلعمی و گرشاسب نامه و گوش نامه با تفاوت‌هایی چند ذکر گردیده است (۲۵، ۴۰).

روایت چهارم نیز در *مجمّل التواریخ* آمده است. مؤلف این کتاب با آنکه در یک جا به ازدواج جمشید با دوزن، پریچهره دختر زابل شاه، و دختر ماهنگ، مالک ماچین، اشاره کرده است، در جای دیگر می‌نویسد، چون راز جمشید پس از بیست سال اقامت در زابل و زندگی با دختر شاه زابل فاش می‌گردد، «بگریخت و به هندوستان اندرونی افتاد، از آن روی سولاهط، و صد سال دیگر آن جایگاه به پادشاهی آن کشور اندر بماند و فرزندان آمدش...» (ص ۴۰). بر طبق این روایت معلوم می‌شود جمشید جز پریچهره دختر زابل شاه و دختر ماهنگ مالک ماچین، در دوره آوارگی در هند نیز حداقل با زنی ازدواج کرده بوده است که «فرزندان» مذکور در عبارت فوق‌الذکر حاصل آن بوده است که البته از نام و کیفیت زندگانی آنان چیزی نمی‌دانیم.

## چگونگی کشته شدن جمشید

درباره کشته شدن جمشید نیز سه روایت اساسی موجود است: یکی آنکه چون ضحاک بر وی دست می‌یابد او را می‌کشد، بی آنکه به نحوه کشتن وی اشاره‌ای شده باشد (مروج الذهب، ۱/۲۱۸-۲۱۹). دیگر آن که هنگامی که ضحاک بر او چیره می‌گردد، او را با اژه به دو نیم می‌کند (شاهنامه، ۱/۳۴-۲۰۵-۲۰۶؛ گرشاسب‌نامه، ۴۳/۲۲؛ تاریخ بلعمی، ۱۳۲). یا نخست امعای او را در می‌آورد و می‌برد و سپس وی را اژه می‌کند (طبری، ۱/۱۱۹)، یا او را اول به اژه به دو نیم می‌کند و سپس او را می‌سوزاند چنانکه اثری از وی بر جای نمی‌ماند (مجموع التواریخ، ۴۶۲)، یا آنکه به فرمان ضحاک جمشید را پاره پاره می‌کنند (تاریخ طبرستان، ص ۵۷). روایت اساسی سوم آن است که مهرج شاه هندوان، در جنگ، بر جمشید غلبه می‌کند و او را گرفتار می‌سازد و به نزد ضحاک می‌فرستد و آنگاه وی را به اژه به دو نیم می‌نمایند (کوش‌نامه، f.193a)، یا با استخوان ماهی که به اژه می‌ماند جمشید را به دو نیم می‌کنند و بعد می‌سوزانندش (مجموع التواریخ، ۴۰، ۴۶۲). در روایت دیگر با آنکه به رفتن جمشید به هند اشاره گردیده، ولی از گرفتاری او به دست مهرج یا شخصی دیگر سخن به میان نیامده و تنها گفته شده است که جمشید در حال فرار از ضحاک، از هند به چین می‌رود، و در این سرزمین ناگهان به دست ضحاک گرفتار می‌شود و ضحاک «به اژه به دو نیم کرد به کین» (گرشاسب‌نامه، ۴۳/۱۷-۲۲)، چنانکه در روایتی دیگر نیز بی آنکه نامی از هند برده شده باشد، آمده است که ضحاک در دریای چین او را به چنگ می‌آورد و با اژه به دو نیم می‌کندش (شاهنامه، ۱/۳۴-۲۰۴).

## فریدون و جمشید

روایت‌های مختلف که تا به حال به آنها اشاره کرده‌ایم همه در این موضوع متفقند که پس از ضحاک، پادشاهی ایران به فریدون می‌رسد ولی درباره اسب فریدون و نیز در همین روایات اختلاف اندکی نیست.

بر طبق روایت اسدی طوسی، فریدون از فرزندان جمیشد نیست. زیرا همان طوری که قبلاً گفتیم جمشید پس از ازدواج با دختر شاه زابل، از وی صاحب پسری می شود بنام تور. پسران جمشید در این روایت، یکی پس از دیگری عبارتند از: تور، شیدسب، طورک، شم، اثرط، گرشاسب، نریمان (پسر گورنگ، برادر گرشاسب). از طرف دیگر در همین روایت آمده است که چون عمر ضحاک به هزار سال می رسد (۱/۳۲۸)، وی به دست فریدون اسیر و در کوه دماوند به بند کشیده می شود. آنگاه فریدون در آمل بر تخت پادشاهی می نشیند و نامه ای به گرشاسب می نویسد و از خود با عنوان «گزین کیان بنده کردگار» (۱۸/۳۲۹) یاد می کند. البته در این نامه اشاره ای مبهم وجود دارد که می توان از آن دریافت فریدون با گرشاسب خویش داشته است:

تواز جان و از دیده بیشی مرا      هم از گوهر پاک خویشی مرا

(۳۵/۳۲۰)

آنگاه فریدون ضمن اعلام پادشاهی خود، از گرشاسب می خواهد که با نریمان به درگاه وی بیاید. گرشاسب که سالهای دراز پهلوانی خود را در خدمت ضحاک گذرانیده بوده است، پس از آگاهی از پادشاهی فریدون، با نریمان به نزد وی به آمل می رود و سپس به فرمان فریدون روانه توارن و چین می گردند (ص ۳۲۸ بعد). بلعمی نیز فرزندان جمشید را بر طبق همین روایت: تور، شیداسب، طورک، شهم، اثرط، گرشاسب، نریمان، سام، دستان، رستم، فرامرز یاد می کند (۱۳۳).

اما فردوسی در شاهنامه درباره نژاد فریدون چیزی جز این نمی گوید که وی فرزند آبتین و فرانک بود و آبتین از نژاد کیان. در جای دیگر بدین موضوع اشاره می کند که فریدون با فرّ جمشید بود و فرّ شاهنشهی از او می تاخت (۱۱۶/۴۰/۱) و نیز در هنگامی که فریدون شانزده ساله می شود و از مادر خود درباره نژادش می پرسد، فرانک به او پاسخ می دهد که پدرت از تخم کیان بود به طهمورث گرد می رسید و او پدر بر پدر خود را بیاد داشت (۱۶۴/۴۳/۱-۱۶۷) و چنانکه می دانیم در روایت های مختلف جمشید را پسر یا برادر طهمورث خوانده اند. از

طرف دیگر در همین روایت در سبب دشمنی فریدون با ضحاک تنها گفته شده است که چون ضحاک پدر او را می‌کشد، فریدون به انتقام کشته شدن پدر، (آبتین) ضحاک را در بند می‌کشد (۱/۴۰/۱۰۶، ۱/۶۲/۵۶۳). فریدون حتی در هنگامی که با خواهران جمشید، شهرناز و ارنواز، در شبستان ضحاک روبه‌رو می‌گردد، و با آن‌که آن دو تن خود را از تخم کیان و نیز خواهران جمشید معرفی می‌کنند، از این که نژاد او نیز به جمشید می‌رسد و با این دو زن خویشاوندی دارد چیزی بر زبان نمی‌آورد (۱/۵۳/۳۶۸-۳۸۶).

ولی طبری در روایات گوناگونی که در این باب آورده است، به این موضوع تصریح می‌کند که فریدون از نسل جم (یا جم شاد یا جم شاه) بوده و به نهمین یا دهمین نسل به جمشید می‌رسید (۱/۱۳۸/۱۴۰، ۱۵۲). وی درباره پدران فریدون نیز می‌نویسد که:

«به پندار پارسیان پدران فریدون تا ده پشت هم ائفیان نام داشتند. از آن رو که از ضحاک بر فرزندان خویش بیمناک بودند و روایت بود که یکی‌شان بر ضحاک چیره شود و انتقام جم را بگیرد و اینان به لقب‌ها ممتاز و شناخته بودند. یکی را ائفیان صاحب گاو قرمز گفتند و ائفیان صاحب گاو و ابلق و...» (ج ۱/۱۵۳).

مسعودی، فریدون را نبیره جمشید می‌خواند در آنجا می‌نویسد

«پس از او [ضحاک] فریدون پسر ائقبان پسر جمشید پادشاه شد و ملک هفت اقلیم یافت و بیور اسب را بگرفت» (مروج الذهب، ۱/۲۱۹).

مؤلف مجمل التواریخ، نام پدر فریدون را با دو ضبط «آبتین» (۲۵) و «ائفیال» (۲۶-۲۷) ذکر کرده و او را فرزند همایون (در روایتی دیگر: نونک) پسر جمشید دانسته است که «مادرش فری رنگ بود، دختر طهور ملک، جزیره بسلاماچین (کذا؟) اندرونی» (۲۷). ولی همچنان که پیش از این گفتیم بر اساس روایت حکیم ایرانشاه بن ابی‌الخیر در کوش‌نامه نسب فریدون بدین شرح به جمشید می‌رسد: جمشید، نونک، مهارو، آبتین، فریدون. بر طبق این روایت، هنگامی که روزگار بر آبتین در بیشه‌های ارغون تنگ می‌گردد، وی بنا بر اندرز



جمشید، به طیهور فرمانروای ماچین پناه می‌برد و سالها در شهر بسیلا در نزد طیهور با عزت و حرمت بسر می‌برد و سپس دختر طیهور به نام فرارنگ، را به زنی می‌گیرد، و فریدون حاصل این ازدواج است. با توجه به روایت کوش‌نامه است که آنچه را شادروان ملک الشعراء بهار در متن مجمل التواریخ و القصاص، به سبب ابهام موجود در نسخه خطی، با لفظ «کذا» و نشانه پرستش چاپ کرده است (فری رنگ بود، دختر طهور ملک، جزیره بسلا ماچین (کذا؟) اندرونی) روشن می‌گردد.

## مراجع

- تاریخ طبری یا تاریخ‌الرسول والملوک، محمدبن جریری طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، تهران ۱۳۵۲.
- تاریخ‌الرسول والملوک (بخش ایران از آغاز تا سال ۳۱ هجری)، محمدبن جریر طبری، ترجمه صادق نشأت، تهران ۱۳۵۱.
- تاریخ بلعمی، ابوعلی محمدبن محمدبن عبدالله بلعمی، تصحیح ملک‌الشعرا بهار.
- تاریخ طبرستان، ابن اسفندیار، تصحیح عباس اقبال، تهران، ۱۳۳۰. بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳.
- مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، تهران، ۱۳۴۴.
- شاهنامه، فردوسی، چاپ بروخیم، جلد اول، تهران، ۱۳۱۳.
- گرشاسب‌نامه، اسدی طوسی، تصحیح حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۴.
- کوش‌نامه، حکیم ایرانشاه بن ابی‌الخیر، نسخه خطی منحصر بفرد محفوظ در بخش شرقی کتابخانه موزه بریتانیا، به شماره 0f.2780 این نسخه به تصحیح نگارنده این مقاله به چاپ خواهد رسید.
- مجم‌التواریخ و القصاص، مؤلف: ناشناخته، تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران، ۱۳۱۸.

## پیوستگی منابع کتابی و کتابه‌ای

### ایرج افشار

چون بناست از تجربیات خود در زمینه منابع کتابی و سنگ نوشته سخن بگویم، از آنچه که دیروز گرفتارش بودم شروع می‌کنم. بنده مشغول چاپ کتابی راجع به بلوچستان هستم. البته این، نه کار من است و نه اطلاعی از آن جا دارم اما چون مطالب، اسناد، مدارک و مآخذ فوق العاده کم است، ضرورت داشت چاپ شود. نام این کتاب مسافرت‌نامهٔ بلوچستان و حدود ششصد صفحه است. عبدالحسین میرزای فرمانفرما - والی کرمان - در سفری که از کرمان به بلوچستان می‌رود این کتاب را نوشته است. یک نسخه هم بیشتر از آن در دنیا وجود ندارد. شاید مفصل‌ترین کتابی باشد که راجع به بلوچستان به دست یک ایرانی آن هم یک حاکم در سال ۱۳۱۱ قمری نوشته شده است. بنده روی این کتاب مقداری کار کردم و شاید چند ماه دیگر منتشر بشود.

این کتاب شاید حاوی پانصد اسم قریه و آبادی است که بسیاری از آنها به‌طور یکنواخت و مطابق با نامهایی که در مراجع امروزی داریم و در حدود هفتاد سال اخیر راجع به آبادی‌ها و شهرها نوشته‌اند، تطبیق نمی‌کنند. همین‌طور نزدیک به سیصد طایفه اسم‌شان آمده است ولی این طوایف با کتاب‌هایی که معاصران در این موضوع نوشته‌اند، تطابق ندارد. به احتمال، منشی‌ها نامها را بد

شنیده و بد نوشته باشند. کاتبی هم که آن کتاب را تحریر کرده، از روی یادداشت‌های متفرقه درست نقل نکرده است. همه اینها وجوه مختلف گرفتاری در این کتاب است. بنابر این، بنده ناچار بودم به کتبی که نزدیک به عهد آن نوشته شده مراجعه و مشکلاتم را حل کنم. چند سفرنامه کوچک و گزارش، مانند نوشته‌های مأموران دولتی از اواسط سلطنت ناصرالدین شاه تا سال ۱۳۲۶ قمری یعنی دو سال پس از مشروطیت وجود دارد.

از میان منابع گرد آمده، مآخذی که مرد باسوادی نوشته و حدود پنجاه صفحه است، به نام بلوچستان، در مجله یادگار مرحوم عباس اقبال چاپ شده است. نویسنده افضل‌الملک کرمانی برادرزاده میرزا آقاخان کرمانی اهل کرمان و باسواد بوده، اما کتابچه‌ای را که نوشته نوعی انتحال‌نامه از یک کتابچه قدیمی تر نوشته میرزا مهدی قاینی است ولی همه جا نشان می‌دهد که خودش نویسنده آن است. نسخه‌ای که مرحوم اقبال آشتیانی چاپ کرده، تاریخ ندارد، ولی مقدمه‌ای دارد به قلم عموزاده مؤلف، یعنی عطاءالملک روحی، و نسخه هم مال او بوده است. او شرح می‌دهد که این افضل‌الملک چه کسی بوده و در سال ۱۳۲۲ قمری وفات کرده است. مصراع‌ی هم در ماده تاریخ وفات او نقل می‌کند. بنده آن را هم محاسبه کردم، ۱۳۲۲ در می‌آید.

تحریر دیگری از آن - که خطی است و به خط خود افضل‌الملک است - به دست من افتاد که نزدیکی از محترمین بود. این نسخه به خط اوست و حواشی هم بر آن افزوده مصرحاً با رقم افضل و آن را به صاحب اختیار غفاری حاکم کرمان در سال ۱۳۲۶ قمری اهدا کرده و اسم کتاب خود را کتابچه غفاریه گذاشته؛ زیرا صاحب اختیار از خانواده غفاری بوده است. در این رساله صریحاً رجب ۱۳۲۶ قمری را ذکر کرده و آن را در این سال به صاحب اختیار اهدا کرده است؛ یعنی تا این سال در حیات بوده است. پسر عموی او که عطاءالملک باشد، سال وفات عموزاده خود را ۱۳۲۲ نوشته؛ یعنی چهار سال اختلاف وجود دارد. بنده هر چه فکر کردم و به مراجع نگاه کردم چیزی درباره وفات او به دست نیاوردم. تنها راهی که به نظر رسید این بود که قبرستان‌های کرمان را بگردم و ببینم اگر

سنگی روی قبر او هست چه تاریخی بر آن نقر شده است این نوعی گرفتاری است که در تحقیق متون وجود دارد و ناچار شما راگاهی از کتاب به سنگ قبر و سایر کتیبه‌ها می‌کشاند.

اگر می‌گوییم میان متون و کتبه‌ها ارتباطی وجود دارد، دلیل دیگری داریم و آن این است که مرحوم علی‌اصغر حکمت تفسیر معروف میبیدی به نام کشف الاسرار را چاپ کرد و در مقدمه کتاب نتوانست بگوید که این میبیدی اهل کجا است. به قرائنی که بعضی از ادبای افغانی برای او اظهار کرده بودند از جمله، چون نسخه‌ای از این کتاب در هرات به دست آمده بود و به علاوه خود میبیدی، اخلاص تامی به خواجه عبدالله انصاری داشته است، می‌خواستند نشان بدهند که رشیدالدین اهل میبید افغانستان است. اما وقتی که مطالعه‌ای راجع به آثار باستانی یزد می‌کردم، در دو تا از آبادی‌های یزد - یکی در آبادی میبید و یکی در حواشی آنجا - به دو سنگ قبر برخوردم: یکی در محراب مسجد جامع میبید نصب بود و به علت این که به خط کوفی بود نتوانسته بودند بخوانند و ندانسته بودند که سنگ قبر است، لذا آن را در محراب آنجا نصب کرده‌اند. دیگری در بیابانی افتاده بود. این دو سنگ قبر که تفصیلاًش را نوشته‌ام، مربوط به خاندان میبیدی مذکور است.

اینجا از باب اینکه کتیبه‌ها برای تاریخ چه ارزشی دارند عرض می‌کنم، سنگ قبری است به نام فاطمه دختر همین رشیدالدین که در آن امام رشیدالدین ابوالفضل ... مهرایزد ذکر شده است. قرینه‌ای که وسیله شد تا صاحب قبر را بشناسم، کلمه «مهرایزد» بود که در کتاب کشف الاسرار هم وجود دارد. سنگ دیگر از برادر این شخص است که او هم در ناحیه خودش امامی بوده است و در سنگ قبرش باز دلایل کافی وجود دارد که برادر میبیدی بوده است. پس دیگر جای شبهه باقی نمی‌گذارد که این رشیدالدین صاحب کشف الاسرار از میبید یزد بوده است. بعدها هم به یک کلمه در خود کشف الاسرار برخوردم که آن کلمه منحصرأ در کرمان و یزد رایج است نه در لهجه‌های دیگر و آن کلمه «ترده» است به معنای موربانه. اگر آن واژه زبان مادری رشیدالدین نبود، نمی‌توانست

استعمال کرده باشد و در لغت‌ها هم ضبط نشده است که بگوییم یک لغت فارسی پیشین بوده و از آنجا گرفته است.

بنابر این، اسناد کتبی، یعنی هر گونه سند کاغذی و اسنادی که روی فلز، سنگ، چوب، کاشی و نظایر اینها است می‌توانند کامل کننده یکدیگر باشند. مورد دیگری که شاید ذکر آن بی‌تناسب نباشد، راجع به سنگی است که در آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود و معروف است که سنگ مرقد امام رضا(ع) است. سنگ کوچکی است که عکس آن را بارها چاپ کرده‌اند. نخست در مجله نامه آستان قدس حدود چهل سال پیش چاپ شده بود. باز در مطالعاتی که در ناحیه یزد می‌کردم به یک سلسله سنگ‌هایی در آن ناحیه برخوردیم که با سنگ آستان قدس قرین است. یکی در خانقاهی قدیمی است که به مسجدی به اسم فراشاه تبدیل شده است. یکی از اتابکان یزد، یعنی از عمال آل بویه، در آن مسجد سنگ بسیار با حشمتی به خط کوفی نصب کرده و در آن اسم خودش را ذکر کرده و نوشته است: این را من به قدمگاه علی بن موسی الرضا(ع) تقدیم کردم. این سنگ برای ما حکایت می‌کند که معبر امام از آن ناحیه بوده است. از سوی دیگر، در روایات هست که ایشان از ری به طرف مشهد رفته‌اند. بعدها من در راه یزد به طبس به سنگ دیگری برخوردیم که آن هم در پانصد و چهل و چند در بنای خرابه‌ای به نام «مشهدوک» منصوب بود. متن آن سنگ سراسر به فارسی و در هفت هشت سطر بود.

مضمونش هم این است که من این سنگ را تراشیدم و در این محل نصب می‌کنم، چون گذرگاه امام است؛ پس اینجا جای مقدسی است و در آن نماز می‌خوانیم.

همچنین در مسجد فرط شهر یزد، اتاقک کوچکی است که به صومعه امام رضا(ع) معروف است و سنگی نسبتاً قدیمی در آن نصب است ولی ذکر ندارد. بعدها از وجود سنگی مطلع شدم که در موزه فریر گالری آمریکا است و از نظر تراش و جنس سنگ به سنگ‌های یزد شبیه است و اسم نقار یا حکاک آن با نام حجاران یکی از سنگ‌های یزد همسانی دارد. پس معلوم می‌شود آن سنگ هم

متعلق به همین نواحی بوده و از یزد به آنجا رفته است.

اینگونه سنگ‌ها حدوداً دوازده تا به تدریج از نایین تا کرمان به دست آمده است. وقتی که این سنگ‌ها را با سنگی که در موزه آستان قدس است بسنجیم، می‌بینیم سنگ مشهد از همین سنگ‌ها است نه از نوع سنگ‌هایی که مربوط به خود مشهد و ناحیه خراسان است. بر این اساس، شرحی نوشتم که اینها همه دلالت دارد بر این که سنگ مشهد از بقعه‌ای، جایی یا مسجدی از راه یزد به طبرس و یا خود یزد برده شده و چون اسم علی بن موسی الرضا (ع) بر آن بوده در آن جا شهرت یافته و نگهداری شده و الآن هم موجود و متبرک است.

این نوع سنگ‌ها می‌تواند راجع به معبر علی بن موسی الرضا (ع) از راه ری یا راه کویر، همانند سندی به کمک بیاید. اخیراً نیز در مجله مشکوة نویسنده‌ای همین مباحث را به خوبی طرح کرده است.

اسناد تک ورقی مثل فرمان، احکام دولتی، نامه‌های شخصی و نظایر اینها را - چون در قدیم رسانه‌هایی مانند رادیو، تلویزیون و روزنامه نبوده است - معمولاً برای آن که بماند و همه اطلاع پیدا بکنند، روی سنگ می‌کنند و بر سر در مساجد و اماکن عمومی نصب می‌کردند. بنده در رسیدگی مقالات به فرمانی از شاه صفی برخوردارم که در آن، تخفیف‌های مالیاتی و صنفی و بخشش عوارض به ولایات داده است. البته آن که چاپ شده، اصل نیست بلکه از روی سواد است. در بررسی‌هایم به سه عدد از این سنگ‌ها در سه ناحیه مختلف ایران برخوردارم: یکی در خود یزد، یکی در اسدآباد همدان و یکی هم در لنگر جام؛ یعنی در خراسان (مرقد سید احمد جام). این سه سنگ از یک پادشاه هستند و تقریباً از یک زمان است با فاصله چند ماه. عبارات اصلی و فرمولی فرمان‌ها یکسواخت است، ولی به تفاوت وضع محل که خواسته تخفیف بدهد قسمت‌هایی کم و زیاد دارند. مثلاً فرض کنید در یزد نوشته است که نخود بریز - کسی که نخود را بو می‌دهد - را معاف کرد، ولی در اسدآباد قصاب را یا در لنگر خراسان چیز دیگر را. اینها با آن فرمانی که خطی است تفاوت‌های مختلف از نظر عبارت دارد.

اینجا مسأله تطبیق میان سند و سنگ پیش می‌آید. اساساً رسیدگی به این که در تحقیق‌های تاریخی چگونه باید از میان این اختلافات به نتیجه درست برسیم، جز تحقیق کلمه به کلمه و اصطلاح با اصطلاح، راه دیگری وجود ندارد. سنگ‌ها هم مثل کاتبان و مثل کتاب‌های خطی اشتباه دارند و نباید تصور بکنیم که اگر سنگی به دستمان افتاد در آن اشتباه نیست؛ زیرا اول با خط می‌نوشتند و از روی خط می‌آوردند و روی سنگ، بعد برگردان نوشته را می‌تراشیدند.

اشکالات هم در بین سنگ و هم در سند و کتاب هست. به همین ملاحظه‌ها است که روش نگهداری و مطالعه هر یک جداگانه است. برای نگهداری و نگهداری این‌ها، کتابخانه را جای نگهداری کتاب خطی و کتاب چاپی، موزه را جای نگهداری سنگ و نظایر آن و آرشیو را جای نگهداری سند، فرمان و عین نوشته‌ها قرار داده‌اند.

یک کتاب خطی که به دستمان می‌رسد ولو این که خط خود نویسنده باشد، شامل مطالب نوشته و شنیده از ده‌ها مرجعی است که در اختیار او بوده ولی آن مراجع در اختیار ما نیست و با این که نوشته و خط اوست، اقوالی در آن هست که آن اقوال را به عینه نداریم. اما نامه‌ای که از فلان کس به فلان کس نوشته شده یا فرمانی که از شاهی به مخدومی صادر شده، عین حرف و قولی است که به ذهن نویسنده یا صادرکننده القا شده است. به همین ملاحظه است که سند با کتاب در هر حال تفاوت‌هایی دارد و آن تفاوت‌ها ایجاد کرده که به دست دو سازمان جداگانه نگهداری شود.

مثالی در مورد کاغذ برایتان بزنم. در کاغذ و نوشته، احتمال افتادگی و سهو هست (که مثالش بسیار است). احتمال جعل هم هست. مثال نزدیک به زمان ما این که در تاریخ بیداری ایرانیان اثر ناظم الاسلام نامه مفصلی از ناصرالملک همدانی به حجة الاسلام سید محمد طباطبایی چاپ شده است. این نامه مستدل، ادیبانه و ضمناً محکم، متضمن این نکته است که مشروطیت برای ایرانیان نامساعد است. اما عین سخنان ناصرالملک نیست، سخنانی است از

زبان ناصرالملک. این نامه در کتاب معتبری مثل تاریخ بیداری ایرانیان منتشر و بعدها در مجله آینه نقل می‌شود. احمد کسروی هم در کتاب خود - که از نظر تحقیقات مربوط به مشروطیت کتاب معتبری است - آن را به نام ناصرالملک نقل کرده است. بر اساس این نامهٔ مجعول، اقوال و کتاب‌ها و نوشته‌هایی سامان می‌یابد که ناصرالملک این طور گفته و این طور نوشته است. پس از آن‌که بقایای نامه‌ها و اسناد ناصرالملک - که در خانهٔ دامادش حسین علاء بوده است - به دست می‌آید و آقای محمد ترکمان مقداری از اینها را در نشریهٔ تایخ معاصر ایران چاپ می‌کند، بنده حین مطالعهٔ آنها دیدم نامه‌ای است از ناصرالملک به سید محمد طباطبایی و مضمونش این است که نوشته است: آقای طباطبایی، لطفاً به من بگویید تا به حال بین من و شما آیا مکاتبه‌ای انجام شده است یا نه و در حاشیهٔ این نامه لطفاً مرقوم بفرمایید. ناصرالملک در این نامه اشاره کرده است: منظورم نامه‌ای است که اخیراً در جزواتی که راجع به مشروطه منتشر می‌شود، به نام من ضبط شده. سید در جواب نوشته است: نه تنها چنین نامه‌ای از شما نبوده، بلکه من خطی از شما تا حالا نداشته‌ام. بنابر این، این نامه جعلی است. خط و امضای ناصرالملک در نامهٔ سؤال، مشخص و مصرح است. همچنین خط و امضای محمد طباطبایی که زیاد از او چاپ شده و تطبیق هم نشان می‌دهد جعل دومی انجام نشده است. پس این نکات در اسناد هست و آدمی خیلی زود می‌تواند گول بخورد؛ بنابر این، نوشته‌ای که ارائه می‌شود باید با مدارک دیگر تطبیق بشود.

بیشتر کتاب‌هایی که اکنون انتشار می‌یابد، خوشبختانه دارای فهرست اعلام و به اصطلاح امروزی نمایه است. این ترتیب روشمند، روز به روز رواج بیشتر پیدا می‌کند و رو به کمال می‌رود. در کتاب‌های تاریخ، تهیهٔ نمایه دشوارتر از نمایه‌سازی کتاب ادبی و رشته‌های دیگر است، برای اینکه در طول زمان نوع اسم‌گذاری، لقب، کنیه، شهرت، نسبت و سایر چیزها دگرگونی می‌یافته است. غالباً دیده می‌شود فهرست‌هایی که برای آثار تاریخی درست می‌کنند خیلی کارگشا نیست، برای اینکه حالت سرهم بندی و عجله در آن هست، یعنی اجزای



تلفیقی یک نام را از هم تفکیک نمی‌کنند. اجزای مختلف اسم یک شخص را باید به چند نوع به هم ارجاع بدهند. وقتی شما اسمی را چنین شروع کنید «حاجی میرزا آقا محسن»، این حاجی و میرزا و آقا اصلاً مشکلی را حل نمی‌کند، بین صدها و هزاران نفر مشترک است. اسم واقعی فقط «محسن» است. فهرست‌هایی که تهیه می‌شود به خصوص برای تاریخ، این عیب اساسی را دارد.

یادم هست وقتی می‌خواستیم برای عالم‌آرای عباسی فهرست تهیه کنم، به کتاب‌های فرنگی نگاه می‌کردم، ولی می‌دیدم یک ایندکس بیشتر ارائه نمی‌دهند، یعنی نمایه‌های حاوی اسم کتاب، اسم محل، کلمات موضوعی و... که معمولاً الفبایی است؛ یعنی همه در داخل هم است. اما اقتضای زبان و خط ما به خصوص این است که بتوانیم اینها را تفکیک کنیم. این مطلب را درست ملتفت نبودم. مینورسکی، استاد تاریخ ایران که مطلع شده بود من این کار را می‌کنم، خبر داد که خانمی (ادواردز) چندین سال قبل، این کار را شروع کرده اما ناتمام است. اوراق ناتمام او را به تقی‌زاده داده بود. تقی‌زاده هم برگه‌دان را به من داد. من دیدم اولاً آن کاری که او کرده ناقص است، تا یک مقدار از کتاب را بیشتر جلو نرفته، و بقیه‌اش مانده. بعد هم نحوه تفکر او با آن چیزی که برای محیط ما لازم است فرق می‌کند به مینورسکی گفتم.

