

یادنامهٔ دست‌مشاوری

• • • • •

زندگانی استاد

و

مجموعهٔ مقالات در حث علمی و ادبی

پنجم

دکتر مهدی محقق

تهران

۱۳۶۵

McGill University Libraries

PK 6408 Y32 1986

Yādnāmah- 'ī Adīb-ī Nīshābūrī :



3 001 221 354 0



McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library

Acquired
with funds from the
Aga Khan Foundation

PK6408

Y32

1986

Islamic

Y32

21-9-87



موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکت گیل



با همکاری

دانشگاه تهران

یادنامه دست‌مساوری

زندگانی استاد

مجموعه مقالات در ساحت علمی و ادبی

دکتر مهدی محقق

تهران

۱۳۶۵

سلسله دانش ایرانی

۳۳

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۳ ، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب یادنامه ادیب نیشابوری

در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه

مؤسسه مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۱۵۰ ریال

مرکز فروش :

(۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

(۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران ، اول خیابان فرانسه

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق

- ۱ - شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳۴۸ . چاپ دوم ۱۳۶۰)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، آماده چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی) ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸)
- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو بامقدمه انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمه فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله های از فارابی و دیگران و تحقیق در باره آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان نمای، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمینیار بن مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، به اهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

- ۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی . از دکتر مهدی محقق . با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵ ، چاپ دوم ۱۳۶۳)
- ۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴) .
- ۱۹ - الدرّة الفاخرة . عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه ، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸) .
- ۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز . به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی آن از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ ۱۳۵۷) .
- ۲۱ - دیوان ناصر خسرو (جلد اول . متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷) .
- ۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه . با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جروسلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۷) .
- ۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۴ - تلخیص المحصل . خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۵ - نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین - ابن عربی) ، رکن الدین شیرازی . به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۶ - شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س . پینس (چاپ شده ۱۳۶۰) .

- ۲۷ - الشّامل فی اصول الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده ۱۳۶۰)
- ۲۸ - الامد علی الابد ، ابوالحسن عامری نیشابوری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه و نو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبیوی (چاپ شده ۱۳۵۹)
- ۳۰ - معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی ، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما ، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲ ، چاپ دوم ۱۳۶۴)
- ۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی بر اساس نسخه‌ای کهن) ، با اهتمام پروفیسور ویکنز (آ.ا.ده چاپ)
- ۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمه انگلیسی با مقدمه) ، از پروفیسور ویکنز (آماده چاپ)
- ۳۳ - یاد نامه ادیب نیشابوری ، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث عامی و ادبی ، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .
- ۳۴ - شرح الاهیات من کتاب الشفاء ، ملا مهدی نراقی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شد ۱۳۶۵) .
- ۳۵ - اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکدرموت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۶ - المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا ، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۷ - شرح غرر الفرائد (چاپ دوم شماره ۱)
- ۳۸ - الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی ، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبدالله السیوری ، مفتاح الباب ، ابو الفتح بن مخدوم الحسینی ، العربشاهی ، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .
- ۳۹ - فلسفه علم کلام ، ه . ا . ولفسن ، ترجمه احمد آرام (زیر چاپ)

فهرست مطالب

نه - دوازده	پیشگفتار، مهدی محقق
سیزده	تصویر استاد
پانزده - شانزده	نمونه‌ای از شعر ادیب
۱ - ۲۴	ادیب نیشابوری معروف به «ادیب ثانی»، محمد رضا حکیمی حجّة‌الحقّ شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری «ویژگیها و خاطرات»،
۲۴ - ۳۳	علی اکبر الهی خراسانی
۳۴ - ۴۲	ادیب نیشابوری دوم، علی موسوی گرمارودی
۴۳ - ۵۳	ترجمه: منظوم قصیده لامیّة العجم طغرانی، محمد آبادی باوبل
۵۴ - ۷۶	منطق بایائی، جی. اچ. فون رایت، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ
۷۷ - ۹۶	«عشرون درهم» در کتاب سیدویه، م. گ. کارتر، ترجمه: احمد آرام
۹۷ - ۱۲۰	وقف نامه‌ها و تاریخ کتابخانه و کتابداری، نوش آفرین انصاری (محقق)
۱۲۱ - ۱۲۸	نقش قافیه در آفرینش معنی، بهاء‌الدین خرمشاهی دو رساله در تحقیق محکوم علیه بودن حرف،
۱۲۹ - ۱۵۳	بکوشش محمدتقی دانش پژوه
۱۵۴ - ۱۶۷	شکل‌گیری سبک هندی، عزیز احمد، ترجمه: کرامت تفنگدار ابوحنیفه دینوری گیاه شناس، فواد سزگین،
۱۶۸ - ۱۷۷	ترجمه: عبدالکریم گلشنی
۷۸ - ۲۰۴	ثعالی نیشابوری و فقه الّاخه، محمد علوی مقدم

- مدارس علمیّه قبل از نظامیّه، ناجی معروف،
 ۲۰۵ - ۲۶۷ ترجمه جمال‌الدین شیرازیان
- ۲۶۸ - ۲۹۵ کتابشناسی، ماندانا صدیق بهزادی
- ۲۹۶ - ۳۰۵ رساله بهرامیّه، میر سید علی همدانی، باهتتام میرهاشم محدّث
 تاثیر اللغة الفارسیة فی اللغة العربیة فی عهد الرسول الأکرم (ص)،
 ۳۰۶ - ۳۱۴ مهدی محقق
- آراء الزمخشري الکلامیة فی تفسیر الکشاف، محمود فاضل
 ۳۱۵ - ۳۳۶ (یزدی مطلق)
- الفریدة فی الامثال و الآداب - شمس المعالی قابوس بن وشمگیر،
 ۳۳۷ - ۳۵۴ بتصحيح علی محدّث
- پیوست: شرح مختصری از زندگانی استاد و وصیت نامه او،
 ۳۵۵ - ۳۶۴ احمد ادیب نیشابوری
- تصویر استاد در سالهای آخر زندگی
 ۳۶۵ غلط نامه
 ۳۶۷ - ۳۶۸

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

در سال ۱۳۲۳ هجری شمسی که استاد نخستین من در صرف و نحو عربی مرحوم سید هادی ورامینی در زادگاه خود اورازان طالقان بدرود حیات گفت من یتیم وار بدنبال کسی می گشتم که جای آن پدر روحانی را پر کند، مدتی نزد مرحوم میرزا محمدعلی ادیب تهرانی باخواندن شرح قطرانندی تلمذ کردم ولی آن زمان مصادف با کهولت سن آن مرد شریف بود، تابا لآخره در مدرسه سه سال را قدیم استادی را یافتم و کتاب البهجة المرضیة معروف به سیوطی و حاشیة ملا عبدالله بر تهذیب المنطق تفتازانی و بخشی از مغنی اللیب ابن هشام و تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة را نزد او خواندم و سپس به خواندن مطول سعدالدین تفتازانی پرداختم.

در طی این یکی دو سال من علاقه مند به ادب عرب و متون عربی شده و بسیاری از مطالب و نکات ادبی را خود از کتب آموخته بودم که استاد در جریان آنها قرار نداشت مثلاً او ابوتمام را بدون تشدید میم و ابونواس را بکسرنون تلفظ می کرد و الحامی که منسوب به کتاب الحماسة ابوتمام است نام شخص معرفی می نمود و در قراءت بسیاری از اشعار عرب نیز دچار اشتباه در لفظ و معنی می شد از این روی من بتدریج از او مایوس شدم و ناچار در صد دیافتن استادی دیگر بر آدم و مقارن همین اوقات بود که من معالم الدین را در همان مدرسه نزد آقای حاج شیخ محمدرضا ترابی خانزودی که اکنون از ائمة جماعت تهران است و اللغالی المنتظمة یعنی شرح منظومه منطق را نزد آقای حاج شیخ حسین وحیدی خراسانی که اکنون از مدرسان حوزه علمیه قم است می خواندم. آن دو در آن زمان از فضیلتی مشهود بودند که اولی برای معالجه و دومی برای وعظ و تذکیر بطور موقت به تهران

آمده بودند. آنان چون طلب و شوق در من دیدند مرا از وجود استادی توانا و متبحر در خراسان بنام ادیب آگاه ساختند و من مدتی از صادر و وارد استخبار احوال او را می کردم تا آنکه به چندتن از شاگردان او از جمله شیخ عبدالجواد حکیمی (= دکتر فلاتوری استاد دانشگاه کلن آلمان) و شیخ محمد جعفر جعفری (= دکتر جعفری لنگرودی استاد فعلی دانشکده حقوق) برخوردی که همه آنها سرشار از وجد و شغف و غرور بداشتن چنان استادی بودند، تعریف و توصیف آنان من تشنه را بیش از پیش ملتهب می کرد تا آنکه در تابستان سال ۱۳۲۵ که به مشهد مقدس رضوی مشرف شدم به من گفتند استاد در تابستان تدریس نمی کند ولی هر روز صبح در سکوی مدخل مدرسه خیرات خان می نشیند و اصحاب و شاگردان گرد او جمع می شوند و از سخنان و افادات او بهره مند می گردند.

روزی بعزم دیدار آن مرحوم وارد مدرسه شدم به محض ورود صدای بلند او بگوشتم خورد و سپس برای نخستین بار چهره جذاب او را دیدم. من که نوجوانی هفده ساله بودم جرأت سؤال و بحث در حضور جمعی از طلاب را نداشتم ناچار بکنجی نشستم و با تمام وجود به سخنان او گوش فرا دادم زمان به تندی می گذشت هنوز من در آن جذبه روحانی بودم که صدای اذان ظهر بلند شد و استاد با لحنی مغمز مخصوص بخود گفت: «که باید برویم!!» و در حالی که چشمان من در دهلیز مدرسه او را دنبال می کرد بسوی چپ گرائید و ناپدید شد.

من مصمم بودم که در مشهد بمانم و درس را شروع کنم ولی مرحوم پدرم معتقد بود که هنوز زود است که بتوانم در عین درس خواندن به اداره زندگی انفرادی خود پردازم و لذا مرا به سال بعد امیدوار ساخت. این یک سال بر من بسیار طولانی گذشت و بالاخره تابستان ۱۳۲۶ فرا رسید و همراه با پدر به مشهد آمدم و مرحوم شیخ علی اکبر نوقانی اطاقی در مدرسه نواب برایم معین کرد و در آن سال مرحوم ادیب دو درس مطول می داد یکی باب معانی از هفت تا نه صبح و دیگری باب بیان از دو تا چهار بعد از ظهر و من در هر دو شرکت می کردم و دیری نپائید که او شبفنگی و علاقه مرا دریافت و توجه و محبت او بر من افزون گشت و در میان می و چهل نفر طالبان آن درس من به عنایت

و توجه او مشخص و ممتاز گردیدم چنانکه اجازه فرمود روزهای تعطیل نیز به حضور برسم و آثار مختلف او از جمله دیوان اشعار و رسالهٔ بدیع و قافیه او را استنساخ کنم و مشکلات ادبی خود را بر او عرضه دارم و چون ذوق نگارش را هم در من کشف کرد برخلاف شیوه حوزه که طلاب تکلیف کتبی بر استاد عرضه نمی کنند برای من اشعاری را از ناصر خسرو و سنائی که مورد علاقه او بود معین می کرد و من مقاله‌ای می‌نوشتم و آن مرحوم اصلاح می کرد و برای نخستین بار بود که با تعیین تکلیف کتبی او با این دو بیت ناصر خسرو آشنا گشتم و بمرور زمان متوغل در آثار آن حکیم گردیدم:

بسنده است با زهد عمار و بوذر

کند مدح محمود مر عنصری را؟

من آنم که درپای خوکان نریزم

مر این قیمتی در لفظ دری را

من همه تقریرات و افادات و افاضات او را در هر دو درس یادداشت می‌کردم که هنوز از دیدن آنها لذت می‌برم. مدت یک سال تحصیلی روزی چهار ساعت متوالی نزد او درس خواندم و شب و روز همان درس را تلقین و تکرار کردم و آن یکسال از بهترین سنین عمر من محسوب می‌شود و باید بگویم که ارزش آنچه که او از نجابت و انسانیت و مناعت طبع و بزرگواری و محبت به من آموخت بمراتب بیش از مطالب معانی و بیان و بدیع در کتاب مطول بود. و اثری که او با علم و عمل خود در مدت یکسال در وجود من گذاشت در تمام دورهٔ سی‌هشت سالهٔ تعلیم و تعلم در داخل و خارج از من جدا نگشت او وجودش مملو از عشق به علم و محبت به عالم و تشویق متعلم و علاقه به تعلیم بود، خداوند بارانهای رحمت و مغفرت را بر او بریزاند و او را در فردوسهای بهشت ساکن گرداند. اینک من به عنوان یکی از کوچکترین شاگردان او می‌خواهم عشری از معشار محبتی را که در حق من رواداشت جبران کنم و بدین وسیله به دانشجویان توصیه نمایم که قدر مربیان و معلمان و استادان خود را بدانند و با تمام وجود بسوی آنان روی آورند،

اهانت و تحقیر و بهانه جوئی نسبت بآنان جز دلسردی آنان و محروم شدن دانشجویان از علم چیزی را در بر ندارد و اگر می‌خواهند سعادت بی‌پایان بیابند. در هر حال نیت خیر ما با کمک و مساعدت عده‌ای از شاگردان او و همچنین دوستداران علم و ادب جامعه عمل پوشید و این مجلد چنانکه ملاحظه می‌شود فراهم گشت. از همه سرورانی که در بوجود آمدن این مجلد مساعدت فرمودند سپاسگزار است و از خداوند می‌خواهد که او را توفیق دهد تا چنین مجموعه‌ای را برای دوامتاد بزرگوار دیگر که هر کدام سهمی در بفعلیت رساندن استعداد علمی او پیش از ورود به دانشگاه داشتند یعنی مرحوم شیخ محمد علی مدرس تبریزی استاد فقه او و مرحوم شیخ محمد تقی آملی استاد فلسفه او فراهم آورد، باشد که در این شیوه مرضیه و سنت حسنه یعنی تکریم و تعظیم استادان و معلمین که در زمانه ما روبه ضعف نهاده پیشگام گردد. بحول الله و قوته تعالی*.

سی‌ام آذر ماه ۱۳۶۴

مهدی محقق

* از اولیای سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران خاصه آقایان علی ظاهری و آقای محمد حسن کاظم‌پور که نظارت بر چاپ این کتاب را داشتند و آقای رضا ظاهری گرجی که حروف چینی آن را انجام داده‌است صمیمانه سپاسگزار است. م. م.



سخت دانش زین
هر روز در عصر
هر روز عالم را
هر دو میدانت
هر دو در دست
هر دو پروردند
هر دو گفتند آنچه
قد به پیش خلق
از عرواصاف اگر

سخت دانش زین
هر روز در عصر
هر روز عالم را
هر دو میدانت
هر دو در دست
هر دو پروردند
هر دو گفتند آنچه
قد به پیش خلق
از عرواصاف اگر

زرد لامت باد نام مرزها پکسر حقیر
تا که پیدا گردد از تو نامنارانی شهر
مهران نامبردار و امیران کبیر
مفتیت چون بوالعالی عالم گردون سریر
نه زمستانت فرور زرد ز گردون زمهریر

حبذا ای آب نیاوردی ای سرشهر
پیش کاخ باد کاخ شهرها همواره هست
باد پیوسته هوابت غیرت خلد برین
پادشاهان بزرگ و پهلوانان سترک
عارفت بادا همیشه چون فرینالین بنام
نه بنابستان هوابت هست بی اندازه گرم

نمونه‌ای از شعر ادیب

درباره خود و استادش و ستایش شهر نیشابور

ملک دانش زیب و زیور یافته در دیر پیر
هر دو اندر عصر خود در گفته سنجی بی‌همال
هر دو عالم را منور ساختند از نور علم
هر دو مهد ملت و دین را بجهت آراستند
هر دو بی‌منت بسر بردند در خدمت درست
هر دو پروردند ابناء وطن را بنده وار
هر دو گفتند آنچه گفتند از ره شرع مبین
قد به پیش خلق بهر جیفه نمودند خم
از در انصاف اگر آرند مردم گفتگوی

از بیان دو ادیب نکنه پرداز خبیر
هر دو اندر صفحه گیتی بدانش بی‌نظیر
هر دو بهر مردمان بودند چون مهر منیر
هر دو خیل خفته را بیدار کردند و هژیر
هر دو آوردند نیکو نکته‌های دلپذیر
هر دو بگرفتند رزق خویش از حی‌قدر
هر دو دیو نفس را کشتند روز داروگیر
چهره بهر سیم و زر هرگز نکردند زریر
حلقه در گوشند نزد هر دوتن، برنا و پیر

حبذا ای آب نیشابور، ای نهر طهور
پیش کاخ باد کاخ شهرها همواره پست
باد پیوسته هوایت غیرت خلد برین
پادشاهان بزرگ و پهلوانان سترک
عارفت بادا همیشه چون فریدالدین بنام
نه بتابستان هوایت هست بی‌اندازه گرم

مرحبا ای خاک نیشابور، ای رشک عبیر
نزد نامت باد نام مرزها یکسر حقیر
تا که پیدا گردد از تو نامدارانی شهیر
مهران نامبردار و امیران کبیر
مفتیت چون بوالمعالی عالم گردون سریر
نه زمستان فرو ریزد ز گردون زمهریر

دم بدم آید ندا از بهر او «نعم الوزير»
 زاید از خاک تو دانش در خم چرخ اثیر
 ای بسودای نمکدان تو کیهانی اسیر
 در تو تنها گشته پیدا، از کبیر و از صغیر
 هم شبستان بود زیباتر از کاخ سدیر
 با چنین خاک عبیر و با چنان آب ابیر
 خرمّا بر آنکه باشد از هوایت بهره گیر
 شاد بادا روحت ای فرزند پاک اردشیر
 لیک گفته گر بود کوتاه تر، باشد جدید
 ک

صاحبتم چون نظام الملک کز عرش بلند
 یابد از کان تو زیور تاج و تخت خسروی
 ای همه ایران زنان سفره تو کامیاب
 جمله خوبها که اندر هفت اقلیم است جمع
 هم بیابانت بود خوشتر زدشت قندهار
 گر بهشت نام بگذارند کی باشد شگفت
 فرخا بر آنکه دارد بر فضایت برگ و بار
 زین همایون شهر کاند در توده آوردی پدید
 ای ادیبا گر چه می دانی سخن باشد فراخ

ادیب نیشابوری معروف به «ادیب ثانی»

(۱۳۱۵ هـ.ق - ۱۳۹۶ هـ.ق)

از

محمد رضا حکیمی

من اکنون که می‌خواهم این مقاله را بنویسم . به چگونگی روحی عجیبی دچارم :
مقاله‌ای در شرح حال استادی از دست رفته . و مربیتی در گذشته . به یاد می‌آورم
روزگاری را که استادان و مربیان همه بودند . سایه آنان بر سر ما گسترده بود ، و ما به
وجود آنان دلگرم بودیم . و از محضر آنان بهره‌مند . و اکنون همه روی در نقاب خاک
برده‌اند :

حُكْمُ الْمَنِيَّةِ فِي الْبَرِيَّةِ جَارِ
ما هذه الدنيا بدارِ قَرَارِ
بَيْنَا يُرَى الْإِنْسَانُ فِيهَا مُخْبِرًا
حَتَّى يُرَى خَبْرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ
طُبِعَتْ عَلَى كَدَرٍ وَأَنْتَ تَرِيدُهَا
صَفَقُوا مِّنَ الْأَقْدَارِ وَالْأَكْدَارِ
وَمُكَلِّفُ الْأَيَّامِ ضِدَّ طِبَاعِهَا
مُتَطَلِّبُ فِي الْمَاءِ جَذْوَةَ نَارِ

فَالْعَيْشُ نَوْمٌ وَالْمَمْنِيَّةُ يَقْظَةٌ
وَالْمَرَّةُ بَيْنَهُمَا خِيَالٌ سَارٍ
فَاقْضُوا مَسَارِيكُمْ عِجَالًا إِنَّمَا
أَعْمَارُكُمْ سَفَرٌ مِّنَ الْأَسْفَارِ

آری ، آن عندلیبان خوش الحان گلستان فرهنگ و معرفت . که فضای مدرس دانایی را سرشار از شور و خروش داشتند ، سردر گریبان خاموشی بردند؟! آن ادیبان نکته سنج معانی از این سرای سپنج رخت بر بستند . و آن یاران اندوهگسار روحانی از این دار ناپایدار روی بر تافتند :

از مُلْکِ ادب حکم گزاران همه رفتند
شو بار سفر بند . که یاران همه رفتند
آن گِردِ شتابنده که در دامنِ صحراست
گوید چه نشینی که سواران همه رفتند
افسوس ، که افسانه سرایان همه خُفتند
اندوه ، که اندوهگساران همه رفتند

آن مدرسان فیض گستر به خاموشی گراییدند . و آن مدرسه‌های شور آهنگ روی به خلوت نهادند . آن درسها متروک افتاد . و آن بحثها مهجور گردید . آن محافل که از دانش و بصیرت آکنده بود ، وبا آوای گرم مدرّسان ، آباد و دل زنده ، خاموش گشت . و آن فروغ فضیلت و فرهنگ که در آن روشنتانها می تابید ، به تیرگی گرایید . شیرازهٔ آن درسها از هم بگسیخت و حلقهٔ آن بحثها و فحصها از هم بگسست . کجا رفتند آن استادانِ مهربان! و چه شدند آن علم آموزان و تربیت‌گران !

استاد شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری ، در گذشتهٔ ۱۳۹۶

حجّت الإسلام . حاج میرزا احمد مدرس یزدی ، در گذشتهٔ ۱۳۹۱

حجّت الإسلام . حاج شیخ هاشم مدرس قزوینی . در گذشتهٔ ۱۳۸۰

عالیم قرآنی بزرگ ، حاج شیخ مجتبی قزوینی ، در گذشته ۱۳۸۶
 آیت الله العظمی ، حاج سید محمد هادی میلانی ، در گذشته ۱۳۹۵
 و ...

و چه زود بی امان . آن ایام و آن روزها گذشت ؛ و چه زود بی امان . این ایام
 و این روزها نیز می گذرد؟ گذشت روزان و شبان ، ما را به جرگه آنان می برد ، و حرکت
 گرم سیر ماه و خورشید . ما را به جمع آنان می پیوندند .

يُبْلِيَانِ كُلَّ جَدِيدٍ وَيُقْرَبَانِ كُلَّ بَعِيدٍ !

و یا هدا ستر حَلُّ عَن قَرِيبٍ
 اِلَى قَوْمٍ كَلَامُهُمُ السُّكُوتُ

ما نیز به محله خاموشان رخت می کشیم ، و به جمع از یاد فراموشان که هرگز یاد
 آنان فراموش مباد می پیوندیم . وای کاش پیش از آنکه مرگ چشمان ما را بگشاید ، خود
 چشمی بگشاییم ، و زودتر از آنکه بیداری مرگ فرارسد ، خود بیدار شویم ، و از رده
 «الْكَاسُ نِيَامٌ» ، فَاِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» در آیم و به پهنه مینوی «مُوتُوا قَبْلَ اَنْ
 تَمُوتُوا» راه یابیم . . .

ما باید حق آن استادان و حقداران را نیکو بشناسیم . و آن حق را ، اگر چه
 به صورتی ناقابل ، بگذاریم . اگر غرض از علم ، دانایی و آموختن است ، دانستن شرح
 حال عالمان زاهد ، و چگونگی کار مدرسان پاکبخته و خدمتگزار و تربیت گر نیز
 می تواند به آدمی علم آموزد ، و راه نماید . و دانایی بخشد . گفته اند : «تاریخ علم نیز علم
 است» ، و باید گفت : «تاریخ مردان علم نیز علم است» .

ادیب نیشابوری

حوزه های علوم اسلامی ، همواره در پرورش عالمان راستین ، مراجع بزرگ ،
 . صاحبان درگیر جهانی ، انقلابیون آگاه ، محققان نام آور ، مؤلفان موفق ، استادان پرمایه ،
 مدرسان والامقام و مربیان توانا و لایق ، توفیقهای فراوان و مشهور داشته است . چنانکه

اکنون نیز چنین است. یکی از این نمونه مدرّسان و مربّیان، مرحوم شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری است.

۱- ادیب نیشابوری اول و ادیب نیشابوری دوم.

در تاریخ این قرن فرهنگ اسلامی ایران، در ناحیه خراسان، دو تن از عالمان و مدرّسان، با عنوان «ادیب نیشابوری» شهرت یافته‌اند:

میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری - م: ۱۳۴۴ ه. ق.

شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری - م: ۱۳۹۶ ه. ق.

اغلب به هنگامی که «ادیب نیشابوری» می‌گویند، مرحوم میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری مراد است. و چون «ادیب ثانی» گویند، مرحوم استاد شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری. البته پس از فوت ادیب اول، و بویژه در این ۳۰ - ۴۰ سال اخیر، در حوزه علمیه مشهد، و دیگر نقاط خراسان، ادیب نیشابوری، عنوان مرحوم استاد بود، و ایشان به همین عنوان بدون قید «ثانی» شناخته بودند. اکنون خوب است در کتب و تواریخ با قید کردن کلمه «اول» و «ثانی» (یا دوم)، این دو استاد مدرّس خراسان را از یکدیگر جدا سازند.

من در این مقاله، می‌خواهم شرح حالی کوتاه بنگارم: از استاد خود، شیخ محمدتقی ادیب نیشابوری، (ادیب ثانی)^۱:

۲- از عشق آباد نیشابور.

نام استاد چنانکه گفته شد: محمدتقی بود. معروف به: «ادیب نیشابوری»، و پدرش «میرزا اسدالله»، از مردم خیرآباد نیشابور. و مادر، «فاطمه». نیاکان

۱- شرح حال ادیب نیشابوری اول، در مقالات و رسالات چندی آمده است، از جمله: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال یازدهم، شماره دوم (شماره مسلسل: ۲۲)؛ تابستان ۱۳۵۴، که به «یادگار پنجاهمین سال درگذشت ادیب نیشابوری» انتشار یافته است.

ادیب در افغانستان زندگی می‌کردند؛ و از سران ایل اسکندری بودند^۱. لیکن جد بزرگ وی به ایران آمد، و ریاست را کنار نهاده ساده زیستن را انتخاب کرد.

ادیب، در سال ۱۳۱۵ هجری قمری، در دیهلی، خیرآباد نام. از قرای بلوک عشق‌آباد، در جنوب نیشابور، به دنیا آمد. پدر وی، درزیگر (خیاط) بود، از دانش نیز بهره‌ای داشت. و به آموزش ابتدایی اطفال می‌پرداخت.

ادیب، تا اوان ۱۸ سالگی، در نزد پدر، با خواندن و نوشتن آشنا گشت. اسب سواری و طریقه به کار بردن اسلحه، زمان را نیز آموخت. و کار خیاطی را نیز فرا گرفت؛ به گونه‌ای که در بقیه سالهای حیات، تعمیرات لباسهایش را خود انجام می‌داد.

۳- در آستان قدس.

در سنین یاد شده، پدر که او را مستعد فراگیری علم دید. روانه مشهد کرد. ادیب، به مشهد مشرف گشت و در آن سامان مقدس بماند. و نزد استادی به درس خواندن نشست. روزگاری اندک گذشت و در استاد آن مایه علمی که باید ندید. این بود که دلسرد گشت. و کتاب را بست. و درس خواندن را هشت. و راهی نیشابور شد.

۴- سختگیری سرنوشت ساز پدر.

پدر که او را دید، آشفته حال گشت. و رها کردن کار را روا نداشت. و از اینکه فرزند او ترك طلب علم کرده است دل افسرده شد. گلایه نامه‌ای برای حاج شیخ محمد کدکنی. دانی ادیب، نوشت و این بار، فرزند را با نامه راهی مشهد کرد.

مرحوم پدرم... مرا ملاقات کرد. فقط ده روز اجازه داد که در آنجا (نیشابور) بمانم. در این ده روز مقصودم را به ایشان فهمانیدم که استادم به درد نمی‌خورد. درشش برایم فایده نداشت، دلتنگ شدم. کاغذی

۱- مرحوم استاد، نسب خویش را، در پایان رساله «بدیعیه» (آرایش سخن)، چنین

ذکر فرموده است: «محمد تقی، مشهور به ادیب نیشابوری، ابن اسدالله، ابن یوسف علی بگ، ابن غلیچخان هروی اسکندری».

عتاب آمیز برای دانی من، که از جملهٔ علما شهرده می‌شد، نوشتند. آن کاغذ را که آوردم، مرحوم حاجی دانی، آماده شد که برایم درس بفرماید. در حدود سه سال، با جدّ و جهدِ کامل، روزی دو مرتبه برای تدریس، یک مرتبه هم برای اینکه اشتباهات (اشکالات درسی) مرا بفرمایند...^۱

بدینسان ادیب، دروسی را گذراند، و آمادهٔ مراحل بعدی گردید. و در اواخر سال ۱۳۳۳ هجری قمری، به محضر درس استاد متبحر و نامدار آن روزگار، در ادبیات و بلاغتِ اسلامی، در حوزهٔ خراسان، راه یافت.

۵- رابطهٔ استاد با شاگرد در حوزه‌های اسلامی.

در اواخر سال ۱۳۳۳ قمری رقم به درس مرحوم میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری. در نزدیک ایشان نشستم. از من پرسیدند که از کجا هستی؟ گفتم: از نیشابور. پس از اینکه محلم را معرفی کردم فرمودند: مورد نظر من خواهی بود، و از شما توجه کامل خواهم کرد، به شرط اینکه استعداد داشته باشی، فردا بیا به اطاقم. من فردا صبح زود رقم خدمت ایشان. یک عدهٔ سؤالاتی که استعدادم را به دست بیاورند فرمودند، کاملاً از عهده برآمدم. بسیار خوشحال شدند فرمودند: بعد از این در حوزهٔ درس، یار و به روی من بشین، یا در پهلوئی من. من همان طرز رفتار می‌کردم. و بسیار با ایشان، طرف عصر، به باغ نادری می‌رفتیم و استفاده می‌نمودم. و پیش از ظهر هم، خیلی از اوقات به باغ ملّی می‌رفتیم و گردش می‌کردیم، بعد جایی می‌نشستیم، باز از ایشان استفاده

۱- مجله دانشکدهٔ ادبیات مشهد، شمارهٔ یاد شده، ص ۱۵۷، گفتار استاد شیخ

محمد تقی ادیب نیشابوری (ادیب ثانی)، در بارهٔ استاد خود، میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری.

می کردم . فرمایشات ایشان را مرتب می نوشتم ، و اشعاری را هم که می فرمودند می نوشتم و حفظ می کردم . تا اینکه خودم در همان زمان حیات ایشان ، صاحب حوزه و جماعتی شدم . درس می گفتم . در هر درسی شاگردهایی داشتم که بسیاری از آنها هنوز در حیات هستند . و با مردمان اراذل و اوباش و یا کسانی که درست طلبه نبودند . هیچ نمی نشستیم . فقط مصاحبت با اشخاص محصل و با فضل بود . در همان زمان که خود حوزه و جماعتی داشتم ، باز هر وقت مجالی می شد می رفتم خدمت ایشان . و از فرمایشات ایشان بسیار استفاده می کردم ، و زیاد در مورد من لطف و محبت داشتند^۱

و بدینگونه شاگردی صدیق و جدی ، و طلبه ای کوشا و محصلی با استعداد و طالب . مراحل را با موفقیت طی کرد ، و خود به جرگه مدرسان و حوزه داران پانهاد .

۶- در محضر بزرگان .

از استادان و مربیان این استاد کسانی را می شناسیم . و نام آنان به ما رسیده است .

اینانند :

- ۱- شیخ محمد کدکنی ، در گذشته^۲ ۱۳۵۷ هـ . ق
 - ۲- میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری ، در گذشته^۲ ۱۳۴۴ هـ . ق
 - ۳- آقا بزرگ حکیم شهیدی^۲ . در گذشته^۲ ۱۳۵۵ هـ . ق
 - ۴- شیخ حسن برسی ، در گذشته^۲ ۱۳۴۰ هـ . ق
 - ۵- شیخ اسدالله یزدی . در گذشته^۲ ۱۳۵۰ هـ . ق
 - ۶- میرزا محمدباقر مدرس رضوی . در گذشته^۲ ۱۳۴۳ هـ . ق
- و بدینگونه ، استاد در نزد نامبردگان و چه بسا برخی دیگر از مدرسان و عالیهان مدارج علم و معرفت را پیمود .

۱- مجله دانشکده ادبیات مشهد . شماره یاد شده ، ص ۱۵۸
 ۲- آقا میرزا عسکری حسینی رضوی ، مشهور به آقا بزرگ شیبایی .

۷- علوم و معلومات .

رشته‌هایی که استاد در آنها تبحر، یا از آنها آگاهی داشت، بدین شرح است: ادبیات عرب، ادبیات فارسی، منطق، فلسفه، ریاضیات، اصول، فقه، رجال، حدیث و تفسیر. گفته‌اند که استاد، در نجوم و غرائب نیز دست داشت. و همچنین از علم طب قدیم بهرمنند بود و آن را رعایت می‌کرد، به طوری که تا ۸۰ سالگی از سلامت مزاج برخوردار بود، و کمتر کسی به یاد دارد که وی به پزشک مراجعه کرده باشد.

دو تن از استادان وی: حکیم شهیدی و عارف یزدی، در دامنه شرقی کوهسنگی مشهد به خاک سپرده شده‌اند. وفا و عاطفه استاد چنان بود که گفته‌اند: تا هنگامی که ادیب پای رفتن داشت، گاهگاهی، به سر تربت آنان به کوهسنگی می‌رفت.

۸- درسها و مدرسهها .

استاد چندین متن را، بصورتی کم‌مانند، تدریس می‌کردند، از جمله: شرح سیوطی، مغنی، شرح مطول، شرح نظام، حاشیه ملا عبدالله، معالم، مقامات حریری، گوهرنامه (عروض و قافیه)^۱.

استاد، از سن ۲۵ سالگی صاحب حوزه تدریس گشت، و تا سه روز به فوتش همواره درس گفت. بدینگونه حدود شصت سال تدریس کرد و شاگرد پرورد. در طول این مدت طولانی، استاد در این محلهها درس می‌فرمود:

مدرسه خیراتخان،

مدرسه سلیمانخان،

مدرسه میرزا جعفر.

مسجد ترکها (بازار)،

مسجد جامع گوهرشاد.

۱- این کتاب تألیف خود استاد بود، و آن را املا و تدریس می‌فرمود.

آرامگاه شیخ بهائی (صحن نو) ^۱،

و خانه خود (در محله عیدگاه مشهد).

و سرانجام . این مدرّس و الامقام ادبیات و بلاغت اسلامی . به روز ۲۰ ذیحجه ۱۳۹۶ (۲۱ آذر ۱۳۵۵) . در سن ۸۱ سالگی . بدرود زندگی گشت ^۲ و در زاویه جنوب غربی صحن عتیق ^۳ ، به خاک سپرده گشت رحمه الله علیه رحمه واسعه .

۹. زهد و فنای در علم .

استاد شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری . زندگی زاهدانه داشت . او با پارسایی می گذرانید . و در آمدی و امکاناتی در اختیار نداشت . برادر م . شیخ علی حکیمی که خود از شاگردان ایشان است در نامه ای ، درباره استاد . چنین نوشته است :

زندگی ایشان . از نظر ظاهری . همراه با محرومیتها بود . و قدر ایشان بدرستی شناخته نبود . گویا از نظر وضع مادی . در مضیقه بودند . . . دارای روحیات کم نظیری بودند : قناعت . مناعت طبع و استغناء از خلق . و در اوایل امرها کردن موقعیتهای پستهای پول خیز ، و عمر را در بست . با اخلاص تمام . در خدمت دین گذاشتن . و چقدر فراوان بودند افرادی که از پرتو وجود ایشان به یک مایه و شالوده علمی اصیل رسیدند . و این خود زمینه ای برای رشدهای سریع بعدی آنان . . .

باری . استاد ، حق التدریس ناچیزی از طلاب درس خود می گرفت . و همین وسیله عمده امرار معاش او بود . اخذ این حق التدریس فایده دیگری نیز داشت . و آن این بود که محصل از غیر محصل جدا می گشت . و هر کس علاقه ای جدی به درس خواندن و تحصیل علم داشت . به حوزه درس ایشان راه می یافت .

۱- اکنون «صحن آزادی» نامیده می شود .

۲- گفته اند : «با نام مبارک یا علی ، دیده از جهان فرو بست . و آخرین کلمه ای که

بر زبان آورد . این نام مبارک بود» .

۳- اکنون «صحن انقلاب» نامیده می شود .

استاد، در چندین سال اخیر، یعنی تا قبل از تابستان ۱۳۴۱ ش. سالها در مدرسه^۱ خیراتخان. در حجره^۲ بزرگ بالای در ورودی مدرسه، تدریس می کردند. در سال ۱۳۴۱ (۱۳۸۲ ه. ق)، سید جلال الدین طهرانی، استاندار و نایب التولیه^۳ آستان قدس در آن هنگام از ایشان خواهش کرد تا عنوان «مدرّس آستان قدس» را قبول کنند. طهرانی خود از مردان دانش و علوم بود، و از همشاگردان ادیب، در حوزه ادیب نیشابوری اول، از این رو، از مراتب فضل و مقام علمی همدرس روزگاران تحصیل خویش آگاهی داشت. استاد این امر را پذیرفتند. از آنجا مقرر شد تا ماهانه ۴۰۰ تومان به ایشان از اوقاف حق التدریس آستان قدس پرداخت شود. استاد از آن به بعد دیگر از طلاب و محصلین چیزی نمی ستانند.

از تاریخ یاد شده، آرامگاه آینه کاری، و بسیار زیبا و وسیع و بارو^۴ح شیخ بهاء الدین عاملی، مدرّس استاد گشت. استاد، در سهای خود را در آنجا می فرمودند، و طلاب به آن محل مقدّس حاضر می گشتند. و این کیفیت ۷ سال ادامه یافت، تا در زمستان سال ۱۳۴۸ (۱۳۹۰ ه. ق) در یکی از روزهای زمستان یاد شده، هنگامی که استاد به محل درس می رفت، بر اثر یخبندان، در خیابان بر زمین خورد، و پای وی بشکست. از آن پس وی مدتی در بیمارستان بستری شد. و دیگر تا هنگام درگذشت بصورتی بستری بود. و با همان حال، درس گفتن و آموختن را از دست نداشت، و تا سه روز به مرگ خویش در خانه درس گفت.

۱۰- آثار.

الف - شاگردان

روشن است که استادی چنان متبحّر، با تدریسی چنان پرجاذبه، و پشتکاری فوق العاده که یاد خواهد شد و مدت زمانی طولانی، آنهم در حوزه گرم و پر شور خراسان، موفق به پرورش شاگردانی بسیار خواهد شد. و چنین هم بود. بجز طلاب مشهد، و طلاب دیگر شهرهای خراسان، از دیگر نقاط نیز طاب علمان بسیاری. برای

درک حضور ادیب و درس ادیب؛ به حوزهٔ مشهد می‌آمدند. و همواره مدرّسِ او باوجود قیود و شروطی که داشت از گرم‌ترین و پرجمعیت‌ترین مدرّسها بود. اینها بود که استاد شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری. به تربیت و تعلیمِ گروه‌ها گروه. از نسلهای مختلف و طبقات متعدد طلاب علوم اسلامی در طول زمانی ۶۰ سال توفیق یافت. و این شاگردان نیز. در طول این زمانها. به علم و معرفتِ اسلامی. و شؤون فرهنگی و آموزشی کشور. در سطوح مختلف. خدماتهای بسیار کرده‌اند. و می‌کنند. در میان شاگردان استاد. عالمان بسیاری یافت می‌شوند. و همچنین مدرّسان زبده. و واعظان، و دبیران. و نویسندگان، و محققان، و مؤلفان. و استادان دانشگاه... و بدینسان آثار وجودی این مرد علم و ادب. از این ناحیهٔ بسیار وسیع و بابرکت بوده است.

ب - تالیفات

از استاد، تالیفات چندی نیز بر جای مانده است. شماری از این آثار. منظومه‌هایی است که در آنها مطالب منظور گنجانیده شده است. شماری نظم و نثر ممزوج است. مانند رسالهٔ «گوهر نامه» در علم عروض. و رسالهٔ قافیه. و رسالهٔ بدیعیه. اینک فهرستی از آثار ایشان:

- ۱- گوهر تابنده
- ۲- آئین نامه
- ۳- ستایش نامه
- ۴- طریقت نامه
- ۵- حدیث جان و جانان
- ۶- رسالهٔ یعموبیه
- ۷- مجمع راز
- ۸- فیروزی جاوید
- ۹- آسایش نامه

۱۰- تاریخ ادبیات عرب

۱۱- تاریخ ادبیات ایران

۱۲- تابش جان و بینش روان

۱۳- البدایة والنهایة

۱۴- گوهرنامه، به ضمیمهٔ «رسالهٔ قافیه»^۱

۱۵- آرایش سخن (رسالهٔ بدیعیه) .

در آثار استاد، مطالب حکمی و اخلاقی فراوان آمده است؛ همچنین گفتار بسیاری دربارهٔ معارف دین و مبانی اعتقادات حقّه، و ستایشهای مخلصانهٔ گوناگون، نسبت به مقام ولایت کبری، پیامبر اکرم و خاندان او. خود در آیین نامه می‌فرماید:

چو من در راه آیین ره سپارم	بسی در کیش و آیین نامه دارم
ستایش نامه‌ام درّی ثمین است	که دروی مدح سالاران دین است

ج- شعر

از استاد، بجز منظومه‌هایی که به آنها اشاره شد، اشعار دیگری باقی است: قصیده، غزل، مسمط، رباعی، که مجموعهٔ آنها دیوان ایشان را تشکیل می‌دهد. از رباعیات استاد است:

عشقی، عشقی، اگر بقا می‌جویی	دردی، دردی، اگر خدا می‌جویی
رنجی، رنجی، اگر به یاد گنجی	مرگی، مرگی، اگر لقا می‌جویی

از استاد، به زبان عربی نیز اشعاری برجاست، از جمله قصیده‌ای میمیه، در مدح حضرت ولی عصر، حجّت بن الحسن المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بدین مطلع:

إِشْرَاقُ شَمْسِ الضُّحَى بِأَدِ عَالِي الْأُمَمِ
فَمَا لِإِنكَارِ أَعْمَى الْعَيْنِ مِنْ قِيَمِ

۱۰- این کتاب، با مجموعه‌ای پراکنده از اشعار استاد، در یک مجلد، به نام «گوهر

دانش» به چاپ رسیده است.

وقصیده‌ای لایمیه، در شناخت ابنای روزگار، و تخلص به مدح پاکان و پاکیزگان، یعنی محمد و آل محمد (ص). اینک ابیاتی از این قصیده:

إِذَا تَتَبَعْتَ ، جُلَّ النَّاسِ أَنْذَالَ
 جِيدُ النَّفُوسِ عَنِ الْإِفْضَالِ عَطَالَ
 بَنُو الزَّمَانِ كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَقَطُ
 فَيَ الطَّبَعِ نَمَلٌ وَفِي الْإِيْدَاءِ أَغْوَالُ
 مَغْلُولَةٌ يَدُهُمْ ، بِالشَّحِّ قَدْ جَبِلُوا
 مَا قِيلَ مِنْ كَرَمِ الْأَسْلَافِ إِضْلَالُ
 قَالُوا لِمَصْلَحَةٍ مَحْضُولَةٍ لَهُمْ
 مَعْنُ بَنُ زَائِدَةٍ فِي الدَّهْرِ مِنْفُضَالُ

مَنْ النَّدَى كَانَ لَا يَعْصِي الْإِلَهَ وَمَنْ
 يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرْضَى مِنْهُ أَعْمَالُ
 مَا كَانَ يَظْهَرُ عِنْدِي مَنْ أَقُولُ لَهُ
 هَذَا حَمِيدٌ سِوَى مَنْ فِيهِ إِشْكَالُ
 إِلَّا النَّفُوسُ النَّقِيَّاتُ الْمُطَهَّرَةُ الـ
 آباء . احمدُ و السَّبَّطَانُ وَ الْآلُ
 لَا سِبَّامَا الْمُرْتَضَى الْمَوْلُودُ فِي حَرَمِ
 لَهُ مِنْ الْبَدَأِ تَعْظِيمٌ وَ إِجْلَالُ
 وَ هُوَ لَأَسْجَايَاهُمْ عَلِي كَرَمِ
 وَ مَاءُ خَلْقَتِهِمْ جُودٌ وَ إِفْضَالُ

فَطِيلٌ كَفَمَّهُمْ وَ بِنْلٌ . وَ غَيْضُهُمْ
 بَحْرٌ . وَ بَدَأُهُمْ رَوْضٌ وَ سَلْسَالٌ
 جَمَاعَةٌ عَشِقُهُمْ زَيْنٌ . وَ بُغْضُهُمْ
 شَيْبٌ ، وَ رَفْضُهُمْ هَمٌّ وَ بَلْبَالٌ
 أَهْوَى لِأَجْلِهِمْ مَنْ يَتَّقِيهِمْ بِهِمْ
 مَا دُمْتُ حَيًّا وَ فِي الْجَثَّانِ أَوْصَالٌ

در نوشتن این زیستنامه. از جمله. از نوشته آقای احمد ادیب نیشابوری فرزند استاد استفاده کردم و بدان استناد جستم. قسمت دیگری ایشان مرقوم داشته اند که نقل آن بی مناسبت نیست.

... قانع و کم توقع. و سرافراز. بدون تسلیم شدن در برابر راهزنان عقاید، آزاد زیست، و نامش را به نانش نفروخت. و با در نظر گرفتن بُعد زمانی که اوزندگی می کرد، می توان گفت: از شیعیان علوی بود... چه بسیار از او خواستار تدریس و قبول کرسی استادی. در دانشگاههای مختلف ایران. مصر، عراق، پاکستان و هند شدند، و او نپذیرفت. و گمنام زیستن. در آستان مقدس حضرت رضا علیه السلام را ترجیح داد. از صفات برجسته اش حلیم بود و شکیبائی. و عدم بستگی و علاقه به آنچه که دنیایی است. و متانت و مناعت طبع و قناعت. تا آنجا که در چهل سالگی ازدواج کرد...

۱۱- خاطرات

این بنده پس از حدود سه سال که از تحصیلاتم. در حوزه علمیه مشهد گذشت. به خدمت ادیب رفتم. و حدود سه سال از محضر این استاد استفاده کردم. در سه سال نخست، نزد طلاب و مدرسانی چند. متونی را خوانده بودم: شرح سیوطی. مغنی (باب اول تا چهارم). حاشیه ملا عبدالله، شرح شمسیه. توحید صدوق، و... و کتابهای جنبی

متعددی دیده بودم. و خواندن شرح مطّول را شروع کرده بودم. و خود صرف و نحو و منطق تدریس می کردم...

در چنین احوالی لازم دانستم که به محضر ادیب بروم. در آن ایام، مرحوم ادیب. در مدرسه خیراتخان تدریس می فرمودند. به خدمت ایشان رفتم، و در مدتی که به درس استاد می رفتم این کتابها را نزد ایشان خواندم، و در سرِ درس یادداشتهای بسیار برمی داشتم: شرح سیوطی، شرح نظام (قسمتی از آن)، مغنی (باب اول تا چهارم)، حاشیه ملاحظه الله، شرح مطّول (معانی بیان و بدیع)، و عروض و قافیه.

حضور در حوزه ادیب، آفاق دیگری را در برابر چشمان من گشود، و از نحو و صرف و ادبیات مفهوم دیگری به من داد. و هم از تدریس و استاد. ادیب. از استادان متبحر ادبیات و بلاغت اسلامی بود. و صاحب حافظه‌ای نیرومند. درس او سرشار بود از مناسبت‌گویمها، اشعار، و لطایف ذوقی. و اینهمه در روح طالب علم جوان اثری بسزا داشت.

ادیب. مانند استاد خویش ادیب نیشابوری اول با لفظ قلم سخن می گفت، و همراه درس. روح ادبی و شوق به کوشایی را به صورتی ویژه در طلبه می دمید. مقررات درس او انضباط خاصی را ایجاد می کرد. وی هیچگاه اشکال درس امروز را امروز پاسخ نمی داد. می فرمود: امشب خوب مطالعه کنید. حواشی را نگاه کنید. از یکدیگر پرسید. اگر حل نشد فردا از من سؤال کنید. تعطیلات درس ادیب بسیار کم بود. خود او همیشه سروقت. بلکه مقداری پیش از وقت. به محل درس حاضر می شد. در سرمای زمستان و رخوت بهار. و گرمای تابستان. و چگونگیهای احوال پاییز. همه و همه. در مدرس خویش حاضر بود. آوای تدریسش بلند، بسبکی دلپذیر درس می گفت و اندکی

۱- «تکلم ایشان با لفظ قلم بود، هیچ کلمه‌ای را کم و کسر نمی داشتند. من هم این روش را از ایشان اخذ کرده‌ام. هر کلمه‌ای را چنانکه باید نوشته شود ادا می کردند».
مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره یاد شده.

تکیه به صوت . هنگامی که به علم بیان مطّول می‌رسید مسائل را با شور و شوق عجیب تقریر می‌کرد، و از هیجان روحی و کثرت ذکر اشعار و شواهد، و توضیح دقایق امثله و شواهد آن علم . غوغایی به پا می‌نمود. هنوز صدای او که این بیت را . در باب تشبیه، با حنِ خاصِ خویش می‌خواند در گوشم هست:

وَ كَأَنَّ مِحْمَرَ الشَّقِيقِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ
أَعْلَامُ يَاقُوتٍ نُشِرْنَ عَلَى رِمَاحٍ مِّنْ زَبَرَجَدٍ

ادیب مردی زاهد و حکیم مسلک بود. به امور دنیا، مقامات، شخصیتها چندان توجهی نمی‌کرد. معاشرتی نداشت و سراغ این و آن نمی‌رفت. عمرش و فکرش و آلامش و نشاطش همه و همه، وقف درس و دانش بود. در خلال درس ادب، به ذکر مطالب اخلاقی و حکمت عملی نیز می‌پرداخت. و به اصطلاح. همراه «ادبِ درس». «ادبِ نفس» نیز می‌آموخت.

این چگونگیها که یاد شد یعنی: انضباط و بژه، تشویق روحیه طلبه، عدم غیبت استاد. قلت تعطیلات، اعتماد و اعتقاد به آموختن، قناعت و مناعت طبع استاد، ایمان عجیب استاد به کار خود. اهمیت دادن بسزا به کار تحصیل علم و فراگیری، تسلط به مطلب، خوبی شیوه تدریس، ایجاد شور و حرکت اصولی در طالبان علم، گسترده ساختن افق اطلاعات طلبه از راه نام بردن کتابها و... ذکر آداب و اخلاق. اینها همه از عوامل مؤثری بود که درس ادیب را درسی سازنده و پرورشگر می‌کرد.

اینکه گفتم تعطیلات کم، ادیب بسیاری از روزهایی که حوزه به مناسبتی تعطیل می‌شد. درس را تعطیل نمی‌کرد. مدتی از تابستان را نیز درس می‌گفت. در این فصل. در سهای عصر را از بعد از ظهر نسبتاً زود شروع می‌کرد، در همان هوای گرم می‌آمد و عرق ریزان درس می‌گفت و زحمت می‌کشید. تا طلبه‌ای پرورش یابد، و صفحه‌ای خوانده شود. یکی دیگر از آثار اینچنین درس و حوزه‌ای پیشرفت آن بود، و همین امر به صورتی عجیب باعث تشویق و تشجیع طلبه می‌شد. زیرا می‌دید که وقتش تلف نمی‌شود،

و در سش پیش می‌رود ، از فصلی به فصل دیگر ، و از کتابی به کتابی دیگر می‌رسد . این کیفیت باعث بود تا طلبه نیز سستی نکند ، وجدی و کوشا باشد . غیبت نمی‌کرد . طلبه هم همچنین بود . من خود در دوره تحصیل نزد ایشان ، فقط یک روز تعطیل کردم : روز اربعین ، یعنی آن روز هم کتابها و دفترهایم را برداشتم ، تا بنزدیک مدرسه هم آمدم ، بعضی از رفقا را دیدم ، گفتند : امروز تعطیل است . و چون روز اربعین بود ، فکر کردم لابد راست می‌گویند ، برگشتم . فردا معلوم شد درس تعطیل نبوده است و چون در درس حاضر شدم فرمودند : از شما توقع نمی‌رفت ! (تقریباً به این عبارت) . واقعه را شرح دادم که برخی از طلاب به من اطمینان دادند که تعطیل است و آنان باعث شدند . فرمودند : بله ، باید همینطور باشد .

من روزی سه تا پنج درس نزد ایشان داشتم ، از صبح شنبه تا غروب چهارشنبه . در خدمتشان بودم . گاه ، درس تعطیلی می‌گذاشت . از جمله ، درس عروض و قافیه‌ای شروع کردند ، پنجشنبه‌ها و جمعه‌ها ، برای این درس ، بین ساعت ۹ تا ۹ $\frac{1}{4}$ صبح پنجشنبه و جمعه می‌رفتیم ، تا ۲ بعد از ظهر و گاه ۲ $\frac{1}{4}$ و بیشتر . درس ، در تمام این مدت یکسره ادامه داشت ، بدون کمترین نگرانی . و بدون صرف ناهار . اینچنین بود آن درسها و آن روزها .

متن درس . کتاب « گوهر نامه » بود . تألیف خود استاد ، و خطی بود . ایشان از روی نسخه قرائت می‌کردند ، و ما می‌نوشتیم . و توضیحات دیگری که می‌فرمودند نیز یادداشت می‌کردیم . من اکنون ، نسخه‌ای ، از این کتاب را به خط خود دارم . عده‌ای از طلاب درسهای ایشان را یادداشت می‌کردند . برخی بیشتر و برخی کمتر . من یادداشتها و دفترهای بسیاری از درسهای مختلف ایشان تهیه کرده بودم . من و برادرم ، شیخ محمد حکیمی . و برادر دیگرم . شیخ علی حکیمی . در محضر آن استاد مربی و خوب ، درس خوانده‌ایم .

همین شرح حال اشاره وار ، و اشاره به چگه ، نگی احوال آن استاد کافی است که مسائل بسیاری را به ما بیاموزد . شرح زندگانی علما و مدرسان اسلامی خواندنی است

و قابل تأمل ، بویژه برای خود طلاب و مدرّسان . و از آن لازم تر ، برای استادان دانشگاهها و دانشجویان دانشگاهها . در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد ، شماره‌ای که از آن یاد کردم ، که به یادگار پنجاهمین سال درگذشت ادیب نیشابوری اول ، انتشار یافته است . آقای دکتر غلامحسین یوسفی ، مطالبی در مقدمه مرقوم داشته‌اند . که نقل چند سطر آن مناسب است و مطابق است با حال این شرح حال نیز :

امروز در برخورد با امور دانشگاهی و اصول تعلیم و تربیت ، شیوهٔ کسانی مانند ادیب نیشابوری ، لااقل ، از دو نظر گاه مهم می‌تواند پرتوی بر راه ما بیفکند : یکی علاقه و هم‌تبی خستگی‌ناپذیر که وی در کسب معرفت و دانش داشت ، شوق و اعتقادی که برتر و والاتر از هر گونه رغبتی است که حاصل تمتع از مزایای قانونی و مادی گواهینامه‌ها و ابلاغهای کارگزینی باشد . دیگر شرف و حیثیتی که برای پایگاه دانش و تعلیم و استادی قائل بود . . . بنا بر این . توجه به آن سنتهای اصیل که کسانی چون ادیب را در خانوادهٔ زارع متوسطی . در گوشهٔ نیشابور و مشهد می‌پرورد ، شاید اهمیتش کمتر از اقتباس نظامهای جدید آموزشی از دیگران نباشد . اگر در مدارس ما همان شور و شوق که در ادیب و طالب علمان محضر او بود ادامه یابد ، بی‌گمان محیط فرهنگی آن از روحی پُرتوان و نیروی به‌استواری ایمان برخوردار خواهد شد . . .

۱۲- قصیدهٔ استادیه .