او راهنمایی کرد که فهرست‌ها را از هم تفکیک کن. فهرست را تهیه کردم و یک نسخه از کتاب را برایش فرستادم. وقتی فرستادم نامه‌ای برایش نوشتم. در آن نوشته بود:

«فهرست مثل برداشتن مار از روی گنج است، وقتی که مار را رد کردید می‌توانید به گنج دست پیدا بکنید. تو هم مار را از روی عالم‌آرای عباسی رد کردی».

## افول یک عصر درخشان<sup>(۱)</sup>

عبدالحسین زرین کوب

ایران ساسانیان پیش از آنکه در دنبال شکست جلولا و نهاوند در عقدهٔ یک افول بی امید افتد یک چند در تیسفون با نور خیره کننده‌ای درخشید. در فضای یک دوران نهضت تجدید حیات دانش و هنر که دوام آن کوتاه بود و در مراحل ابتدایی متوقف ماند و به ابداع آنچه می‌بایست نتایج این دوران تجدید حیات تلقی گردد موفق نشد. این نهضت شاید از عهد قباد (= کواذ) پدر خسرو انوشروان آغاز شد و لااقل تا اواخر عهد خسرو هرمزان (پرویز) هم ادامه داشت. اما اوج کمال آن در عهد انوشروان واقع شد که عهد او تیسفون - تختگاه ساسانیان در مجموعهٔ هفت شهری که ما حوزهٔ ملکا و بعدها مداین ملکی خوانده شدند - تختگاه فرهنگ و هنر شرق، محسوب می‌شد و جلال و شکوه آن در تمام دنیای عصر زبازد بود.

از بسیاری جهات این نهضت زودرس با آنچه قرن‌ها بعد در ایتالیا - میراث خوار روم سابق - روی داد و در نزد مورخان تجدید ولادت دانش و هنر - رنسانس - خوانده شد، شباهت داشت و از لحاظ تاریخ قرن‌های دراز پیشرو و پیشاهنگ آن

---

۱. روزگاران ایران، ج ۱، گذشته باستانی ایران، انتشارات سخن، بهار ۱۳۷۴، ص ۲۴۹-۲۶۷.

بود. با آن‌که این دوران را که در واقع قرن شکوفایی حاصل عهد ساسانیان بود به مناسبت تعلق بخش عمده آن به عهد خسرو باید قرن خسرو خواند، اگر هم آن را عهد رنسانس ایران باستانی بخوانند رواست.

دوران خسرو انوشیروان و نواده‌اش خسرو پرویز، به رغم عیب‌هایی که با فرمانروایی مستبدانه آنها همراه بود به توالی و ترتیب دوران ایجاد بناهای عظیم، روزگار تأسیس مدارس عالی، اوان نقل و ترجمه کتابهای یونانی و هندی به پهلوی، زمان تشکیل مجامع بحث عالمانه در فلسفه و ادیان، دوران تدوین کتابها و حماسه‌های ایرانی، روزگاران رواج شعر و موسیقی و دوران گرایش به تجمل و تنعم و التذاذ از لطایف زندگی این جهانی بود.

کنجکاوای درباره مسایل مربوط به الهیات و ادیان هم، به صورت یک دغدغه فلسفی لازمه این گرایش به خوشباشی و دنیادوستی بود. این دغدغه سمج غالباً اجتناب‌ناپذیر در «باب برزویه طبیب» بر مقدمه ترجمه او از کلیله و دمنه، که به رغم آنچه از فحوای قول ابوریحان بیرونی بر می‌آید بسی شک و به حکم قراین و شواهد بسیار متعلق به همین عصر به نظر می‌رسد به نحو بارزی هویداست. در رساله پهلوی مینوی خرد هم، که بخش اصلی آن به احتمال قوی متأخرتر از قرن خسرو نیست در آنچه داناک - قبل از آن که پرسش‌های خود را بر مینوی خرد طرح نماید - در باب کنجکاوای‌ها و جستجوی‌های دور و دراز خویش در طلب حقیقت تقریر می‌نماید نشان این دغدغه فلسفی پیدا است و در عصری که ادیان گونه‌گون با تعصب‌ها و استدلالهای ویژه خود، در محیط یک همچو امپراطوری گسترده دامن، دایم با یکدیگر در برخورد و کشکش بوده‌اند بروز چنین دغدغه‌هایی البته عادی است - خاصه در دوره‌ای که ذوق خوشباشی و تجمل پرستی هم برای ایجاد این دغدغه به عنوان یک واکنش می‌تواند تأثیر قوی داشته باشد.

خسرو اول علاقه به مباحث دینی و فلسفی را ظاهراً از پدرش قباد به ارث برده بود این که به اشارت قباد کتابی در باب احکام شریعت عیسوی به وسیله الیسع نامی از عیسویان عصر تألیف شد علاقه ویژه او را به این گونه مباحث نشا

می‌دهد و شاید مناقشات مذهبی ارمنستان در توجهِ او به این مسائل تأثیر گذاشته باشد. حتی گرایش قباد به بدعت مزدک هم، که شخص پادشاه هیچ فایده ویژه‌ای از آن عاید نمی‌کرد به احتمال قوی مبنی بر علاقه او به این گونه مباحث بود. و اگر نظرهای سیاسی هم در این بین برایش حاصل شد، ظاهراً بعد از گرایش بود. و به هر حال این گرایش بی دوام، از توجهِ او به مسائل دینی عصر حاکی به نظر می‌رسد. این که حتی بدون الزام یک مناظره رسمی بین مزدک و موبدان عصر، از حمایت او انصراف حاصل نکرد رسوخ این علاقه را در وی نشان می‌دهد.

پسرش خسرو هم به این گونه مباحث علاقه نشان داد. ترجمه قسمت‌هایی از «عهد عتیق» به زبان پهلوی که ظاهراً به امر او انجام شد نیز حاکی از همین علاقه است. پاره‌ای اجزاء از این ترجمه که در کشفیات تورفان به دست آمد وسعت حوزه ادبیات دینی موجود از این ترجمه بهره‌مند شده‌اند. خسرو چنان که از مآخذ برمی‌آید به زبان سریانی و شاید یونانی هم آشنایی داشت. اظهار تردیدی که آگائئاس مورخ یونانی در این باب دارد غیر منصفانه و ناشی از تعصب دینی و سیاسی ست. آشنایی با زبان یونانی در بین طبقات دبیران، موبدان و بعضی از ویسپوهران در آن ایام سابقه داشت. توجهِ او به فلسفه یونانی هم حتی در اوایل عهد ساسانیان در بین دانایان ایران معمول بود. تنسر موبد، که رساله منسوب به او در آن عصر متضمن مباحث دینی و اجتماعی بود و ترجمه فارسی قدیم آن هنوز باقی ست، نیز اهل فلسفه بود و مذهب افلاطونی داشت. برای خسرو که در دربار خود و پدرش سفیران بیزانس مکرر آمد و شد داشتند این که درصدد آموختن زبان یونانی برآید غرابتی نداشت و نمی‌بایست برای یک مورخ بیزانسی آن عصر با غرابت و تردید مواجه شود. خسرو از همان اوایل جلوس (۵۳۱ م) به فرمانروایی، هفت تن از فلاسفه افلاطونی آتن را که آکادمی آنها به امر یوستی‌نیان تعطیل شده بود (۵۲۱ م) در دربار خود پناه داد و در حق آنها اکرام کرد. در بین این پناهندگان یکی داماسکیوس شاگرد ابرقلس، شارح آثار افلاطون، و آخرین رئیس آکادمی افلاطونی در آتن بود، وی رساله‌ای در

پاسخ پرسش‌های فلسفی خسرو نوشت که شامل مباحث مختلف پزشکی و اخترشناسی و حکمت و روان‌شناخت بود، و هنوز نشان آن باقی است. سیمپلیکوس (سیمبلیقوس) پناهنده دیگر از دقیق‌ترین و آگاه‌ترین شارحان ارسطو محسوب می‌شد و بر قسمتی از کتاب اقلیدس هم شرح نوشته بود. پریسکیانوس اهل لیدیه آثار تئوفراسطوس شاگرد و خلفه ارسطو را شرح کرده بود. سایر پناهندگان عبارت بودند از یولامیوس اهل فروگیه، ایزیدوروس اهل غزه، هرمیاس و ذوجانس اهل فینیقیه که مثل سایر همگنان از حکمای بلند پایه عصر بودند.

اگر این پناهندگان، دربار خسرو را لاقبل آن‌گونه که در یونان و بیزانس آن عهد شهرت داشت، تصویری از تحقق رؤیای حکومت افلاطونی ندیدند گناه از خسرو نبود، از جامعه افلاطونی بود که در هیچ جا در روی زمین تحقق پذیر نبود. وقتی آنها قلمرو یوستینیان را ترک می‌گفتند بدون شک در جستجوی یک بهشت گمشده افلاطونی به تکاپو برخاسته بودند از دنیایی که آنها را از خود می‌راند و به التزام سکوت و امنی داشت فرار می‌کردند. قلمرو یوستینیان در آن هنگام به علت تعصب و استبداد خود او و بیدادی و بیرحمی عمال و وزیرانش به هیچ وجه برای این فلاسفه یک بهشت از دست رفته محسوب نمی‌شد. برای کسانی مثل آنها بیزانس، حتی اگر آنها را از خود نرانده بود باز سرزمینی قابل زندگی نبود. این پناهندگان، اگر به علت ناآشنایی با محیط و ناتوانی در سازش با آداب و رسوم سرزمین جدید بازگشت به دیار خود را ترجیح دادند تصمیم آنها از عدم علاقه قلبی خسرو در حق آنها ناشی نمی‌شد. مجرد این نکته که فرمانروای شرقی فلاسفه غیر مسیحی غربی را در دربار خویش تحت حمایت گیرد و در هنگام بازگشت آنها به سرزمین ناامن خویش هم ضمن امضای پیمانی که با امپراتورشان مبادله می‌کند (۵۳۳م) بیزانس را به حفظ حیات و تأمین آزادی آنها متعهد سازد علاقه به دانش و هنر را در نزد وی مسلم نشان می‌دهد.

خسرو با این فلاسفه در دربار خویش گفت و شنود فلسفی داشت. برای توسعه مدرسه عالی جندی‌شاپور تعلیم ایشان را با علاقه استقبال می‌کرد. خود او

با آثار افلاطون و ارسطو که اقوال این حکیمان متضمن شرح و تفسیر نکات تردیدانگیز آنها بود آشنایی داشت. این که آگائئاس این واقعیات را با انکار تلقی می‌کرد، ادعایش بر هیچ مبنای معقولی مبتنی نبود. البته خسرو به خاطر آشنایی با حکمت عصر که داشت شاید در رفتار با درباریان عادی و بزرگان و موبدان ساده‌دل و بیخبر از همه چیز در دربار خویش رعوتی نشان می‌داد اما رقیب سیاسی او یوستی‌نیان هم، که این مورخ، ستایشگر اوست خود نیز، به آنچه می‌دانست مغرور بود و به تصدیق مورخ دوست نداشت هیچ کس در این زمینه با او قابل مقایسه باشد با چنین حال ستایش آگائئاس از خودپسندی یوستی‌نیان و نکوهش او از آنچه آن را خودنمایی خسرو می‌خواند از هیچ مورخ هشجاری قابل قبول نیست.

شخص خسرو با آن که مثل سایر اهل عصرش به فال و رؤیا عقیده داشت، در آنچه مربوط به واقعیات زندگی می‌شد، اهل منطق بود. اقوال منقول از او و اکثر احکام و قوانین منسوب به او از یک ذهن منطقی، واقع‌بین و اهل استدلال حاکی است. پاولوس پرسا (بولس ایرانی)، مطران نصیبین که در قلمرو خسرو به دنیا آمده بود، چون با آداب و رسوم محیط آشنایی داشت اقامت در دربار خسرو را تحمل‌ناپذیر نیافت و با مباحثه در مسایل فلسفی خسرو را خرسند می‌ساخت. بعدها هم یک حکیم سوفسطایی، اهل یونان، به نام بورانیوس مورد محبت و علاقه خسرو واقع شد و شاه در نزد او به آموختن حکمت یونانی اشتغال جست. این که آگائئاس در حق این حکیم هم با اهانت و تحقیر سخن می‌گوید از آنجاست که اصرار دارد علاقه خسرو را به حکمت نفی کند. اما مجرد رساله‌ای که داماسکیوس در پاسخ به پرسش‌های خسرو تألیف کرد هر چند مختصر و عجولانه بود، نشانه‌ای از توجه پادشاه به مسایل فلسفی بود. تقریر پاولوس پرسا که به پادشاه زرتشتی ضرورت تمایز بین علم و اعتقاد را خاطر نشان می‌ساخت و به او می‌آموخت که علم برتر از اعتقاد است، نه فقط روحیه رنسانس عصر را در وجود خسرو و دانشمندان عصرش نشان می‌دهد بلکه محیط دربار خسرو را یک محیط فلسفی تصویر می‌کند. پاولوس پرسا از علمای منطق عصر خویش بود.

رساله‌ای در باب مقولات ارسطویی (باری ارمیناس) نوشته بود ترجمه‌ای که عبدالله بن مقفع و به قولی پسرش محمد نام در اوایل عهد عباسیان از بعضی اجزاء منطق ارسطو به عربی کرد مبنی بر نقل پهلوی آنهاست که ظاهراً در همین عصر و شاید برای خسرو انوشروان انجام شده باشد. پاولوس پرسا، رساله‌ای هم برای خسرو در باب کلیات مسائل منطقی تصنیف کرد که در عین حال متضمن نکات فلسفی جالب بود. در واقع، وی در این رساله مسایل فلسفی عمده‌ای را که ظاهراً مایه اشتغال ذهن پادشاه بود مطرح کرد - مسأله وحدت یا تعدد آلهه، حدوث و قدم عالم، و این که آیا عالم متناهی هست یا نیست از جمله مسایل جالبی بود که پاولوس در ضمن این رساله برای خسرو به تقریر آورد. علاقه خسرو به این گونه مسایل تا حدی بود، که به روایت آگائپاس، حتی وقتی موبدان و روحانیان عصر را به مجلس خویش می خواند در باب تناهی یا عدم تناهی عالم با آنها نیز مناظره می کرد.

این که خسرو، جز در مورد مزدکیان که موبدان آن را نوعی زندقه و بدعت نظیر اقوال مانی، تلقی می کردند، نسبت به پیروان ادیان دیگر خاصه عیسویان تسامح قابل ملاحظه‌ای نشان می داد نیز یک تجلی از همین علاقه او به حکمت و فلسفه بود. این علاقه در نزد او به حدی بود که در بیزانس و روم در آن ایام شهرت یافته بود یک تن از شاگردان افلاطون در سرزمین ایران فرمانروایی دارد. علاقه‌ای که او به توسعه مدرسه طبی جندی‌شاپور اظهار کرد، و این که تدریس فلسفه و نجوم را هم در آنجا حمایت یا حتی الزام کرد، جنبه‌ای دیگر از این روحیه دانش دوستی او را نشان می دهد.

جندی‌شاپور در زمان انوشروان یک مرکز بزرگ فلسفی و علمی عصر بود که حتی در قلمرو بیزانس هم نظیر نداشت، بنای آن البته به عهد شاپور می رسد از همان ایام هم شهرتش آغاز شد. اما هیچ‌گاه به اندازه عهد انوشروان حیثیت و اهمیت علمی نیافت. در مدرسه جندی‌شاپور در این ایام آثار افلاطونی و ارسطو به زبان پهلوی تدریس یا نقل می شد. افکار یونانی، یهودی، مسیحی، سریانی، هندی و ایرانی در محیط جهان وطنی آن دایم مقابله و مبادله می شد. در تمام

مدت سلطنت خسرو هم این مدرسه در اوج اعتلا بود.

خسرو علاقه زیادی به تشکیل مجالس علمی و بحث در مسایل فلسفی داشت. به دانش یونانیان و فلسفه افلاطون و ارسطو با چشم احترام می‌نگریست با این حال از کنجکاوی در مسایلی که پاسخ آن در نزد موبدان بود نیز ابایی نداشت. به رغم الزامی ناشی از قیود و حدود شرعی که رجوع به طبیب زرتشتی را اولی می‌دانست وی نسبت به طبیب یونانی خویش - تری بوئیس نام - علاقه‌ای مخصوص نشان می‌داد. این یونانی یک چند در دربار او از احترام و علاقه شاه برخوردار بود و در هنگام بازگشت به سرزمین خود از وی هدیه‌های شاهانه هم دریافت.

مجالس خسرو با بزرجمهر، آن گونه که در شاهنامه آمده است هر چند مبنی بر روایات پندنامه‌ها و احتمالاً تا حدی خیالی ست تصویری از مجالس واقعی دربار او را که در آن موبدان، دانایان، و حکمای عصر - از هندی و سریانی و یونانی - هم به مناظره می‌نشسته‌اند عرضه می‌کند. مساله‌هایی فلسفی مثل مبدأ عالم، ابدیت یا فناپذیری، و اینکه همه‌اشیاء از مبدأ واحد صادر می‌شوند یا مبدأهاشان متفاوت و متعدد است در این مجالس مطرح بحث بود، خسرو در این مسایل، حتی با موبدان که اهل نظر بودند به بحث می‌نشست یا حکمای نوافلاطونی آن هم، در آن مدت که در دربار او مهمان بودند در این مسایل بحث مستفیدانه داشت. آنها را بر خوان خویش می‌نشانده، با آنها مسایل فلسفی مطرح می‌کرد، در حق آنها گونه‌گونه بزرگداشت به جا می‌آورد و از این که سرانجام قصد بازگشت دارند به جد متأثر شد. اما مانع آنها نگشت و بعد از آنها هم با کسانی که حکمت یونانی به او می‌آموختند با علاقه و تکریم برخورد می‌کرد.

مع هذا رنسانس او به تحقیق در فلسفه یونانی و احیای مکتب‌های افلاطون و ارسطو اکتفا نکرد، به حکمت و دانش و ادب هندی هم رغبت نشان داد. از عام برزویه طبیب، مقدم اطبای پارس، به هند بدون شک از فکر ترغیب او به آشنایی با طب و فلسفه هندی خالی نبود. این که او علاوه بر این امر ترجمه پهلوی کتاب معروف کلیه و دمنه را هم به دربار وی هدیه کرد معلوم می‌دارد که



برزویه قبل از عزیمت به هند در جندیشاپور یا جایی دیگر به زبان هندوان آشنایی یافته بوده است و از معارف هندوان آن اندازه آگاهی داشته است که بتواند نزد دانایان و برهمنان قوم با نظر قبول تلقی گردد. رساله پهلوی ماتیکان شترنگ، که داستان ورود شطرنج به ایران را به صورتی افسانه‌ای نقل می‌کند نشانه‌ای از این سابقه ارتباط ایران و هند در عهد خسرو به شمار است. مأخذ پهلوی داستان بوذاسف و بلوهر هم که روایتی از سرگذشت بوداست ظاهراً به همین ایام مربوط است و این که خسرو هدایایی از آنچه مقدسات بودایی تلقی می‌شد به چین فرستاد نیز حاکی از دواعی مذهبی و توجه قلبی او به عقاید و دیانات بوده است. علاقه به کسب دانش ظاهراً کمتر از دواعی دیگر در توجه کردنش به تدوین احکام شریعت مؤثر نبود. با آن که در زمان شاپور اول و بعدها در عهد شاپور دوم در تدوین شریعت زرتشتی و منابع آن اهتمام رفت اقدامات خسرو به اصلاحات لازم که بعد از ختم ماجرای مزدک ضرورت داشت سعی مجددی در این امر را از جانب وی الزام می‌کرد و آنچه در کتابهای زرتشتی قرن نهم میلادی باقی ست و منسوب به عهد ساسانیان است آخرین مرحله جمع و نقد مقدماتی مطالب خود را باید به همین قرن بلافاصله قبل از سقوط ساسانیان مدیون باشد. از این گونه کتابها، که در عهد ساسانیان ویراستاری تازه‌ای از همان کتابهای پیش از ساسانیان باید بوده باشد دینکرت، بندهشن، و ماتیکان هزار داستان را باید نام برد. این کتابها بدون آن که سابقه‌ای طولانی قسمت عمده محتوای آنها را لااقل تا به این عهد برساند نمی‌توانست به یک ناگاه در اوایل عهد عباسیان در دوره‌ای که آن قوانین و تعالیم دیگر با آن همه تفصیل همراه با آن همه اساطیر چندان مورد حاجب زندگی عادی معدودی از مزدیسنان که به آیین قدیم مانده بود نبود، به وجود آمده باشد.

در جمع و تدوین آثار غیر دینی بازمانده از میراث مزدیسنان گذشته هم خسرو نه فقط به جمع کردن احکام و وصایای اردشیر بنیان‌گذار سلسله فرمانروایی ساسانیان فرمان داد بلکه ظاهراً، خوتای نامک یا هسته اصلی آن هم به امر او به خاطر علاقه‌ای که وی به هرگونه دانش داشت به تدوین شدن آغاز

کرد. در اوضاع آشفته‌ای که بعد از وی از عصر هرمزد و خسرو تا پایان عهد یزدگرد بر سراسر مملکت حاکم بود فرصت و علاقه‌ای مستمر برای پرداختن به این امر حاصل نبود و این که بعضی مواضع شاهنامه حاکی از تحریر شدن مآخذ آنها در عهد خسرو پرویز یا یزدگرد سوم به نظر می‌رسد باید مبنی بر روایاتی باشد که بعدها به رعایت این پادشاهان بر بعضی متون و مآخذ خوتای نامک‌های رایج در عهد اعراب افزوده باشند.

تسامح نسبت به عیسویان ایران، جز در مورد کسانی که پسرش انوشک‌زاد را برخلاف او تحریک کردند و سلطنت او و خاندانش بدان سبب معرض خطر شد، نیز جلوه‌ای از همین روح کنجکاوی و دانش‌طلبی او بود. این هم که برخلاف اسلاف سفرا و نمایندگان بیگانه - خاصه فرستادگان دربار بیزانس - را با اکرام و محبت پذیره می‌شد و آنها را در تمام مدت اقامت در کشور مشمول مهمان‌نوازی خویش می‌داشت از همین روحیه سازش با اهل عقاید ناشی می‌شد خاصه که خسرو در مذاکره با این فرستادگان از هر دری سؤالی میکرد و از هر نکته‌ای چیزی می‌آموخت. عشق به آموختگاری یک خصیصه سرشت او بود. با این همه به خاطر اعتمادی که به وسعت اطلاعات خود می‌داشت گه‌گاه اظهار نظرهای دیگران را در آن چه اعتقاد او یا نتیجه تدبیر و اجتهادش بود تحمل نمی‌کرد - و اگر آن نظر سطحی و عاری از تأمل بود به شدت واکنش نشان می‌داد. یک تن از دبیران گمنام دیوان را که در حضور او بر یک تصمیم مالیاتی اش ایراد عجولان و نااندیشده‌ای وارد کرد تنبیه سخت کرد، که از ملال در تکرار مقصود، و از فقدان تدبیر در نزد دبیر ناشی بود.

در رساله‌ای به زبان پهلوی، به نام خسرو و ریدک، یک رشته سؤال و جوابها بین خسرو کواتان - انوشروان - با یک ویسپوهر نوخاسته که در هر زمینه‌ای دعوی دانش و آگاهی دارد، روی می‌دهد که تأمل در آن، زندگی طبقات عالی ایران عصر خسرو را، آکنده از لذتها و ظرافت‌های رایج در دربار شاهانه نشان می‌دهد. سؤالا - که در بعضی موارد مذاق خسرو پرویز را دارد - و بر سبب کنجکاوی و آزمایش طرف مطرح می‌شود معرّف زندگی عصری است که نوعی

عطش زندگی آن را به جستجو در باب نمونه کمال هرگونه لذت و زیبایی رهنمونی می‌کند.

در طی این گفت و شنودها از هر آنچه تعلق به لذت‌ها و شادی‌های زندگی دارد سخن در میان می‌آید و پاسخ نیز مثل پرسش حاکی از رواج این گونه لذت‌پرستی‌ها و تجمل‌دوستی‌هاست. از جمله در باب بهترین شراب‌ها، بهترین طعامها، بهترین سازها، بهترین عطرها، بهترین گلها، بهترین اسب‌ها و بهترین زنها سؤال مطرح می‌شود و ریدک با خبیرت و ظرافت یک درباری آزموده و جهان‌نیده به این سؤالات پاسخ می‌دهد و این جمله حاکی از رواج و تداول یک دیدگاه دنیاپرستانه در مورد زندگی است که البته با طرز فکر یک فرمانروای مزدپرست کامکار و شادی‌پرست ناسازگاری هم ندارد. این که تقریباً عین این گفت و شنودها، در نقل ثعالبی از یک روایت خوتای نامک، به صورت گفت و شنودی بین خسرو دوم (پرویز) با کودک خوش آرزو نام، تقریر شده است نشان می‌دهد که آن را بیشتر باید تصویری ادبی از خوشباشی و تجمل‌دوستی قرن خسرو - عصر خسروان - تلقی کرد نه به عنوان یک گفت و شنود واقعی و از مقوله تاریخ. عشق به ایجاد ابنیه و جمع‌آوری نفایس و عجایب هم یک ویژگی دوران خسرو انوشروان محسوب است که به نوادهاش خسرو دوم به ارث رسید و دوران فرمانروایی این پادشاه را یک دوران تجدید حیات واقعی در معماری، در هنرهای تزیینی و در عشق به جمع‌آوری مجموعه‌های نفایس و ظرایف ساخت. بنای مجموعه ساختمانی عظیم ایوان کسری به وسیله خسرو انوشروان در تیسفون مداین، توسعه و تعمیر و تکمیل مجموعه بناهای موسوم به دستکرت یا دسکرةالملک به وسیله خسرو پرویز که بر آن بناهای رفیع تازه افزود، ایجاد قصر منسوب به شیرین که بازمانده ویرانه‌هایش هنوز برای مورخ و باستان‌شناس از عشق‌های خسرو و فراغت‌جویی‌های تجمل‌پرستانه او سخن می‌گوید، سالهای فرمانروایی این دو خسرو را یک دوران تجدید حیات معماری، هنرهای تزیینی و عشق به جمع‌آوری نفایس نشان می‌دهد نیز همگی از مظاهر یک دوران رنسانس هنر و یک عصر شایق به هنر و لذت‌های هنری است.

ایوان کسری، که بعدها جز ویرانه‌ای به نام طاق کسری از آن باقی نماند، در عصر خسرو یک نمونه جلال و عظمت قرن وی به شمار می‌رفت. حتی نیم قرن بعد کسانی که در هنگام فتح تیسفون به دست اعراب آن را به چشم خویش دیدند به نظر آنها چنان آمد که گویی تازه از زیر دست بنا بیرون آمده باشد و با این حال چندی بعد، به دنبال فتح تیسفون، ایوان چنان به ویرانی افتاد که شبانان صحرا، گوسفندان خود را گه گاه برای استراحت به داخل آن ایوان رفیع می‌آوردند. این ایوان عظیم، که قرن‌ها بعد از ویرانیش مشاهده بقایای تأثرانگیز آن یک قصیده معروف را به بحتری شاعر عرب و یک چامه ممتاز را به خاقانی شاعر ایرانی الهام کرد در کناره تیسفون در محله اسپانبر و در جانب شرقی دجله واقع بود. هر چند بر وفق بعضی روایات سابقه اقدام به بنای آن به عهد شاپور ذوالاکتاف می‌رسید ایجاد و بنای واقعی آن به اهتمام خسرو انجام شد و هم به نام او ایوان کسری خوانده شد. آثار ویرانه‌های دیگر هم که هنوز در اطراف خرابه طاق آن باقی ست شاید یادگار شاپور، یا بازمانده بناهایی باشد که به وسیله خسرو دوم بر بنای ایوان افزوده شد.

این ایوان پرآوازه در وقتی که به وسیله خسرو اول بنا شد و در مدتی هم که بعد از او مقر دربار آخرین پادشاهان ساسانی گشت، بنایی عظیم، رفیع و باشکوه بود. با دیوارهای ضخیم، سقف‌های بلند، طاق‌نماهای مجلل و کنگره‌های خیال‌انگیز که وسعت تالارها و فرشها و تزیینات آن نیز، مثل خود بنا بیش از احساس زیبایی، احساس عظمت را در خاطر ناظران برمی‌انگیخت. تالار بزرگ ایوان محل بار پادشاهانه بود. تالار در آن هنگام با فرشهای منقش و نقش‌های معرق تزیین می‌شد. در جریان مراسم بار هم هر یک از حاضران در جایگاه خاص از پیش تعیین شده خویش می‌ایستاد و با رعایت حداکثر دقت و انضباط در امور، سعی می‌شد حضور خسرو هر چه ممکن بود هیبت و ابهت بیشتری را در حاضران و باریافتگان القاء نماید. این بنا که تمام جلال و عظمت خسرو در هنگام بار عام، و مخصوصاً در مواردی که سفیران و فرستادگان خارجی در آن پذیرفته می‌شدند، در آن به نمایش گذاشته می‌شد در عین حال کمال تحول و توسعه هنر

معماری ساسانی را جلوه می‌داد.