پس از اینکه در سه‌هیم نزد مرحوم ادیب پایان یافت . به فکر افتادم تا سپاسگزارانی معروض حضور استاد بدارم . آن روزها ، اندکی قدرناشناسی نیز . از سوی برخی . نسبت به استاد اتفاق افتاده بود . و استاد را اندکی افسرده خاطر ساخته بود . جبران این افسردگی را نیز می‌خواستم کرد . این شد که من . بعنوان طلبهٔ حوزهٔ ادب و درس

ادیب . مانند کسی که پایان نامه می گذراند . قصیده‌ای ، در ثنا و ستایش استاد و مقام علمی و تربیتی اوسرودم . و نسخه آن سروده را . شب نوروز (نوروز ۱۳۳۳ ش .) . به وسیله برادرم ، محمد حکیمی . به منزل استاد فرستادم . و صبح فردا که به دیدار نوروزی . نزد ایشان رفتم . و دیگران نیز می آمدند . مورد تعبیر و تشویق بزرگ قرار گرفتم .

من در آن هنگام حدود ۱۸ سال داشتم ، و جز مشاهد حوزه‌های ندیده بودم . با این وصف ، قصیده‌ای را که معروض می افتد ساختم . که بدان گونه مورد تشویق و تأیید استادی صریح چون مرحوم ادیب قرار گرفت . این چگونگی به علت طلبگی درست . و حوزه‌های غنی ، و درسهای بارور بود . این روزها باکمال تأسّف می بینیم که در حوزه‌ها به ادبیات اهمیت نمی دهند . نباید اینطور باشد . این به زیان ابعاد فرهنگی جامعه اسلامی است . و به زیان ارکان هدایت و تبلیغ و ارشاد است . در پایان این زندگینامه . آن قصیده را می آورم . برای یادی و یادگاری . و هم نشان دادن نمونه‌ای کوچک ، از آثار تربیت در حوزه‌های اسلامی . و چگونگی کار و پیشرفت محصل در آن حوزه‌ها . و از همه مهمتر تشویق و ترغیب طلاب جوان . در توجه کردن بیشتر به کار ادب و ادبیات . به منظور خدمت به مقاصد اعلای اسلام .

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّي بَارئِ النَّسَمِ

مُعْطِي الْعَطَايَا الْحَكِيمِ الْعَدْلِ فِي الْقِسْمِ

هُوَ الْبَدِي وَهَبَ الْبَدْوَقَ السَّلَامَ لَنَا

وَالْبَدْوَقُ ذَلِكُكَ عِنْدِي أَعْظَمُ النَّعْمِ

ثُمَّ السَّلَامُ عَلَي هَادِي الْأَنَامِ إِلَى

دَارِ السَّلَامِ . نَبِيِّ جَامِعِ الْكَلِمِ

وَ آيِهِ الصَّادِقِينَ الصَّادِعِينَ وَ هُمُ

مَشَارِقُ الْوَحْيِ وَالْآيَاتِ وَالْحِكْمِ

لَوْلَا وَجُودُهُمْ لَمْ تَأَوْ صُورَتُنَا
إِلَى الْهَيُولَى، فَلَمْ نَخْرُجْ مِنْ الْعَدَمِ

* * *

وَبَعْدُ فَمَا قُصِدُ إِلَى كَسْبِ الْعُلُومِ فَنَذَا
أَعْلَى الْفَضَائِلِ وَالْأَعْمَالِ وَالْغَنَمِ
وَصَفَّ نَفْسَكَ عَمَّا لَا يَلِيقُ بِهَا
مِنْ الرِّذَائِلِ وَالْآثَامِ وَالْتِهَامِ
فَيَانَّمَا النَّفْسُ كَالْمِرْآةِ: إِنْ كَدِرَتْ
يَغِيبُ عَنْهَا جَمَالُ الْعِلْمِ وَالْمَعِصَمِ
وَجَانِبِ الْإِثْمِ، إِنْ الْإِثْمُ يُبْعِدُ عَنْ
نَهْجِ الْفَلَاحِ، وَيَرْمِي النَّفْسَ فِي السَّدَمِ^١
وَلَا تُعَاشِرُ أَنْسَاءً لَيْسَ عِنْدَهُمْ
لِلْعِلْمِ قَدْرٌ وَلَا لِلْجَهْلِ مِنْ^٢ وَخَمٍ
فَيَانَ صُحْبَةَ أَهْلِ الْجَهْلِ لَيْسَ لَهَا
نَتْفَعُ سِوَى الْإِثْمِ وَالْخُسْرَانِ وَالْحَرَمِ^٣
مَنْصَتُ لِيَالِي شَبَابِ الْعُمْرِ مَا أَدَّخَرْتُ
لِنَالِيَا لَكَ هَذِي الْعَيْنُ مِنْ سَجَمِ
إِضَاعَةِ الْوَقْتِ مَقْتٌ لَسْتَ تَجْبِرُهَا
وَإِنْ بِكَ كَيْتَ تَامِ الْعُمْرِ لِلنَّدَمِ

١- سدم: اندوه و پشيمانى.

٢- وخم: ضرر.

٣- حرم: محروميت.

فَصَاحِبِ الْعُلَمَاءِ الْعَامِلِينَ لِأَنَّ
تَسْتَكْمِلِ النَّفْسَ مِنْ أَنْوَارِ عِلْمِهِمْ

وَهَلْ أَدَاتُكَ فِي هَذَا الزَّمَانِ عَلَى
مَنْ لَا نَظِيرَ لَهُ فِي الْقَوْمِ كُلِّهِمْ^۱
هُوَ الَّذِي فَاقَ فِي الْأَفَاقِ مُشْتَهَرًا
هُوَ الَّذِي صَارَ فِي الْأَمْصَارِ ذَا شَمَمٍ
هُوَ الَّذِي طَارَ فِي الْأَقْطَارِ شُهْرَتُهُ
بِالْعِلْمِ وَالْفَضْلِ وَالْأَوْصَافِ وَالشِّيمِ
مِنْ كُلِّ فِجٍّ عَمِيقٍ يَتَقَصِدُونَ لَهُ^۲
فَإِنَّهُ صَارَ مِثْلَ الْبَيْتِ وَالْحَرَمِ^۲
لَمْ يَسْتَقِمِ أَمْرُ عِلْمِ الدِّينِ مِنْ أَحَدٍ
لَوْلَمْ يَكُنْ دَرَسُ هَذَا الْعَالِمِ الْعَلَمِ^۳
وَ دَرَسُهُ دَرَسُهُ فِي جَامِعِيَّتِهِ
مِنْ الْمَعَارِفِ وَالْآدَابِ وَالْحِكَمِ
تَرَاهُ قَامُوسًا عِنْدَ الْبَحْثِ عَنِ لُغَةِ
صِحَاحِ آرَائِهِ الْمِصْبَاحِ فِي الظُّلَمِ
وَهَاكَ فِي الصَّرْفِ تَحْقِيقَاتِهِ وَحَوَتْ
مَرَاحَ أَرْوَاحِ أَهْلِ الْفَضْلِ فَأَغْتَنِمِ

۱- مقصود مدرسان علوم ادب است.

۲- اشاره است به طالب علمانی که از نواحی مختلف، برای استفاده از حوزه ادیب به مشهد می آمدند و مدت ها اقامت می کردند.

۳- اشاره است به اهمیت «علوم ادبی»، در رابطه با فراگیری دیگر علوم.

تَصْرِیحٌ تَوْضِیحِهِ فِي النَّحْوِ تَكْمِلَةٌ
 مُفَصَّلٌ مُغْرِبٌ مُغْنٍ عَنِ الْجَسْمِ
 كَافٍ هِدَايَتُهُ ، تَسْهِيلَ عُمْدَتِهِ
 إِضْرَاحُهُ إِرْتِشَافُ النَّفْسِ فِي الْوَحْمِ
 بَحْرٌ الْفِصَاحَةِ فِي حُسْنِ الْبَيَانِ ، تَرَى
 أَلْفَاظَهُ مِثْلَ دَمْعِ الْعَاشِقِ الْأَلَمِ
 رَبُّ الْبَلَاغَةِ يُبْدِي فِي مَنَاجِيحِهَا
 تِلْكَ الْمَعَانِي الَّتِي تَعْلُو عَمَلَى النُّجْمِ
 مُفَسَّرُ الذِّكْرِ كَشَافٌ دَقَائِقَهُ
 أَنْوَارٌ تَأْوِيلُهُ التَّبْيَانُ لِلْقِيَمِ
 لَوْلَا اللَّئَالِي الَّتِي مِنْ فِكْرِهِ انْتَضَمَتْ
 دُرُوسٌ مَنَطِقِ رَسْطَالِيْسَ لَمَّ تَقِيْمُ
 مِنْ ذَوْقِهِ حِكْمَةُ الْإِشْرَاقِ قَدِ اشْرَقَتْ
 مِنْ عَقْلِهِ حِكْمَةُ الْمَشَاءِ فِي الضَّرْمِ
 وَمِنْ إِيَارَاتِهِ تَبَدُّو النَّجَاةُ لِمَنْ
 يَرْجُو الشِّفَاءَ لِدَاءِ الْجَهْلِ وَالسَّقَمِ
 حَقَائِقُ الطَّبِّ مِنْ تَشْرِيحِهِ ظَهَرَتْ
 أَزْهَارُ أَفْكَارِهِ الْقَانُونُ لِلْوَصْمِ^۱
 مُؤَرِّخٌ ، جَامِعٌ ، عَلَامَةٌ ، فَتَقِيْمُ^۲
 نَسَابَةٌ ، جَامِعُ الْآثَارِ ، ذُو الْعِظَمِ

۱- وصم : بیماری .

۲- فتمم : سرد با فهم کہ بر مخالفان پیروزی گردد .

وَ كُلُّ مُعْضَاةٍ تَمَاتِي وَ تَسْأَلُهُ
 مِنْ حَمَلِهِ أَنْ حَمَلَ مِثْلَ النَّحْمِ فِي الْوَضْمِ ۱
 وَيَنْبَغِي لِخَلِيلِ الْأَزْدِ مُجْتَهِدًا
 عَرْضُ الْعُرُوضِ عَلَى ذَا الْحَازِقِ الْفَسْهِمِ
 وَ لَتَطْلُبِ الْعَرَبُ الْعَرَبَاءُ قَاطِبَةً
 آدَابَ الْفَاطِمِيِّمِ مِنْ ذَلِكَ الْعَظِيمِ ۲
 عَدَبُ الْبَيَانِ وَإِنْ سَاقَ الْحَدِيثَ عَلَى
 طُولِ النَّهَارِ . فَلَا يَأْتِيكَ بِالسَّامِ
 يُنَاطِرُ الْخَصْمَ بِالْبُرْهَانِ يَغْلِبُهُ
 كَالْبَدْرِ فِي الْجَمِّ أَوْ كَاللَّيْلِ فِي الْأَجْمِ
 يَأْتِي الرِّجَالُ رِجَالًا نَحْوَ حَضْرَتِهِ
 مِنْ الْأَكَابِرِ وَالْأَشْرَافِ وَالصَّلَمِ ۳
 يَسْتَأْذِنُونَ لِلْقِيَاهِ وَ قَلَّ يَرَى
 مِنْهُ الْإِجَازَةُ ، هَذَا رِفْعَةُ الْهِمَمِ
 وَإِنَّمَا جَهْدُهُ نَشْرُ الْعُلُومِ وَتَكَ
 مِيلُ النَّفُوسِ وَ إِرْشَادُ الْبَنِي الْقَمِيمِ
 وَجَاوَرَ الطُّوسَ كَسِبًا لِلْبُعَايَةِ مِنْ
 شَمْسِ الْوَلَايَةِ أَعْنَى شَافِعِ الْأَمَمِ

۱- وضم : چوب یا تختہ زیر ساطور.

۲- عظم : دریای بزرگ ، سرد گسترده اخلاق . در اصل با سید شادد است کہ بضرورت

تخفیف یافته است .

۳- صلح : سردان پرتوان ، شجاع . جمع صالح است ، مانند خدم و خادم .

وَحَسَنٌ خَتَمِي لِمَدْحِ الشَّيْخِ مُعْتَدِرًا
بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّي وَاهِبِ النِّعَمِ

با چند یاد آوری، این مقال را به پایان می‌برم:

۱- اکنون که این قصیده را، پس از ۲۸ سال، در اینجا ثبت می‌کنم، اندکی در آن تجدید نظر کردم، و چند بیت آن را حذف نمودم. پس اگر نسخه‌ای از آن به دست دوستی، یا در جایی باشد، آن را با این ضبط و شمار تطبیق بفرمایند.

۲- پیدا است که بر زبان شعر، بویژه در مقام مدح، مبالغه نیز می‌رود.

۳- کلماتی چند در این قصیده، نامهای کتابهایی است در علوم و فنون: که به صورت «براعت استهلال» (به معنای لغوی): به کار رفته است:

قاموس، صحاح، مصباح (لغت).

تحقیقات الصّرف، مراح الأرواح (صرف).

تصریح التوضیح، تکمله، مفصل، مغرب، مغنی، کافی، هدایه، تسهیل،

عمده، ایضاح، ارتشاف (نحو).

کشاف، انوار التأویل، تبیان (تفسیر).

اللّغالی المنتظمه (منطق).

حکمة الإشراف، اشارات، نجات، شفا (فلسفه).

حقائق الطب، ازهار الافکار، قانون (طب).

نیشابور زخیام و زعطار ثیفزود
خدا بود که افزود، ادیب الادباء را

حجّه الحق شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری

ویژگیها و خاطرات

از

علی اکبر الهی خراسانی

ویژگیهای استاد:

به نظر حقیر که مدتی نزد استاد تلمذ^۲ نموده . و از نزدیک با وی در تماس بودم . آنچه از فضایل اخلاقی ، و کمالات انسانی و سجایای نفسانی که عالمان دین و مدرسان علوم اسلامی برخوردارند . مرحوم ادیب از همه آنها بهره مند بود . اما ویژگیهای استاد . که وی را در میان امثال و اقران خود ممتاز و برجسته می نمود ، و شاگردان بلکه هر بیننده ای را به خود جذب می کرد . و به اعجاب و تحسین وامی داشت ، نمونه هایی را از آنها بشرح زیر به طور فشرده و اشاره یاد آور می شوم :

ساده پوشی :

استاد در پوشیدن لباس نهایت سادگی و بی آلایشی را رعایت می فرمود . و از پوشیدن

- ۱- لالی سکنون ، ص ؛ : دیوان اشعار استاد بزرگ میرزا عبدالجواد نیشابوری ، ادیب اول ، در گذشته صبح جمعه پانزدهم ذی القعدة : ۱۳۴ هـ ق مطابق با ۳/۶/۱۳۰۴ .
- ۲- مصدر فعل تلمذ ، از باب رعی مزید فیه ، وتلمذ که از باب تفعّل وثلاثی مزید فیه می باشد غلطی است مشهور ، زیرا ریشه کلمه چهار حرفی است ، و فقط از باب رباعی مجرد و رباعی مزید فیه باین معنی آمده است .

لباس های فاخر و گران بها سخت امتناع می ورزید، به طوری که وی را هیچ گاه بالباس نو و تشریفاتی . حتی در حد معمول و متعارف یک مدرس آن زمان کس ندید .

عمامه :

استاد عمامه خود را نسبتاً کوچک و بسیار ساده می بست . و به هنگام تدریس طبق عادت مخصوص به خود عمامه را از سر برداشته و در مقابل خود می گذاشت .

عبا :

عبای استاد بسیار معمولی و ساده بود . که در وقت پیاده روی از خانه به محل درس و بالعکس ، آن را بر روی سر می انداخت .

قبا :

قبای استاد . برخلاف بعضی از اهل عمامه که بسیار بلند ، و آستین گشاد ، و فاخر بود ، بسیار ساده و معمولی و کوتاه بود . بارها دیده به دم ، و کاملاً بیاد دارم که وی همان قبای کهنه و رنگ رفته را که در خانه شسته بودند ، با همان چروک (چین و شکن) ناشی از شستشوی مکرر بر تن می کرد ، و با همان وضع ساده ، و بی آرایش برمسند تدریس در برابر صدها شاگرد شیفته و دل باخته خود می نشست و طلاب و مشتاقان را درسی عملی نیز از سادگی و بی آلاچی می آموخت .

پیراهن :

همه کسانی که درس استاد را درک کرده اند ، پیراهن یقه ساده . و آستین کوتاه وی را بیاد دارند ، به هنگام تدریس - بخصوص ایام گرما - عادتش این بود که عمامه از سر و عبا و قبا از تن در می آورد . و این عادت شاید بدان جهت بود که حضور شاگردان را نزد خود ، حضور بیگانگان نمی پنداشت ، بلکه چون آنان را به منزله فرزندان خویش

۱- استاد درباره بعضی از روحانیون ، عنوان متعارف «اهل علم» را ، روا نمی دانست لذا هرگاه از آن گروه یادسی کرد ، تعبیر (اهل عمامه) را درباره آنها به کار می برد .

احساس می کرد، دوست داشت همچون پدر در حضور فرزندانش . ساده و بی تکلف باشد .

شاید علت آن بود که کثرت شاگردان و ازدحام بقدری بود، که نه تنها در محل درس جای خالی نبود . بلکه در راهرو نیز تا جائی که صدای وی شنیده می شد می نشستند . و طبعاً هوای محیط درس . گرم و خفه کننده می شد ، و از طرفی استاد که قدری سمین بود، و این هوای آلوده برای وی آزار دهنده بود ، لذا برای اینکه او درس های خود را - که معمولاً پی در پی . و گاهی تا چهار ساعت به طول می انجامید - در کمال نشاط و به دور از کسالت و خستگی به انجام رساند . لباس رو را از تن در می آورد .

کفش :

کفش استاد معمولاً یک جفت نعلین ساده و کهنه بود ، و من به یاد ندارم که کفش نوی را به پای وی دیده باشم .

اطاق :

حجره شخصی استاد که سالیانی دراز محل تدریس^۱ وی نیز بود، در بالای در ورودی مدرسه خیراتخان^۲ قرار داشت . که نسبتاً بزرگ ولی ساده . و رنگت رفته و به دور از

۱- استاد تا سال ۱۳۴۱ شمسی در حجره مدرسه خیراتخان تدریس می فرمود و پس از آن به درخواست سید جلال الدین تهرانی نایب التولیه آستان قدس درس را به مقبره شیخ بهائی ، واقع در ضلع جنوب غربی صحن نو (اکنون صحن آزادی نام گذاری شده) منتقل نمود و بمدت ۷ سال ادامه داشت ، و از سال ۱۳۴۸ که استاد بر اثر شکستگی پا خانه نشین شد ، تا سه روز به مرگ خویش ، در خانه درس گفت . رک : محمد رضا حکیمی ، ادیب نیشابوری ، مجله دانشکده ادبیات مشهد شماره ۵۶ ص ۷۰۸ .

۲- واقع در بست پائین ، مقابل صحن آزادی ، که پس از پیروزی انقلاب شکوعمند اسلامی ، با همان سبک قدیم تجدید بنا شده ، و به ضمیمه مدرسه میرزا جعفر - که آنجه بطرز بسیار جالبی تجدید ساختمان شده - و نیز بضمیمه تالارهای بزرگ ، و سالن های -

هرگونه امتیازی نسبت به سایر حجرات مدرسه، و دارای راهروی تاریک بود، کف آن که محل نشستن صدها طلبه در روز بود، فقط باحصیر فرش شده بود. یاد آنهمه سادگی و بی‌آلایشی و بی‌تکلفی استاد، و حوزه درس وی، که بایک دنیا صفا و صمیمیت، و نشاط و فعالیت همراه بود، بخیر باد.

وارستگی و آزادگی:

استاد به اقتضای طبع بلند، و وارستگی مخصوص به خویش، از هواپرستی و ریاکاری متملقان سخت متنفر بود. از حاشیه نشینی و اطرائی بودن بزرگان در تمام مدت عمر شدیداً پرهیز داشت. و به ذلت در برابر این و آن هرگز تن در نداد. حتی مدح و ثنای احدی - جز استادش ادیب اول - را بر زبان نیاورد. و برای اینکه زیر بار منت دیگران یا وابسته به کسی نباشد، و در تأمین معاش خانواده خود - که بسیار مختصرو اندک بود - محتاج به اخذ وجوه شرعی و صرف بیت‌المال نگردد، مبلغ ناچیزی را که شاگردان ماهیانه به عنوان حق‌التدریس تقدیم حضورش می‌کردند دریافت می‌نمود. و باهمین مختصر امرار معاش می‌کرد و گه‌گاهی هم - چنانکه نقل شده - بافروش کتابهای خود در ایام تنگدستی، گذران می‌نمود.

سلامت و نشاط:

استاد به مصداق «وزاده بسطة فی العلم و الجسم»^۱ علاوه بر کمالات علمی، از

تدریس که در فاصله بیانی دو مدرسه بنا شده، و همه را به همدیگر متصل کرده، رویهم رفته یک مجموعه بسیار بزرگ و جالب را جهت تأسیس یک دانشگاه اسلامی - در شهر مقدس مشهد - به وجود آورده است. امید است با تلاش مسئولان و برنامه ریزی دقیق و حساب شده، که حاوی ویژگیهای نظام حوزه‌های علمیه، مزایای روش علمی دانشگاهها، و در هر حال مناسب با انقلاب فرهنگی و جوابگوی نیاز شدید جوامع علمی جهان اسلام، و بالاخره درخورشان بارگاه قدس و آستان ملک پاسبان عالم‌آل محمد، حضرت امام علی بن موسی‌الرضا علیه آلاف التحية و الثناء، باشد، هرچه زودتر شروع به کار نماید.

۱ - سوره بقره (۲)، آیه ۲:۷ یعنی «و وی را به دانش و تن، بزرگی افزود».

جثه‌ای نسبتاً قوی و تنی سالم برخوردار بود. و چون از طب قدیم اطلاعاتی داشت و طبعاً حکیم خود بود، لذا از مراجعه به پزشک و مصرف داروهای فرنگی - که نوعاً مخدر است - بی‌نیاز بود. حتی در مرض فوت - چنانکه برایم نقل شده - وقتی که می‌خواهند برایش پزشک بیاورند اظهار می‌دارد: « من که عمری با خوردن دوی فرنگی مخالف بودم. میل ندارم باشکم پر از دوی فرنگی خدمت مولایم برسم ».

اما نشاط روحی استاد به حدی بود، که هر بیننده‌ای را به‌عجب و امی داشت وی حدود ۶۰ سال به تدریس اشتغال داشت، تعطیلات درس وی بسیار اندک بود، و تمام ایام تحصیل - و گاهی پنجشنبه و جمعه - را درس می‌گفت، روزی چند درس و چندین ساعت پیانی، و باتوجه به اینکه استاد اصلاً در پی خوش گذرانی و استراحت نبود، و در تمام عمر ۸۱ ساله خود مسافرتی - جز یکبار - در اوایل عمر به نیشابور قریه کدکن جهت صله ارحام - نکرد^۲ با اینهمه ملالت و خستگی را کسی در چهره استاد هرگز ندید. بلکه هر چه بود نشاط بود، و شادایی، و درس را همیشه با چنان نشاطی می‌گفت که به شاگردان نیز نشاط می‌بخشید.

درس نمونه:

درس استاد طی سالیانی دراز، در حوزه علمیه مشهد درس نمونه بود. و از حوزه‌های دیگر - حتی قم - مشتاقان برای درك حوزه درس وی به مشهد رومی آوردند. و این بدان جهت بود که وی از امتیازات فراوانی برخوردار بود، که ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

۱- سیرة الحجّه، ص ۱۹، تألیف ابومعین حمیدالدین حجت هاشمی خراسانی. مؤلف که از شاگردان برجسته و ممتاز مرحوم ادیب بود، و هم اکنون از مدرسان بنام ادبیات عرب در حوزه علمیه مشهد بشمار می‌رود، سالها است کتابهای سیوطی، مغنی، سطل، حاشیة، و اخیراً معالم الاصول را به شیوه مرحوم ادیب برای مشتاقان علوم ادب تدریس می‌نماید. وی دارای آثاری است که قسمتی از آنها به چاپ رسیده از جمله کتاب مذکور یعنی سیرة الحجّه است که در شرح حال و آثار خود، ۲۰ تن از اساتید خویش - از جمله مرحوم ادیب دوم - نگاشته است.

الف : تبجّر استاد در ادبیات عرب . به‌طوریکه در عصر خود صاحب نظر .
ویگانه بشمار می‌رفت . وچنانکه نقل شده یکی از اساتید جامع‌الارهر مصر وی را جهت
تدریس به مصر دعوت کرده بود .

ب : جامعیت استاد در علوم متعارفه و فنون مختلفه^۱ که در نتیجه درس وی را از
آن حالت یکنواختی و خشکی که در دیگر درسها به چشم می‌خورد بیرون آورده و آن را
پر محتوا و جالب توجه می‌نمود .

ج : سابقه ممتد ، و تجربه فراوان استاد . شیوه صحیح و منمید تدریس را به او
آموخته بود .

د : داشتن صدائی غرا و رسا ، و طلاقت لسان . و قدرت تفهیم .

هـ - استاد چون درس را با «المنظ قلم» بیان می‌کرد ، طبعاً سخنی موزون . و آهنگی

۱- استاد خود در تصبیه‌های می‌گوید :

تا شدم استاد علوم عرب	عالم انواع و فنون ادب
باز گزافم ره و رسم حساب	تا که ربودم تصب از شیخ و شاب
باز بی دهنسه کشتم روان	تا که بپوشیدم شکل شدم نکته‌دان
باز دلم رغبت عیث نمود	رو به کواکب شد و حرکت نمود
باز به تفسیر و حدیث و رجال	رو بنمودم زره وجد و حال
باز دیگر به نوای اصول	سر بنهادم به تمام فصول
باز به کوی فتها تاختم	ببرق تحقیق بر افراختم
باز در منطق و حکمت زدم	نغمه به آهنگ حقیقت زدم
باز به طب بردم راه نیاز	تا که شدم زینهم بابرک و ساز
باز به آهنگ غرائب شدم	تا که در این بحر که رسب شده
در ره این جنبه زدم بال و پر	بر حسب طاقت و شوق بشر
با همه یاری ز خدا خواستم	آنچه که بایست بر آراستم
باز به تحصیل علوم جدید	همت خود را بنمودم مزید

گوهردانش ، ص ۱۶ ، چاپ ۱۳۲۷/۹/۲۸

دلپذیر داشت . بحدی که شاگردانی که ساعتها در حوزه درس وی حضور داشتند نه تنها خسته نمی گشتند ، بلکه با رغبت تمام درس را تا آخر گوش می دادند .

ز : رعایت نظم و شروع درس در رأس ساعت مقرر . و کمی تعطیلات . و در نتیجه پیشرفت درس .

ح : آمادگی استاد برای پاسخگویی به هرگونه سؤال درسی . و رفع هرگونه ابهامی از عبارات کتاب .

ط : و بالاخره چشمان نافذ و چهره جدی ، نشاط و جذابیت ، تواضع و بی آلاشی محبت پدرانہ . و دیگر اخلاق حسنه استاد . خود امتیازاتی دیگر بود که حوزه درس وی را برای شیفتگان و مشتاقان جلوهای دیگر می بخشید .

خاطرات :

نگارنده که بین سالهای ۱۳۲۷ تا ۱۳۳۹ شمسی در درس های سیوطی ، مغنی و مطول استاد شرکت می کرده ، و از خرمن پر فیض وی بهره ها جسته . و گه گاهی برای حل مشکلات درسی ، و پاسخ به سؤالات خویش . مراجعات خصوصی نیز با وی داشته . خاطرات شیرین و فراوانی از استاد به یاد دارد ، که در اینجا فقط به ذکر دو نمونه از آن اکتفا می شود .

روزی در آخر درس . به هنگامی که جمعیت شاگردان متفرق شده بودند . اشکالی را که از درس سیوطی به نظرم رسیده بود به عنوان سؤال حضور استاد مطرح نمودم . جوابی را که وی فرمود به نظرم کافی وقانع کننده نبود ، لذا اشکال خود را دوباره تعقیب نمودم . استاد این بار چیزی در جواب نفرمود . و من ساکت شدم و از محضرش خدا حافظی کردم ، لکن از اینکه اشکالم حل نشده اندوهگین بودم . روز بعد استاد طبق معمول درس را شروع نمود . و در اثناء درس با همان آهنگ مخصوص خود فرمود : « بیداد

بفهمد»^۱ و سپس اشکال روز قبل مرا مطرح ، و با بیانی دیگر جوابی قانع کننده داد . این لطف خاص استاد نسبت به شاگرد خود که در اثناء درس وی را به اسم مورد خطاب قرار داده ، و جوابی دوباره به اشکال روز قبل وی می دهد ، چقدر آنروز در روحیه من اثر گذاشت ، و مرا تشویق کرد . و خاطرهای شد برایم فراموش نشدنی . و از طرفی دیگر این خودنشانی است از اهتمام استاد نسبت به حل اشکالات و پاسخ به سؤالات .

۱- زمانی که استاد به بیماری گزدمه (عقربکک) مبتلا گشته بود . روزی برای ملاقات و عیادت به منزل ایشان رفتم . پس از سلام و احوال پرسی . دفتری را که همراه داشتم باز کرده و قلم به دست گرفتم ، و از استاد خواستم نصیحتی فرماید ، تا بنویسم ، و آن را نصب العین خویش سازم . وی در ابتدا از اجابت خواسته من امتناع ورزید چون اصرار نمودم ، فقط قصه ذیل را برایم نقل کرد و گریست . و دیگر هیچ نگفت .

استاد فرمود: یکی از علمای مشهد ، که مردی عالم و وارسته بود ، و با اینجانب آشنائی و دوستی داشت در ماه مبارک رمضان در مسجد گوهرشاد پس از نماز ظهر منبر می رفت و مردم را موعظه و ارشاد می نمود . در اثنای ماه ، یک روز مردم هر چه پای منبر به انتظار نشستند ، آن عالم نیامد . جمعی از خواص که از نیامدن وی نگران شده بودند ، جهت استفسار از حال وی به منزل او رفتند ، چون وارد اطاق شدند ، پس از سلام و احترام پرسیدند آقا خدای نخواستہ حادثه ای رخ داده ، و یا کسالتی عارض گشته است؟ فرمود: خیر ، هیچکدام . گفتند پس چرا امروز مردم را در انتظار گذاشتید و برای منبر به مسجد تشریف نیاوردید؟

۱- در آن ایام نام خانوادگی نگارنده (بیداد) بود، که هم اکنون به (الهی خراسانی) تغییر یافته است . این تغییر نام به پیشنهاد و دستور سربزرگ ، عارف ربانی ، استاد بزرگوارم ، حضرت آیه الله شیخ مجتبی قزوینی سینانی (متوفای ۲۲ ذی الحجه ۱۳۸۶ هـ ق) بود، که در اثناء سفر تاریخی خود به سال ۱۳۴۲ که رهبر کبیر انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی ادام الله ظله عالی رؤوس المسلمین از زندان آزاد گشته بودند ، در سعیت جمعی از علما و فضیلاى حوزه علمیه شهید - از جمله حقیر - به قصد دیدار حضرت امام عازم قم شدند .

جواب داد: امروز که برای منبر مطالعه می کردم چون باین حدیث شریف قدسی رسیدم که خداوند متعال می فرماید: یا بن آدم عظ نفسک ثم غیرک. یعنی ای فرزند آدم اول خودت را موعظه کن سپس دیگران را. با خود گفتم اول باید خود را موعظه کنم. مرحوم استاد وقتی که این جملات آخر را برایم نقل می کرد خود بشدت می گریست و سپس با همان اشک ریزان ادامه داد و فرمود:

آقای بیداد، من هنوز خودم را موعظه نکردم، چطور از من می خواهی که ترا موعظه نمایم؟ . . .

روانش شاد و یادش گرامی باد

ادیب نیشابوری دوم

از

علی موسوی گرمارودی

کسی که ساختمانهای اطراف حرم مطهر رضوی را پیش از تخریب پهلوی، دیده باشد به خاطر می آورد که این ساختمانها، از چند جانب به کنار حرم می پیوست یعنی «زندگی مردمی» تا جائی که ممکن می بود؛ خود را در پناه قبه مهر امام هشتم صلوات الله علیه می کشید و همچنان که مردم همواره دست خود را به پنجره ضریح مقدس، می چسبانند، بازار هم، (نماد این دستها) خرد را به پای امام افکنده بودند؛ تقریباً از آستانه هر یک از درهای صحن عتیق، بازاری سر پوشیده آغاز می شد و خود را چون شاخه ای باریک به شجره مقدس آستان رضوی پیوند می زد.

حتی در رواقهای دو «بست» علیا و سفلی یعنی از آستانه درهای تقریباً «غربی و شرقی صحن»؛ تا فلکه دور آستانه، و در دالانهای کوچک دو سوی درهای بزرگ، بازارهایی برای فروش و عرضه عطر و تسبیح و کتاب و عبا و مهر و جانماز و ادویه و زعفران و جز آن، وجود داشت.

در این بازارها و بازارک‌ها، بنا به سنت شکوهمند معماری اسلامی در طی قرون . که همواره بازار از مسجد . آغاز می‌شود و از مدرسه می‌گذرد (یعنی دین و دنیا به هم در آمیخته و دانش و زندگی تکیه برهم . ایستاده‌اند) ؛ چند مدرسه علوم دینی . دایر بود . از جمله در ضلع شمالی « بست سفلی » یا بست پائین ، که مدرسه خیرات خان ، قرار داشت و محل تدریس استاد بزرگوار ما ادیب نیشابوری بود .

در سال‌های ۳۸ تا ۴۲ که من در خراسان ادبیات می‌خواندم . مدرسین شاخص دوره‌های عالی علوم اسلامی مرحوم آیت الله میلانی رحمه الله علیه و نیز مرحوم آیه الله حاج شیخ مجتبی قزوینی و مرحوم آیه الله حاج شیخ هاشم قزوینی اعلی الله مقامها بودند و شرح لمعه و قوانین را مرحوم مدرّس مشهور به نهنگ تدریس می‌فرمودند . و ادبیات را مرحوم مبرور ادیب نیشابوری .

همه حوزه‌های علمی خراسان . حتی در تون سابق (فردوس لاحق) کاشمر ، نیشابور و غیر آنها ، خالی از جنبش و شوری نبود ، اما حوزه مشهد بویژه حوزه درس‌های مرحوم ادیب جنبش و کشش و شور و جوش ویژه‌ای داشت ؛ البته همواره چنین بوده است که شاگردان واقعی یک استاد ، انگشت شمار بوده‌اند و آن دیگران در پی آرزو و یا بنا به منابه و محاکات ، در درسها حضور می‌یافته‌اند اما به هر صورت . درس ادیب قلب پرتپش حوزه‌های اسلامی خراسان بود و براساسی منظم و با آهنگی یکدست و مرتب ، پر خون و گرم . سراسر روزهای تحصیلی سال ، و حتی در تعطیلات ، می‌تپید ؛ و با آنکه متأسفانه . ادبیات را در حوزه‌های علوم اسلامی ، هیچوقت خیلی جدی نمی‌گرفته‌اند ، اما درس ادیب سرشار از زمزمه محبت ، گریز پایان را نیز به مدرسه خیرات خان می‌کشید .

ادیب در حجره مدرّس مدرسه ، که درست بالای « سردر » آن واقع بود می‌نشست . حجره‌ای تقریباً « به ابعاد ۴/۵ متر در ۴/۵ متر » . با سقفی کوتاهتر از سایر حجره‌ها زیرا چنانکه اشاره شد بالای سر در واقع و طاقم‌ای مجرایی در بزرگ مدرسه .

قسمتی از ارتفاع حجره را از پایین گرفته بود .
 جز در ورودی، پنجره‌ای چوبی کوچکی که به بالای سردر به بست پائین باز می‌شد.
 تنها منفذ نور و هوای حجره بود . شاگردان دوزانو کنار هم روبروی استاد روی تنها
 حصیر رنگ و رو رفته حجره می‌نشستند و همیشه اطاق تقریباً پر بود .
 شاید باور نفرمایید ولی همیشه هوای نم‌دار حجره بابوی رقیق پیش‌آب آمیخته بود .
 نمی‌دانم چرا ولی شاید شبها برخی از مسافرن فقیر با بچه‌های کوچک در آن
 می‌خوابیدند .

باری . استاد همیشه زودتر از دیگران در جای خود . بالای حجره چهار زانو
 نشسته بود، کتابی در پیش و بی سخن ؛ و مگر هر کس از شاگردان که وارد می‌شد و سلام
 می‌گفت ؛ او نیز پاسخ سلامی می‌داد :

سلام علیکم .

و هیچ سخنی دیگر .

و همه کس نیز به احترام هیچ نمی‌گفت .

استاد همچنان ساکت می‌نشست تا یقین می‌کرد که همه آمده‌اند ؛ گاهی به خاطر
 شاگردی که او را دوست می‌داشت و بر اثر پیشامدی در کلاس حاضر نبود ؛ چند دقیقه
 بیشتر از معمول صبر می‌کرد شاید آن شاگرد از راه برسد . آنگاه ساعت بغلی را از
 جیب جلیقه درمی‌آورد و نگاه می‌کرد و کتاب در دست می‌گرفت و آنرا تا پیش روی بالا
 می‌برد و نخست با لحنی محکم، قاطع ، شیرین و اندک با تکیه بر صوت، در حالیکه دست
 دیگر را بر زانوی چپ نهاده بود و همراه با سجع عبارات ، چون گاهواره‌ای موج
 می‌خورد، به خواندن می‌آغازید . . .

و در پایان هر جمله . کلمه را با تکیه بر سیلاب ماقبل آخر ، باریک می‌کرد
 و می‌کشید و می‌لرزاند .

و چون روخوانی تمام می‌شد، توضیحات سرشار و گرانها را با لحنی ملایمتر آغاز

می کرد و در اینحال کتاب را از پیش روی پایین می آورد؛ همچنان آن را با سه انگشت باز نگاهداشته . بر زانو . هر گاه در بین توضیحات نام معصومان پاك شيعه را بر زبان می راند در نهایت تمخیم و ادب آنان را می ستود و درود می فرستاد و اگر نام انسیه حوراء حضرت فاطمه زهرا سلام الله علیها و یا فرزندش سالار شهیدان حسین علیه صلوات الله بر زبان می گذشت ؛ قطره اشکی چون الماس در آن فضای نیم تاریک حجره ، بر گوشه های چشمش می درخشید و او با دست چپ و با سر انگشت ، به نحو خاصی آن را از گوشه چشم برمی چید؛ اما در لحن صدایش هیچگونه تغییری حاصل نمی شد . و در تمام ایام و فصول سال ، لحن او هیچ گونه تغییری نمی یافت . . . چنانکه زندگی اش نیز و شیوه و زمان و گونه تدریس اش . هم .

سر هر ماه ، یکی از شاگردان مورد اعتمادش قبل از درس ، شهریه ماهانه آن درس را طبق صورتی که در دفتری نوشته بود ، جمع می کرد و پیش استاد می نهاد :

مطول نفری ۴ تومان

مغنی . . ۳/۵ تومان

سیوطی . . ۳ تومان

از احدی اعانه و حتی هدیه نمی پذیرفت .

* * *

قدی متوسط داشت که با اندک فربهی ، به کوتاهی می زد با پوستی گندم گون و روشن . صورتی گرد و کمی فربه ، بی غبغب و ریشی گندم گون ، کمتر از یک قبضه ، دهانی کوچک ، عضله های گونه و فک هایش بر اثر بیش از ۶۰ سال ممارست در بیش از ۱۰ ساعت تدریس روزانه ، پیچیده و قوی بود ، بینی راست و نجیب و پیشانی اصلع . دستار سفید متوسط و تمیز بر سر و گوشه های کوچک و موی سر همیشه کوتاه . قبای معدولی می پوشید بی قدك و تابستان و زمستان عبایی پاییزی ، زرد و پشمی

در بر می کرد با شلواری از دبیت سیاه و با کفش ونه «نعلین» .
 هیچگاه در سر درس از خود یا زندگی خصوصی اش کمترین سخنی نمی گفت. اصولاً
 سر درس هیچ مطلبی جز در مورد درس، نمی گفت .
 اگر شاگردی سر درس حرف می زد یا توجه نمی کرد، با همان لحن ویژه ای که
 درس می داد تقریباً خطاب به همه می گفت :
 گوش بدهید .

چون جز در مورد درس، کم سخن بلکه ساکت بود، با نگاه سخن می گفت .
 با چشمانی درشت، سپید و سیاه، پر جلا و با طراوت، انگار چشمهایش سالها از
 صورت او جوانتر مانده بودند .

با مژه های بلند و نگاه هی هوشمند و شفاف و اندک غمگین و اندک نگران .
 وقتی به مناسبت نقل مطلبی در درس، که به گمان وی خنده انگیز بود، می خندید .
 تنها از بریده بریده شدن لحن کلام و چین اندکی که بر دوسوی گوشه بیرونی چشمش
 می افتاد، خنده او آشکارا می شد و هیچ انتظار نداشت و برایش مهم نبود که دیگران هم
 می خندند یا خیر . شاگردان بیشتر از شادی معصومانه او به خنده می افتادند . . .

صبحها اغلب دو درس می گفت و بعد از ظهرها یک درس و گاهی نیز دو درس .
 در هر درس، نوع و اندازه و حواشی و توضیحات درست همانهایی بود که در
 طول سالهای متمادی عیناً گفته بود . برآستی گویی در هر درس عین نوار صدای سالهای
 پیش خود را از ضبط صوت حافظه و بلندگوی دهان، پخش می کرد .

جز در بیماری های بسیار سخت، تدریس را تعطیل نمی کرد. تنها راهی که می شناخت
 خانه و مدرسه بود و حرم . تنها تفریح او در بیرون خانه این بود که عصرها نیم ساعت
 کنار دکه محقر عاقله مرد کاسی روبروی مدرسه در همان بست پایین می نشست و یک
 دوپک هم به چپق تعارف کرده او می زد. هیچ اعتیادی جز تدریس نداشت !
 همین دکه، بارعام مراجعات ملاحق به درس و یا خارج از آن بود. اگر شاگردی

طبع شعری داشت و قصیده‌های عربی یا فارسی گفته بود. همین جا خدمت او می‌رسید و از نظر استاد می‌گذرانید.

دقت نظر و وسعت اطلاع و احاطه کامل وبی نظیر او بر مطالب کتبی که درس می‌داد شگفت آور بود. حافظه‌ای داشت به وسعت همه مطالبی که در تمام عمر خوانده بود.

هنگامی که به بیتی از قصیده‌ای در کتاب به عنوان شاهد می‌رسید، شرح مبسوطی راجع به شاعر و زندگی او و نقد شعرش و مقام ادبی وی می‌گفت و تقریباً تمام قصیده‌ای را که آن بیت در آن واقع بود، از ابتدا تا انتها، بالذات و ولعی شگرف و شیرین می‌خواند. خدایش رحمت کناد که سرانجام در سال ۱۳۵۰ هجری شمسی رخت به دیار باقی کشید.

از شمار دو چشم بکتن کم وز شمار خرد هزاران بیش

من بنده سخن خویش در چکامه‌ای به رثای آن استاد گفته بودم اما این چند سطر را نیز به امر و اشارت استاد اجل دیگرم دکترومهدی محقق ادام‌الله عمره الشریف قامی کردم با این تلاش که آنچه می‌نویسم گوشه‌های ناگفته‌ای از حسب حال آن فقید سعید باشد اما گویی بزرگان و دانشوران، سخن ناگفته در مورد آن بزرگ باقی نگذارده‌اند؛ و چونین باد.

دنیا

از

علی موسوی گرمارودی

همه اره‌اش بخوان و بدان و به کار بر
در ما ، دریغ ، پند ، نیفتاد کارگر ؛
تابی ثمر نمائی و افسرده ، چون پدر
خود این سخن ، دوباره نگویی تو باپسر :

فرزند من ! ز بعد من این جامه کن زبر
هر چند دیگران که سرودند بهر ما
اما تو ، نور دیده ، زمن این سخن شنو
تا چون رسی به مرز چهل سالگی چومن

چون موج ، نسلی از پی نسلی ست رهسپر ،
آن می رود ز پیش و زره می رسد ، دگر ؛
ور بگذرد زمانه تو را ، سیلگون ز سر
والله که هیچکس نبود هم ز تو بستر
کز هیچکس نترسی ز ابناء بوالبشر
کافی به دام نخوت و یابی همه ضرر
وز سرو ، گوی سبقت آزادگی ، بر
بر کف مگیر و پیش کسان خم مکن کمر
کز بهر نان به نزد کسی آبرو مبر
دنیا روایتی ست مصور ، همه صور

گیرم که هرچو رود ، رود عمر یکنواخت
غُرُنده ، در ستیز و کف آلود و پُر شتاب
اما تو صخره باش و بمان و مروچو آب
بالله تو از تمام جهان برتری ، بدان
آنگاه بسی زهرچه ، به غیر از خدای خویش
وانگاه بدتری ز همه خلق این جهان
همچون بنفشه ، نزد خود افکنده سر مباح
چون لاله خون دل بخور و کاسه طمع
سوگندها به جان تو ، کز جان نکوتری
دنیا فسانه‌ای ست مکرر ، همه فسون

مُشتی عسل، ولی به کف خرس اندرون
 لبخند تر، و لیک تر از آبشور اشک
 آغاز آن، سپیده‌ی سیابگون صبح
 چون پَر دهد تور را، تو عقیابی در آسمان
 گه می‌نوازدت به صفا، چون تن نسیم
 گه غمزه‌ای ز دیده‌ی فتان که: نکک بچم!
 گه بوسه و تر نسیم و ناز و امید و خیر
 یکروز صد هزار گُلت بشکند به جوی
 دیروز بسته بود تور را روزن حیات
 امروز غم ز دست تو هر سوی در گریز
 روزی نهاده پُشت سرت خنجر هلاک
 چون چنگ با نواختنش «زنحه» ناگزیر
 افعی ست کرده چنبره بر گنج شایگان
 این وصف‌های بوقلمون وار این جهان
 قابیل بر نتافت برادر. شنیده‌ای
 نمرود را که باد به بینی فکنده بود
 در قلزم غرور به غرقابه در فکند
 آمد یکی ز پی فکند خانه خدای
 مرغان آتشین سخن انگار آمدند
 وان «ابرهه» چو ابرک افتاده سوی باد
 موج سپاهیان همه رفتند. فوج فوج
 آنان همه شدند و بخواد شدن همی

دست نوازشی و ز پی: گرز گاو سر
 آغوش باز، لیک چودام: استخوان شکر
 پایان. سیاهچال شب هول پُر خطر
 چون بشکند، کبوتر بشکسته بال و پر
 گه می‌گدازدت به جفا چون دل سقر
 گه غرشی ز چشم شرارت که: هان مچر!
 وانگاه نیش وناله و قهر است و بیم و شر
 روز دگر بهژ سردت با خزان به جر
 نکک می‌گشاید از همه سویت هزار در
 فردا ز غصه پای تو وامانده از مفر
 روزی به پیش پای تو، انداخته سپر
 چون سنگ در شکافتنش ضربه بی اثر
 این گنج را نیرزد، آن زهر در جگر
 بوده‌ست تا بشر شده بر خاک مُستقر
 بشنو جهان که چند بر او تافت خود مگر
 آن باد را به نیش پشه کرد از او بدر
 فرعون را که بود خداوند بحر و بر
 اما «خدای خانه» فکندش به جان شرر
 پیلان کاغذی را کردند شعله ور
 رفت از میان و ماند نه از وی بجز سمر
 شاهان و قیصران و امیران، نفر نفر
 هرچ از جهان بجاست، چه بیش وجه مختصر

در خاک شد خریطهٔ گنجینه‌های زر
 خشکید از تموزِ بلا، کام‌های تر
 کافسرد با نهیبِ حوادث، به دیده بر
 نیز، این سپهر گورِ بزیر آید از زبَر
 می‌میرد این چراغِ خور و پرتو قمر
 اما ادب، چو نور خداوند مستمر
 فضل و فضیلت و ادب و دانش و هنر
 ناچار تا کرانه نیابیم، بیشتر
 چون تیرمان قضا و نهد در کمان قَدَر
 آن اوستاد فحل، ادیبِ ادب گهر
 وینک به هیچ روی نیابیم ازو خیر
 نامش ولی به فیرِ ادب، آسمان مقر
 هرگز چکاد علم نیفراخت زاستر
 مکفیست مرتع ادبش، خِصَبِ پُرثمر
 چون بحر پُر تلاطم و چون ابرِ بارور
 تا باغبان نکرد به باغ عدن سفر

پا مال شد دَفینهٔ انبارهای سیم
 شد شُسته ز آب فتنه بسی دفتر کمال
 ای بس نگاه گرمِ تمنایِ عشق و شور
 کوه از نهیب زلزله‌ها می‌شود زبون
 آخر، دمی، زددمهٔ صور و امر حق
 اما هنر، چو مشعلِ حق، جاودان فروز
 تنها بجاست از همهٔ عالم ار بجاست
 دریاست این جهان بمثل، مادر آن چوموج
 از ترکش زمانه، یکایک بر آورد
 آن آفتابِ شرق ادب هم، غروب کرد
 آن مُبتدایِ بحثِ بلاغت خموش ماند
 تن را به خاکدان زمین داد ناگزیر
 آن واپسین ستیغِ جبال سخن کزو
 مُغنیست گوهرِ سخنش سهل ممتنع
 شرح کمالِ دانش و رایش مطّول است
 باغ سخن ز بهجتِ مرضیه بود پُر

هر روز می‌سراید، بر درگاهِ سخن،
 از کوه‌های صعب، بسی استوارتر،

تا صبحدم چکامهٔ زرین آفتاب
 تا می‌نهند اساس بلاغت سخنوران

بادا بزرگِ خاطرهُ اوستاد ما
 چون خاطر جلالِ خور، در شکوه و فرّ

ترجمه منظوم قصیده لامیه العجم طغرائی

از

محمد آبادی باویل

در سالهای ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱ هجری شمسی که افتخار مصاحبت با استاد محترم آقای دکتر محمد آبادی در انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی و همچنین در جلسه‌های درس دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دست می‌داد و در آن هنگام حقیر قصاید لامیه العجم و سینه‌ی بختی را در دوره‌های عالی زبان و ادبیات فارسی تدریس می‌کرد از ایشان خواست که قصیده لامیه العجم را به زبان فارسی ترجمه کنند ایشان هم دعوت او را اجابت فرمودند و آن را به نظم ترجمه کردند و این ترجمه استوار نشانه تبهر و تسلط ایشان به زبان و ادب فارسی است خداوند وجود ایشان را برای دانشگاه تبریز مغتنم بدارد.