بعدها، شاید فقط کاخ دستگرد - دسکرة الملک - در شمال شرقی تیسفون و در کنار جاده نظامی، در زمان خسرو دوم و پدرش هرمزد، مقرر دربار پادشاه گشت و خسرو دوم عمارات باشکوه تازه نیز در آن بنا کرد و از لحاظ تزیینات داخلی، زرق و برق بیشتری بر شیوه معماری ایوان افزود. اما این بنا با تمام تزیینات فوق‌العاده و ذخایر بی‌مانند که خسرو در آنجا گرد آورده بود به وسیله هراکلیوس (= هرقل) پادشاه روم، و به تلافی ویرانی‌هایی که خسرو دوم در جنگ‌های خویش بر بلاد روم وارد آورده بود با خاک یکسان گشت. نفایس بی‌نظیری که از غارت بنا و گنج‌های افسانه‌وار آن عاید امپراطور بیزانس گشت میزان جواهر و غنایم ذخیره شده در خزانه کسری را باور نکردنی نشان می‌دهد. روح لذت‌جویی و تجمل‌پرستی که دربار این دو خسرو و قرن پورشکوه خسرو را به صورت یک رؤیا پریوار در می‌آورد، در شوق و علاقه‌ای که آنها در جمع‌آوری اشیاء ظریفه و نوادر نفیس در خزاین خویش نشان داده بودند، نیز مجال جلوه یافت. از مجموعه این نوادر و ظرایف بود که خسرو اول یک بار یادگارهای شخصی منسوب به بودا را به پادشاه چین هدیه کرد. قسمتی از نفایس گرانبهایی هم که در دربار خسرو پرویز غالباً مایه حیرت و اعجاب ناظران می‌شد، به احتمال قوی از میراث خزاین پربار خسرو اول مایه می‌گرفت جز آن که خسرو دوم بیش از خسرو اول به نمایش دادن گنجینه‌های بی‌مانند خویش علاقه داشت و به قول طبری بیش از هر کس به جواهر و ظروف و اوانی دلبسته بود. گنجهای آکنده‌اش، که او بدون تردید با خشونت و قساوتی سه مراتب بیشتر از سایر اجدادش آنها را به حيله و زور از چنگ صاحبان اصلی بیرون آورده بود به قدری عظیم، بی‌قیاس و باورنکردنی بود که برای نماندن منابع واقعی آنها به وضع و جعل افسانه‌ها نیاز بود که در رساله کوچک پهلوی ماه فروردین روز خرداد انعکاس آنها پیدا است و از آنچه فردوسی نقل می‌کند نیز برمی‌آید که از شمار و حساب معمول اصحاب دیوان خارج بوده است. به هر حال نفایس عجیب و افسانه‌آمیزی که در این زمینه ثعالبی و بلعمی و سایر مآخذ قدیم به وی

نسبت داده‌اند و زر مُثمت افشار، و فرش و هار خسرو و تخت طاقدیس و آنچه به نام عجایب دوازده گانه دربار وی خوانده‌اند از آن جمله است سلیقه وی را، حتی درانتخاب اسب و زن و رامشگر خویش فوق‌العاده و مناسب با اقتضای یک عصر رنسانس دانش و هنر نشا می‌دهد.

علاقه به ترتیب بزم‌های مهمانی و نشان دادن قدرت و امکان تمتع از مهارت خنیاگران و نوازندگان عصر هم در دوره خسرو دوم، کمال و جلوه‌ای بیش از آنکه در عهد خسرو اول - که این گونه فرصت‌ها تنگیاب بود - پیدا کرد. معهذاً در عصر خسرو اول هم این گونه ضیافت‌ها با ساز موسیقی شاهانه همراه بود و پایگاه ارباب موسیقی در مهمانی‌های دربار ساسانی نظم و آیین ویژه داشت و سابقه آن حتی به عهد اردشیر بابکان می‌رسید.

نام تعداد بسیاری از آلات موسیقی عصر خسرو در رساله پهلوی خسرو کواتان و ریدک هست که از مقابله آنها با آنچه مسعودی مورخ عرب در مروج الذهب نقل می‌کند شناخت اهمیت و سابقه آنها بهتر مکشوف می‌شود، به هر حال بسیاری از سازها و برخی از دستگاه‌ها در این عهد همچنان یادگار ادوار نخست ساسانیان یا حتی قبل از آن باشد. اختراع عود را بعضی محققان به مانی منسوب یافته‌اند. معابد مانوی هم غالباً با ساز و موسیقی آشنایی داشته‌اند که البته آن جمله را نیز باید به حساب موسیقی رایج در عهد ساسانیان گذاشت و پیدا است که تکامل موسیقی عهد خسرو دوم، در تاریخ هنرهای عهد ساسانی و قبل از آن سابقه طولانی دارد.

از سازندگان و رامشگران این عصر، سه نام مشهور موسیقی عهد خسرو را در تاریخ موسیقی ایران ممتاز می‌سازد - باربد، سرکش، و نکیسا، با آن که این هر سه تن استادان بزرگ این عصر بوده‌اند ابداع اکثر دستگاه‌های موسیقی ایران، غالباً به باربد منسوب شده است. بدین‌گونه از دستگاه‌های موسیقی عهد خسرو آنچه در اکثر روایات غالباً به باربد منسوب است غیر از خسروانیات - هفت و به قولی هشت دستگاه شامل ستایش پادشاه که به نکیسا هم منسوب است - عبارت بوده است از سی لحن و سیصد و شصت دستان که در دربار خسرو همه

ماهه و همه ساله اجرا می شده است. نمونه‌ای هم از آهنگ‌های رسمی که هنگام دیدار با شاهان عصر - مثل قیصر و خاقان - اجرا می شده باقی است که این خرداذبه ضمن نقل آن خاطر نشان می کند که تعداد آنها به هفتاد و پنج می رسیده است و از فحوای عبارتش پیداست که این هفتاد و پنج آهنگ متضمن مدایح خسرو بوده است و با عود برای وی نواخته می شده است، و این که این سرودها به زبان دری بوده است سابقه رواج دری را در دربار خسروان تأیید می کند.

استاد اختراع اکثر دستگاه‌های موسیقی به باربد، این نکته را به خاطر می‌نشانند که این استاد عصر، لااقل در قسمتی از این دستگاه‌ها که شاید از طریق تعلیم و سنت به وی رسیده بوده است تصرف‌های مبدعانه و مقبول کرده باشد. چیزی که خسرو را مجذوب هنر باربد کرد سرودهای سه گانه‌ای بود که وی در اولین دیدار خسرو سرود - داد آفرید، پیکار کرد، و سبز در سبز، بر وفق روایات عامیانه‌ای که مأخذ نظامی ست در بزمهای عاشقانه خسرو و شیرین باربد از زبان خسرو و نکیسا از زبان شیرین مناسب خوانی‌ها داشته‌اند - که شاید آنچه نظامی نقل می‌کند خالی از بعضی مضامین آنها نباشد.

سرکش که نامش مصحف سرگیس به نظر می آید، ظاهراً در مقابل باربد و نکیسا شهرت قابل ملاحظه‌ای نیافت. بر وفق روایات وی در آغاز حال در بین نوازندگان دربار خسرو - شاید به سبب هم نژادی با شیرین - مقام اول را داشت به همین جهت مدت‌ها از حضور باربد که نوازنده‌ای شهرستانی - اهل جهرم و به قولی ری یا مرو - بود در دربار خسرو مانع آمد. باربد هم چنان که در قصه‌ها - از جمله شاهنامه - هست به دستاویز حيله‌ای ظریف توانست توجه شاهانه را به هنر فوق‌العاده خویش جلب نماید. اما نکیسا ظاهراً در اختراع دستگاه‌های هفت‌گانه خسروانی باربد - که مسعودی مورخ آن را «الطرق الملوکیه» می خواند - و بعضی آن را به نکیسا منسوب داشته‌اند با باربد همکاری داشته است.

البته این اندازه رواج و حیثیت موسیقی در دربار موسیقی را که در موارد غیر رسمی ظاهراً با رقص و سرود نیز همراه می شد در حیات اهل عصر نیز قابل ملاحظه نشان می دهد. از بعضی روایات چنین برمی آید که در اواخر این قرن،

چند بار رقاصگان و زنان رامشگر از ایران به دربار چین هدیه شده باشند و این نکته از شهرت استادان موسیقی و شیوه رقص و سرود در ایران آن عهد خبر می‌دهد. البته رواج موسیقی و سرود، وجود تصنیف و شعر را هم در همین ایام الزام می‌کند و در این باره که نوعی شعر، غیر از آنچه بعدها به تقلید شیوه قصیده‌سرایان عرب در ایران عهد اسلامی معمول شد در همین قرن خسرو و شاید از مدتها قبل از آن هم در زبانها و لهجه‌های ایرانی وجود داشته است جای تردید نمی‌گذارد. حتی روایتی که بر موجب آن در باب اعشی شاعر عرب به خسرو گفته‌اند که او «اسروذ گوید تازی» معلوم می‌دارد که در ایران عهد ساسانیان سرودگویی همان نقشی را داشته است که شاعران عرب در سرزمین خود بدان موصوف یا ممتاز بوده‌اند.

اگر جز نمونه‌هایی معدود از شعر و سرود عهد ساسانیان یا عهد بلافاصله بعد از آن باقی نیست بر عکس تعداد قابل ملاحظه‌ای از آثار منثور آن دوره - به زبان پهلوی یا به صورت ترجمه عربی آنها - در دست است که آنچه از ترجمه خوتای نامک، ترجمه هزار افسان (الف لیل)، نامه تنسر، ترجمه سندیانامه، و پاره‌ای بقایا از کتابهایی چون آیین نامک، تاج نامک و گاه نامک باقی است تصور کثرت آنها را به اهل تأمل القاء می‌کند و غیر از تعدادی کتابهای دینی که در قرون نخستین اسلامی به صورت نهایی تدوین، تلخیص و به زبان پهلوی تحریر شده است، عده زیادی آثار علمی و ادبی از جمله حتی در زمینه طب و فال و رؤیا و نجوم عامیانه در پایان این عصر وجود داشته است و وجود فرهنگ مکتوب عوام وجود فرهنگ مکتوب خواص را هم الزام می‌کند.

توجه به تدوین و نسخه‌برداری از کتابها در همان اواخر عهد ساسانیان همچنان در ایران ادامه داشت، حتی نوشته‌اند که در همان ایام در ارجان فارس، در ریشهر، کسانی بوده‌اند که با خط مرموزی به نام گشتک (گشته، کستج) دایم مشغول نسخه‌برداری از کتابهای طب و نجوم و فلسفه بوده‌اند. رواج و تداول فوق‌العاده کتاب کبلیله و دهسه در آن ایام نشانی از شیوع و رواج این رسم نسخه‌برداری از کتابها به وسیله کاتبان تندست بوده است. رواج کبلیله در آن عصر



در بین طبقات عالی جامعه به حدی شد که بهرام چوبین در کشمکش‌هایی که با خسرو داشت همه جا آن کتاب را همراه می‌برد و در تدبیرها و تصمیم‌ها از آن فایده برمی‌گرفت و گویند آگهی از این معنی مایه نگرانی خسرو پرویز بود و بعد از وی یک چند در مرو باقی ماند، تا عهد عباسیان مرجع طالبان بود و شک نیست که متضمن تمام کتابهای خزاین وی نمی‌توانست باشد. فهرست کتابهایی که در روزگار عباسیان از پهلوی به عربی ترجمه شده است - و از بدبختی قسمت عمده این ترجمه‌ها هم از بین رفته است - چنان متنوع و جالب است که احتمال نابودی عمدی بخش عمده‌ای از آنها انسان را متأثر می‌کند.

البته روایت‌هایی که از وقوع این امر در غارت تیسفون به دست فاتحان حاکی است چندان قدمت ندارد و همین نکته اعتبار آنها را در نظر پژوهنده مشکوک می‌سازد اما وقتی مورخ بزرگی مثل ابوریحان بیرونی که از حیث دقت و بی‌غرضی اقوال او در میزان نقد علمی عصر ما نیز قابل اعتماد تلقی می‌شود، از وقوع نظیر این اقدام در مورد خوارزم خبر می‌دهد، نفی این احتمال ارائه بیننده را بر عهده مدعی می‌گذارد و با آنچه از سابقه تعصب گران عوام، به بهانه نگهداشت حرمت آیین مسیح در اسکندریه و آتن آمده است و اروپا تا عهد رنسانس و بعد از آن، و شرق تا عهد محمود غزنوی و خلفای عباسی نیز شاهد نظایر آن بوده‌اند نفی این مظنه از فاتحان تیسفون با آن همه جوش و هیجان که قوم در دستیابی به گنجهای بادآورد آنجا داشته‌اند مشکل می‌نماید و لامحاله احتمال صدق خبر را نمی‌توان نفی کرد.

بدون شک زندگی و فرهنگ درخشان درباری و اشرافی این عصر نمی‌تواند تیره‌روزی و محنت‌آزمایی طبقات فقیر جامعه را در همان ایام ایجاب و الزام نکند. نهضت مزدکیان عکس‌العملی تند و خشونت‌آمیز در مقابل اوضاع و شرایط سختی بود که غلبه و تفوق طبقات عالی - موبدان و بزرگان - بر احوال طبقات پایین که شامل روستاییان و محترقه اهل شهر می‌شد تحمیل می‌کرد. اما این نهضت مثل بسیاری از نظایر خود به هنگام و در شرایط مناسب برپا نشد و بدان سبب که هرج و مرج ناشی از خشم و خشونت عامیانه بر آن غلبه یافت

منجر به شکست شد.

با این همه برای جلوگیری از تکرار نظایر آن، که نتیجه تخلف ناپذیر تجمل و تنعم فوق العاده بزرگان در قرن خسرو بود، خسرو انوشروان با تمام هشیاری و خردمندی که داشت جز بعضی اصلاحات سطحی و شتابزده انجام نداد. قسمتی از این اصلاحات، مخصوصاً مربوط به تجدید سازمان در سپاه و در تنظیم و تقسیم مسؤولیت‌های فرماندهان آن بود. شاید اقداماتی که خسرو در این زمینه و در مسأله تحدید مرزها و تجدید رابطه با همسایگان کرد، مبنی بر این احتمال احتیاط‌آمیز بود که جنبش ناراضیان از تحریک همسایگان و توطئه بیگانگان هم تا حدی متأثر بوده باشد. در واقع تحریک‌هایی هم وجود داشت که بی‌زانس و هیتالیان (هیاطله) نیز در آن بارها دست‌اندرکار بودند. اما ایران آن عصر برای ایمنی از آن تحریکات به اصلاحات اجتماعی داخل بیش از تأمین مرزها و تسلیح سپاه نیاز داشت - و این چیزی بود که خسرو اول با وجود هوشمندی و نکته‌بینی که داشت درک نکرد. آنچه او کرد بیشتر ناظر به رفع آزدگی و تأمین خرسندی خاطر بزرگان و موبدان بود و مشکل‌کسانی را که از ناچاری یا ناخرسندی به نهضت مزدک پیوسته بودند همچنان حل ناشده باقی گذاشت. گرانی بار قدرت بزرگان و موبدان با سنگینی بیشتری که ناشی از تجمل دوستی و لذت‌پرستی رایج قرن بود بر شانه طبقات پایین عامه - که هوتخشان و استریوشان خوانده می‌شد - بیشتر احساس شد. از این‌رو آرامش و انضباط سختی که او در دنبال دفع این سانحه برقرار کرد جز یک عدالت سرد اداری - که برای آن تبلیغات زیاد هم می‌شد - چیزی نبود و تقریباً هیچ‌جا موجب خرسندی عامه نگشت. خسرو دوم هم که تقریباً فقط وارث جنگ‌دوستی و تجمل‌پرستی او شده بود و از حکمت دوستی او هم جز به تقلید نشانه‌ای ارائه نمی‌کرد، فرصت و علاقه‌ای برای رفع ناخرسندی‌هایی که همچنان طبقات پایین را بر ضد فرمانروایان خشمگین می‌داشت پیدا نکرد، فقط پدرش هر مزد که اصلاحات خسرو اول را موجب تقویت بیرون از قاعده طبقات عالی می‌یافت یک چند کوشید تا از مردم طبقات پایین دلجویی کند اما در این سیاست با ناخرسندی

طبقات اشراف مواجه شد و چون با آنها شیوه خشونت پیش گرفت فرمانروایی اش قربانی توطئه و تحریک آنها شد و در اندک زمان با خلع و قتل او پایان یافت.

ناخرسندی‌های عامه، که در واقعه مزدک، از جانب کواذ و خسرو به شدت سرکوب شد در درخشندگی خیره‌کننده رنسانس قرن خسرو همچنان در زندگی طبقات مولد و فعال کشور باقی ماند و به بی‌اعتمادی تدریجی عامه نسبت به خاندان ساسانی و متحدانش که موبدان و متولیان آتشگاه بودند منجر شد. فره‌کیانی، و فره‌ایزدی که آنها مدعی داشتند دیگر مثل گذشته مانع از بروز شورش‌ها نشد. پیام بازجویی گونه‌ای که بین شیرویه و پدرش خسرو پرویز مبادله شد هر چند صحت جزئیاتش قابل تضمین نیست پاره‌ای از تندروی‌های پادشاهان را، در دربار و خارج از آن، مسؤول تفرقه و اختلاف درباریان و دستاویز ناخرسندی و نکته‌گیری رعایا نشان می‌دهد و آشفتگی احوال عصر را از آن می‌توان دریافت. خسرو پرویز که تحت تأثیر تمایلات زردوستی و تجمل‌پرستی یک لحظه از فکر گردآوری گنج و آکندن خزاین خویش غافل نبود هم مالیت‌های سنگین و مکرر - گاه به نام جنگ - از عامه اخذ کرد هم اموال و غنایم بزرگان را مصادره و ضبط کرد. دربار دچار دو دسته‌گی و اختلاف شدید شد و حیثیت و استواری خود را از دست داد.

شورش‌های سختی که به وسیله بهرام چوبین بر ضد خسرو، و چندی بعد به وسیله شهروراز بر ضد سلطنت پسر شیرویه روی داد این اندیشه را که سلطنت ساسانیان، به خلاف آنچه متحدان آنها - موبدان - القاء می‌کردد یک حق ایزدی نیست و کسانی از خاندان‌های دیگر هم می‌توانند مثل آنها یا بهتر از آنها فرمانروایی نمایند، در افواه و اذهان عام انداخت و قابل قبول ساخت. بهرام چوبین در دشنام‌هایی که پیش روی بزرگان و حتی سربازان در حق خسرو پرویز اظهار کرد، حیثیت خاندانی خود او را در انظار کمتر از حیثیت ساسانیان ارزیابی نکرد - هر چند ظاهراً هر دو را بیقدر کرد. این که یک پسر شهر بزار، در مقام تأیید اقدام پدر به شورش بر ضد ساسانیان آشکارا اعلان کرد که کشورداری وقف بر

ساسانیان نیست دیگران هم بسا که بهتر از آنها از عهده این کار برآیند، سقوط حیثیت و اعتبار ساسانیان را در یک نسل بعد از خسرو اول نشان می‌دهد. این هم که وقتی خسرو پرویز توقیف شد بر وفق روایات یک کفشگر که در جامعه عصر نماینده پست‌ترین طبقات تلقی می‌شد - در راه زندان در حق او اهانت کرد، خشم و کینه‌ای را که طبقات پایین جامعه در مقابل ناز و جبروت این خداوندان مغرور اما ضعیف ناچار به فرو خوردنش بودند، شدید و عمیق نشان می‌داد و این که یک عصر درخشان پرشکوه، اما مبنی بر استبداد و خودرایی چند سالی بعد از شروع انحطاط به یک عصر هرج و مرج و یک دوران سرکشی و کینه‌جویی تبدیل شد عکس‌العمل غرورها و بیدادی‌هایی بود که این عصر درخشان در طبقات بالا پدید آورده بود. عصر درخشان رنسانس خسروی زندگی شاهزادگان، موبدان، بزرگان، فرماندهان سپاه و نایبان آنها را در تجمل و آسایشی غرق کرد که درگیری کشور با تأمین هزینه جنگ‌های خونین و طولانی دو خسرو، تجمل مخارج آن مایه تجمل و تفنن این طبقات عالی را از طاقت طبقات پایین خارج می‌ساخت و این برای دربار نیسفون مشکلی به وجود آورده بود که تبعات آن جز با شکست قوم در قادسیه و در جلولا و نهاوند، و جز با سقوط یک دولت چهارصد ساله که به کلی فرتوت و فاقد هرگونه نیروی حیاتی شده بود ممکن نمی‌شد.

## فرامرزنامه

دکتر جلال خالقی مطلق

### شهرت داستان

چنانکه بلعمی از گزارش تاریخ بلعمی<sup>(۱)</sup> و نزهت نامه علائی<sup>(۲)</sup> و مجمل التواریخ<sup>(۳)</sup> و تاریخ سیستان<sup>(۴)</sup> و اشارات فرخی شاعر بر می آید، داستان فرامرز در سده های چهارم و پنجم هجری شهرتی فراوان داشت. بر طبق تاریخ سیستان «اخبار فرامرز جداگانه دوازده مجلد» بوده است. شهردان مؤلف نزهت نامه علائی در کتاب خود دو روایت کوتاه از ماجراهای فرامرز را در هند نقل می کند. فرخی سیستانی نیز در قصاید خود به فرامرز، از جمله به افسانه نبرد او با اژدها اشاره می کند که خود دلیلی بر شهرت داستان فرامرز در آغاز سده پنجم است: شنیده ام که فرامرز رستم اندر سند بکشت مار و بدان فخر کرد پیش تبار آن نمایی که فرامرز نداست نمود

- 
۱. ابوعلی بلعمی، تاریخ بلعمی، به کوشش محمدتقی بهار و محمدپروین گنابادی، تهران ۱۳۵۳، دفتر ۲، رو به ۶۸۶ به جلو.
  ۲. شهردان بن ابی الخیر رازی، نزهت نامه علائی، درباره این کتاب نک به گفتار شادروان مینوی با نقل بخش هایی از آن با عنوان: داستانهای حماسی ایران در مآخذی غیر از شاهنامه، در: سیمغ ۲ رویه ۱۸-۲۰.
  ۳. مجمل التواریخ، چاپ محمدتقی بهار، تهران ۱۳۱۸، رو به ۲.
  ۴. تاریخ سیستان، چاپ محمدتقی بهار، تهران ۱۳۱۴، رو به ۷.

به دلیری و به تدبیر، نه از خیره‌سری<sup>(۱)</sup>

داستانی که مآخذ بالا از آن نام برده‌اند، همه روایات منشور فرامرز بوده است که پس از آنکه به دست سرایندگان جامه نظم پوشیده است، صورت منشور آنها مانند صورت منشور بسیاری از حماسه‌های دیگر فارسی چون شاهنامه و گرشاسپ‌نامه و جز آن از دست رفته است.

آنچه امروزه از افسانه‌های فرامرز پسر رستم در دست است - تا آنجا که من می‌شناسم - نخست دو فرامرزنامه منظوم است و دیگر شرح ماجراهای فرامرز در میان روایات شاهنامه، کوش‌نامه، برزنامه، بیژن‌نامه، جهانگیرنامه، بهمن‌نامه، و بانو گشسپ‌نامه. گذشته از این کتابها، فرامرز در روایات ملت‌هایی که از دیرباز با ایران دارای آمیزش فرهنگی بوده‌اند نیز مانند بسیاری دیگر از پهلوانان حماسه‌های ایرانی نفوذ کرده است که از آن میان باید از روایات ارمنی نام برد. ما در این گفتار پس از اشاره‌ای کوتاه به ماجراهای فرامرز در شاهنامه و زهت‌نامه و روایات ارمنی، سپس به موضوع اصلی گفتار خود، یعنی بررسی فرامرزنامه‌های منظوم و مآخذ منشور آنها می‌پردازیم و دوری از درازی سخن را چشم می‌پوشیم از شرح ماجراهای دیگر فرامرز در حماسه‌های دیگر فارسی.

### فرامرز در شاهنامه

در شاهنامه نیز از فرامرز چند جایی سخن رفته است. نخستین ورود او به صحنه حوادث در لشکرکشی رستم به توران است به کشیدن کین سیاوش. در این لشکرکشی فرامرز پیشرو سپاه است<sup>(۲)</sup> و در توران در نبردی تن به تن و رازاد شاه سپیج‌باب را می‌کشد و سرخه پسر افراسیاب را به بند می‌کشد، ولی در نبرد بعدی حتی به اتفاق گیو حریف پیلسم نمی‌گردند<sup>(۳)</sup> که نمایشی است برای نشان دادن نیروی رستم که سپس یک تنه پیلسم را از پای در می‌آورد. در داستان دوازده‌رخ

۱. فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۹، بیت ۱۰۲۷ و ۷۶۵۴.

۲. شاهنامه، چاپ مسکو، ۲۶۵۷/۱۷۹/۳ به جلو.

۳. شاهنامه، ۸۲۲/۱۸۵/۳ به جلو.

کیخسرو رستم را به همراهی فرامرز به هند می فرستد و سفارش می کند که پس از گشودن هند فرامرز در آنجا بماند.<sup>(۱)</sup> فرامرز در لشکرکشی توس به توران هم شرکت دارد و پیشرو سپاه رستم است. در اینجا پی می بریم که فرامرز بخاطر نام و شهرت رستم بر خلاف پهلوانان دیگر دارای درفش جداگانه ای نیست، بلکه همان درفش هفت شاخ ازدهاپیکر و سیاه رنگ رستم را حمل می کند.<sup>(۲)</sup>

(این مطلب که فرامرز به خاطر مقام رستم درفشی جداگانه نداشته از توجیحات بعدی است و علت اصلی این بوده که درفش سیاه رنگ ازدهاپیکر، درفش تمام این خاندان است و اصل آن هم به گرشاسپ برمی گردد و نه به رستم.)

در داستان رستم و اسفندیار، مهنوش پسر اسفندیار به دست فرامرز کشته می شود<sup>(۳)</sup> و پس از آن در داستان شغد فرامرز را بر سر نعش پدر می بینیم. پس از مرگ رستم فرامرز به کابل لشکر می کشد و آنجا را به کین پدر ویران می سازد.<sup>(۴)</sup> آخرین باری که در شاهنامه با فرامرز روبه رو می گردیم، در داستان بهمن است. پس از آنکه بهمن سیستان را به کین پدر ویران و زال را به بند می کشد، فرامرز به شنیدن این خبر از بست لشکر می کشد، ولی سرانجام در نبردی به دست یاز اردشیر اسیر و به فرمان بهمن او را زنده بر دار می کنند.<sup>(۵)</sup> تفصیل لشکرکشی بهمن به سیستان و کشته شدن فرامرز و نبرد بهمن با دختران رستم و آذر برزین پسر فرامرز و دیگر افراد خاندان رستم موضوع کتاب بهمن نامه است.

### فرامرز در نزهت نامه علائی

همان گونه که پیش از این اشاره شد، در نزهت نامه علائی نیز که شهردان بن

---

۱. شاهنامه، ۱۰۸/۹۲/۵ به جلوه.

۲. شاهنامه، ۳۴۲/۲۹/۴ به جلوه.

۳. شاهنامه، ۱۰۸۴/۲۸۴/۶ به جلوه.

۴. شاهنامه، ۲۳۴/۳۳۵/۶ به جلوه.

۵. شاهنامه، ۷۹/۳۴۹/۶ به جلوه.

ابی‌الخیر رازی در پایان سده پنجم با آغاز سده ششم هجری نوشته است، دو روایت کوتاه از ماجراهای فرامرز در هند آمده است که هر دو به نثر است. از این دو روایت یکی نبرد فرامرز با هندوی است به نام جیجاو. به فرمان جیجاو فیلی را بر او (بر جیجاو) می‌آغلند «و او خرطومش بگرفت و چندانکه کوشید پیل ازو رهایی نیافت تا پاره پاره از خرطومش گسسته شد». این جیجاو سرانجام در نبرد با فرامرز کشته می‌شود. روایت دوم جنگ فرامرز با رای هند است. در اینجا فرامرز را در دژه‌ای کشاند او را خلع سلاح می‌کنند تا آنکه رستم می‌رسد و فرامرز را رهایی می‌دهد و آن‌گاه بهم لشکر رای هند را می‌شکنند و از پس آن رستم رای را با خود به ایران می‌برد و در ایران کیخسرو از گناه او در می‌گذرد و تاج و تخت او را بدو بر می‌گرداند.

شهمردان این دو روایت را از کجا گرفته بوده است؟ شهمردان در کتاب خود گرفتگه تک‌تک روایات خود را به دست نداده است، بلکه بطور کلی از دو چشمه نام می‌برد. یکی کتابی که پیروزان معلم شمس‌الملوک فرامرز علاءالدوله امیر طبرستان، در میانه سده پنجم از پهلوی به پارسی دری ترجمه کرده بود و بخش از آن در اصفهان به دست شهمردان می‌افتد. و دیگر دفتری چند از کتابی که رستم لارجانی در آغاز سده پنجم در زمان شمس‌الدوله دیلمی در همدان تألیف کرده بود.<sup>(۱)</sup> این چشمه دوم که به سخن مؤلف آن شرح فرمانروایی شاهان بوده «از اول عهد کیومرث تا پادشاهی شمس‌الدوله ابوطاهر بن بویه» به معیار شاهنامه‌ها قاعده بایست فاقد داستان فرامرز در هند بوده باشد و شهمردان از این کتاب بیشتر مطالب مربوط به شاهان و شهرها و بناها را گرفته است. پس او دو روایت فرامرز را باید از ترجمه پیروزان گرفته باشد. اینکه امیر طبرستان که پیروزان معلم او بوده و کتاب را برای او ترجمه کرده، خود فرامرز نام داشته است، نیز این گمان را نیرو می‌دهد.

---

۱. نک به: سمرغ ۲، رو به ۲۴.



## فرامرز در روایات ارمنی

در زبان ارمنی پهلوان اصلی روایات ایرانی که زیر نام «رستم زال» شهرت دارند، برزو است و فرامرز و حتی رستم در این روایات نقش چندان مهمی ندارند. بر طبق یکی از این روایات، رستم پانزده ساله پس از کشته دیو سرخ از دختری زیبا به نام گلپری که رستم او را از کاخ دیو رهایی داده دارای چند فرزند می‌گردد، از آن میان یکی هم فرامرز است که نام او در روایات ارمنی گوناگون آمده است.<sup>(۱)</sup> از مهم‌ترین ماجراهای فرامرز در روایات ارمنی، نبرد او به اتفاق زال با شاه دربند است که با سپاه خود شهر ساسون را محاصره کرده است. در هنگامه نبرد آواز گرز فرامرز از دور به گوش برزو می‌رسد و او به اتفاق رستم به کمک زال و فرامرز می‌شتابند و لشکر دشمن را در هم می‌شکنند. زال به پاداش دلیری برزو به شانه راست او نشان می‌بندد. فرامرز از این کار زال می‌رنجد و شهر خود را ترک می‌کند. ولی سرانجام میان آنها صلح می‌افتد. دیگر از کارهای فرامرز در روایات ارمنی گرفتن اسبی آتشی رنگ است که هر روز می‌آمده و گله اسبان پادشاه را به دریا می‌رانده و به کشتن می‌داده است.

(همان‌گونه که بسیاری از ماجراهایی که به پهلوان حماسی نسبت می‌دهند در اصل همان‌هایی است که به پدر و نیای او نیز نسبت می‌داده‌اند، و یا مثلاً رزم‌افزار پهلوان بیشتر همان سلیح پدر یا نیای اوست، به همان‌گونه اسب پهلوان نیز با همان اسب پدر است، چنانکه در مورد بهزاد اسب سیاه سیاوش می‌بینیم که به پسر او کیخسرو (و پس از او به گشتاسپ) می‌رسد،<sup>(۲)</sup> و یا از نژاد اسب پدر است، چنانکه بر طبق یک روایت اسب سهراب، و بر طبق فرامرزنامه اسب فرامرز هر دو از نژاد رخس‌اند.<sup>(۳)</sup> از این رو می‌توان گفت که آتشی رنگ

---

۱. Faramaz و Frazam، طبری نام او را فرمرز نوشته است. بر طبق یک روایت ماندایی مادر فلامرز (Filamers = فرامر) دختر شاه چین است.

۲. داستان این اسب جز در شاهنامه در زرتشت نامه نیز آمده است.

۳. شاهنامه، ۲/۲۵۴ قطعه دوم. در فرامرزنامه، اسب فرامرز از نژاد رخس است: که آن کره رخس رستم بود. و در بانو گشتاسپ‌نامه اسب فرامرز و اسب بانو گشتاسپ هر دو از نژاد رخس‌اند:

بران کره رخس هر دو سوار شتابان به صحرا چو ابر بهار

بودن اسب فرامرز اشاره‌ای است به اینکه بر طبق روایات ارمنی نیز اسب فرامرز از نژاد رخس بوده است. چون رنگ رخس بنا بر روایات کهن ارمنی سرخ رویایی است که برابر همان بور شاهنامه است.<sup>(۱)</sup> همچنین در شاهنامه نیز رنگ رخس به «چون داغ گل سرخ بر زعفران» و «آتش» مانند شده است.<sup>(۲)</sup>

اینکه بر طبق روایت ارمنی این اسب آتشی رنگ گله اسپان پادشاه را به دریا می‌رانده، اشاره‌ای است به اینکه اصل این اسب از دریا است که باز ارتباط آن را با رخس می‌رساند: در یک روایت ماندایی آمده که رخس پیش از آنکه به چنگ رستم بیفتد تازه از دریا آمده بود. و در یک روایت ارمنی و گُردی چنین آمده که رستم در وقتی که به مهلکه‌ای افتاده بود، خداوند را در خواب دید که به او می‌گوید لگامی درست کند و به دریا اندازد. رستم به فرمان خداوند رفتار می‌کند و از پس آن بی‌درنگ رخس از امواج دریا نمایان می‌گردد و رستم را به خانه می‌رساند. موضوع دریایی بودن نژاد رخس در شاهنامه و دیگر حماسه‌های منظوم فارسی نیامده است، ولی مانند آن را در قصه‌های ایرانی و روایات حماسی شفاهی می‌شناسیم. از جمله بر طبق یک روایت شفاهی رستم در جستجوی اسبی در خور خود، به دستور سیمرغ به کنار دریا می‌رود: «عده‌ای می‌گویند وقتی رستم به کنار دریا رسید آنجا مادیانی دید که می‌چرد و کره‌ای همراه اوست که آن کره همان اسب رستم بود. عده‌ای می‌گویند کره‌ای که اسب رستم شد همراه مادیانی از دریا بیرون آمد و عده‌ای می‌گویند مادیانی از دریا بیرون آمد که شکم داشت و همانجا کره‌ای زایید که آن کره اسب رستم شد.»<sup>(۳)</sup> همچنین در حماسه آذربایجانی کورواغلو نیز پهلوان داستان دارای دو اسب است به نامهای قیرات و دورات که از گشن دادن مادیانی با اسپان دریایی زاده‌اند.

۱. نک به: قطعاتی از اسطوره‌های ایرانی، در: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۵۳/۱، رویه ۷۳.

۲. در توصیف رنگ رخس در شاهنامه چنین آمده است (۲/۴۶، ۷۸/۸۴):

تشنش پسر نگار از کران تا کران      جو داغ گل سرخ بر زعفران  
همی رخس خوانیم بور ابرش است      به خو آتشی و به رنگ آتش است

۳. ابوالقاسم انجوی شیرازی: مردم و شاهنامه، تهران ۱۳۵۲، رویه ۹۲.

موضوع دریای بودن نژاد رخش بی‌گمان از باورهای کهن ایرانی سرچشمه گرفته است و با آنچه در اوستا در تیشتریشث آمده بی‌رابطه نیست. در آنجا نیز ستاره تیشتر به صورت اسب سفیدی به دریا می‌رود و به موجی نیرومند و زیبا مانند شده است.

### فرامرنامه

از میان افسانه‌های فرامرز به زبان فارسی که در آن‌ها فرامرز پهلوان اصلی داستان است، اکنون دو منظومه به وزن متقارب (وزن شاهنامه فردوسی) در دست است که در زیر به بررسی دستنویس‌ها، محتوی، مآخذ و نام سراینندگان آنها خواهیم پرداخت.

### فرامرنامه نخستین

از این منظومه که تنها شرح ماجراهای فرامرز در هند است دو نسخه ناقص از سده دوازدهم هجری یکی در کتابخانه ملی پاریس<sup>(۱)</sup> و دیگری در موزه بریتانیا در<sup>(۲)</sup> دست است. همچنین در موزه بریتانیا دستنویسی از شاهنامه هست<sup>(۳)</sup> که در میانه سده سیزدهم هجری نوشته شده است و در آن جز از متن شاهنامه برخی از قطعات و داستان‌های حماسی سده پنجم و آغاز سده ششم هجری نیز آمده است، از آن میان یکی نیز همین منظومه ناقص فرامرنامه است. گذشته از این سه دستنویس این داستان در فرامرنامه چاپ هند نیز هست که ما هنگام شرح فرامرنامه دوم بدان اشاره خواهیم کرد. دستنویس موزه بریتانیا پیرامون ۱۶۳۰ بیت و دستنویس موزه ملی پاریس پیرامون ۱۵۶۰ بیت و این داستان در دستنویس شاهنامه‌ای که سخن آن رفت پیرامون ۱۵۴۰ بیت دارد، شمار بیت‌های این داستان را در چاپ هند ندارم، ولی گمان می‌کنم میان ۱۶۰۰ تا ۱۷۰۰ بیت باشد.

۱. مورخ ربیع‌الآخر ۱۱۷۳ هجری، نک به:

Bloch: Catalogue des manuscrits persans, Paris III.1928, p. 18, No. 1194.

۲. به نشان Or. 2946, II. Fol. 50-109

۳. به نشان: Or. 2926, VI. Fol. 167b-179b.

## چکیده داستان

داستان‌های فرامرزنانه و بیژن و منیژه و یکی دو داستان کوچک دیگر همگی با صحنه‌ای همسان آغاز می‌گردند: روزی شاه ایران با پهلوانان به میگساری نشسته است که ناگهان دادخواهی از راه می‌رسد و از بیدادی که بر او رفته شکایت می‌کند. (از راه یک روایت ماندایی که ما در فرصتی دیگر آن را نقل خواهیم کرد، می‌توان پی برد که در ریخت کهن این روایات جای اصلی این صحنه‌های میخواری و دادخواهی در بارگاه فرمانروایان خاندان گرشاسپ در سیستان بوده است. ولی سپس تر هنگام دخول روایات سیستان در دیگر روایات ایرانی جای این صحنه‌ها را به دربار شاهان ایرانی منتقل کرده‌اند). بارگاهی که در آن شاه و پهلوانان به میگساری نشسته‌اند بارگاه کیکاووس است و دادخواه نوشاد شاه هند:

یکی قصه آرم برون از نهران	به نام خداوند روزی دهان
کنم نظم‌ها چون در شاهوار	به توفیق آن قادر کردگار
بگویم کنون داستان‌ها، شنو	ز مردی و جنگ فرامرز گو
نشسه دلیران بر شهریار	یکی روز با رامش و میگسار
فریبرز و طوس و گو پیلتن	شه و پهلوان بر سر انجمن
چو گنهم و گرگینم و رهام نیو	فرامرز و گودرز و بهرام و گیو
که او بار خواهد بر شهریار	که ناگه در آمد یکی نامدار

این نامدار فرستاده نوشاد شاه هند است و آمده است تا از کیکاووس برای دفع دشمنان شاه هند یاری جوید. دشمنان نوشاد عبارتند از: یکی کناس دیو مردارخوار که هر ساله آمده و دختری از شاه هند را می‌رباید و تاکنون سه دختر او را ربوده است. دیگر کیدشاه که از نوشاد باز گران می‌ستاند. سه دیگر گرگی در بیشه مرزقون که به زبان آدمیان سخن می‌گوید و به نام «گرگ گویا» شهرت دارد. چهارم اژدهایی دژم و پنجم سی هزار کرگردن در بیشه خوم سار. از میان پهلوانان ایران نخست تنها فرامرز است که برای رفته به هند و دفع دشمنان نوشاد خود را داوطلب می‌کند. ولی سپس بیژن گیو نیز به او می‌پیوندد و هر دو به همراهی

گروهی از پهلوانان از جمله گرگین و زرسپ‌نوس به سوی هند رهسپار می‌گردند. در هند فرامرز نخست کناس دیو را میکشد و سه دختر نوشاد را از بند دیو رها می‌سازد (دو تن از آنها دل‌افروز و گل‌افروز نام دارند) و پس از کشتن کناس دیو به گنج او نیز دست می‌یابد. بر روی این کنج کتیبه‌ای است نوشته ضحاک خطاب به فرامرز، پس از آن به جنگ گرگ‌گویا می‌روند. پهلوان اصلی این نبرد بیژن است. بیژن در نبرد با کرگ به پشت او می‌نشیند و عفریت او را با خود به غاری می‌برد که در آنجا گنج نوشزاد جمشید است. در اینجا نامه‌ای از نوشزاد خطاب به فرامرز می‌یابند.

(مانند این صحنه‌ها را که پهلوان عصر به گنج و پندنامه یکی از شاهان گذشته دست می‌یابد و حتی خود مرده با پهلوان گفتگو می‌کند و با او سخنان پندمند می‌گوید، در داستانهای دیگر از جمله در گرشاسپ‌نامه هنگام زیارت گرشاسپ از دخمه سیامک نیز می‌بینیم. خواست از این نمایش، اثبات حقایق و صلاحیت و سزاواری پهلوان در احراز مقام جهان‌پهلوانی عصر است.<sup>(۱)</sup>)

---

۱. درباره موضوع حقانیت یا سزاواری شاه که یکی از مسائل بسیار مهم در نظام شاهنشاهی و فتودالیسم ایران باستان بوده است، پیش از این نگارنده در جایی دیگر اشاره کرده است (نک به گفتار نگارنده با عنوان: حماسه‌سرای باستان، در: سیمغ ۲۵۳۷/۵، رویه ۷). در اینجا در تکمیل آن مطالب می‌افزاید: بر طبق جهان‌بینی ایرانی سزاواری شاه و پهلوان ممکن است از راه برخی نشانه‌ها و شگفتی‌ها و یا کارهای قهرمانی اثبات گردد. در مورد شاهان مهم‌تر از همه برخوردار از فرّ (Farr) یا خورنه Xvarnah است. فرّ در واقع فروغ حمایت‌آزیزی است که شاهان سزاوار از آن برخوردارند. ولی به محض آنکه ایزد این فروغ را از آنان بازگیرد سقوط می‌کنند، چنانکه درباره جمشید آمده است. خورنه از راه برخی نشانه‌های خارجی مجسم می‌گردد: یکی هاله یعنی حلقه‌ای از نور بر دور سر، چنانکه در برخی سکه‌ها و تصویرهای قدیم ایران خاوری دیده می‌شود. دیگر به صورت پرنده‌ای به نام وازغَن (یشت ۱۹، بند ۳۵-۳۸). و در دوره ساسانی به صورت غرم یا قوچ (کارنامک، در چهارم: شاهنامه، ۲۷۴/۱۲۷/۷ به جلو) که به عقیده اشپیگل (فرهنگ ایران باستان، رویه ۲۳۸) همان وِرثَرغَن در بهرام یشت (بند ۲۵) است. نشان صوری فرّ در کیانیان خالی سیاه بر بازو بوده که کیان از کیتباد به ارث برده بوده‌اند. گیو در توران اوّل کیخسرو را از راه همین خال می‌شناسد (شاهنامه، ۳۱۵۱/۲۰۷/۳ به جلو). شاه گاه سزاواری خود را از راه دلیری‌هایی چون کشتن اژدها و دیگر جانوران درنده نشان می‌دهد. مثلاً کشتن اردشیر کرم هفتواد را (کارنامک، در نهم؛ شاهنامه، ۶۹۴/۱۵۰/۷) و کشتن اسکندر اژدها را (شاهنامه، ۱۱۷۷/۷۱/۷ به جلو) که در زمان اسکندر نیامده و از روی افسانه اژدهاکشی گرشاسپ و روایات مشابه آن ساخته‌اند. همچنین اژدها ساختن فریدون از خویشین برای آزمایش سزاواری پسران

گواه دیگری از آن است. فریدون پسر کوچک خود ایرج را که در برابر ازدها هم دلیری نشان داده بود و هم خود سزاوارتر از دو پسر دیگر می‌داند و از این رو ایران را به او می‌دهد (شاهنامه، ۱/۲۵۶ به جلو). و یا افسانه برداشتن تاج از میان دو شیر توسط بهرام گور (۵۸۵/۲۹۷/۷ به جلو) و دیگر کارهایی آمیخته از تهور و معجزه چون گذشتن با اسب از رودهای پر آب مانند گذشتن فریدون از اروند رود (شاهنامه، ۱/۲۷۸/۶۷/۱ به جلو) و گذشتن کیخسرو از جیحون (شاهنامه، ۳/۲۲۶/۳۴۴۷)، به ویژه بیت ۳۴۶۴ به جلو) و گذشتن کوروش کوچک با اسب از رود فرات (گزنفون: آنا بازیس، بخش ۴) که سپس تر زمان اسکندر به اسکندر هم نسبت داده‌اند. و یا گشودن کیخسرو دژ بهمن را برای اثبات سزاواری خود بر عمومی خود فریبرز (شاهنامه، ۳/۲۴۱/۳۶۴۸ به جلو). و یا معجزاتی چون افسانه شیهه اسب داریوش (هرودوت، کتاب سوم، بخش ۸۴-۸۷) و ظاهر شدن سروش در جلوی خسرو پرویز در غار، در آن زمان که از برابر بهرام چوبینه می‌گریزد (شاهنامه، ۹/۱۲۰/۱۸۶۹ به جلو) و ظاهر شدن فرّه کیان در جلوی اردشیر و راهنمایی او از بیراهه‌های ناهموار و ناشناس به آبادی، در آن‌گاه که از سپاه هفتواد شکست خورده و گریخته است (کارنامهک، در هشتم، بند ۷). و دیگر دست یافتن به گنج یکی از شاهان گذشته (که گاه با وصیت‌نامه او همراه است) و در پیش از آن یاد شد، مانند یافتن بهرام گور گنج جمشید را (شاهنامه، ۷/۳۳۵/۵۱۴ به جلو) و گواه‌های فراوان دیگر. و دیگر رفتن شاه به کشور دشمن به ناشناس و شناخته شدن او پس از آنکه از او هنرها و دلیری‌ها سر می‌زند، مانند به ناشناس رفتن گشتاسپ به روم و شاپور به روم (شاهنامه، ۷/۲۲۶/۱۲۱ به جلو). گاه شاه این تهور را تا بدانجا می‌رساند که خود پیام‌بر خود می‌گردد، مانند رفتن بهرام گور به نزد شنگل شاه هند و به پیامبری خود (شاهنامه، ۷/۴۱۴/۱۹۱۹ به جلو) که آن را باز بر سرگذشت اسکندر هم منتقل کرده‌اند (شاهنامه، ۷/۴۹/۷۶۳ به جلو، و چند بار در زمان اسکندر). و دیگر ظهور معجزات و شگفتی‌ها هنگام زاده شدن شاه، مانند زادن گاو بر مایون در روزی که فریدون از مادر بزاد (شاهنامه، ۱/۵۷/۱۰۶ به جلو) و زادن کره اسب سفید در اصطبل شاهی، در روزی که اسکندر از مادر زاد (شاهنامه، ۶/۳۷۸/۹۴ به جلو) که در زمان اسکندر چون معنی این افسانه را نفهمیده‌اند در آن دست برده‌اند و از کر اسب سفید زیبا، جانوری درنده و خون‌آشام ساخته‌اند. و دیگر خواب و یا به گفته توده خواب نما شدن، مانند خواب دیدن کیقباد (شاهنامه، ۲/۶۰/۱۷۵ به جلو) و یا خواب دیدن پاپک ساسان را (کارنامهک، در یکم؛ شاهنامه، ۷/۱۱۷/۸۱ به جلو) و دیگر و دیگر اینکه بهرام چوبین در ترکستان ددی را به نام شیر کپی که چیزی جز همان ازدها نیست می‌کشد (شاهنامه، ۹/۱۴۵/۲۲۸۵ به جلو) نه از این روست که ایرانیان در پایان سده ششم میلادی با ساده لوحی تاریخ و افسانه را در هم آمیخته باشند، بلکه به دلیل همان اعتقاد به اصل سزاواری در مقام پادشاهی ایران است که پیروان بهرام چوبینه که زمان بهرام چوبینه نیز تراوش خامه آنها بوده برای رهبر خود ادعا نموده بوده‌اند و زمان اسکندر تألیف گالیستنس دروغین (از پایان سده سوم میلادی) را هم که می‌خوانیم می‌بینیم در کنار نغزهای فراوان روایات ایرانی، یکی نیز همین نشانه‌های اثبات سزاواری اوست که ایرانیان خود بر اسکندر که او را از پدر ایرانی نموده‌اند منتقل کرده بوده‌اند تا بتوانند او را در حلقه شاهان ایرانی بپذیرند. این روایات ایرانی سپس به گوش گالیستنس رسیده (و یا به دستش افتاده) و آنها را با روایات هندی و مصری و حبشی در آمیخته و از مجموعه آنها زمان اسکندر را به زبان یونانی تألیف

مضمون نامه‌ها و گفتارها که غالباً درباره‌ی بی‌اعتباری و ناپایداری جهان و اندیشه‌های فATALیسم و خواندن به دادوددهش و ترک آز و رشک و خشم است، از نفوذهای زروانیسم زمان ساسانی در داستانهای حماسی است که شاهنامه نیز از آن بی‌بهره نیست).

نبرد فرامرز با اژدها نه تنها بزرگ‌ترین رویداد داستان، بلکه در شمار یکی از افسانه‌های کهن حماسی ایران است، و چنانکه از اشاره‌ی فرخی به این افسانه برمی‌آید، مشهورترین ماجرای فرامرز بوده است. فرامرز در نبرد با اژدها دست به نیرنگ می‌زند. بدین ترتیب که دستور می‌دهد دو صندوق ساخته آنها را بر دو گردونه استوار کنند. سپس خود با بیژن به درون صندوق‌ها می‌روند و گرگین گردونه‌ها را تا نزدیکی خانه‌ی اژدها رانده، خود با شتاب بر می‌گردد. اژدها به نیروی دم خود گردونه‌ها را با اسب و صندوق می‌بلعد. آنگاه فرامرز و بیژن در شکم اژدها از صندوق بیرون می‌آیند و اژدها را از درون شکم او از پای در می‌آورند و سپس پهلوی او را شکافته بیرون می‌جهند.

(دلیل آویزش بدین نیرنگ، با آن که در داستان سخنی از آن نیست، در اصل زخم ناپذیری پوست اژدها بوده است. نگارنده در گفتاری که در پژوهش ریشه‌ی اسطوره‌ی ببر بیان (جامه‌ی زخم‌ناپذیرستم) نوشته است، این موضوع را مورد بررسی قرار داده است).

بالاخره پس از آنکه فرامرز کرگدن‌ها را نیز می‌کشد، رهسپار جنگ کید می‌گردد. در این جنگ نخست سمنرخ دختر کید (دختر دیگر او سمنبر نام دارد) در نبرد با زرسپ اسیر می‌گردد و زرسپ او را نزد فرامرز می‌آورد:

فرامرز گفتنش سمنرخ توی      که داری به میدان رگ پهلوی  
کله خودش از سر فگندند خوار      پدید آمد آن گوهر آبدار

→

کرده است. همسانی‌هایی که میان زمان اسکندر از یک سو و گرشاسپ‌نامه و فرامرزنامه از سوی دیگر دیده می‌شود، همه از تأثیرات روایات ایرانی در زمان اسکندر است و نه خلاف آن، چنانکه کسانی چون موله و ماسه بدون نگرش کافی در مسئله ادعا نموده‌اند. نگارنده امیدوار است که روزی بتواند پژوهش خود را درباره‌ی نفوذ روایات ایرانی در زمان اسکندر و چگونگی راه یافتن این داستان در شاهنامه منتشر سازد.

رخی چون بهار و لبی همچو نوش به گرد لبان شکرستان به جوش  
بفرمود کاین را بسازید بند ولیکن چو جانش نهید ارجمند  
سرانجام گروهی از پهلوانان کید به دست فرامرز و یاران او کشته یا بندی  
می‌گردند و خود کید نیز می‌گریزد. اکنون نوشاد راه را تا جایگاه کید برای فرامرز  
شرح می‌دهد:

«تا کشور کید صد فرسنگ بیابان بی‌راه است (۱). پس از آن سرزمین کید  
است. نخست شهری پیش می‌آید به نام نیکنور از آن پهلوانی به نام نوشدار (۲).  
در شصت فرسنگی آن مرز سرنج است (۳). شش روز دور از آنجا مرز ددی  
است به نام ستوریا سنور (۴). از آنجا پس از دو روز راه مرز اروند شاه قرار  
گرفته است (۵). در این سرزمین برهمنی است که هزار سال از عمر او می‌گذرد.  
مردی با فرهنگ و سرگذشت دان. مرز سپسین گلیو نام دارد (۶). پس از آن شهر  
دهلی پدیدار می‌گردد که در آن جیپال فرمانروایی می‌کند (۷).»

(گرچه در داستان جایی سخن از هفت‌خان فرامرز نیامده است، ولی  
چنانکه شماره‌گذاری ما نشان می‌دهد، در فرامرزنامه نیز راه پر خطری که پهلوان  
داستان باید طی کند دارای هفت منزل است و احتمالاً در صورت اصلی داستان  
آن را هفت‌خان فرامرز می‌نامیده‌اند.)  
فرامرز نیک‌نور را می‌گشاید و شاه آنجا نوشدار را به بند می‌کشد. نوشدار  
راهنمایی فرامرز را به جایگاه کید به عهده می‌گیرد.

نقش نوشدار در اینجا مانند همان نقش اولاد در هفت‌خان رستم و یا نقش  
گرگسار در هفت‌خان اسفندیار است. این موضوع گمان پیشین ما را در مورد  
هفت‌خان فرامرز نیرو می‌دهد.

فرامرز پس از کشتن دد با برهمن ملاقات می‌کند و از او پرسش‌هایی به  
شیوه تمثیل درباره جهان و نفس آدمی و موضوعاتی از اینسان می‌نماید. در این  
میان کید هندی نیز کس می‌فرستد و باب آشنایی می‌گشاید، بیژن و زرسپ  
دختران کید را به زنی می‌گیرند و فرامرز کید و هندوان را از دین چند خدایی به  
دین یک خدایی خود می‌خواند. البته کید نخست نمی‌پذیرد و بر این می‌نهند که



فرامرز و برهمن به گفتگو بنشینند. برهمن چندین پرسش در کالبد تمثیل از فرامرز می‌کند و فرامرز همه را به درستی پاسخ می‌دهد. اکنون نوبت پرسش به فرامرز می‌رسد. برهمن نیز پاسخ درست را می‌داند، ولی به زبان آوردن آن خستو شدن به یگانگی خداوند است. سرانجام برهمن و کید زنا می‌درند و بت‌ها را می‌شکنند و ترک چلیپا و سکوبا می‌کنند و یزدان پرست می‌گردند. سپس فرامرز برای جنگ با جیپال روانه دهلی، یعنی خان هفتم می‌گردد. ولی داستان در همین جا قطع می‌شود:

سوی شهر جیپال بنهاد روی ابا نامداران پرخاشجوی

هزاران درود و هزاران ثنا ز ما تن به تن بر سر انبیا

آیا فرامرزنامه نخستین از اصل ناتمام مانده است؟ این داستان در هر سه دستنویس موجود آن و نیز در فرامرزنامه چاپ هند فاقد جنگ فرامرز با جیپال است. از سوی دیگر از جریان داستان و پیشگویی‌های رویدادهای آینده در داستان، چنین برمی‌آید که جنگ فرامرز با جیپال، یعنی خان هفتم فرامرز باید آخرین ماجرای فرامرز در هند بوده باشد که اندازه آن نسبت به بقیه داستان دست بالا از سیصد بیت بیشتر نبوده و از این رو دور است که کاتبی پایان داستان را به قصد خلاصه کردن آن زده باشد. بنابر این اگر نظم این داستان از آغاز ناتمام نمانده باشد، باید پایان دستنویس اصلی یا پایان دستنویسی که دستنویس‌های کنونی از آن جدا شده‌اند، افتاده بوده باشد.

در اصالت روایات این داستان به هیچ روی جای گمانی نیست. نفوذ زبان تازی در این داستان بسیار کم و نفوذ اسلامی در آن دیده نمی‌شود. در گفتگوهای فرامرز با برهمن که جای درخوری برای نفوذ عقاید اسلامی است، نشانه‌ای از چنین نفوذی نیست. برعکس چه موضوعاتی که در این گفتگوها مطرح می‌شود و چه کالبد تمثیلی آنها به خوبی شیوه اندیشه زردستی را نشان می‌دهند و حتی یک جا در سر لوحه آمده است: «خواندن فرامرز مرکید و هندیان را به دین خود که دین زرتشت باشد.»

چنانکه دیدیم در این داستان هندوان پیروان چلیپا و سکوبا، یعنی

مسیحی معرفی شده‌اند، در حالی که آگاهی نویسندگان اسلامی حتی پیش از لشکرکشی‌های محمود به هند دربارهٔ این دیار تا این اندازه بوده است که بدانند دین برهمنان هند مسیحی نیست. نسبت مسیحیت به هندوان باید مربوط به پایان دورهٔ ساسانیان از زمان خسرو دوم به بعد باشد که کلیسای مسیحی حتی در دوران ایران مهم‌ترین و خطرناک‌ترین رقیب آیین زردشتی شده بود.

دربارهٔ کاربرد واژهٔ جیپال (سانسکریت: Jayapala) باید گفت که هر چند علت شهرت این نام در آثار نظم و نثر سدهٔ پنجم و ششم هجری بیشتر مربوط به جنگ سلطان محمود با جیپال در سال ۳۹۲ هجری است، ولی پیش از آن نیز این نام به معنی مطلق فرمانروای هند شناخته شده بود، چنانکه مثلاً در کتاب حدود العالم تألیف ۳۷۲ هجری نیز آمده است. همچنین منجیک ترمذی شاعر میانه و نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری این نام را در بیتی آورده است:

به تیغ طرهٔ ببرد ز پنجهٔ خاتون      به گرز پست کند تاج بر سر جیپال  
اگر این بیت چنانکه در لغت‌نامهٔ دهخدا به نام منجیک آمده واقعاً از او باشد (از منجیک قصیده‌ای به همین وزن و پساوند است)، در این صورت لت دوم این بیت اشاره به نبرد فرامرز با جیپال و دلیل دیگری بر شهرت داستان منثور فرامرز در سدهٔ چهارم هجری و همچنین دلیلی بر ناتمام ماندن یا افتادگی پایان فرامرنامهٔ نخستین است.

### شاعر منظمه

شاعر در آغاز رزم کید گزارش کوتاهی دربارهٔ خود می‌دهد:

ازین پس کنون رزم کید آوریم	عقابی پر از بیم صید آوریم
ز جور زمانه دلم گشت سیر	نرسته ازو پیل و شیر دلیر
چنان دان که در بوم پیروز باد	که بر دوستان جمله فیروز باد
چه کهنتر چه مهتر هرآن کس که هست	همه شاد خوارند و از باده مست
جهان را به شادی همی بسپرنند	همه با می و رود و رامشگرند
منم بی می و رود و بانگ سرود	نه یار و نه همدم نه آوای رود

یکی روستا بچه فرسی ام غلام دل پاک فردوسی ام  
 آیا خواست از فرسی ایرانی است؟ یعنی شاعر خود را یک روستا بچه ایرانی  
 نامیده است؟ ولی گما من این است که خواست شاعر از فرس همان فرس آباد  
 است که گویا یکی از ده‌های مرو و در دو فرسنگی آن بوده است و بر طبق  
 لباب الانساب عبدالحمین بن حمید فرس آبادی نیز از آن محل بوده است. اگر این  
 گمان درست باشد شاعر اهل فرس آباد مرو بوده و شاید نام او نیز فرسی است،  
 یعنی منسوب به فرس آباد مرو. و ده پیروزآباد محل زندگی شاعر هنگام سرودن  
 داستان فرامرزنانه بوده است. در خراسان و دیگر بخش‌های ایران این نام ده  
 بسیار است، ولی در اینجا پیروزآبادی که به مرو و فرس آباد آن نزدیک‌تر باشد  
 اعتبار بیشتری دارد. شاعر در جایی دیگر نیز چند بیتی در وصف حال خود  
 سروده است:

ز سالم چو شد سی و شش نزدمان <sup>(۱)</sup>	ز پیری رسیده بسر مر زبان
ز باد خزانگی رخم زرد شد	گل ارغوان در خم گرد شد
بنفشه سمن گشت، گل شد تهی	شدم چنبری شاخ سرو سهی
تنم خم گرفت و دلم غم گرفت	دو دیده بشورید و رخ نم گرفت
ز خورشید بر من نیامد تفی	وزین خرمنم جو نیامد کفی
تگرگی ز میغم نشد در کنار	گلی هم نیامد نصیب از بهار
جهان پر ز گنج است و ما پر ز رنج	شکوفه بهر سوی، ما در شکنج
جهان را همه باده هست و نوا	مرا باد در دست و خود بینوا

از تمام مطالب بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت که شاعر فرامرزنانه که احتمالاً  
 فرس آباد مرو بوده، در دهی به نام فیروزآباد زندگی می‌کرده و داستان فرامرزنانه  
 را در سن سی و شش سالگی در همین محل سروده است. دیگر اینکه شاعر که  
 خود را غلام فردوسی می‌نامد، یعنی او را استاد و پیشرو خود می‌داند، مانند  
 فردوسی از همان طبقه دهقانان ایرانی بوده که هر چند این طبقه در سده پنجم و  
 ششم مقام گذشته خود را بکلی از دست داده و به صورت خرده مالکان

۱. در فرامرزنانه، چاپ بمبئی، رویه ۸۴: این زمان.