سهدی محقق

أصالةُ الرَّأْيِ صَانَتْنِي عَنْ الْخَطَلِ
 وَحَلِيَّةُ الْفَضْلِ زَانَتْنِي لَدَى الْعَطَلِ
 رأی ستوارم نگهدارد زحرف سرسری
 زیورِ فضلم بیاراید گه بی زیوری
 مَجْدِي أَخيراً وَمَجْدِي أَوَّلًا شَرَعٌ
 وَالشَّمْسُ رَادُ الضُّحَى كَالشَّمْسِ فِي الطَّفَلِ
 در شرف امروز با دیروز یکسانم از آنک
 نیمروز و شب بود یکسان عروس خاوری
 فِيمَ الْإِقَامَةِ « بِالزُّورَاءِ » لَا سَكْنِي
 بها « و لا ناقتي فيها و لا جمالي »
 کی توان بی خانمان آسود در بغداد از آنک
 نیست مارا اشتری آنجا نه ماده فی نری
 نَاءٍ عَنِ الْأَهْلِ صِفْرُ الْكَفِّ مُنْفَرِدٌ
 كَالسَّيْفِ عُرِّيَ مَتْنَاهُ عَنِ الْخِلَلِ
 من زیاران دور ماندم دست خالی منفرد
 همچو شمشیری که ماند از زر و زیور عری
 فَلَا صَدِيقَ إِلَيْهِ مُشْتَكِي حَزَنِي
 وَلَا أُنِيسَ إِلَيْهِ مُنْتَهِي جَدَلِي
 همدی کو تا بدو از غم شکایتها برم
 مونسی کو تا بگویم شادیم را بر سری
 طَالَ اغْتِرَابِي حَتَّى رَاحِلَتِي
 وَرَحَلْتُهَا وَ قَرَى الْعَسَالَةَ الدُّبُلِ
 غربتم چندان دراز آمد که نالید اشترم
 بار و لرزان نیزه نیز آمد به ناله گستری

وَضَحَّ مِنْ لَغَبٍ نِضْوِي وَعَجَّ لِيْمَا
 يَلْقَى رِكَابِي وَلَجَّ الرَّكْبُ فِي عَدَلِي
 وان نراز اشتر زرنج راه و دیگر اشتران
 ناله سر دادند و یاران را به سربند داوری
 أُرِيدُ بِسَطَطَةٍ كَفَّ أَسْتَعِينُ بِهَا
 عَلَى قَضَاءِ حُقُوقِ لِيْلِعْمَلِي قِبَلِي
 رنج ره هموار کردم تا گشاید دست من
 شاید از خود باز پردازم حقوق برتری
 وَالذَّهْرُ يَعْكِسُ آمَالِي وَ يُتْنِعُنِي
 مِنْ الْغَنِيمَةِ بَعْدَ الْكَدِّ بِالْقَفْلِ
 روزگار آماں من وارون کند و ادا دارم
 بی غنیمت بازگردم بعد از آن چالشگری
 وَذِي شَطَاطٍ كَصَدْرِ الرَّمْحِ مُعْتَقِلٍ
 بِمِثْلِهِ غَيْرِ هَيَّابٍ وَلَا وَكِلٍ
 ای بسا نیزه قدی در کف گرفته نیزه‌ای
 مرد بی باکی که باشد از زبونیها بری
 حَلَوُ الْفُكَاهَةِ مَرُّ الْجِدِّ قَدْ مُزِجَتْ
 بِقَسْوَةِ الْبَاسِ مِنْهُ رِقَّةُ الْغَزَلِ
 وقت شوخی با حلاوت گاه جد حنظل صفت
 باس با لطف غزل دارد به جانش همبری
 طَرَدَتْ سَرَحَ الْكَرَى عَنْ وَرْدٍ مُقْلَتِهِ
 وَاللَّيْلُ أَغْرَى سَوَامَ النَّوْمِ بِالْمُقْلِ
 من غزال خواب می راندم ز چشمانش برون
 گرچه می راند آن غزالان شب به چشم عبهری

وَالرَّكْبُ مَيْلٌ عَلَيَّ الْأَكْوَارِ مِنْ طَرْبٍ
صَاحٍ وَآخِرَ مِنْ خَمْرٍ الْكَرَى تَمِيلِ

از طرب روی جهاز اشتران خم گشته‌اند
این هشیوار و دگر مست شراب امری

فَقُلْتُ أَدْعُوكَ لِلْجُلَى لِيَتَنَصَّرَنِي
وَأَنْتَ تَخْذُلُنِي فِي الْحَادِثِ الْجَلِيلِ

گفتمش می‌خواندمت تا یاورم باشی به عشق
ترك من گفتمی درین محنت به سویم ننگری

تَنَامُ عَنِّي وَعَيْنُ النَّجْمِ سَاهِرَةٌ
وَتَسْتَحِيلُ وَصَبَغُ اللَّيْلِ لَمْ يَحُلِ

غافل از من خفتی وچشم ستاره روشن است
تو دگر گشتی، نگشته رنگ چرخ اخضری

فَهَلْ تُعِينُ عَلَيَّ هَمَمْتُ بِهِ
وَأَلْفَى يَزْجُرُ أَحْيَانًا عَنِ الْفَشَلِ

سربه گمراهی نهادم ای رفیقان یاری
گمراهی گه مانع آید از عوار مضطری

إِنِّي أُرِيدُ طُرُوقَ الْحَيِّ مِنْ «إِضْمٍ»
وَ قَدْ حَمَاهُ رُمَاهُ الْحَيِّ مِنْ «شُعَلِ»

در دیار یار خواهم شد از کوه اضم
کان ز ابناء شعل دارد نگهبان لشکری

يَحْمُونَ بِالْبَيْضِ وَالسَّمْرِ اللَّدَانِ بِهِ
سُودَ الْعَدَائِرِ حُمْرَ الْحَلِيِّ وَالْحُلَلِ

پاس می‌دارند با تیغ و درخشان نیزدها
زان سینه زاغان زیور سرخ جامه عبقری

فَسِرُّ بِنَا فِي ذِمَامِ اللَّيْلِ مُعْتَسِفًا
فَنَفْحَةُ الطَّيِّبِ تَهْدِينَا إِلَىٰ آخِيَالِ

سیرده ما را شب تاریک از پیراهه‌ای
چون رساند بوی . ما را در حریم آن پری

فَالْحَبِّ حَيْثُ الْعِدَا وَالْأَسَدُ رَابِضَةً
حَوْلَ الْكِنَاسِ لَهَا غَابٌ مِنَ الْأَسَالِ

در نیستانی که بس شیر دلاور خفته است
در حریم آن بود ما را غزال معجری

نَوْمٌ نَاشِئَةٌ بِالْجِزْعِ قَدْ سَقِيَتْ
نِصَالُهَا بِمِيَاهِ الْغُنْجِ وَالْكَحَلِ

نازینی قصد من باشد کز و سیراب گشت
تیر مژگانش به آب عشوه و افسونگری

قَدْ زَادَ طِيبَ أَحَادِيثِ الْكِرَامِ بِهَا
مَا بِالْكَرَائِمِ مِنْ جُبْنٍ وَمِنْ بَخَالِ

صحت بخشنده مردان را بسی خوشتر کند
آنچه ترس و بخل باشد در زنان چادری

تَبِيْتُ نَارَ الْقَوَىٰ مِنْهُنَّ فِي كَبَدِ
حَرِّيٍّ وَنَارِ الْقِرَىٰ مِنْهُمْ عَلَىٰ الْقُلْدِ

آتش عشق زنانش در دلم سوزان بود
روشن از مردانش بینی بر قُلْدِ نَارِ قِرَىٰ

يَقْتُلُنَّ أَنْضَاءَ حُبِّ لَاحِرَاكَ بِهَا
وَيَسْمَحِرُونَ كِرَامَ الْخَيْلِ وَالْإِبِلِ

می‌کشند اینان به نازی عاشقان زار را
می‌کشند آنان خیول و اشتران پروری

يُشْفِي لِدَيْغِ الْعَوَالِي فِي بُيُوتِهِمْ
بِنَهْلَةٍ مِنْ غَدِيرِ الْخَمْرِ وَالْعَسَلِ
زخم نیزه خورده یابد در حریم او شفا
گر خور دیک جرعہ از جامش شراب کوثری
لَعَلَّ إِمَامَةً بِالْجِزْعِ ثَانِيَةً
بَدَبٌ مِنْهَا نَسِيمُ الْبُرِّ فِي عِلِّي
کاشکی در منزل جانان گذاری افتدم
تا نسیم عافیت بر من وزد زان صعتری
لَا أُكْرَدُ الطَّعَنَةَ النَّجْلَاءَ قَدْ شَفِعَتْ
بِرَشْقَةٍ مِنْ نِبَالِ الْأَعْيُنِ النَّجْلِ
طعنہ جانسوز نیزه نیست بر من ناگوار
تیز چشمی گر بیندازد نگار آزی
وَلَا أَهَابُ الصَّفَاحَ الْبَيْضَ تُسْعِدُنِي
بِاللَّمْحِ مِنْ خَلَلِ الْأَسْتَارِ وَالْكِدْلِ
کی بود باکی مرا در دل زرخشان نیزه‌ها
با نگاهی گر کند دزدانه یارم یاوری
وَلَا أُخِيلُ بِيَغْزِلَانٍ أَغْزَلْتُهَا
وَلَوْ دَهْتَنِي أَسْوَدُ الْغَيْلِ بِالْغَيْلِ
کی کنم ترک غزالانی که معشوق منند
گر چه تا زندم بناگه آن همه شیر جری
حُبُّ السَّلَامَةِ يَشْنِي هَمَّ صَاحِبِهِ
عَنِ الْمَعَالِي وَيَغْرِي الْمَرْءَ بِالْكَسَلِ
باز می‌تابد سلامت دوستی عزم ترا
از معالی و کشاند جانب تن پروری

فَإِنْ جَنَّحْتَ إِلَيْهِ فَاتَّخِذْهُ نَفَقًا

فی الارضِ اَوْ سُلِّمًا فِي الْجَوِّ فَاعْتَمِرْ لِي

عافیت را خانه باید در بن غاری کنی

یا که عزلت را به اوج آسمان باید پری

وَدَعُ غِيَارَ الْعَلِيِّ لِلْمُقَدِّمِينَ عَلَى

رُكُوبِهَا وَاقْتَنِعْ مِنْهُمْ بِالْبَلَلِ

کار دریا را به دست مرد دریادان سپار

شو قناعت کن از آن دریا بدین اندک تری

رَضِيَ الدُّلِيلُ بِخَفْضِ الْعَيْشِ مَسْكِنَةً

وَالْعِزُّ عِنْدَ رَسْمِ الْأَيْتُقِ الدُّلِيلِ

خوار مایه تن به پستی می دهد در مسکنت

مرد را در سیر اشتر حاصل آید سروری

فَادْرَأْ بِهَا فِي نُحُورِ الْبَيْدِ جَافِلَةً

مُعَارِضَاتٍ مِثْلِي اللَّجْمِ بِالْجُنْدَلِ

مرکب خود را شتابان در دل صحرا فکن

تا سبق گیرد لجامی با لجام دیگری

إِنَّ الْعَلِيَّ حَدَّثْتَنِي وَهِيَ صَادِقَةٌ

فِيمَا تُحَدِّثُ إِنَّ الْعِزَّ فِي النُّقْلِ

دی معالی گفت بامن این سخن از روی صدق

کز سفرها حاصل آید سرفرازی و سری

لَوْ أَنَّ فِي شَرْفِ الْمَأْوَى بُلُوغَ مَنَى

لَمْ تَبْرَحِ الشَّمْسُ يَوْمًا دَارَةَ الْحَمَلِ

آفتاب از برج برّه نامدی هرگز برون

پایگاه برتر از بودی نشان مهتری

أَهْبَتُ بِالْحِظِّ لَوْ نَادَيْتُ مُسْتَمِعاً
 وَالْحِظُّ عَنِّي بِالْجُهَّالِ فِي شَغْلِ
 بخت را دادم ندا کاش آن ندا را می شنید
 کو زمن برگشته با دونان کند همبستری
 لَعَلَّهُ إِنْ بَدَا فَضْلِي وَنَقَصْتَهُمْ
 لِعَيْنِهِ نَامَ عَنْهُمْ أَوْ تَنَبَّهَ لِي
 من بر آنم بخت دیگر بار دریابد مرا
 گر ببیند نقص ایشان و زمن دانشوری
 أَعْلَلْتُ النَّفْسَ بِالْأَمَالِ أَرْقُبُهَا
 مَا أَضِيقَ الْعَيْشَ لَوْلَا فُسْحَةُ الْأَمَلِ
 نفس خود را می فرییم با فراوان آرزو
 تنگ بودی زندگی بی آرزوی سرسری
 لَمْ أَرْتَضِ الْعَيْشَ وَالْأَيَّامُ مُقْبِلَةٌ
 فَكَيْفَ أَرْضَى وَقَدْ وَلَّتْ عَلَيَّ عَجَلِ
 گاه اقبال جهانم هیچ خرسندی نبود
 چون بود حالم به ادبار جهان ششدری
 غَالِي بِنَفْسِي عِرْفَانِي بِقِيَمَتِهَا
 فَصُنْتُهَا عَن رَاحِصِ الْقَدْرِ مُبْتَدَلِ
 قیمت نفسم ز ارج معرفت بالا گرفت
 تا مصونش داشتم از ابتدال و بی فری
 وَعَادَةُ النَّصْلِ أَنْ يَزُهِى بِجَوْهَرِهِ
 وَلَيْسَ يَعْدَلُ إِلَّا فِي يَدِي بَطَلِ
 تیغ جوهر دار گرچه می درخشد برق وار
 جوهرش پنهان بود بی پهلوان گوهری

مَا كُنْتُ أُوثِرُ أَنْ يَمْتَدَّ بِي زَمَنِي
حَتَّى أَرَى دَوْلَةَ الْأَوْغَادِ وَالسَّفِيلِ

بهر آن بودی که عمر من نگشتی بس دراز

تَا كَهْ بَيْنَمِ سَفَاكَانَ رَا بَرِ سَرِيرِ سِرُورِي
تَقَدَّمَ مَتْنِي أَنَا سَ كَانَ شَوْطَهُمْ

وَرَاءَ خَطْوِي إِذْ أَمْشِي عَلَيَّ مَهَالِ

مردمی برتر شدند از من که گر پویان شوند

بَا زِ كَوْنِي دَرِ پِيمِ بَاشُنْدِ اَنْدَرِ قَهْقَرِي
هَذَا جَزَاءُ أَمْرِيءٍ أَقْرَانُهُ دَرَجُوا

مِنْ قَبْلِهِ فَتَمَنَّتِي فُسْحَةَ الْأَجَالِ

این بود اجر کسی کز رفته یاران شد جدا

بَا رِ خَوَاهِدِ دِيرِ مَانْدِ دَرِ جِهَانِ اِيدَرِي
وَإِنْ عَلَانِي مَنْ دُونِي فَلَا عَجَبُ

لِي أُسْوَةٌ بِأَنْحِطَاطِ الشَّمْسِ عَنِ زُحَالِ

نا کسی گر برتر از من شد نباشد بس کج

أَفْتَابِمِ زِيرِ كَيَوَانَ دَرِ شَمَارِ اِخْتَرِي
فَا صَبِيرَ لَهَا غَيْرَ مُحْتَالِ وَلَا ضَجِيرِ

فِي حَادِثِ الدَّهْرِ مَا يُغْنِي عَنِ الْحِيَالِ

در گه بیچارگی صبری کن و آزاده باش

چون که دور آسمان خود می کند چاره گری
أَعْدَى عَدُوِّكَ أَدْنَى مَنْ وَثِقْتَ بِهِ

فَحَاذِرِ النَّاسِ وَأَصْحَابَهُمْ عَلَيَّ دَخَالِ

بدترین دشمن ترا آنکه بدو دل بسته‌ای

الْحَذَرِ هَرِّ أَشْنَا رَا مَحْرَمِ خُودِ نَشْمَرِي

وَإِنَّمَا رَجُلٌ أَلَدُنْيَا وَوَاحِدُهَا
 مَنْ لَا يُعْوَلُ فِي أَلَدُنْيَا عَلَيَّ رَجُلٍ
 بهترین مرد جهان آنکس تواند بود کو
 معتمد کس را نداند در جهان اغبری
 وَحُسْنُ ظَنِّكَ بِالْأَيَّامِ مَعْجِزَةٌ
 فَظُنُّ شَرًّا وَكُنْ مِنْهَا عَلَيَّ وَجَلٍ
 بد گمان شو بهر دنیا و از او در بیم باش
 چون نشان عجز باشد این همه خوش باوری
 غَاصَّ الْوَفَاءُ وَفَاضَّ الْغَدْرُ وَأَنْفَرَجَتِ
 مَسَافَةُ الْخُلْفِ بَيْنَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ
 دست بد عهدی جدا بنمود قول و فعل را
 خشک شد گلبرگ عهد و خار حيله شد طری
 وَشَانَ صِدْقِكَ عِنْدَ النَّاسِ كِذْبُهُمْ
 وَهَلْ يُطَابِقُ مُعْوجٌ بِمُعْتَدِلٍ
 ای دریغ از صدق کان با کذب مردم لوٹ شد
 کی زند پهلوی نهره با طلای شش سری
 إِنْ كَانَ يَنْجَعُ شَيْءٌ فِي ثَبَاتِهِمْ
 عَلَيَّ الْعُهُودِ «فَسَبَقُ السَّيْفِ لِإِعْدَالٍ»
 در ثبات عهد کس چیزی نباشد سودمند
 بی وفایی مانده از روز نخستش مرده ری
 يَا وَرِدًا سُورَ عَيْشٍ كُلُّهُ كَدْرٌ
 أَنْفَقْتَ صَفْوَكَ فِي أَيَّامِكَ الْأَوَّلِ
 صرف شد از تو صفای عمر در عهد شباب
 ای که در پیری به مرداب کدر روی آوری

فِيمَ أَقْتِحَامِكَ لُجَّ الْبَحْرِ تَرَكَبُهُ
 وَأَنْتَ يَكْفِيكَ مِنْهُ مَصَّةُ الرَّشَلِ
 تا نشاند جرعه آبی از دلت سوز عطش
 از چه خود را در دهان موج دریا می‌بری
 مُلْكُكَ الْفَتَاةَ لَا يُخْشِي عَلَيْهِ وَلَا
 يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْأَنْصَارِ وَالْخَوَلِ
 ملک خرسندی ندارد بیمی از روز زوال
 نیست او را حاجتی تا کس نماید یاوری
 تَرْجُو الْبَقَاءَ بِيَدَارٍ لَائِبَاتٍ لَهَا
 فَهَلْ سَمِعْتَ بِظِلِّ غَيْرٍ مُنْتَقِلِ
 در بقای دار فانی ای عجب دل بسته‌ای
 سایه کی دیدی نگردد زیر چرخ چنبری
 وَبِأَخْبِرًا عَلَيَّ الْأَسْرَارِ مُطْلِعًا
 أَصْمْتُ فَقِي الصَّمْتِ مَنِّجَاةً مِنَ الزَّلَلِ
 ای که بر اسرار مردم واقف خاموش باش
 در خموشی بی‌گمان راه سلامت بسپری
 قَدْ رَشَّحُوكَ لِأَمْرِ لَوْ فَطَنْتَ لَهُ
 فَارَبًّا بِنَفْسِكَ أَنْ تَرُعَى مَعَ الْهَمَلِ
 گر بدانی بهر کاری بس بزرگت ساختند
 نفس خود برتر شمار از این که بادونان چری^۱

۱ - صورت عربی قصیده از متن مصحح اسناد محترم آقای دکتر مظفر بختیار که در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی سال دوازدهم، مرداد ۱۳۴۴ انتشار یافته اخذ شده است.

منطق بایایی

از: جی. اچ. فون رایت

ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ

توضیح مترجم: این رساله، نوشتهٔ جی. اچ. فون رایت است. رایت از استادان تراز اول و از منطقدان قهار است. این رساله که بیشتر جنبهٔ پیشنهادی دارد و فتح باب فصلی نوگشوده است، در ۱۹۵۱ در فصلنامهٔ انگلیسی ذهن منتشر شده است* و از آن زمان تا کنون، منشاء بحث‌های بسیار و مرجع نوشته‌های فراوان قرار گرفته است. همان‌طور که می‌بینید، عنوان رساله Deontic Logic است که در زبان فارسی به «منطق بایایی»، «منطق احکام اخلاقی»، «منطق وظایف اخلاقی»، «منطق فریضی»، «منطق فرایض اخلاقی» و اغلب به «منطق دئونتیک» ترجمه کرده‌اند. در این ترجمه، برابر «منطق بایایی» به کار رفته است.

منطق بایایی، رشته‌ای است که هنوز مراحل تکوین و قوام را سپری نکرده و کاملاً استقرار نیافته است. بنا بر این طبیعی است که در زبان فارسی هم طرح نشده و زبان و اصطلاحهای متناسب خود را نیافته باشد. تا آنجا که نگارنده دنبال و پرس و جو کرده، در تنها نوشتهٔ فارسی که اشارهٔ گذرایی به این رشتهٔ منطق شده، در فصل «اصول فقه و منطق دئونتیک» کتاب برخی بردسیها...**

* G. H. Von Wright . «Deontic Legic» . in: *Mind* (VOL. LX, NO., 237, Jan 1951) : 1 — 15 .

** برخی بردسیها دربارهٔ جهان بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران،

ج ۲ . تهران، ناشر ۹، ۱۳۵۷، ۱۶، ص ۱، ص ۲۲۳ تا ۲۲۵ .

است. اما گویا اخیراً یکی دو تن از نویسندگان که در زمینه فلسفه اسلامی و تطبیقی و فلسفه علم تحقیق می‌کنند، دست به کارتدوین فصلی در این باب به زبان فارسی شده‌اند. نگارنده متأسف است که امکان زیارت این نویسندگان و گفت و گو درباره اصطلاحها و نکات و مشکلات خاص این رساله را با آنها نداشته است.

ارباب علم و جویندگان علم خوب می‌دانند که فتح باب هر موضوعی که چون همین بحث، دشوار، بیسابقه یا کم سابقه و فاقد اصطلاحهای کافی و مناسب باشد و از همه مهمتر، معرف یا مترجم تنکمایه‌ای چون صاحب این قلم داشته باشد، با چه دشواری‌ها و چه خبط و خطاهایی به همراه است. گوا اینکه اگر ترجمه برآستی نامفهوم و غیر قابل استفاده باشد، هیچ کدام این عذر و بهانه‌ها از بار مسئولیت او نمی‌کاهد.

در پایان نگارنده وظیفه خود می‌داند از دوست دانشمند آقای دکتر ضیاء موحد استاد منطق که این ترجمه را به همراه متن اصلی مطالعه کرده‌اند و به مترجم تذکرها و سودمندی داده‌اند، سپاسگزاری کند.

منطق بایایی^۱

۱. می‌توان مفاهیم موسوم به مفاهیم موجهه^۲ را به سهولت به سه یا چهار دسته تقسیم کرد: (۱) جهات صدق^۳ یا جهات راستی^۴. اینها مفاهیمی هستند از قبیل ضروری^۵ (لزوماً راست)، ممکن^۶ (راست ممکن) و محتمل^۷ (راست محتمل)؛ (۲) جهات معرفتی یا جهات دانستن. اینها مفاهیمی هستند از سنخ تصدیق پذیر^۸ (مفهومی که راست شناخته شود)، بلا تکلیف^۹ و تکذیب پذیر^{۱۰} (مفهومی که دروغ شناخته شود)؛ (۳) جهات بایایی یا فریضی^{۱۱} یا جهات تکلیف و جواب^{۱۲}. اینها مفاهیمی هستند از نوع واجب^{۱۳} (که باید انجام داد)، مجاز^{۱۴} (که اجازه داریم انجام دهیم) و ممنوع یا حرام^{۱۵} (که نباید انجام داد). به عنوان چهارمین دسته^{۱۶} اصلی مقولات موجهه، می‌توان جهات وجودی یا جهات هستی را افزود. (۴) اینها مفاهیمی هستند از گونه^{۱۷} کلیت، وجود یا هستی و تهی بودن^{۱۸} (صفات یا طبقات).

با وجود اختلافهای مشخصی که میان دسته‌های گوناگون جهات هستی، این

1 - deontic logic

2 - modal concepts

3 - alethic modes

4 - truth (= صدق)

5 - necessary

6 - possible

7 - contingent

8 - verifiable

9 - undecided

10 - falsiable

۱۱ - deontic modes، برای اصطلاح «deontic» مدیون دوستم استاد سی. دی. برود

C. D. Broad هستم. - رایت.

12 - obligation

13 - obligatory

14 - permitted

15 - forbidden

16 - emptiness

جهات از مشابهتهای اساسی برخوردارند. به همین دلیل، سزاوار است که به نحو خاصی بررسی شوند. بحث جهات وجودی معمولاً به عنوان نظریه^۱ تسویر^۱ معروف است. بحث جهات راستی بیشتر آنچه را علی‌الرسم موسوم به منطق موجّهات^۲ است، در بر می‌گیرد. منطق دانان به جهات معرفتی به تفصیل و به جهات بایایی تقریباً اصلاً^۳ پرداخته‌اند.

در این رساله مبادی منطق صوری موجّهات بایایی به اختصار بررسی خواهد شد.

۲. نخست باید به این پرسش مقدماتی پاسخ گفت: «چیزهایی» که واجب، مجاز،

حرام و نظایر آنها شمرده می‌شوند، چیستند؟

این «چیزها» را افعال می‌خوانیم.

البته واژه «فعل» در زبان متداول با ابهام و ابهام به کار می‌رود. گاه برای چیزی به کار گرفته می‌شود که می‌توان آن را فعل توصیفگر صفت نامید، مانند دزدی. اما برای موارد مستقل نیز به کار می‌رود که ذیل این گونه صفات قرار می‌گیرد؛ مثلاً^۴ موارد دزدی.

کار برد واژه برای موارد خاص، شاید مناسبتر از کار برد آن برای صفات باشد. با این حال برای سهولت در گفتار، در این رساله «فعل» را برای صفات به کار می‌بریم، نه برای موارد مستقل از هم. می‌گوییم دزدی، آدم‌کشی، سیگارکشی و جز آنها فعل است. موارد مستقلی که زیر عنوان دزدی، آدم‌کشی، سیگارکشی و جز آنها قرار می‌گیرند. موارد فعل می‌نامیم. واژه‌های بایایی که محمول قرار می‌گیرند، از افعالند نه از موارد فعل.

عمل کردن یا عمل نکردن به فعلی خاص را (توسط یک فاعل) ارزشهای عملی^۳ (برای همان فاعل) می‌نامیم. فعلی را تابع عملی^۴ سایر افعال خاص می‌خوانند که ارزش

1 quantification theory

2 - modal logic (= منطق موجهه)

3 - performance values

4 - performance function

عملیش برای هر فاعل مفروض عیناً به ارزشهای عملی سایر افعال همان فاعل بستگی داشته باشد.

مفهوم تابع عملی عیناً همان مفهوم تابع راستی^۱ در منطق گزاردها^۲ است. می توان تابعهای عملی جزئی را درست متناظر با تابعهای راستی جزئی تعریف کرد. بنا بر این، از نفی^۳ فعل مفروض می فهمیم که فعلی توسط فاعل انجام داده شده است، فقط و فقط وقتی که او فعل مفروض را انجام نداده باشد. برای مثال: نفی فعل باز پرداختن وام. فعل باز پرداختن است. اگر A (A نام فاعل است) بر فعلی دلالت کند، $\neg A$ به منزله نام نفی آن فعل به کار می رود. به همین قیاس می توان وصل یا عطف یا ترکیب عطفی^۴، فصل یا ترکیب فصلی^۵، استلزام^۶ و هم ارزی^۷ دو فعل مفروض را تعریف کرد (مثلاً فعل مستلزم دو فعل مفروض به فعلی گویند که توسط فاعلی انجام داده شده باشد، فقط و فقط وقتی که مورد این باشد که فعل انجام گرفته باشد و فعل دوم توسط فاعل مورد بحث انجام نگرفته باشد). اگر A و B بر افعال دلالت کنند، $A \& B$ چون نام عطف آن دو فعل به کار می رود. $A \vee B$ چون نام فصل آن دو، $A \rightarrow B$ به عنوان نام استلزام آن دو و $A \leftrightarrow B$ به منزله نام هم ارزی شان.

سرانجام می توان همانگونه^۸ و تناقض^۹ n فعل مفروض را تعریف کرد. حرف نخست، فعلی است که انجام گرفته و حرف دوم، فعلی است که توسط فاعلی انجام نگرفته است؛ هر چند که ارزشهای عملی n فعل مفروض فاعل موضوع بحث باشد.

$\neg A$ را نام نفی A، $A \& B$ را عطف یا ترکیب عطفی، $A \vee B$ را فصل یا ترکیب فصلی، $A \rightarrow B$ را استلزام و $A \leftrightarrow B$ را نام هم ارزی A و B می خوانیم.

1 - truth function (= تابع صدق/تابع ارزش)

2 - propositional logic

3 - negation

4 - conjunction (= اتصال)

5 - disjunction (= انفصال) 6 - implication

7 - equivalence

8 - tautology (= راستگو/متکرم معلوم/متکرم)

9 - contradiction

نام فعلی که نه نام نفی نام دیگر فعلی باشد و نه نام فصل ؛ عطف . استلزام یا نام هم ارزی دو نام دیگر افعال ؛ نام ذرگانی یا اتمی یا تجزیه ناپذیر^۱ می خوانیم .
 از ترکیب مولکولی^۲ n نام افعال این طور می فهمیم که :
 (الف) هر یک از خود نامهای n و هر یک از نامهای نفی آنها .
 (ب) نام عطف . فصل . استلزام و هم ارزی هر دو n نام .
 (پ) نام نفی هر ترکیب مولکولی نام n و نام عطف ؛ فصل ؛ استلزام و هم ارزی هر دو ترکیب مولکولی نام n .

n نامهار اساساً^۳ های ترکیب های مولکولیشان می نامند . اگر نامها ، نامهای ذرگانی باشند . سازهای ذرگانی^۴ نامیده می شوند .

مانند کاربرد کمان ، این قرارداد را می پذیریم که نماد & نیروی ترکیبی بیشتری از نمادهای V ، \rightarrow و \leftrightarrow دارد ؛ نماد V بیش از نمادهای \rightarrow و \leftrightarrow ؛ و نماد \rightarrow بیش از \leftrightarrow . از این رو برای مثال به جای $E \leftrightarrow D \leftrightarrow VC$ ((A & B)) عبارت ساده^۵ $E \leftrightarrow D \leftrightarrow VC$ را می نویسیم .

نمادهای \rightarrow ، \leftrightarrow ، V ، & ، همان طور که برای تابعهای راستی به کار می روند ؛ برای تابعهای عملی هم به کار گرفته می شوند . این دوگانگی بسادگی به خطای نمی انجامد ؛ پس بر کاربرد دو مجموعه^۶ نمادهای خاص برتری دارد .

۳ . مفهوم جواز را به منزله^۷ مقوله^۸ تعریف نشده^۹ بایایی وارد بحث می کنیم . این مفهوم تنها مقوله^۸ تعریف نشده^۹ بایایی است که بدان نیاز داریم .

اگر فعلی مجاز نباشد ، ممنوع یا حرام نامیده می شود . برای مثال : دزدی مجاز نیست ، پس ممنوع است . ما مجاز نیستیم دزدی کنیم . پس نباید دزدی کنیم^{۱۰} .

1 - atomic name

2 - molecular complex

3 - constituent (= جزء سازنده/سازه)

4 - atomic constituents

۵ - لازم به تأکید نیست که موضوع اعتبار گزاره های گوناگون فریضی (سوی گزاره های که به اعتبار مبنایی صوری صادقند) در این رساله ربطی به کار ما ندارد .

اگر نفی فعلی ممنوع باشد، خود فعل واجب شمرده می‌شود. برای مثال: سرپیچی از قانون ممنوع است، پس پیروی از قانون واجب است. ما باید فعلی را انجام دهیم که مجاز از انجام ندادنش نیستیم.

اگر فعلی و نفی آن فعل هر دو مجاز باشند: فعل (اخلاقاً) مباح^۱ تلقی می‌شود. برای مثال: می‌توانیم در دودخانه^۲ سیگار بکشیم، اما نیز می‌توانیم سیگار نکشیم. پس سیگار دود کردن در دودخانه گونه‌ای رفتار است که اخلاقاً مباح است.

خوب است توجه داشته باشیم که بنابراین مباح بودن، مقوله^۳ محدودتری از مجاز بودن است. هر چیز مباحی، مجاز است؛ اما هر چیز مجازی، مباح نیست. به همین دلیل، آنچه واجب است، مجاز نیز هست؛ اما مباح نیست.

(فرق میان مجاز و مباح در جهات بایا، همچون فرق میان ممکن و محتمل در جهات راستی است.)

مفاهیم بایایی بالا برای فعل واحد (یا تابع عملی افعال) صادق است. مفاهیم بایایی نیز هستند که برای زوج افعال صادقند.

اگر ترکیب عطفی دو فعل ممنوع باشد، آن دو اخلاقاً ناسازگارند (و اگر مجاز باشند، سازگارند). برای مثال: عهد کردن و عهدشکستن (اخلاقاً) افعالی ناسازگارند. اگر استلزام دو فعل واجب باشد، انجام دادن یکی، انجام دادن دیگری را ایجاب می‌کند. برای مثال: عهد کردن، نگهداشتن عهد را ایجاب می‌کند.

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد مجاز است، با نماد PA نشان داده می‌شود:

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد حرام است، نفی گزاره‌ای است که مجاز است. بنابراین می‌توان این گزاره را با نماد (PA) نشان داد.

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد واجب است، نفی گزاره‌ای است که نفی فعل مجاز است. بنا بر این می‌توان این گزاره را با نماد $(P \supset A)$ نشان داد. عبارت کوتاه‌تر $O A$ را نیز به کار خواهیم برد.

گزاره‌ای که می‌گوید فعلی که A نام دارد (اخلاقاً) مباح است، می‌تواند با نماد $(P A) \& (P \supset B)$ نشان داده شود.

گزاره‌ای که می‌گوید افعالی که A و B نام دارند (اخلاقاً) سازگارند، می‌تواند با نماد $(P A \& B)$ نشان داده شود.

گزاره‌ای که می‌گوید انجام دادن فعلی که A نام دارد، انجام دادن فعلی را که B نام دارد ایجاب می‌کند، می‌تواند با نماد $O A \rightarrow B$ نشان داده شود. اما $O A \rightarrow B$ همان معنایی را دارد که $(P \supset (A \rightarrow B))$ و این یکی نیز همان معنایی را می‌دهد که $(P A \& \supset B)$. پس ایجاب می‌تواند به منزله سازگاری تعبیر شود.

P و O را عملهای بایایی^۱ می‌خوانند. جمله‌های نوع «P» که نام فعلی (یا ترکیب مولکولی نام افعال) هستند و باید در جای خالی گذاشته شوند، جمله‌های Pئی خواهیم نامید. به همین قیاس، جمله‌های نوع «O» را جمله‌های Oئی خواهیم نامید.

از باب کار بردگمان خوب است یاد آوری کنیم که برای پرهیز از خطا، جمله‌های Pئی و Oئی به عنوان سازه‌های ترکیبهای مولکولی جمله‌ها، بهتر است در میان گمان گذاشته شوند. گذشته از این باید توجه داشت که عامل بایایی قبل از ترکیب مولکولی نامها و فعلها، به کل ترکیب باز می‌گردد، نه تنها به نخستین سازه‌های ترکیب. از این رو، برای مثال: $P A \vee B$ به این معناست فعلی که $A \vee B$ نام دارد، مجاز است.

نظام منطق بایایی که رئوس آن را در این رساله برمی‌شماریم، به بررسی پیرامون گزاره‌ها (و تابعهای راستی گزاره‌ها)ی واجب، مجاز، ممنوع و سایر (شقوق) خصایص

بایایِ افعال (و تابعهای عملی افعال) می‌پردازد.

به گزاره‌هایی که موضوع بررسی گزاردهای بایا هستند، خواهیم پرداخت. در درنظام ما، جمله‌هایی که این گزاره‌ها با آنها بیان شده‌اند، جمله‌های Pئی و Oئی یا ترکیبهای مولکولی این جمله‌ها هستند.

۴. وظیفه‌ای که از اهمیت جزئی برخوردار است و خود منطق بایایی پیش می‌کشد، گسترش شیوه قطع و صدق^۱ است: آیا گزاردهای در دست بررسی منطقاً راستند یا نه؟ (مسئله قطع و صدق)^۱.

گاهی ترکیبهای مولکولی جمله‌های Pئی و Oئی راستیهای منطق را برای دلایلی که ارتباطی به ویژگی خاص مفاهیم بایا ندارد، بیان می‌دارند. برای مثال: اگر A مجاز است، اگر B مجاز است، پس B ممنوع است، اگر A ممنوع است. در قالب نماد:

$((PB) \rightarrow (PA)) \rightarrow (\neg(PA) \rightarrow \neg(PB))$ راستی منطق این است. کاربرد گونه‌ای است که موسوم به قاعده^۲ رفع تانی^۲ است و برای هر جمله‌ای چه بایا باشد و چه نباشد، معتبر است. بنابراین از دیدگاه منطق بایایی ما دارای ارزش جزئی است.

با این حال گاه ترکیبهای مولکولی جمله‌های Pئی و Oئی راستیهای منطق را برای دلایلی که به ویژگی خاص (منطقی) مفاهیم بایا بستگی دارد، بیان می‌کنند. برای مثال: اگر A واجب باشد و A مقدمه^۳ واجب B باشد، پس B نیز واجب است. به زبان نماد: $(OA) \& (OA \rightarrow B) \rightarrow (OB)$. بداهت^۳ش محسوس است که این فرمول، راستی منطق است، یعنی چیزی که بر پایه^۳ مبانی صوری محض معتبر است. باوصف این، کاربرد طرحی که برای هر جمله‌ای معتبر باشد، نیست؛ چه آن جمله بایا باشد و چه نباشد. وجود راستیهای منطقی که مختص مفاهیم بایاست، عاملی است که مطالعه^۳ منطق بایایی را جالب توجه می‌کند.

1 - decision problem (مسئله قطع و صدق)

2 - modus tollens

اگر ترکیب مولکولی جمله‌های P و O راستی منطقی دلایلی را بیان می‌دارد که مستقل از طبیعت ویژه مفاهیم بایاست. پس راستی آن ترکیب می‌تواند با جدول راستی^۱ منطق گزاره‌ها احراز یا اثبات شود.

با این حال، اگر ترکیب مولکولی جمله‌های P و O راستی منطقی را برای دلایلی بیان می‌دارد که به طبیعت ویژه مفاهیم بایا بستگی دارد، پس راستی آن نمی‌تواند تنها به کمک منطق گزاره‌ها احراز شود. بنا بر این پرسشی که پیش می‌آید، این است: شرط لازم و کافی ترکیب مولکولی جمله‌های P و O است که باید صدق کند تا گزاره‌ای را که منطقیاً راست باشد بیان کند، چیست؟

۵. خوب است به «مجاز» و «ممنوع»، دو ارزش بایا پردازیم.

فعلی را تابع بایای سایر افعال خاص می‌دانند که راستی بایای فعل قبل عیناً به ارزشهای بایای فعل بعد وابسته باشد.

بآسانی می‌توان دید فعلی نیست که تابع عملی سایر افعال خاص باشد و تابع بایای آنها نیز باشد. (جز این اگر بود، منطق مفاهیم بایا بی اهمیت می‌بود.)

نخست، نفی فعل مفروضی را در نظر بگیرید. از این واقعیت که A انجام گرفته است، می‌توان این واقعیت را نتیجه گرفت که A نه انجام نگرفته است. اما از این واقعیت که A مجاز است، نمی‌توان خصیصه مجاز بودن یا ممنوع بودن A را نتیجه گرفت. A نه گاه مجاز است، گاهی نیست. اگر A چیزی باشد که مباح خوانده‌ایم، پس A نه نیز مجاز است، اما اگر A از قضا هم واجب باشد و هم مجاز، پس A نه ممنوع است. فی‌المثل در دودخانه هم سیگار نکشیدن مجاز است و هم سیگار کشیدن. اما در نادودخانه، سیگار نکشیدن مجاز است و سیگار کشیدن ممنوع.

حالا به عطف دو فعل توجه کنید. از این واقعیت که A و B هر دو انجام گرفته‌اند نتیجه گرفته می‌شود که A & B انجام گرفته‌اند. اما از این واقعیت که A و B هر دو مجازند،

نتیجه گرفته نمی‌شود که A & B مجازند. گاهی A & B مجازند، گاهی نیستند. دلیلش اینکه ممکن است A و B هر دو مجاز باشند؛ امام انجام گرفتن یکی از آن دو، مقدمه واجب دیگری نباشد. شاید من آزاد باشم و عده چیز بخصوصی را به کسی بدهم یا ندهم؛ و آزاد باشم همان چیز را به او بدهم یا ندهم؛ اما عده چیزی را دادن و به عده عمل نکردن ممنوع است. بعد از آن دو، به فصل دو فعل توجه کنید. از این واقعیت که دست کم یکی از دو فعل A و B انجام گرفته است، این نتیجه به دست می‌آید $A \vee B$ انجام گرفته است. و از این واقعیت که هیچ یک از دو فعل A و B انجام نگرفته‌اند این نتیجه برمی‌آید که AVB انجام نگرفته است.

به همین قیاس از این واقعیت که دست کم یکی از افعال مجاز است، این نتیجه برمی‌آید که فصل آنها مجاز است، و از این واقعیت که هر دو فعل حرامند، نتیجه گرفته می‌شود که فصل آن دو حرام است. به سخن دیگر: فصل دو فعل مجاز است، فقط و فقط وقتی که دست کم یکی از آن دو مجاز باشد. بلند صحبت کردن یا سیگار کشیدن در قرائتخانه مجاز است، فقط و فقط وقتی که بلند صحبت کردن یا سیگار کشیدن مجاز باشد.^۱

بنابراین، تابعهای بایانی با توجه به فصل، شبیه تابعهای عملی (و تابعهای راستی‌اند)، اما با توجه به نفی یا عطف، شبیه نیستند. می‌توان این شباهت را به منزله اصل پنخس پذیری بایانی^۲ قلمداد کرد.

اگر فعلی ترکیب فصلی دو فعل دیگر باشد، پس گزاره‌ای که می‌گوید ترکیب فصلی مجاز

۱ - معنی «یا» در زبان عادی کاملاً معلوم نیست. وقتی می‌گوییم مجازیم فعل A یا B را انجام دهیم، گاه بنا به استلزام سرادمان این است که مجازیم هر دو فعل را انجام دهیم. و گاهی مقصودمان این است که مجازیم یکی، و فقط یکی، از دو فعل را انجام دهیم. اینکه استلزام، کدام معنی «یا» را می‌رساند، بستگی به طبیعت ماده مورد خاص دارد که «یا» در آن به کار رفته است. باید تاکید کنم که کاربرد «یا» در این رساله، کاربردی خنثی است و استفاده از آن ناظر به اختلاف ماده در موقعیتهای متفاوت است. معنای «ما مجازیم فعل A یا B را انجام دهیم» در جمله بالا این است که ما مجازیم دست کم یکی از دو فعل را انجام دهیم و به حسب استلزام، مجاز بودن جمع و منع هر دو فعل نیست.

است، ترکیب فصلی گزاره‌ای است که می‌گوید فعل نخست مجازاست و گزاره‌ای که می‌گوید فعل دوم مجاز است.

(طبعاً این اصل می‌تواند گسترش یابد تا آنجا که ترکیبهای n عضوی را در بر بگیرد .)

به اعتبار اصول معروف منطق صوری، هر ترکیب مولکولی n نام افعال دارای چیزی است که پیشنهاد می‌کنیم صورت نرمال فصلی کامل^۱ خوانده شود. این صورت. یک - O و - 1 یا بیش از نام ترکیب فصلی 1 - شرطی نامهای ترکیب عطفی n شرطی است. هر یک از n نام اصلی یا نام نفی اش در یکایک نامهای ترکیب عطفی هست .
به اعتبار اصلی پنخس پذیری بایایی بالا ، هر ترکیب مولکولی n نام افعال بر تابع بایای افعالی دلالت می‌کند که مدلول نامهای ترکیب عطفی در صورت نرمال فصلی کاملش است .

اکنون به جمله^{*} P ثی P_e توجه کنید. C ما بازای (نام ذرگانی فعل یا) ترکیب مولکولی نام افعال است . فرض کنید: C_1, \dots, C_k ما بازای نامهای ترکیب عطفی در صورت نرمال فصلی کامل C باشد. جمله‌های P_{c_1}, \dots, P_{c_k} را سازهای P ثی P_e می‌نامیم . چون C به اعتبار اصل پنخس پذیری بایایی، بر تابع بایای افعالی که با C_1, \dots, C_k نامیده می‌شوند دلالت می‌کند، این نتیجه به دست می‌آید که P_e نشان دهنده^{*} تابع راستی گزاره‌هایی است که با P_{c_1}, \dots, P_{c_k} نشان داده شده‌اند . عموماً: جمله^{*} P ثی نشان دهنده^{*} تابع راستی گزاره‌هایی است که با سازهای P ثیش نشان داده شده باشند .

n نام افعال A_1, \dots, A_n را در نظر بگیرید. در همه^{*} 2^n نامهای ترکیب عطفی است که می‌تواند با گزینش m ($0 \leq m \leq n$) از n نامها و گرفتن نامهای نفی $n - m$ نامهای بازمانده ، ساخته شود . (ترتیب نامها در نام ترکیب عطفی مطرح نیست) . از آحاد بایایی در قلمرو بایایی آن افعالی که A_1, \dots, A_n نامیده می‌شوند، گزاره‌هایی را خواهیم شناخت که افعال بعدی که با نامهای ترکیب عطفی 2^n نامیده می‌شوند، مجازند . از خود قلمرو بایایی ترکیب فصلی همه^{*} آحاد بایایی دانسته می‌شود .

1 - Perfect disjunctive normal form

از این رو. فی المثل آحاد بایایی قلمرو بایایی فعل واحدی که نامش A است، گزاره‌هایی هستند که با $P \supset A$ و $P \supset \neg A$ بیان می‌شوند. خود قلمرو بایایی، گزاره‌ای است که با $(PA) \vee (P \supset \neg A)$ نشان داده می‌شود. آحاد بایایی قلمرو بایایی افعالی که با A و B نامیده می‌شوند، گزاره‌هایی هستند که با اینها بیان می‌شوند: $P \supset A \& B$ و $P \supset A \& \neg B$ و $P \supset A \& \neg B$ و $P \supset \neg A \& B$ و جز آنها.

آحاد بایایی قلمرو بایایی افعال مفروض، منطقاً مستقل از یکدیگرند؛ بدین معنا که می‌توانند در هر ترکیب ارزش راستی، راست یا دروغ باشند. البته نقطه‌ای هست که این استقلال مورد تردید قرار می‌گیرد. آیا همه آحاد بایایی می‌توانند دروغ باشد؟ فرض کنید A نام فعلی باشد. اینکه همه (هر دو)ی آحاد بایایی در قلمرو بایایی این فعل دروغ باشند، معنایش این است که خود فعل و نفی آن، هر دو حرامند. به زبان نماد: $(P \supset A) \& (P \supset \neg A)$ س. چون فعل یا نفی آن با هر فاعلی که مرتکب فعل شود انجام می‌گیرد، دروغ بودن همه آحاد بایایی به این معناست که ما در هر صورت از ارتکاب فعل منع شده‌ایم.

آیا چنین معنی نا منطقی است؟ هرگاه گزاره‌ای و نفی آن هر دو ناممکن باشند، قرینه‌اش در منطق موجّهات راستی مورد خواهد بود؛ و هرگاه گزاره‌ای و نفی آن هر دو دروغ شناخته شده باشند، قرینه‌اش در منطق موجّهات معرفتی مورد خواهد بود. این موددها بوضوح ناممکنهای منطقی‌اند. از سوی دیگر، هرگاه خاصیتی و نفی آن خاصیت هر دو تهی باشند، مورد متناظر در منطق موجّهات وجودی است. و این مودد ناممکن نیست؛ چرا که عالم سخن^۱ می‌تواند هیچ عضوی نداشته باشد. بنابراین، پرسش این است که آیا وجوه بایا در این باب به وجود راستی و معرفتی شبیه است یا به وجوه وجودی. ظاهراً در بادی امر، زبان متداول و ششم منطقی متعارف ما پاسخ روشنی نمی‌دهد. البته تبدیل منطقی ساده‌ای به ما کمک می‌کند تا تصمیم بگیریم.

نفی فعل ممنوع به این معناست که خود فعل واجب است. پس به جای $(P \sim A)$ می‌توانیم بنویسیم $O A$. اینکه فعلی ونفی آن هر دو ممنوع باشند. مثل این می‌ماند که خود فعل هم واجب باشد و هم ممنوع.

به نظر من در اینجا است که تمسک جستن به زبان متداول گمراه کننده خواهد بود. ظاهراً موجباتش را داریم تا کاربرد واژه‌هایی را که به اعتبار آنها یک فعل و درست همان فعل. عیناً بتواند واجب و ممنوع قلمداد شود. نپذیریم. ^۱ چه اگر این کاربرد را نپذیریم، باید این اندیشه را نیز نپذیریم که همه^۲ آحاد در قلمروی بایایی می‌توانند دروغ باشند.

بنابر این در این بحث بخصوص ظاهراً موجبات بایا بیشتر به موجبات راستی و معرفتی شبیه است تا موجبات وجودی.

محدودیتی که در باب استقلال منطقی آحاد بایایی هست. محدودیتی که بناچار باید پذیرفت، می‌تواند به منزله^۳ اصل جواز^۲ قلمداد شود.

هر فعل مفروضی یا خودش مجاز است یا نفیش مجاز است.

این اصل صورت بندیهای دیگری دارد. می‌توانستیم بگوییم: اگر نفی فعلی ممنوع باشد، پس خود فعل مجاز است. و این نیز مترادف است با اینکه بگوییم: اگر فعلی واجب است، پس مجاز است.

۶. تابع راستی سازهای P^۳ که جمله^۴ P^۳ بیانی می‌دارد، می‌تواند با جدولهای راستی بررسی و قطع و صدق آن معلوم شود.

در اینجا برای جمله‌های P^۳ زیر جدول راستی ترتیب می‌دهیم:

$PA \leftrightarrow B$ و $PA \rightarrow B$ و $PA \vee B$ و $PA \& B$ و $P \sim A$ و AP و $PA \vee \sim A$. صورت نرمال عطفی کامل A (برای A و B) هست: $A \& B \vee A \& \sim B$.

۱ - برای آگاهی از «نسبت» گزاره‌های بایا، مقایسه کنید با بخش آخر مقاله.

صورت نرمال $A \& B$ هست: $A \& B$. صورت نرمال AVB هست: $A \& B \sim BV$.
 صورت نرمال $A \rightarrow B$ هست: $A \& \sim B \sim A \& BVA \& A$.
 صورت نرمال $A \leftrightarrow B$ هست: $A \& B \sim A \& \sim BV$. صورت نرمال AV
 هست: $A \& \sim B \sim A \& BV \sim A \& BV \sim BV \sim A \& BVAB$. بنابراین، هفت جمله P ی جمعاً
 چهارسازای P ی دارد. یعنی: $PA \& B$ و $PA \& \sim B$ و $P \sim A \& B$ و $P \sim A \& \sim B$.
 اینها بیانگر آحاد بایایی قلمرو بایای دو فعلی هستند که نام آنها A و B است.

در توزیع ارزش راستی میان آحاد بایایی (یا سازه‌های P ی) بایستی به محدودیتی
 که اصل جوازی می‌گذارد، توجه داشت. محاسبهٔ بعدی ارزشهای راستی برای گزاره‌های
 هفتگانهٔ بایا (یا جمله‌های P ی هفتگانه) تنها به اصل پنخس‌پذیری بایایی بستگی دارد.
 جدول راستی $PA \& \sim A$ چه جدولی است؟ صورت نرمال فصلی کامل $AB \sim A$
 «تهی» است؛ یعنی ترکیب فصلی O -- شرطی است. پس $PA \& \sim A$ نیز ترکیب
 فصلی O -- شرطی سازه‌های P ی است. شاید استدلال شود که ترکیب فصلی راست.
 فقط و فقط وقتی که دست کم یکی از اجزای آن راست باشد و ترکیب فصلی O -- شرطی
 چون هیچ عضوی ندارد؛ هیچ گاه راست نیست (همیشه دروغ است). اگر چه
 $PA \& \sim A$ همواره دروغ است، نقی آن که $(PA \& \sim A) \sim$ باشد. همیشه راست
 است. اما $(PA \& \sim A) \sim$ همان معنایی را می‌دهد که $OAV \sim A$. بنا بر این، برپایهٔ
 ضابطهٔ بالا که برای راستی ترکیب فصلی O -- شرطی هست. نتیجه گرفته می‌شود که
 $OAV \sim A$ همانگوی بایایی است.

البته شاید این پرسش پیش آید که آیا ممکن است به عنوان راستی منطق، فعل
 راستگوی (= همانگوی) واجب باشد (و فعل متناقضش حرام؟)؛ در
 منطق موجّهات راستی، گزارهٔ متناظر همان گزارهٔ راستگوست که واجب
 است (و گزارهٔ متناقض ناممکن)؛ در منطق موجّهات وجودی گزارهٔ متناظر
 همان خاصیت راستگوی است که کلی است (و خاصیت متناقض تهی). این
 موارد متناظر، آشکارا راستیهای منطقی‌اند. از سوی دیگر، در منطق موجّهات

معرفتی گزاره‌های متناظر همان گزاره^۷ راستگویی است که تصدیق پذیر است (و گزاره^۸ متناقض تکذیب پذیر). این راستی منطقی نیست؛ چرا که ممکن است گزاره‌ای راستگویی (متناقض) باشد، بدون اینکه از آن اطلاع داشته باشیم. بنابراین، پرسش این است که آیا در این باب وجوه بایا به وجوه راستی و وجودی می‌مانند یا به وجوه معرفتی؟

ظاهراً زبان متداول و شم^۹ منطقی متعارف ما را برای دادن پاسخی روشن یاری نمی‌دهد. گذشته از این، بظاهر ملاحظات منطقی بیشتر نیز نمی‌تواند در گرفتن تصمیم در این باره کمک کند. شاید مجاز دانستن افعال متناقض^{۱۰} «سختیف» تلقی شود، اما انتاج استدلال منطقی علیه این جواز دشوار است. بنابراین، موجه ترین راه ظاهراً این است $OAV \sim A$ و $PA \& \sim A$ نشان دهنده^{۱۱} گزاره‌های محتملی باشند که بتوانند راست یا دروغ باشند.

بنابراین در این باب ظاهراً موجهات بایا بیشتر به موجهات معرفتی می‌ماند تا موجهات راستی و وجودی.

اصل احتمال بایایی زیر را پیشنهاد می‌کنیم.

فعل داستگویی لزوماً واجب نیست و فعل متناقض لزوماً حرام نیست.

۷. به ترکیب مولکولی جمله‌های P^{۱۲} و/یا O^{۱۳} پردازیم. می‌توان جمله‌های O^{۱۴} را چون کوتاه نوشتهای جمله‌های نفی جمله‌های P^{۱۵} خاص در نظر گرفت (مقایسه کنید با اواخر قسمت ۵). اگر ترکیب مولکولی انفاقاً شامل جمله‌های O^{۱۶} ثی بود، به جای آنها جمله‌های نفی جمله‌های P^{۱۷} را می‌گذاریم. بنابراین، به ترکیب مولکولی تازه‌ای می‌رسیم که همه^{۱۸} سازاهايش جمله‌های P^{۱۹} ثی اند.

اکنون توجه خود را به (ترکیب مولکولی) نام افعالی که به دنبال عامل موجهه

۱- افعال متناقض را نباید به افعال مباح (از حیث اخلاقی) خلط کرد. برحسب تعریف، افعال متناقض افعالی هستند که هیچ گاه به توسط یک فاعل انجام نمی‌گیرد. افعال مباح افعالی هستند که هم انجام دادنشان مجاز است و هم انجام ندادنشان.

در این ترکیب مولکولی تازه جمله‌های Pئی می‌آیند، معطوف کنیم. صورت شاملی از نامهای ذرگانی که سازاهای دست کم (ترکیب مولکولی) نامهای افعال مورد بحث باشند. تهیه می‌کنیم. سپس (ترکیب مولکولی) نام افعال را به صورت نرمال فصلی کامل همه نامهای ذرگانی که در صورت شامل آمده‌اند، تبدیل می‌کنیم. نامهای ترکیبهای عطفی بعد در صورتهای نرمال، بر عامل بایای P که سازاهای Pئی و/یا Oئی اصلی منروض می‌نامیم، مؤخر است (مقایسه کنید با مثال زیر).

پیشتر دانستیم که هر جمله Pئی، تابع راستی گزاره‌هایی را که با سازاهای Pئیش بیان شده باشد، نشان می‌دهد. چون هر ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی تابع راستی گزاره‌هایی را بیان می‌کند که با خود جمله‌های Pئی / یا Oئی نشان داده شده‌اند، نتیجه گرفته می‌شود که هر ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی، تابع راستی گزاره‌هایی را که با سازاهای Pئیش نشان داده شده، بیان می‌کند.

تابع راستی گزاره‌هایی که با سازاهای Pئیش ترکیب مولکولی جمله‌های Pئی و/یا Oئی را بیان کرده باشد، می‌تواند با جدول راستی بررسی و تعیین تکلیف شود. این واقعیت راه حل مسئله قطع و صدق را برای نظام منطق بایایی، که در این رساله رئوسش را برمی‌شماریم، فراهم می‌آورد.

شیوه ساختن جدول راستی در منطق بایایی با یک مثال نشان داده خواهد شد.

فرض کنید ترکیب مولکولی، این جمله باشد: $(O B) \rightarrow (O A \rightarrow B) \rightarrow (O A)$ & (مقایسه کنید با قسمت ۴).

OA کوتاه‌نوشت $(P \sim A)$ ، $B \rightarrow OA$ کوتاه‌نوشت $(PA \& \sim B)$

و OB کوتاه‌نوشت $(P \sim B)$ است. با جای دادن جمله‌های Pئی به عوض جمله‌های

Oئی در ترکیب اختصاری، به این ترکیب تازه می‌رسیم: $(P \sim B) \rightarrow \sim (PA \& \sim B)$

$(PA \& \sim (P \sim A)) \sim$

نامهای ذرگانی افعالی که سازاهای (دست کم یکی از) ترکیبهای مولکولی «مندرج»

در عامل P اند، عبارتند از: A و B. صورت نرمال فصلی کامل A \sim با توجه به A و B.

عبارت از $\sim A \& B \vee \sim A \& \sim B$ است . صورت نرمال $A \& \sim B$ عبارت از $A \& \sim B$ است . صورت نرمال $\sim B$ عبارت از $\sim B \vee \sim B$ است . بنابراین، سازهای P ترکیب مولکولی مفروض اختصاری، عبارتند از $P \sim A \& B$ و $PA \& \sim B$ و $P \sim A \& \sim B$.

چون سازهای P همهٔ آحاد بایابی قلمرو بایابی افعالی را که A و B نام دارند نشان نمی‌دهند (مقایسه کنید با قسمت ۶) ، اصل جواز در این مورد محدودیتی برای ترکیبهای ارزشهای راستی ایجاد نمی‌کند. محاسبهٔ ارزشهای راستی تنها به اصل پنخشی پذیری بایابی (و اصول منطق گزاره‌ها) بستگی دارد. جدول به قرار زیر است .

$PA \& \sim B$	$P \sim A \& B$	$P \sim A \& \sim B$	OA	$OA \rightarrow B$	$(OA) \& (OA \rightarrow B)$	OB	\rightarrow
T	T	T	F	F	F	F	T
T	T	F	F	F	F	F	T
T	F	T	F	F	F	F	T
T	F	F	T	F	F	F	T
F	T	T	F	T	F	F	T
F	T	F	F	T	F	T	T
F	F	T	F	T	F	F	T
F	F	F	T	T	T	T	T

می‌بینید ترکیب مولکولی ای که بررسی می‌کنیم (نگاه کنید به آخرین ستون دست راست که با « \rightarrow » نشان داده شده) راستگویی گزاره‌هایی را که با سازهای P نیش نشان داده شده. بیان می‌کند .

۸. ترکیب مولکولی جمله‌های P و/یا O ای که بیانگر راستگویی گزاره‌هایی است که با سازهای P نیش نشان داده شده، نشان‌دهندهٔ راستی منطق بایابی یا راستگویی بایاست .

گزاره^۱ (درستی) که به سبب آن، ترکیب مولکولی خاص جمله‌های P^۱ و / یا O^۱ راستی بایایی را بیان کند، قانون منطق بایایی نامیده می‌شود.

چند نمونه از این قانونها را در زیر می‌آوریم. هرگاه دو ترکیب مولکولی جمله‌های P^۱ و / یا O^۱ را همانند بنامیم، مرادمان این است که جمله‌های هم‌ارز آنها بیانگر راستگوی بایایی است. هرگاه بگوییم که (گزاره بیان شده با) یک ترکیب مولکولی جمله‌های P^۱ و / یا O^۱ (گزاره‌ای که با ترکیب دیگر بیان شده) را نتیجه می‌دهد، مقصود این است که جمله^۱ استلزامی آنها بیانگر راستگوی بایایی است. گزاره‌هایی که با ترکیبهای مولکولی جمله‌های زیر (یا با جمله‌های هم‌ارزی یا استلزامی مورد بحث) نشان داده شده‌اند، راستگو بودنشان با جدولهای راستی باسانی معلوم می‌شود.

(الف) دو قانون نسبت جواز با وجوب و بالعکس.

یک. PA با $(O \sim A)$ یکی است. یعنی $(O \sim A) \sim PA$ بیانگر راستگوی بایایی است.

دو. PA نتیجه^۱ OA است. یعنی $(OA) \rightarrow PA$ بیانگر راستگوی بایایی است. نباید بند دو را با (صورت بندی دیگر) اصل جواز (قسمت ۶) خلط کرد. این اصل از پیش، مفروض برهان (الف) دو بوده است.

(ب) چهار قانون «فسخ» عاملهای بایایی:

یک. $OA \& B$ با $(OA) \& (OB)$ یکی است.

دو. $PA \vee B$ همان $(PA) \vee (PB)$ است.

سه. $OAVB$ نتیجه^۱ $(OA) \vee (OB)$ است.