کم بضاعتی درآمده بود، ولی هنوز در حفظ و نظم روایات ملی قدیم ادامه دهنده سنت پیشین اند.

اصالت روایات، کمی واژه‌های تازی، نبودن تأثیرات اسلامی، سادگی لفظ و بری بودن واز نفوذ شعر پس از فردوسی، به ویژه شعر غنایی، می‌رسانند که تاریخ نظم این فراهرزنامه از نیمه دوم سده پنجم هجری فروتر نیست. البته باید در نظر داشت که شاعری که به گفته خود روستازاده و کتب اصلی مورد مطالعه‌اش کمابیش محدود به شاهنامه و دیگر روایات کهن است، خودبه خود از تأثیر تغییراتی که در زمان او در دیگر جاها در زبان و شعر به وقوع پیوسته است تا اندازه‌ای برکنار می‌ماند.

درباره شیوه سخن این منظومه باید گفت که اصولاً داستان‌های حماسی ملی و اصیل پس از شاهنامه گذشته از گرشاسپ نامه اسدی هیچ‌کدام به سبک مستقلی نمی‌رسند، بلکه همگی با نوسان‌هایی کوچک و بزرگ در همان خط سبک حماسی شاهنامه باقی مانده‌اند. هر چند در ارزش هنری کارشان از شاهنامه به همان اندازه دوراند که مقلدان نظامی از نظامی.

### مأخذ منظومه

شاعر در منظومه خود دو بار از مأخذ خود نام می‌برد. بار نخستین در آغاز داستان جنگ فرامرز باکاید:

کنون باز گردم به گفتار سرو چراغ مهمان سرو ماهان به مرو  
چنین گفت آن مرد پر هوش و ویر ز گفتار او گوش کن یاد گیر  
و بار دوم در آغاز جنگ دیگر باکاید:

کنون گفته زاد سروست پیش که باد آفرینش ز اندازه بیش  
این آزاد سرو همان کسی است که فردوسی در آغاز داستان رستم و شغاد  
از او یاد می‌کند:

یکی پیر بُد نامش آزاد سرو که با احمد سهل بودی به مرو  
دلی پر ز دانش سری پر سخن زبان پر ز گفتارهای کهن

کجا نامه خسروان داشتی      تن و پیکر پهلوان داشتی  
به سام نریمان کشیدی نژاد      بسی داشتی رزم رستم به یاد...  
کنون بازگردم به گفتار سرو      فروزنده سهل ماهان به مرو<sup>(۱)</sup>

از آنجایی که ثعالی نیز داستان رستم و شغاد را نقل کرده است، باید گفت که فردوسی این داستان را مستقیم از روایت آزاد سرو نگرفته، بلکه نویسندگان شاهنامه ابومنصوری آن را با ذکر نام سرو و شمه‌ای در ستایش او از او گرفته‌اند و از آنجا عیناً با همان کیفیات و جزئیات وارد شاهنامه فردوسی شده است. ولی شاعر فرامرنامه داستان خود را مستقیم از کتاب آزاد سرو نقل کرده است و این حقیقت این احتمال را که شاعر فرامرنامه اهل فرس آباد مرو بوده نیرو می‌دهد. گذشته از داستانهای رستم و شغاد و فرامرنامه، داستان شیرنگ نیز از روایت همین آزاد سرو گرفته شده است. و بی‌گمان داستانهای دیگری نیز که درباره ماجراهای رستم و دیگر افراد خاندان او در دست است در اصل از روایات همین آزاد سرو بوده که به گفته فردوسی «بسی داشتی رزم رستم به یاد». به ویژه بسیاری از روایات سیستان در شاهنامه چون داستانهای زال و رودابه، گرفتن رخس، رفتن رستم به سپهد دژ، آوردن رستم کیتباد را از البرز، هفت‌خان رستم، رستم و سهراب، و اکوان دیو، که در تاریخ طبری اشاره‌ای به آنها نشده است، کتاب روایات سیستان یا اخبار رستم به فارسی آزاد سرو بوده و نه خداینامه که به دلایل دیگر نیز فاقد روایات رستم بوده است. و نیز محتمل است که از میان این روایات نامبرده به جز دو افسانه نخستین، بقیه که ثعالی ذکری از آنها نکرده است، یا دست کم برخی از آنها در شاهنامه ابومنصوری هم نبوده و فردوسی خود آنها را از کتاب آزاد سرو گرفته باشد.

با آشنایی بیشتر با این آزاد سرو که سهم بزرگی در تدوین روایات حماسی ایران دارد، ولی اهمیت او چنانکه باید و شاید شناخته نشده است، به اهمیت محیط مرو در عهد احمدبن سهل نیز پی می‌بریم. مرو در زمان سهل و کشمکش‌های سیاسی سهل با دربار سامانی و کوشش‌های ادبی آزاد سرو و

---

۱. شاهنامه، ۱/۳۲۲/۶ به جلو.

مسعودی مروزی در دستگاه سهل، ما را به یاد توس در زمان ابومنصور عبدالرزاق می اندازد که او نیز با دربار سامانی در کشمکش بود و در دستگاه او نیز مردانی چون ابومنصور در زمینه ادبیات حماسی فعالیت داشتند و زمینه را برای کار دقیقی و فردوسی آماده ساختند. شهرهای مرو و توس و نیز بلخ سه زادگاه بزرگ ادبیات حماسی ایران در دوره اسلامی اند. و اما نام «سهل ماهان» که در شاهنامه آمده با آن که در بیشتر دستنویس های شاهنامه و نیز ترجمه بنداری به همین صورت دیده می شود، چنانکه شادروان تقی زاده یاد آور شده است،<sup>(۱)</sup> درست به نظر نمی رسد. به گمان من چنانکه از بیتی که از فرامرنامه نقل شد برمی آید ماهان مربوط به سرو است و نه سهل. در داستان شبرنگ نیز ماهان مربوط به سرو است و آن بیت چنین است:

کنون بشنو از گفته زاد سرو چراغ صف صدر ماهان به مرو

بنابر این می توان احتمال که در آن لت از شاهنامه نیز «سهل ماهان» گشته «سرو ماهان» است. یعنی نام این آزاد سرو گویا آزاد سرو ماهان بوده، یعنی اهل ماهان مرو، و دور نیست که آن آزاد سرو زمان خسرو انوشروان نیز که بر طبق روایت شاهنامه در یکی از دیستان های مرو کودکی هوشیار به نام بزرگمهر را کشف کرد و با خود به نزد خسرو آورد<sup>(۲)</sup> نیای همین خانواده بوده باشد و آزاد سروان از خانواده کهن و سرشناس و نژاده مرو بوده اند. ولی چون آزاد سرو گردآورنده روایات حماسی خاندان رستم بوده از این رو چنانکه در بیت هایی که پیش از این از شاهنامه نقل شد دیدیم، نژاد او را به سام نریمان رسانیده اند و لزومی ندارد که او حتماً از مردم سیستان بوده باشد.<sup>(۳)</sup>

### فرامرنامه دوم

در سال ۱۳۲۴ هجری قمری در شهر بمبئی کتابی به نام فرامرنامه به چاپ

۱. نک به: فردوسی و شاهنامه او، به کوشش حبیب یغمایی، تهران ۱۳۴۹، رویه ۱۶۹.

۲. شاهنامه ۹۹۰/۱۱۱/۸ به جلد.

۳. تقی زاده (همان کتاب، رویه ۱۶۸، پینویس ۲) گمان برده است که آزاد سرو را احمدسهل با خود از سیستان به مرو آورده بوده است.

رسیده است در ۴۶۴ رویه و پیرامون ۹ تا ۱۰ هزار بیت.<sup>(۱)</sup> چنانکه از گزارش ناشر در پایان کتاب (رویه ۴۵۱) بر می آید، در زمان مظفرالدین شاه یک زرتشتی به نام رستم پسر بهرام سروش ملقب به تفتی بر آن می‌گردد که اخبار فرامرز را گردآوری و منتشر کند و برای این کار سفری هم به بمبئی می‌کند و سرانجام پس از جستجوی‌های فراوان در ایران و هند موفق می‌گردد که چهار منظومه شامل اخبار فرامرز را از زاد تا مرگ پهلوان به دست آورد و آنها را در یک کتاب تنظیم می‌کند و مقدمه‌ای هم که از چند قطعه از اشعار دیباچه شاهنامه سر هم کرده است برای کتاب ترتیب می‌دهد و به چاپ می‌رساند.

با مطالعه کتاب می‌توان چهار منظومه‌ای را که تفتی به یکدیگر وصله کرده است به خوبی از هم باز شناخت:

منظومه نخستین (رویه ۵-۳۱) اصلاً مربوط به فرامرز نیست، بلکه شرح یکی از ماجراهای رستم است در هند که روایت آن در دستنویس شاهنامه موزه بریتانیا که ما پیش از این از آن نام بردیم (نک به پینویس ۲۲) نیز آمده است (از برگ ۱۱۲ ب تا ۱۱۵). علت گزینش این روایت در جزو ماجراهای فرامرز تنها به خاطر چند بیت پایان آن، یعنی شرح زادن فرامرز از دختر شاه هند بوده است. منظومه دوم (رویه ۳۲-۷۸) سرگذشت بانوگشسپ است که پهلوان اصلی آن نیز بانوگشسپ دختر رستم است و فرامرز جوان در کنار خواهر نقش کوچکی بیش ندارد. از این حماسه کوچک دستنویسی در کتابخانه ملی پاریس و چند دستنویس منظوم و منثور در کتابخانه بادلیان در دست است.

با منظومه سوم (رویه ۷۸-۱۵۷) در واقع کرده‌های اصلی فرامرز آغاز می‌گردد و این منظومه سوم همان فرامرزنامه منظوم و ناقصی است که پیش از این زیر نام فرامرزنامه نخستین درباره آن گفتگو شد. در دستنویس تفتی نیز آخرین بخش ماجرای فرامرز در هند، یعنی نبرد فرامرز با جیپال افتاده است و داستان با همان بیت کاتب: هزاران درود و هزاران ثنا... به پایان رسیده است و این موضوع

---

۱. بسی سپاسگزارم از استاد دانشمند آقای دکتر محمدمین ریاحی که نه تنها مرا به وجود فرامرزنامه چاپ هند آشنا کردند، بلکه کتاب را نیز با بزرگواری ویژه خویش برای مدتی در دسترس من نهادند.

گمان ما را که نظم این داستان گویا از آغاز ناتمام ماند است و با پایان آن پیش از انشعاب و شاخه‌بندی دستنویس‌ها افتاده بوده است، نیرو می‌دهد.

بخش بزرگ کتاب را منظومه چهارم (رویه ۱۵۷-۴۵۰) تشکیل می‌دهد که پیرامون شش هزار بیت دارد درباره سرگذشت فرامرز در هند و سرزمین‌های دیگر. روایات این بخش که ما از آن به نام فرامرنامه دوم یاد خواهیم کرد از روایات فرامرنامه نخستین که ما پیش از این از آن یاد کردیم بکلی جداست و دستنویسی نیز که در دست تفتی بوده، دستنویسی کاملاً مستقل و جز از فرامرنامه نخستین بوده است، به چند دلیل: یکی به دلیل گفته خود تفتی که می‌گوید برای تنظیم کتاب خود از چهار دستنویس گوناگون استفاده کرده است. دیگر به این دلیل که بیت: هزاران درود و هزاران ثنا... که کاتب دستنویس فرامرنامه نخستین بر پایان کتاب افزوده، در فرامرنامه چاپ بمبئی نیز در همان جای خود آمده است و تفتی توجه نداشته و یا نخواست است این بیت را به منظور پیوند دادن دو فرامرنامه با یکدیگر بزند. دیگر اینکه فرامرنامه دوم با قطعه‌ای از شاهنامه (صحنه سان دیدن کیخسرو از سپاه در آغاز داستان فرود) آغاز می‌گردد که نشان می‌دهد از این راه خواسته‌اند میان آغاز این داستان و متن شاهنامه ارتباط ایجاد کنند و چنین کاری را - چنانکه مثال‌های دیگری نیز در دست است - در آغاز یک داستان انجام می‌دهند و نه در میانه آن.

### چکیده داستان

همانگونه که اشاره شد داستان با قطعه‌ای از شاهنامه، یعنی سان دیدن کیخسرو از سپاه در آغاز داستان فرود آغاز می‌گردد و سپس رستم به دادخواهی نزد کیخسرو می‌رود و شکایت می‌کند که شهری را که در زمان کیکاووس به او داده بودند تورانیان از او گرفته‌اند. کیخسرو فرامرز را با سپاهی برای باز ستاندن آن شهر می‌فرستد و پس از آن فرامرز رهسپار هند می‌گردد. ما در اینجا برای پرهیز از درازی سخن تنها به شرح رئوس مطالب بسنده می‌کنیم:

نبرد فرامرز با طورک و کمک خواستن طورک از افراسیاب و سرانجام کشته



شدن طورک به دست فرامرز، رفتن فرامرز به هند و جنگ او با رای، نبرد فرامرز با دیوی به نام تجانو، خواب دیدن زال از گرفتاری فرامرز و فرستادن رستم را به کمک او و بازگشتن هر دو به ایران به اتفاق رای هند، بخشودن کیخسرو گناه رای هند را و سپردن تاج و تخت هند بدو. در غیاب رای هند مهارک نامی تاج و تخت هند را از دست او بدر می برد و فرامرز برای سرکوب مهارک دوباره رهسپار هند می گردد. پس از آن داستان رفتن فرامرز است به جزیره کیهلا و کشتن دیو سیاه و رهایی دختر شاه کیهلا از چنگ دیو، دلباختن دختر بر فرامرز و پیوند بستن آن دو، رفتن فرامرز به خاور زمین و رزم با مردم جزیره، جنگ او با مردم جزیره فیلگوشان، گفتگوی فرامرز با برهمن، رفتن فرامرز به خاور زمین و کشتن مرغ و اژدها و رزم با شاه خاور، رفتن فرامرز به قیروان و کشتن اژدها و گرگ و شیر در قیروان و برداشتن گنج گرشاسپ، رفتن فرامرز به سوی باختر، ورود سیمرخ به صحنه، زیارت دخمه هوشنگ، رزم فرامرز با شاه فرغان، رفتن فرامرز به کلان کوه و جنگ با دیوان، خواب دیدن فرامرز رستم را، دلباختن فرامرز بر دختر فرطورتوش شاه پریان و ناپدید شدن دختر در چشمه، رفتن فرامرز به کشور فرطورتوش به جستجوی دختر. در آغاز این ماجرا فرامرز دیوی را به بند می کشد و او مانند اولاد در هفت خان رستم و گرگسار در هفت خان اسفندیار راهنمایی فرامرز را به عهده می گیرد و اکنون فرامرز باید تا رسیدن به کشور شاه پریان مانند رستم و اسفندیار از هفت خان بگذرد. فرامرز در سه خان نخستین دو شیر و دو گرگ و یک غول را می کشد و در خان چهارم و پنجم گرفتار سرما و گرما می گردد و در خان ششم و هفتم کرگدن و اژدهایی را می کشد تا بدین ترتیب به کشور شاه پریان فرطورتوش می رسد و در آنجا سرانجام پس از هنرنمایی هایی چند با دختر شاه پریان پیوند می بندد و به ایران باز می گردد و سپس دوباره به هند می رود. یک سال پس از آن فرامرز دارای دو فرزند می گردد. یکی به نام سام از دختر شاه پریان و دیگری به نام آذربزین از دختر شاه کیهلا.

## شاعر منظمه

درباره سراینده فرامرنامه دوم چیزی نمی دانیم و متأسفانه چون اکنون کتاب را هم در دست ندارم نمی دانم که آیا در آن مطلبی درباره نام سراینده آن یافت می شود یا نه. به گمان من سراینده آن ناشناس است.. همچنین درباره مذهب سراینده چیزی نمی توان گفت. جز اینکه یک جا در پایان قطعه نبرد فرامرز با مرغ که ما آن را در بخش نهم این گفتار نقل کرده ایم، خلیفه دوم عمر را ناسزا یا بهتر بگوییم سزاگفته است. اگر این بیت ها واقعاً از سراینده باشد و ناشر زرتشتی کتاب تفتی به کتاب نیفزده باشد، شاعر زرتشتی و یا شیعی مذهب بوده و در هر حال اهل تسنن نبوده است.

فرامرنامه چاپ بمبئی پُر است از گشتگی ها و بیت های سست و الحاقی و نیز نادرستی فراوان چاپی و در آن بیت های فراوانی از شاهنامه و دیگر حماسه های فارسی نیز هست. از این رو بخاطر یک دست نبودن روایات و نداشتن دستنویسی از آن، درباره تاریخ نظم آن نیز نمی توان سخنی گفت. ولی قطعات اصلی و کهن آن باید از آغاز سده ششم باشد. شاید با مطالعه دقیق تر آن بتوان از برخی رازها پرده گشود. در هر حال این کتاب بخاطر حفظ روایت فرامرنامه دوم که گویا دستنویس آن دیگر در دست نیست، دارای ارزش بسیار است.

## مأخذ منظومه

مأخذ فرامرنامه دوم - دست کم در سفر نخستین فرامرز به هند - همان ترجمه پیروزان، یعنی مأخذ نزهت نامه علائی بوده است. چون هر دو روایتی که شهردان در نزهت نامه علائی از ترجمه پیروزان نقل کرده است و ما در بخش سوم این گفتار از آن یاد کردیم، در فرامرنامه دوم نیز هست. یکی از این دو روایت افسانه هندوی به نام جیجاو (تنجاو، تیجاو) است که در فرامرنامه دوم تجانو نام دارد و عین همان روایت آمده است (رویه ۱۷۲ به جلو). و دیگر نیرنگ کردن رای هند و بند کردن فرامرز و فرستادن زال رستم را به کمک فرامرز است که آن نیز در

فرامرزننامهٔ دوم هست (رویهٔ ۱۹۲ به جلو).

### چکیده سخن

به جز روایاتی که در آنها فرامرز در کنار پهلوانان دیگر نقشی داشته است و از آنها در بخش نخستین این گفتار نام برده شد، به زبان پهلوی دست کم دو روایت هم بوده که پهلوان اصلی هر دو فرامرز بوده است. یکی از این دو روایت را آزاد سرو ماهان مروی مترجم بسیاری از روایات سیستان در پایان سدهٔ سوم یا آغاز سدهٔ چهارم هجری در مرو در دستگاه احمد بن سهل، و دیگری را در میانهٔ سدهٔ پنجم هجری پیروزان معلم شمس الملوک فرامرزن بن علاءالدوله امیر طبرستان از پهلوی به نثر فارسی برگردانیده بوده‌اند. ترجمهٔ آزاد سرو را در نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم هجری شاعری از دهقانان کم بضاعت از مردم فرس آباد مرو در سن سی و شش سالگی در دهی به نام پیروزآباد که محتملاً در همان نزدیکی‌های مرو قرار داشته به نظم کشیده است که یا ناتمام مانده و یا پایان آن افتاده است. این شاعر که از پیروان فردوسی بوده گویا یکی دو روایت دیگر از آزاد سرو را نیز به نظم کشیده بوده است (نک به پینویس ۳۲). روایت دوم را پس از آنکه شهردان بن ابی‌الخیر رازی در پایان سدهٔ پنجم یا آغاز سدهٔ ششم هجری دو روایت کوتاه از آن را در کتاب *نزهت‌نامهٔ علائی* نقل کرده است، شاعری گمنام آن را به نظم کشیده که اکنون گویا از نظم او دستنویسی در دست نیست، ولی دستنویسی از آن را ناشری زرتشتی به نام رستم پسر بهرام سروش ملقب به تفتی در دست داشته و آن را همراه با سه روایت دیگر در کتابی به نام *فرامرزننامه* در سال ۱۳۲۴ هجری قمری در بمبئی منتشر کرده است.

و اما دربارهٔ آن کتاب اخبار فرامرز که تاریخ سیستان از آن نام برده نوشته است که «جداگانه دوازده مجلد» بوده است، فعلاً آگهی بیشتری نداریم. ولی گمان می‌رود که آن کتاب روایتی جداگانه از فرامرز نبوده است، بلکه در آن صورت منثور همین دو روایت فرامرز را که در بالا سخن آن رفت به یکدیگر پیوند داده بودند، شاید در نگارشی دیگر و با آب و تاب بیشتر، توجه شود که

چنانکه دیدیم روایت نخستین در زمان کیکاووس و روایت دومین در زمان کیخسرو روی می‌دهد، یعنی روایت دومین را می‌توان دنباله‌ی روایت نخستین گرفت و آن دو را به یکدیگر پیوند داد، چنانکه مثلاً تفتی نیز همین کار را در فرامرنامه‌ی چاپ هند با صورت منظوم این دو روایت انجام داده است.

ما امیدواریم در این گفتار گوشه‌ای از مآخذ حماسه‌های فارسی را روشن کرده باشیم. در آینده درگفتاری دیگر درباره‌ی مآخذ حماسه‌های فارسی و محتوای خداینامه گفتگو خواهیم کرد تا از این راه کم‌کم مآخذ پهلوی ادبیات حماسی ایران و چگونگی تنظیم و تلفیق آنها در ادبیات پهلوی و فارسی روشن گردد.

### نمونه‌هایی از شعر فرامرنامه‌ی نخستین

ازو چو گذشتی به دو روز راه	پدید آیدت مرز اروند شاه
یکی مرز بینی همه چو بهشت	تو گویی گلش دارد از گل سرشت
همه کشت ورز و همه بید و سرو	به باغ اندرون طوطیان با تذرو
درختی سطح‌خوری و هندی درو	ز قمری و بلبل چمن گفتگو
گل خیری و نسترن صد هزار	برون آمد از پهلوی جویبار
هوا مشکبار و زمین مشکبوی	بتان گرد بام و چمن گرد کوی
همه کشت بینی جهان نی شکر	درختان یکایک همه بارور
مرآن مرز را نام باشد گلیو	چنین آفریدش جهانبان خدیو
وز آنسو همی بر کمین زمین	یکی مرز بینی چو دریای چین
همه ملک آباد و لشکر فراخ	پر از کشت ورز و همه باغ و کاخ
به دهلی درو شهریار دگر	چو کیدش همه کارو بار دگر
چو کیدش هزاران کمر بند پیش	یکایک همه خویش و پیوند پیش
شماره که یارد سپاه ورا	که داند همی دستگاه ورا
ستوه آید از گنج آن شه زمین	نیندیشد از دشمن او روز کین
به هند اندرش هست جیپال نام	زمین زیر نام و زمان زیر کام
نخستین چو پیمود خواهی زمین	به هند اندرون لشکر کید بین

ندانم که با او به آوردگاه  
وزان پس بفرمود کید بزرگ  
به فرمان او نامور صد هزار  
چنان پیل جنگی و آشفته مرد  
ز بیلان همانا که ششصد فزون  
بیابان یکایک سپر بر سپر  
جهان پر شد از نای شیپور دم  
زمین شد یکایک چو دریای موج  
چپ و راست لشکر بیاراستند  
رده بر کشیدند یک یک گروه  
فرامرز زانو صفی برکشید  
گرانمایه بیژن سوی میمنه  
سوی میسره هوش ور گسته  
زرسپ گرانمایه دلبند طوس  
فرامرز هر سو صف آرای بود  
وزان پس صف آرای شد کید هند  
سوی راست طهمور و اروند شاه  
چو فیروز و بهروز در میسره  
فلارنگ و شهرمد در قلبگاه  
سمنرخ ابا ساز پیش پدر  
نخستین سمنرخ به میدان جنگ  
چو دیدش ز قلب اندر آمد زرسپ  
بدو گفت کای هندی بد سگال

چه سازی بدین خوار مایه سپاه  
پذیره شدنش به کردار گرگ  
خروشان برفتند مردان کار<sup>(۱)</sup>  
بیامد خروشان به دشت نبرد  
همه تن چو دیوار و دندان ستون  
همه نیزها در هوا کرده سر  
بیابان گلستان ز زرین علم  
بهر سو دلیران همه فوج فوج  
عقابان ز هر گوشه برخاستند  
بلرزید دشت و بجنید کوه  
که کیوان زمین را بدیده ندید  
ابا شاه نوشاد چندی تنه  
ابا نوشدار و دلیران بهم  
به قلب اندرون با علم بود و کوس  
بهر گوشه چو شیر بر پای بود  
جهان نیلگون شد دریای سِند  
زمین شد چو دریای جوشان سیاه  
کُنوگوی و چندین دلیران سره  
سیه مرد و چندی دلیران شاه  
جهان سرخ و زرد و سیه سر بسر  
بیامد بکردار غرّان پلنگ  
چو آتش سوی او جهانید اسپ  
چه نامی<sup>(۲)</sup> بدین تیغ و گویال و یال؟

۱. کار به معنی جنگ است، چنانکه کارزار به معنی جای جنگ، در داستان شیرنگ «مرد کاره» را به معنی مرد جنگ به کار برده است:

به غیر از شدن هیچ چاره ندید  
به لشکر یکی مرد کاره ندید  
۲. نامیدن در اینجا به معنی منم زدن و لاف زدن به کار رفته است و در همین معنی در داستان شیرنگ

چه تازی به میدان ایران همی؟  
بیوشم ترا جامه پرنیان  
سمنرخ بدو گفت کای پارسی  
سمنرخ منم دختر شاه کید  
به مردی کسی پشت من بر زمین  
زرسپ از سخن‌های او بر دمید  
سمنرخ بر آورد با او عمود  
چکاچاک بر شد از آن مرد و ماه  
چو طهمور جنگی بدو بنگرید  
سمند جهنده به میدان فکند  
فرامرز را گفت کای دیو زوش<sup>(۱)</sup>  
سزد گر کنون پی به میدان نهی  
فرامرز یل سوی آویز<sup>(۲)</sup> شد  
بدو گفت کای هندی بد نژاد  
نینی که دریا به موج اندرست

ندیدی تو رزم دلیران همی؟  
کزین پس نبندی به مردی میان  
چو تو کشته‌ام نیزه‌ور بار سی  
که افکنده‌ام چون تو بسیار صید  
نیارد به هنگام میدان کین  
ز کوهه عمود گران بر کشید  
زمین شد پر آتش هوا پر ز دود  
ز دو روی کردند گردان نگاه  
ز گردان دل خسرو آزرده دید  
خروشی به گردون گردان فکند  
کجا مرد هند از تو گیرد خروش  
که چون پی نهی پی به زندان نهی  
سمند جهانگیر زو تیز شد  
به مادر که زادی چه نامت نهاد؟  
بهر موج کاید نهنگی سرست

→

نیز آمده است:

بدو پیل گفتا که ای خیره سر  
۱. زوش بر طبق لغت فرس تند و سخت طبع باشد. رودکی گفت:  
بانگ کردمت ای فغ سیمین  
زوش خوانیدمت که هستی زوش  
این واژه در داستان شیرنگ چند بار به کار رفته است:

فتاده در آن لشکر دیو زوش  
ز هر سو برآورد چندین خروش  
گذشته از این در داستان شیرنگ زوش نام دیوی است به تن سیاه و موی چون کافور سفید. این دیو  
آهن‌پوش سه گور را در یکبار می‌بلعد، جنگ او پیاده است و تنها رزم‌افزار او استخوانی گران است. به  
برخی دلایل لغوی که چند نمونه آن در بالا یاد شد و نیز اینکه مأخذ فراه‌نامه و داستان شیرنگ و هر دو  
کتاب آزاد سرو بوده و سراینده هر دو داستان از آزاد سرو با صفت چراغ یاد می‌کنند، محتمل می‌نماید که  
این دو داستان و شاید یکی دو منظومه دیگر همه اثر یک نفر باشند.

۲. آویز اسم مصدر از آویختن و به معنی آویزش و آویختن در یکدیگر هنگام نبرد است. در شاهنامه  
۱۲۸۸/۴ (۱۲۱۵) آمده است:

برانگیخت از جای شب‌دیز را  
تن و جان بیاراست آویز را

پلنگ از شدن سر نخارد همی  
 همه ارمغان تیغ هندی دهید  
 شد از میمنه بیژن نیکخواه  
 ز چپ گستههم شد چو آذر گشسپ  
 به مردار بُد کرکسان را هوس  
 در آمد به قلب سپاه بزرگ  
 بسا بیکران مرد زو گشت پست  
 بسی پست شد گرد خنجر گذار  
 در هل دو زن شیر نر بر دمید  
 برآمد ده و گیر زان هر دوان  
 زد و خون برآمد بر آن پهن دشت  
 سیه مرد و شه مرد و چندی دلیر  
 برآمد ز هر سو ده و دار و گیر  
 بر آمد ز هر تارک مغز دود  
 سمن بر بیفتاد بر خاک پست  
 بدان ازدها کسی نیابوختند  
 فتاد اندران لشکر آن زورمند

زمان بر زمین تیغ بارد همی  
 سپه را بفرمود کاندز نهید  
 چو دریا به موج اندر آمد سپاه  
 چو دریا به قلب اندر آمد زرسپ  
 فرامرز پیش و دلیران ز پس  
 فرامرز یل همچو درنده گرگ  
 به الماس ضحاک بنهاد دست  
 از آن تیغ آتش و ش آبدار  
 به فیروز و بهروز ناگه رسید  
 چو آتش دویدند زی پهلوان  
 به شمشیر هندی و گویال و خشت<sup>(۱)</sup>  
 به یاری بیامد سمن بر چو شیر  
 به زخم عمودش گرفتند خیر  
 ز کوهه چو بر شد به گردون عمود  
 سیه مرد را دست و پهلوی شکست  
 دگر آنچه بُد تیز بگریختند  
 وز آن پس بشد بیژن دیوبند

۱. خشت در اینجا به زیر یکم آمده است. ولی خوانش آن بر طبق برهان قاطع به زیر یکم است. در شاهنامه نیز به زیر یکم آمده است (۲/۱۴۴/۲۶۸):

بر آمد درخشیدن تیر و خشت تو گفتمی هوا بر زمین لاله کشت

برهان قاطع شکل این سلاح را چنین توصیف کرده است: «و آن نیزه کوچکی است که در میان آن حلقه‌ای از ریسمان با ابریشم بسته باشند و انگشت سیاه را در آن حلقه کرده به جانب خصم اندازند» چنانکه از بیتی از ویس و رامین (چاپ م. تودوا - ا. گواخاریا، تهران ۱۳۴۹، ۶۸/۳۲) بر می‌آید، در بن این نیزه سه دانه پرکار می‌گذاشتند:

پیمبر شد میان هر دو لشکر خدنگ چار پرّ و خشت سه پر

و نیز نک به ویس و رامین ۳۲/۵۱۸ و ۳۳. سلاحی که برهان قاطع شکل آن را شرح داده است، سومریان، اسکت‌ها، یونانیان و رومیان نیز می‌شناخته‌اند و رومیان آن را Amentum می‌نامیده‌اند، هنگام پرتاب خشت ریسمانی که در میان یا در بن این نیزه می‌پیچیده‌اند باز می‌شده و خشت پیچان به سوی هدف می‌رفته و این پیچش نیروی تأثیر سلاح را بالا می‌برده است.

چو پیلی که از بند گردد یله  
 ابا او دلیران ایران هزار  
 سر هند لشکر ز خنجر گذار  
 بزد گسته‌م نیزه بر می‌مینه  
 همه دشت کین بُد سر و یال و گوش  
 گریزان بشد لشکر کید شاه  
 بشد کید و بگرفت راه گریز  
 که دیدم شما را همه زن، نه مرد  
 خروشد به کین و فتد در گله  
 همه گرد و مرد و دلیر و سوار  
 فکندند بر کید و گشتند خوار  
 شکست و پراگند کرد آن بُینه  
 برآمد به گردون به یکره خروش  
 بسا سر کزان رزمگه شد تباه  
 برآورد با سرکشان رستخیز  
 نزید شما را سلاح نبرد

### نمونه‌ای از شعر فرامرزننامه دوم

قطعه زیر که وصف نبرد فرامرز با مرغ است، به گمان من تقلیدی از افسانه نبرد گرشاسپ با مرغ کَمک است که در اینجا مانند بسیاری از کرده‌های گرشاسپ و رستم به فرامرز نسبت داده شده است و گویا نبرد اسفندیار با سیمرغ نیز تقلیدی از همان افسانه است. از اصل افسانه نبرد گرشاسپ با مرغ کمک چیزی در روایات حماسی ملی باقی نمانده است، ولی در روایات زرتشتی اشاراتی به این افسانه هست.<sup>(۱)</sup> فرامرز پس از کشتن مرغ از استخوان او تختی ساخته به کیخسرو پیشکش می‌کند. این افسانه نیز همان افسانه تخت طاقدیس خسرو پرویز است.<sup>(۲)</sup> و بی‌گمان این افسانه را همان‌گونه که در شاهنامه نیز در داستان این تخت آمده است، بر بسیاری از شاهان ایرانی پیش از خسرو پرویز نسبت می‌داده‌اند.

### رفتن فرامرز به خاور زمین و کشتن مرغ را

به کشتی روان شد یل نامور ابا نیکمردان زرّین کمر  
 همی رفت چون باد بر روی آب چو آتش سوی خاک دل پرشتاب

۱. نک: به: مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران ۱۳۵۴، رویه ۴۵ و ۱۳۴؛ صد در بندهشن، به کوشش دابار، بمبئی ۱۹۰۹، رویه ۹۸-۹۰.  
 ۲. شاهنامه، ۳۵۱۸/۲۲۰/۹ به جلو.



شبانگه یکی کوه پیش آمدش  
چو از تیره شب روز تاریک شد  
برافراخت سر از میان گروه  
یکی همچو خورشید چیزی بدید  
فروزنده مانده آفتاب  
بدان جایگه راند ملاح پیر  
چه چیز است گفت اندرین تیره شب؟  
بدو داد پاسخ که مرغی ست این  
درازای و پهناش باشد دو میل  
چو پرواز گیرد سوی آسمان  
بلرزد از آسیب پرش سپهر  
ز بیمش بدین کشور و بوم و دشت  
نه مردم نه بیر و نه پیل دلیر  
نه پرنده مرغ و نه دیو و پری  
ازین هر چه آید برش بی گمان  
ز روی زمین نیز بر بایش  
ز پستی سوی تیره ابرش برد

که بالا زده میل بیش آمدش  
سپهد بدان کوه نزدیک شد  
نگه کرد ناگاه بر روی کوه  
که مانند آن چیز هرگز ندید  
بفرمود تا کشتی اندر شتاب  
بپرسید ازو مهتر شیرگیر  
به گفتار ملاح بگشاد لب  
نباشد به گیتی شگفتی چنین  
گریزان ز چگنگال او شیر و پیل  
شود آسمان از دو پرش نهان  
همان چشم او هست تابان چو مهر  
کس از مرغ و آهو نیارد گذشت  
نه نر ازدها و نه غرنده شیر  
سزد گر بزودی از او بگذری  
ز<sup>(۱)</sup> بالا در آید چو کوهی دمان  
به چنگال کوهی چو کاه آیدش  
هم اندر هوایش ز هم بر درد

□ □ □

سپهد ببود آن شب آن جایگاه  
به پرواز بر رفت مرغ گران  
ز بالا سوی کشتی آهنگ کرد  
فرامرز چون مرغ زانگونه دید  
کمان را به زه کرد گرد دلیر  
خدنگ سیه پر جوشن گذار

چو بنمود خورشید رخشان کلاه  
ز پهنای پرش سیه شد جهان  
که بر باید از روی دریا چو گرد  
بر آشفت و یک نعره ای برکشید  
چو مرغ از هوا اندر آمد بزیر  
کجا کوه ازو خواستی زینهار

۱. در اصل: به.

دهان خدنگش بر آمد بزه  
 شد ابروی چرخ از نهییش دژم  
 چو ماهی خدنگش ز شستش<sup>(۳)</sup> بجست  
 جهان کرد بر مرغ پرنده تنگ  
 تن مرغ بی توش و بد ساز کرد  
 بلرزید دریا و کوه از نفیر  
 ز دیدار او خیره گشته سپاه  
 بدست اندرش تیغ چون پیل مست  
 چنان سهمگین مرغ بیچاره شد  
 هم از استخوان و بر و بال او  
 به گنجور بسپرد چون بر شمرد  
 ز گردون گردان سرش برفراخت  
 برو بر نگاریده شیر و ستور  
 ز بیرون نگار بده اندر میان  
 همان پیکر ماه و ناهید و مهر  
 پدید آوری اندرو ناگزیر  
 جهاندار کیخسرو پاک دین  
 ابا پهلوانان ایران تمام  
 کزو خیره گشتی بت آرای چین  
 نشانده درو در و لعل خوشاب  
 صد و بیست خروار بُد بارور

نهاد از بر چرخ و بر زد گره  
 چو چپ راست شد، راست آورد خم<sup>(۱)</sup>  
 چو با دوش تنگ اندر آورد شست<sup>(۲)</sup>  
 بزد بر پر مرغ تیر خدنگ  
 ازو نیز بگذشت و پرواز کرد  
 ز بالا نگون گشت و آمد بزیر  
 ییفتاد مانند کوه سیاه  
 ز کشتی بیامد یل چیر دست  
 زدش تیغ بر بال تا پاره شد  
 ز منقار و پرواز و چنگال او  
 فراوان گزین کرد و با خود ببرد  
 از آن استخوانها یکی تخت ساخت  
 مران تخت را پایها از بلور  
 همان پیکر مرغ و ماهی بران  
 ز بالا نگارید شکل سپهر  
 چو بهرام مریخ و کیوان پیر<sup>(۴)</sup>  
 نگارید سر تاج شاه زمین  
 بر تخت او رستم [و] زال و سام  
 بدانان نگارید آن پیشبین  
 همه میخ و چوبش بُد از سیم ناب  
 ز یاقوت و فیروزه و سیم و زر

۱. تقلید از این بیت شاهنامه است (۴x/۱۹۶/۱۳۰۰):

برو راست خم کرد و چپ کرد راست

۲. در اصل: شصت.

۳. در اصل: شصتیش.

۴. در این بیت گویا گشتگی روی داده است. چون بهرام و مریخ هر دو یک ستاره‌اند و پیر نیز باید گشته تیر باشد شاید: چو بهرام و ناهید و کیوان و تیر.

ز اسبان و پیلان و بر گستوان  
ابا باج هندوستان سر بسر  
چو بردند نزدیکی شهریار  
ز هر گونه زر بسفت شاهنشهی  
درو چار منظر پدیدار کرد  
که در وی دی و تیر و مهر و بهار  
به دی مه بُدی همچو فصل ربیع  
بهاران خود از خرمی بُد چنان  
همان گردش اختران اندرو  
بهر کار شه را که رای آمدی  
شه پر منش خسرو نیکنام  
شهان دلاور که بر تخت زر  
نشستند با فرّ شاهنشهی  
به اندازه خویشتن هر کسی  
بدینگونه بُد تا به گاه عمر  
که بر خواهش چرخ بیدادگر

همان نیزه و تیغ از هندوان  
فرستاد نزد شه نامور  
چنان گنج با تخت گوهر نگار  
ببفزود با داد و با فرهی  
به تدبیر و از رای هشیار کرد  
چو بنشستی آن خسرو نامدار  
پر از شکل خوب و ز رنگ بدیع  
که بردی ازو رشک خرم جان  
پدید آورد آن شه نیکخو  
به نیک و بد از وی بجای آمدی  
مران تخت را طاقدیس<sup>(۱)</sup> کرد نام  
به ایران زمین از پی یکدگر  
بران تخت زیبای با فرهی  
فزودی بران نیکوییها بسی  
نحوس اختر بد رگ بی پدر  
شد ایران از آن دیو زیر و زبر

---

۱. طاقدیس همان طاقدیس است به معنی «به شکل گنبد آسمان».



نکته‌ها و پاره‌ها



## فرزاد؛ انسان رنج‌دیده و ستیزگر<sup>(۱)</sup>

### بزرگ علوی

بدبختانه مجله «آینده» شماره هشتم (آبان) که در آن قسمتی به زندگی و آثار مسعود فرزاد اختصاص داده شده بود دیر به دستم رسید. چقدر دلم می‌خواست که من هم در آن سهمی داشتم. با وجود این تصور می‌کنم که مرور خاطرات من از این انسان رنج‌دیده و ستیزگر که در عین حال به قول خودش «دل مهرجوی نازک طبعی» داشت اقبالاً برای شما که توجهی به زندگانی معاصرین دارید سودمند خواهد بود.

### با هدایت، مینوی، فرزاد، نوشین

آخر ما زمانی با هم بسیار دوست بودیم و بعدها حوادث زمانه و اغراض روزانه ما را از هم جدا کرد. سالها او از وزارت دارایی می‌آمد و من از مدرسه صنعتی واقع در خیابان قوام‌السلطنه آن روز - که بعدها اسم هنرستان صنعتی به او دادند - برمی‌گشتم و در راه بهم برمی‌خوردیم و با هم در یکی از مهمانخانه‌های خیابان نادری ناهار می‌خوردیم.

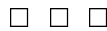
---

۱. مجله آینده، سال ۸، شماره ۵ (مرداد ۱۳۶۱)، صص ۲۴۱ - ۲۳۷.

گذشته از اینکه طرفهای غروب تا نزدیکی نیمه شب با صادق هدایت و محتبی مینوی و دیگران از جمله عبدالحسین نوشین و مین باشیان و کسانی که امروز میل ندارند نامشان برده شود در کافه‌های نادری و لاله‌زار و یا در گوشه‌ای و خانه‌ای جمع می‌شدیم و درباره همه چیز، ادبیات و سیاست روز و کتابهای تازه نویسندگان اروپایی و کارهای علمی و ادبی که در دست داشتیم گپ می‌زدیم و حُسن خود می‌گفتیم و غیبت دیگران می‌کردیم و چه بسا کار به مجادله می‌کشید بدون اینکه اینگونه نزاع‌ها در دوستی ما رخنه کند.

### زندان من، حافظ فرزاد

رفت و آمد ما چهار نفر به حدی شورش در آمده بود که مأمورین شهربانی مختاری هم اغلب در جستجوی کار و بار ما از صاحبان کافه‌ها و پیشخدمت‌ها سراغ ما را می‌گرفتند اما چون درمی‌یافتند که ما اهل هیچ بامبولی نیستیم زیاد پرس و پاچه ما را نمی‌گرفتند و فقط گاهی به وسیله‌ای اشاره می‌کردند که آنقدر دور هم جمع نشویم. - فعالیت من با دکتر ارانی و همکاری با مجله «دنیا» هیچ ارتباطی با این محفل نداشت. - قبل از جنگ دوم آخرین بار مسعود فرزاد را در خانه خودش در عمارت انتخابیه متعلق به خانواده فرزاد دیدم و آن در همان لحظه‌ای بود که یک مأمور اداره سیاسی به اسم اسفندیاری مرا از سر درس مدرسه صنعتی گرفتار کرد و بعد به خانه‌ام آورد تا اثاثیه مرا مرکب از چند کتاب و یک میز و چند صندلی زیر و رو کند و اسناد «کمونیستی» مرا بیابد و مرا برای چهار سال و نیم به زندان اندازد. در همین موقع مسعود فرزاد که از اداره‌اش برگشته بود سری به اطاقم در عمارت انتخابیه زد تا خبر بدهد که دکتر ارانی را یک روز پیش توقیف کرده‌اند. مسعود که چنین وضعی را پیش‌بینی نمی‌کرد وحشت زده رفت.



من او را بار دیگر پس از رهایی از زندان قصر در خانه محقرش دیدم که روی زمین چمباته زده بود و با توده‌ای از کاغذهای سفید به قطع وزیری ۳۰ تا ۴۰



سانتی متر اندازه ور می رفت همین که وارد شدم، گفتم: این حافظ من است. ما همه از این تلاش پیگیر مسعود از زمانی که مجتبی مینوی هنوز به لندن سفر نکرده بود با خبر بودیم و قضیه‌ای دروغ و غوغا ساهاب نیز به همین کوشش مسعود ارتباط دارد. زندگی او همین حافظ منتقم بود. سر این کار با مجتبی مینوی و تقی زاده و قزوینی و هر کسی که حافظ او را نمی پسندید، در افتاد و اگر به قولی در پیرانه سر، به اجباری تن در داد نه به خاطر جاه و مال بود، بلکه به خاطر این بود کسی پیدا شود که حافظ او را دریابد.

این حافظ اکنون در ده جلد چاپ و منتشر شده است و من فقط جلد اول آن را دارم. راستی بر اهل فضل و نقد است که آن را ارزیابی کنند. در مجله‌های علمی شرق شناسی چیزی در این باره نخوانده‌ام و البته این کوتاهی شگفت‌انگیز است. بالاخره امثال من که هم مجتبی مینوی را محترم و دوست می داشتم و هم از پشتکار و شیفتگی فرزند به وظیفه‌ای که یک عمر او را در بر گرفته بود با خبر بودیم و هستیم مایلیم بدانیم که کدام یکی از این دو حق داشته‌اند. امثال من حافظ دوست هستند ولی چند نفر حافظ شناس بیش نداریم.

### فرزاد درگورستان لندن

یک بار دیگر مسعود فرزاد را پس از چهل سال دیدم، نه خودش را، جنازه‌اش را در گورستان بروک‌وود Brookwood واقع در نزدیکی لندن. روز یکشنبه ۵ مهرماه ۱۳۶۰ برابر با ۲۷ سپتامبر ۱۹۸۱ به زیارت قبر یکی از کسان خود رفته بودم. در چند ده متری ما زن سیاه‌پوشی همراه یک زن جوان و دو دختری که ایستاده بودند گریه می کردند. به دلم برات شد که این زن باید ایرانی باشد. وسیله‌ای فراهم شد که با هم روبه‌رو شویم و یک نگاه کافی بود که همدیگر را بشناسیم. این بانوی عزادار فخری زن مسعود فرزاد بود به نام «فصولی». چرا همدیگر را نشناسیم. زیرا اگر من آنها را دست به دست نداده بودم، اقبالاً در خواستگاریش دستی داشتم. این دو در وزارت دارایی هم آشنا و خاطرخواه و بعد زن و شوهر شدند و عمری عاشق و معشوق ماندند. گفتنی زیاد است و من

قصه ندارم در اموری دخالت کنم که به خانواده فرزند و نفیسی مربوط می شود. شنیدم این خانم سخت در تنگدستی بسر می برد و حتی مخارج گورکشی و تشییع جنازه را با چک بی محل پرداخته و قول داده بود که روزی دین خود را ادا کند. هیچ یک از دوستان و همکاران و مقامات دولتی به او تا آن زمان کمکی نکرده بودند. گور مسعود فرزند تا آن زمان سنگی نداشت. این نفر سوم «ربعه» بود که از دنیا رخت بر بست. نوبت نفر چهارم هم می رسد.

### ربعه در قبال «سبعه»

آقای افشار، اجازه می فرمایید خاطرات خود را درباره این اصطلاح ذکر کنم؟

مسعود فرزند در «سرگذشت خود» به این نکته اشاره کرده و از آن گذشته است. جمله ای که او آورده چنین است: «در حدود ۱۳۱۰ شمسی گروه ربعه به پیشوایی صادق هدایت تشکیل شد». (آینده، شماره ۸ سال هفتم، ص ۵۹۵). پرفسور ریپکا در تاریخ ادبیات ایران به زبان چکی و آلمانی و انگلیسی چیزی شبیه به این مضمون گفته است.

مسعود، فروتنی کرده و نخواستنه است شخص خود را برجسته جلوه دهد. اصطلاح «تشکیل شدن ربعه» - دست کم به نظر من - صحیح نیست. اصلاً «ربعه ای» تشکیل نشد. صادق هدایت که از هر گونه گروه بندی و سازمان دهی بیزار بود و هرگز وارد هیچ گروه و حزبی و دسته بندی نشد، نمی توانست پیشوا باشد. این لغتی بود که دیگران به ما دادند.

داستان از این قرار است، در آن سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۶ پیش از آنکه صادق هدایت به هندوستان و مجتبی مینوی به لندن سفر کنند - و به قول هدایت، پیش از آنکه گاو سری توی گروه چهار نفری بیفتد - «ادبای سبعه» از عباس اقبال و سعید نفیسی و نصرالله فلسفی و رشید یاسمی و سه نفر دیگر که نام هایشان را به یاد ندارم جزو سردمداران ادبیات ایران به شمار می رفتند. تحقیق می کردند، شعر می گفتند، آثار خارجی را به زبان فارسی در می آوردند و کتابهای

گذشتگان را تصحیح و چاپ و منتشر می‌کردند و وزیر و وکیل می‌شناختند و هیچ مجله و یا روزنامه‌ای نبود که خالی از اسم‌های آنها باشد. این آقایان و دوستانشان هفته‌ای یک بار در خانه سعید نفیسی جمع می‌شدند. می‌گفتند و می‌شنیدند و به بحث می‌پرداختند. وقت را به شوخی و جدی برگزار می‌کردند و هر کس که می‌خواست سری توی سرها بیاورد و خود را فاضل و ادیب جا بزند خواهی نخواهی خود را به آنها می‌چسباند و بهره‌ای می‌برد.

مجتبی مینوی در همان زمان هم اسم و رسمی داشت و اهل ادب او را به حساب می‌آوردند، اما بیشتر با ما دمخور بود تا با آنها. به خصوص که چون خانه مناسبی نداشت اغلب در گوشه کافه‌ای می‌نشست و بساط کاغذ و کتاب خود را پهن می‌کرد و می‌خواند و می‌نوشت. در آن دوران مشغول تهیه ناهه تنسر و ترجمه شاهنشاهی ساسانیان از آرتور کریستن سن بود. همین کتابی که گزک به دست رقیبان او داد و باعث آوارگی او گردید.

ما سه نفر دیگر که هر کدام یک کتاب کوفتی چاپ و منتشر کرده، هنوز غوره نشده چه برسد مویز، می‌خواستیم خودی نشان بدهیم، پایمان به وسیله مسعود فرزاد، برادر زن سعید نفیسی به این محفل «ادبای سبعة» باز شد. طبیعی است که حضرات صدرنشین ادبیات، آثار ما را - به خصوص داستانهای سه قطره خون هدایت را - به سخره می‌گرفتند. مرا اصلاً داخل آدم حساب نمی‌کردند که چمدان را منتشر کرده بودم. فرزاد مشغول ترجمه و تنقیح رؤیا در نیمه شب تابستان اثر شکسپیر بود و شعر می‌گفت.



در هر حال داستان‌نویسی و شعرگویی به کسی مقام ادبی اعطاء نمی‌کرد و بدین طریق دانسته یا ندانسته یک نوع جدایی و چشم هم چشمی میان ما و ادیبان سرشناس به وجود آمد. ما را هیچ جا راه نمی‌دادند مگر اینکه خود را به یکی از آنها می‌چسباندیم و خودی نشان می‌دادیم. فاضلان چهل ساله داستانهای ما بیست و سی ساله‌ها را تحقیر می‌کردند و ما از تحقیقات آنها هزار

عیب شرعی و عرفی می‌گرفتیم. شبی پس از برگشت از خانه سعید نفیسی در راه فرزاد گفت: «خوب اگر آنها ادبای سبعه هستند ما هم ادبای ربعه هستیم.» گفتم: «آخر ربعه که معنی ندارد». پاسخ داد: «ده، معنی نداشته باشد، عوضش قافیه که دارد.»

### احوال «ربعه» چطور است؟

هفته‌ای چند از این گفتگو گذشت. روزی در خیابان به رشید یاسمی برخوردیم. به شوخی و خنده پرسید: «احوال ربعه چطور است؟» و همین کافی بود که «ربعه» معنای جوجه‌های از تخم گریخته گرفت که تمرین پرزدن می‌کردند تا پرواز کنند. معلوم شد که این لقب گرفته است. صادق هدایت به قدرت نویسندگی خود اطمینان داشت. هرگز این اصطلاح را جدی نگرفت و فقط با پوزخندی واکنش نشان می‌داد. مجتبی مینوی قهقهه می‌زد و بدش نمی‌آمد که به «ادبای سبعه» دهن‌کجی شده است. برای من همکار بودن با هدایت و مینوی افتخاری بود.

در سال ۱۳۱۶ و بعد واقعاً گاو می‌ری در ربعه افتاد. مینوی به لندن رفت. من در زندان بسر می‌بردم. جنگ در گرفت و فرزاد هم به دنبال تنقیح حافظ و سرنوشتش رفت. در سال ۱۹۵۱ هدایت در پاریس خودکشی کرد. دشمنی میان مینوی و فرزاد رخنه کرد. دوستان دیرین تبدیل به دشمنان خونین شدند. فرزاد شعری گفت:

هدایت مُرد و فرزاد مُردار شد  
علوی به کوچه علی چپ زد و گرفتار شد  
مینوی به لندن رفت و پولدار شد.

وقتی این شعر را در مجله‌ای در غربت خواندم شستم خبردار شد که میان مینوی ستیهنده و فرزاد ستیزگر سر شعرهای حافظ شکرآب شده است. بعدها دریافتم که این جدل علمی به دشمنی کشیده و از پدرگشتگی هم گذشته است.

## شیفتگان ایران

یاد هر سه‌شان بخیر، هر سه شیفتهٔ ایران بودند و هر کدام هر چه از دستشان برآمد برای تعالی وطن‌شان کردند.

## به یاد دوستم دکتر صادق گوهرین<sup>(۱)</sup>

### حسین خطیبی

آشنایی و سپس دوستی من با مرحوم «دکتر صادق گوهرین» از مهرماه ۱۳۱۳ که هر دو رشته زبان و ادبیات فارسی دانشسرای عالی دانشگاه تهران نام‌نویسی کردیم آغاز شد و در یکی از روزهای آبان‌ماه امسال که به همراهی استاد گرانقدر دکتر ذبیح‌الله صفا و استاد دکتر ترابی به دیدار او رفتیم - و این واپسین دیدار ما بود - به پایان رسید. دو هفته پیش ناباورانه خبر یافتیم که آن دوست عزیز از این جهان فانی به سرای باقی شتافت - جان‌گرمی به پدر باز داد - کالبد تیره به مادر سپرد.

او یکی از بقیة‌الماضین استادان زبان و ادب پارسی بود که در مکتب پُربرکت استادانی گرانقدر، همچون ملک‌الشعراى بهار و بدیع‌الزمان فروزانفر و جلال همایی و فاضل‌تونی و سید کاظم عصار و بهمنیار کرمانی و اقبال آشتیانی و ابراهیم پورداود و رشید یاسمی و سعید نفیسی و رضا زاده شفق، نصرالله فلسفی که هر یک از آنان از ستارگان قدر اول آسمان ادب و فرهنگ و تاریخ و فلسفه زمان خود بودند پرورش یافته و علم آموخته و به درجه کمال رسیده بود و

---

۱. کلک، شماره ۷۰-۶۸ (آبان - دی ۱۳۷۴)، صص ۳۹۱-۳۸۶.

از معدود کسانی بود که به شایستگی توانست حق تعلیم و تربیت استادان بزرگوار خود را با صرف وقت و بذل جهد و تعلیم و تعلم و تألیف و تدوین آثار ارزنده‌ای که از وی به جای مانده است؛ ادا سازد و برای خود در شمار استادان برگزیده زبان و ادب پارسی جایی نیک فراخ باز کند.

وی چنانکه از گفتار او پیدا بود؛ مردی بود به تمام معنی کلمه وارسته و بی‌ریا و با صفا، درویش مسلک و فروتن و بی‌ادعا و اگر می‌بینید که نام وی امروز نه در آن حد که شایسته مقام والای علمی اوست بر سر زبانهاست؛ این را به حساب درون‌گرایی و بی‌ریایی و بی‌اعتنایی و وارستگی او بگذارید که خود نیز تا زنده بود بدان نمی‌اندیشید و ارجی نمی‌نهاد و در پی آن نبود و اگر دیدید که پس از درگذشتش نیز چنانکه باید نامی و ذکری از وی به میان نیامد و چنانکه شاید در بزرگداشت او سخنی در خور مقام علمی و فرهنگی او گفته نشد این را نیز به پای همان خوی و خصیصه روحی و باطنی او بگذارید که در زمان حیات نیز هرگز به اقبال و ادبار این جهانی و ستایش و نکوهش این و آن ارجی نمی‌نهاد و بدان نمی‌اندیشید و به همه چیز دست رد و پشت پازده بود و به گفته مولوی هر چند عالمی بود پرمایه آفتابی بود در میان سایه.

اگر امروز به تعبیر بیهقی من «قلم را لختی بر وی می‌گریانم» و با این عبارت نارسا - که هرگز بیانگر احساسات درونی من از فقدان این دوست عزیز نیست - از وی ستایشی می‌کنم چشم دارم که این را هم به حساب ستایش‌های مبالغه‌آمیزی که - چنانکه شیوهٔ ابناء روزگارست علی‌الرسم از درگذشتگان می‌کنند - نگذارید که آنچه دربارهٔ او می‌نویسم نه تنها از این مقوله و نه همان مبالغه‌آمیز نیست که مشتبی است از خروار و نمونه‌ای از بسیار و خود شرمنده‌ام که قلم را توان ویارای آن نیست تا چنانکه در اندیشه دارم حتی از وی گزارده باشم. گویی کلمات و عبارات از ذهن من می‌گریزند و به دشواری آنچه در ضمیر خود دارم به مدد کلک، به سلک عبارت بکشم.

سخن کوتاه کنم آن مرحوم در سال ۱۳۱۳ از رشته ادبی دبیرستان البرز و من نیز در همین رشته از دبیرستان دارالفنون تهران - به اصطلاح - فارغ‌التحصیل

شدیم. در آن هنگام فراغ‌یافتگان از تحصیل در این رشته می‌توانستند در دانشکدهٔ دانشسرای عالی یا در دانشکدهٔ حقوق تهران برای ادامهٔ تحصیل نام‌نویسی کنند و ما دو تن در رشتهٔ ادبیات فارسی نام‌نویسی کردیم با شش تن دیگر که از آن جمله یکی دکتر مهدی حمیدی شاعر نامدار معاصر بود. دریغاکه از این عده جز من که هنوز بار زندگی را افتان و خیزان به دوش می‌کشم و دکتر تراب بصیری کسی دیگر زنده نمانده است.