چهار. $(PA) \& (PB)$ نتیجه^۱ $PA \& B$ است.

نباید بند دو را با اصل پنش پذیری بایایی (قسمت ۵) اشتباه کرد. این اصل از پیش، مفروض برهان (ب) دو بوده است.

(پ) شش قانون «الزام»:

یک. OA نتیجه $(OA \rightarrow B) \& (OA)$ است. اگر به انجام رساندن فعلی که باید انجام داده شود ما را ملزم به انجام دادن فعل دیگری بکند، پس این یکی نیز فعلی است که ناگزیر از انجام آنیم. (این مثال راستگوی بایانی بود که پیش از این مورد بررسی قرار دادیم).

دو. PB نتیجه $(OA \rightarrow B) \& (PA)$ است. اگر به انجام رساندن فعلی که مختیر به انجام آن باشیم ما را ملزم به انجام دادن فعل دیگری کند، پس این یکی نیز فعلی است که مختیر به انجام آنیم. به سخن دیگر: انجام دادن مجاز هیچ گاه نمی تواند ما را ملزم به انجام ممنوع کند.

سه. $(PA) \sim (OA \rightarrow B) \& (PB) \sim$ است. اما این فرمول بیان تازه ای از قانون پیش است. اگر انجام دادن فعلی ما را ملزم به انجام دادن فعل ممنوع کند، پس از انجام دادن فعل نخست منع شده ایم. برای مثال: اگر وفای به عهد واجب است و اگر وعده فعل ممنوع را داده ایم، پس نفس وعده فعل ممنوع دادن، ممنوع است.

چهار. $(PA) \sim$ نتیجه $(PC) \sim \& (PB) \sim \& (OA \rightarrow BVC)$ است. این فرمول بیان دیگری از دو قانون پیش است. فعلی که ما را ملزم به انتخاب میان شقوق ممنوع کند، ممنوع است.

پنج. $((PA) \sim \& (PB) \sim) \& (OAVB) \sim$. منطقاً ناممکن است که ملزم به انتخاب میان شقوق ممنوع باشیم.^۱

۱ - توماس آکویناس بارها به قانونهای چهار و پنج استناد کرده است. او میان *Perplexus simpliciter* و *secundum quid* فرق گذاشته است. اولی، موردی است که کسی فی الشکل ملزم به انتخاب میان شقوق حرام باشد. دومی، موردی است که کسی با فعل نادرست قبلی، خود را ملزم به انتخاب میان شقوق حرام کرده باشد. توماس آکویناس اسکان مورد اول (پنج) را بالصراحه رد کرده و اسکان مورد دیگر (چهار) را تایید کرده است.

شش . $OB \rightarrow C$ نتیجه $(OA) \& (OA \& B \rightarrow C)$ است . اگر انجام دادن دو فعل ، که به انجام دادن اولی ملزم باشیم ، ما را ملزم به انجام دادن فعل سوم کند . پس انجام دادن فعل دوم بتنهایی ما را به انجام دادن فعل سوم ملزم می‌دارد . «الزامهای ما متأثر از (سایر) تکلیفهای مانیدست .»

هفت . OA نتیجه $A \rightarrow O$ است . اگر انجام ندادن فعلی ما را به انجام دادنش ملزم کند ، پس این فعل واجب است .

راستی همه این قانونها تابع برداشتهای شهودی ما از وجوب و جواز است . با وصف این ، هیچ یک از خود قانونها بداهت شهودی ندارد . از این گذشته ، در باب پاره‌ای از قانونها به طور شهودی روشن نیست که آیا راستی آنها موضوعی منطقی است یا موضوع آیین اخلاقی است . این نکته گواه آن است که روال قطع و صدق منطق بایایی ، که بکوتاهی از آن یاد کردیم ، از گرایشهای فلسفی برکنار نیست .

هر ترکیب مولکولی جمله‌های P ئی و / یا O ئی همان چیزی را دارد که توقع داریم صورت نرمال فصلی کامل داشته باشد . با جانشین ساختن جمله ترکیب فصلی سازاهای P ئی مرکب و تبدیل ترکیب مولکولی جمله‌های P ئی به جای هر یک از جمله‌های P ئی و / یا O ئی است که این ترکیب از صورت نرمال فصلی کاملش به دست می‌آید . اگر صورت نرمال مشتمل بر ترکیب عطفی نفي همه سازاهای P ئی باشد ، ترکیب عطفی را از صورت نرمال حذف می‌کنیم .

صورت نرمال فصلی از هر حیث کاملاً نشان می‌دهد که ترکیب مولکولی مورد بحث با کدامیک از ترکیبهای ممکن ارزش راستی در سازاهای P ئیش مطابق و با کدامیک مغایر است . اگر با همه امکانها مطابق باشد ، مبین راستگویی بایا ، یعنی راستی منطق بایایی است .

دنباله حاشیه از صفحه قبل

De Verilale, Q. 17, art. 4; *Summa theologica Fajjar*, Q. 19, art. 6; *Summa theologica*, III^a, Q. 64, art. 6.

این سلاخظات را مدیون آقای پی . گیچ P. Geach هستم .

۹. جنبهٔ مرتبطی هست که موجهات بایابی در آن جنبه : متفاوت از موجهات راستی، معرفتی و وجودی است. می‌توان به این صورت نشان داد: اگر گزاره‌ای راست باشد، پس ممکن است؛ و اگر گزاره‌ای راست باشد، پس تکذیب پذیر نیست؛ و اگر خاصیتی برای چیزی راست است؛ پس آن خاصیت وجود دارد. اما اگر فعلی انجام شده (یا انجام نشده) باشد؛ پس با توجه به خاصیت واجب، مجاز یا ممنوعش عواقبی ندارد. بنابراین وجه حائز اهمیت هست که در آن وجه. به رغم موجهات راستی، معرفتی و وجودی، موجهات بایابی هیچ پیوند منطقی با امور واقع (راستی و دروغ) ندارند. این نکته‌ای است در باب مقولات بایا که فیلسوفان اخلاق غالباً بر آن تاکید کرده‌اند.

۱۰. گزاره‌های بایا در این رساله به منزلهٔ گزاره‌های «مطلق» قلمداد شده‌اند.

هر چند که می‌توان این گزاره‌ها را به چندین صورت، «نسبی» تلقی کرد.

نخست اینکه شاید دلیل بیاورند گزاره‌های بایا گاه، یا شاید همیشه، به اعتبار آیین اخلاقی معینی نسبی‌اند. آنچه در یک آیین اخلاقی واجب است، شاید در آیینی دیگر ممنوع باشد.

دوم اینکه به جای توجه صرف به اینکه فعلی واجب، مجاز یا حرام است، می‌توان گزاره‌هایی از این گونه را در نظر گرفت: X مجاز است A را انجام دهد، یا Y X را به انجام دادن A مجاز می‌دارد. با به‌کار گرفتن سورها، سپس به گزاره‌هایی از این دست می‌رسیم: بعضی مجاز از انجام A بند؛ یا بعضی، هر کسی را مجاز به انجام A می‌دانند، و از این قبیل. نظام‌های منطقی که از این گونه گسترشها به آنها رسیم، از پیچیدگی بسیار برخوردارند.

مسئلهٔ قطع و صدق این نظامها می‌تواند برای بسیاری از موارد جالب توجه حل

شود. اما نه برای همهٔ موارد.

«عشرون درهم» در الکتاب سیمبویه

از: م. گ. کارتر

ترجمه احمد آرام

سیمبویه گاه به سبب ابهام در بیان مطالب و تناقضگویی مورد انتقاد قرار گرفته است. ایراد نخستین را می‌توان تصدیق کرد، و این تنها به سبب شیوه نویسنده و اظهار مطلب از طرف او است که، بدون شک، برای فهمیده شدن مطلب خواستار کوشش فراوانی از ناحیه خواننده است، ولی انتقاد دوم حمله‌ای به طرز استدلال زبانشناختی او است و نیاز به آن دارد که رد شود. در صفحات آینده کوشش ما بر آن است که زمینه و کاربرد ترکیب «عشرون درهماً» را که یک شاهد مثال در بیست مورد استدلال نحوی در «الکتاب» است، و باید بر آن ده دوازده شاهد مثال دیگر را که نیازمند استناد به تعبیرات مشابه و اصول نحوی است، مورد تحقیق و پژوهش قرار دهیم. از این بحث دو نتیجه حاصل خواهد شد: نخست این که بر ما معلوم می‌شود که الکتاب نوشته‌ای با قوام و انسجام کامل است (البته با در نظر گرفتن تاریخ تصنیف آن). و دیگر اینکه بعضی از سیماهای نظریه نحوی سیمبویه بر ما مکشوف خواهد شد که ظاهراً مورد غفلت نحویان متأخر قرار گرفته بوده است.

نزدیک پنج فصل از الکتاب^(۱) به مسائلی اختصاص دارد که از آمیخته شدن دو ساختمانِ دراصل متمایز از یکدیگر برخاسته بوده است: اولی از آن دو «اضافه غیر

۱ - و آنها فصلهای ۴۱ - ۳۷ را فراموشی‌گیرد (چاپ بولاق، جلد اول، ص ۸۲ -

۱۰۸؛ چاپ در نبورگ، جلد اول، ۸۸ - ۷۰). ولی فصل ۴۰ در اینجا مورد بحث قرار

گرفته است، چه در آن تنها از شباهت طرز عمل میان اسم فاعل و مصدر بحث شده است.

حقیقیه» است (که سیبویه نه اصلاً این اصطلاح را به کار برده ، و نه به صورت اصطلاحی میان اضافهٔ حقیقی و اضافهٔ غیر حقیقی تمایزی قائل شده است) همچون حَسَنُ الْوَجْهِ ، و دومی عبارت است از اسم فاعلی که مفعول صریح آن بلافاصله در پی آن آمده است. همچون ضاربٌ زیداً. در اینجا نیز سیبویه اصطلاح خاصی برای نامیدن این ترکیب به کار نبرده . ولی هیچ یک از نحویان پس از وی نیز چنین نکرده است . از لحاظ اهمیت خاصی که این ترکیب در دستگاه نحوی سیبویه دارد ، به دلایلی که پس از این آشکار خواهد شد . من آن را به نام ترکیب تنوین - نصب می‌خوانم .

نخستین قسمت از بحث سیبویه تنها ترکیبات ممکن این دو ساختمان را که در زبان عربی مشاهده شده ، در معرض تحقیق قرار می‌دهد. اینکه گسترش قیاسی در هر دو جهت وجود داشته ، از این دلیل آشکار می‌شود: ملاحظه شده است که اسم فاعل نه تنها همچون یک فعل در ضاربٌ زیداً عمل می‌کند ، بلکه در اضافهٔ غیر حقیقی مانند ضاربٌ زیدٌ به صورت یک اسم عمل می‌کند . با وجود این ، گسترش قیاسی در امتداد دیگر است که مورد توجه سیبویه قرار گرفته است. یعنی جایگزین کردن اضافهٔ غیر حقیقی (مثلاً حَسَنُ الْوَجْهِ) با ترکیب تنوین - نصب همچون الحَسَنُ وَجْهًا. در ساختمان تنوین - نصب چنان به نظر می‌رسد که صفت و وظیفهٔ فعلی اسم فاعل را به دست آورده است ، و از آنجا می‌دانیم که سیبویه چنین نظری داشته که به آن نام الصِّفَةُ الْمُشَبَّهَةُ بِالْفَاعِلِ فِيمَا عَمِلَتْ دَادَهُ است^(۱). شباهت دو طرفی در صورتی بهتر مفهوم می‌شود که همهٔ گونه‌گونیهای این دو ساختمان را که در بحث سیبویه آمده ، در یک جدول مقابل یکدیگر قرار دهیم. و جدول را با آن جمله‌های فعلی واسمی آغاز کنیم که این ساختمانها از آنها متفرع شده‌اند (اعدادی که در میان پرانتز پس از هر مثال آمده ، به ترتیب نمایندهٔ شمارهٔ صفحات در «الکتاب» چاپ بولاق و چاپ درِ نِبورگ است) :

۱ - تمام وسعت شباهت را به آسانی می‌توان از جدول زیر بازشناخت ، و کسانی که با روش بحث نحویان عرب آشنایی دارند ، نمونهٔ عالی قیاس (استدلال تمثیلی) را که از این فصول به دست می‌آید ، تشخیص می‌دهند .

(۱) يَضْرِبُ زَيْدًا (۸۲/۷۰)	حَسَنٌ وَجْهُهُ (۱۰۱/۸۲)
(۲) ضَارِبٌ زَيْدًا (۸۲/۷۰)	عِشْرُونَ دِرْهَمًا (۱۰۴/۸۵)
(۳) ضَارِبٌ زَيْدٍ (۸۶/۷۲)	حَسَنُ الْوَجْهِ (۱۰۰/۸۲)
(۴) الضَّارِبُ زَيْدًا (۹۳/۷۷)	الحَسَنُ وَجْهًا (۱۰۳/۸۳)
(۵) الضَّارِبُ الرَّجُلَ (۹۳/۷۷)	الحَسَنُ الْوَجْهَ (۱۰۳/۸۴)
(۶) الضَّارِبُ الرَّجُلِ (۹۳/۷۷)	الحَسَنُ الْوَجْهِ (۱۰۳/۸۳)
(۷) الضَّارِبُونَ الرَّجُلَ (۹۴/۷۸)	الطَّيِّبُونَ الْأَخْبَارَ (۱۰۳/۸۴)
(۸) الضَّارِبُونَ زَيْدًا (۹۴/۷۸)	الطَّيِّبُ أَخْبَارًا (۱۰۴/۸۴)

آشکار است که این مثلها اتفاق و بدون منظور مرتب نشده است: همان گونه که هر دو گروه توالی یکسان را نمایش می‌دهند، به صورتی مبهم در جمله عِشْرُونَ دِرْهَمًا، که آشکارا خارج از توالی با باقی بحث است، به اوج می‌رسند. و این را دو دلیل است؛ نخست، در عین اینکه در زبان عربی چندین عبارت از لحاظ ساختمانی شبیه با عشرون درهماً وجود دارد، در میان آنها «صفاتی که شبیه با فاعل باشد» نمی‌یابیم، و به همین جهت سیبویه نمی‌تواند تقارن نهایی * حَسَنٌ وَجْهًا را متناظر با ضَارِبٌ زَيْدًا در جدول بالا پیدا کند^(۱). دلیل دوم که با اهمیت عشرون درهماً در باقی کتاب تأیید می‌شود، آن است که سیبویه این جمله را دلیل مهمی برای چندین اصل نحوی مربوط به عمل تنوین، و تاثیر بخشی از کلام بر روی بخش دیگر آن، و ارتباط میان شباهت و توافق می‌دانسته است.

ولی سیبویه، پیش از آنکه عِشْرُونَ دِرْهَمًا را درباره این مسائل مورد تطبیق قرار دهد، نخست می‌بایستی ثابت کند که این جمله واقعاً به محلّ خود در جدول فوق تعلق دارد. به عبارت دیگر، می‌بایستی ثابت کند که عشرون درهماً از لحاظ ساختمانی همسنگ با

۱ - شایسته ذکر است که نحویان متأخرتر نمونه‌هایی از الگوی * حَسَنٌ وَجْهًا را اکتشاف کردند، مثلاً مخمّری، در مفصل، چاپ J. P. Broch، ۱۸۷۹، ص ۱۰۱.

*حَسَنٌ وجهاً فرضی است به همان گونه که از لحاظ صوری همسنگ با ضارب زیداً است. تکرار دعوی سببویه در اینجا با دشواریهای همراه است؛ در عین آنکه ترجمه تحت اللفظی یان (Jahn) کاملاً مقصود از بیان سببویه را می‌رساند، دنبال کردن جریان بحث او بسیار دشوار است؛ بدان سبب که در آن رشته‌های مختلفی از استدلال به یکدیگر بافته شده است. با آنکه این کیفیت از خصوصیات سبک نویسندگی سببویه است، خواننده نوین نیازمند آن نیست که همان روش شناسی مبهم (سطحی!) را بپذیرد، و بهتر چنان است که موضوعات عمده بحث سببویه استخراج شود و هر یک جداگانه مورد تحقیق قرار گیرد.

(۱) کلمات از این قوه برخوردارند که در کلمات دیگر تأثیر کنند^(۱). این مقدمه‌ای اساسی برای همه نحو سببویه است که بیشتر کار آن تجزیه و تحلیل عمل یک کلمه (به نام عامل) بر روی کلمه‌ای دیگر (المعمول فیه) است^(۲). در مثال حاضر بیشتر اشاره کرده است که اسم فاعل می‌تواند همان عمل فعل را داشته باشد، چنانکه یضربُ زیداً و ضاربُ زیداً در جدول فوق چنین است. در همان جدول این نکته نیز آشکار است که «صفت شبیه به اسم فاعل در آنچه در آن عمل می‌کند» نیز می‌تواند از همین راه عمل کند. مثلاً الحَسَنُ وجهاً با این کیفیت که قوت فعلی آن محدود است و به همین جهت نمی‌توان گفت *حسنٌ وجهاً. و بالاخره طبقات دیگری از کلمات وجود دارد که همین قوتها را به صورتی

۱ - در کتاب این استعاره‌ای انسان‌شکلگیرانه محض است، ولی توجه به این نکته جالب است که مفاهیم مشابهی در زبان‌شناسی نوین پیدا شده است، مثلاً «گرامر وابستگی» (نگاه کنید به W. O. Dsoescher in R. Ellis (ed.), *Australasian Universities Language and Literature Association. Proceedings of the thirteenth congress, held at Monash University, 12-18 August 1970, Melbourne, 1970, 326-9*).

۲ - مدتهای دراز است که اندیشه ارتباط این اصطلاحات با اندیشه governance یا régime در نحو لاتینی طرح شده است: J. Weiss, 'Die Arabische Nationalgrammatik und die Lateiner', *ZDMG*, LXIV, 349f.

محدودتر نمایش می‌دهند، یعنی صفت تفضیلی و اشکال عددی از ۱۱ تا ۹۹. اینها به دو سبب از قوت صفت مشبّهه^۲ به فاعل محرومند: بدان جهت که همیشه نکره‌اند، و بدان جهت که به طبقه اسمها وابسته‌اند نه به طبقه فعلها. از آنجا که حتی فاقد قوت صفت مشبّهه^۲ به فاعلند، گرفتار دو محدودیت نحوی دیگر نیز می‌شوند: (۱) چون خود نکره‌اند، تنها بر روی کلمات نکره می‌توانند عمل کنند؛ (۲) محدود به یک طبقه از کلماتند، و به سبب محدودیت قوت آنها قلب کردن ترتیب کلمات نمی‌تواند صورت‌پذیر باشد. سیبویه، مثالی از گونه‌ای از فعل می‌آورد که آن نیز در معرض این دو محدودیت است: *إِمْتَلَأْتُ مَاءً وَ تَفَقَّاتُ شَحْمًا*.

(۲) تنوین عمل نحوی را قطع می‌کند. این اصل که در کتاب چندین بار به آن استناد شده، به آسانی در شماره‌های (۲) و (۷) از جدول فوق در مقایسه با شماره‌های (۳) و (۶) و (۸) قابل تشخیص است. جدایی (فصل) مانع الحاق است که تنها شکل تابعیت میان اسماء و اجزاء افزودنی غیر فعلی است، و بنابراین باید ساختمان صورت دیگر پیدا کند، یعنی جزء تابع صورت وابسته (نصب)^(۱) پیدا کند. همچون: *هو أحسن منك وجهاً و هو خير منك أباً*. از اینجا نتیجه می‌شود که کلماتی که دایم در تنوین خاتمه پیدا می‌کنند، همچون *عشرون* هرگز نمی‌توانند به کلمه مجاور خود به شکل غیر مستقیم (جرّ، خفّض) بپیوندند. از اینجا دو نتیجه مهم استخراج می‌شود: نخست اینکه تنوین نماینده مرزیک و اثر کامل یا توالی و اثرها است، و دوم آنکه اجزائی که به این ترتیب نشانه کامل بودن پیدا می‌کنند، می‌توانند در اجزاء دیگر کلام چنان عمل کنند که این آخری صورت وابسته پیدا کند. این هر دو مفهوم در جمله *عشرون درهماً تجسم یافته و مورد تحقیق قرار خواهد گرفت*؛ شاید در اینجا شایسته آن باشد که توجه خواننده

۱ - دیگر به کاربرد حالات اسمی قدیمی لاتینی *nominative* (فاعلی) و *accusative* (سفعولی) و *genitive* (سلکی) سطلوب نیست. در این مقاله به جای آنها به ترتیب الفاظ «independent» (مستقل) و «dependent» (وابسته) و «oblique» (غیر مستقیم) آورده‌ایم که لااقل تناظری با اعمال نحوی آنها دارد.

را به یک سوء فهم نسبت به نظر سبویه جلب کنیم که بسیار گسترش یافته است، و آن این اعتقاد است که هر مثال از حالت وابسته می‌بایستی به یک فعل ظاهر یا مقدر نسبت داده شود. تمام قصده سبویه اثبات این مطلب است که، مثلاً، پس از حرف «إن» از آن جهت حالت وابسته (نصب) نیامده است که در این حرف اندیشهٔ فعل مقدر است، بلکه بدان جهت است که چندین طبقه از کلمات «قوت» آن دارند که کلماتی را که در آنها عمل می‌کنند به حالت وابسته در آورند (یعنی آنها را منصوب کنند)، و آنکه این قوت همان قوت افعال است (ولی به آن اندازه بزرگ نیست).

(۳) ارتباطی (سبب) در معنی میان جزءِ حامل تنوین و جزءِ وابسته در یک ساختمان تنوین - نصب وجود دارد. این سیر نادر سبویه در میدان معنی‌شناسی، همان‌گونه که مخالفت او را با منحرف شدن از زبان‌شناسی ساختمانی نشان می‌دهد، یک اصل کلی از نحو عربی را نیز جلوه‌گر می‌سازد، و آن عبارت از این است که میان اجزاء و عناصری که مشابه یکدیگرند (یعنی اسم و صفت و موضوع و محمول) توافق وجود دارد، در صورتی که عوامل غیر مشابه با یکدیگر تنها با ساختمان تنوین - نصب می‌توانند با هم ترکیب شوند. هر چند اصل عدم تشابه و همانندی در بحث حاضر مورد استناد قرار نگرفته، در جای دیگر به صورت صریح همراه با عشرون درهماً آمده است؛ ولی در بحث حاضر سبویه تنها به این اشاره قناعت ورزیده است که عشرون و درهماً بایک سبب با یکدیگر پیوستگی پیدا کرده‌اند. این اصطلاح سبب آشکارا برای سبویه استعمالی گسترده‌تر از آن صورت دارد که برای نحویان متأخر داشته و آن را منحصرأ در زمینهٔ جملهٔ ذات وجهین به کار برده‌اند، همچون در جملهٔ «مَرَرْتُ بِرَجُلٍ حَسَنَةٍ أُمَّهُ». در کتاب آمده است که میان افعال و مفعولهای مطلق آنها، و میان اسم فاعل و مفعول مطلق آن (خواه در اضافهٔ «غیر حقیقی» و خواه در ترکیب تنوین - نصب)، و نیز میان صفت مشبههٔ به فاعل و آنچه پس از آن می‌آید، خواه در اضافهٔ «غیر حقیقی» و خواه در تنوین - نصب، سبب وجود دارد^(۱). علاوه بر این، حضور یا غیاب سبب در کتاب برای

۱ - بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که سبب پیوندی معنی‌شناختی میان همهٔ

بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد

تشخیص دادن کلامهای درست همچون ما زیدٌ کریماً و لا عاقلاً أبوه و کلامهای نادرست همچون* ما زیدٌ ذاهباً و لا عاقلاً عمرو به کار رفته است. به آسانی می‌توان دریافت که سبب و اصل عدم همانندی را می‌توان برای تمیز دادن میان ترکیب اضافی «حقیقی» و «غیر حقیقی» به کار برد: در اضافه «غیر حقیقی» دو جزء همانند یکدیگر نیستند بلکه به وسیلهٔ یک سبب به هم پیوسته شده‌اند، در صورتی که در اضافه «حقیقی» بدان گونه که در جای دیگری از الکتات آمده^(۱)، یکی از آن دو یا مندرج در دیگری یا همانند آن است.

(۴) در اضافه «غیر حقیقی» تعریف خنثی می‌شود. به خوبی دانسته است که در اضافه «حقیقی» جزء اول بنا بر وضع تعریف می‌شود و به همین جهت حرف تعریف نمی‌گیرد، و نیز به خوبی دانسته است که نخستین جزء یک ترکیب اضافی «غیر حقیقی» تعریف نمی‌شود مگر آنگاه که حرف تعریف از پیش تثبیت شده باشد. از ضاربٌ زیداً و الضاربٌ زیداً آشکار است که نخستین جزء از ترکیب تنوین - نصب نیز با وضع تعریف نمی‌شود، ولی متأسفانه یک* حسنٌ وجهاً متناظر با الحسنٌ وجهاً وجود ندارد. به جای آن ترکیباتی همچون عشرون درهماً و خیرٌ (منک) أباً را می‌یابیم، و احتمال قوی می‌رود که این اجزاء پیوسته تعریف نشده شکافی را پرمی‌کند که بایستی به وسیله* حسنٌ وجهاً پر شده باشد.

نه تنها تعریف نخستین جزء در اضافه «غیر حقیقی» خنثی می‌شود، بلکه می‌توان

دنبالهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل

عناصری است که از لحاظ نحوی به یکدیگر پیوسته‌اند، ولی نه عین یکدیگرند و نه مندرج در یکدیگر. از اینجا معلوم می‌شود که یک کلام صحیح نمی‌تواند شتمل بر اجزاء و عناصری باشد که از لحاظ معنی‌شناسی و ساختمانی با یکدیگر ارتباطی نداشته باشند، و این درست همان چیزی است که سیبویه هنگامی که می‌گوید: «اگر پایان کلام تو متناقض با آغاز آن باشد، محال است» بیان آن را در نظر داشته است (فصل ۸، چاپ بولاق، جلد اول، ص ۸؛ چاپ در نبرگ، جلد اول، ص ۷).

۱ - مثلاً، بولاق، اول، ۲۹۰؛ در نبرگ، اول، ۲۵۴.

ثابت کرد که گاه چنین مطلبی در مورد جزء دوم نیز صادق است. سیبویه ترکیبات مزدوج مترادفی همچون اوّل رجلٍ / اوّل الرجال و کلّ رجلٍ / کلّ الرجال را عرضه می‌کند و سپس (تأخّدی به صورت مبهم) مدعی آن می‌شود که درهماً نکره مفرد که پس از عشرون آمده، شقّ برگزیده نسبت به شقّ دیگر زشتتر و خامتر عشرون من الدّراهم است، و معرفه نبودن دراهم به هیچ وجه تأثیری در عشرون ندارد.

(۵) در اضافه «غیر حقیقی» عدد نیز خنثی می‌شود. همان دلیل خنثی شدن تعریف

را می‌توان برای اثبات این مطلب به کار برد که دومین جزء یک اضافه «غیر حقیقی» (و، به صورت صفتی، یک ترکیب تنوین - نصب) ممکن است بدون تفاوت مفرد یا جمع باشد، که با دلیل اَفْرَهُ عَبْدٌ وَأَفْرَهُ الْعَبِيدِ تأیید می‌شود (هر چند سیبویه محتاطانه اشاره کرده است که افره به وسیله الْعَبِيدِ معرفه شده^(۱)، در صورتی که اوّل و کُلُّ به وسیله الرّجال معرفه نشده است). بدون آنکه وارد ترکیب افعال التفضیل شویم، که در این مرحله مورد توجه عمده سیبویه بوده، اکنون می‌توانیم مشاهده کنیم که، همچون نتیجه‌ای از استدلال فوق، عشرون درهماً از لحاظ ساختمان مشابه با صفت تفضیلی أَحْسَنُ مِنْهُ وَجْهًا وَصِفَتُ عَالِي أَشْبَحُ النَّاسِ رَجُلًا در نظر گرفته شده است. بدان جهت که مِنْهُ وَالنَّاسِ هر دو همان عمل جداسازی تنوین را برای عشرون انجام می‌دهند. چون ساختمان افعال تفضیلی اجازه آن می‌دهد تا میان آنچه اجمالاً باید اضافه توضیحی خوانده شود، همچون خَيْرٌ اِثْنَيْنِ فِي النَّاسِ، و میان آنچه اضافه توزیعی است و به دنبال آن یک جزء مستقل می‌آید (که نحویان پس از سیبویه آن جزء را «تمیز» خوانده‌اند ولی سیبویه هرگز چنین نگفته)، همچون خیر الناس اثنین. انتخابی صورت بگیرد. به حق می‌توان ادعا کرد که اضافه و ترکیب تنوین - نصب از لحاظ ساختمانی همسنگ یکدیگرند. و این امر نه تنها برای درست جلوه دادن اندراج عشرون درهماً در میان شقوق اضافه «غیر حقیقی»

۱ - به نظر ور (Wher) در اینجا تناقض وجود دارد که «بسیار غیر محتمل» می‌داند

که أفضل در أفضل رجل معرفه احساس شود (H. Wehr, *Der arabische Elativ*,

Wisbaden, 1953, 582) بولاق، اول، ۱۰۵؛ در نبورگ، اول، ۸۵.

ضرورت دارد، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای هماهنگ کردن نظریات نحوی گوناگون دربارهٔ اعداد لازم است. بازماندهٔ این بخش از الکتاب در واقع به بحث دربارهٔ اعداد بر پایهٔ این فرض پیش می‌رود که آنها سه حالت مختلف از چیزی هستند که ثابت شده است اساساً یک ساختمان پیش نیست^(۱).

چنان به نظر می‌رسد که عشرون درهماً در میان جزئیات بحث فراموش شده است، ولی ما اکنون باید به اختصار نظری به موارد استعمال سیبویه از این جمله و جمله‌های دیگر همانند آن به عنوان یک کل بیندازیم، که پس از آن دیگر شکی باقی نخواهد ماند که وی همیشه خواستار آن بوده است که عشرون درهماً مجسم کنندهٔ ریشهٔ همهٔ سیماهای نحوی بوده باشد که آنها را نمایش می‌دهد. ارجاعات به جلد و صفحهٔ چاپ بولاق است و به دنبال آن به چاپ در نورآک.

(۱) اول، ۲۰/۱۶. مفهوم جدایی (که با لفظ درمیان قرار گرفتن، حال بین، بیان شده) برای شکل وابستهٔ صفاتی حالتی (حال) به کار رفته است که می‌گویند از افعال خود با عوامل و اشیائی به همان گونه جدا مانده‌اند که درهماً از عشرون جدا مانده است، یعنی با - ن «که مانع این است که آنچه پس از آن می‌آید شکل غیر مستقیم (جر) پیدا کند». نیازی به گفتن ندارد که قاعدهٔ سیبویه آن است که پیش از اثبات صحت عشرون درهماً یا حتی پیش از بحث دربارهٔ نتایجی که از آن حاصل می‌شود، این جمله را به کار می‌برد و مورد بحث قرار می‌دهد. (۲)

(۲) اول، ۴۹/۳۸. عطف کردن دو جمله به یکدیگر با یک *إن*، همچون * *إن*

- ۱ - بنابراین ساختمانهای عدد از ۳ تا ۱۰ و از ۱۰۰ به بالا اضافه‌های غیر حقیقی است، و توضیحات مربوط به عشرون دربارهٔ آنها نیز صدق می‌کند.
- ۲ - ولی برای پیشگیری، سیبویه مطمئناً ثابت کرده است که وی الکتاب را همچون یک کل دارای انسجام در نظر می‌گرفته و چنان نیست که بدون قصد از موضوعی بلغزد و به موضوع دیگر برود.

فیها زیداً و عمرأً ادخلته^۱ (۱) درست نیست، بدان جهت که *إن یکک فعل نیست* (در آنجا که چنین چیزی مجاز باشد)، «بلکه تنها به فعل شباهت دارد... و دارای منزلت فعل است. درست به همان گونه که *عشرون درهماً و ثلاثون رجلاً* به منزله ضاربون عبدالله است بی آنکه فعل یا اسم فاعل باشد». در اینجا هدف سیبویه اشاره کردن به این مطلب است که کلماتی که عمل فعلی دارند. همچون *إنّ و عشرون و غیره*، به هیچ وجه برای عمل نحوی خود وابسته به *یکک فعل* مقدر یا محذوف یا معنای فعلی نیستند.

(۳) اول، ۱۰۴/۸۵. تنها در این مسئله است که بالاخره *عشرون درهماً* به عنوان

یک شاهد مثال بدان گونه که پیشتر ذکر شد، اثبات می شود.

(۴) اول، ۱۸۴/۱۵۴. شکل وابسته مفعول له بر این زمینه به اثبات رسیده که

«نه صفت چیزی است که مقدم بر آن آمده و نه مندرج در آن است، و به همین جهت صورت وابسته پیدا می کند، به همان گونه که *درهماً در عشرون درهماً* چنین صورتی به خود می گیرد». نتیجه ای که از اینجا حاصل می شود عدم همانندی است که از عدم توافق حاصل می شود (که پس از این در شماره های (۷) و (۱۱) با تفصیل بیشتر از آن سخن خواهیم گفت). این نکته شایان ذکر است که *عشرون درهماً* چندان به صورت ناگهانی در این فقره آمده است که، اگر سیبویه به ما نگفته بود که بحثهای دنبال آن را در نظر داشته باشیم، فهم ارتباط آن با موضوع غیر ممکن می شد.

(۵) اول، ۲۰۱/۱۷۰. از شکل وابسته ظروف با عمل جزء مقدم بر آنها در کلام

سخن رفته است، چنانکه در *علماً در جمله انت الرجلُ علماً*، آنچه پیش از آن است عمل می کند، و چنانکه در *عشرون درهماً «عشرون در درهماً عمل می کند»*. اشاره ضمنی که سیبویه در جای دیگر کرده (رجوع کنید به شماره (۷) پس از این)، آن است که ظروف در تحت عمل کلامهای کامل پیش از آنها قرار می گیرند، و اینکه *عشرون* نمادی (سمبولی) از کلام تمام و تنوین نشانه آن است.

۱ - البته امکان آن هست که بگوییم در آن فیها زیداً و عمرأً ادخلته، مقصود آن

است که *عمرأً مفعول ادخلته* است، ولی سیبویه در اینجا به این مطلب نظری ندارد.

(۶) اول، ۱۷۱/۲۰۲. در همین موضوع، شکل وابسته^۱ (نصب) ظروف بیشتر مورد توضیح قرار گرفته و سیبویه گفته است که ظروف همانند آنچه پیش از آنها آمده نیستند؛ بدان سان که مقدم «منزلت منوّتی را پیدا می‌کند که در مابعد خود عمل می‌کند. به همان گونه که عشرون در درهماً عمل می‌کند». نکته‌ای که باید گفته شود آن است که سیبویه هرگز شکل وابسته^۲ ظروف را به یک عامل فعلی نسبت نمی‌دهد.

(۷) اول، ۱۷۶/۲۰۷. در داری خلف دارِ کف فرسخاً، شکل وابسته^۳ فرسخاً بدین گونه مورد توضیح قرار گرفته است: کلام^۴ پیش از آن که فرسخاً افزوده شود تمام است، هر چند تا اندازه‌های ابهام دارد؛ فرسخاً معمول چیزی پیش از آن واقع می‌شود، به همان گونه که درهماً در زیر عمل عشرون قرار می‌گیرد، و «چنان می‌نماید که این کلام چیزی تنویندار (منوّن) است که در چیز دیگری عمل می‌کند که نه جزئی از آن است و نه عین آن است، و منزلت آن منزلت افضلهم رجلاً است. سیبویه با قاطعیتی فریبنده دواصل اساسی از نظریه^۵ نحوی خود را بیان کرده است: عشرون در اینجا نماد صریح کلام خود بسنده (مستغنی) است که نشانه^۶ تنوین دارد. و درهماً نماد عنصری بیگانه (که نحویان متأخر به آن نام فضله داده‌اند) است که نه همانند و عین مقدم خویش است و نه مندرج در آن، و بنابراین می‌بایستی شکل وابسته اختیار کند. مبالغه کردن در اهمیت این دو مفهوم دشوار است. علاوه بر جوابگویی درباره^۷ حصول همه^۸ اشکال وابسته‌ای که نمی‌توان آنها را به عاملی فعلی نسبت داد، این امکان نیز برای تنوین (و برای هر سیمای دیگری که همسنگ با آن در نظر گرفته می‌شود) (۱) فراهم می‌آید که آن را همچون نشانه^۹ تمامیت نحوی از تراز یک کلمه^{۱۰} مفرد گرفته تا یک کلام تام در نظر بگیرند. علاوه بر این تصور عدم همانندی/عدم توافق به توسط سیبویه در جهت عکس آن به کار رفته

۱ - مثلاً، جزء دوم ترکیب اضافی «حقیقی» را خلیل همسنگ با تنوین دانسته است (بولاق، اول، ۲۲۳؛ در نبورگ، اول، ۲۸۱)، همچنین است‌های تأنیث و جزء دوم کلمات مرکب همچون حضرموت (بولاق، دوم، ۱۲؛ در نبورگ، دوم، ۱۲) و بعضی از نمودهای دیگر که از تحقیق مفصلتر با آنها برخورد حاصل می‌شود.

است، یعنی توافق صفات و جدایی ناپذیری ترکیبات اضافه^۱ «حقیقی» با مشابه و عین هم بودن اجزاء ترکیب کننده یا مندرج بودن یکی در دیگری مورد توضیح قرار گرفته است. (۱)

(۸) اول، ۲۱۲/۱۸۰. سیبویه، به عنوان آوردن دلیلی برای آنکه مثل و درپی آن جزئی غیر مستقیم در اضافه ترکیبی نکره است؛ گفته است که مثله^۲ را می توان جانشین درهماً پس از عشرون^۳ در نظر گرفت. علاوه بر این، حتی با آنکه مثل باید همیشه در حالت اضافه^۴ با کلمه ای که پس از آن می آید به کار رود، همسنگ با ساختمان تنوین - نصب فرضی، مثلاً *مثل^۵ زیداً است و قصد آن است که در معنی نکره باشد.

(۹) اول، ۲۶۰/۲۲۲. این توضیحی درباره^۶ حال و ظروف در جمله های اسمی (رجوع کنید به شماره ۶ بالا) همچون فیها زیداً قائماً است: کلام با فیها زیداً تمام است، و قائماً شکل وابسته به خود می گیرد «درست به همان گونه که درهماً پس از عشرون^۷ چنین می شود، بدان جهت که نه صفتی برای آن است و نه محمول بر چیزی است که بر آن حمل شده باشد». جنبه^۸ جالب توجهی از این حالت همان است که سیبویه هنگام تفسیر فیها زیداً، فعل اِسْتَقَرَّ را وارد می کند و می گوید که به معنی استقر فیها زیداً است. آشکار است که این کار برای آن صورت نگرفته است که یک عامل فعلی برای شکل وابسته قائماً به دست آمده باشد، بلکه به سادگی وسیله ای برای اطمینان حاصل کردن از این امر است که فیها در فیها زیداً به صورت یک محمول تمام تأویل شود نه به صورت یک ظرف برای * قائم^۹ در صورتی که بنا بود آن را محمول تصور کنیم. سیبویه با اطمینان تمام در اینجا اشاره می کند که ضرورتی ندارد تا قائماً را به شکل وابسته بیاوریم - ارتباط آن با باقی جمله برای این کار کفایت می کند.

(۱۰) اول، ۲۷۲/۲۳۲. به عنوان جزئی از یک بحث بزرگتر درباره^{۱۰} حالتی که در آن یک حال پس از یک مقدم غیر معرفه یافت می شود، سیبویه چنین استدلال می کند که فارس^{۱۱} در اول فارس^{۱۲} به همان گونه نکره است که درهماً در عشرون درهماً چنین است، بدان جهت که هر دو تعبیراتی از گونه^{۱۳} بعض است، یعنی به تریب من الفوارس

۱ - به حاشیه شماره ۸ پیش از این رجوع کنید.

و من الدرهم. البته این استدلال، چون با استعمال نخستین سیبویه از اول رجل / اول الرجال مقایسه شود که برای اثبات این مطلب به کار رفته است که عشرون می‌تواند الفاظ مفرد نکره به دنبال داشته باشد، دوری به نظر می‌رسد.

(۱۱) اول، ۲۷۴/۲۳۵. عنوان این فصل از آنچه می‌خواهد درباره آن بحث کند، به خوبی خبر می‌دهد: «در خصوص آنچه بدان جهت منصوب می‌شود که نه جزئی از اسم پیش از آن است و نه عین آن». در اینجا هوجاری بیت بیت و غیره با انت الرجل^۵ علماً (رجوع کنید به شماره^۶ (۵) بالا) و عشرون^۷ درهماً برابر به شمار آمده است.

(۱۲) اول، ۲۷۹/۲۴۱. سیبویه، با چیزی کمتر از حق به جانب داشتن عادی خود، عشرون درهماً را در مورد پیدایش شکل وابسته^۸ پس از حروف پنجگانه^۹ ان و آن و لیکن و لیت و لعل^{۱۰} به کار برده است. رشته^{۱۱} تمامی از شباهتها میان ان و غیره با عشرون در امتداد خطوط شباهتهای جزئی آنها با افعال و عدم شباهت کلمات وابسته‌ای که پس از آنها می‌آید، یافت می‌شود. تقریباً تنها نکته^{۱۲} مهم در اینجا تحلیل عشرون درهماً به دو واحد است که فقط عشرون از لحاظ نحوی مربوط به باقیمانده^{۱۳} جمله است، در صورتی که درهماً فقط به عنوان «واحدی است که عدد به وسیله آن بیان شده است»: و این پس از آن، و شاید با موفقیت کمتر، در ان و نظایر آن مورد تطبیق قرار گرفته است.

(۱۳) اول، ۲۹۱/۲۵۰. حرف استفهام کم^{۱۴} از طریق شباهت مضاعف با عشرون درهماً مورد توضیح واقع شده: نخست به دنبال کم^{۱۵} اشکال وابسته می‌آید بدان جهت که آنها صفت‌های کم نیستند و از لحاظ ترکیبی به نحوی ارتباطی با آن ندارند، و دوم اینکه کم تنها برای پرسش از عدد به کار می‌رود، و به همین جهت لازم است در پی آن شکل شایسته^{۱۶} برای اعداد آورده شود. و این شکل وابسته است (و نه، مثلاً، شکل غیر مستقیم (جرّ) که پس از اعداد دیگر می‌آید) بدان جهت که کم غالباً از کلمه‌ای که در آن عمل می‌کند جدا است، همچون کم لکک درهماً؟ که جواب آن باید عشرون درهماً باشد.

(۱۴) اول، ۲۵۵/۲۹۶. وظیفهٔ دیگر محمولی کم نیز با استناد به عشرون درهماً توضیح داده شده، ولی این قیاس در اینجا جزئی است: این کم، همچون عشرون، کلمات نکرهٔ مفردی به دنبال دارد که توضیح می‌دهند و نوع را بیان می‌کنند و از لحاظ ترکیب نحوی با مقدمهای خود ارتباطی ندارند (یعنی در کم *عبدٍ لکک لا عبدٌ ولا عبدان!* دو اسم *لا عبدٌ* و *لا عبدان* در وظیفهٔ موضوع بودن کم با آن متوافقند، نه با *عبدٍ* که به کم مربوط است).

(۱۵) اول، ۲۵۷/۲۹۸. تعبیرات درجه و کمیّت و غیره (تمیز)، مثلاً *لی مثله* عبداً، از دو لحاظ با عشرون درهماً در معرض مقایسه قرار گرفته‌اند: نخست لفظ وابسته همچون شکل ساده شده‌ای از جملهٔ تبعیضی با «*مین*»، همچون *مین العبد، مین الدراهم*. توضیح داده شده، و دوم لفظ وابستهٔ به صفتی برای مقدم آن است و نه جزئی از آن. جالب توجه است که خلیل چنین توضیح می‌دهد که این الفاظ وابسته نشان می‌دهند که چه نوعی (ای تنوع) از مقدم منظور نظر بوده است، و نیز این امر را بیان می‌کنند که در *مثله* و غیره، مضاف الیه همسنگ با تنوین است، و از این راه مانع اضافه می‌شود و ساختمان تنوین - نصب را تحمیل می‌کند. پس از این در شمارهٔ (۲۲) به آنچه خلیل کرده است باز خواهیم گشت.

(۱۶) اول ۲۶۱/۳۰۳. کلمات تأکیدی *احدٌ، کرابٌ، ارمٌ، کتبعٌ* و نظایر آنها، تنها پس از نفی واقع می‌شوند، و در واقع حالت تقابل با مقدم خود دارند، همچون *ما فی الناس مثله احدٌ، ما مررت بملکک احدٌ*، و غیره. در اینجا سببیه به تفاوت نمایان با ترکیب عشرون درهماً اشاره می‌کند، بدان جهت که کلمات تأکید برای تعیین نوع ارتباط درهماً با عشرون به کار نمی‌روند، و برخلاف درهماً، از لحاظ ترکیبی با مقدم خود بستگی دارند.

(۱۷) اول، ۲۶۶/۳۰۷. سببیه به وجود تفاوتی میان اضافهٔ «حقیقی» در جمله‌های ندایی همچون *یاذا، ذالجمّة* (دومین ذا شکل وابستهٔ ذو است) و اضافهٔ «غیر حقیقی» همچون *یاذا، الحسنُ الوجه* (که در آن *الحسن* شکل مستقل است) قائل است. دلیل آن است که لفظ دوم در *یکک* اضافهٔ «غیر حقیقی» فقط چیزی است که در معنی (سبب) و نیز در ارتباطی مخصوص تعیین نوع به اولی مربوط است، درست همانند درهماً و عشرون،

و بنابراین می‌تواند حذف شود، همچون یا هذا الحسن^۱ که در اضافه^۲ «حقیقی» غیر ممکن است.

(۱۸) اول: ۳۵۰/۳۰۶. محتملاً به سبب سهم بزرگ خلیل در این حالت، عمل تنوین در اینجا به صوتی مورد تفسیر قرار گرفته که اساساً مخالف با راه بحث آن در جای دیگر کتاب است. خلیل، به جای اینکه آن را به صورت علامتی از تمامیت صرفی مورد بحث قرار دهد، همچون علامتی از نا تمام بودن ضارباً در یا ضارباً رجلاً، و خیراً در لآخرراً منه لکک، و غیره دانسته است. آشکارا چنان احساس می‌شد که ارتباط در معنی (سبب) میان دو جزء ساختمان تنوین - نصب در اینجا بیش از آن مستحکم است که اجازه حذف جزء دوم را بدهد، و به همین جهت خلیل چنان نظر می‌دهد که تنوین در این مثالها برای نشان دادن این امر است که جمله هنوز تمام نیست. کاملاً امکان آن هست که خود سیبویه یقین قطعی نداشته باشد که این حالات می‌تواند در زیر پوشش بحث مربوط به عشرون درهماً قرار گیرد، چه در عین آنکه داوطلبانه خبر می‌دهد که لآخرراً منه لکک همسنگ لا عشرون درهماً لکک است، چنان می‌نماید که خود احساس کرده بود است که چیزی بر تفسیر خلیل نیفزوده است.

(۱۹) اول: ۳۶۰/۳۱۵. پس از این^۳ که مقدم بر آن یک فعل موجب آمده باشد (همچون قام القوم الا زیداً) اسم شکل وابسته دارد، بدان جهت که «از آنچه مقدم در آن مندرج است طرد شده، و قسمت سابق کلام در آن به همان گونه عمل می‌کند که عشرون درهماً عمل می‌کند».

(۲۰) اول: ۳۶۳/۳۱۸. جمله اندکی غیر عادی مامررت بأحد الا زیداً (که توقع آن داریم که زید باشد) به همان صورت جمله بالا مورد توضیح قرار گرفته است، یعنی اینکه زیداً معمول جزء سابق کلام است، درست به همان گونه که درهماً معمول عشرون است^۴.

۱ - سیبویه در اینجا گرفتار لغزشی شده: شاید لازم بوده است به این مطلب اشاره کند که تنها عمل نحوی عشرون بر روی درهماً درست است، چه اصل عدم همانندی نمی‌تواند در مورد زیداً که عین احد است به کار برده شود؛ به شماره بعد رجوع کنید.

(۲۱) اول . ۳۶۳/۳۱۸ . روش بیان حجازی ما فيها احدٌ الاً هماراً توضیحی همچون توضیح حالت سابق دارد، با این اشارهٔ اضافی که حجازیان از آن امتناع دارند که در تقابل با هماراً لفظ احدٌ بیاورند، «تا مبادا این دو از یک نوع جلوگر شوند»^(۱)، در صورتی که تمیمیان که از این اندازه ظرافت حجازیان برخوردار نیستند چنین محافظه کاری را ندارند .

(۲۲) اول . ۳۶۹/۳۲۲ . بار دیگر شکل وابستهٔ پس از إلا در شمارهٔ (۱۹) بالا مورد بحث قرار گرفت . این بار سیبویه همهٔ توضیح را به عنوان گفتهٔ خلیل بیان می‌کند، و این امر ما را بر آن می‌دارد که ببینیم چه اندازه از نظریهٔ نحوی سیبویه اصالت دارد . تا آن گاه که تحقیق کامل دربارهٔ خلیل در الکتاب صورت بگیرد^(۲) ، لا اقل بایقین کامل می‌توان گفت که استاد و شاگرد دو برداشت از لحاظ عمق برابر ولی از اساس متفاوت با یکدیگر نسبت به زبان ارائه می‌دهند . اگر ترتیب جدید تحلیل زبانشناختی را در آواشناسی و صرف و نحو به عنوان راهنمای خود برای این تشخیص در نظر بگیریم، باید خطر کنیم و بگوییم که خلیل به صورت عمده وابستهٔ به آواشناسی و صرف بوده، در صورتی که سیبویه به صورتی بسیار عظیم به صرف و نحو توجه داشته است . از شواهد چنان برمی‌آید که خلیل بیشتر تأکید دربارهٔ ترکیب کلمات و تثبیت حدود کلمه، مخصوصاً در واحدهای بزرگی همچون ترکیب اضافی داشته که خود وی به درستی از لحاظ عمل

۱ - مایهٔ تأسف است اگر خوانندگان کتاب سی رابین (C. Rabin) به نام عربستان باختری قدیم (Ancient West - Arabian)، لندن، ۱۹۵۱، ص ۱۸۱، تعبیر «مقولهٔ منطقی» وی را با اصطلاح «نوع» در این فقره یکی بدانند، چه کوچکترین دلیلی بر این اعتقاد وجود ندارد که سیبویه در الکتاب مقولات منطقی را به کار برده یا از وجود آنها آگاهی می‌داشته باشد.

۲ - از کتاب و. ریشل، خلیل بن احمد، استاد سیبویه، هردو نحوی، W. Reusehel، جدا، برلین، ۱۹۵۹، *Al-Halil ibn Ahmad, der Lehrer Sibewaihs, als Grammatiker*، جدا کردن استاد و شاگرد بسیار دشوار می‌شود.

آنها را همسنگ یک کلمه، و از لحاظ ترکیب همسنگ یک اسم و یک تنوین می دانسته است. ^(۱) از طرف دیگر، سیبویه اصولاً توجهش معطوف به کلمات به عنوان اجزاء کلام. و به گفته خود وی اندامهای جامعه‌ای بوده است که در آن می توان درباره آثار رفتار آنها از روی ملاکهای داوری کرد که در زمینه اخلاقی ابتدایی خود دلالت بر خوب و بد (حَسَن، قَبِيح) و راست و دروغ (مُسْتَقِيم، مُحَال) داشته‌اند و سیبویه آنها را همچون ملاکهای زبانشناختی محض برای صحت و قابل فهم بودن در نظر می گرفته است. بنابراین می توان فرض کرد که، صرف نظر از عاریه گرفتنها و سپاسگزاریهای مربوط به آنها که از طرف سیبویه صورت گرفته، تصور دستگاہ یکی شده‌ای از نحو و عرضه کردن آن که در این مقاله تجلی خاصی از آن مورد بحث قرار گرفت. افتخاری مخصوص سیبویه است. ^(۲)

معدودی از نکات باقی مانده که در بالا از آنها ذکر می‌کردیم، و نمایندهٔ وسعتی است که با آن سیبویه اصول مندرج در عشرون درهماً را به کار برده و البته همیشه این جمله خاص را صریحاً بیان نکرده است. مثلاً، عشرون رجلاً دو بار به عنوان شاهد مثال آمده است (اول، ۳۰۳/۲۶۱، ۳۱۳/۲۷۱) و یک بار درهماً به تنهایی (اول، ۲۹۷/۲۵۶)؛ ترکیب لَدُنْ غُدْوَةٍ ^(۳) چندین بار (اول، ۲۴/۱۹، ۲۸/۲۲، ۴۹/۳۸، ۷۹/۶۸، ۱۰۷/۸۷، ۳۸۹/۳۴۱، ۴۶۱/۴۰۹ و دوم ۱۴۵/۱۴۷) در ارتباط با عشرون درهماً ولی همچنین در ارتباط با نکاتی نحوی که ربطی با عشرون درهماً ندارد.

۱ - به حاشیة شماره ۱۳ پیش از این رجوع شود.

۲ - قابل توجه است که خلیل تقریباً هیچ سهمی در استدلال و بحث پیرامون عشرون ندارد، و در پنج فصل تنها دو بار نام او آمده است (بولاق، اول، ۸۴، ۹۹؛ درنبرگ، اول، ۷۱، ۸۱)، و در آنجا هم این یادآوری به صورت حاشیه‌ای است.

۳ - ساختمان این جمله یگانه است، ولی آشکار است که به صورتی می توان آن را به عشرون درهماً بست (و این کاری است که سیبویه پس از بحث درباره اعداد، بولاق، اول، ۱۰۷؛ درنبرگ، اول، ۸۷، کرده است).

و در این گونه موارد اخیر برای اثبات وضع خاصی با منحصر به فرد بودن آن، آمده است. گاه اصولی که عشرون درهماً حکم مثالی برای آنها دارد، بدون ارجاع به این جمله ذکر شده است: اصل عدم همانندی (مخصوصاً در فصل ۱۲۹، اول، ۲۷۵/۲۳۶، و نیز اول، ۲۹۵/۲۵۴)، قابلیت تنوین برای جلوگیری از اضافه (مثلاً اول، ۲۹۵/۲۵۴)، تصور تنوین به عنوان نشانه کامل بودن کلام (مثلاً اول، ۳۰۳/۲۶۲).

اکنون واضح است که سیبویه متفکری منظمتر و منسجمتر از آن گونه‌ای بوده است که خرده گیران بروی او را چنان تصویری کرده‌اند. موضوع عشرون درهماً مخصوصاً نمونه خوبی برای اثبات این مطلب است، بدان جهت که همچون یکی از قضایای هندسه اوقلیدس مورد بحث قرار گرفته و سپس در مورد دامنه گسترده‌ای از مسائل نحوی به کار بسته شده، و چنان است که یکباره هم بینشی در خصوص روش کار سیبویه در اختیار ما قرار می‌دهد و هم دلیلی برای صحت آن است. مایه تأسف است که در نحو عربی به زودی اهتمام و تأکید از جنبه تبعی و تحقیقی به جنبه تعلیمی محض^(۱) انتقال پیدا کرد، و در انتقال نظریه‌های سیبویه به مجموعه‌ای از قواعد بسیاری از آنها از دست رفت. مثلاً، عمل و وظیفه جداکنندگی تنوین که به آن وضوح هنگام گفتگو از عشرون درهماً مورد بحث قرار گرفته، هرگز در ضمن گفتگو از تنوین در نزد نحویان متأخر به آن اشاره نشده است، و اینان قطعاً از این امر ناآگاه بودند که، لااقل در نزد سیبویه، ترکیب تنوین - نصب همان اندازه صورت یک و واحد ترکیبی نحوی داشته که ترکیب بسیار آشناتر اضافه «حقیقی» یا ساختمان موضوع - محمول در زبان عربی چنین است. اصل عدم همانندی، نیز چنان می‌نماید که به سود فضله (زایده شکلی)^(۲) مورد غفلت قرار گرفته، و از ترکیب نحوی اعداد گاه همچون گونه‌ای از تمیز بحث شده،

۱ - با استثنای برجسته ابن حنی.

۲ - همراه با مفهوم فائده و جمله، مفهوم فضله یکی از چند اصطلاح است که عموماً به آنها همچون چیزهایی مخصوص به نحو عربی نگاه می‌کنند که در هیچ جای کتاب نیایده است: آنچه مورد توجه سیبویه بوده، کلام حسن (خوب) و مستقیم (راست) بوده است.

و از این راه کاربرد کلی عشرون درهماً درهمه^۱ اوضاع تنوین - نصب در تاریکی قرار گرفته است .

دانشمندان مغربزمین به آن شناخته شده‌اند که با غفلت ورزیدن از توجه به معنای عشرون درهماً، سیبویه را بد تفسیر و تعبیر کرده‌اند: مثلاً، اگر یان، مقصود از عشرون درهماً را فهمیده بود، هرگز دربارهٔ جمله هونار عُمَرَةَ نمی‌گفت که نار می‌بایستی در اینجا به معنای یک فعل گرفته شود، و به عبارت دیگر در اینجا تمیز وجود پیدا نمی‌کرد^(۱). نیز محتمل است که اگر رابین به اصل عدم همانندی توجه پیدا کرده بود، سیبویه را به آن متهم نمی‌کرد که در هنگام بحث میان شکل وابسته عِلِمًا در اَمَّا عِلِمًا فَعَالِمٌ و شکل مستقل العَبِيدُ در اَمَّا العَبِيدُ فَدُو عَبِيدٍ «بر روی مقولات منطقی عمل کرده بوده است که هیچ ربطی به تمایز نحوی ندارد»^(۲). سیبویه این تفاوت را آشکار می‌سازد. و این عمل را با ذکر حالتی به انجام می‌رساند که هر یک از دو صورت برای آن ممکن است و آن اَمَّا العِلْمُ (یا العلم) فَعَالِمٌ بِالْعِلْمِ «که شکل نصب (وابسته) آن بنا بر این فرض است که علم دوم را همان علم اول که پیش از آن تلفظ شده است ندانی. و چنان باشد که گویی گفته‌ای: اَمَّا العِلْمُ فَعَالِمٌ بِالْأَشْيَاءِ، و شکل رفع (مستقل) آن بنا بر این فرض است که علم دوم را همان علم اول بدان، و چنان باشد که گویی گفته‌ای: اَمَّا العِلْمُ فَاَنْعَالِمٌ بِهِ». ولی این اشتباهات نتیجهٔ پیشداوریهای انتقادی بر ضد سیبویه است که یا از اعتمادی نا بجای بر نوشته‌های نحویان متأخر حاصل می‌شود، یا از ادعاها و بلند پروازیهای

۱ - حاشیه شماره ۸ بر فصل ۱۱۰ در کتاب یان به نام الکتاب سیبویه در نحو، برلن، ۱۹۰۰-۱۸۹۵، آنجا که به بولاق، اول، ۲۳۵؛ درنبرگ، اول، ۲۶۲ اشاره کرده است: *Jahn, Sibawaihi's Buch über die Grammatik*.

۲ - رابین، کتاب یاد شده، ص ۴-۱۸۳، ارجاع به بولاق، اول، ۱۹۲-۵؛ درنبرگ، اول، ۱۶۱-۵. همین اصل عدم همانندی به سیبویه آن شایستگی را داد که در مورد له صوت حماد بگوید: «به خوبی سی‌دانی که صوت حمار همان صوت آغاز جمله نیست، و گسترش دانه سخن (سعة الکلام) اجازه آن می‌دهد که صوت را مرفوع (مستقل) بخوانیم». (بولاق، اول، ۱۸۲؛ درنبرگ، اول، ۱۵۲).

یونانی‌آبان‌سرچشمه می‌گیرد. هدف ما آن بوده است که بگذاریم سیبویه خود مطالب و ادعاهای خویش را عرضه دارد. در عین آنکه هیچ کوششی برای آن صورت نگرفت تا سادگیها یا عیوب استدلال زبانشناختی او پوشیده بماند، این نکته نیز باید مورد تأکید قرار گیرد که آنچه در این مقاله آمده حق سیبویه را از لحاظ روشها و دستاوردها چنان که شایسته است ادا نمی‌کند^(۱).

۱ - کوششی دیگر نیز در این باره به توسط نویسندهٔ مقاله صورت گرفته و اسید آن است که به زودی زیر عنوان «یک عالم نحوی عرب از قرن هشتم میلادی» منتشر شود.

وقف نامه‌ها و تاریخ کتابخانه و کتابداری

از

نوش آفرین انصاری (محقق)

تجسس دروقف نامه‌ها بی‌گمان زوایای بسیاری را از نظر وضع مذهبی، اجتماعی، تاریخی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران روشن می‌کند. آنچه قبل از انجام این امر ضرورت دارد شناسائی و معرفی وقف نامه‌ها است. پیشگامانی مانند محمدتقی دانش‌پژوه^۱ ایرج افشار^۲ و اخیراً دکتر سید حسین مدرّسی طباطبائی^۳ به معرفی تعدادی ازوقف نامه‌ها پرداخته‌اند. ولی با توجه به حجم زیاد این منابع کوشش جدی‌تر و گسترده‌تری لازم است. نخست آنچه ضرورت دارد تدوین فهرست کاملی ازوقف نامه‌های موجود است که در کتابخانه‌ها، ادارات اوقاف، بایگانی‌ها، مجموعه‌های شخصی، کتابها و دیگر منابع باقی مانده است. در مرحله بعد استخراج و نمایاندن محتوای موضوعی وقف نامه‌ها حایز اهمیت می‌باشد. بدیهی است با در دست داشتن این گونه منابع مورّخان رشته‌های مختلف خواهند توانست با سهولت بیشتری از وقف نامه‌ها استفاده کنند.

بررسی اجمالی حاضر کوششی است برای نشان دادن محتوای وقف نامه‌ها در رابطه با تاریخ کتابخانه و کتابداری. در این بررسی تعداد چهل وقف نامه مورد استفاده قرار گرفته^۴ که قدیم‌ترین وقف نامه مربوط به قرن چهارم و جدیدترین آنها مربوط به قرن سیزدهم هجری قمری است. توزیع جغرافیائی و تعداد وقف نامه‌های مربوط به هر محل به ترتیب الفبا چنین است: استرآباد (۳)، اصفهان (۴) تبریز (۳) تهران (۱)، ساری (۱). قم (۱۴)، کرمان (۱)، مشهد (۹)، نیشابور (۱)، ویزد (۳). امید است بررسی اجمالی حاضر که براساس تعدادی اسناد دست اول تاریخی انجام گرفته در شناساندن گوشه‌ای از تاریخ کتابخانه و کتابداری مفید افتد.

تاریخ کتابخانه

وقف نامه‌ها یا وقفیه‌هایی که در درون بسیاری از کتابها بیادگار مانده بر وجود کتابخانه در زمان و مکان‌های مختلف دلالت دارد. تعدادی از این کتابخانه‌ها تاکنون باقی مانده و اکنون نیز دایر است، از تعدادی دیگر تنها شرحی در کتب تاریخی بجا مانده و بسیاری از کتابخانه‌ها بدون نام و نشان چندانی بوجود آمده‌اند و از بین رفته‌اند. بی‌گمان با مطالعه وقف نامه‌ها می‌توان به اطلاعات تاریخی فراوانی در این زمینه دست یافت. اینک به چند نمونه از این موارد اشاره می‌شود.

کتابخانه آستان قدس رضوی از قدیمی‌ترین کتابخانه‌های دایر ایران است. تا سال ۱۳۴۸ شمسی مورخان وقف نامه مورخ رمضان ۴۲۱ ه. ق. را که در مجلدی از قرآن کریم نوشته شده کهن‌ترین سند برای اثبات وجود این کتابخانه می‌دانستند.^۷ در آن سال در اثر تخریب و تعمیر برخی بیوتات قدیمه آستانه تعدادی قرآن بسیار نفیس در کنج یکی از انبارها بدست آمد. وقف نامه‌های مندرج در این قرآن‌ها برای تاریخ این کتابخانه حایز اهمیت است. از جمله قرآنی که در تاریخ ۳۲۷ ه. ق. وقف شده و قرآن دیگری که ترجمه وقفیه عربی آن چنین است: «سبیل کرد (= وقف کرد) آن را ابوالقاسم منصور بن محمد بن کثیر بر مشهد طوس در ماه ربیع الاول سال ۳۹۳»^۹. در مورد آستانه مقدسه حضرت معصومه (ع) در قم. وقف نامه مورخ رمضان ۵۹۴ ه. ق.^{۱۰} حاکی از وقف چهار مجلد مصحف شریف که با صندوق آن وقف گردیده دلیل روشنی است بر اینکه در آن تاریخ کتابخانه‌ای در آنجا وجود داشته است.

در مورد کتابخانه‌هایی که در اعصار مختلف و اماکن گوناگون بوجود آمده و به علل مختلف از بین رفته و یا دچار جابجائی شده‌اند نیز اطلاعات قابل توجهی در وقف نامه‌ها به دست می‌آید. این وقف نامه‌ها را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد یکی وقف نامه‌هایی که در داخل کتب وقفی آمده و از لحاظ اثبات وجود کتابخانه دارای سندیت بیشتری است و دیگر وقف نامه‌هایی که بصورت جداگانه تدوین شده و نام و نشانی از کتابخانه در آنها دیده می‌شود و حداقل دلالت بر تصمیم واقف دال بر تأسیس کتابخانه دارد. در

این جا نمونه‌هایی از هر گروه به تفکیک و به ترتیب تاریخ ذکر می‌شود: وقف نامه مورخ ۶ ربیع الثانی ۶۲۱ ه. ق. ۱۱ بربقه جنب جامع منیعی نیشابور؛ وقف نامه مورخ اول صفر ۶۸۷ ه. ق. ۱۲ در مورد وقف قرآن کریم بر مقبره خانوادگی جنب مدرسه بردسیر؛ وقف نامه مورخ ۲۰ رمضان ۸۴۲ ه. ق. ۱۳ در جزئی از مصحف شریف وقف شده بر مسجد جامع عتیق قم منسوب به امام حسن عسکری (ع)؛ وقف نامه مورخ اوایل ربیع الاول ۸۹۱ ه. ق. ۱۴ بر مسجد معروف به منار واقع در درون شهر قم؛ وقف نامه مورخ جمادی الثانی ۱۰۷۷ ه. ق. ۱۵ بر نسخه‌ای از نهج البلاغه بر مقبره شاه عباس دوم؛ وبالأخره وقف نامه مورخ ۲۲ جمادی الثانی ۱۰۹۵ ه. ق. ۱۶ در آغاز نسخه‌ای از من لایحضره الفقیه بر مدرسه نجف قلی بیگ در قم.

در مورد وقف نامه‌های جداگانه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: خلاصه وقف نامه غازان خان مورخ ۷۰۲ ه. ق. ۱۷ که در آن به بیت الکتب تبریز اشاره شده؛ وقف نامه بسیار مهم رشیدالدین فضل‌الله همدانی مورخ اول ربیع الاول ۷۰۹ ه. ق. ۱۸ به این وقف نامه پس از این به تفصیل اشاره خواهد شد؛ وقف نامه سید رکن‌الدین معروف به جامع الخیرات مورخ ۷۳۲ ه. ق. ۱۹ مربوط به یزد؛ وقف نامه مورخ دوازده رجب ۱۲۴۲ ه. ق. ۲۰ مربوط به مدرسه آقا محسن در استرآباد؛ وبالأخره وقف نامه مورخ ۱۲۵۷ ه. ق. ۲۱ مربوط به قرائت خانه مسجد جامع قریه ابرندآباد یزد.

در طی طول تاریخ بسیاری از کتابها به علل گوناگون از بین رفته و برخی نیز از یک کتابخانه به کتابخانه دیگر برده شده است. میزان از بین رفتن کتابها و جابجایی و حرکت کتاب از جایی به جای دیگر را می‌توان تا حدودی با استفاده از وقف نامه‌ها مشخص کرد. اصطلاح «تا حدودی» از این رو بکار برده می‌شود که در طول اعصار وقفیه داخل بسیاری از کتابها محو شده و در نتیجه حتی از میان آنچه که باقی مانده نیز شناختن کتابخانه‌ای که اثر بر آن وقف بوده میسر نیست. در میان وقف نامه‌های مورد استفاده نمونه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد واقف در یک زمان چندین جلد کتاب به کتابخانه مورد نظر وقف نموده است. عباراتی نظیر «این کتاب را با صد و نوزده جلد

دیگر...» گویای این مطلب است که واقف در آن در زمان ۱۲۰ جلد کتاب وقف کرده است. با استفاده از این اطلاعات و بررسی کتابهای موجود در کتابخانه‌ها می‌توان نسبتی از کتابهای از بین رفته را بدست آورد. وقف نامه شاه عباس اول مورخ آغاز ذیقعه^{۲۱} ۱۰۳۷ ه. ق. حکایت از این دارد که نامبرده ۱۲۰ مجلد کتاب بر آستانه^{۲۲} ری و مدرسه^{۲۳} آن وقف نموده^{۲۴} که اکنون تنها سه نسخه^{۲۵} آن برجای مانده است. در وقفیه^{۲۶} دیگری در همان تاریخ شاه عباس ۱۱۰ جلد کتاب بر آستانه^{۲۷} مقدسه^{۲۸} قم و مدرسه فیضیه وقف نموده که از آن مجموعه نیز ظاهراً جز چند جلد چیزی باقی نمانده است. طبق وقف نامه^{۲۹} مورخ یونت ٹیل ۱۰۶۴ ه. ق. میر محمد هاشم گیلانی نامی ۷۵ جلد کتاب بر آستانه^{۳۰} مقدسه^{۳۱} قم و مدرسه آستانه (= فیضیه) وقف نموده که اکنون از این کتابها تنها سه نسخه در دست است. ظاهراً بر مقبره شاه عباس دوم نیز کتابهای متعددی وقف شده بوده است. به بیان خود وقف نامه «از آن جمله این مجلد^{۳۲} را با سایر کتب دیگر از قرآن مجید و صحیفه^{۳۳} کامله و حدیث و غیر ذلک که تفصیل آن در دفاتر آن سرکار ثبت است...» که دو نسخه از این کتابها اکنون برجای مانده است.^{۳۴}

به همین ترتیب می‌توان حرکت برخی از آثار از کتابخانه‌ای به کتابخانه دیگر را پی‌گیری نمود. به عنوان نمونه زواهر الحکم میرزا حسن لاهیجی در کتابخانه آستانه^{۳۵} ری^{۳۶}، و قرآن شماره^{۳۷} ۱۵۹ موزه شیراز^{۳۸} هر دو وقف به آستانه^{۳۹} قم بوده است. تعداد زیادی از کتابها در طول تاریخ به علل گوناگون دچار جابجایی شده و در ممالک مختلف پراکنده شده است. کافی است به فهرست‌های نسخه‌های خطی عربی و فارسی کتابخانه‌های کشورهای غربی و یا هندوستان و ترکیه نظر بیفکنیم تا وسعت این جابه‌جایی روشن شود. مهمترین جابجایی «رسمی» که در تاریخ کتابخانه‌های ایران صورت گرفته تصرف مجموعه بسیار نفیس شیخ صنی در جنگهای دوم ایران و روس (۱۲۴۳ - ۱۲۴۱ ه. ق.) و انتقال بخشی از این مجموعه به عنوان غنیمت جنگی از اردبیل به کتابخانه عمومی سن پترزبورگ (لنین‌گراد) است.^{۴۰} شاه عباس اول دوبار. در سالهای ۱۰۱۷ و ۱۰۲۲ ه. ق. آنچه کتاب فارسی داشته از «تواریخ و دواوین و مصنفات ایرانی» وقف آستانه^{۴۱}

شیخ صفی دراردبیل نموده و به آنجا فرستاده بود.^{۳۳} باید توجه داشت که از این مجموعه^{۳۴} وقتی سه نسخه نیز در کتابخانه موزه^{۳۵} ایران باستان در تهران وجود دارد.

مواردی نیز یافت می‌شود که کتب وقفی به کتابخانه^{۳۶} اصلی بازگردانیده شده است که این بی‌گمان در تاریخ کتابداری ایران بسیار نادر است. در حمله^{۳۷} ازبکها در قرن دهم کتابخانه^{۳۸} آستان قدس رضوی تاراج شد^{۳۹} پس از آن برخی از کتابهای تاراج شده در هندوستان به فروش رسید. دستخط فقیه و عالم عالیقدر شیعه قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ - ۹۵۶ ه. ق.) در پشت کتاب مختصر مجمع البیان^{۴۰} حکایت از این دارد که نامبرده به وقفیه^{۴۱} این کتاب توجه نموده و «آنها با چند جلد کتاب دیگر که از وقف سرکار آنحضرت بدست آمده بود به مشهد مقدس فرستاد».^{۴۲}

کتابخانه و کتابداری

بی‌گمان وقف نامه‌ها به عنوان اسناد اصیل تاریخی نگرش کلی زمان را در مورد کتابخانه و کتابداری بدست می‌دهند. در این قسمت از مقاله با استفاده از وقف نامه‌ها اطلاعات بدست آمده در چند بخش تحت عنوان نام کتابخانه، شرایط استفاده از کتاب، مجموعه^{۴۳} کتابخانه و کتابدار تنظیم شده است.

نام کتابخانه. در وقف نامه‌های مورد مطالعه این نامها به چشم می‌خورد:

بیت‌الکتب (۵۷۰۲ ه. ق.، ۷۱۳ ه. ق.)؛ کتب‌خانه (۵۷۰۲ ه. ق.، ۷۱۳ ه. ق.)؛ خزانة کتب (خزانة الکتب) (۷۱۳ ه. ق.، ۹۲۵ ه. ق.)؛ دارالکتب (۷۱۳ ه. ق.، ۷۳۲ ه. ق.)؛ دارالمصاحف و کتب حدیث (۷۱۳ ه. ق.)؛ کتابخانه (۷۱۳ ه. ق.، ۱۲۱۲ ه. ق.)^{۴۴} و (۱۲۹۷ ه. ق.)؛^{۴۵} گنبد (۷۱۳ ه. ق.)؛ قرائت‌خانه (۱۲۵۷ ه. ق.) و مخزن کتب (۱۲۹۷ ه. ق.). باید توجه داشت که در این جا رابطه^{۴۶} نام با مجموعه مربوط مطرح نبوده، بلکه این نام‌ها بطور کلی مورد نظر بوده است. اشاره به این نکته نیز ضرورت دارد که کتابخانه به عنوان یک نهاد بیشتر در وقف نامه‌های جداگانه مطرح می‌شود که واقف تأسیس کتابخانه یا شرایط دیگری را برای آن معین کرده است. در حالیکه در وقفیه‌های داخل کتابها عموماً کتاب برمشهد و مزار و مسجد و مدرسه وقف می‌شده است.

استفاده از کتاب. یکی از مهمترین و اساسی‌ترین نکاتی که دروقف نامه‌ها به آن توجه شده مورد استفاده قرار گرفتن کتاب است و برای اینکه کتاب مورد استفاده مستمر قرار بگیرد، شرط برجای ماندن آن در محل وقف مطرح شده است. وقف عملی است که در راه خدا انجام می‌گیرد، به بیان یکی از قدیمی‌ترین وقف نامه‌های مورد استفاده در این تحقیق (۴۲۱ ه. ق.) «جهت جستن ثواب خدا و طاب خشنودی او». هدف واقف از وقف کتاب این است که استفاده کنندگان او را به دعای خیر یاد کنند و از ادعیه مستمر آنها بهره‌مند شود. لازمه استفاده مستمر و معطل نماندن کتاب حفظ و حراست کامل آن در محلی است که واقف کتاب را بر آنجا وقف کرده است. بسیاری از واقفان برای استحکام بخشیدن به این خواسته از مهم‌ترین حربه یعنی توسل به قرآن کریم و قسم به خون سیدالشهدا (ع) استفاده کرده‌اند. در این جا تنها به ذکر چند عبارت از خود وقف نامه‌ها در باب حفظ و حراست کتاب در محل مورد وقف اکتفا می‌شود: در قرآن وقتی ۳۹۳ ه. ق.: «فروخته نمی‌شود، بخشیده نمی‌شود و به ارث گذاشته نمی‌شود»؛ در قرآن وقتی ۴۲۱ ه. ق.: «از قبه و مسجد خارج نگردد»؛ در قرآن وقتی ۵۹۴ ه. ق. آیه شریفه «فمن بدله بعدما سمعه فانها ائمه علی‌الذین یبدلونه ان الله سمیع علیم» (پس کسیکه تغیر دهد آنها پس از آنکه شنیده است آنها پس همانا گناهش بر کسانی است که تغیر می‌دهند آنها. همانا خداوند شنوا و داناست) (بقره/۱۸۲). در وقف نامه مورخ ۷۲۰ ه. ق. برجزی از قرآن کریم: «برای کسی که داخل قبه (= آستانه قم) شود و این روضه را زیارت کند، بخواند آنها»؛ در وقف نامه مورخ ۷۳۲ ه. ق.: «وظیفه کتابداری که کتابهای وقفی دارالکتب مدرسه در اختیار اوست اینست که نگذارد کتابها از محدوده شهر و اطراف آن بیرون برده شود»؛ در وقف نامه مورخ آخر ربیع الاول ۸۶۱ ه. ق.^{۳۳}: «برای استفاده همه مسلمانان و اینکه فروش نرود، گرو گذاشته نشود و خارج نشود از اطراف روضه»؛ در وقف نامه مورخ ذیقعد ۸۹۴ ه. ق.^{۳۴} در آغاز جزئی از قرآن کریم: «به شرط آنکه نفروشد و نبخشند و به محلی دیگر نبرند. خلاف کننده در لعنت و سخط باری عزاسمه و نفرین ائمه معصومین

علیهم السلام خواهد بود»؛ در وقف نامه مورخ ۱۰۳۷ ه. ق. «هر کس بیرون برد در خون حضرت ابی عبدالله الحسین شریک بوده باشد»؛ در وقف نامه مورخ پانزده رجب^{۵۰} ۱۰۵۲ ه. ق. برسی پاره قرآن کریم: «که از آن آستان مقدس (= حضرت معصومه (ع)) بیرون نبرند الا به مجامع ختم قرآن به جهت تلاوت آن در دارالمؤمنین مذکور»؛ در وقفیه مورخ بیست و دوم جمادی الثانی ۱۰۹۵ ه. ق. بر نسخه ای از من لا یحضره الفقیه: «به شرط آنکه از بلده قم بیرون نبرند»؛ در وقف نامه مورخ ۱۱۳۹ ه. ق.^{۴۶} بر نسخه ای از قرآن کریم این شرط که: «به عاریه ندهند»؛ در وقف نامه مورخ بیست و هفتم ذیحجه ۱۲۲۱ ه. ق. بر نسخه ای از قرآن شریف: «مشروط به اینکه از روضه مزبوره بیرون نبرند و دست اطفال ندهند»^{۴۷} و بالأخره در وقف نامه مدرسه سپهسالار مورخ هفتم شوال ۱۲۹۷ ه. ق. تاکید شده است که «کتابها مطلقاً از مدرسه خارج نشود و اصلاح آنها هم عندالضروره در کتابخانه بشود».

در این جا نحوه استفاده از کتب وقفی و اینکه چه کسانی مجاز به استفاده از آن بوده اند و مدت و شرایط استفاده به چه صورت بوده است مطرح می شود. با استفاده از وقف نامه ها می توان به برخوردهای مختلف با این مسائل اشاره نمود. در وقف نامه رشیدالدین فضل الله همدانی مورخ ۷۱۳ ه. ق. تصریح شده است که کتب «بر طلاب علم» وقف شده تا «ایشان بدان انتفاع گیرند». چنانچه استفاده از کتابها در کتابخانه صورت بگیرد و خازن و مناول در آنجا حاضر باشند رهنی از استفاده کننده اخذ نمی شود و طلاب می توانند به مطالعه و استنساخ و غیر آن پردازند. ولی چنانچه خواسته باشند کتب را از کتابخانه بیرون برند ولی از ربع رشیدی خارج نکنند باید «رهنی وثیق که قیمت آن مثل قیمت آن کتاب باشد پردازند و اگر بیرون از ربع رشیدی برند رهنی بنهند که قیمت آن ضعف (= دو برابر) قیمت کتاب باشد و اصلاً از تبریز و حوالی آن به جایی دیگر نبرند». در قسمت دیگری از وقف نامه مدت امانت یکماه تعیین شده است به این ترتیب که «زیادت از یکماه بیشتر نگذارند و بعد از ماهی البته باز گیرند و به جای خود نهند». و باز در جای دیگر و تنها در مورد تألیفات خود واقف اشاره به این دارد که «اگر از

بهر مطالعه خواهند» با دادن رهن مجدد امانت مجدد همان کتاب امکان پذیر است. در وقف نامهٔ سید رکن‌الدین مورخ ۷۳۲ ه. ق. امانت کتاب جهت مطالعه و استنساخ پیش بینی شده است و اینطور مقرر شده که کتابدار «چیزی گروگان بگیرد که قیمت آن برابر قیمت کتابها باشد». در وقف نامهٔ مورخ ۱۰۵۲ ه. ق. واقف در استرآباد املاکی را وقف نموده و از جمله مصارف در آمد آن مقرر داشته که «ثلث باقی را کتب فقهیهٔ استدلالیه و اصول و تفسیر و حدیث خریده به طلبه داده که بکار برند و از ایشان قبض گرفته که کتاب گم نشود». در وقف نامهٔ مورخ ۱۰۷۷ ه. ق. مشخص گردیده که مدرس از مقررات جاری امانت مستثنی است و آمده است که «سواى مدرس اگر احدی ارادهٔ اخراج یکی از کتب مذکوره را از کتابخانه و مدرسه داشته باشد کتابدار باید رهن و وثیقه‌ای که گنجایش داشته باشد از او بگیرد». مدت امانت یکماه تعیین شده و در مورد استفاده کنندگان آمده است که چنانچه طلبهٔ مدرسه از «مطالعه و انتفاع هر یک از مجلدات مسطوره فارغ باشند اهل مدارس خارج شهر و بعد هم طلبهٔ مدینه مسفوره از مطالعهٔ آن بهره‌مند گردند». در وقف نامهٔ مورخ چهارم ذی‌قعدة ۱۱۰۷ ه. ق. مربوط به وقف ۲۷ جلد کتاب به آستان قدس رضوی واقف قید نموده «که در هر مرتبه از مراتب مسفوره هر کس از طلبهٔ مدارس که محتاج به مطالعه و مباحثهٔ آن باشد متولی مزبور داده تا مدت سه ماه نزد خود نگاه دارد و قبض به متولی بسپارند و با رفع احتیاج به متولی رد و ثانیاً اگر خواهند باذن جدید بازیافت نمایند».^{۴۸}

کتابهای کتابخانهٔ دربار صفویه در اصفهان نیز با رعایت شرایط نسبتاً مشکلی به امانت داده می‌شده است. در وقف نامه‌ای به خط و مهر فقیه معروف آقا جمال خوانساری (وفات ۱۱۲۱ یا ۱۱۲۵ ه. ق.) مورخ ربیع الاول ۱۱۱۳ ه. ق.^{۴۹} چنین آمده است: «و هر گاه متولی (خود و اولاد او) را بآن رجوع و حاجتی نبوده باشد و شخصی آنرا خواهد. بعد از تجویز یکی از علمای اعلام و فقهای کرام و صدور اذن رخصت و الا قبض معتبر گرفته تسلیم او نماید». در این کتابخانه مدت امانت شش ماه تعیین شده و برای خارج کردن کتاب از اصفهان اجازه مخصوص لازم است. در وقف نامهٔ مورخ ۱۱۲۰ ه. ق.^{۵۰}

مربوط به کتابهایی که بر مدرسه جنب چهار باغ در اصفهان برای استفاده «کافه طلبه علوم شیعیان» وقف شده شرایط به این صورت است: «هریک از طلبه که محتاج به آنها باشند بتجویز مدرس مدرسه مزبوره بگیرند و بقدر احتیاج نگاه داشته از آن منتفع شوند و زیاده از قدر احتیاج نگاه ندارند» همچنین پیش بینی شده است که شیعیان «غیر ساکنین مدرسه» نیز بتوانند کتابها را امانت بگیرند. چنانچه مدرس در مورد صلاحیت امانت گیرنده دچار تردید باشد و «مناسب داند رهن از او گرفته کتاب را به او بدهد». در این وقف نامه مدت امانت شش ماه است و امکان تجدید امانت نیز پیش بینی شده است. استفاده از کتابها علی الاصول به «دارالسلطنه اصفهان» محدود است ولی کتابهایی را که جهت زیارت و سایر اعمال عبادت مناسب باشد «بعد از تجویز مدرس و قبض بمهر می توان از اصفهان خارج نمود». در این وقف نامه همچنین بر آداب محافظت از کتاب تأکید شده و اینکه استفاده کنندگان «از آنها ضبط و از تلف و ضایع شدن نهایت سعی و اهتمام» را بنمایند. در وقف نامه محمد حسین صدر اصفهانی مورخ ذیحجه ۱۲۳۴ ه. ق. مدت امانت مشخص نشده و متولی شرعی مجاز است «تا هر زمان که صلاح داند» کتاب را به امانت دهد.

مجموعه وقفی سپهسالار (۱۲۹۷ ه. ق.)، همانگونه که قبلاً اشاره شد، قابل خارج نمودن از محل مدرسه نیست مگر در یک مورد و آنهم سواد متن وقف نامه است. به بیان خود وقف نامه: «قرآنها و کتب ادعیه و سایر نسخ جمعاً وقف است بخصوص اهل علم مدرسه از طلاب و مدرسین و غیر هم و بر صنف کسانی که لیاقت انتفاع از آنها را استنساخاً و تلاوةً و مطالعهً و تصحیحاً داشته باشند. مشروط بر اینکه مطلقاً از مدرسه خارج نشود... مگر کتابچه وقف نامه که از این حکم مستثنی است». به این ترتیب امانت کتاب در داخل این مجتمع بزرگ دینی - فرهنگی مجاز می باشد. در این وقف نامه به دو بعد توجه شده است یکی مسئولیت کتابدار و دیگر مسئولیت طلاب. در مورد اول آمده است که کتابدار «باید در محافظت و حفظ کتب و قفیه مدرسه اهتمام کامل نماید» و «به هیچ کس اجازه ندهد که کتب موقوفه را از مسجد و مدرسه به خارج ببرند» و در

صورتیکه چیزی از کتب یا اسباب کتابخانه از سزاحمال در دست امانت گیرنده «تلف یا معیوب» شود «ارش» یا تفاوت صحیح و معیوب و یا «قیمت عوض» آن «در صورت تمکّن» از آن شخص اخذ گردد. در مورد امانت کتابدار باید کتاب را پس از دریافت «قبض که بخط آن طالب مرقوم و به مهر او مختوم باشد» امانت بدهد. چنانچه صلاح بداند «دو نفر از مدرسین یا ثقات طلاب» نیز قبض را مهر کنند. چنانچه «یکی از طلاب درباره کتب برخلاف تکالیف مقررّه خود رفتار کرده باشد»، کتابدار می‌تواند او را به نایب التولیه معرفی نماید تا به هر نوع مقتضی داند درباره او رفتار نماید.

در مورد تکالیف طلاب، اولین تأکید بر این است که طلبه در «حفظ کتب موقوفه» سعی کامل کند و چنانچه «کتاب یا اسباب موقوفه را بتفریط تلف یا معیوب نماید» خود را به «ادای قیمت یا ارش آن» مکلف بداند، «در کتب موقوفه چیزی ننویسد و جایی از آن را سیاه نکند»، و اگر نکته اصلاحی مفیدی بنظرش می‌رسد نخست به نظر مدرس مربوط برساند و سپس «در حاشیه بخط خوش بنویسد» یا «بنویسند». و بالأخره قید شده است که طلبه «کتب موقوفه را زیاده از قدر ضرورت در پیش خود نگاه ندارد» و چنانچه از طلاب مدرسه و یا اهل علمی غیر از طلاب مدرسه خواستار آن کتاب باشد «از نمودن آن» مضایقه نکند.

مجموعه کتابخانه

وقف نامه‌های مورد مطالعه را می‌توان در این مورد به دو گروه تقسیم نمود. گروه اول که تعداد بیشتری وقف نامه را دربر می‌گیرد جنبه تکمیل مجموعه کتابخانه را داردمانند وقف کلام الله مجید، تفاسیر، نهج البلاغه، کتب اربعه حدیث و غیره. گروه دوم توجه به تأسیس کتابخانه و تشکیل مجموعه دارد. در این جا به چند نمونه از هر دو گروه اشاره می‌شود.

وقف نامه مورخ ۵۸۶۱ ه. ق. حکایت از توجه واقف به تکمیل مجموعه آستان قدس رضوی دارد. قسمت مورد نظر در وقف نامه داخل «روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، یعنی تفسیر ابوالفتح رازی، به این صورت آمده است «و در روضه»

مطهر جوامع کلام الله و مصاحف بسیار بود، اما تفسیری که همه طوایف از آن استفاده معانی قرآنی تواند نمود نبود» بنابراین واقف این مجلد را باسی مجلد دیگر بر روضه شریفه منوره وقف نموده است. در این مورد دو قول وجود دارد به نظر او کتائی واقف قصد داشته که کتابخانه جنبه عمومی پیدا کند و مورد استفاده تمام فرق اسلامی قرار گیرد.^{۵۲} به نظر سید محمد کاظم امام کتابخانه آستانه از نظر منابع عربی غنی بوده و هدف واقف وقف اثری است که فارسی زبانان بتوانند از آن استفاده کنند^{۵۳}، که با توجه به متن وقف نامه به نظر می‌رسد رأی اخیر صحیح تر است.

در وقف نامه شاه سلطان حسین مورخ ۱۱۱۳ ه. ق. اشاره شده است به اینکه «کتابدار سرکار خاصه شریفه» این مجموعه وقفی را «در مکانی معین ضبط نموده سر رشته جدا بر آن نگاه دارد و داخل سایر کتب کتابخانه مبارک نکند». به این ترتیب به نمونه‌ای برخورد می‌کنیم که واقف در عین حال که به کتابخانه دربار صفوی کتاب وقف کرده قابل به تفکیک آن بوده است.

در میان وقف نامه‌های آستان قدس رضوی، وقف نامه مورخ ۱۱۰۷ ه. ق. دلالت بر وقف ۲۷ جلد کتاب برای استفاده «طلبه علیه مدارس» مشهد دارد. واقف صورت این کتابها را نیز در خود وقف نامه به دست داده است.

اینک به وقف نامه‌هایی اشاره می‌شود که در آنها به تأسیس کتابخانه و تشکیل و تکثیر مجموعه توجه شده است.

در مورد کتابخانه گنبد غازی (۷۰۲ ه. ق.) اینطور به نظر می‌رسد که هدف جمع آوری «تمامیت کتب ولایت» است در «کتب خانه که متصل گنبد و خانقاه و ابواب البر است که در تبریز ساخته‌ایم». مجموعه این کتابخانه بی‌گمان بیشتر جنبه آرشئو و بایگانی داشته زیرا در جای دیگر آمده است که «اگر کسی را شرط نامه یا لوحی که داده شده ضایع گردد، نسخه از آنجا بدهند». همچنین یرلیغی (= فرمانی) در مورد ارسال صورت مالیات و اراضی ملکی وقفی به این کتابخانه در دست است.^{۵۴}

مجموعه وقفی رشیدالدین فضل‌الله به لحاظ نفاست سخت تحت مراقبت است.

کلید دار گنبد فرزند او طوقی است «و باید که گنبد را دو بند و کلیدهای بغایت محکم باشد به وجهی که قطعاً هیچ کس به کلیدی دیگر آن را باز نتواند کردن... چه در گنبد مصاحف^{۵۵} و دیگر چیزهای عزیز باشد». در جای دیگر که مواضع انواع مخازن و انبارها در داخل ربع رشیدی معین گشته به محل مجموعه کتابخانه به تفصیل اشاره شده است: «دو در کتابخانه از یمین و یسار گنبد ساخته شده، و ترتیب آن چنان است که مادام که ممکن باشد مصاحف که زیادت از آن باشد که در گنبد نهند و کتب منقولات و مصنفات خاصه در کتابخانه ایمن نهند و کتب معقولات در کتابخانه ایسر و اگر میسر نگردد بعضی که از جایی زاید آید و در دیگر جانب گنجد علی حده بنهند.»^{۵۶} در جای دیگری از وظایف کتابدار صحبت خواهیم کرد. در این جا در رابطه با مجموعه کافی است گفته شود که «کلید به دست خازن باشد و متولی و مشرف و ناظر هر سه مهر کنند». همچنین اشاره شده است به اینکه فهرستی از کتابها باید در اختیار این افراد و در خود کتابخانه باشد به بیان واقف: «و پیش هر یک از این جماعت نسختی از فهرست کتب باشد مقابل و منقح و یک نسخه از آن فهرست در هر کتابخانه‌ای در خریطه‌ای (= صندوق) به مهر ایشان نهاده شود». واقف همچنان به مهری اشاره^{۵۷} دارد که باید «بر پشت کتب بر چند موضع بزنند تا از خیانت دور باشد». در این وقف نامه همچنین به موضوع تکثیر کتابهای مجموعه توجه شده است. در تفصیل و ترتیب امور «دارالمصاحف و دارالحديث» شرط شده است که متولی هر سال دو نسخه تمام «ساخته گرداند» یکی جامع قرآن مجید به قطع بزرگ بغدادی و دوم کتاب جامع الاصول در احادیث و اصول. این آثار می‌بایست به شهرهای اسلام - ابتدا از عظیم ترین - فرستاده شود. همچنین در شرایط الحاق شده به آخر وقف نامه قید شده است که «هر سال از این کتب که مصنفات من است»^{۵۸} دو نسخه «استکتاب» یا نوشته شود. واقف سپس به کیفیت تهیه این نسخه‌ها اشاره می‌کند و اینکه «بر کاغذ بغایت نیکو و لطیف»^{۵۹} «به قطع بزرگ بغدادی»، «به خطی پاک و درست بنویسند» و «آن را با نسخه اصل که در کتب خانه ربع رشیدی نهاده مقابله کنند بر وجهی که در آن غلط و تصحیف نباشد». بنابراین شرط واقف این نسخه‌ها باید

هرسال پس از خواندن دعای وقف و ثبت و توقیع توسط قضات تبریز به شهری فرستاده شود از شهرهای اسلام « عربی به بلاد عرب و عجمی به بلاد عجم و ابتدا به معظم‌ترین شهرها... تا وقف شود بر اهل آن شهر و در آن شهر در مدرسه‌ای که آن را مدرس باشد بنهند نا متعلمانی که رغبت نمایند پیش آن مدرس آنرا بخوانند ».

همانگونه که قبلاً اشاره شد کتابخانه‌ها عموماً نقش بایگانی اسناد را نیز ایفا می‌کرده است. از باب مثال در مورد کتابخانه آستانه قدس رضوی وقف نامه شاه طهماسب مورخ آخر جمادی الثانی ۹۳۱ ه. ق. اشاره به وقف نامه‌هایی دارد که در « کتابخانه سرکار موهبت آستان » ضبط بوده است.

ساده‌ترین و بی‌گمان رایج‌ترین نوع وقف نامه آنهایی است که در رابطه با تاسیس مدارس به رشته تحریر کشیده می‌شده است. واقف یک مدرس خود را موظف می‌دانسته تا مهم‌ترین وسیله کار مدرسان و طلاب یعنی کتابهای مورد نیاز آنان را بر آنان وقف کند. به عنوان نمونه وقف نامه مورخ ۱۲۴۲ ه. ق. مدرسه آقا محسن در استرآباد حکایت از چنین وضعی دارد. این واقف «مجموع کتب عربیه خود را از نحو و صرف و منطق و کلام و حدیث و فقه و اصول و هیأت و حساب» بر طلاب اثنی عشریه مدرسه خود وقف نموده است.

در مورد مجموعه مدرسه سپهسالار در وقف نامه مورخ ۱۲۹۷ ه. ق. چنین آمده است: «مجموعه کتابخانه محیط است به نفائس قرآن مجید و صحف دعوات و تصانیف علوم و مؤلفات فنون من کتب الاصولیین و الفقه و التفسیر و الحدیث و الحکمة و الطب و الادب و غیرها بقدر حاجت». صورت این کتابها در دفتر ثبت بوده^{۹۹} و واقف شرط نموده هر کتاب جدیدی که به موقوفه اضافه می‌شود «بتاریخ خود در دفتر مذکور ثبت گردد». همچنین مقرر گردیده که کتابدار «در هر ماه ثبت کتب را بانسخ موجود کتابخانه و صورت قبوض طلاب تطبیق کند و اگر عیبی وارد شده باشد رفع نماید». این کتابخانه علاوه بر مجموعه کتاب مرکز نگهداری اسناد و مدارک گوناگون موقوفه و حتی وجوهات دریافتی نیز بوده است. از باب مثال به چند نمونه اشاره می‌شود: «سواد وقف نامه در

کتابخانه محفوظ است»، «مستوفی هر سال صورت امتحان را که حاکی از ترقی و تنزل طلاب باشد پس از مجالس امتحان ثبت کرده اهل مجلس امتحان مهر کرده در کتابخانه محفوظ شود»، «مستوفی کتابچه جمع و خرج یکساله را به کتابدار بسپارد که در کتابخانه محفوظ بماند»، «مستوفی همه ساله دفتری مخصوص معاملات و محاسبات موقوفه را» به کتابدار بسپارد که «در کتابخانه محفوظ دارد» و بالآخره «تمام وجوهی که از مستغلات و املاک موقوفه عاید می‌شود» در صندوق بزرگی که در کتابخانه موجود است ضبط گردد». در این جا به سه موضوع که با مجموعه کتابخانه رابطه نزدیک دارد و در وقف نامه‌ها منعکس است اشاره می‌شود. این سه موضوع عبارت است از خرید کتاب، مرمت و تعمیر و محل و اسباب کتابخانه. در مورد خرید کتاب در وقفیه غازانی مورخ ۷۰۲ ه. ق. عبارت: «ثمن کتب ضروری» به کار برده شده است. در وقف نامه مورخ ۱۰۵۲ ه. ق. واقف شرط نموده که با ثلث عایدات املاک وقفی در استرآباد «کتب فقهیه استدلالیه و اصول و تفسیر و حدیث خریداری شود». در وقف نامه مورخ ۱۲۶۱ ه. ق. ۶۰ در ساری واقف شرط نموده که در آمد یکدانگ از قریه موسومه به مبلغ یک «صرف ابتیاع کتب احادیث عربی» گردد. در وقف نامه دیگری مربوط به همان شهر، مورخ ۱۲۸۱ ه. ق. ۶۱ یک عشر از در آمد چند روستا و دکان «به جهت ابتیاع کتب علمیه است که متولی ابتیاع نموده و وقف بر فرقه ناجیه امامیه نماید». در کتابچه موقوفات یزد مورخ ۱۲۵۷ ه. ق. یکی از مصارف «مال الاجاره دکان قنادی و میاه بغداد آباد» خرید کتابهای «علوم دینی» ذکر شده است. در وقف نامه‌ای که از دختر میرزا بزرگ قائم مقام مورخ ۱۲۶۹ ه. ق. ۶۲ در دست است. این واقف شرط کرده که از در آمد موقوفات او در تبریز «سه عشرونیم را روانه به نجف اشرف نمایند که از یک عشر از آن کتب فقهیه ابتیاع شود» و «به عرب و عجم بدهند که از آنها منتفع شوند و اصل کتب کاصل الموقوف باقی بماند». در وقف نامه مدرسه سپهسالار نیز خرید کتاب پیش بینی شده است به بیان خود واقف «و آنچه از (منافع موقوفه) علاوه بماند به قدریکه کتب جدیدی برای کتابخانه ضرور باشد ابتیاع و وقف شود».

در برخی از وقف نامه ها به مرمت و تعمیر کتب نیز توجه شده است. در این جا به چند نمونه اشاره می شود. در وقف نامه غازان در قسمت بیت الکتب به «مصلح اصلاح و مرمت کتب» اشاره شده است. در وقف نامه جامع الخیرات مورخ ۷۳۲ ه. ق. قید شده است که «هر سال مبلغ ۵۰ دینار از عین موقوفه صرف مرمت و تجلید کتب گردد». در وقف نامه مورخ ۱۲۱۲ ه. ق. واقف موقوفاتی برای کتابخانه آستان قدس قرار داده و قید کرده که منافع ملک هفت چوبه صرف «خرج صحافی صحف و کتب و اسباب حفظ کتابخانه مبارکه گردد». در کتابچه موقوفات یزد نیز در وقف نامه مورخ ۱۲۵۷ «تعمیر قرآنهاي کهنه» مسجد جامع کبیر دارالعباده پیش بینی شده است. و بالأخره در وقف نامه سپهسالار موضوع تعمیر و مرمت به این صورت مطرح شده است که کتابها و لوازم کتابخانه هر شش ماه یک مرتبه با اطلاع کتابدار و چهار نفر ثقات طلاب بازدید گردد و از محل درآمد موقوفه «اگر مرمتی در جلود و اوراق کتب بحسب عادت لازم شده باشد» انجام دهند. در این وقف نامه تاکید شده است بر این که هر نوع اصلاح و مرمت در خود کتابخانه انجام شود یعنی کتابدار «کاتب و صحاف و مذهب و امثال ایشان را به کتابخانه حاضر بسازد و در کتابخانه اصلاح و مرمت نمایند». در برخی از وقف نامه ها در مورد محل کتابخانه نیز اشاراتی شده است. از باب مثال در وقف نامه غازان مشخص شده است که کتابخانه «متصل گنبد و خانقاه و ابواب البر» است. در وقف نامه رشیدالدین فضل الله آمده است که بیت الکتب در داخل ربيع رشیدی و در «سرای متولی» قرار دارد و همانگونه که قبلاً اشاره شد شامل دو کتابخانه است که در جوار گنبد در سمت راست و چپ آن ساخته شده است. دو نمونه نیز در مورد مدارس در دست است. محل کتابخانه مدرسه شاهزاده در یزد در وقف نامه مورخ ۱۲۴۰ ه. ق. ۶۳ به این صورت مشخص شده است «دو مدرسه شرقی و غربی مختص دو مدرس دیگر که شایسته تعلیم اوساط باشند و محل کتب موقوفه مدرسه حجرات محقره جوف آن دو مدرس باشد». در مورد کتابخانه وقفی سپهسالار مخزن کتابخانه وقف است در درجه اول برای «حفظ کتب» و «سکنای کتابدار» و رفت و آمد مسئولین مختلف و بر «صنف اشخاصیکه اهلیت انتفاع» از نظر مطالعه، تصحیح، و استنساخ از روی کتابهای وقفی راداشته

باشند. چنانچه ساختمان کتابخانه احتیاج به تعمیر داشته باشد این امر در وقف نامه پیش بینی شده و در جای دیگر آمده است که «در صورت بروز حادثه و منهدم شدن یا معدوم شدن این ساختمان، ساختمان مستحکم ولی کم زینت تر در جای دیگر ساخته شود». در مورد اسباب و وسائل این عبارت قید شده که «فرش و دیگر وسائل وقف است به کتابخانه». کتابدار و دیگر وابستگان کتابخانه

در وقف نامه های مورد مطالعه به نام افرادی که در کتابخانه مسئولیت مستقیم و یا وابستگی غیر مستقیم داشته اند برخورد می شود. باید توجه داشت که کتابخانه طبعاً در درون یک سازمان بزرگتر قرار دارد و تابع افرادی مانند متولی، مشرف، ناظر، امام، مدرس و غیره است. در این جا تنها از کسانی نام برده می شود که در کتابخانه دارای مسئولیت اداری و یا اموری مانند خوشنویسی و صحافی و غیره می باشند. در گروه اول از خازن (۷۰۹، ۷۰۲ ه. ق.)، کتابدار (۱۲۹۷، ۱۱۶۰، ۱۱۲۳، ۱۱۲۰، ۱۱۱۳، ۱۰۷۷، ۵۷۳۲ ه. ق.)، مباشر کتابخانه (۱۲۱۲ ه. ق.)، مناوول (۷۰۹ و ۷۰۲ ه. ق.)، کلید دار کتابخانه (۱۱۶۰ ه. ق.)، حافظ کتب (۱۲۹۷ ه. ق.) و فراش (۷۰۲ ه. ق.)؛ در گروه دوم از کاتب (۱۲۹۷، ۱۲۴۱، ۷۰۹ ه. ق.)، صحاف (۱۲۹۸، ۱۲۴۱، ۲۱۲۳۲، ۱۲۳، ۱۱۶۰ ه. ق.)، مصحح (۱۲۹۶، ۱۲۳۲، ۱۱۶۰ ه. ق.)، مذهب (۱۲۹۷، ۱۲۴۱ ه. ق.) و خوشنویس (۱۲۴۱ ه. ق.) نام برده شده است.

واقف کتب وقفی برای حفظ و حراست موقوفه و اجرای شرایط وقف متولی یا مباشری را انتخاب می کند اعم از اینکه این شخص کتابدار نامیده شده باشد یا به نام دیگری از او یاد شده باشد. از باب مثال در وقف نامه مورخ ۴۲۱ ه. ق. واقف «تسلیم کرد آن را به ابوعلی بن حسّوله بنا بر این که در دست او بماند...»؛ در وقف نامه مورخ ۱۰۸۴ ه. ق.^{۶۶} تولیت نسخ کتب اربعه حدیث در مدرسه فیضیه به مدرس آن مدرسه تفویض شده؛ در مدرسه نجف قلی بیگ نیز (وقف نامه ۱۰۹۵ ه. ق.) مدرس مدرسه نایب شرعی متولی تعیین شده؛ در وقف نامه مورخ ۱۱۰۷ ه. ق. واقف میرزا نورالدین محمد (و اولاد او را) به عنوان تولیت وقف تعیین نموده است؛ و بالاخره

در وقف نامه مورخ ۱۱۲۳ ه. ق. تولیت کتابها به فرزند واقف تفویض شده است. همانگونه که قبلاً اشاره شد در موارد متعددی نیز نام کتابدار به عنوان مباشر وقف در وقف نامه ها آمده است. باید توجه داشت که نام دیگر کارکنان کتابخانه بیشتر در وقف نامه های آمده که سازمان کتابخانه مورد نظر واقف بوده است. اینک با توجه به وقف نامه های مورد بررسی صفات مطلوب کتابدار نشان داده می شود. و سپس به دیگر نیروی انسانی در کتابخانه ها اشاره خواهد شد.

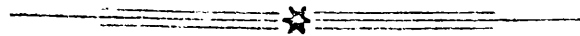
به نظر ما چکیده نظر واقفان در مورد صفات کتابدار به بهترین وجهی در وقف نامه سید رکن الدین مورخ ۷۳۲ ه. ق. منعکس شده است. در مورد کتابدار مدرسه رکنیه که به «امّ البقاع مدارس یزد» معروف بوده و بنابر قول مورخان کتابخانه آن سه هزار جلد کتاب داشته^{۶۷} چنین آمده است: «متولی امور باید کتابداری را برای امور کتابخانه منصوب کند که در حفظ کتابها امین و متدین باشد و از کتابها نگه داری کند و به ضرورت مراقب ورود و خروج کتاب باشد». امانت داری و حفظ و صیانت کتابها در وقف نامه های متقدم و متأخر مورد مطالعه به عنوان بارزترین صفت کتابدار و سایر کارکنان کتابخانه مشخص شده است. از باب مثال در وقف نامه سپهسالار در مورد مسئولیت کتابدار مدرسه در انتخاب دو حافظ کتب آمده است که «باید بعد از معرفت تامه به امانت و دیانت آنها را به خدمت کتابخانه بگمارد و مسئولیت را برعهده خود بداند».

بدون تردید بسیاری از کتابدارانی که به تولیت مجموعه ها منصوب می شدند علاوه بر صفت امانت داری از مدرّسان و یا طلاب فاضل و دانشمند بوده اند. ولی در وقف نامه های مورد مطالعه تنها در یک جا به این موضوع اشاره شده است و آن در وقف نامه رشیدالدین فضل الله همدانی است. در این وقف نامه از خازن و مناول کتابخانه به عنوان «عاقل و کافی و متورع و نویسنده و صاحب معرفت کتب» یاد شده است.

تعداد نیروی انسانی ثابت کتابخانه ها، وضع حقوقی و سایر شرایط شغلی این افراد را می توان تا حدودی با کمک برخی از وقف نامه ها مشخص نمود که این اطلاعات نیز

برای تاریخ کتابداری خالی از فایده نیست. در مورد تعداد کارمندان اطلاعات مندرج در وقف نامه‌ها به این شرح است: بیت الکتب غازانی، خازن و مناوول؛ بیت الکتب رشیدی، خازن و مناوول؛ دارالکتب مدرسه^{۶۸} رکنیه، خازن^{۶۸}؛ کتابخانه^{۶۸} آستان قدس رضوی، کتابدار^{۶۹} و کلید دار و عزب دفتر^{۷۰} (دو نفر) مصحح و صحاف؛ کتابخانه^{۷۱} مدرسه سپهسالار، کتابدار و حافظ کتب (دو نفر). در مورد «مرسومات» و «وظایف» کتابدار و دیگر کارمندان کتابخانه نیز در برخی از وقف نامه‌ها پیش بینی‌هایی شده است. از باب مثال در وقف نامه^{۷۲} ربع رشیدی قید شده است که سالیانه «سی دینار به مشاھرہ نقد رایج تبریز» به خازن و همین مبلغ به مناوول پرداخت گردد و سهم نان روزانه هر یک از این افراد به ترتیب سه من و دو من تعیین شده است. در وقف نامه^{۷۳} جامع الخیرات مورخ ۷۳۲ ه. ق. آمده است که هر سال ۷۲۰ من غله به میزان مساوی به کتابدار اختصاص یابد. در مورد کارمندان کتابخانه^{۷۴} آستان قدس رضوی در طومار علیشاهی مورخ ۱۱۶۰ ه. ق. حقوق کتابدار سی تومان و پانزده تومان، حقوق یکی از کلید داران و صحاف کتابخانه هر یک ده تومان، حقوق کلید دار دیگر ده شاهی و حقوق مصحح سی سنار تعیین شده است. همچنین در وقف نامه^{۷۵} مورخ ۱۲۱۲ ه. ق. عبدالمجید خان نامی موقوفاتی برای آستان قدس قرار داده و قید نموده که عشر آن «بعنوان حق التولیه» به حاجی ملا محمد کتابدار آستانه تعلق دارد. در مورد کارمندان کتابخانه^{۷۶} مدرسه سپهسالار در مصارف موقوفه سهم کتابدار «دوازده سهم از یک هزار سهم از منافع مزبوره» و سهم دو نفر حافظ کتب «هشت سهم که هر یک چهار سهم باشد» تعیین شده است. در وقف نامه^{۷۷} اخیر شرایط دیگری نیز پیش بینی شده است. از باب مثال مدت مرخصی یا «غیبت اختیاری» کتابدار و «حفظه^{۷۸} کتب» چهل روز تعیین شده است. همچنین آمده است که کتابدار می‌تواند تا سه ماه از مرخصی اضطراری استفاده کند منوط بر اینکه «نایب امین که اهلیت حراست کتب را داشته باشد به جای خود بگذارد و حق نایب را از سهم مقرر خود بدهد». باید توجه داشت که وقف نامه^{۷۹} مدرسه^{۸۰} سپهسالار حکایت از یک مجموعه بزرگ دینی - فرهنگی دارد و امکان استفاده

کارمندان کتابخانه مانند دیگر کارمندان از مجموع این تأسیسات مانند مسجد، دارالشفاء، حمام، مطبخ و غیره پیش بینی شده و کاملاً مشهود و مشخص است . همچنانکه در مقدمه^{۷۱} این مقاله ذکر شد هنوز بررسی کاملی از وقف نامه‌ها به عمل نیامده . امید است که این مقاله مقدمه‌ای باشد از برای اینکه وقف نامه‌ها از جهات متعدد دیگر مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد .^{۷۱}



یادداشت‌ها

- ۱- از جمله در نسخه‌های خطی، جلد‌های مختلف؛ فهرست نسخ‌های خطی کتابخانه آستانه مقدسه قم (۱۳۵۵)، مجلات فرهنگ ایران زمین و معارف اسلامی.
- ۲- از جمله یادگارهای یزد (۱۳۵۴ و ۱۳۴۸) و مجله فرهنگ ایران زمین.
- ۳- تربت پاکان (۱۳۵۵) و برگه‌ی از تاریخ قزوین (۱۳۶۱).
- ۴- نوش آفرین انصاری (محقق)، «بررسی اسناد وقف آستان قدس رضوی»، در جشن نامه استاد مدرس رضوی (۱۳۵۶): ۶۳ - ۴۵.
- ۵- کتابشناسی کامل هر وقف نامه فقط بار اول ذکر می‌شود. کلیه ارجاعات بعدی با تاریخ وقف نامه‌ها مشخص خواهد شد.
- ۶- احمد گلچین معانی، راهنمای گنجینه قرآن (۱۳۴۷): ۳۶.
- ۷- اوکائی، فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، جلد چهارم (۱۳۲۵): ب.
- ۸- محمد تقی دانش پژوه، فهرست نسخ خطی کتابخانه آستانه مقدسه قم (۱۳۵۵): ۲۲.
- ۹- احمد گلچین معانی، همان: ۳۵.
- ۱۰- سید حسین مدرسی طباطبائی، تربت پاکان، جلد اول (۱۳۵۵): ۱۲۸-۱۲۷.
- ۱۱- محمد تقی دانش پژوه، همان: ۲۳.
- ۱۲- یادگار، سال اول، شماره ۹ (۱۳۲۴): ۳۱-۳۰.
- ۱۳- سید حسین مدرسی طباطبائی، همان، جلد دوم: ۱۱۹-۱۱۸.
- ۱۴- همان، جلد دوم: ۱۵۱-۱۵۰.
- ۱۵- همان، جلد اول: ۱۵۸-۱۵۶.
- ۱۶- همان، جلد دوم: ۲۲۵.