استاد گرانقدر دکتر ذبیح‌الله صفا یک سال و مرحوم استاد دکتر خانلری دو سال پیش از ما در همین رشته تحصیل می‌کردند و استاد مرحوم دکتر محمد معین در این سال دوره لیسانس - یا به اصطلاح امروز کارشناسی - خود را به پایان رسانیده و در خوزستان به کار تدریس اشتغال داشت.

در سال ۱۳۱۶ که من و هم‌دوره‌هایم به اخذ درجه لیسانس در زبان و ادبیات فارسی نائل آمدیم؛ به پیشنهاد مرحوم دکتر عیسی صدیق رئیس دانشسرای و موافقت مرحوم علی اصغر حکمت وزیر فرهنگ وقت دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران تأسیس شد - در آن زمان مانند امروز دورهٔ فوق‌لیسانس یا کارشناسی ارشد وجود نداشت و چنین مقرر گشت که شاگردان رتبهٔ اول در رشته زبان و ادبیات فارسی - در ادوار مختلف - حق ادامهٔ تحصیل در این رشته را داشته باشند.

من که پس از دریافت درجهٔ لیسانس به پیشنهاد استادم مرحوم ملک‌الشعراى بهار با سمت دبیری در دانشکدهٔ ادبیات تهران تدریس می‌کردم و مرحوم دکتر محمد معین که در خوزستان به تدریس اشتغال داشت و مرحوم دکتر خانلری - که اگر اشتباه نکنم - در رشت و استاد ذبیح‌الله صفا - که عمرش دراز باد - در تهران و در دبیرستان شرف به کار تدریس مشغول بودند به ادامهٔ تحصیل در نخستین دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی برگزیده شدیم. این را نیز ناگفته نگذارم که تا این هنگام در دانشگاه تهران که دانشگاه منحصر بفرد در تمامی کشور بود؛ فقط در رشته پزشکی دورهٔ دکتری وجود داشت.

مرحوم دکتر سید صادق گوهرین؛ چند سال بعد، این دوره را آغاز کرد و



در این فاصله به یاد ندارم که به کار تدریس یا شغلی دیگر اشتغال داشت. اما این را می‌دانم که پس از اخذ درجه دکتری به سمت دانشیاری و سپس استادی دانشگاه برگزیده شد و تا زمان بازنشستگی جز به کار تدریس و پس از آن نیز جز به کار تحقیق و تألیف نمی‌پرداخت.

دردسر ندهم، من در دوره سه ساله تحصیل در رشته لیسانس با مرحوم دکتر سید صادق گوهرین رابطه دوستی و پیوستگی بسیار نزدیک داشتم و گذشته از ساعات درس، بیشتر از اوقات روز را تا پسی از شب با هم و در منزل او سرگرم مطالعه و مباحثه بودیم. او در آن هنگام - به عکس سالهای واپسین عمر - از مکنت و رفاه نسبی که از پدر به ارث برده بود - و من نه چنان بودم - برخوردار بود. خانه‌ای مناسب در میدان بهارستان داشت که وسایل گردآوری دوستان و مهمان‌پذیری در آن فراهم بود و هم‌درسان معمولاً در خانه او گرد می‌آمدند و در شمار آنان من نیز چنانکه گفتم بیشتر اوقات با او معاشر و مصاحب بودم.

رویی و دستی گشاده داشت. یاری صدیق و همدمی رفیق و دوستی شفیق و در کار مطالعه و تحقیق، دقیق و عمیق بود. در دوره‌ای ممتد از زندگی خود مجرد می‌زیست، در کلان‌سالی به زناشویی تن در داد که آن نیز دیری نپایید و سالهای آخر عمر را به تنهایی می‌زیست و - هم‌نشینی به جز کتاب نداشت. فرزندی جز تألیفات ارزنده‌ای که از خود بر جای گذاشت و شاگردان برارنده‌ای که در مکتب فضل و دانش او درس خوانده‌اند نداشت. شاگردانی که بیشتر آنان امروز استادان زبان فارسی در دانشگاه‌های کشورند. تنها سرگرمی او مطالعه کتاب و تحقیق و تفحص و مصاحبت و معاشرت با ارباب فضل و ادب بود.

مردی بود به تمام معنی کلمه بی‌ریا و به عوالم مادی بی‌اعتنا. هیچ‌گاه چنانکه بود به ظاهر خود را نشان نمی‌داد - جهانی بود در گوشه‌ای نشسته - کتابخانه جامعی فراهم ساخته بود که نمی‌دانم اکنون کجا و در اختیار کیست؟ دریغ که آن حافظه سرشار و پُرباری که در جوانی و میان‌سالی از نعمت آن بهره‌مند بود؛ در پیری و کلان‌سالی روی به سستی و زوال و فتور نهاده و سرانجام به نوعی فراموشی و نسیان بدل شده بود تا آن حد که در واپسین دیدار که

کما بیش یک ماه پیش از درگذشت وی بود؛ حتی مرانیز درست به یاد نمی آورد. در تحقیقات خود بیشتر به عرفان و تصوف گرایش داشت و در این رشته به گواهی آثارش محققی ژرف‌نگر و باریک‌اندیش بود. فرهنگ لغات مثنوی او که در هشت جلد تألیف شده است و نیز شرح اصطلاحات تصوف در چهار مجلد و کتاب حجة الحق ابوعلی سینا و پیر چنگی و شیخ صنعان و نیز تصحیح جامع منطق الطیر شیخ عطار هر یک در حدّ خود از منابع معتبر و مستند به شمار می آیند به این جمله از آثار باید تحقیقات ناتمام و دست نوشته‌های پراکنده او را نیز افزود که امیدوارم به همت شاگردانش - که شمارشان کم نیست - جمع‌آوری و تدوین شود.

دریغا که ضعف و فتور پیری و نایسامانی‌های زندگی که پیرانه سر او را سخت می‌آزرد - و اکنون مجال سخن در آن نیست - و در دنباله آن اجل مختوم - فرصت تکمیل و آماده‌سازی آن را برای طبع و نشر به او نداد. و خود چنین بود پایان عمر او خدایش بیامرزد که یک دنیا تقوی و فضیلت و صفا و صمیمیت را با خود به درون خاک برد.

## من و محمدتقی دانش‌پژوه<sup>(۱)</sup>

### منوچهر ستوده

سال تحصیلی ۱۳-۱۳۱۲ مخلص در کالج امریکایی در پی گرفتن تصدیق شش ساله متوسطه بود. کالج امریکایی برای خود برنامه تحصیلی جداگانه داشت. تمام درسهای ما به زبان انگلیسی بود جز درس فارسی و عربی. این دو درس هم معلم بنامی نداشت. احمد عرب که بعدها پدرم نام خانوادگی او را به «نخستین» تبدیل کرد، معلم فارسی ما بود، چند صباحی هم صبحی مهتدی - کاتب وحی و قصه‌گوی رادیو - درس فارسی به ما می‌داد. به کلاس ششم که رسیدیم مرحوم دکتر رضازاده شفق را به معلمی ما انتخاب کرده بودند. ایشان هم متن انگلیسی تاریخ ادبیات ادوار براون را برای تدریس انتخاب کرده بود و تاریخ ادبیات فارسی را ما به زبان انگلیسی خوانده بودیم. خلاصه در حدود بیست تن شاگرد دوره متوسطه، ظاهراً درس خوانده ولی باطناً بیسواد بودیم. با این بیسواد حریفان ما در دارالفنون پرویز ناتل خانلری، ذبیح‌الله صفاء، مصطفی مقربی و... بودند که استادانی چون جلال همایی و بدیع الزمان فروزانفر، محیط طباطبایی، نصرالله فلسفی و امثال ایشان داشتند.

---

۱. کلک، شماره ۸۰-۸۳ (آبان - بهمن ۱۳۷۵)، صص ۶۰۴-۵۹۹.

ما که در کالج امریکایی معلمان درستی نداشتیم، به دارالفنون می‌رفتیم و از رفقا دوستان هم‌رشته خود جزوه‌هایشان را می‌گرفتیم و رونویسی می‌کردیم. میان ما هم دو تن دیگر از «مدرسه صدر» می‌آمدند و جزوه‌های شاگردان دارالفنون را به عاریت می‌گرفتند. یکی از آنها محمدتقی دانش‌پژوه و دیگری جمال‌الدین شهیدی بود. مخلص در دارالفنون با این دو تن آشنا شد.

مدرسه صدر دست راست پله‌های ورودی مسجد شاه بود. مدرسه کوچکی بود و ده پانزده حجره داشت. حجره آقا محمدتقی و آقا جمال‌الدین که مشترکاً زندگی می‌کردند در ضلع شمالی مدرسه بود.

کریم آقا بوذرجمهری - رئیس بلدیّه - یک سالی است خیابان بوذرجمهری را با خراب کردن دنباله خیابان جنوبی ارگ به وجود آورده و خاکهای اضافی خرابی را در پشت مدرسه صدر ریخته. این خاکها دیوار شمالی حجره مشترک آقا محمدتقی و آقا جمال‌الدین را پوشانده و نفوذ آب دیوار را خیس کرده بود به طوری که حاشیه شمالی زیلوها را تا زده بودند. آقا محمدتقی کوشا و پرجوش و خروش، در این حجره هم به کسب علوم عقلی و نقلی مشغول بود و هم دروس مدارس جدید را می‌خواند تا بتواند امتحان متوسطه را بدهد و دیپلم بگیرد، چون پایه علوم قدیمه را سست دیده بود.

آقا محمدتقی مدتها هم مباحثه بنده بود، گاهی ناهار هم پهلوی آقا محمدتقی می‌ماندم و بحث متون ادبی و تاریخ ادبیات کار ما بود و چون سواد او بیشتر از من بود من از محضرش استفاده می‌کردم.

آقا محمدتقی پس از اتمام دروس مدرسه صدر به مدرسه فیضیه رفت و سالها میان ما جدایی افتاد.

سال ۱۳۲۶ دوباره او را به اتفاق ایرج افشار در مخزن کتابخانه دانشکده حقوق دیدیم. از در کتابخانه که وارد می‌شدیم، پشت به قبله اول میز «دانش‌پژوه بود و در امتداد آن چسبیده به دیوار مقابل میز آقای ایرج افشار.

بنده هم در این سال که دبیر دبیرستانهای پایتخت بودم، ساعات فراغت را به کتابخانه آمد و رفتی داشتم.

روزی روی یکی از صندلی‌های مخزن کتابخانه نشسته بودم و کتاب خارستان به دستم بود و مشغول گردآوری واژه‌های جولاهان و شالبافان کرمان بودم. دانش‌پژوه ضمن اینکه کتاب به کتاب‌خوانان می‌داد، سری به من زد و پرسید چه می‌کنی؟

گفتم «مشغول گردآوری مصطلحات بافندگی هستم». کتاب خارستان را از دست من گرفت و نگاهی به آن کرد.

گفت: «تو با کرمان چه کار داری، تو اهل نور مازندرانی و باید به مازندران برسی. تاریخ مازندران فراز و نشیب زیاد دارد و سوانح و اتفاقاتی که در این سرزمین رخ داده بسیار جالب است. به نظر من به وطن خودت بپرداز بهتر است».

سخن دانش‌پژوه در من اثر کرد و از فردای آن روز به تصحیح و تحریر کتب تاریخی حاشیه‌جنوبی دریای خزر پرداختم و تقریباً تمام آنها را که خطی بودند به چاپ رساندم و کتبی را که چاپ شده بودند تجدید چاپ کردم. امام مسجد جامع یزد با خرید کتب خطی دهات و افزودن کتابهای شخصی بد آنها کتابخانه‌ای تشکیل داده بود ولی فهرست مرتبی نداشت. دانش‌پژوه را خواسته بودند تا فهرست کتابهای کتابخانه را بنویسد. روزی خبر آورد که نسخه‌ای میان کتابهاست که مربوط به مازندران است تو سری به یزد بزنی و ببینی که به درد چاپ می‌خورد یا نه.

من روانه یزد شدم. یک روزی با کتاب ور رفتم چون مشخصات نداشت مؤلف و تاریخ تألیف را پیدا نکردم ولی دیدم که مطالب بیشتر مربوط به بازماندگان مرعشیان است. عکسی از تمام اوراق گرفتند و در اختیار بنده گذاشتند. آقای لبافی دفتردار کلاسهای شبانه خارجیان مقیم تهران که بنده مسئول آنجا بودم، رونویسی اوراق را به عهده گرفت. پس از اتمام، یک هفته‌ای به یزد رفتم و رونویس را با عکس‌ها و متن اصلی مقابله کریم و نسخه‌ای مهذب به وجود آوردیم و چاپ کردیم. سرانجام معلوم شد کتاب دنباله تاریخ طبرستان و رویان و مازندران ظهیرالدین مرعشی است.

روزی دانش پژوه مرا در دانشگاه دید و گفت: «آیه الله سید شهاب الدین مرعشی می خواهد ترا ببیند».

پرسیدم: «من چگونه به ایشان دسترسی پیدا کنم؟»  
گفت: «مرا که شاگردش بوده ام واسطه قرار داده.»

با هم به قم رفتیم و به منزل آیه الله مرعشی وارد شدیم. ما را به ناهار دعوت کردند. با ایشان بر سر یک سفره نشستیم و غذا خوردیم. از این ناچیز قدردانی کردند و گفتند: «شما با چاپ این تاریخ خاندان مرعشی را زنده کرده اید و زمان بریده و قطع شده آن را تا امروز مرتبط کرده اید، خداوند به شما توفیق عنایت کند.»

در تهران هفته ای دو سه بار دانش پژوه را می دیدم. شب و روز قلم می زد و فراغتی نداشت. از اراضی یوسف آباد قطعه ای به او رسیده بود آنجا را ساخت و آباد کرد. آنجا را فروخت در خیابان وزرا خانه ای تهیه کرد. در هر حال مرتب رابطه ما برقرار بود. در سفرهای مطالعاتی بنده اول از آمل که مولد او بود شروع کردیم. مرقد پدرش را در امامزاده ابراهیم آمل به من نشان داد. روزی نزدیک غروب به دهکده «بورون» که خویشان او در آنجا بودند رسیدیم و شبی را در آنجا به روز آوردیم. دور درخت عظیمی را که در مدخل دهکده بود شمع و چراغ روشن کرده بودند. در تاریکی شب منظره بسیار جالبی داشت. سراسر دره هراز و هرازپی را با همراهی و همپایی او بررسی کردم. در دلارستاق و غارستاق یار و یاور بنده بودند.

در صندوق آهنی امامزاده نیاک طوماری یافتیم به عرض ۲۰ سانتی متر و درازای پنج شش متر که صورت جیره و مواجب متولیان امامزاده های دوران صفوی بود. رونویس کردند و در مجله اوقاف آن زمان به چاپ رساندند و باقی اسناد را برای حقیر گذاشتند.

بنده مرتب در خانه ای که در خیابان وزراء داشتند به ایشان سری می زدم و احوال بررسی می کردم و از یادداشت های کتابشناسی او استفاده می کردم.

هسته کتابخانه مرکزی دانشگاه را که کتب اهدایی سید محمد مشکوة بود،

بنده در یکی از اطاقهای دفتر دانشسرای عالی تحویل گرفتم و به زیرزمین دانشکده علو منتقل کردم و فیلمهایی را که مرحوم مجتبی مینوی از ترکیه آورده بود از منزل برادرش در خیابان حشمت الدوله تحویل گرفتم و به محل کتابخانه بردم و پس از قفسه‌بندی کردن زیرزمین، کتابخانه را به راه انداختم. تابستان را به بیلاق رفتم. رئیس دانشگاه به کتابخانه مراجعه کرد، دید کتابخانه قفل و مهر و موم است مرا تکذیر کرد. بنده از یک طرف دیدم اداری شده‌ام و از تدریس و تعلیم عقب افتاده‌ام، از طرف دیگر دیدم چشم دانش‌پژوه به دنبال فیلمهاست از ریاست کتابخانه استعفا کردم و کتابخانه را در اختیار دانش‌پژوه قرار دادم.

دانش‌پژوه هنگامی که در خانه خیابان وزراء زندگی می‌کرد دو بار سگته کرد و مدتی پس از سگته دوم نیز در خانه خود باقی ماند تا حالش به وخامت گرایید و فرزند برومندش او را به خانه خود برد. در طول این مدت نیز بنده از ایشان جویای احوال دانش‌پژوه بودم تا روز سه‌شنبه بیستم دی ماه ۱۳۷۵ خبر رحلت ایشان را شنیدم. اِنَّالله وَاَنَا اِلَيْه رَاجِعُونَ.

### به یاران رفته درودی فرست

در رثاء محمدتقی دانش‌پژوه گفته‌ام

هیئات!! محمدتقی ما ز جهان رفت  
 گویی که زمین رفت و زمان رفت و مکان رفت  
 آن نادره دهر که بود عاشق دفتر  
 دفتر بنهاد از کف و چون باد جهان رفت  
 آن یار موافق که مرا مونس جان بود  
 در روشنی روز دوان رفت و دوان رفت  
 او بر سر من بود چو چوپان و شبانی  
 من برّه بیچاره! چو چوپان و شبان رفت

آن راهبر و راهنما زود تلف شد  
آن دُرّ ثمین از کفم افتاد و روان رفت  
دانش نپژوهیده سر در ره آن داد  
یکدم نخروشیده سوی دارجنان رفت  
دانم که خدایش ببرد جنت جاوید  
روحش ز منش راست سوی گاه کشان رفت  
از من تو نپرسی که تو چونی پس مرگش  
گویی ز تنم روح بشد، تاب و وان رفت  
من مانده‌ام پریشان که چسان زنده بمانم  
چون بی تو ندانم که شب و روز چسان رفت  
یارب تو ببخشای برین بنده ناچیز  
چون دار و ندار از کف این بنده عیان رفت



## مصدق و مجلهٔ یغما<sup>(۱)</sup>

دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی

برگردیم به دنبال حرف خودمان نمی‌دانم چرا همیشه در ذهن من این نکته خارخار می‌کرد که چرا مجلات ما اینقدر کم عمر و کوتاه زندگایی هستند؟ آینده اول چهار سال، دوم دو سال، و سوم - با هزار زحمت هفت هشت سال. سخن بیست سال نامرتب، شرق یک سال کوتاه مدت، مهر اول هفت هشت سال و بار دوم هم هفت هشت سال. و این تجدید انتشارها اغلب با انتشار اول متفاوت و گاهی اصلاً مغایرت داشت. تنها درین میان یغما بود که سی و یک سال دوام آورد - و آن نیز با چه زحمتی، چون با یغما همراه بوده‌ام، و اغلب با او آمد و رفت داشتم می‌خواهم بگویم که یک دلیل آن این بود که یغمایی - هیچوقت مقامی در خور نیافت و روزه‌روز از آنچه بود ثروتمند و ماداً فروتر افتاد و فقیرتر شد ولی دست پیش هیچکس دراز نکرد. علاوه بر آن از او روز اول که طرح مجله را ریخت (۱۳۲۷ش/۱۹۴۶م) من با او بودم - قرار گذاشت که مجله‌ای حدود شصت تا هفتاد صفحه منتشر کند، و این کار را در خور قدرت مادی و معنوی خود می‌دید، و هیچوقت از آن عدول نکرد، بالنتیجه بسیاری از مقالات که قرار بود در

---

۱. کلک، شمارهٔ ۶۷ (مهر ۱۳۷۴)، ص ۱۲.

یغما چاپ شود - هرگز چاپ نشد - و هیچوقت مدیون و مقروض نماند، و درآمد او هم از سر چهار هزار مشترک، و اندکی از دو سه صفحه آگهی - بود. مشترکین هم گاهی می پرداختند و گاهی بعضی نمی پرداختند. به خاطر دارم که یک روز در دفتر مجله نشسته بودیم - مردی محترم با کیف وارد شد. یغمایی به او احترام خاص گذاشت. معلوم شد پیشکار دکتر مصدق است که هر سال از احمدآباد می آمد و به جای بیست تومان اشتراک سالیانه یک اسکناس پنجاه تومانی می داد و رسید می گرفت و می رفت. آن سال یغمایی زرنگ شد از منشی خود که از بستگانش بود خواست تا قبض ها را جلوتر بنویسد و برای مشترکین بفرستد و او چنین کرد. آن روز که پیشکار مصدق آمده بود - سه تا قبض اشتراک آن سال را درآورد و تحویل یغمایی داد و گفت: آقا [مقصودش مصدق است] مخصوصاً سلام رسانده اند و گفته اند لطفاً تا آخر سال هر تعداد قبض که باید پرداخت کنیم یک جا بنویسد و مرحمت کنید که آمد و رفت آسان شود! پیرمرد یغمایی سخت خجیل شد. معلوم شد چند مورد دیگر هم چنین قبض هایی تکراری صادر شده و تعمدی هم در کار بوده است - به هر حال کل درآمد یغما از همین حرفها بود. اینکه عرض کردم از همان اول تا آخر هیچ شماره از شصت صفحه کمتر نشد و از هشتاد صفحه بیشتر - خودش یک راه ادامه حیات بود. هر کس باید به اندازه ظرفیت شش های خود نفس بکشد.

## هنر و حرمان<sup>(۱)</sup>

سدیدالدین محمد عوفی

هنر در همه ایامها سبب حرمان بوده...

یکی از بزرگان حکایت کرد که در آن روز که با ابن المعتز بیعت کردند من به نزد محمد بن جریر طبری که صاحب تاریخ است در رفتم، او گفت خبر چیست؟ گفتم لشکر با عبدالله بن المعتز بیعت کردند، گفت وزیر که خواهد بود؟ گفتم محمد داود جرّاح، گفت قاضی که خواهد بود؟ گفتم المثنی احمد بن یعقوب، ساعتی سر فرو افکند و بیندیشید پس سر برآورد و گفت اینکار تمام نشود، چرا؟ گفت از هر آنکه این هر سه تن در استحقاق کاری که بدیشان مفوض شده است در غایت کمالند و روزگار در تراجع است کار مستحق نتوانند ساخت و هیچ شایسته را در کار نتوان آورد و اهل روزگار که از این رتبت قاصر باشند به ساخته شدن آن تن در ندهند و همچنان بود که آن منصب یک شب بر ایشان نماند تا عاقلان را معلوم شود که هنر در همه ایامها سبب حرمان بوده و روزگار پیوسته قاصد فاضلان.

خود هنر در عهد ما عیب است اگر نه این سخن

می‌کند برهان که من شاعر نیم بل ساحرم

---

۱. نقل از جوامع الحکایات.



**آثار بنیاد موقوفات  
در آئینه دیگران**



## سرایندگان شعر پارسی در قفقاز<sup>(۱)</sup>

نگارش عزیز دولت آبادی، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار بزدی، شماره ۳۸، تهران ۱۳۷۰، صفحات ۴۵۵.

مؤلف کتاب که در سالهای ۱۳۵۵-۱۳۵۷ کتاب سخنوران آذربایجان را در دو جلد (۴۲+۱۱۸۸ صفحه) به چاپ رسانیده، در پیشگفتار کتاب سرایندگان شعر پارسی در قفقاز نوشته است

«در زمان تألیف کتاب سخنوران آذربایجان توجه داشتم که در آن سوی ارس نیز شاعران جاودان و اساتید گراندگری همانند: خاقانی شروانی، نظامی گنجه‌ای... و سایرین بودند که سرگذشتشان در تواریخ و تذکره‌ها مضبوط و دواوین و آثار چاپ و خطی‌شان در کتابخانه‌های داخلی و خارجی موجود است و مظاهر ذوق و اندیشه‌شان جزو ذخایر معنوی و ادبی ما معدود و مقام والایشان در تاریخ ادبیات ایران بزرگ محفوظ است.» (ص ۱۷)

وی حتی پیش از سال ۱۳۵۵ نیز شاعران ماوراء ارس را از نظر دور نمی‌داشته و بدین جهت مقالاتی زیر عناوین: «سخنوران داغستان»، «قبولی شروانی و دیوان او»، «پارسی‌گویان قراباغ»، و «پارسی‌گویان اردوباد» در مجلات مختلف به چاپ رسانیده بوده و با مراجعه به کتابخانه‌های مختلف و تذکره‌ها و

---

۱. ایران‌شناسی، سال پنجم، صص ۲۰۶ - ۲۰۵.

فهرست کتابخانه‌ها به وجود شاعرانی در آن سوی ارس پی برده بوده است که از آنان حتی در کتابهای ذریعه و فرهنگ سخنوران نیز یاد نشده است. آقای عزیز دولت‌آبادی با کوششی قابل تحسین کتاب حاضر را در چهار فصل و به شرح زیر تألیف کرده و شاعران پارسی‌گوی هر شهر را در ماوراء ارس معرفی و شرح احوال هر یک از آنان و نیز نمونه‌ای از آثارشان را به ترتیب الفبایی نقل کرده است:

فصل اول: پارسی سرایان اران: از اردویاد (۱۶ تن)، باکو (۶ تن)، بردع (۱ تن)، بیلقان (۶ تن)، خلاط (۲ تن)، شروان (۴۷ تن)، قراباغ (۵۹ تن)، گنججه (۳۶ تن)، نخجوان (۳۶ تن).

فصل دوم: پارسی سرایان ارمنستان: (۱۲ تن).

فصل سوم: پارسی سرایان داغستان (۱۳ تن)؛ و فصل چهارم: پارسی سارایان گرجستان (۲۵ تن).

در این کتاب «متقدمین سخنوران» قفقاز ابوالعلائی گنججه‌ای متوفی به سال ۵۵۴ است و متأخرین آنها ناظم ایروانی، زنده به سال ۱۳۴۲ هجری قمری (ص ۲۱-۲۲).

مؤلف پیش از معرفی شاعران هر منطقه، موقعیت جغرافیایی و تاریخی آن سرزمین را هم به اختصار مورد بحث قرار داده چنانکه در ذیل «قفقاز»، از موقعیت جغرافیایی، معادن، صنایع، مردم قفقاز، مذهب، تاریخ، آذربایجان شوروی، اران، فارسی ارانی و... آن سرزمین سخن گفته است (ص ۲۴-۳۳).

برای آگاهی دوستداران «چای»، ذکر این موضوع لازم است که شاعری به نام شاکر ایروانی که «واعظی خوش محضر و شیرین سخن و اندکی آبله‌رو و از هر دو چشم نابینا بوده،... و غذا را با اشتهای فراوان می‌خورده، و به چلو خورش بادنجان علاقه بیشتر داشته و غالباً با خود این بیت را زمزمه می‌کرده است:

آن غذایی که مرا چون جان است چلو و جوجه و بادنجان است

قصیده‌ای ۴۵ بیتی نیز در مدح چای سروده است که به راستی در نوع خود کم‌نظیر و شاید بی‌نظیر است، وی در این قصیده از چای و قند و سماور و



فنجان و فاشق و بشقاب و سینی و قوری... یاد کرده است. شاکر ایروانی واعظ  
خوش اشتهای ما از جمله چای شیرین را هم بر چای دیشلمه ترجیح می داده  
است:

قند را در استکان انداز و چایی را بریز

«دیشلمه» نوشیدنش بیجا و بی معناستی

ص ۳۰۳-۳۰۵

### گنجینه مقالات جلد دوم، مقالات ادبی، تاریخی و اجتماعی<sup>(۱)</sup>

از دکتر محمود افشار، به کوشش ایرج افشار، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار  
یزدی، ۳۵، تهران ۱۳۷۰، صفحات ۹۷۶.

آقای ایرج افشار در یادداشت دو صفحه‌ای خود بر این کتاب نوشته است  
که:

پدرش «در سالهای پایان زندگانی اوراق و نوشته‌هایی را که در مدت قریب  
به هفتاد سال گرد آورده بود از صندوق‌های بازمانده به در می‌آورد و با نگاهی به  
آنها آنچه را به درد ناخور می‌دانست و ضرورتی برای ماندن آنها نمی‌دانست به  
دست آتش می‌سپرد و گاهی برای فرزندان و خویشان این بیت کلیم را  
می‌خواند:

یک روز صرف بستن دل شد به این و آن

روز دگر به کندن دل، زین و آن گذشت

ضمن این کار، گزیده‌ای از مقاله‌هایی را که مناسب ماندن و قابل خواندن  
برای آیندگان می‌دانست و در آنها اظهار رایی شده و دارای «تزی» بود جدا  
می‌ساخت و با بازخوانی آنها و برداشتن مطالبی از آنها که کهنگی یافته است،  
مجموعه‌ای گزین کرد و به ماشین‌نویسی سپرد و تقریباً آن را آماده چاپ شدن  
ساخته بود که چنگ مرگ او را ربود...» (ص ۳).

---

۱. ایران‌شناسی، سال پنجم، صص ۲۰۷ - ۲۰۶.

جلد اول مقالات دکتر محمود افشار در سال ۱۳۶۸ به چاپ رسید و اینک در این مجلد، مقالات وی به این شرح طبقه‌بندی - و در دنباله جلد اول - چاپ شده است: بخش ۸ (مقالات تاریخی)؛ بخش ۹ (مقالات اجتماعی و سیاسی)؛ بخش ۱۰ (مقالات اقتصادی و اقتصاد کشاورزی)؛ بخش ۱۱ (اوقاف و موقوفات)؛ بخش ۱۲ (مقالات ادبی)؛ بخش ۱۳ (مقالات گوناگون)؛ بخش ۱۴ (اقتراحات و انتقادات)؛ و بخش ۱۵ (درباره چند کتاب).

از مقالات آخرین بخش این کتاب است: «زبان آذربایجان و وحدت ملی ایران»، «زبان دیرین آذربایجان»، و «افغانستان و زبان فارسی».

نکته قابل توجه آن است که شادروان دکتر محمود افشار برای مصرف درآمد موقوفات خود شرطی مهم به این شرح قائل گردیده است:

«... کتاب نظم و نثری از گذشتگان یا آیندگان با بودجه موقوفات دکتر محمود افشار یزدی] چاپ خواهد شد که هدف غایی واقف را ه ترویج زبان دری و تحکیم وحدت ملی ایران است در برداشته باشد. کتبی که بویی از «ناحیه گرای» و جدایی طلبی و حکایت از رواج زبانهای خارجی به قصد تضعیف زبان دری، و دیگر چیزهای تفرقه‌آمیز و روشها و سیاست‌های فتنه‌انگیز داشته باشد نباید با بودجه این موقوفات طبع و توزیع شود».