- ۱۷- رشید الدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی (۱۳۳۸) جلد دوم: ۱۹۹-۱۹۸؛ عبدالمحمد آیتی، تحریر تاریخ و صاف (۱۳۴۶): ۲۳۰.
- ۱۸- رشید الدین فضل‌الله همدانی، وقف نامهٔ ربع رشیدی، چاپ عکسی از روی نسخهٔ اصل زیر نظر مجتبی مینوی و ایرج افشار (۱۳۵۰)؛ وقف نامهٔ ربع رشیدی، چاپ خرونی از روی نسخهٔ اصل به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار (۱۳۵۶).
- ۱۹- سید رکن‌الدین، «وقف نامهٔ جامع الخیرات»، یادگادهای یزد، جلد دوم (۱۳۵۴): ۳۹۱-۵۵۸.
- ۲۰- منوچهر ستوده، از آستادا تا استرباد، جلد هفتم (۱۳۵۴): ۵۴۸.
- ۲۱- «کتابچهٔ موقوفات یزد»، فرهنگ ایران زمین، جلد دهم (۱۳۴۱): ۱۲۴-۸ (۷۷).
- ۲۲- سید حسین مدرسی طباطبایی، همان، جلد اول: ۱۵۰.
- ۲۳- در مورد مجموعه‌ای که در اختیار شاه عباس بوده میر منشی قمی در خلاصه التواریخ از کتابخانهٔ عالیه میان حرم و دیوان خانهٔ شهر اصفهان پس از ۹۹۶ ه. ق. یاد می‌کند که شاید همین کتابخانه به دست شاه‌عباس رسیده‌بوده است. (دانش پژوه، فهرست آستانهٔ قم: ۱۸).
- ۲۴- سید حسین مدرسی طباطبایی، همان، جلد اول: ۱۵۰.
- ۲۵- همانجا.
- ۲۶- همان، جلد اول: ۱۵۵.
- ۲۷- همانجا.
- ۲۸- همان، جلد اول: ۱۵۶.
- ۲۹- همانجا.
- ۳۰- همان، جلد اول: ۱۲۷.
- ۳۱- همانجا.
- ۳۲- محمد تقی دانش پژوه، «نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی»، نسخه‌های خطی، دفتر هشتم (۱۳۵۸): ۱۰۲-۹۹.

- ۳۳- محمد تقی دانش پژوه، فهرست آستانه قم: ۱۹ .
- ۳۴- همان: ۱۹-۲۰ .
- ۳۵- اسکندربیک ترکمان، تاریخ عالم آدای عباسی، به کوشش ایرج افشار (۱۳۵۰).
جلداول: ۴۱۳ .
- ۳۶- عبدالعلی اوکتائی، فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، جلد چهارم (شماره ۱۹۸ تفسیر
خطی) .
- ۳۷- همان: ج-د .
- ۳۸- همان: ج (شماره ۳۶ اصول خطی) .
- ۳۹- اسناد وقف آستان قدس رضوی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، خطی شماره
۲۹۸۷: [۹۸] .
- ۴۰- همان: [۳۹۹-۴۰۰] .
- ۴۱- سپهسالار، حسین، «وقف نامه مفصل» در تاریخ مدرسه عالی سپهسالار تألیف
ابوالقاسم سحاب (۱۳۲۹): ۱۰۲-۵۱. وقف نامه مختصر در کتیبه صحن مدرسه از
قسمت بدنه راست جهت غربی شروع شده و به سمت بدنه چپ طرف غربی
منتهی می شود (همان: ۴۶). این مدرسه اکنون به نام استاد شهید مرتضی مطهری
نام گذاری شده است.
- ۴۲- سید حسین مدرسی طباطبائی، همان، جلد اول: ۱۳۰ .
- ۴۳- سید محمد کاظم امام، مشهد طوس (۱۳۴۸): ۵۱۵، ۵۱۲ .
- ۴۴- سید حسین مدرسی طباطبائی، همان، جلد اول: ۱۴۳ .
- ۴۵- همان، جلد اول: ۱۵۱ .
- ۴۶- همان، جلد اول: ۱۷۴ .
- ۴۷- همان، جلد اول: ۱۸۱-۱۸۰ .
- ۴۸- اسناد وقف آستان قدس رضوی: [۳۹۳-۳۹۲] .
- ۴۹- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، خطی، شماره ۴۵۹۴ .

- ۵۰- راهنمای کتاب، ۱۵ (۱۳۵۱): ۸۶۲-۸۵۹ .
- ۵۱- عبدالحسین سپنتا، تاربخچه اوقاف اصفهان (۱۳۴۶): ۴۱۵ .
- ۵۲- عبدالعلی اوکتائی، همان، جلد چهارم: ج .
- ۵۳- سید محمد کاظم امام . همان: ۵۱۶-۵۱۵ .
- ۵۴- محمد جواد مشکور، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری (۱۳۵۲): ۴۶۴ .
- ۵۵- «از جمله هزار عدد مصحف در آنجا نهاده ام . . . و مفصل آن بدین موجب است آنچه به خط طلا نوشته شده است چهار صد عدد، آنچه به خط یاقوت است ده عدد آنچه به خط ابن مقله است ده عدد آنچه به احمد سهروردی است ۲۰ عدد آنچه به خط اکابر است ۲۰ عدد آنچه بخطوط روشن خوب نوشته شده ۵۴۸ عدد» . نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال دوم، ش ۶-۴ (۱۳۲۸): ۱۶۴ .
(وصیت نامه رشیدالدین به صدرالدین ترکه) .
- ۵۶- «دیگر شصت هزار مجلد کتاب در انواع علوم و تواریخ و اشعار و حکایات و امثال و غیره از ممالک ایران و توران و مصر و مغرب و روم و چین و هند جمع کرده ام همه را وقف گردانیدم بر ربع رشیدی» . همانجا .
- ۵۷- فرانسویس ریشارد، «مهر کتابخانه رشیدالدین فضل الله همدانی؟» آینده، سال هشتم، ش ۶ (۱۳۶۱): ۳۴۶-۳۴۵ (متن مهر: ملک کتابخانه رشید) .
- ۵۸- فهرست این آثار در وقفنامه حروفی: ۳۳۷ .
- ۵۹- «فهرستی برسم سیاق نویسان تهیه شده در کتابخانه ضبط است و در آن قیمت نسخ اولیه و اینکه از چه اشخاصی خریداری شده آمده است» . ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، جلد اول (۱۳۱۵): و .
- ۶۰- منوچهر ستوده، همان، جلد هفتم: ۵۱۸ .
- ۶۱- محمدتقی دانش پزوه، «دووقف نامه از مازندران» معارف اسلامی، ش ۸ (۱۳۴۸): ۶۸-۷۵ .
- ۶۲- کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، خطی شماره ۵۰۲۷ .

- ۶۳- ایرج افشار، همان، جلد دوم: ۵۷۲-۵۸۲.
- ۶۴- منوچهر ستوده، همان، جلد هفتم: ۴۹۶.
- ۶۵- اسناد وقف آستان قدس رضوی: [۹۶-۴۶ (۷۰-۶۹)] طومار علیشاهی مورخ
 رمضان ۱۱۶۰ ه. ق. و مهور به مهر علیشاه (سلطنت ۱۱۶۱-۱۱۶۰ ه. ق.).
 حاوی تشکیلات جدید اداری و مالی آستان قدس رضوی است. علی مؤتمن،
 تاریخ آستان قدس (ع) (۱۳۵۵): ۲۰۱.
- ۶۶- سید حسین مدرسی طباطبائی، همان، جلد دوم: ۲۲۰-۲۲۳.
- ۶۷- ایرج افشار، همان، جلد دوم: ۵۵۹.
- ۶۸- کتابداری این کتابخانه به فخرالدین مبارکشاه و به اولاد ذکور او نسل بعد از نسل
 واگذار شده است. جامع الخیرات: ۱۷۷.
- ۶۹- اسامی کارمندان کتابخانه در طومار علیشاهی به ترتیب: میرزا ابوالقاسم، میرزا
 اسماعیل، ملا اسدالله، ملا محمد رضی و آقا حسین ذکر شده است.
- ۷۰- کسی که اوراق و فرمانها را به امضای متصدیان امور می‌رساند. از مشاغل قدیم
 آستان قدس بوده است. مؤتمن، همان: ۳۶۰.
- ۷۱- همچنین مقالات استاد محمد تقی دانش پژوه، تحت عنوان «گنجور و برنامه او»
 هنر و مردم، دوره جدید، ۱۲۴-۱۲۳ (۱۳۵۱) به عنوان آغاز کار مفید است.

نقش قافیه در آفرینش معنا

از

بهاءالدین خرمشاهی

تاکنون هر چه گفته‌اند از دست و پاگیری کنند و زنجیر وزن و قافیه بوده است که به ادعای مدعیان، دست و پای شاعران [بی دست و پا را] می‌بسته است و طایر تخیل بلند پرواز ایشان را از بال گشودن در آفاق اندیشه باز می‌داشته است .
مولانا شکر و شکایتش را از وزن و قافیه ، هم به زبان وزن و قافیه بیان کرده است :

در دیوان کبیر :

رستم از این بیت و غزل ای‌شه و سلطان ازل

مفتعلز مفتعلن مفتعلن کشت مرا

قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر

پوست بود، پوست در خور مغز شعرا

و در مثنوی (دفتر اول) :

قافیه اندیشم و دلدار من

گویدم مندیش جز دیدار من

خوش نشین‌ای قافیه اندیش من

قافیه دولت توئی در پیش من

قافیه در اوجگرائی و حضيض پیمائی شعر قدیم فارسی ، دوشادوش و در کنار ،

و بلکه فراتر، در ذات شعر بوده است. پس نمی‌تواند هم باعث اعتلای آن شده باشد و هم باعث انحطاطش، مگر آنکه نقش آن تفاوت و تحول کیفی یافته باشد. قافیه شعر پس از جامی و تا زمان نیا همان قافیه شعر قبل از جامی بوده است. راستی چرا وزن و قافیه برای نظامی و سعدی و حافظ و مولانا و دیگر بزرگان شعر فارسی دست و پا گیر نبوده است؟ هر شاعری که شناخت درست‌تری از گنج پرعجائب قافیه داشته، و بندگی قافیه را به شرط مزد نمی‌کرده است، توانسته است از امکانات فراوان این کلمه در ابلاغ و حتی آفریدن معنا، صرفه بسیاری ببرد و به بال قافیه بپرد.

از متأخران، نیا اولین کسی بود که نقش و اهمیت قافیه را جدی گرفت، یعنی تکرار بی‌روح قافیه در شعرای بازگشتی و پیروان آنان که فقط بظاهر به قافیه یا به ظاهر قافیه اعتقاد داشتند، نگرانش کرد. و بر آن شد که باید روح قافیه را نگه داشت و زهر تکرار بی‌روحش را گرفت. این نگرش و نگرانی ناظر به نیمی از نقش قافیه بود. قافیه‌ای که قرن‌ها پیوند آلی و ارتباط حیاتی‌اش را با سایر اجزاء و عناصر شعر بریده بود و دست شکسته‌ای بود و بالِ گردن شعر. نیا می‌توانست به آن نیمه دیگر نقش قافیه - یعنی دخالت در آفرینش معنا - نیز ژرف‌تر بنگرد و حضور قلب را به قافیه بازگرداند؛ ولی شاید از این منظر به قافیه ننگریسته بود. وقتی که در دو نامه می‌گوید «عقیده‌ام بر این است که مخصوصاً شعر را از حیث طبیعت بیان آن به طبیعت نثر نزدیکتر کرده به آن اثر دلپذیر نثر را بدهم تا... از تمام بیت بوی قافیه بلند نباشد». حرف شگرفی زده است. باری شعر خوب (و هنر خوب) را قواعد سهل و ساده پدید نیاورده است. برعکس، بی‌قاعدگی غالباً به سهل‌گیری و سپس به انحطاط انجامیده است. روی سخن و اعتراض من بیشتر با امثال کسروی است که بخطا (و به یک معنا تا حدودی بصواب) تصور می‌کرد غزل یا انواع دیگر شعر را وزن و قافیه می‌سازد و می‌گفت حافظ مگس و قفس را کنار هم می‌چیند و مثل دانه‌های تسبیح به نخ وزن می‌کشد و شعر «می‌سازد»؛ و نمی‌توانست بدرستی رابطه قافیه (یعنی کلمه قافیه) را با بقیه کلمات مصرع یا بیت دریابد، و تصور می‌کرد این رابطه همیشه یکسویه و تجدیدی و تحمیلی است و نمی‌خواست یا نمی‌توانست بداند

رابطه قافیه با دیگر کلمات، رابطه‌ای دو سویه و معنا آفرین است؛ و می‌پنداشت شعرا از جمله حافظ، صرفاً معنای غالباً مبهم و مهملی را به وزن و قافیه درمی‌آورند، حال آنکه شاعر خوب چیزی را به وزن در نمی‌آورد، و اصولاً وزن را آنقدر که مدعیان حس می‌کنند حس نمی‌کنند، و اگر هم از وزن و قافیه مجرد، مخلوق معلولی بسازد و خود شعرش بنامد قبول خاطر و شناخت لطف سخن با دیگرانست. وزن ظرف اندیشه شاعرست، ظرفی که (از صفای می و لطافت جام / به هم آمیخته است جام و مدام...) از مظروف بازش نمی‌توان شناخت. تقارن و توازن که در طبیعت به حد وفور یافت می‌شود، اسراف طبیعت نیست، برعکس، قاعده و صرفه جویی طبیعت است. آزادی بیحد و مرز، آزادی مطلق، در جهان طبیعی و انسانی یافت نمی‌شود. آزادی مطلق همانا هرج و مرج مطلق است. نظم در جهان و در نگرش انسان (مخصوصاً انسان‌های که موزون اندیش و مضمون اندیش است) همانا حد آزادی است؛ حد معنا دهنده به آزادی است، حدی است که آزادی را از اطلاق و از بی تفاوتی و تعطل و ترجیح بلامرجح بیرون می‌آورد. همچنانکه قافیه مرگ، پیش و بیش از آنکه به زندگی، خاتمه بخشد، معنای بخشد.

اگر قافیه نبود حافظ نه از باده کهن دو منی می‌داشت و نه با دیوار زیرک انجمنی. و به صرافت نمی‌افتاد که در این چمن نه گلی مانده است نه سمنی و هیچکس در نمی‌یافت که مزاج دهر تبه شده است و باید به فکر حکیمی باشند و رای بر همنی؛ باری گنج قافیه همچنان با طلسمات عجائبش نا مکشوف می‌ماند و چنان عزیز نگینی به دست اهرمنی می‌افتاد. یا اگر می‌خواست گل بر افشاند و می‌در ساغر اندازد دیگر نمی‌توانست فلک را سقف بشکافد و طرحی نو در اندازد و به یادش نمی‌آمد که جوینده بهشت عدن را دلالت به خیر کند و به پای خم برد و از همانجا یکسر به حوض کوثر اندازد.

قافیه (و وزن) فقط به ظاهر دست و پا گیرند ولی بشرط آنکه اسم اعظمش را بدانید بال و پر پروازست. همانا پری است که سیمرغ معنا را از قاف انزوا و از مکمن

غیب، بیرون می‌کشد. در قافیه همانقدر معنا و فحوای نهفته است که در قیافهٔ انسان. قافیه قیافهٔ انسانی شعرست.

اولین مصراع غزل یا قصیده، معمولاً بدون دلواپسی و نگرانی قافیه از نهانخانهٔ ضمیر شاعر بیرون می‌خراشد: در ازل بر تو حسنت ز تجلی دم زد. که بیان یک عقیدهٔ اشراقی عرفانی است که خدا را فاعل بالتجلی می‌داند؛ و چون مصراع اول است، کوتاه پروازست، پرواز بلندش را باید در مجال واسعتر: در مصرعها و بیتهای آینده سراغ گرفت. در اینجا با اصطلاح غزل از جا کنده می‌شود. و می‌خواهد پرواز کند، و هنوز بال گشوده / نگشوده سنگینی وزنه‌ای را به پایش احساس می‌کند: قید قافیه: عالم زد، آدم زد، نامحرم زد، برغم زد، در خم زد، خرم و ام زدهای دیگر بی‌ترتیب و در حالت آشوب نخستین در سر آغاز خلقت، در ذهن شاعر جولان می‌کند. نظم را باید از اینهمه بی‌نظمی بیرون کشید: معانی بیشکل نیز بوفور و فراوانی در دل شاعر جوش می‌زند و در تمنای شکل یافتن است. شاعر از حسن ازلی سخن گفته است و باید همچنان از عهده‌اش بیرون بیاید، پس از حسن یا همزمان با جلوهٔ حسن (بسته به اینکه جهان را قدیم ذاتی یا زمانی بدانیم) لاجرم عشق باید پدید آید، عشق عالم سوز و عالم ساز. از خدا و تجلی سخن به میان آمده و اینک منطقاً باید از ما سوی الله که تجلیات او هستند سخن به میان آید. و از میان قافیه‌های هیولانی که تشنهٔ صورت‌اند عالم از همه مناسب‌تر می‌نماید و لذا تقدم می‌یابد و به روشنای ذهن شاعر می‌آید. معنا، قافیه، وزن، کلمه، دستور زبان، در ذهن شاعر می‌چرخد و می‌چرخد و بیرونش می‌جوید. گویی رگبارهای هزاره‌ای در می‌گیرد و رعد و برق می‌تازد و می‌توفد و سپس ناگهان همه چیز آرام می‌گیرد. معنا شسته و رفته، خلعت لفظ پوشیده و کمر بند قافیه بسته، از غیب عمی بیرون می‌خراشد: عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد. سپس به رهنمایی الههٔ قافیه، آدم و فرشته در این عرصه ظهور می‌کنند و به طلبکاری عشق برمی‌خیزند. باز هم معانی بکر و بیشکل عارفانه، در دل شاعر پرمی‌زنند و شکل می‌خواهند و شاعر به یاد می‌آورد یا می‌اندیشد که فرشته عشق ندارد و آدم قابلیت عشق دارد. ولی آدم مقید به زدن است شعر بارها به آخرین

حدش که پرتگاه و بلکه پناهگاه قافیه و ردیف است سفر می کند و آدم را با خود می برد و باز می گرداند و در این گیر و دار ناگهان می بینیم حسن ازلی از بی عشقی فرشته : عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد. نکته^۱ دشوار اینجاست که روند آفرینش و زایش شعر و تأثیر و تقابل کلمه^۲ پایانی یعنی قافیه را که سلسله جنبان غوغای کلمات و معانی در ذهن شاعرست ، بر کلمات دیگر و ناگهان آغوش گشودن آنها را بسوی یکدیگر ، با عدسی حساس کدام دور بین می توان به دام انداخت و تثبیت و تصویر کرد؟ کلمه و وزن و قافیه که به هر حال چیزی جدا و بیش از کلمه و دو واقع معناهای بیشکل و جویای شکل نیستند بارها مانند الکتربسته از هر دو سوی مفتول افاعیل وزن به این سو آن سو می رود و پیامهای ناقص می برد و می آورد تا آن پیام درست و کامل ناگهان پدید آید . هنر همیشه ناگهانی پدید می آید. قافیه حکم کلید یا آتش زنه را دارد . و پس از مصراع اول که غالباً قافیه اش با خودش به عرصه می آید ، قافیه برای ابیات بعدی حکم مهار و ز هوار دارد که غزل (یا قصیده) را قاب می گیرد . قافیه هموا کننده^۳ نواهای گهگاه ناهمساز غزل است . و شعر را که از سوی افقی پیوند معنایی دارد از سوی قائم هم با تکرار دلپسند و مطمئن کننده^۴ کلمات همسان و همصدا ، مرتبط و منسجم می سازد .

نکته^۵ مهمی که نباید از نظر دور داشت این است که شعر (و هر هنر دیگر) فقط در لحظه^۶ سرودن یا آفریدن آفریده نمی شود و اگر گفتم ناگهان پدید می آید یعنی ناگهان پدیدار می شود ولی از آن پیش ، و از دیرباز در نهانخانه ضمیر شاعر در حالت کمون و در همان هیأت آشوبناک نخستین وجود دارد . قافیه تلنگری برای احضار معناست . نقش یاد آورنده و بیدار کننده دارد . بهانه^۷ تداعی است . گشن گیری معنا با امداد قافیه صورت می بندد .

باری ، قافیه همانقدر که بظاهر آزادی شاعر را می گیرد همانقدر به او آزادی می بخشد . اگر قافیه که کنایتی از « بازگشت ابدی » در خود دارد نباشد ، شاعر در برابر آزادی بی منتها که همانا هرج و مرج بی منتهاست قرار می گیرد . به یک معنا آزادست که هر چه می خواهد بگوید ، ولی این امکان بقدری شدیدست که به امتناع می ماند و به

درماندگی و بلا تکلیفی می انجامد . اتفاقاً قافیه آزادی می بخشد چون به یک تعبیر از پیش حدوداً معلوم است و به برآمدن آرزو و سرآمدن انتظار می ماند . ابتدا دقیقاً نمی دانیمش و نمی شناسیمش ، بعد که دیدیم و درست آمد و به جا افتاد ، می بینیم همانست که می خواستیم . اگر می گویند « در تنگنای قافیه خورشید خر [= خور] شود » به این جهت است که لابد نمی دانسته اند گذرگاه عافیت تنگست . هرگز در دیوان حافظ (بعنوان شعر متعالی) تنگنای قافیه ندیده ایم که خورشید را خر کرده باشد . اصولاً چنانکه حکمت عامیانه می گوید شاعر نباید شعری بگوید که در قافیه اش بماند ، و بسته به این است که شناخت شاعر از قافیه تا چه حد باشد . قافیه ، توسنی است که سوار ناشی را بر زمین می زند ولی وقتی که سوار خود را فحل و فارس بداند رکاب می دهد و ریگ آموی و درشتپایش را پرنیان می بیند .

مولوی می گوید :

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
ولی واقعاً اگر هم در این بیت به دیدار یار اندیشیده است به مدد قافیه بوده است
(همچنانکه مثنوی معنوی و غزلیات شمس سرشار از مواجید و مواعید دیدار یارست و
آکنده از قافیه) در اینجا نفی قافیه را با اثبات قافیه بیان کرده است . همچنانکه نفی
استدلال و استدلالیان را هم بصورت استدلال و با قضیه منطقی (پای استدلالیان چوبین
بود / پای چوبین سخت بی تمکین بود) پیش کشیده است .

یک نکته اساسی دیگر در جهت نفی حکمت از قافیه را گمان می کنم نیا مطرح کرده باشد که می گوید در غالب شعرهای قدیم (یا بیشتر در مثنویها) معنای مراد و منظور شاعر در هر بیت فی الواقع به اندازه یک مصرع بوده ، ولی چون الزام قافیه در کار بوده مصراع دیگر را صرفاً برای قرینه سازی آورده است . این حرف تا آنجا که مصداق خارجی دارد درست است ولی بصورت یک اصل درست نیست . بلکه برعکس چه بسا مخصوصاً در مثنویها به ابیاتی برمی خوریم که در یک مصراع معنای منظور بیان شده و مصراع دیگر که به قول ایشان به الزام قافیه و به قصد قرینه سازی آمده است ،

هنرمندانه تر است، یعنی حتی عذرخواه بی برگ و نوایی مصراع اول (یادوم) هم شده است. دیگر اینکه از سایر ارزشها و اهمیتهای زیبایی شناختی قافیه، از جمله از ارزش بصری و سمعی اش، از چشم نوازی و گوش نوازی اش نباید غافل بود. پیاپی و زیر هم آمدن قافیه ها در غزل و قصیده، در کتابت و قرائت دلنشین است. ممکن است این خصیصه را در انس و عادت ما بدانید و نه در نفس قافیه؛ ولی مسلم است که کاربرد قافیه مقدم بر این انس و عادت ماست، مگر اینکه مراد از عادت همانا نظم اندیشی و نظم دوستی بشر باشد که با نظمها و موزونیهای جهان دور و بر خویش از کودکی خوگر شده است و به قول حافظ «مرغان باغ را قافیه سنج» دیده است.

دیگر آنکه قافیه که بهر حال کلمه ای از کلمات بیت و مصراع است کلمه ای عادی نیست، کلمه ایست مسئول و مهمتر و حساستر از سایر کلمات، و از دو سو (افقی و قائم) در ساختمان معنایی و شکلی شعر (قصیده و غزل و قطعه و ترجیع بند و غیره) دخیل است. کلمه قافیه از نظر تعیین تکلیف یک بیت ارزشی بیش از یک کلمه دارد. و این شاید معلول ساختمان جمله در زبان فارسی باشد که فعل غالباً در آخر جمله می آید و غالب قافیه ها فعلی است. (از تقریباً ۴۹۵ غزل حافظ، قافیه یار دیف بیش از ۳۰۰ غزل یعنی $\frac{3}{4}$ مجموع غزلیات، فعل است.)

«دیف متمم قافیه و در حکم آنست و نقش اهمیتش همانند قافیه است. جالب اینجاست که تا آنجا که من می دانم - و این نکته محتاج غور و تحقیق بیشتر است - در شعر اروپائی و نیز در شعر عربی که وجوه اشترک فراوان (از جمله در عروض و قافیه) با شعر فارسی دارد، ردیف وجود ندارد و مختص شعر فارسی است. منظور از ردیف کلمه ایست که بعد از قافیه می آید و همراه با آن در تمامی ابیات به یکسان تکرار می شود. در بیت زیر:

چو آفتاب می از شرق پیاله بر آید

ز باغ عارض ساقی هزار لاله بر آید

چنانکه پیدا است پیاله و لاله کلمات قافیه اند و بر آید که پس از قافیه تکرار شده ردیف است. شاید که خواص شعرای ایرانی که به اهمیت و راز قافیه پی برده بوده اند، ردیف

را که هم در حکم قافیه هست و هم نیست به قافیه افزوده‌اند تا بتوانند نیرو و امکانات قافیه را گسترش بدهند و هم به تکرار قافیه - در مقایسه با تکرار ردیف - طراوت تازه‌ای ببخشند (از ۴۹۵ غزل حافظ، ۳۳۰ غزل یعنی درست $\frac{۲}{۴}$ مجموع غزلیاتش مُردف یا ردیف دار است).

انحطاط قافیه و سوء استفاده از امکانات آن که در ساختن معنای مصراع و بیت سهم است در آنجا بود که شاعران و بلکه ناظران قصیده سرای لفظ گرای مطمئن گو، بویژه در دورهٔ بازگشت ادبی و پس از آن، نقش طبیعی قافیه را نشناختند و از همین روی آنقدر بر قافیه بار اضافی تحمیل کردند که دیگر بار معنی را نتوانست کشید و از رمق افتاد و این ضایعه را مضمون بازان قافیه پرداز باعث شدند.

اعتراض نیا یوشیج به این گرایشهای افراطی بیمارگونه و تکرارهای بی طراوت بود که تا زمان او هم ادامه داشت. این قافیه دیگر رج زده می‌شد و گاه با ردیفش بر سرهم سوار شده و به صورت پیش ساخته در انجمنهای ادبی به معرض استقبال و نظیره گویی و طبع آزمائی گذاشته می‌شد. کار آبی قافیه از دست رفته بود و قافیه بجای آنکه یارشاطر معنا باشد، بادر خاطر آن بود. کاری که نیا از آن غافل بود، یا از آن طفره رفت این بود که قافیهٔ پژمرده را احیا کند، و بر نقش آن در آفرینش معنا، تأکید کند. گویا بیماری و بحران قافیه را چاره ناپذیر یافته بود. نکند انحطاط امروزهٔ شعر نو، کفارهٔ کفران نعمت باشد، کفرانِ نعمت قافیه! یا باز نشناختن حق قافیه و نقش آن.

دو رساله

در تحقیق محکوم علیه بودن حرف

بکوشش

محمد تقی دانش پژوه

ارسطو در گزارش نامه یا کتاب العبارة و در دفتر شعر از سه گونه واژه: اسم و فعل و حرف یا ادات یاد کرده و درباره حرف گفته است که آن آوازی است بی دلالت بر معنا (مجله معارف، س ۱ ش ۱، ص ۱۳۷ در گفتار من درباره گزارش نامه فارابی). فارابی در فصول منطقی گفته است که از حرف نه میتوان خبر داد و نه خود آن خبر برای چیزی می شود (همانجا ۱۳۸ و ۱۳۵).

از حروف منطقیان و دستور شناسان و دانشمندان بلاغت سخن داشته اند. بسیاری از آنان تنها از معانی حروف در جمله ها گفتگو کرده اند.

سید شریف علی گرگانی در رساله حرفیه یا مرآتیه از مفهوم تبعی حروف یاد کرده و گفته که حرف معنی مستقلی ندارد و مانند آینه است که در آن چیزهای دیگر دیده میشود نه خود آن، و اگر بخواهند خود آن را ببینند دیگر آینه نخواهد بود. در حرف به معنای اسم یا فعل که بدو پیوسته است می نگرند، پس حرف تنها پیوند و ربط را می رساند و هستی او هستی پیوسته به دیگری رابطنی است نه هستی ذاتی و مستقل. پس از آن نه خبر میدهند و نه خود خبر شود (همانجا ص ۱۵۳).

عبدالرحمان جامی در *الغوائد الضیائیة فی شرح الکافیة* در آن بند که بنام «الحاصل والمحصل» خوانده میشود و تا اندازه‌ای برای دانشجویان دشواریاب هم هست در این باره سخن داشته و گفتار گنگانی را دنبال کرده است.^۴

جلال‌الدین محمد دوانی دانشمند ایرانی و قاضی ابواسحاق شبانکاره‌ای تبریزی دانشمند دیگر ایرانی در این باره دو رساله دارند که اینک می‌بینیم. شبانکاره‌ای پافشاری میکند که از حرف می‌توان خبر داد و دوانی او را رد میکند. آنچه او می‌گوید به واژه^۵ حرف می‌نگردد نه به معنا و مفهوم تبعی آینه وار و بی‌وندی آن که شایسته^۶ خبر دادن نیست. و دوانی به این یکی می‌نگردد، نه به تنها واژه^۷ آن، پس می‌توان گفت که نزاع این دو دانشمند لفظی است.

نظام‌الدین احمد گیلانی در دهلی در ۱۰۴۰ نزد مه‌ابت خان فرمان‌روای آنجا درباره^۸ همین مساله گفتگو داشته و بر آنان چیرد گشته و به دستور همین فرمان‌روا «الشهاب فی صحه الاخبار عن الفعل والحرف» را به نگارش در آورده است. من در مجله^۹ جاویدان خرد (۴: ۲، ص ۶۹) از نسخه‌های آن یاد کرده‌ام. در مجموعه^{۱۰} شماره^{۱۱} ۱۱۴۲ کتابخانه^{۱۲} ملک (۵: ۲۳۶ - ۲۳۸) همان گفتگوی گیلانی و «جواز الاخبار عن الفعل خلاف للنحوین» هست. گیلانی شاید از نگارش‌های دوانی و تبریزی آگاه بوده است. این دو رساله که اینک می‌بینیم از روی مجموعه^{۱۳} شماره^{۱۴} ۱۰۲۱ دانشگاه تهران که در فهرست آنجا (۳: ۹ و ۱۰) شناسانده شده است (منزوی ۱۴۹۷) به چاپ میرسند. و نسخه^{۱۵} دیگری نیافتم، و من با نگاه به شفا^{۱۶} ابن سینا و گاهی هم ناگزیر به قیاس آن را درست ساختم.

امید که آشنایان به دستور زبان و منطق را تا اندازه‌ای سودمند آید.

بسم الله تيمنا بد کرده

بمقتضی فرمان واجب الاذعان صاحب کمال که اکابر و افاضل در بیان دقایق و جلایل مآثر و فضایل او به عجز و قصور معترف گشته، به این شعر بلاغت شعرا قایل اند که،
شعر:

وَكُلُّ قَمِيصٍ خَيْطٍ مِّنْ نَّسْجِ تِسْعَةِ
وَ عِشْرِينَ حَرْفًا عَن مَّعَالِيهِ قَاصِرٌ

حرس الله علائمه و جعل اعداه فدايه !

چند حرفی در تحقیق محکوم علیه بودن حرف مرقوم می گردد. تا چون حرف ناشناسان مکتب تقلید اندک مجال، که حقیقت حال و وقیعت مقال دره طالب علیه علمیه و مباحث سنیه حکمیه برایشان مخفی و محجوب است، و نقود دعاوی باطلشان به سکه شبه و شکوک مسکوک و مضروب، به مضمون آن مطلع شوند، صورتی که به دست یاری جهل مرکب، و پای مردی اکاذیب مرتب، در لوح صمیر باطل پذیرایشان مرتسم گشته، به سمت زوال و بطلان متسم گردد. و اگر چه بعضی مردم بی معرفت بنا بر سوء المزاج فطرت و قصور راح فکرت قبل از اطلاع بر ماخذ سخنان به رد و انکار و ابداء و اصرار مبادرت می نماید. و خاطر حزین را که غم پرور اهانت حاسدان دم سردست، حزن و کآبت می افزایند. اما، بیت:

چه حرفم بر آید درست از قلم مرا از همه حرف گیران چه غم
مامون از علمای اعلام و فضلاى واجب الاعظام، آنکه این حقیر مستهام را در اصرار به مخالفت مشهور اظهار حق لامع النور معذور فرمایند، چه رشته جان را بالآلی معالی امور تعلق است ذاتی و میلی است فطری. مقتضی ابطال باطل واجب الازلال، و اثبات ابراز حق

لازم الاجلال . مصراع :

چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم

وها أنا اشرع فی بیان المعانی ، حسب ما یرتضیه القواصی دون الدّوانی ، قایلاً ما قال سیّد العرب والعجم : صلّی الله علیه وسلّم . «اللّهم اهد قومی ، فانّهم لایعلمون» والله یحقّ الحقّ بکلماته ولو کره المبطلون .

پوشیده نماند که آنچه مشهور است که معنی حرف محکوم علیه نتواند بود ، مخالف آنست [۲] که عقل صریح آن را در بادی رای در می یابد ، و دلیلی که متاخران بدین دعوی اجرا کرده اند ، میسن مطلوب نیست . و شرح این سخن آنست که : عقل سلیم حاکم است بر آنکه هر معنی واحد بالعدد از معانی جوهری و عرضی نسبی و غیر نسبی ، ممکن است که عقل آن را دریابد و حکم کند به اتّصاف او باوصاف و نعوتی که او را حاصل و ثابت است . مثلاً «انسان» یا «سواد» یا «اب» یا «ابوت» اگر مدرک شود ، ممکن است که حکم کند به اتّصاف او به اوصاف و نعوت او مثل کلیت و جزئیت و جوهریت و عرضیت و مغایرت با بعضی امور و امثال ذلک . و معنی «فی» مثلاً که قوم آن را «حرف» می خوانند خالی از آن نیست که نفس اضافتی است که موسوم به ظرفیت است ، یا امری است که این اضافه درو معتبر است ، مثل ماله المظروفیة ، چنانچه «زید فی الدّار» در قوه «زید مظروف الدّار» باشد . و «فی» در این عبارت چون موضوع نیست . یا رابطه است ، یا محمول ، یا قید محمول ، چه مطلوب از «زید فی الدّار» یا علم بحال دار باشد عند زید مثلاً ، یا علم بحال مظروف الدار عند زید ، یا علم بحال حاصل فی الدّار عند زید . و بر تقدیر اول «فی» رابطه باشد ، و بر تقدیر دوم محمول ، و بر تقدیر سیوم قید محمول . پس امتناع محکوم علیه بودن او یا از یکی از این احوال ثلثه ناشی شده یا از خصوصیت معنی او ناشی شده . و ثانی باطل است چه ما از لفظ «فی» در مثل «زید فی الدّار» غیر ظرفیت با مفهومی که ظرفیت درو معتبرست چیزی دیگر نمی یابیم . و شکی نیست در آنکه ظرفیت و هر مفهومی که ظرفیت درو معتبر است مثل مظروف و ظرف و نظایر آن صلاحیت آن دارد که محکوم علیه شود . بلی درین حین که ظرفیت به منزله رابطه

باشد یا محمول شود یا جزو محمول محکوم علیه واقع نشود. اما بعد از آنکه عقل التفات به حال او نماید و خواهد که حال شیء دیگر به قیاس با او بداند میسر است که محکوم علیه شود و میان اسم و حرف درین معنی فرقی نیست. چه انسان مثلاً درین وقت که محمول است موضوع نتواند بود. و مستقیم نیست این که گویند مدلول «فی» ظرفیت نیست والا جایز [۳] بودی که ظرفیت بجای فی واقع شدی پس توانستی گفت که «زیدٌ ظرفیةُ الدار» در این سخن از چند جهت قصور دارد:

یکی آنکه احد المترادفین لازم نیست که بجای دیگری مستعمل شود، چه کاف در «ضربَکَکَ» و لفظ «انْتَ» مترادفانند به رأی فاضل المتأخرین سید شریف جرجانی با آنکه بجای «ضربَکَکَ» «ضربَ انْتَ» نمی گویند.

دیگر آنکه ظرفیت در ظرفیة الدار مرفوع است و مدلول امری زاید است بر مدلول «فی» پس تواند بود که عدم وقوع ظرفیت در موقع «فی» به این علت باشد. دیگر آنکه از «زیدٌ فی الدار» به حقیقت مظروفیت زید قیاس به او فهم می شود.

و شک نیست اگر بجای فی مظروف وضع کنند، و گویند «زید مظروف الدار»؛ معنی صحیح و مستقیم باشد. و معقول نیست که گویند «فی» مثلاً موضوع است از برای ظرفیت های مخصوصه. مثل ظرفیة الدار لزید، نه از برای ظرفیت شیء لشیء، لکن ظرفیت که جزء مدلول «فی» است از او معلوم نمی شود، بل که از الفاظ دالّه بر آن معلوم می شود. و لهذا محکوم علیه نتواند بود. چه وضع لفظ از برای معنی که آن معنی فقط در ضمن طایفه ای از معانی از لفظ مفهوم نشود، بی معنی است. و این که لفظ انسان مثلاً موضوع است از برای حیوان ناطق، از دلالت لفظ انسان برو معلوم می شود. و شکی نیست که از لفظ «فی» غیر نسبتی متمیزه فهم نمی شود، چنانچه شیخ ابوعلی سینا بر آن تصریح فرموده پس موضوع له او غیر نسبت متمیزه (۱) چیزی دیگر نباشد و دلالت فی مثلاً بر نسبت متمیزه مانع نیست از محکوم علیه بودن. ارچه توان گفت که

شفاء، کتاب العبارة ص ۲۹: نسبة تترتب... لا نسبة غیر معینة کفی و علی و اما علی

نسبة غیر معینة کغیر ولا

«فی» نسبت متمیزه است، چنانکه توان گفت که زید جوهر است. و اگر مثال این اوهام را اوزانی نهند تواند بود که کسی گوید چرا نشاید که لفظ ظرف مثلاً موضوع باشد از برای کون الشیء المخصوص، کالدار مثلاً حاویالامر مخصوص کزید مثلاً محو یا مخصوصاً و ظرفیتی معلوم نمی شود الا بعد از ایراد و تصریح بآن در مثل «الدار ظرف لزید». و اما این که معنی «فی» در مثل «زید فی الدار» درین حین که مستعمل است در تفهیم مظروفیت زید به قیاس با دار محکوم علیه نمی شود، [۴] بنابر آنکه به منزلهٔ رابطه است یا محمول است یا جزو محمول و رابطه و محمول و جزو محمول ممتنع است که محکوم علیه شود. بی آنکه التفاتی به او کنند و راء آن التفات که به حسب آن رابطه یا محمول یا جزو محمول شده صحیح و مسلم است. و اما این مقتضی آن نیست که «فی» و «مظروف» و «اب» و امثال ذلك از یکدیگر ممتاز شوند، امتیازی چون امتیاز نوعین در تحت جنس واحد، بل که «اب» نیز مثلاً تواند بود، و گوئیم: «زید أب لعمر و»، تواند بود که محمول واقع شود، چنانکه گوئیم «زید أب»، و تواند بود که قید محمول باشد. چنانچه گوئیم «زید موجود» اما گاهی که موجود را محمول داریم، در این هنگام «أب» موضوع نتواند بود.

و عجب آنست که اهل لغت قایل اند به آن که «فی» مثلاً البته حرف است، و محکوم علیه نتواند بود، و «اب» و «ابوة» البته اسم است و محکوم علیه نتواند بود، با آنکه «أب» و «ابوة» مشترك اند با «فی» در اموری که می تواند بود که امتناع محکوم علیه بودن او منسوب به آن باشد مثل رابطه بودن و محمول بودن، و قید محمول بودن، و دلالت کردن بر نسبت و عمده سخنان که افضل المتأخرین در رسالهٔ حرفیه و غیر آن از کتب لغویه درین باب ایراد فرموده، آنست که معنی حرف از آن روی که معنی حرف است مستعمل نیست، و صلاحیت آن ندارد که محکوم علیه شود از برای آنکه معنی «من» مثلاً ابتدائی مخصوص ملحوظ است میان سیر و بصره بروجهی که آلت ملاحظهٔ ایشان و مرآت تعریف حال ایشان باشد. پس صلاحیت آن نداشته باشد که محکوم علیه باشد.

و کاتب حروف می گوید که امتناع محکوم علیه بودن «من» یا از تخصص ابتداء به سبب طرفین ناشی شده ، بنا بر آنکه معنی او «مبدئیه البصره لمسافة السیر» است ، یا ازین ناشی شده که معنی آن ملحوظ است بروجهی که مرآت تعرّف حال طرفین است ، یعنی به منزله رابطه است ، یا از مجموع این ناشی شده . و بر تقدیر اول وارد می شود که «لانسلّم» که معنی «من» مبدئیه [۵] البصره لمسافة السیر» است چه وضع لفظ از بهر معنی بی که ازو مستفاد نتواند بود «لا بخصوصه و لافی ضمن عدده معان» نه معنی است ، با آنکه «مبدئیه البصره لمسافة السیر» محکوم علیه تواند . و ایضا درین حین ذکر آنکه معنی «من» مرآت تعرّف حال طرفین است و آلت ملاحظه ایشان ضایع باشد . و این فاضل این مقدمه را در کتب عمده دلیل بر این مطلوب گردانیده . و بر تقدیر ثانی می گویم : پس باید که بعد از زوال این حال از معنی «من» اعنی این که مرآت تعرّف حال طرفین است ، تواند بود که محکوم علیه شود ، و توان گفت که : «من ، امر نسبی» . پس قایل شدن بآنکه حرف محکوم علیه نمی شود مطلقاً به خلاف اسم ، باطل باشد . و اگر گویند : من درین حین که مرآت تعرّف طرفین است حرف است و در آن حین که موضوع واقع است در مثل «من امر نسبی» حرف نیست ، گوئیم : پس که ضارب نیز در بعضی اوقات به بعضی عبارات حرف باشد ، چه تواند که مرآت تعرّف حال طرفین باشد ، در مثل زید ضارب لعمر و . و بر دعوی آنکه «من وفی» را مثلاً صلاحیت آن هست که مرآت تعرّف حال طرفین باشد و «ضارب و مضروب و اب و مضرور و امثال ذلک» را نیست ، کسی بر آن اقدام نتواند کرد مگر فاقد عقل و انصاف باشد .

و همچنین دعوی آنکه واضع لفظ «من» را وضع کرده است از برای مبدئیت به شرط آنکه مرآت تعرّف حال طرفین باشد ، هم باطل و از حلیت صدق عاطل می نماید . و حینئذ تقسیم الفاظ به اسم و فعل و حرف از قبیل تقسیم حیوان باشد به انسان و فرس و ضاحک . و اما سخن بر تقدیر ثالث که مرکب از تقدیرین مذکورین است از سخن بر تقدیرین معلوم توان کرد . و پوشیده نباشد که ناظران در امثال این مباحث سه فرقه اند : فرقه اول قدماء و حکماء اند که اکمل ایشان ارسطاطالیس است و او بنا بر آنکه میان معنی «فی» و

ظرفیت مثلاً فرقی نیافته مقتضی آنکه اول قسمی باشد در این اسم در تعلیم اول تقسیم الفاظ بدو قسم کرده اسم و کلمه ، و ادات را در اسم [۶] مندرج گردانیده^(۱) و عاقل متیقظ داند که اگر میان معنی «فی» مثلاً و ظرفیت فرقی که متاخران پیدا کرده‌اند بودی ارسطاطالیس تقسیم ثنائی اختیار نمی‌کرد. و فرقه دوم شارحان کلام ارسطوطالیس‌اند^(۲) که اکمل ایشان شیخ ابوعلی سیناست . و او بر آن است که حرف ممتاز از اسم است بر آنکه اسم بی مسمی محکوم علیه و محکوم به تواند بود، اما حرف بنابر آنکه ناقص الدلاله است محکوم علیه نتواند بود، مادام که جابر نقصان او را به اوضم نکنند . و عبارت او در کتاب شفا این است که «اذا سال سائل ماذا يفعل زيد [. . .] فقیل ان [و سکت] بقى الذهن طالبا بعد، و لم يتنبه الاعلى نسبة ترتب فلا تصلح افرادها لان يوضع او يحمل

- ۱ - در هاشم نسخه آمده : «مفسران بر ارسطاطالیس اعتراض کرده‌اند و گفته‌اند که او اکتفا به اسم و کلمه کرده ، با آنکه قسمت صحیحه قسمی دیگر که آن اداة است خارج می‌شود، شیخ ابوعلی سینا در جواب ایشان ایماز کرده بر آنکه معلم اول اداة را در اسم مندرج گردانیده ، قال بعد ما (یک واژه خوانده نمی‌شود) «والكلمات الوجودية توابع الاسماء والافعال ، وان الادوات نسبتها الى الاسماء نسبة الكلمات الوجودية الى الافعال . . . فيجب ان يفهم هذا الموضع على هذا الوجه ولا يلتفت الى ما يقولون فمن القبيح بالمعلم الاول ان يذكر من بسائط الالفاظ الاسم والكلمة ويترك الاداة و ما يشاكلها» (ص ۲۹ العبارة شفا)
- ۲ - در هاشم نسخه آمده : شا «رحان کلام ارسطوطالیس بعضی مستقدسانند مثل فرفوریس و جالینوس و بعضی اسلامیانند که مفسران شهوراند مثل یحیی بن عدی و ابو الفرج بن ابی الطیب و محمد بن زکریا الرازی و هر جا که مورخان و در تواریخ حکماء یا حکماء در کتب خود لفظ مفسران ایراد کرده‌اند مراد ایشان از آن شارحان کلام ارسطوطالیس است و فرق میان دوم و سیوم آنست که کتب فرقهٔ سیوم مشتمل است بر اموری که مخالف سخنان حکماء و مفسران است چه به سرور ایام مصنفان در کلام حکماء چندان تفسیر و تحریف کرده‌اند که کتبی که الیوم مستعمل است با کتب قدما مناسب و شناکتی معتد به نمائند» .

مبتداء بها او بنجر الا ان یقرن بها لفظ آخر یتتم نقصانها . فاذا قرن بها غیرها ، صح ان یکون مبتدأ او خبراً^(۱) » و در نجات گفته : « و اما الاداة فهی لفظة مفردة انما یدل علی معنی یصح ان یوضع او یحمل بعد ان یقرن باسم او کلمة ، کقولنا « فی علی » . انتهى کلامه بحروفه .

و فرقه سیوم جمعی اند قریب العهد به زمان و مشهور و مسلم ایشان سیدالمدققین شریف جرجانی است و او در کتب خود مقرر کرده که معانی حرفیه اصلاً محکوم علیه نتواند بود ، خواه متمم به اوضم کنند و خواه نه و اعتقاد اهل روزگار ما اینست .

قال فی شرح المفتاح : « قیل ان من مثلاً موضوع لما وضع له الابتداء ، الا ان الواضع اشترط ذکر المتعلق فی دلالة « من » دون الابتداء قال فی رد ذلك یلزم من ذلك ان یکون معنی « من » حینئذ صالحاً فی نفسه لان یحکم علیه الا انه لیس مفهوماً من لفظه فاذا ضمّ الی « من » مثلاً ما تم به دلالتها و جب ان یصحّ الحکم علیه . و ذلك مما لا یقول به من له ادنی معرفة باللغة و احوالها » هذا کلامه بحروفه .

و پوشیده نباشد که درین مطلب ارسطوطالیس محقق است که ادات داخل اسم گردانیده و میان « ان » مثلاً و متحقق؟ هیچ فرق نکرده . و کلام شیخ ابوعلی قریب به صواب است ، از جهت آنکه گفته که چون به حرف چیزی الحاق کنند که متمم نقصان او باشد محکوم علیه [۷] تواند بود . اما این که گفته که حرف بنا بر آنکه ناقص الدلالة است خلاف است . از برای آنکه خود معترف شده بر آنکه از حرف نسبت متممیه معلوم می شود ، و چون غیر نسبت متممیه معلوم نمی شود ، معنی او همین خواهد بود ، نه چیزی دیگر . همچنان که معنی مثلاً حیوان ناطق است ، از برای آنکه در اطلاقات و استعمالات از او اولاً بالذات این معنی مقصود و مفهوم می شود و نشاید که مراد به نسبت متممیه مفهومه از لفظ حرف نسبتی باشد که اصلاً طرفین او معلوم نیست ، چه تعقل نسبت بدون تعقل منتسبین محال باشد ، بل که مراد از نسبت متممیه و مفهومه از حرف نسبتی تواند بود که

طرفین او بود. چه عام ملحوظ گشته و نسبت متمیزه به این معنی محکوم علیه تواند بود. البته خواه که چیزی که دال بر خصوصیت طرفین باشد به او ضم کنند یا نه. و اگر متمیز بودن نسبت به این معنی مانع بودی از محکوم علیه بودن بایستی که «ضرب و اب و ابن» و نظایر آن که دال اند بر نسبت متمیز محکوم علیه نشدندی. و این که گفته که اگر «ان» گویند در جواب ماذا فعل زید: ذهن هنوز طالبست، کافی نیست در اثبات دعوی، و ایقاع فرق میان اسم و ادات، زیرا که طلب از جهت آنست که جواب وافی نیست. و اگر در جواب اسمی ذکر کنند. و توفیت مقصود نکنند، همچنان طلب باقی است. چه اگر بجای «ان» متحقق» گویند و مراد آن باشد که «متحقق انه کذا» همچنان ذهن طالبست. و اگر در جواب کسی که گوید: «این زید»، گویند مظروف، همچنان طلب باقیست. و اگر این سخن تمام بودی بایستی که مظروف محکوم علیه نشدی مادام که متمم به او ضم نشدی. و تواند بود که ذهن به مجرد حرف اکتفاء کند در جواب بعضی اسئوله.

چه اگر گویند «فی» مثلاً در جواب «ما النسبة التي بين الدار وزيد»، مقصود حاصل شود. پس نتوان در اثبات آنکه اسم «تام الدلالة» است و حرف «ناقص الدلالة» مدار بر تمام جواب به مجرد ذکر اسم و عدم تمام جواب به مجرد ذکر حرف نهادن. چه این معنی مختلف شود به حسب اختلاف اسئوله: و گاه باشد که اسم کافی نباشد و حرف کافی. والله اعلم [۸]

قال ذلك، و كتبه الفقير الحقير الراصد بفيض ربه الغني بالميل الفطري والشوق الغريزي ابو اسحق بن عبد الله التبريزي القاضي بشبانكاره بالتفويض السلطاني وفقا للتخلتق بالخلق السبحاني.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم ارنا الحق حقاً، و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه .
الهي غشاوة غفلت « و على ابصارهم غشاوة » از بصر بصیرت ما بگشا و ختم
« ختم الله على قلوبهم » از دل ما برداشته ، همه چیز را چنانکه هست بما بنما . علوم رسمی را
وسیلهٔ معارف یقینی و مقاصد دینی گردان ، نه مادهٔ عجب و استکبار و خود بینی ، رباعی :

ای دل طلب کمال در مدرسه چند

تخصیص اصول حکمت و هندسه چند

هر فکر که جز ذکر خدا و سوسه است

شرمی ز خدا بدار این و سوسه چند

بعد از توسل و اعتصام به جبل المتین مودت نبی امی قرشی که عروة الوثقی
مقابلانست ، بل هر کرا بدان دست رسد مقبل آنست ، معلمی که طفل نو آموز مکتب
تعلیمش در هر لحظه از هر سو هزار هزار ایراد و اعتراض بر مدرسان ملأ اعلی گرفته ،
و انگشت بر حرف هر یک از ایشان نهاده ، می گوید که با وجود .

بیت

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد

هر شکسته ای را چو قلم نسبت با او چه امکان زبان گشائی ، و هر آشنته رای را

چه یارای سخن آرای . بیت :

هر جا که سخن وری فصیح است در مدح وی ابکم است والکن
صلوات الله وسلامه وتحیاته علیه وآله و اصحابه فی جمیع الاوقات والزمین . نموده
می شود که چون جمعی از افاضل در محکوم علیه بودن حرف ، بر طرف بودند . و کلماتی
چند [۹] پریشان چون زلف دلبران جمع نموده ، و بدین واسطه بر وفق «بل کذبوا بما لم
یحیطوا بعلمهم» از صوب صواب و جاده اعتدال منحرف گشته ، رو به طریق خطا
و جانب اعتزال نهاده . تمویهات خویش مایه افتخار و مباهات شناختند ، و مخالفت را با
مجموع حکماء اعصار و علماء ادوار درین مسئله ماده سوء المزاج متفق ساختند تا یکی از
ادانی قاصر الفهم را که به مراتب علیه دنیویه رسیده از راه برند ، و اعالی به تبعیت شاید
موافقت نمایند ، غافل از آنکه :

از دام عنکبوت که بهرمگس تنید نتوان امید داشت که عنقاشود شکار
گفتم که :

وصافی خود به رغم حاسد تا کی ترویج چنین متاع کاسد تا کی
در حرف خیال کردن استدلال فاسد باشد خیال فاسد تا کی

به خاطر رسید که به منضجات تدقیق و هلیلجات تطبیق و ایارجات تحقیق و به
افتیمون فنون ، دفع این ماده فاسده و جنون نموده به معجون نجاح به فوز و نجات مقرون
سازم .

باز دیدم که این سودای محال در دل و دماغ ایشان درین حال نه چنان جای کرده
و خام است ، که به آب زلال مقال صورت انتقال پذیرد ، و یا به آتش سوزان نکال
این غریق لجه بحر بی پایان بلا و حریق شعله آتش بی امان و لاکه سورتش واقع گشته ،
در دیگ حکمت « ادعوالی سبیل ربک بالحکمة و الموغظه الحسنه » پخته گردد ، گفتم :

این چنین سودا نکرده کس علاج ترک مالیکخولیا کن ای طیب

ناچار آخر الامر طریق جدال را معد گشته بر وفق « و جادلهم بالتی هی أحسن »
تند پای فکرت را در میدان مناظره و مباحثه جولان داده ، به تیغ زبان و سنان بیان دست
مخالفان از طریق مخالف اهل عرفان کوتاه کرده .

نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز
پیش این الماس بی اسپر میا
چون نداری تو سپر واپس‌گیریز
کز بریدن تیغ را نبود حیا
حقا که :

آهن ربای جذب حریفان کشید حرف

ورنی درین طریق ز گفتار فارغیم [۱۰]

بر حسب اشارت بشارت آئین بندگان حضرت سلطانی ظل سبحانی سلیمان مکانی.

حیدر اقلیم دانایی که می‌باید گرفت

عقل را تعلیم درس از خاطر دانش ورش

المعتصم بحبل الله ، الغازی فی سبیل الله ، سمی خلیل الله ، غوث عبادہ ، و فی بحق

الحق ، حامی بلادہ ، المستغنی عن الاطناب فی الالقاب .

مختصر سازم سخن کز تار و پود حرف و صوت

نیست ممکن خلعت مدحی که افتد در خورش

عضد السلطنة والدنیا والدین ، السلطان بن السلطان بن السلطان ، ظل الله و رافته علی

العالمین بالعدل و الاحسان ، ابو الفتح سلطان خلیل بهادر خان ، خلد الله ملکه و سلطانه
و اوضح علی العالمین ، سیما العالمین ، برّه و احسانه .

اللهم استجب دعاءنا و لا تخیب رجاءنا در اظهار حق مبین و اذلال باطل مهین

کوشیده ، و الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم .

گر خدا خواهد که پرده کس درد
میلش اندر طعنه پاکان برد

ور خدا خواهد که پوشد عیب کس
کم زند در عیب اهل دل نفس

رجاء به کرم ارباب دانش و اثق است ، و امید به الطاف اصحاب بینش صادق ،

که چون مؤلف به عجز و قصور متّصف و منصف است ، اگر عثوره زلاتش واقع شود ،

به عین عنایت عفو فرمایند ، و از عین عناد اهل حسد « فی جید هم حبل من مسد » مستورو

محفوظ سازند ، و به خلعت اصلاح تشریف کرامت فرمایند .

چو دانی که مقصود گوینده چیست
 مبین ای برادر که گوینده کیست
 نباید برین قدر گوهر شکست
 که از دست بی قدری افتد بدست
 کی افتد در اعجاز قرآن شکی
 و گر خواندش بی خرد کودکی

وها انا اشرع فی المقصود مستعینا بنفیض فایض الجود . مدعی مذکور اولاً در آنکه حرف محکوم علیه می تواند بود، دعوی بداهت کرده، و گفته که آنچه مشهور است که معنی حرف محکوم علیه نتواند بود، مخالف صریح عقل است. این فقیر در این مقام می گوید:

چگونه دعوی بداهت در امری که مخالف شهادت عقول سلاطین حکماء و اساطین علماء که انوار علومشان از مشکوة [۱۱] انبیاء، علی نبینا وعلیهم الصلوٰة والسلام، اقتباس می پذیرد مسموع تواند بود، و الحقی دعوی بداهت در اینجا از تبدیل دال اوبه لام حاصل می شود. باز گفته که عقل سلیم حاکم است بر آنکه هر معنی واحد بالعدد از جواهر و اعراض نسبتیه و غیر نسبتیه و غیر ممکن است که عمل آن را در یابد و حکم کند به اتصاف اوبه اوصاف و نعوتی که او را حاصل و ثابت است. و معنی «فی» مثلاً که قوم آن را حرف می خوانند، خالی از آن نیست که نفس اضافه است که موسوم به ظرفیت است، یا امریست که این اضافه درو معتبر است. مثل «ماله المظروفیه» چنانچه «زید فی الدار» در قوه «زید مظروف الدار» باشد. و «فی» درین عبارت چون موضوع نیست و سور و جهت هم نیست، یا رابطه است یا محمول یا قید محمول. پس امتناع محکوم علیه بودن او یا از یکی ازین احوال ثلثه ناشی شده. یا از خصوصیت معنی او ناشی شده و ثانی باطلست چه از لفظ «فی» «مثل» «زید فی الدار» غیر ظرفیت یا مفهومی که ظرفیت درو معتبرست چیزی دیگر نمی یابیم، و شک نیست که ظرفیت و هر مفهومی که ظرفیت در او معتبر است مثل مظروف و ظرف و نظایر آن صلاحیت دارد که محکوم علیه شود؛

بل در آن چیز که ظرفیت به منزله رابطه باشد یا محمول باشد یا جزء محمول محکوم علیه واقع نشود. اما بعد از آنکه عقل التفات به حال او نماید، و خواهد که شیء دیگر به قیاس با او بداند. میسر است که محکوم علیه شود.

گوئیم: معنی «فی» مثلاً ظرفیت است مخصوص غیر ملاحظ بالذات. چنانچه اگر ملاحظ بالذات شود، معنی او نباشد. عقل سلیم و طبع مستقیم را شکی نیست در آنکه او غیر ملاحظ بالذات مادام کذلک محکوم علیه واقع نتواند شد. و بعد از آنکه التفات و توجه به او نماید حکم بر او توان کرد. [۱] ماحینثذ معنی حرف نباشد، چه هیچ عاقل را شکی نیست که اگر حروف را در معانی مستقله استعمال نمایند از روی لغت غلط باشد یا مجاز. مثلاً اگر کسی گوید «فی» امر نسبی، بمعنی «ان الظرفیه امر نسبی» [۱۲] چنانکه گوید: لامناف لان، بمعنی «ان النفی منافی للإثبات»، عارفان به لغت اولاً تخطئه کنند، مگر آنکه متمسک بتجاوز شود، و الاً بعضی از الفاظ که مشترک باشد میان معنی حرفی و اسمی، و این معنی از اجل جلیات و اوضح و اضحات است. و آنچه گفته میان اسم و حرف درین معنی فرق نیست، چه انسان مثلاً در این وقت که محمول است موضوع نتواند بود، گوئیم: معنی انسان بر وجهی معتبر است که صلاحیت محکوم علیه بودن دارد، و اگر چه درین حین محکوم علیه نیست، به خلاف معنی حرفی که بر وجهی ماخوذ و معتبرست که بر آن وجه اصلاً صلاحیت حکم ندارد، و بعد از آنکه ملاحظ بالذات می گردد نه معنی حرفیست، و تحقیق مقام آنست که صلاحیت محکوم علیه بودن دایماً اسم فی حد ذاته هست، اگر چه به واسطه وقوع در ترکیب و عروض و معنی از معانی محکوم علیه نباشد، و به شرط این عارض محکوم علیه نتواند شد، و آن را اسم مصرف گویند. چنانچه «شیخ الکئل فی الکئل» در شفاء تحقیق کرده، و تشبیه آن نموده به انسان ابیض، که حد او «من حیث هو انسان» همان حد انسان است؛ گر چه «من حیث هو ابیض» حدی دیگر دارد. همچنین حد اسم مصرف و حد اسم باقی بر فطرت خود یکی باشد. و حاصل آنکه صلاحیت ذاتی لازم ذات اسم است، به خلاف ادات که اصلاً صلاحیت ندارد. و شک نیست که معنی «فی» مثلاً نه ظرفیت است. و الامضمون «زید فی الدار»

مثلاً حکم بروی به اتحاد ظرفیت دار بازید باشد، و این حکمی کافی نیست باصدق «زید فی الدار». و ازین تقریر مندفع است آنچه توهم کرده که واجب نیست که احد المترادفین بجای آن دگر استعمال توان کرد. و درین توهم متمسک شده به آنکه «استاد البشرو العقل الحادی عشر قدس سره» فرمود که کاف در «ضربک» و «انت» مترادفانند، با آنکه بجای «ضربک» «انت» نمی گویند. چه مدار این تقدیر نه بر عدم اطلاق لفظست، بل بر عدم استقامت معنی. و ظاهر است که منع اطلاق احد المترادفین بجای آن دگر، قاذح درین تقدیر نیست، با آنکه می توان [۱۳] گفت که احد المترادفین می باید که من حیث المعنی صلاحیت وقوع بجای آن دگر داشته باشد. و امتناع وقوع درین صورت نه از جهت عدم صلاحیت حد معنیست، بلکه از قبیل تحکم واضع است، و عدم استعمال او درین مقام. همچنانچه «لات» مرادف «لا» است، ومع ذلك استعمال او در غیر لفظ «حین» جایز نیست. بنا بر عدم سماع از اهل لغت، به جهت عدم صلاحیت معنی. و وجه دوم کلمه که شبیه این سخن گفته به این عبارت که: ظرفیت دار مرفوع است، و مدلول رفع امری زائد است بر مدلول «فی». پس تواند بود که عدم وقوع ظرفیت در موقع «فی» به این علت باشد...^(۱) چه هر گاه که «فی» و ظرفیت مترادفان باشند، معنی رفع که در آنجا مسند بودنست در هر دو متحقق باشد. پس تحقیق علامت رفع در یکی دون الآخر مانع وقوع احدهما بجای آن دیگر نباشد. و اگر گوید که «فی» رابطه، چنانچه زعم اوست، گوئیم پس باید که ظرفیت را نیز چون رابطه دارند صادق آید. و حاصل آنکه چون زید مثلاً در دار باشد «زید فی الدار» صادقست، و بهیچ معنی کاذب نیست، و زید ظرفیه دار کاذبست نیست، و زید ظرفیه دار کاذبست، و بهیچ معنی صادق نیست، و این حال دالّ است بر عدم ترادف میان ایشان.

و آنچه گفته که از «زید فی الدار» به حقیقت مظروفیت زید به قیاس با دارفهم می شود، و شک نیست که اگر بجای «فی» مظروف وضع کنند و گویند: زید مظروف الدار،

معنی صحیح و مستقیم باشد، صحیح و مستقیم نیست. از دو جهت: یکی آنکه اعترافست ثانیاً بما انکره اولاً. و دیگر آنکه خالی نیست از آنکه معنی «فی» مظروفیت است با مظروف. بر تقدیر اول حمل برزید کاذب باشد. و بر تقدیر ثانی منافی آنست که بعد از این می گوید که لفظ «فی» در جواب «ما النسبة بین الدار و زید» واقع می شود. چه وقوع در این جواب وقتی متمشی می شود که ظرفیت باشد. و قول [۱۴] به آنکه لفظ «فی» مشترك است میان ظرفیت و مظروف از قبیل دعاوی باطله است، ولی دلیل مسموع نیست، با آنکه معنی «فی» نسبتی است معین غیر ملاحظ بالذات، چنانکه گذشت پس خواه آن نسبت از جنس ظرفیت باشد و خواه مظروفیت محکوم علیه نشود، و آنچه گفته مقبول نیست که گویند: «فی» موضوعست از برای ظرفیت های مخصوصه، مثل ظرفية الدار لزید، نه از برای ظرفية الشیء، لکن طرفین که جز و مدلول اوست از و معلوم نمی شود. بلکه از الفاظ داله بر آن معلوم می شود، و لهذا محکوم علیه نتواند بود، و چه وضع لفظ برای حقیقتی که آن معنی فقط یا در ضمن طایفه ای از مغانی از لفظ مفهوم نشود بی معنی است، به غایت بی معنیست چه هیچ کس قابل نشده است بر آنکه طرفین جزء مدلول اوست، و از و معلوم نمی شود. بلکه گفته اند طرفین خارج اند از مفهوم او، و مخصوص مفهوم اند، پس بدون ذکر ایشان این معنی مخصوص که موضوع له لفظ است فهم نشود. و از آنجا معلوم شد فرق میان جزء معنی و غیر معنی نکرده، با ظهور فرق بینها. و مخفی نیست که که همچنانکه جایز است که موضوع لفظی از برای مجموع مطلق و قید کنند، چون سنگ که موضوعست از برای سنگ اول و سنگ دوم هر دو داخل اند در موضوع له او. صحیح است که وضع لفظی از برای معنی کنند که تعین او به غیر باشد، و آن غیر خارج از آن معنی، اعنی «مقید من حیث هو مقید» بروجهی که قید داخل نباشد، و حینئذ در فهم آن معنی ضرورت باشد فهم آن خارج، چنانچه در مثال عمی و بصیر مشهورست. و مناقشه در مثال مجدی نیست. و آنچه گفته که: «اذ فی غیر نسبة متمیزة» فهم نمی شود، چنانچه شیخ ابوعلی سینا تصریح به آن کرده. پس موضوع له او غیر نسبت متمیزه چیزی دیگر نباشد، گوئیم: معنی نسبت متمیزه نه نسبتیست ماخوذ بر وجهی که متعلق به هر امر که باشد تواند شد، بلکه مراد نسبتی است «معین فی نفسه و عند القایل» که هنوز نزد سامع متعین

نشد. پس تا ذکر اطراف نکنند خصوص معنی او متعقل نشود. بل این مقدار معلوم شده که معنی او نسبتی خواهد بود معین، و بهمین قدر دلالت لفظ بر موضوع له متحقق نمی شود. چه اگر کسی همین مقدار داند که معنی زید موجودی [۱۵] از موجوداتست به مجرد همین از لفظ زید فهم معنی موضوع له نکند، تا تصور خصوص موضوع له او را حاصل نشود. و دلیل بر آنکه مقصود شیخ اینست آنکه در همین مقام تصریح به نقصان دلالت ایشان کرده. و اگر معنی انسان نسبتی بودی که طرفین او بوجه عام ملحوظ باشد اصلاً در دلالت ایشان نقصان نبود، بلکه در مرتبه سایر اسما نسب و اضافات بودندی، چون ابوت و نبوت و غیرهما، و ایضاً تصریح کرده بر آنکه کلمات وجودیه و ادوات دلالت بر نسب غیر معینه می کنند. و در تحقیق معنی ادوات گفته: «و جمیع هذه اماداة علی نسب غیر معینه کفی و علی. و اما علی لانسبة غیر معینه کغیر و لا»^(۱). و مراد به غیر معین درین مقام نه آنست که به عنوان عام ملحوظ باشد، بلکه بر منوال آنچه در تحقیق معنی «شی» گفته، مراد آنست که غیر معین است «عند السامع مالم یصرح به» و اگر چه فی نفسه و نزد قایل متعین است. و چون عبارت بهمینار که از اجل تلامذه شیخ است درین مقام به تفصیل اقر بست منقول می گردد. قال بهمینار فی التحصیل: فال موضوع فی یمشی غیر متعین من وجه متعین من وجه. فان غیر المتعین یفهم منه معنیان: احدهما ان یکون غیر متعین. حتی یکون علی سبیل تجویز ای واحد اتفق. والثانی انه متعین فی نفسه و عند القایل، ولکنه لم یصرح به، و لم یعین بدلالة اللفظ، و الامر موقوف علی التصریح به، و هو غیر متعین عند السامع، مع علمه بانه متعین عند القایل. و هو متوقف فی مصیره یبحث یرصد او یکذب الی ان یصرح بذلك المضمهر. فاذا قیل: «یمشی» لم یعین به ان شیئاً فی العالم یمشی ای شیء کان بل انما یعنی به ان شیئاً معلوماً عند القائل غیر مصرح به یمشی» و عبارت شفاء قریبست بهمین. و بر صاحب بصیرت مخفی نیست آنکه عدم تعین در کلمات وجودیه و ادوات بهمین معنی خواهد بود. و کیف لا و شیخ تصریح کرده بر آنکه کلمات وجودیه دالند بر جزو معنی کلمات تامه که آن نسبت موضوع غیر معین است، و خود عدم تعین را در

کلمات تامه بهمین معنی تفسیر کرده. پس لا محاله عدم تعین در کلمات وجودیه نیز بهمین معنی خواهد بود. وادوات با آن در همین معنی شریک. و حینثذ مودّی سخن شیخ و سخن محققان متاخر مثل افضل المتاخرین المتبحرین [۱۶] عضدالملة والدين و استاد البشر والعقل الحادی عشر قدس الله روحهم یکی باشد، و توهم مغایرت میان ایشان از اعوجاج آلات ادراک تواند بود» و الاحول یری الواحدین لاعوجاج اعصاب العین». و آنچه گفته که اگر امثال این اوهام را وزنی نهند تواند بود که کسی گوید: لفظ ظرف موضوعت برای «کون الشیء المخصوص کالدار حاوی الامر مخصوص کزید مثلاً» الخ.

گوییم: از قبیل قیاسات و همیه غیر معتبره است و بیانش آنست. که لفظ «فی» مثلاً به حسب وضع جایز نیست، و استعمال او در ظرفیت مطلقه با ظرفیت مخصوصه ملاحظ بالذات، به خلاف لفظ ظرف که موضوعت از برای مطلق آن معنی، چنانچه بر عارف لغت پوشیده نیست. بل عقلاً جایز است که لفظی را مثل لفظ ظرف یا غیر آن وضع کنند از برای مثل این معنی، و حینثذ آن لفظ حرف باشد. و در سلک دیگر ادوات منتظم. و این معنی اصلاً قادح در سخنان محققان نیست. و موید زعم اونه. «و آنچه گفته: فرقی میان «فی» و مطروف و اب و امثال ذلک نیست که موجب امتیاز ایشان باشد، چون امتیاز نوعین در تحت جنس واحد، و تعجب کرده از اهل لغت که «فی» را حرف می دارند، و تجوز حکم بدو نمی کنند. «واب و ابوت» را اسم می دارند، با آنکه ایشان شریک اند در اموری که سبب امتناع حکم می تواند بود، و مثل رابطه بودن و محمول بودن؛ به غایت ضعیف است، چه روشن است که استعمال «فی» در مفهوم مستقل مخالف وضع است، و استعمال اب در معنی نامستقل همین سبیل، «کمالا یخفی عمّن له ادنی معرفة باللغة».

و اگر فرض کنیم که معنی اب به حسب وضع غیر مستقل باشد؛ حرف باشد، و حکم بر او نتوان کردن. و آنچه بر سخن استاد المحققین و استاد المدققین ایراد کرده اند که امتناع محکوم علیه بودن یا از تخصیص او به طرفین ناشی شده، بنابر آنکه معنی او «مبدیة البصر لمسافة السیر» است، یا از آنکه بروجهی ملحوظ است که مر آن تعرف حال طرفین است، یا از مجموع امرین. و بر تقدیر اول منع کرده که معنی من نسبت مخصوصه است،

چه وضع لفظ از برای معنی که از او مستفاد نشود، بی معنی است با آنکه «مبدیة البصر» لمسافة السیر» محکوم علیه تواند بود. و ایضا در این حین ذکر آنکه معنی «من» مرآت تعرف [۱۷] حال طرفین است صالح باشد، با آنکه این مقدمه را عمده دلیل ساخته و بر تقدیر ثانی ایراد کرده که باید که بعد از زوال این حال تواند بود که محکوم علیه شود. پس قائل شدن بآنکه حرف محکوم علیه نمی شود مطلقاً به خلاف اسم باطل باشد، باطلست. چه ظاهر است که مرآت بودن مستلزم تخصیص به ظرفیت است، با عدم ملحوظیت بالذات. چه اگر مطلق باشد، اصلاً بروجه مرآت بودن ملحوظ نباشد. و اگر ملاحظ بالذات باشد، همین سبب. و چون حروف موضوع اند از برای این معانی، از حیثیت مخصوصه؛ بعد از زوال این حیثیت، معنی حرفی نماند، بلکه معنی اسمی باشد. و آنچه گفتند که اگر گویند: «من» درین حین که مرآت است حرف است، و درین حین که موضوع واقع است حرف نیست؛ گوئیم: پس ضارب در بعضی اوقات به بعضی اعتبارات حرف باشد؛ مستقیم نیست. چه معلوم شد که «من» موضوع است برای مفهوم نامستقل؛ و «ضارب» برای مفهوم مستقل. و اطلاق «من» بر معنی مستقل، و «ضارب» بر معنی نامستقل مخالف وضع است. بنا بر این قوم «من» را حرف داشته اند و «ضارب» را اسم، چه تقسیم مفرد به اعتبار معنی موضوع له به اقسام ثلثة کرده اند. و به حسب این اعتبار معنی «من» نامستقل است. و معنی «ضارب» مستقل و آنچه گفتند که دعوی آنکه واضع لفظ «من» را وضع کرده است از برای مبدئیة به شرط آنکه مرآت تعرف حال طرفین باشد، باطل است، و از حلیه صدق عاطل و تفصیلش آنکه همچنانکه عرض متعلق است به وضع الفاظ از جهت بعضی معانی مستقلة. کذلک متعلق است به وضع الفاظ از برای معانی غیر مستقلة. چه عقد ترکیب چیزی بلکه ترکیب تقییدی نیز بی رابطی بین طرفین صورت نیندد. پس همچنانچه تعبیر از اطراف به الفاظ موضوعه در تادیه این معنی ضرورت است. تعبیر از ارتباط نیز که به منزله جزء صوریست در توفیق مقصود ضروریست. و الفاظ داله بر آن ادوات اند. چون ارتباط از جنس نسبت تواند بود. و هر آینه بر وجهی ملحوظ باشد که آینه تعرف حال طرفین باشد. چه اگر بروجه استقلال

ملحوظ باشد، هر آینه میان او و سایر اجزاء رابطی دیگر باید، « کمالاً یخفی علی ذی فطرة سلیمة ». بنابراین معنی ادوات منحصر شد در نسب یا سلب نسب [۱۸] چنانچه از شیخ منقول شده. و چون غرض متعلق نیست به وضع الفاظ از برای معانی غیر نسبی از حیثیت عدم ملحوظیت بالذات، که ایشان باین اعتبار رکنی از ارکان ترکیب نیستند، به خلاف نسب که باین اعتبار معنی رابطی اند، و جزء ترکیب اند، و به منزله جزء صوری از برای صوری از برای سایر معانی، « حال کونها غیر ملحوظ بالذات » وضع لفظی علی حده نکرده اند. و همانا ناظران بصیر چون درین مقدمات امعان نظر نمایند. بر حقیقت حال واقف آیند. و آنچه گفته که ناظران درین مبحث سه فرقه اند: اول قدماء و حکماء که اکمل ایشان ارسطو طالیس است، و او بنابر آنکه فرقی نیافته میان « فی » و ظرفیة در تعلیم اول تقسیم کرده و گفته لفظ یا اسم است یا کلمه، و ادوات را در اسم مندرج ساخته. « سبحانک هذا بهتان عظیم » و فرقه دوم شارحان کلام ارسطو طالیس اند که اکمل ایشان شیخ ابوعلی سیناست، و او بر آنست که حرف ممتاز است از اسم، با آنکه اسم بی مسمی محکوم علیه و محکوم به تواند بود، و حرف بنابر آنکه ناقص الدلالة است محکوم علیه نتواند بود، مادام که جابر نقصان باو ضم نکنند. و عبارت او در کتاب شفا^(۱) اینست:

« اذا سال سائل: ماذا یفعل زید؟ فقیل ان بقی الذهن طالباً بعد، و لم یتنبه الا علی نسبة متمیزة^(۲) فلا یصلح افرادها لان یوضع او یحمل او یبتداء بها او یخبر، الا ان یقرن بها لفظ آخر یتتم نقصانها. و اذا قرن بها غیرها، صح ان یکون مبتداء و خبرا ». و در نجات گفته: « و اما الاداة فهی لفظة مفردة، و انما یدل علی معنی یصح ان یوضع او یحمل بعد ان یقرن باسم او کلمة، کقولنا فی و علی ».

و فرقه سیوم جمعی اند قریب به زمان ما و مشهور و مسلم ایشان سید سیدالمدققین سید شریف جرجانی است. او در کتب خود مقرر کرده که معانی حرفیه اصلاً محکوم علیه

۱ - شفا، کتاب العبارة ۲۹

۲ - باید « ترتب » خواند چنانکه در شفا می بینیم اگر چه به قرینه جای دیگر که

مانند این واژه ناخوانا آمده « ستمیره » باید خواند.

نتواند بود . خواه متمم با وضم کنند خواه نه . و اعتقاد اهل روزگار ما اینست قال فی شرح المفتاح « قیل ان «من» مثلاً موضوع لما وضع له الابتداء، الا ان الواضع اشرط ذکر المتعلق فی دلالة من دون الابتداء. قال فی ردّ ذلك: یلزم من ذلك ان یکون معنی «من» حیثذ صالحاً فی نفسه لان یحکم علیه : الا انه لیس مفهوماً فی لفظه . فاذا [۱۹] ضمّ الی «من» مثلاً ما یتعم به دلالتها. و جب ان یصح الحکم علیه. و ذلك مملاً یقول به من له ادنی معرفة باللغة و احوالها». گوئیم در نقل از هر سه فرقه اختلافست . اما آنچه گفته که ارسطاطالیس بنا بر آنکه فرق نکرده میان «فی» و ظرفیت تقسیم ثنائی اعتبار کرده، و ادوات را در اسم مندرج داشته؛ ممنوعست: اولاً به جهت آنکه شاید که تقسیم ثنائی بر وجهی کرده باشد که قسم اعم از ادوات و اسم به معنی مشهور باشد. پس تقسیم ثنائی لازم نباید که ادوات را در اسم به معنی مشهور داخل داشته باشد، و تجویز حکم برو کرده. و موید اینست آنکه نقله کلام او در تعریف اسم قید استقلال اعتبار نکرده اند و ثانیاً آنکه شیخ در صدد اعتذار ازین معنی در آمده، برین وجه که ادوات و کلمات وجودیه ناقص الدلالة اند، و توابع اسماء افعال اند پس گویا مبالاتی به حال ایشان نیست، با آنکه غرض او تقسیم تام الدلالة است. و معلم ثانی شیخ ابونصر محمد بن محمد فارابی که اعرف متأخران مقاصد اوایل و اکمل شارحان کلام ایشان است، تثلیث قسمت کرده باین عبارت «والا- لفاظ المفردة منها ما هو اسم، و منها ما هو كلمة، و منها الصنف الذی یسمیه العرب حروف المعانی» و بعد از آن گفته: «الاقاویل الجازمة منها حملیة و منها شرطية. فالحملیة یترب من اسم و كلمة مثل قولنا زید یمشی، و زید ممشی، و زید سیمشی، و قد یرکب من اسمین، مثل قولنا زید ابیض». و شک نیست که این کلام درین مقام تصریح است با آنکه ترکیب از غیر دو اسم و اسم و کلمه نمی تواند بود. و اگر ادوات محکوم علیه یا محکوم به توانستندی بود، این سخن بی معنی بلکه از دو اداة تداستندی بود و از دو کلمه و از کلمه و ادوات و از اسم و ادوات. و اما آنچه شیخ نقل کرده که ادوات با متمم محکوم علیه می تواند بود. باین معنی که حکم بر نفس معنی حرفی باشد، نه بر مجموع مرکب از معنی حرفی و متمم، و آن را مخالف کلام استاد البشر دانسته. خلاف مقصود شیخ است. بلکه مقصود او آنست که حکم بر مجموع ادوات و متعلق می توان کرد،

در مثل لا بصیر ولا انسان، نه آنکه از انضمام متمم حکم بر نفس معنی ادات توان کرد .
 و قرینه برین آنست که در فصل تحقیق اسم گفته^(۱): «و لقایل ان یقول : انک جعلت حدّ
 الاسم «انه لیس و لاجزاء منه یدل» ، و هیئها اسماء کقولک [ص ۲۰] لا انسان ولا بصیر ،
 و لا شک فی انها اسماء و کیف و هی تدل دلالة الاسماء . و کیف و قولنا «لا بصیر» یقوم
 مقام «الاعمی» ثم تجد لفظ «لا» و لفظ الانسان و لفظ «لا» و لفظة البصیر یدلان علی
 معنی ، و یتالف من معنیها معنی الكل فنقول : انها بالحقیقة لیست اسماء ، و لم یوضع لها من
 حیث هی كذلك اسم یدل علیها ، بل هی من جملة الالفاظ المولفة التي فی قوة المفردة
 كالحدود و كما یقال راعی الشاة و راعی الحجارة ، و ان لم یکن كذلك علی الاطلاق .
 اقول : لان ترکیبها لیس عن الفاظ مفردة مستقلة بنفسها ، مثل اللانسان ، فانه مرکب من
 اسم و اداة سلب ، و مطابقتها للاسماء لا یدل علی انها اسماء بالحقیقه ، فان الحد و الرسم
 كذلك شأنها . و مع ذلك فلا یجب ان یعتبر بدخول حرف السلب فیها ، فیظن ان فیها
 سلبا ، کلابل لیس فیها ایجاب و لاسلب ، بل یصلح ان یوجب و ان یسلب ، و ان یوضع
 للایجاب و السلب . فاذا كانت قرینه المجانسة للاسماء ، فلیسم اسماء غیر محصلة ، و یكون
 حکمها کحکم المحمول فی زید فی الدار ، فان «زیدا» موضوع ، و «فی الدار» محمول و لیس هو
 بالحقیقة باسم بل هو مولف ، لکن تالیفه لیس مثل القول المطلق الذی یكون مؤلفا عن
 اسمین ، او عن اسم و کلمة ، لانه مؤلف من اداة و من اسم ، و لیس اسماء و لا ایضا قولا
 مطلقا . فهكذا یجب ان یفهم هذا الموضوع ، و لا یلتفت الی التاویلات التي یتعاطونها .

تا اینجا سخن شیخ است ، و مودی این سخن آنست که حکم بر هر مؤلف از ادات
 و غیر آن صحیح است ، و درین معنی هیچ کس را نزاعی نیست . و آنچه حضرت استاد
 البشر ، قدس سره ، منع فرموده حکم بر نفس مفهوم ادات است ، بعد از ضم . و شیخ اصلا
 قابل به خلاف این نیست . و منشاء غلط این متوهم عدم فرق است میان جزء شیء و مقارن .
 و تحقیق سخن استاد البشر آنست که جمعی از اهل عربیت توهم کرده اند که منشأ

عدم صلاحیت حرف محکوم علیه بودن را آنست که در دلالت لفظ حرف یرو قصوری هست، نه آنکه در ملاحظه معنی قصور است. و این توهم فاسد است چه هر گاه که معنی فی حد ذاته صلاحیت محکوم علیه بودن داشته باشد، قصور دلالت لفظ موجب امتناع آن نشود. و بر تقدیر تنزل چون متمم که جابر [۲۱] نقصان دلالت است به او ختم نشود، باید که نفس ادات در آن خبر محکوم علیه شود. و این سخن در غایت متانت و رزانت است. و اقدام برخلافش از امارات قصور فهم و علامات فتور در کسی است. و آنچه گفته پوشیده نیست که درین مطلب ارسطاطالیس محق است که ادات داخل اسم گردانیده. و میان آن و شخص فرق نکرده، منحرف و معوج است. چه مسلم نیست که ارسطاطالیس ادات داخل اسم به معنی مشهور گردانیده باشد، و قایل به عدم فرق شده، بلکه ظاهر آنست که او تقسیم مفرد به کلمه و قدر مشترك میان اسم مشهور و ادات کرده باشد. و لهذا جمهور حکماء و دیگر علماء که اگر بحسب زمان نبودندی، البته در عداد اساطین حکماء معدود شدند، تثلیث قسمت نموده اند. چنانچه از شیخ ابونصر فارابی و شیخ ابوعلی سینا منقول شد. و معذرت شیخ از جهت ارسطو قرینه واضح است برین معنی. و حکیم الهی شیخ شهاب الدین سهروردی نیز تثلیث قسمت کرده. و حجة الاسلام امام ابو حامد محمد الغزالی که اجل حکماء اسلام و اعظم ائمه انام است در مقاصد الفلاسفة فرموده که:

«اللفظ ينقسم الى اسم وفعل وحرف، المنطقيون يسمون الفعل كلمة، وكل واحد من الاسم والفعل يفارق الحرف. فانه اذا قيل: من الداخل؟ فقلت زيد؛ فهم الجواب. و اذا قيل: ماذا فعل؟ فقلت: ضرب؛ تم الجواب. ولو قيل: اين زيد؟ فقلت «في» او «على» لم يتم ما لم يقل «في الدار» او «على السطح». فظهران معنى الحرف في نفسه لا في غيره» انتهى كلامه بحروفه. و اجماع جماعت متأخرين و اطباق قاطبه متبحرين بر این جمله از غایت و شهرت و اشتهار «كالشمس في رابعة النهار» است. و آنچه بر شیخ ایراد کرده که گفته نقصان دلالت حرف سبب امتناع محکوم علیه بودن اوست، با آنکه خود معترف شده که از حرف نسبت متمیزه فهم می شود، پس معنی او همین باشد، و ارد نیست. چه

غرض شیخ آنست که «فی» مثلاً موضوع است از برای نسبت به شیء معین پس تا ذکر آن شیء نکنند فهم مخصوص معنی ازو نشود. اگر چه معلوم باشد که آن نسبت فی الواقع معین خواهد بود، و آن علم نیز از قبیل دلالت لفظ است. همچنانچه (۲۲) در معنی «یمشی» گفته: (۱) «دلالت علی المعنی الغیر المعین لیس علی سبیل تجویز ای معنی کان، و علی انه لموضوع ما کیف کان، بل علی انه معین فی نفسه، ولم یصرح به. ولم یعین بدلالة اللفظ، و الامر موقوف علی التصریح به. و هو غیر متعین عند السامع، مع علمه بانه متعین عند القائل» انتهى بخروفه. و حاصل آنست که سامع تا طرفین نشنود فهم لفظ بخصوصه نمی کند. اگر چه می داند که معنی او یکی از خصوصیات نسب خواهد بود. پس معنی نسبت متمیزه آنست که آن نسبت بر وجه مخصوص سامع را معلوم نشده، اگر چه می داند که فی نفسه خاص خواهد بود، و منتظر اطراف اوست. پس نسبت با او است. چنانچه در اینجا گفته: «مع علمه بانه متعین عند القائل» و همانا به جهت اشعار باین معنی گفته: «لم یتنبه النفس الا علی نسبة متمیزه» و این که گفته که: کافی نیست در ایقاع فرق میان اسم و حرف آنکه هرگاه گویند:

«ماذا يفعل زید؟ فقيل: «ان» يؤذن طلب باقی» (۲). زیرا که طلب از جهت آنست که جواب وافی نیست، که اگر بجای آن متحقق بنهند و مراد آن باشد که «متحقق انه کذا» همچنان ذهن طالب است، وارد بر شیخ نیست. و منشأ آن عدم اطلاع بر کلام شیخ است زیرا که غرض او آنست که ادات اصلاً در جواب هیچ سؤال کافی نیست، به خلاف اسم و کلمه در جواب کافی می تواند. نه آنکه هر اسمی و کلمه ای در جواب هر سؤال کافی است. و آنچه معترض گفته که می توان که به حرف در جواب هر سؤال اکتفاء نمایند، مثل آنکه در جواب «ما النسبة بین الدار و زید»، غلط است. و عارف به قوانین لغت اقدام بر این نماید که از اجل جلیات است آنکه هیچ حرف در هیچ سؤال کافی نیست. والله اعلم.

تمت و آلاء ربنا عمت

محرره علی بن مسافر القاضی

۱ - شفا، کتاب لعبارة، ص ۲۲.

۲ - در کتاب العبارة ص ۲۹ آمده: «فقيل ان وسكت بقى الذهن طالبا بعد و لم یتنبه الا علی نسبة تترتب». آنچه در نسخه آمده درست نمی نماید.

شکل گیری سبک هندی

از : عزیز احمد

ترجمه کرامت تفنگدار

مشکلی که در نهایت در مورد تعیین ویژگی‌ها و ماهیت سبک هندی بروزی کند، از ابعاد و زمینه این سبک ناشی می‌شود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا باید به محدودیت انحصاری سبک شعر در پیچیده و ذهنی شدن بسیار، به ویژه در غزل‌های سروده شده در هند از عرفی (شیرازی متوفی در ۹۹۹*) تا بیدل (شیرازی - ۱۲۵۸) در طول سده‌های شانزدهم تا هیجدهم (دهم تا دوازدهم هجری)، و جستجو در میان تلاش‌های انجام گرفته، برای یافتن منشأ و علت‌های آن پرداخت؛ یا اینکه مجموعه تمامی اشعار سروده شده هند و ایرانی را به منزله یک واحد تجزیه ناپذیر - البته با قبول گوناگونی در این وحدت - مورد بررسی قرار داد.

تاکنون، معمولاً نظریه اول مورد قبول واقع شده است. این طرز تلقی از سبک هندی به احتمال قریب به یقین از واله داغستانی (۷۰ یا ۶۵ یا ۱۱۶۱) که سبک هندی را زاییده قرن شانزدهم و پیش‌تاز آن را عرفی شیرازی - که خود تحت تأثیر فغانی شیرازی (۹۲۵) بوده - می‌داند، نشأت گرفته است^(۱). عبدالباقی خان (عبدالباقی نهاوندی؟) در این زمینه «سبک جدید» ی به مقلدان فغانی در هند، ارائه داد.^(۲) در هند، غالب (دهلوی - ۱۲۸۵) این دیدگاه را پذیرفت و ریشه آن را در دوجریان از اشعار فارسی دنبال کرد، که مروج جریان اول ظهوری (دکنی - قرن دهم) است که اشعارش را در

* مطالب داخل کمان افزوده مترجم است.

دکن در دربار بیجاپور سروده، و مبلغ جریان دوّم صائب^(۳) (میرزا محمد علی صائب تبریزی - وفات بعد از ۱۰۸۰) است که به پیروی از فغانی و با الهام گرفتن از او، در قرن هفدهم از تبریز به شمال هند مهاجرت کرد^(۴). شبلی (نعمانی - معاصر تُرك) خود را به پذیرفتن این نظریّه کاملاً مقید نمی‌کند؛ ولی با وجود این در تدوین جلد سوّم کتاب شعرالعجم، که با فغانی آغاز و به کلیم همدانی (کاشانی - ۲ یا ۱۰۶۱) تمام می‌شود - و در ضمن شامل فیضی^(۵) نیز می‌باشد که نمی‌توان گفت از پیروان فغانی است - از این نظر متابعت کرده است.

مستشرقین شوروی و اروپای شرقی که به میزان قابل ملاحظه‌ای خود را به دوران علیشیرنویانی (۹۰۶) مشغول کرده‌اند، سبک هندی را با توجه به دامنه نفوذ آن و شاعرانی چون جامی^(۶) (۸۹۸) و شعرای دربار سلطان حسین بایقرا در هرات، ریشه‌یابی می‌کنند^(۷). به عنوان مثال ای. ای، برتلس نظریّه «سبک فغانی» را مردود شمرده و نگرشی جامعه‌شناسانه آورده است و بدین گونه روش هندی را مولود شرایط اجتماعی و اقتصادی و عوامل جغرافیایی و ملّی دانسته است^(۸).

در غرب تحقیقاتی که چشمگیر باشد، پیرامون شعر و شاعری در هند و ایران بسیار اندک است. براون به شاعران هند و ایرانی به گونه‌ای انفرادی پرداخته، و شعر هند و - ایرانی را به صورت یک کل مطرح نساخته است. نکته جالب اینکه براون در برخورد با عرفی و فیضی همچون شبلی تنها به ذکر نفوذ فغانی اکتفا کرده و تفاوت چندانی میان پیروان سبک فغانی، یعنی عرفی^(۹) و شاعر بومی تر فیضی نمی‌بیند^(۱۰). دیپاشا که براون از وی با تأیید نقل قول می‌کند، عرفی و فیضی را همانند هم [هم‌عنان] توصیف می‌کند و اختلاف میان این دورا از ویژگی‌های فردی محتوای اشعارشان ناشی می‌داند. نه اختلاف شدید اسلوب که بیانگر دو مکتب جداگانه سبک فغانی و سبک غیر فغانی است^(۱۱). براون در معرفی نظری (نیشابوری) - ظهوری (دکنی)، طالب (آملی)، صائب و کلیم^(۱۲) بیشتر مطالب را از شبلی به عاریت گرفته و خود مطلب چندان چشمگیری بدان نیفزوده است. جز چهار صفحه‌ای که به جذابیّت هند در زمان مغول‌ها مربوط

می‌شود که به یادگار مانده از شاعران ایرانی دوره صفوی است^(۱۳). ریپکا در کتاب تاریخ ادبیات ایران خود، فقط چهار صفحه به شاعران هند و ایرانی - از عرفی تا بیدل - اختصاص داده است^(۱۴). بوزانی (Bausani) تنها ادیب غربی است که تحقیقات ویژه‌ای پیرامون سبک هندی به عمل آورده، لکن وی به جای تعیین حدود و مرزبندی این سبک، تحقیقات خود را به نتایج یافته‌های میرزایف (Mirzoev) و برتلس محدود ساخته و تنها یک تعریف تحلیلی گرانه از سبک هندی ارائه داده است^(۱۵). وی همچنین یک بررسی کوتاه ولی جالب در زمینه تمامی ابعاد شاعری هند و ایرانی به رشته تحریر در آورده است^(۱۶).

در مقابل، ادبای ایرانی عموماً شعر هند و ایرانی را به عنوان یک مکتب واحد تلقی می‌کنند. این نظر از سوی لطفعلی آذر (بیگدلی - ۱۱۹۵) که ترجیح می‌دهد یک طبقه بندی منطقه‌ای ارائه دهد ابراز شده است^(۱۷). رشید یاسمی مسئله را باز هم ساده‌تر کرده و معتقد است که اشعار فارسی در خود استحاله یافته و مکتب هندی را به وجود آورده است. در پاکستان، شیخ محمد اکرام گرچه شمه‌ای از نظریه «سبک فغانی» را می‌پذیرد لکن در نهایت تمامی اشعار فارسی را که در هند سروده شده به عنوان یک مجموعه واحد تلقی می‌کند^(۱۸). نویسنده پاکستانی این مقاله همچنین معتقد است که اصطلاح و تعریف ارائه شده از سبک هندی تنها به جریان خاصی اطلاق می‌شود که شعر هند و ایرانی را در کل از سبک‌های دیگر متمایز می‌سازد و به طور اخص به اشعار یک گروه از شاعرانی که سروده‌هایشان از سبک نوایی یا سبک فغانی تأثیر پذیرفته، منحصر نمی‌شود^(۱۹).

یک تجزیه و تحلیل انتقادی از شکل‌گیری جریان‌های متفاوت شعر هند و ایرانی نشان خواهد داد که این شقوق، خود تداوم وحدتی است که عناصری از قرن پانزدهم از دربار سلطان حسین بایقرا، و در قرن شانزدهم محرک‌های روشنفکرانه از قبیل فغانی در آن رخنه کرده و دورانی از ژرف‌تر شدن ترکیبات که از ابتدا در این خطه وجود داشته، فراهم آورده است.

شعر هند و ایرانی در اصل از دربار غزنوی در لاهور و با ابو عبدالله روزبه بن عبدالله النکتی (یانکتهی) (Nakati (or Nakhati) الّلاهوری که شاعر دربار سلطان مسعود [مقتول در ۱۰۴۰ میلادی] (۴۳۲ هـ - قرن پنجم) بود، آغاز می‌شود^(۲۰). نکتی در سرودن غزل، سبک شاعران پیشین دربار غزنوی یعنی منوچهری (۴۳۲)، عسجدی (۴۳۲) و عنصری (۴۳۱) را دنبال می‌کند، لکن در برخی از اشعار او، از جمله شعری در وصف منجنیق^(۲۱) آغاز چرخش به سوی پیچیدگی و خیالپردازی غیرمنتظره را - که بعدها به یکی از ویژگی‌های سبک هندی بدل می‌شود - می‌توان مشاهده کرد.

ابوالفرج بن مسعود رونی [متوفی در ۱۰۹۱؟]^(۲۲) (بعد از ۱۰۹۹ میلادی برابر با ۴۹۲ هجری) شاعر دربار ابراهیم بن مسعود [۹۹ - ۱۰۵۹] [۴۵۰ تا ۴۹۲ هجری] در لاهور اولین شاعر هند و ایرانی است که دیوانش به یادگار مانده است؛ شعرهای وی بیش از آنکه با سبک هندی - که بعدها تحوّل می‌یابد - شباهت و پیوند داشته باشد، به سبک خراسانی نزدیک است؛ و به همین دلیل است که انوری در سرودن قصیده از او تقلید نموده و او را ستایش کرده است^(۲۳). عرفی در ارزیابی رونی و انوری (ششم) این دو شاعر را از نظر استعداد کاملاً هم‌تراز می‌داند^(۲۴).

مسعود سعد سلمان (۵۱۵ یا ۵۲۵) رقیب و معاصر رونی در عوض نقش به‌سزایی در پایه‌ریزی سبک هندی ایفا می‌کند. گرچه مسعود سعد در همدان متولد شده بود، ولی دلبستگی فراوانی به لاهور پیدا کرد و همین پیوند - به منطقه‌ای شدن سبک و پی‌ریزی اساس آن منجر می‌شود^(۲۵). عوفی^(۲۶) (وفات بعد از ۶۳۰) و امیر خسرو^(۲۷) (۷۲۳ تا ۷۲۸) همچنین دیوانی به زبان هندوی (ما قبل اردو) به مسعود سعد نسبت می‌دهند، لکن رشید یاسمی این نکته را نمی‌پذیرد^(۲۸). مسعود سعد سلمان دو سبک دارد. یکی از این دو سبک، اسلوبی است روان که جریان سنتی و ساده‌تر شعر هند و ایرانی بر آن متکی است. برخی از اشعار روان وی در این سبک ساده، به شدت جنبه احساسی دارد که از این نمونه سروده‌ها، شعرهای اعتراض‌آمیز وی درباره اسارتش در زندان، در زمان حکمرانی ابراهیم بن مسعود، را می‌توان نام برد؛ که بخش مهمی از این شکوایه‌ها

را می‌توان به طور وضوح در قصاید و غزلیات او مشاهده کرد. لکن سبک دوم وی که تلاش می‌کند در آن برای ابراز عقایدش پیچیده سخن بگوید، به سبک هندی روشنفکرانه نزدیک می‌شود. نمونهٔ برجستهٔ این سبک ثانوی را به طور مثال می‌توان در یکی از قصاید وی جستجو کرد^(۲۹) که در آن از به کار بردن حروف «ب» و «م» خودداری می‌کند تا به هنگام خواندن آن لب‌ها به هم نخورد. آهنگ و لغات مطلع اشعار وی در این زمینه دورنمای سبک هندی را ترسیم می‌کند.

ابوبکر محمد بن علی الروحانی یکی از شاعران اواخر دورهٔ غزنوی که در دربار بهرام شاه [۵۴ - ۱۱۱۸] (یمین‌الدوله - ۵۱۲ تا ۵۴۹ هجری) شعر می‌سرود، در توصیف قلم، لُغز (چیستان) خیالپردازانه را احیاء کرده است^(۳۰). محمد بن عثمان العتبی الیمینی برای آهنگین کردن رباعیات خود با استفاده از لغات مشابه، به تشبیهات زیبا و دشوار پرداخته است^(۳۱). دیگر شعرای اواخر دورهٔ غزنوی در لاهور مانند ابهری، مسعودالتوکی (al - Nūki) و اسماعیل بن ابراهیم نیز شیوه‌های مشابهی را به کار گرفته‌اند. سبک سنتی توسط رونی و گروهی از پیروان متأخر کم آوازهٔ او دنبال می‌شود و در همین حال مسعود سعد سلمان و رونی و دیگران با روی آوردن به اشکال پیچیده و دشوار جنبه‌های خیالپردازانه، سبک هندی را تحوّل می‌بخشند.

در مقابل شاعران عصر غزنوی لاهور جریان تازه‌ای در دربار دهلی شکل می‌گیرد که لفظ فارسی به خط هندی نوشته می‌شود. این جریان تا حدّ زیادی به لهجه و سبک خراسانی پیوند می‌خورد و کاملاً با زبان فارسی که در ایران می‌گویند و می‌نویسند متفاوت است. در زمان امیر خسرو [۱۳۲۴ - ۱۲۵۳] این جدایی کاملاً آشکار می‌شود و گرچه امیر خسرو در سروده‌های اولیهٔ خود تحت تأثیر انوری و کمال اصفهانی (۶۳۵) است و سروده‌های بعدی وی نشان از نفوذ نظامی (۶۱۴ یا ۶۱۹) دارد، لکن وی سرانجام روش فارسی نویسی و سرودن شعر در آن زمان (سبک عراقی) را می‌کند و روی به سبک خراسانی می‌آورد. نظریات پراکندهٔ وی که در دیباچهٔ قرّة الکمال^(۳۲) آمده است، با ظرافت خاصی توسط وحید میرزا جمع بندی شده است:

گرچه زادگاه اصلی زبان فارسی، ایران است، اما چون دیگر زبان‌ها زلالی و خلوص لهجه خود را در همه جا - به جز ماوراءالنهر - از دست داده است. زبان شعری این زبان نیز همانند زبان هندی دگرگون شده، لکن با این تفاوت که زبان فارسی در هند از رود سند تا کرانه‌های دریا تغییر نیافته و در آن دگرگونی حاصل نشده است. وقتی به چنین وحدت لهجه‌ای فراهم شود طبیعی است که شعر فارسی به این چنین عظمتی دست یابد. این زبان فارسی به هر حال زبان اصلی و خالص فارسی است. زبان هندی بدون شک در هر گوشه کشور به گونه‌ای خاص و با تفاوت‌های بسیار تکلم می‌شود، لکن زبان فارسی در همه جا شکل واحد دارد و همانگونه که تلفظ می‌شود به رشته تحریر درمی‌آید (۳۳).

شاید بیشتر در این دوره بود که تلفظ یای معرفه (ی) و واو (و) و استعمال آنها در تلفظ فارسی هند با تلفظ فارسی آنها در ایران به مقدار زیادی اختلاف پیدا کرد. اولین شعرای دربار دهلی مانند فخرالدین عمید سنّامی یا جمال‌الدین هانسوی در سرودن شعر تبخّر داشتند. برخی از آنان بومی بودند و بسیاری دیگر از موطن خود در آسیای میانه توسط فاتحان مغول رانده شده بودند. در این میان تا زمان ظهور امیر - خسرو هیچ نوع تحوّلی که بتوان از آن به عنوان یک سبک نام برد روی نداد، ولی سروده‌های او شعر هند و فارسی را به بالاترین مرتبه خود ارتقاء داد، گرچه حتی سروده‌های او نیز نتوانست تحوّل چشمگیری را سبب شود.

در قریحه شاعرانه امیر خسرو، نوعی بزم گرایی طبیعی نهفته است و همین امر سبب شده که پیچیدگی و خیالپردازی و آهنگ، چندان در آن یافت نشود. با توجه به این مطلب یافتن ویژگی‌های کاملاً روشنفکرانه سبک هندی - که بعدها در این سبک راه یافت - در غزلیات و حتی قصیده‌های امیر خسرو دشوار است، اما «سیره برالیم» (Cerebralism) [اگر بتوان این اصطلاح را از بوزانی به عاریت گرفت]، شیوه تفکر هندیان که در سبک هندی نیز به وضوح جلوه‌گری می‌کند، در برخی از مثنویات

امیر خسرو به ویژه در «نه سپهر»^(۳۴) نمودار است. شکل بندی محتوا، ترکیب غزلیات پراکنده، تشبیهات دور از ذهن، به کارگیری دقت ریاضی در اثبات یک مدعا و تصنع در نقل مطالب، با روشنفکری ساختگی بیش از حد، در آمیخته است.

آثار و سبک بدرچاچ (چاچی)^(۳۵) که از چاچ یا شاش [تاشکند امروزی] به دربار محمد بن تغلق (Tughluq) (۵۱ - ۱۳۲۵) مهاجرت کرد، نقطه اوج بعدی در سبک هندی است. بدرچاچی در این دربار جوهر اصلی خود را باز یافت. کنجکاوی فاضلانۀ محمد بن تغلق، برداشت وی از خرد گرایی در مذهب و علاقه اش به دیگر مذاهب و مکتب های فلسفی هند، فضایی آکنده از تحرک روشنفکرانه را به وجود آورده بود، اشعار فارسی بدرچاچی که روشنفکری سبک خراسانی را وارد سبک هندی کرده بود و کار ضیاءالدین نخشی که طوطی نامه^(۳۶) خود را از سانسکریت ترجمه کرده بود، جریان منطقی گرایی در اشعار فارسی - هندی را عمق بیشتری بخشیدولی این امر موجب تحوّل چندانی در سبک هندی نگردید. بدرچاچی در این تحوّل ایجاد شده نقش اصلی را عهده دار است. بیشتر پیچیدگی های لفظی، ابداع تعبیرات چند گانه، که یک معمّای روشنفکرانه درست می کند، و دیگر خصوصیات که به طور کلی به دوره پس از فغانی نسبت داده می شود به وجهی قوی و غامض در قصیده های وی نمودار است. به غیر از بیدل هیچ شاعر هند و ایرانی دیگری آثار خود را با چنین فراز و نشیب های روشنفکرانه ای همراه نساخته است.

تشخیص اینکه بدرچاچی تا چه اندازه بر شعر هند و فارسی تأثیر گذاشته، دشوار است. سبک چاچی به قدری مشکل است که تقلید از وی را دشوار می سازد. لکن شیوه وی از قرن پانزدهم تا قرن بیستم (نهم تا پانزدهم هجری) به عنوان تکنیکی در این سبک از سوی شاعران دیگر دنبال شده است، و در اشعار سده شانزدهم (دهم هجری) یعنی شاعران دوره بعد از فغانی می توان علاقه به وی را ردیابی کرد.

در اشعار متعلق به اواخر سده چهارده و پانزده (هشتم و نهم هجری) شیوه های ساده گرایی به دلایلی چند آشکار است. یکی از این دلایل استفاده صوفیانه

از تعبیرهای ساده‌تر به خاطر قابل فهم شدن و انتقال مفاهیم زیبای شعری به افکار افرادی بود که از ادراک کمتری برخوردار بودند.

دلیل دیگر را باید متوقف شدن مهاجرت در زمان حکومت تیمور و شاهرخ از آسیای میانه به سمرقند دانست که شعرا در آنجا با تشویق روبرو بودند در حالی که هند شمالی یک دوره بی‌ثباتی را می‌گذراند.

شاعر اصلی این دوره حمید بن فضل الله جمالی [۱۵۳۶ میلادی] (۳۷) (قرن دوازدهم هجری) است که سفرهای زیادی در کشورهای اسلامی کرده و با جامی و واعظ کاشفی ملاقات‌هایی داشته در حالی که به دیدار نوایی در هرات موفق نشده است. اگر در اینجا بخواهیم بار دیگر به فرضیه تأثیر نوایی بر سبک هندی که از جانب برتلس و میرزایف پیش کشیده شده پردازیم متوجه خواهیم شد که این تأثیر از دو طریق می‌توانسته به هند راه یابد، یا از طریق جمالی که تنها پیوند بین مکتب‌های هرات و هند بود یا بعداً توسط بابر و پیروانش. در مورد راه دوم، ما به بررسی آن می‌پردازیم. اما تا آنجا که به جمالی مربوط می‌شود هیچ چیز به خوبی اشعار وی تفاوتش را با مکتب هرات نشان نمی‌دهد و احتمال انتقال تأثیرات نوایی بر وی نمی‌تواند جدی تلقی شود. شعر جمالی ساده است و اغلب کسل‌کننده و عاری از زیبایی که در آن کالی گویی خاص صوفی‌گری مشهود است و اثری از روشنفکری پیچیده و از استحاله سبک هندی مشاهده نمی‌شود.

زمانی که جمالی شعر می‌گفت زبان فارسی با دوره تغییر و تحول دیگری در هند دست به‌گریبان بود. در دوره اسکندر لودی [۱۵۱۷ - ۱۸۴۹] فارسی به صورت زبان اداری در آمد و جایگزین لهجه‌های مختلف هندی شد و در نتیجه هندی‌های بسیاری به فراگیری زبان فارسی پرداختند و لهجه فارسی را به تعبیرات نا آشنا آراستند. این جریان تازه در گفتار و نوشته‌های فارسی در هند آنطور که گفته شد تغییر چندانی نداد (۳۸) اما مطمئناً گاهی در جهت منطقه‌ای کردن زبان هند و فارسی شد.

در این اوضاع و احوال بابر (۳۹) سبکی از شیوه ترکی را که بر پایه شعر نوایی طرح ریزی شده بود به هند آورد و این در حالی است که زبان فارسی پیروانش پیوندهای نزدیکی با مکتب هرات دارد. تا آنجا که به شعر ترکی بابر (۴۰) و بایرام خان (۴۱) مربوط

می‌شود سروده‌های آنها تقریباً در همان خط مکتب هرات قرار دارد. اشعار فارسی بایرام خان و همایون^(۴۲) به میزان کمتری از این خصوصیات برخوردار است. اما در دوره همایون [۵۶ - ۱۵۳۰] و اکبر [۱۶۰۵ - ۱۵۵۶] شعرجای در هند شهرت فراوان داشت و تأثیر تعبیرات شاعرانه وی بر اشعار فارسی دوره مغول به هیچ وجه کمتر از تأثیر برداشت‌های صوفیانه‌اش نیست. به هر حال الهام از سبک هرات می‌تواند یکی از چند عاملی باشد که به سبک هندی شکل داد اما آنطور که برتلس و میرزایف گفته‌اند تنها عامل اصلی نبوده است.