روانش شاد باد که ایران را بی روی و ریا دوست می داشت.



اشعار



## که نازد همی بار او بر چمن....

### فردوسی

همه مرگ رائیم پیر و جوان  
دل سنگ و سندان بترسد ز مرگ  
نمانند اندر سرای سپنج  
اگر ترسی و گر نترسی یکیست  
که مرگست چون شیر و ما آهوان  
رهایبی نیابد ازو بیخ و برگ  
چه با شادمانی، چه با درد و رنج  
باید شدنمان کز این چاره نیست

❖

ما مرگ بهتر از این زندگی  
یکی داستان زد بر این بر پلنگ  
بنام ار بریزی مرا گفت خون  
که سالار باشم کنم بندگی  
چو با شیر جنگی در آمد به جنگ  
به از زندگانی به ننگ اندرون

❖

چنین گفت مر جفت را نرّه شیر  
بیریم از او مهر و پیوند پاک  
که فرزند ما گر نباشد دلیر  
پدرش آب دریا و مادرش خاک

❖

درخشیدن ماه چندان بود  
که خورشید تابنده، پنهان بود

❖

زمین گر گشاده کند راز خویش  
نماید سرانجام و آغاز خویش

برش پُر ز خون سواران بود  
پر از ماهرخ جیبِ پیراهنش

کنارش پر از تاجداران بود  
پر از مرد دانا بود دامنش

❖

که بازی بر آرد به هفتاد دست  
که فردا چه بازی کند روزگار

به بازیگری ماند این چرخِ مست  
به گیتی که داند بجز کردگار

❖

به فرجام بد با تن خود کند  
چه دانی که فردا چه گردد زمان  
تو فردا چنی گل - نیاید به کار  
ز بیماری اندیش و درد و گزند  
چنانیم با مرگ چون باد و برگ  
همه رای ناتندرستی کنی  
نخواهد به دیوانگی بر، گوا  
نماندش نزد کسی آبروی  
بد آید که کندی و سستی کنی

هر آنکس که اندیشه بد کند  
از امروز کاری به فردا ممان  
گلستان که امروز باشد به بار  
بدانگه که یابی تنت زورمند  
پس زندگی یاد کن روز مرگ  
بدانگه که در کار سستی کنی  
وگر بر خرد چیره گردد هوا  
وگر مرد بیکار و بسیار گوی  
به کاری که تو پیشدستی کنی



## عاشقی

### فرخی

خوشا عاشقی خاصه وقتِ جوانی  
خوشا با رفیقانِ یکدل نشستن  
به وقت جوانی بکن عیش؛ زیرا  
جوانی و از عشق پرهیز کردن  
جوانی که پیوسته عاشق نباشد  
درِ شادمانی بود عشقِ خوبان  
خوشا با پریچهرگان زندگانی  
به هم نوش کردن می ارغوانی  
که هنگام پیری بود ناتوانی  
چه باشد جز از ناخوشی و گرانی  
دریغ است ازو روزگار جوانی  
بباید گشادن درِ شادمانی

## عمر دوباره

فرخی

خواستم از لعل وی دو بوسه و گفتم  
گفت یکی بس بود، که گر دو ستانی  
عمر دوباره است بوسه من و هرگز  
تربیتی کن به آب لطف خسی را  
فتنه شود، آزموده ایم بسی را  
عمر دوباره نداده اند کسی را

## محنت فضل

مسعود سعد سلمان

تنم ز رنج فراوان همی بفرساید  
ز دیدگانم باران غم فرود آید  
از این پس ایچ غمی پیش چشم نگراید  
از آن به خون دل آن را همی بیالاید  
به چشم او رخ من زرد رنگ ننماید  
چو نوعروسش در چشم من بیاراید  
حجاب دور کند، فتنه‌ای پدید آید  
ز قدر و رتبت سر بر ستارگان ساید  
بجز که محنت من نزد من همی پاید  
مگر که فضل من از من زمان بریاید  
کنون که می‌دهم غم همی نیپماید  
چو زاد سروم از آن هر زمان بپیراید  
که گاهگاهی چون عندلیب بسراید  
چگونه کم نشود صبر و غم نیفزاید؟  
بلی و، دشمن بر من همی ببخشاید

دلم ز انده بی حد همی نیاساید  
بخار حسرت چون بر شود ز دل به سرم  
ز بس غمان که بدیدم چنان شدم که مرا  
دو چشم من رخ من زرد دید نتوانست  
که گر ببیند بدخواه روی من باری  
زمانه بد هر جا که فتنه‌ای باشد  
چو من به مهر دل خویشتن در او بندم  
فغان کنم من از این همتی که هر ساعت  
زمانه بر بود از من هر آنچه بود مرا  
لقب نهادم از این روی فضل را محنت  
فلک چو شادی می‌داد مرا بشمرد  
چو زاد سرو مرا راست دید در همه کار  
تنم ز بار بلا ز آن همیشه ترسان است  
چرا نگرید چشم و چرا ننالد تن  
که دوستار من از من گرفت بیزاری

اگر ننالَم گویند نیست حاجتمند  
وگر بنالَم گویند زائِ می‌خاید  
غمین نباشم ازیرا خدای عزّ و جلّ  
دری نیندد تا دیگری بنگشاید

## تا قیامت شکر گویم

سعدی

وه که گر من باز بینم رویِ یارِ خویش را  
تا قیامت شکر گویم کردگارِ خویش را  
یارِ بارِ افتاده را در کاروان بگذاشتند  
بی وفا یاران که بر بستند بارِ خویش را  
مردمِ بیگانه را خاطر نگه دارند خلق  
دوستانِ ما بیازردند یارِ خویش را  
همچنان امید می دارم که بعد از داغِ هجر  
مرهمی بر دل نهد امیدوارِ خویش را  
رای رایِ تست خواهی جنگ و خواهی آشتی  
ما قلم در سر کشیدیم اختیارِ خویش را  
هر که را در خاکِ غربت پای در گل ماند، ماند  
گو دگر در خوابِ خوش بینی دیارِ خویش را  
عافیت خواهی نظر در منظرِ خوبان مکن  
ور کنی بدرود کن خواب و قرارِ خویش را  
گبر و ترسا و مسلمان هر کسی در دینِ خویش

قبله‌ای دارند و ما زیبا نگارِ خویش را  
خاکِ پایش خواستم شد باز گفتم زینهار  
من بر آن دامن نمی‌خواهم غبارِ خویش را  
دوش حورزاده‌ای دیدم که پنهان از رقیب  
در میانِ یاوران می‌گفت یارِ خویش را  
گر مرادِ خویش خواهی ترکِ وصلِ ما بگوی  
ور مرا خواهی رها کن اختیارِ خویش را  
دردِ دل پوشیده مانی تا جگر پر خون شود  
به که با دشمن نمایی حالِ زارِ خویش را  
گر هزارت غم بود با کس نگوئی زینهار  
ای برادر تا نبینی غمگسارِ خویش را  
دوستان گویند سعدی دل چرا دادی به عشق  
تا میانِ خلق کم کردی وقارِ خویش را؟  
ما صلاحِ خویشتن در بینوایی دیده‌ایم  
هر کسی گو مصلحت بینند کارِ خویش را

## مشتاقی و صبوری

سعدی

مشتاقی و صبوری، از حد گذشت یارا  
گر تو شکیب داری، طاقت نماند ما را  
باری به چشم احسان، در حال ما نظر کن  
کز خوان پادشاهان، راحت بود گدا را  
من بی تو زندگانی، خود را نمی پسندم  
کآسایشی نباشد، بی دوستان بقا را  
چون تشنه جان سپردم، آنکه چه سود دارد  
آب از دو چشم دادن، بر خاک من گیا را؟  
حال نیازمندی، در وصف می نیاید  
آنکه که بازگردی، گوئیم ماجرا را  
باز آ و جان شیرین، از من ستان به خدمت  
دیگر چه برگ باشد، درویش بینوا را؟  
یارب تو آشنا را، مهلت ده و سلامت  
چندانکه باز بیند، دیدار آشنا را  
نه ملک پادشا را، در چشم خوبرویان

وقعی ست ای برادر، نه زهدِ پارسا را  
ای کاش برفتادی، برقع ز رویِ لیلی  
تا مدّعی نماندی، مجنونِ مبتلا را  
سعدی قلم به سختی رفته ست و نیکبختی  
پس هر چه پیشت آید، گردن بنه قضا را



## حد همین است

سعدی

لابالی چه کند دفترِ دانایی را؟  
طاقتِ وعظ نباشد سرِ سودایی را  
آب را قولِ تو با آتش اگر جمع کند  
تواند که کند عشق و شکیبایی را  
دیده را فایده آنست که دلبر بیند  
ور نبیند چه بود فایده بینایی را؟  
عاشقان را چه غم از سرزنش دشمن و دوست؟  
یا غمِ دوست خورد یا غمِ رسوایی را  
بر حدیثِ من و حُسنِ تو، نیفزاید کس  
حد همینست سخندانِ زیبایی را  
سعدیا نوبتی امشب دهلی صبح نکوفت  
یا مگر روز نباشد شبِ تنهایی را

## حدیث عشق نداند کسی

سعدی

تفاوتی نکند قدر پادشایی را  
که التفات کند کمترین گدایی را  
به جانِ دوست که دشمن بدین رضا ندهد  
که در به روی بیندند آشنایی را  
همه سلامتِ نفس آرزو کند مردم  
خلافِ من که به جان می خرم بلایی را  
حدیثِ عشق نداند کسی که در همه عمر  
به سر نکوفته باشد درِ سرایی را  
خیال در همه عالم برفت و باز آمد  
که از حضورِ تو خوشتر ندید جایی را  
سری به صحبت بیچارگان فرود آور  
همین قدر که بیوسند خاکِ پایی را  
قبایِ خوشتر ازین در بدن تواند بود  
بدن نیفتد ازین خوبتر قبایی را  
دعایِ سعدی اگر بشنوی زیان نکنی  
که یحتمل که اجابت بود دعایی را

## هدیه عاشق

ایرج میرزا

عاشقی محنتِ بسیار کشید  
تا لبِ دجله به معشوقه رسید  
نشده از گُلِ رویش سیراب  
که فلک دسته گلی داد به آب  
نازنین چشَم به شَط دوخته بود  
فارغ از عاشقِ دل سوخته بود  
دید در رویِ شَط آید به شتاب  
نوگلی چون گُلِ رویش شاداب  
گفت به به چه گُلِ رعنائی ست  
لایقِ دستِ چو من زیبایی ست  
حیف از این گُل که بَرَد آب او را  
کند از منظره نایاب او را  
زاین سخن عاشقِ معشوقه پَرست  
جَسَتْ در آب چو ماهی از شَسْت  
خوانده بود این مَثَل آن مایه ناز  
که نکویی گُن و در آب انداز

خواست کآزاد کند از بندش  
اسمِ گل بُرد و در آب افکندش  
گفت رُو تا که ز هَجْرَمِ برهی  
نامِ بی‌مهری بر من نَهی  
مَورِدِ نیکیِ خاصّتِ کردم  
از غمِ خویش خلاصت کردم  
باری آن عاشقِ بیچاره چو بَط  
دل به دریا زد و افتاد به شط  
دید آبی ست فراوان و دُرست  
به نشاط آمد و دست از چجان شُست  
دست و پاییی زد و گُل را بر بود  
سویِ دل دارش پرتاب نمود  
گفت کای آفتِ جان سُنْبِلِ تو  
ما که رفتیم، بگیر این گُلِ تو!  
بگنَش زیبِ سَر، ای دلبرِ من  
یادِ آبی که گذشت از سرِ من  
جز برایِ دلِ من بوش مکن  
عاشقِ خویش فراموش مکن  
خود ندانست مگر عاشقِ ما  
که ز خوبان نتوان خواست وفا  
عاشقان را همه گر آب بَرَد  
خوب رویان همه را خواب بَرَد

## یاد یاران

### پروین اعتصامی

ای جسم سیاه مومیایی  
کو آن همه عجب و خودنمایی  
با حال سکوت و بهت، چونی  
در عالم انزوا چرایی  
آژنگ ز رخ نمی‌کنی دور  
ز ابروی، گره نمی‌گشایی  
معلوم نشد به فکر و پرسش  
این راز که شاه یا گدایی  
گر گمراه و آزمند بودی  
امروز چه شد که پارسایی  
با ما و نه در میان مایی

❖

وقتی ز غرور و شوق و شادی  
پا بر سر چرخ می‌نهادی  
بودی چو پرندگان، سبکروح

در گلشن و کوهسار و وادی  
آن روز، چه رسم و راه بودت  
امروز، ته سفله‌ای، نه رادی  
پیکان قضا به سر خلیدت  
چون شد که ز پا نیوفتادی  
صد قرن گذشته و تو تنها  
در گوشه دخمه ایستادی  
گویی که ز سنگ خاره زادی

\*

کردی ز کدام جام می نوش  
کاین گونه شدی نژند و مدهوش  
بر رهگذر که دوختی چشم  
ایام، تو را چه گفت در گوش  
بند تو، که برگشود از پای  
بار تو، که برگرفت از دوش  
در عالم نیستی، چه دیدی  
کاینسان متحیری و خاموش  
دست چه کسی، به دست بودت  
از بهر که، باز کردی آغوش  
دیری ست که گشته‌ای فراموش

\*

شاید که سمند مهر راندی  
نانی به گرسنه‌ای رساندی  
آفت زده حوادثی را

از ورطهٔ عجز وارهایی  
از دامن غرقه‌ای گرفتی  
تا دامن ساحلش کشاندی  
هر قصه که گفتنی ست، گفتی  
هر نامه که خواندنی ست، خواندی  
پهلوی شکستگان نشستی  
از پای فتاده را نشانیدی  
فرجام، چرا ز کار ماندی

\*

گویی به تو داده‌اند سوگند  
کاین راز، نهان کنی به لبخند  
این دست که گشته است پرچین  
بودست چو شاخه‌ای برومند  
کردست هزار مشکل آسان  
بستست هزار عهد و پیوند  
بنموده به گمراهی، ره راست  
بگشوده ز پای بنده‌ای، بند  
شاید که به بزمگاه فرعون  
بگرفته و داده ساغری چند  
کو دولت آن جهان خداوند

\*

زان دم که تو خفته‌ای درین غار  
گردنده سپهر، گشته بسیار  
بس پاک‌دلان و نیک‌کاران

آلوده شدند و زشت‌کردار  
بس جنگ، به آشتی بدل شد  
بس صلح و صفا که گشت پیکار  
بس زنگ که پاک شد به صیقل  
بس آینه را گرفت زنگار  
بس باز و تذرو را تبه کرد  
شاهین عدم، به چنگ و منقار  
ای یار، سخن بگوی با یار

\*

ای مرده و کرده زندگانی  
ای زندهٔ مرده، هیچ دانی  
بس پادشهان و سرفرازان  
بردند به خاک، حکمرانی  
بس رمز ز دفتر سلیمان  
خواندند به دیو، رایگانی  
بگذشت چه قرن‌ها، چه ایام  
گه با غم و گه به شادمانی  
بس کاخ بلند پایه، شد پست  
اما تو به جای، همچنانی  
بر قلعهٔ مرگ، مرزبانی

\*

شداد نماند در شماری  
با کار قضا نکرد کاری  
نمرود و بلند برج بابل



شد خاک و برفت با غباری  
مانا که تو را دلی پریشان  
در سینه تپیده روزگاری  
در راه تو، اوفتاده سنگی  
در پای تو، در شکسته خاری  
دزدیده، به چهره سیاهت  
غلطیده سرشک انتظاری  
در رهگذر عزیز یاری

\*

شاید که تو را به روی زانو  
جا داشته کودکی سخنگو  
روزیش کشیده‌ای به دامن  
گاهش نشانده‌ای به پهلو  
گه گریه و گاه خنده کرده  
بوسیده گهت سر و گهی رو  
یک بار، نهاده دل به بازی  
یک لحظه، تو را گرفته بازو  
گامی زده با تو کودکانه  
پرسیده ز شهر و برج و بارو  
در پای تو، هیچ مانده نیرو

\*

گرد از رخ جان پاک رفتی  
وین نکته ز غافلان نهفتی  
اندرز گذشتگان شنیدی

حرفی ز گذشته‌ها نگفتی  
از فتنه و گیر و دار، طاقی  
با عبرت و بیم و بهت، جفتی  
داد و ستد زمانه چون بود  
ای دوست، چه دادی و گرفتی  
اینجا اثری ز رفتگان نیست  
چون شد که تو ماندی و نرفتی  
چشم تو نگاه کرد و خفتی

## پندِ پدر

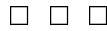
ملک‌الشعرای بهار

نوروز و اورمزد و مهِ فرودین رسید  
خورشید از نشیبِ سویِ اوج سرکشید  
سالِ هزار و سیصد و هشت از میان برفت  
سالِ هزار و سیصد و نه از کران رسید  
سالی دگر ز عمرِ من و تو به باد شد  
بگذشت هر چه بود، اگر تلخ اگر لذیذ  
بگذشت بر توانگر و درویش هر چه بود  
از عیش و تلخ‌کامی، وز بیم و از امید  
ظالم نبرد سود، که یک سال ظلم کرد  
مظلوم هم بزیست که سالی جفاکشید  
لوحی ست در زمانه که در وی فرشته‌ای  
بنمود نقشِ هر چه ز خلقِ زمانه دید  
این لوح در درونِ دلِ مردِ پارساست  
وان گنجِ بسته راست زبان و خرد کلید

جامِ جم است صفحهٔ تاریخ روزگار  
 مانده به یادگار، ز دورانِ جَمَشید  
 آنجا خطِ مُزورِ ناید همی به کار  
 کایزد ورا ز راستی و پاکی آفرید  
 خوب و بد آنچه هست، نویسند اندر او  
 بی‌گیر و دارِ مُنهی و اِشراف و بازدید  
 تقویم کهنه‌ای ست جهنده جهان که هست  
 چندین هزار قرن ز هر جدولش پدید  
 هر چند کهنه است، به هر سال نو شود  
 کهنه بدین نوی به جهان گوش کی شنید  
 هست اندر آن حدیثِ برهما و زردتهشت  
 هست اندر آن نشانِ اوستا و ریک‌وید  
 گوید حدیثِ قارون و افسانهٔ مسیح  
 کاین رنج برد و آن دگری گنج آکنید  
 عیسی چه بُد؟ مروّت و قارون چه بود؟ حرص  
 کاین در زمین فرو شد و آن باسماں پرید  
 گُشت «ارشمید» را سپه «مرسلوس» لیک  
 شد «مرسلوس» فانی و باقی است «ارشمید»  
 چون عاقبت برفت باید ازین سرای  
 آزاده مرد آن که چنان رفت کان سزید  
 درداگر از نهیب تو آهی ز سینه خاست  
 غبناگر از جفایِ تو اشکی به ره چکید  
 بسُترگر از تو گردی بر خاطری نشست  
 برکش گراز تو خاری در ناخنی خلید  
 چینِ جبین خادم و دربان عقوبتی ست  
 کز وی عذارِ دلکش مخدوم پزمرید

کی شد زمانه خامش، اگر دعوی بی نکرد  
 کی خفت شیرِ شرزه، که مژگانِ بخواهینید  
 محنت فرا رسد چو ز حد بگذرد غرور  
 سستی فزون شو چو ز حد بگذرد نبید  
 یاد آر از آن بلایِ زمستان که دستِ ابر  
 از برف و یخ به گیتی نطعی بگسترید  
 دژخیم وار بر زیرِ نطعِ او به خشم  
 آن زاغ بر جنازه گلهایِ همی چمید  
 و اینک نگاه کن که ز اعجازِ نامیه  
 جانی دگر به پیکرِ اشجار بر دمید  
 آن لاله بر مثالِ یکی خیلِ نیزه دار  
 از دشت بردمید و به کھسار بر دوید  
 آزاده بود سوسن، گردن کشید از آن  
 نرگس که بود خودبین، پشتش فرو خمید  
 بنگر بدان بنفشه که گویی فتاده است  
 پروانه ای مرصع اندر میانِ خوید  
 گویی که ارغوان را ز آسیبِ بید برگ  
 زخمی به سر رسید و بر اندام خون چکید  
 وان سنبلِ کبود نگر کز میانِ کشت  
 با سنبلِ سپید به یک جای بشکفید  
 چون پاره هایِ ابر رده بسته بر هوا  
 و ندر میانش جای به جای آسمان پدید  
 یاسِ سپید هست، اگر نیست یاسمین  
 خیری زرد هست، اگر نیست سنبلید  
 وین جلوه ها فرو گسلد چون خدنگِ مهر  
 از چله کمانِ مه تیر سرکشید

نه ضمیران بماند و آن مطرفِ کبود  
نه یاسمین بماند و آن صدرهٔ سپید  
آنگاه مردِ رزبان لعلِ عنبِ گزد  
چون باغبان ز حسرت، انگشت و لب گزید



هان ای پسر به پندِ پدر دل سپار کاو  
این گوهرِ گران را با تقدِ جان خرید  
ده گوش با نصیحتِ استاد، ورنه چرخ  
گوشت به تیغِ مکر بخواهد همی برید  
هر کس به پندِ مشفقِ یک رنگ داد گوش  
گلهایِ رنگِ رنگ ز شاخِ مراد چید  
من خود به کودکی چو تو نشنیدم این حدیث  
تا دستِ روزگار گریبانِ من درید  
پندِ پدر شنیدم و گفتم ملامت است  
زینِ رواز آزمایشِ آن طبع سرکشید  
و آنگاه روزگار مرا در نشانند پیش  
یک دم ز درس و پند و نصیحت نیارمید  
چل سال درس خواندم در نزدِ روزگار  
تا گشت روزِ من سیه و مویِ من سپید  
چندی کتاب خواندم و چندی معاینه  
دیدم خرامِ گیتی از وعد و از نوید  
بخشی ز پندهایِ پدر شد درست، لیک  
بسیار از آن بماند که پیری فرا رسید  
دیدم که پندهایِ پدر نقدِ عمر بود

کان مهربان به طرح به من بر پراکنید  
این عمرها به تجربتِ ما کفاف نیست  
ناداشته به تجربتِ دیگران امید  
خوش آن که در صباوتِ قدرِ پدر شناخت  
شاد آن که در جوانی پندِ پدر شنید

## ای بلاگردان ایران

### شهریار

روز جانبازیست ای بیچاره آذربایجان  
سر تو باشی در میان، هر جا که آمد پای جان  
ای بلا گردان ایران سینه زخمی به پیش  
تیرباران بلا باز از تو می جوید نشان  
آن مباد ای کشتی طالع به توفان باخته  
کت همای عشق و آزادی نبینم بادبان  
کاخ استقلال ایران را بلا بارد به سر  
پای دار ای روزِ بارانِ حوادث ناودان  
تو همایون مهد زرتشتی و فرزندان تو  
پور ایران‌اند و پاک آیین نژاد آریان  
اختلاف لهجه، ملیت نزاید بهر کس  
ملتی با یک زبان کمتر به یاد آرد زمان  
گر بدین منطق تو را گفتند ایرانی نه‌ای  
صبح را خواندند شام و آسمان را ریسمان



بی کس است ایران به حرف ناکسان از ره مرو  
جان به قربان تو ای جانانه آذربایجان  
هر زیبایی کاو قضا باشد به ایران عزیز  
چون تو ایران را سری بیشت رسد سهم زیان  
مادرِ ایران ندارد چون تو فرزندی دلیر  
روز سختی چشم امید از تو دارد همچنان  
تو همان فرزند دلبندی که جانبازی تو  
می نیاید در حدیث و می ننگجد در بیان  
تو همایون گلشن قدسی و نزهتگاه انس  
دامنت زرتشت را مهدی ست طوبی سایبان  
آسمانی کشور آذرگشسبی لاله خیز  
دامن سرسبز تو رشک بهشت جاودان  
مهد اسراری و کانون شگفتی ها که هست  
تعبیه در آب و خاک نکهتت باغ جنان  
کوههایت بسته صف چون حلقه انگشتری  
آسمانی سرزمینی چون نگینش در میان  
شهسونهای جوانت شهسوارانی دلیر  
طرّه چوگان، چشم آهو، مژه تیر، ابرو کمان  
مردم چادر نشینت با هنر والا گهر  
داستان نو کرده از ایرانیان باستان  
راستگوی و پاک خون میهن پرست و شاهدوست  
خنده روی و ساده دل مهمان نواز و مهربان  
مرزبان بودند اینان تا سلاحی داشتند  
خادمی بی مزد و منت جانفروشی رایگان  
این همان تبریز کاندلر دوره های انقلاب  
پیشتاز جنگ بود و پهلوان داستان

این همان تبریز دریادل که چندین روزگار  
سدّ سیل دشمنان بوده‌ست چون کوهی گران  
این همان تبریز کز خون جوانانش هنوز  
لاله‌گون بینی همی رود ارس دشت مغان  
این همان تبریز رویین‌تن که در میدان جنگ  
از مصاف دشمنان هرگز نییچیدی عنان  
با خطی برجسته در تاریخ ایران نقش بست  
همت والای سردار میهن ستار خان  
این همان تبریز کامثال خیابانی در او  
جان برافشادند بر شمع وطن پروانه سان  
این همان تبریز کز جانبازی و مردانگی  
در ره عشق وطن صد ره فزون داد امتحان  
این همان تبریز خونین‌دل که بر جانش زدند  
دوستان زخم زبان و دشمنان نیش سنان  
که ندیم اجنبی خواندند و گه عضو فلج  
کوردل یارانِ فرقی خادم و خائن ندان  
این قصیدت را که جوش خون ایرانیّت است  
گوهر افشان خواستم در پای آذربایجان  
شهریارا تا بود از آب آتش را گزند  
باد خاک پاک آذربایجان مهد امان!

شهریور ۱۳۲۰

## در آئینه اشک

### فریدون مشیری

بی تو، سی سال، نفس آمد و رفت،  
این گرانجانِ پریشانِ پشیمان را.  
کودکی بودم، وقتی که تو رفتی، اینک،  
پیرمردی است ز اندوه تو سرشار، هنوز.  
شرمساری که به پنهانی، سی سال به درد،  
در دلِ خویش گریست.  
نشد از گریه سبکبار هنوز!

□ □ □

آن سیه دستِ سیه داسِ سیه دل، که ترا،  
چون گلی، با ریشه،  
از زمینِ دلِ من کند و ربود؛  
نیمی از روح مرا با خود برد.  
نشد این خاکِ به هم ریخته، هموار، هنوز!

□ □ □

ساقه‌ای بودم، پیچیده بر آن قامتِ مهر،  
ناتوان، نازک، تُرد،  
تند بادی برخاست،  
تکیه‌گاهم افتاد،  
برگهایم پژمرد...  
بی تو، آن هستیِ غمگین دیگر،  
به چه کارم آمد یا به چه دردم خورد؟  
روزها، طی شد از تنهایی مالا مال،  
شب، همه غربت و تاریکی و غم بود و، خیال.  
همه شب، چهره لرزانِ تو بود،  
کز فراسوی سپهر،  
گرم می آمد در آینه اشک فرود.  
نقش رویِ تو، درین چشمه، پدیدار، هنوز!

تو گذشتی و شب و روز گذشت.  
آن زمان‌ها،  
به امیدی که تو، برخواهی گشت،  
پایِ هر پنجره، مات،  
می نشستیم به تماشا، تنها  
گاه بر پرده ابر،  
گاه در روزِ ماه،  
دور، تا دورترین جاها می رفت نگاه؛  
باز می گشتم تنها، هیئات!  
چشم‌ها دوخته ام بر در و دیوار هنوز!

بی تو سی سال نفس آمد و رفت

مرغِ تنها، خسته، خون آلود.  
که به دنبالِ تو پرپر می زد،  
از نفس می افتاد.  
در قفس می فرسود،  
نالها می کند ای مرغِ گرفتار هنوز!  
رنگِ خون بر دمِ شمشیرِ قضا می بینم!  
بویِ خاک از قدمِ تندِ زمان می شنوم!  
شوقِ دیدار توام هست،  
چه باک  
به نشیب آمدم اینک ز فراز،  
به تو نزدیک ترم، می دانم.  
یک دو روزی دیگر،  
از همین شاخه لرزانِ حیات،  
پرکشان سویی تو می آیم باز.  
دوستت دارم،  
بسیار،  
هنوز...!

## در راه بازگشت

دکتر عبدالحسین زرین کوب

خوش خوش به پایان می‌رسد این روز سرگردان ما  
زودا که با منزل شویم آرام گیرد جان ما  
جان وارهد از دام تن دل وارهد از ما و من  
وز پردهٔ حرف و سخن بیرون فتد دستان ما  
ای خواجه بازارگان از این قفس مان وارهان  
بیرون فکن ما را از آن تا بشنوی الحان ما  
از حبس این تنگین قفس گر وارهم زین خار و خس  
پرواز گیرم یک نفس تا گلشن جانان ما  
در هستی و در نیستی باشد خودی زندان من  
یارب مرا زین خود رهان بگشا در زندان ما  
هستی چه باشد گرد ره، بنشسته گرد نیستی  
تا خود چه سنجد گرد ره با حملهٔ طوفان ما  
گر نیست درد این زندگی مرگ از چه درمانش کند  
زین درد جانم خسته شد تا کی رسد درمان ما  
در سوز سودای کسی یک عمر اینجا سوختم

کو حشر تا خاموش کند این شعله از دامان ما  
صد جلوه‌اش در هر قدم آینه کرد از چشم من  
و آخر به جز حیرت ندید این آینه حیران ما  
این رندی پنهان ما از کس بُد مخفی چرا  
جز مدعی آگه نشد زین رندی پنهان ما

لندن، شهریور ۱۳۷۷