شیوه فغانی در دوره سلطنت اکبر به وسیله عرفی شیرازی متداول گردید. فیضی در مقایسه با وی ارائه دهنده شیوه دیگری در شعر هند و فارسی است. هر دو شیوه نخست روشنفکرانه است و به ایهام، دشواری و صنایع بدیعی گرایش دارد. هر دو برای رساندن شعر به سطح یک هنر دشوار از انگیزه‌های مشترک برخوردارند که حکیم ابوالفتح گیلانی (۹ یا ۹۹۷) آن را جستجو کرده است. همانطور که این نویسنده در جای دیگر گفته است این دو جریان مشترکاً - و نه آنکه یکی جدا از دیگری - سبک هندی سده‌های شانزدهم و هفدهم (دهم و یازدهم هجری) را می‌سازند که این سبک در دو مصرع، در مصرع اول موضوع از خارج به تصویر در آمده و در دومی موضوع ساخته خیال. منظور خود را ترسیم می‌کند. شعر می‌تواند برداشتی از یک امر محسوس به طور موشکافانه باشد یا از یک امر متداول و روزمره یا یک جدن نظری (مثالیّه) - که این توسط قافی، صائب و کلیم^(۴۳) به اوج خود رسیده است - یا ناشی از ایجاز در به کار بردن واژه‌ها باشد که تصور واحدی را با بیانات عاطفی گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهد. یک تردستی فکری که ذهن خیال پرداز را به راهی نامأنوس و غیرمنتظره می‌کشاند^(۴۴) و به خلق تلتیق‌ها و ترکیب‌های شعری می‌انجامد که در آن تمامی عبارت، یک تصویر واحد را القاء می‌کند^(۴۵). این سبک پیچیده هندی در ایران منزوی ماند لکن در جهان اسلام در مجموع چنین نشد. همانگونه که گیب (Gibb) یادآور می‌شود بعد از جامی، عرفی و فیضی بیش از دیگران در رواج شعر فارسی در ترکیه عثمانی نقش داشته‌اند^(۴۶).

تأثیرات عرفی را می‌توان در شاعری به نام نفعی ردیابی کرد. در کتابخانه‌های استانبول و آنکارا تعداد قابل ملاحظه‌ای از دست‌نویس سروده‌های عرفی یافت می‌شود^(۴۷).

در مورد ویژگی‌ها و ظهور نهایی سبک هندی در عصر اکبر جریان‌های فرعی دیگر نیز وجود داشته که نمی‌باید از آن چشم‌پوشی کرد. تقریباً تمامی شاعران دربار اکبر از جمله قاسم کاهی^(۴۸) و وقوعی نیشابوری از ذوق سرشاری برخوردار بودند. برخی چون نامی و تشبیهی عقایدی التقاطی دارند که عقیده صوفی‌گری (صلح کل) را به وحدت عقاید گوناگون که عقیده‌ای رافضی است و اکبر بدان معتقد بوده بدل می‌کنند. این التقاط، افق روشنفکرانه را به میزان چشم‌گیری بازتر می‌کند و همین امر سبک هندی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. غزالی شهیدی به داشتن عقاید الحادی قبل از مهاجرتش به هند شهرت دارد^(۴۹). جعفر بیگ که شاعری کم‌آوازه بیش نیست یکی از پیروان فرقه «دین الحی»^(۵۰) اکبر بود و تشبیهی کاشانی نیز به تبلیغ نظریات ارتدادی پادشاه اشتغال داشت^(۵۱).

وقوعی نیشابوری به تناسخ روح عقیده داشت^(۵۲). ابری بدخشانی به عقیده (دکترین) پانته ایستیک (اعتقاد به اینکه خداوند مرکب از کلیه نیروها و پدیده‌های طبیعی است) ابن عربی معتقد بود، در حالی که ثنائی ثرووی به عقاید فرقه «نقطوی» متایل بود^(۵۳).

قاسم کاهی با قلندران مرآوده و به فلسفه «هندویسم» دلبستگی داشت^(۵۴). با قاسم کاهی «سین کره تیسیم» روحانی (اعتقاد به وحدت عقاید گوناگون: تلفیق عقاید) که به سرایت عقاید ودا (کتاب مقدس هندوان) به اشعار بیدل^(۵۵) - که با وی سبک هندی به اوج خود می‌رسد - می‌انجامد. آغاز می‌شود.

یادداشتها

- ۱ شبلی نعمانی ، شعرالعجم (کانپور ۳ - ۱۹۲۰) ج ۳، ص ۲۸ .
- ۲ همان ، ج ۴، ص ۲۱۴ .
- ۳ صائب تبریزی ، کلیات (تهران ۱۳۳۳ شمسی) .
- ۴ اسداله خان غالب ، عود هندی (لکهنو ۱۹۴۱) ص ۶۵ .
- ۵ فیضی ، کلیات ، نسخه خطی شماره ۲۶۹ کتابخانه دیوان هند لندن (اته ۱۴۶۸) .
- ۶ جامی ، دیوان ، به تصحیح حسین پژمان (تهران ، بدون تاریخ) .
- ۷ . CF.A.M. Mirzoev, *Sajido Nasafii ego mesto v istorii tadjikoj literatury* (Stalinabad 1934) 34 - 56.
- ۸ E.E.Bertels, 'K voprosu ob «indijskom stile» v persidskoj poezii', in *Charisteria Orientalia* (Prague 1956) 56 - 9.
- ۹ عرفی شیرازی ، دیوان (لکهنو ۱۹۱۵) ؛ قصاید (لکهنو ۱۹۴۴) .
- 10 E.G.Browne, *A literary History of Persia* (Cambridge 1953) IV, 241 - 8.
- 11 Quoted by Browne, IV, 242n.
- 12 Browne, IV, 252 - 65.
- 13 Ibid., IV, 165 - 8.
- 14 Jan Rypka, *Iranische Literaturgeschichte* (Leipzig 1959) 289 - 92 .
See also his *Dejiny Perské a tadjické literatury* (Prague 1956) 224 - 5.
- 15 Alessandro Bausani, 'Contributo a una definizione dello «stile indiano» della Poesia Persiana', *Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N. S. VII (1958) 167 - 78.
- 16 Bausani, *Storia delle letterature del Pakistan* (Milan 1958) 65 - 97.
- ۱۷ لطیفعلی آذر ، آتشکده . دیوان هند ، نسخه خطی فارسی ۲۹۲۹ (اته ۶۹۳) .

- ۱۸ شیخ محمد اکرام ، ارمغان پاک (کراچی ۱۹۵۳) ، ص ۷ و وحید قریشی . در یاد ملی (لاهور ۱۹۶۱) .
- 19 Aziz Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford 1964) 228 - 31.
- ۲۰ محمد عوفی . لباب الالباب . تصحیح سعید نفیسی (تهران ۱۳۳۳) ۹۱ - ۲۹۰ .
حاشیه سعید نفیسی در صفحه ۶۷۸ .
- ۲۱ عوفی ، ص ۲۹۱ .
- ۲۲ صدیق علی خان . شمس سخن . بدون تاریخ . وی منبعی برای تاریخ وفات ابوالفرج رونی [۱۹۰۱ میلادی - مترجم] ذکر نکرده است .
- ۲۳ عوفی ، ص ۴۱۹ .
- ۲۴ عرفی ، قصائد ، ص ۸ .
- ۲۵ مسعود سعد سلمان ، دیوان . به تصحیح رشید یاسمی (تهران ۱۳۱۸ شمسی) . در همه جا : اکرام . ارمغان پاک ، ص ۹۰ - ۸۷ .
- ۲۶ عوفی ، ص ۴۲۳ .
- ۲۷ امیر خسرو . دیباچه قره الکیال .
- ۲۸ رشید یاسمی . مقدمه بر تصحیح دیوان مسعود سعد سلمان .
- ۲۹ عوفی اشتباهاً مخاطب او را در اینجا سیف الدوله محمود بن مسعود می داند (ص ۴۲۶) .
- ۳۰ عوفی . ص ۴۴۶ .
- ۳۱ برای مثال نگاه کنید به لباب الالباب عوفی . ص ۴۵۰ .
- ۳۲ امیر خسرو ، دیباچه قره الکیال ، در همه جا .
- ۳۳ وحید میرزا ، زندگی و آثار امیر خسرو (کلکته ۱۹۳۵) ص ۱ - ۱۶۰ .
- ۳۴ به تصحیح وحید میرزا (کلکته ۱۹۵۰) .
- ۳۵ بدر چاچ (چاچی - م) ، قصائد (لکهنو ۱۸۸۴) .
- ۳۶ ضیاء الدین نخشی . طوطی نامه ، دیوان هند . نسخه خطی فارسی ۳۴۶۹ (اته ۷۴۳) .

- 37 Aziz Ahmad, 'Djamālī' in EI², II, 420 - 1.
- 38 M. J. Borah, 'The nature of the Persian Language written and spoken in India during the 13th and 14th centuries', *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII (1933 - 5) 325.
- 39 Fuat Köprülü, 'Bābur' in EI², I, 847 - 50.
- 40 Bābur, *Dīwān*, ed. A. Samoilovich (*Sobrani sticketvoroney Imperatura Babura*) (Petrograd 1917); *Facsimile of Dīwān - i Babūr Bādshāh* (Calcutta 1910).
- 40 Bayrām Khān, *Persian and Tūrki Dīwāns*, ed. E. Denison Ross (Calcutta 1910).
- 42 Hadī Hasan, 'The unique Dīwān of Humāyūn Bādshāh', *Islamic Culture*, XXV (1951) 212 - 76.
- ۴۳ شبلی نعمانی، همان، ج ۳، ص ۲۱، ۱۹۶، ۲۰۵.
- ۴۴ همان، ج ۲، ص ۲۴.
- 45 Aziz Ahmad, *Islamic Culture in the Indian Environment*, 230.
- 46 E. J. W. Gibb, *History of the Ottoman Poetry* (1900 - 6) I, 5, 127 - 9.
- 47 K. A. Nizami, 'Persian literature under Akbar', *Medieval India Quarterly* III/I (1957 - 8) 300 - 28.
- ۴۸ قاسم کاشی، دیوان، تصحیح ہادی حسن (علیگرہ، بدون تاریخ)۔
- ۴۹ عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، کتابشناسی ہند (کلکتہ، ۹ - ۱۸۶۸)، ص ۱۱ و ۱۷۰۔
- ۵۰ ابوالفضل عتلائی، آئین اکبری (بہ ترجمہ انگلیسی H. Blochmann)، ج ۱، ص ۶۳۶ - ۷۔
- ۵۱ بدایونی، ج ۳، ص ۲۰۴۔
- ۵۲ همان، ج ۳، ص ۳۷۸ - ۹۔
- ۵۳ عتلائی (ترجمہ Blochmann)، ج ۱، ص ۴ - ۵۰۲ و ۲ - ۵۳۱، بدایونی، ج ۳، ص ۱۸۸ و ۷ - ۲۰۴۔

۵۴ بدایونی، ج ۳، ص ۱۷۳ .

۵۵ عبدالقادر بیدل، دیوان (کانپور ۱۹۱۴) ؛ برای مطالعه دربارهٔ بیدل نگاه کنید به :

خواجه عبادالله اختر. بیدل (لاهور ۱۹۵۲) ؛ A. Bausani, 'Note su Mirza

Bedil', *Annali dell' Istituto Universitario di Napoli*, N. S. V I (1957) 163 - 91.



ابوحنیفه دینوری گیاه شناس

از فؤاد سزگین *

ترجمه دکتر عبدالکریم گلشنی

ابوحنیفه احمد بن داود ابن وند دینوری (متوفی در حدود سال ۲۸۲ ه. ق. / ۸۹۵ م.)^(۱). لغوی بغدادی^(۲)، دانشمندی است جامع الاطراف و بسیار دان که ابو حیان

* Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. IV Alchimie - Chemie. Botanik - Agrikultur. Bis ca. 430 H., Leiden 1971. (Zweites Kapitel... Arabische Botaniker... S. 338 - 343: Abu Hanifa ad - Dinawari).

[فؤاد سزگین، تاریخ نگاشتها و متون عربی، جلد چهارم، کیمیا - شیمی، گیاه شناسی - کشاورزی. تا حدود سنه ۴۳۰ ه. ق. لیدن ۱۹۷۱. (فصل دوم... گیاه شناسان عرب... ص ۳۳۸ تا ۳۴۳: ابو حنیفه دینوری)].

۱. سزگین، همان اثر، جلد دوم.

۲. فؤاد سزگین، محقق عالیقدر ترك و استاد تاریخ علوم دانشگاه فرانکفورت، که بیش از یک ربع قرن در جمهوری فدرال آلمان به تحقیق و تصنیف میراث عظیم اسلامی اشتغال دارد، ابوحنیفه را به لحاظ اقامت طولانی در دارالخلافه، بغدادی معرفی کرده است. در حالی که استاد عبدالمنعم عاسر در مقدمه عربی کتاب *الاجبال الطوال* دینوری، درباره اش می نویسد: «... ابو حنیفه دینوری درده سال اول سده سوم هجری در شهر دینور، از نواحی عراق عجم، متولد شده و در خانواده ایرانی نژادی نشو و نما یافته، بیشتر ایام عمر را در شهر مزبور به سر برده است... [دینوری] ایرانی نژادی است که خون ایرانی در رگهای او جریان داشته و سر بلندی عرب و عظمت اسلام در روان او سرشته شده... و نیاکان نزدیک وی به دینور... منسوب می باشند...». بنگرید به: مقدمه صحیح متن عربی کتاب *الاجبال الطوال*، تألیف ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، ترجمه صادق نشأت، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۶.

توحیدی، در قرن چهارم هجری، او را به لحاظ احاطه اش به اکثر علوم عصر خود، با جاحظ و ابوزید بلخی^(۱) در یک مرتبه قرار داده است^(۲).

قبلاً مایر Meyer در تاریخ گیاه شناسی^(۳) خود، بر مبنای نقل قولهایی که از کتاب النبات برایش شناخته شده بود، علاقه ابوحنیفه را به گیاه شناسی مورد تأکید قرار داد، گرچه این تأکید کافی به نظر نمی رسد تا مقام عالی او را، آن طور که باید، در تاریخ گیاه شناسی مورد تکریم قرار دهد. لکلرک Leclerc^(۴) بر اساس همین نقل قولها در کار ابوحنیفه، نشانه های پیشرفتی بیشتر و مستقل از کارها و آثار گیاه شناسی یونانیها مشاهده می کند که از بطن گیاه شناسی بومی عربها بروز کرده است. ولی بدون تردید بزرگترین سهم در این زمینه اختصاص به ب. زیلبربرگ B. Silberberg دارد که در اثر خود^(۵)، که برنده جایزه علمی سال ۱۹۰۸ گردید، توانست تتبعات و تحقیقات گیاه شناسی ابوحنیفه دینوری را به نحوی عالی نشان دهد. متأسفانه او از این تعداد مجلدات کتاب النبات دینوری، که امروز در دسترس ماست، آگاهی نداشت و در نتیجه ترتیب و طبقه بندی کتاب را به طرز نادرست، یعنی موضوعی، مشخص کردنه الفبائی^(۶)، در هر

۱. سزگین، همان اثر، جلد پنجم.

۲. یاقوت، کتاب ایشاد، جلد اول، ص ۱۲۰-۱۲۵.

۳. *Geschichte der Botanik*, III, 1856, S. 163 ff.

۴. *Médecine Arabe* I, 299.

۵. *Das Pflanzenbuch des Abu Hanifa Ahmed ibn Da'ud ad-Dinawari*. Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik bei den Arabern. Diss. Breslau, z. T. erschienen in: ZA 24/1910/225-265, 25/1911/39-88.

[کتاب النبات ابوحنیفه احمد ابن داود دینوری، پژوهشی در تاریخ گیاه شناسی بومی عربها. رساله دکتری، برسلاو ۱۹۰۸. قسمتهایی از آن منتشر شده در (Zeitschrift) *Fuer Assyriologie* = مجله آشورشناسی)، دوره (جلد) ۲۴، سال ۱۹۱۰، ص ۲۲۵-۲۶۵ و دوره ۲۵، سال ۱۹۱۱، ص ۳۹-۸۸].

۶. ایضاً، مجله آشورشناسی، دوره (جلد) ۲۴، سال ۱۹۱۰، ص ۲۵۲.

صورت بررسی علمی زیلبربرگ نه تنها به سبب قضاوتی که او درباره این گیاه شناس نموده است بلکه همچنین از جهت احتوای آن بر تاریخ گیاه شناسی عرب ، تا امروز همچنان ارزش بزرگ خود را حفظ کرده است .

زیلبربرگ «از توصیف دقیق و ماهرانه‌ای که دینوری از قدرت طبایع گیاهان و حیات پر نشاط رویدنیها به دست می‌دهد»^(۱) شگفت زده شده و سؤالی طرح نموده است که آیا اصولاً می‌توان گفت که آثار مربوط به گیاه شناسی حکمای یونان در مطالعات ابوحنیفه تأثیر داشته است ؟ و اگر چنین است ، این تأثیر تا چه اندازه بوده است ؟ در مقایسه‌ای که او بین تاریخ طبیعی رویدنیها ، اثر ثوفراست Theophrast ، و کتاب النبات دینوری به عمل آورده است^(۲) ، ثابت کرد که در همان اولین نظر اختلاف فاحشی بین توضیحات قدما و توصیفات ابوحنیفه وجود دارد . بدین معنی که هدف نهایی قدما ترسیم تصاویر گیاهان نیست بلکه تحقیق در طبیعت نباتات است . بنابراین توصیفات ثوفراست فقط وسیله‌ای است برای رسیدن به هدف . او بیشتر به تشریح نباتاتی که صرفاً از نظر گیاه شناسی جالب می‌نمایند پرداخته و به خصوصیات و ویژگیهای آنها توجه و دقت خاص دارد . در حالی که نسبت به آن دسته از گیاهانی که کمتر جلب نظر می‌کنند معمولاً بی‌اعتناست . ثوفراست فقط پاردای از قسمت‌های جالب و برجسته گیاه را در نظر گرفته و تصاویری واضح و همه جانبه از نمونه‌های ممتاز و بی نظیر جهان گیاهان ترسیم می‌کند که به مراتب بر بهترین تصاویر دینوری برتری دارد . با وجود این کارهای متأخرین ، چنانچه کلیه آثار چه از نظر تعداد به طور عمده و چه از نظر تفصیل به طور جداگانه ، مورد بررسی قرار گیرد ، یقیناً بر توصیفات ثوفراست رجحان دارد . علاوه بر آن در منابع و مصادر یونانی و رومی با کمال تعجب فقط یک کتاب ، یعنی Materia Medica از دیوسکوریدس Dioskurides ، هست که می‌توان آن را از نظر توضیحات و ملاحظات

۱ . همان مأخذ ، دوره ۲۵ ، سال ۱۹۱۱ ، ص ۴۳ .

۲ . همانجا ، ص ۴۳ - ۴۴ .

گیاه شناسی در ردیف کتاب ابوحنیفه قرار داد. تازه در اینجا هم انگیزه‌های اصلی این دو، یعنی آنچه برای توصیف و تشریح گیاهان گفته می‌شود با آنچه در کتاب النبات ابوحنیفه به آن پرداخته شده است، یکسان نیست. هدف قدما بیشتر این بوده است که امکان جستجو و یافتن گیاهان دارویی (شفا بخش) را برای خواننده آسان سازند. به عبارت دیگر هدف آنها یک کار کاملاً عملی و تجربی بوده است. برخلاف ابوحنیفه که ظاهراً کار او از ذوق و علاقه شخصی اش به اشکال گوناگون تکوین گیاه سرچشمه می‌گرفته است. با این همه، مطالعات ابوحنیفه را می‌توان، با قاطعیت، همسنگ تحقیقات آنها دانست. در هر صورت در اهمیت این کتاب همین قدر کافی است که بانهایت شگفتی اعتراف کنیم که عهد باستان در کل منابع گیاه شناسی خود فقط دو اثر عرضه کرده است که با آن برابری می‌کند. زیلبربرگ در پایان بررسی‌های خود این سؤال را مطرح می‌کند که «چگونه مسلمانان توانستند از نقطه نظر دسترسی به مصادر و منابع گیاه شناسی خود - آن هم در یک دوره کوتاه و سریع - با نوابغ حکمای یونان برابری کنند و با حتی بر آنان سبقت جویند؟»^(۱). زیلبربرگ در پاسخ به سؤالش، که برای ما نیز (همان گونه که قبلاً در صفحه ۳۰۵ این کتاب متذکر شدیم)^(۲) یقیناً قابل قبول و قانع کننده به نظر می‌رسد، توضیح می‌دهد که ما در این زمینه، چه در مورد ابوحنیفه و چه در مورد گیاه شناسی عرب «با یک واژه شناسی علمی گیاهی سروکار داریم». ابوحنیفه «مقدار معتناهی از اصطلاحات فنی را برای هر یک از نمونه‌های مختلف اشکال نباتات و اجزای آن می‌شناسد که تأثیر آن در یک فرد عامی چنان می‌نماید که گویی یک زبان فنی خاص، با گویایی گسترده‌ای، آفریده و نمودار شده است»^(۳). او در ابوحنیفه تجربه گرایی ممتازی، به مفهوم واقعی کلمه، مشاهده می‌کند که در خلال توصیفات و مطالعاتش در گیاه شناسی

۱. همانجا، ص ۴۴.

۲. بنگرید به مقدمه سزگین بر این فصل از کتاب، ص ۳۰۳ - ۳۰۹. مخصوصاً

صفحات ۳۰۵ و ۳۰۶.

۳. مجله آشورشناسی، دوره ۲۰، سال ۱۹۱۱، ص ۴۵ - ۴۷.

فارغ از هر گونه حدسیات و اظهار نظرهای سطحی است. به عقیده زیلبربرگ، تحقیقات او درباره گیاهان، «از دیدگاه علمی، کاملاً از کودکان بیابانی و خام و بی تجربه» ریشه و نشأت گرفته است. «چنین تجربه گرای اصیلی را در ادبیات و میراث علمی و فرهنگی اقوام و ملل دیگر، که حتی با چنین موقعیت دشوار و شگفت آوری رو به رو نبوده اند. به این زودها نمی توان یافت». (۱)

در ارتباط با عناصری که توصیفات ابوحنیفه را مشخص می نماید. زیلبربرگ به «نیاز و اهمیت زبان شناسی در مطالعه اشعار عرب، که اسامی نباتات در آن آمده است، بر اساس یک معیار و ضابطه دقیق» اشاره می کند. اما از آنجا که این اصطلاحات مربوط به گیاهان غیر بومی است باید به طور مشروح توصیف شود و به ترجمه ساده و کلمه به کلمه نمی توان اکتفا کرد. او در توضیح ویژگیهای آن می گوید «که در کتاب النبات دینوری، زبان شناسی و گیاه شناسی در وضع فوق العاده شگفتی دست در دست هم داده است که در نتیجه وحدت آنها اثری پدید آمده که نمونه آن فقط با یک بررسی دقیق در مناسبات فرهنگی عربها قابل درک است». (۲)

۱. ایضاً همانجا، ص ۵۰. زیلبربرگ در پانویس مربوط به همین موضوع می گوید: «نکته بسیار جالب توجه این است که دینوری توضیحاتی نیز در زمینه جانورشناسی داده است که خصوصیات توصیفی کاملاً مشابهی با سباحت گیاه شناسی او دارد و همه آنها از کتاب النبات ریشه می گیرد. بخش اعظم آن شامل بحث درباره جانورانی است که با جهان گیاهان نسبت و ارتباط معلوم و شناخته شده ای دارند، یعنی حشراتی که در سبزیها و درختان می زینند. در موارد دیگر این ارتباط چندان مشخص و روشن نیست. با این وصف، اینکه منشأ آن کتاب النبات است از یک طرف، برای قسمتی، به نقل قول در کتاب مخصص [تألیف ابن سیده] (فصل یازده، ص ۲۰۵، ضمن گیاهان معطر)، و از سوی دیگر، برای بقیه قسمتها، احیاناً به اشاره ای که در شعرا به کار برد صمغ سیاه (قیر) شده است، می توان استناد کرد. علاوه بر آن شاید از این نوع توصیفات مربوط به جانوران فراوان داده باشد که من ندیده ام. در اینجا متن تصحیح شده عربی را همراه با ترجمه آلمانی آن می آورم».

۲. ایضاً همانجا، ص ۵۳.

منابعی که ابوحنیفه معلومات و دانش گیاه شناسی خود را مدیون آن است . به عقیده زیلبربرگ^(۱) . از سه نوع خارج نیستند « استفاده از آثار کتب گذشتگان . کسب اطلاعات از ساکنین بومی و محلی و بالأخره تحقیقات و مطالعات شخصی » . علاوه بر آن ، رساله های گوناگونی نیز پیرامون موضوعات گیاه شناسی به مصادر و مآخذش تعلق می گیرد که از جمله عبارتند از نوشته های ابو عبیده . ابو عمرو شیبانی . اصمعی . ابوزید انصاری . ابو عبید بن سلام . ابن سکیت و دیگران .^(۲)

زیلبربرگ در بررسی خود از گیاه شناسی نظام یافته و سیستماتیک ابوحنیفه بخصوص به یک قطعه نوشته ای که از مدت ها پیش به جای مانده بود . استناد می جوید . « گیاهان به طور کلی به سه گروه تقسیم می شوند : دسته ای که ریشه و ساقه آنها در طول زمستان باقی می ماند ، گروهی دیگر آنهایی هستند که سرمای زمستان ساقه آنها را نابود می کند و فقط ریشه به جای می ماند . به طوری که گیاه از این ریشه باقی مانده مجدداً رشد و نمو می یابد و بالأخره قسم سوم گیاهانی که ریشه و ساقه آنها بر اثر سرما بکلی از بین می رود به حدی که نبات جدید از دانه و بذری که در سطح زمین پاشیده می شود ، می روید و حیات تازه می گیرد . علاوه بر آن تمام این گیاهان به سه نوع دیگر تقسیم می شوند که عبارتند از : اول گیاهانی که راست و مستقیم . و بدون اتکاء به چیزی ، به بالا رشد می کنند . دوم گیاهانی که همچنین به طرف بالا صعود می کنند ولی نه بالاستقلال ، بلکه به کمک شیئی که گیاه با تکیه بر آن بتواند به بالا بخزد و بالأخره سوم گیاهانی که تمایلی به سوی بالا ندارند . بلکه روی خاک می خزند و بدین ترتیب در سطح وسیع و هموار زمین تکثیر می یابند » .^(۳)

در ارتباط با فیزیولوژی گیاهی . زیلبربرگ تأکید می کند « که ما در هیچیک از فصول کتاب النبات مطلبی که حاکی از بطلان نظریه عمومی درباره قوانین جاری حیات

۱ . همانجا ، ص ۵۳ .

۲ . همانجا ، ص ۵۳-۵۴ .

۳ . همانجا ، ص ۶۳-۶۴ .

نبات باشد، در دست نداریم، همان گونه که در گیاه شناسی سیستماتیک وی نیز این چنین بود». (۱) ضمناً به تذکرات مکرر و دائمی دینوری «در باره موسم شکوفه . طول عمر و مراحل مختلف تکامل گیاهانی که وصف کرده است» اشاره می کند و نتیجه می گیرد که «بنابراین مؤلف ما وابستگی گیاه را به خاک و محیط می شناسد». (۲)

زیلبربرگ کتاب النبات را، از نظر ریختشناسی گیاهی (مورفولوژی) «جالب ترین قسمت گیاه شناسی آن روزگار یافته است» (۳) و در آن یک نظریه ریختشناسی نسبتاً فوق علمی پیدا نموده که اصطلاحات به کار رفته و رایج برای اعضاء و اندامهای مختلف گیاه و تعریف و تبیین واژه ها آن را تصدیق و تأیید می کند. «یک عامل با ارزش دیگر این تجسم جنبه های ریختشناختی (مورفولوژیکی) : ارائه اشکال پیچیده نبات از طریق مقایسه با نمونه های معلوم و مشهود است. این همان واقعیتی است که برتسل Bretzl در بررسی های گیاه شناختی یونان، در کار تئوفراست Theophrast . باز شناخته است و در تحقیقاتش در زمینه گیاه شناسی راه اسکندر (لایپزیگ ۱۹۰۳)، به طرز ممتاز و پرمعنایی، توصیف ویژگی های گیاه را از نظر ریختشناسی و قیافه شناسی (فیزیوگنومی) نشان داده است. در اینجا ناچارم فقط به بررسی او در این باب، صفحه ۸ تا ۲۲، (۴) اشاره کنم تا ضمن آن به نکته هایی که از نظر اصول نیز برای کتاب النبات مهم می نماید، عطف توجه گردد.

معهدنا در اینجا باید اختلاف اساسی بین روش یونانیها و اسلوب کار عربها (مسلمانها) مورد تأکید قرار گیرد. در حالی که تئوفراست نمونه های معدودی را به شیوه ای علمی و سیستماتیک و همراه با طرحی آگاهانه به منظور ترسیم و توضیح اشکال ناشناخته (بیگانه) گیاهان به کاری گیرد، روش مسلمانها نخست بیشتر تصادفی و فاقد انتخاب است،

۱. همانجا، ص ۶۵.

۲. همانجا، ص ۶۶ - ۶۷.

۳. همانجا، ص ۶۸.

۴. همچنین مقایسه شود با فهرست، زیر عنوان Blattformen

به علاوه تعداد خیلی زیادی از انواع گیاهان به عنوان نمونه شاخص به کار می‌رود. بدین ترتیب دینوری حدود دویست گیاه را در توصیفاتش به منظور مقایسه ذکر می‌کند. که از بسیاری از این تعداد تنها در مورد یک نوع گیاه یا تعداد اندکی از انواع گیاهان و بهترین آنها در مورد ده نوع گیاه نام برده می‌شود. اگر از گوناگونی بزرگ اشکال گیاهان گرمسیری، که به نوبه خود رقم بزرگ مقایسه نمونه‌ها را اقتضا می‌کند، صرف‌نظر کنیم. بدینسان این وضع به عنوان توضیح این واقعیت نمایان می‌گردد که عرب صحرا نشین گیاه شناس به مراتب بزرگتری از یونانی شهر نشین بوده است»^(۱).

گیاه شناسان و فرهنگ نویسندگان متأخر در گفتارهایی مستقل، از اثر هفت جلدی کتاب النبات ابوحنیفه دینوری بهره فراوان برده‌اند. گذشته از آن شرحی انتقادی بر این کتاب از علی بن حمزه بصری (قرن چهارم هجری/دهم میلادی)^(۲) در دست است که عقاید شارح درباره مباحث مربوط به انواع مختلف خاک و زمین‌خانی از اعتبار نیست^(۳).

۱. و ادامه می‌دهد... «شکایت‌های تنوفراست را می‌شنویم، که به لحاظ کمبود اطلاعات گیاه شناسی در عصرش، ناگزیر بود کار خود را، در حد همین اشکال مشهور و شناخته شده، محدود سازد (عین عبارات به یونانی درج شده است). در حالی که تنوفراست این فاصله بزرگ و کوچک بین نمونه‌های مقایسه‌ای گیاهانی را، که همواره برایش مطرح بود، اجباراً با تکمیل مطالب اضافی پر می‌کرد، برای عرب بادیه نشین این امکان وجود داشت تا شکل دلخواه خود را، که در معرض دیدش بود، به سادگی انتخاب نماید، بدین نحو که فقط یک قدم با گیاه مورد نظرش فاصله داشت. توضیح دیگر برای وجود کثرت نمونه‌های تطبیقی در کتاب النبات این است که مشاهده می‌کنیم این کتاب، مثل اثر تنوفراست و طبق قاعده عمومی، یک تألیف مستقل از یک مؤلف نیست بلکه قسمت اعظم آن مجموعه اطلاعات و گزارشهای صحرا نشینانی است که طبعاً با آن نباتات آشنایی داشته و درسرسینه‌های خود از این نمونه رویدانی به‌طور فراوان به کار می‌بردند» (همانجا، ص ۶۹-۷۰).

۲. سزگین، همان اثر، جلد دوم.

۳. مربوط به یکی از چند شرح انتقادی است که در کتاب التنبیهات علی اغلاط الرواة بر تعدادی از کتابها و آثار نویسندگان نوشته شده است (بنگرید ایضاً: مجله آشور شناسی، دوره

وی بیشتر نظرهایش را از دیدگاه زبان شناسی مطرح می‌سازد. علی بن حمزه در مورد مسائل گیاه شناسی عمده به آراء و عقاید ابن سکیت تکیه می‌کند و او را بر ابوحنیفه مقدم می‌دارد. (۱)

کتابشناسی

- ابن ندیم، الفهرست : ص ۲۸ ؛ ارنست ماير، تاریخ گیاه شناسی .
- جلد سوم، ص ۱۶۳ - ۱۶۶ ؛ کارل بروکلین، تاریخ ادبیات عرب، جلد اول، شماره ۱۲۳، [ص ۱۲۷ - ۱۲۸] ؛ جورج سارتون، مقدمه بر تاریخ علم .
- جلد اول، ص ۶۱۵؛ ب. لوین، دایرة المعارف اسلامی، جلد دوم « چاپ ۲ » .
- ص ۳۰۰ .

کتاب النبتات

از نسخه‌های این کتاب، مجلدات و قطعاتی به شرح زیر در کتابخانه‌های دنیا موجودند و معرفی شده‌اند:

- جلد پنجم در کتابخانه دانشگاه استانبول A ۴۷۱۶ (۲۳۳ ورق، [تاریخ کتابت] سال ۶۴۵ هـ)؛ جلد سوم در دانشگاه ییل [نیوهیون، امریکا] S - ۷۷ (۲۱۳ ورق .

دنباله پاورقی از صفحه قبل

۲۴، سال ۱۹۱۰، ص ۲۵۴). نقادی که به این موضوع ارتباط دارد در کتاب المخصص این سیده (جزء ۱۱)، از ص ۴۹ تا جزء ۱۲ ص ۷) نیز آمده است: «دینوری مطالبش را با توضیحات جداگانه و طولانی شروع می‌کند و درباره انواع زمین، جنس خاک، شرایط اقلیمی و جوی و چگونگی آبیاری آن به تفصیل، و تا حدی زیاد بر اصل، به بحث می‌پردازد به طوری که خواننده تصور می‌کند فقط همین مطالب، موضوعات اساسی کتاب را تشکیل می‌دهند. سپس حاصلخیزی زمین، کارکرد آن و جریان رشد گیاه را مطرح می‌سازد و سرانجام، بدون اینکه از اقسام ویژه‌ای از گیاه سخن به میان آورد، به طور عمومی پیرامون گیاهان و تقسیم بندی آنها به گروه‌های بزرگ، مثل جنگل و غیره، بحث می‌کند و در ضمن آنها به اجزاء و قسمتهای جداگانه نباتات و رویدنیها نیز می‌پردازد...» (ایضاً همانجا، دوره ۲۴، سال ۱۹۱۰، ص ۲۵۴ - ۲۵۵).

۱. زیلبربرگ در: مجله آشورشناسی، جلد ۲۵، سال ۱۹۱۱، ص ۶۰ .

[تاریخ تخریر] سال ۵۶۴۵. لیمون نیموی (۱۴۹۷)؛ یک قطعه از این کتاب در کتابخانه شیخ الاسلام عارف حکمت در مدینه وجود دارد که دستنویسی از آن نزد م. حمیدالله است. بنگرید به مجله مجمع اللغة العربیه بدمشق *Revue de l' Académie Arabe de Damas* (RAAD)؛ جلد ۳۱. سال ۱۹۵۶. ص ۴۱۰: در این باره رجوع شود به:

M. ḤAMĪDULLĀH, *Dinawariy's Encyclopedia Botanica* (K. an-Nabāt) in the light of fragments in Turkish libraies, Mēl. F. KOPRULU 1953, 195-209؛ [یادنامه استاد فؤاد کوپرولر] م. شهبانی. ابوحنیفه الدینوری در مجله RAAD مذکور. جلد ۲۶. سال ۱۹۵۱. ص ۳۴۶-۳۶۹؛ عبدالقادر المغربی، جوله لغویه فی کتاب النبات، ایضاً در مجله RAAD، جلد ۲۹. سال ۱۹۵۴. ص ۳۷۴-۳۸۶، ص ۵۳۷-۵۴۳ و جلد ۳۰. سال ۱۹۵۵. ص ۴۲-۵۰؛ جلد پنجم به کوشش ب. لوین منتشر شده است. اُپسالاً ۱۹۵۳. در این خصوص رجوع شود به: ل. کوپف، در مجله ORIENS. [ناشر هلموت ریتر و...]. جلد ۸. سال ۱۹۵۵. ص ۱۴۶-۱۵۱؛ نسخه‌ای بی نام و نشان موجود در حلب. باسیل (بنگرید به: یاول اسباط حلبی، فهرس. جلد ۱. ص ۹۹. شماره ۸۴۰): جلد سوم آماده چاپ است. [این اطلاعات مربوط به سال ۱۹۷۱ م. است. مترجم]. به کوشش ب. لوین، برای کتابخانه اسلامیکا... The Third Part of the Kitāb an-Nabāt در *Or. Suecana*، جلد ۹، سال ۱۹۶۰، ص ۱۳۱-۱۳۶. توضیح: سزگین در پایان جلد پنجم کتاب خود، مطلب زیر را درباره ابوحنیفه دینوری به عنوان «تکمله»، اضافه می کند: «جلد سوم و قسمت دوم از جلد چهارم کتاب النبات ابوحنیفه دینوری توسط ب. لوین B. Lewin، بیروت ۱۹۷۴، Bibliotheca Islamica منتشر شده است.» (فؤاد سزگین، همان اثر، جلد ۵، ص ۴۲۸).

ثعالبي نيشابوري و فقه الدعة

از

محمد علوی مقدم

این مقاله ، به مناسبت یادکرد استاد محمدتقی ادیب نیشابوری ، مدرس آستانِ قدس رضوی ، که مدرسِ مایه ور و دل سوز و سالها سرگرم تدریسِ ادبیاتِ عرب و بلاغتِ اسلامی در حوزه علمی خراسان بود و در پرورش شاگردان مستعد ، از بذلِ هیچ گونه کوششی دریغ نورزید ، نوشته شد ، باشد که از این راه خدمتی به فرهنگ و دانش و معارف اسلامی شده باشد .

ابومنصور * عبدالملک بن محمد بن اسمعیل ، معروف به ثعالبی نیشابوری ، از دانشمندانِ معروفِ قرن چهارم و پنجم هجری است که در سال ۴۲۹ هجری فوت شده و از خود کتب فراوانی به یادگار گذاشته است .

* ثعالبی ، کنیه خود را در شعر زیر بیان کرده است :

ابا منصور المغرور أقصر وأبصر طرق اصحاب الرشاد
الست تری نجوم الشیب لاحت وشیب المرء عنوان الفساد
نظر محمود عبدالله الجادر اینست که به جای کلمه «فساد» کلمه «سداد» صحیح تر
به نظر می رسد .

و نیز ثعالبی نام خود را در شعر زیر بازگفته است :

یا قبلة العشاق یا من به ستر الهوی بین الوری سنهتک
جردت من عینیک سیفاً فلم اغمدته فی قلب عبدالملک
برای آگاهی بیشتر رجوع شود به : محمود عبدالله الجادر ، الثعالبی ناقد و ادیب ،
الطبعة الاولى ، بغداد ۱۳۹۶ هـ / ۱۹۷۶ م ص ۱۹ .

ابو اسحاق ابراهيم بن علي حُصْرِي قَيْرَوَانِي ، در كتاب زهر الاداب و ثمر الاداب مؤلف به سال ۵۲۴ هجری ، ثعالبي را ، فرید دهر دانسته و برای او عبارت «وله مصنفات في العلم والادب» را نوشته و متذکر شده که «نشهد له بأعلى الرتب» . (۱)

و نیز ابوالبركات کمال الدین عبدالرحمن بن محمد معروف به : ابن الأنباري ، متوفی به سال ۵۷۷ هجری ، ثعالبي را ادیبی فاضل و دانشمندی فصیح و بلیغ معرفی کرده و افزوده است که کتب فراوانی تصنیف کرده و چند کتاب او را هم . نام برده است . (۲)

ابوالقاسم محمد بن عبدالغفور کلاعی ، از دانشمندان قرن ششم هجری در کتاب خود موسوم به : احکام صنعة الکلام در فصلی که از تألیف و تصنیف سخن گفته (۳) ، پس از آنکه در آغاز ، عبارت «من صنّف کتاباً فقد استهدف ، فإن أحسنَ فقد استعطف . و ان آساءَ فقد استقذف» را ذکر کرده ، در ضمن ابومنصور ثعالبي را «حسن التألیف و مطبوع التصنیف» معرفی کرده و افزوده است که «تألیفه حسان المصادر و الموارد» .

شمس الدین احمد بن محمد ، معروف به : ابن خلّکان متوفی به سال ۶۸۱ هجری ضمن اینکه در باب کلمه «ثعالبي» نوشته است (۴) : «هذه النسبة الى خياطة جلود الثعالب و عملها ، قيل له ذلك ؛ لانه كان فراءً» . افزوده است که تألیفات او ، از شهرت فراوانی برخوردار است و کتاب فقه اللغة و کتاب سحر البلاغة و چند کتاب دیگر نیز از آثار اوست و کتاب یتیمه الدهر فی محاسن المصر از بزرگترین و جامع ترین کتابهای اوست و ابوالفتوح نصرالله بن قلاقس اسکندری ، شاعر مشهور ، درباره کتاب «یتیمه الدهر» ثعالبي گفته است :

آیات	اشعار	الیتیمه	أبکار	افکار	قدیمه
ماتوا و عاشت	بعدهم	فلذلك	سمیت	یتیمه	

ابوالفداء حافظ ابن کثیر متوفی به سال ۷۷۴ هجری . نویسنده کتاب البدایة و النهایة (۵) ضمن اینکه سال تولد ثعالبي را ۳۵۰ هجری و سال فوتش را ۴۲۹ هجری نوشته در ضمن او را «اماماً فی اللغة و الأخبار و ایام الناس» دانسته و برایش صفت «بارعاً مفیداً» را ذکر کرده و افزوده است که «له التصانیف الکبار فی النظم و البلاغة و الفصاحة»

و بزرگ‌ترین کتاب او را یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر دانسته و همان اشعار ابوالفتوح را که ابن خلکان در باره اهمیت کتاب «یتیمه الدهر» نقل کرده بود، ابن کثیر نیز آورده و در وجه تسمیه ثعالبی چنین گفته است: «... کان رفأءاً یخیط جلود الثعالب».

ابن کثیر در باره ثعالبی عبارت «و لَه اشعارٌ کثیرة ملیحة» را نیز ذکر کرده است. محدث بزرگ، مرحوم حاج شیخ عباس قمی در کتاب المکنی و الالقاب (۶) همان مطالب پیشین را. باز گفته و ثعالبی را ادیب لغوی دانسته و در ضمن افزوده است که در تاریخ فرهنگ اسلامی، چند تن به نام «ثعالبی» شهرت دارند همچون: شیخ اجل احمد بن علی بن الحسین ثعالبی که از مشایخ رئیس المحدثین، ابن بابویه قمی، بوده است.

احمد امین، در بحث از فرهنگ و تمدن خراسان و ماوراءالنهر، در قرن پنجم هجری، از ثعالبی نیشابوری بدین سان سخن گفته است (۷): «کان ادیباً بلیغاً علی اسلوب زمانه فی السجع والاستعارة والتشبیه، کان واسع العلم باللغة والادب والادباء و تاریخهم...» پیش از همه، ابوالحسن باخرزی متوفی به سال ۴۶۷ هجری، آن جا که خواسته است از فرهنگ و ثقافت نیشابور قرن پنجم هجری سخن بگوید، ثعالبی را شیر بیشه صناعت دانسته و از او چنین یاد کرده است: (۸)

«وقد ادرکت بنیشابور من المقیمین بها ابا فضلها و اخافضالها و ابن میکالها المستوفی للفضائل بواف من مکیالها و ثعالبیها ابا منصور و آسد الصناعة فی غایة ثعالب و تصنیفاتہ للانس جوال جوالب...»

ثعالبی در زمینه‌های مختلف دانش، اعم از لغت و بلاغت و تاریخ و متفرعات علوم مزبور کتاب نوشته و تراجم نویسان هم، ثعالبی را به صفات: فائقة، مشهوره، سائرة، فاخرة ستوده‌اند و حُصری قیروانی، نوشته است (۹) که مصنفات ابومنصور ثعالبی خود گواه است به اینکه وی در تصنیف رتبه عالی و مرتبه بلندی را داراست.

کلاعی، ضمن اینکه ۲۱ تألیف و تصنیف برای ثعالبی بر شمرده او را حُسن التألیف و مطبوع التصنیف دانسته است (۱۰)

ابن الأنباری، نام چهار کتاب از کتب ثعالبی را نوشته است (۱۱) و ابن خلکان

برای ثعالبي ۵ کتاب بر شمرده^(۱۲) و حاجی خلیفه در صفحات گوناگون «کشف الظنون» نزدیک به ۲۰ کتاب برای ثعالبي، ذکر کرده^(۱۳) و اسماعیل پاشا بغدادی در کتاب «هدیة العارفين» برای ثعالبي ۲۵ کتاب اسم برده^(۱۴) و جرجی زیدان در کتاب تاریخ آداب اللغة العربية تا ۳۶ کتاب برای ثعالبي نوشته است^(۱۵) و خیرالدین زرکلی در کتاب الاعلام مجموعاً ۳۳ کتاب چاپ شده و خطی چاپ نشده برای ثعالبي نوشته است.^(۱۶) محمود عبدالله الجادر. تا ۹۵ کتاب و رساله اعم از مطبوع و مخطوط و منقود، به ثعالبي نسبت داده و کتب و رسالات مزبور را. معرفی کرده و در ضمن یازده کتاب و رساله را که برخی از دانشمندان و مورخان خطاءاً، به ثعالبي نسبت داده و مسلم است که از ثعالبي نمی باشد. بر شمرده است.^(۱۷)

اینک به اختصار، فهرست وار، برخی از آثار ثعالبي را نام می بریم:

۱ - سحر البلاغة :

ثعالبي خود کتاب بدین نام. نامیده و اکثر قدمات نیز کتاب را به همین اسم خوانده اند جز کلاعی که نام کتاب را سحر البلاغة و سر البراعة نوشته^(۱۸) و علی الخاقانی در مقدمه ای که بر رسائل الثعالبي نوشته در شماره ۱۱ نام کتاب را سحر البلاغة و سر البراعة ثبت کرده است.^(۱۹) کتاب در چهارده بخش نوشته شده و از نظم و نثر بلغا و شعرا سخن به میان آمده است.

۲ - التمثيل والمحاضرة :

ثعالبي خود، کتاب را بدین اسم نامیده و نویسنده زهرالاداب و ثمرالالباب. به صراحت از کتاب اسمی نیاورده و چون معلوم است که کتاب را به امیر شمس المعالی قابوس بن وشمگیر اهداء کرده، عبارت نویسنده زهرالاداب چنین است:^(۲۰)

«وقد ترجم عن شمس المعالی ابو منصور الثعالبي فی کتاب الفقه له . . .» جرجی زیدان، نام کتاب را التمثيل والمحاضرة نوشته است.^(۲۱)

کتاب در امثال است و بحث از امثال از دیدگاههای مختلف یعنی از امثال قرآنی و حدیث شریف نبوی و اقوال صحابه و تابعین و اعلام و بزرگان، بحث کرده و جنبه های

بلاغی امثال را ، بیان کرده است و شاید بتوان گفت که کتاب مزبور از لحاظ محتوا و مواد و هم از لحاظ شیوه و روش ، یکی از بهترین کتب ثعالبی است .
کتاب در سال ۱۹۶۱ میلادی با تحقیقات عبدالفتاح حمدالحلو ، تحت عنوان التمثیل و المحاضرة چاپ شده است .

۳- لطائف المعارف :

که در سال ۱۸۶۸ میلادی در لیدن ، چاپ شده در ۱۰ باب تدوین شده در هر باب ، معارف ادبی و تاریخی و اجتماعی و سیاسی ، بحث شده است . حاجی خلیفه ۳ کتاب به نام لطائف المعارف اسم می برد : (۲۲)
نخستین از آن ابوبکر احمد بن علی حلوانی ، متوفی به سال ۵۰۷ ه . و دومی از آن زین الدین ابن رجب ، متوفی ۷۹۵ هجری . سومی از آن ثعالبی است که آغاز کتاب :
« اما بعد حمد الله استفتاحاً به ... » می باشد .

در واقع ، ثعالبی کتاب لطائف المعارف را در لطائف و ظرائف ، تدوین کرده است . و ابوالعباس احمد بن علی قلقشندی ، متوفی به سال ۸۲۱ هجری در کتاب پرارزش خود به نام صبح الاعشی فی صناعة الانشاء در بعضی از جاها که مطلبی از لطائف المعارف ثعالبی نقل کرده ، به صراحت عبارت « و آورد الثعالبی منها فی کتابه لطائف المعارف نبذة صالحة » را نوشته و در برخی از موارد هم به ذکر « قال الثعالبی » بدون نام کتاب اکتفاء کرده است . (۲۳)

۴- ثمار القلوب فی المضاف والمنسوف :

ثعالبی خود کتاب را به همین اسم نامیده و کلاعی هم ، کتاب مزبور را به همین نام خوانده (۲۴) و کتاب یک نوع ، فرهنگ خاصی به شمار می آید و مولف در ۶۱ باب مطالب را بیان کرده است . در اهمیت کتاب همین بس که کتاب مزبور را چندتن خلاصه کرده و حاجی خلیفه ، نام دو خلاصه را ذکر کرده است . (۲۵)

۱- نفحة المجلوب من ثمار القلوب

۲- جنى المحبوب المنتخب من ثمار القلوب

ثعالبي: كتاب را براي امير ابي الفضل عبیدالله بن احمد ميکالي، نوشته و بنای کارِ وی بر اینست که کلماتِ مضاف و منسوب به چیزهای مختلف را همچون: غراب نوح - نار ابراهيم - ذئب يوسف - عصا موسى^۱ - خاتم سليمان - بُرْدَةُ النبي بحث کرده است و هر يك را بطور مشروح، شرح داده است.

۵- الایجاز و الإعجاز:

بسیاری از دانشمندان، نام کتاب را به همان اسم لایجاز و الاعجاز دانسته ولی حاجی خلیفه، * نام کتاب را اعجاز الایجاز نوشته و نویسنده^۲ «هدیة العارفين» هم از او پیروی کرده است. (۲۶)

کتاب مزبور در سال ۱۳۰۱ هجری، در ترکیه، در مجموعه‌ای با چهار رساله^۳ دیگر، چاپ شده و نخستین آنها، رساله^۴ مزبور است به نام الایجاز و الاعجاز ولی در مصر نیز به سال ۱۸۹۷ میلادی با شروحي به وسیله^۵ اسکندر آصف، به اسم «الاعجاز و الایجاز» چاپ شده است و به قول محمود عبدالله الجادر، (۲۷) وجه^۶ راجح آنست که عنوان کتاب: الایجاز و الاعجاز باشد؛ زیرا ایجاز خاص است و اعجاز عام. و مقبول آنست که ذکر خاص قبل از عام بشود.

کتاب در ۱۰ باب نوشته شده و مبتنی بر آیات قرآنی و گفتار بلیغ بلغا و حکم و امثال می باشد و امام فخر رازی، متوفی^۷ به سال ۶۰۶ هجری کتاب مزبور را، مختصر کرده و آن را احاسن کلام النبي و الصحابة و التابعین و ملوک الجاهلیة و الاسلام نامیده است.

۶- غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم:

کتاب مزبور به فارسی نیز ترجمه شده و آن را شاهنامه^۸ ثعالبي نامیده اند. کتاب مزبور از کتب مشهور ثعالبي است، جرجی زیدان در جلد دوم ص ۵۹۶ تاریخ آداب

* اعجاز الایجاز، للشيخ ابي منصور عبدالملك بن محمد الثعالبي، المتوفى سنة ثلاثين و اربعمائة و مختصره للامام فخرالدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست و ستمائة.

رک: کشف الظنون ص ۱۲۰

المنة العربية در شمارهٔ ۸ یکی از تألیفاتِ ثعالبی را « غرر اخبار ملوک الفرس فی التاريخ » ثبت کرده ولی در جلد دوم ص ۶۲۷ همان کتاب که از ابو منصور حسین بن محمد مرعشی متوفی^۱ به سال ۴۲۱ هـ سخن گفته یکی از تألیفات او را کتاب الفرد فی سیر الملوک و اخبارهم نوشته که در چهار مجلد است که جلد اول آن در تاریخ ایران است تا زمان یزدگردِ پسرِ بهرام و جنگهای او و جلد دوم تا سقوط یزدگردِ پسرِ شهریار است و تاریخ شاهان یهود و انبیاء آن قوم و شاهان یمن و امرای شام و عراق و روم و ظهور اسلام. و جلد سوم و چهارم در تاریخ خلفای اموی و عباسی و امرای مُعاصر با آنان اعم از طاهریان و سامانیان و آل بویه و غزنویان.

و شاید که این دو، با اندک اختلاف اسمی، دو کتاب باشد؛ زیرا مرعشی کتاب الفرد فی سیر الملوک و اخبارهم را به دستور امیر نصر برادر سلطان محمود غزنوی نوشته احمد امین نیز در بحث از ثعالبی و کتب او که گفته است: (۲۸) « و کلتها کتب قیمة مفيدة » کتاب غرر اخبار ملوک الفرس را از آنِ ثعالبی نیشابوری دانسته است. خلاصه اینکه کتاب مزبور، در تاریخ عمومی است و شامل حوادث و رخدادهاست از زمان کیومرث تا روزگارِ مؤلف.

۷ - یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر :

از کتب مشهور ثعالبی است. قدما و معاصران همگی از این کتاب، اسم برده و اکثر ثعالبی را با این کتاب شناخته‌اند و گاه نوشته‌اند: صاحب یتیمه. چنین گفته و یا نوشته‌اند: « قال الثعالبی فی کتابه » که منظور از کتاب « یتیمه الدهر » می‌باشد.

مورخان به نوشته‌های ثعالبی در یتیمه الدهر، اعتماد داشته و ثعالبی را فقیه دانسته‌اند؛ زیرا بسیاری از مطالب منقول در کتاب را، ثعالبی خود شنیده و چنانچه مشافهة^۲ شنیده باشد، از روایاتی که خود شنیده‌اند، مطالب را نقل کرده و گاه خود به دواوین شعرا مراجعه کرده و مطلب را برگزیده است.

تنها قدماء نبوده‌اند که به کتاب یتیمه الدهر ثعالبی توجه داشته بلکه معاصران

نیز آن را مورد توجه قرار داده و از کتب مآخذ معتبر شناخته‌اند، بطوری که دکتر زکی مبارک نوشته است (۲۹): «مَنْ الذی یستطیع انْ یحدّ خسارة الادب لوضاعتِ الیتیمة او ثیمار القلوب» .

بسیاری از معاصران بر آنند که، کتاب یتیمة الدهر ثعالبی، علاوه بر اینکه شرح حال و تراجم گونه‌ای از شعراست، نمونه برجسته و تصویری است کامل از حیات ادبی قرن چهارم هجری؛ زیرا ثعالبی در این کتاب تنها به شرح حال شاعران و ذکر برخی از اشعار خوب آنان اکتفا نکرده بلکه شعرشان را با شعرای معاصر و متقدم مقایسه کرده و نتیجه‌گیری کرده و دلیل برتری و یا نقص شعرشان را باز گفته و از این راه نقد گونه‌ای ترتیب داده است .

ثعالبی شعرا و ادبا را به حسب اماکن مواطن آنان طبقه بندی کرده و در این طبقه بندی اقلیمی، اثر محیط را در شعر شاعران بیان کرده و کتاب را در چهار بخش کرده است :

بخش نخست را به شعرای آل محمدان و دیگر خاندانها که در شام و نواحی اطراف می‌زیسته‌اند اختصاص داده و این بخش از مهم ترین بخش‌های کتاب است .
بخش دوم کتاب را به شعرای عراق و نواحی مرکزی و آنان که در دستگاه آل بویه می‌زیسته‌اند اختصاص داده است .

بخش سوم را به شعرای جبال، گرگان، طبرستان و وزراء و کتّاب و قضاة دیلمه اختصاص داده است .

بخش چهارم را به شعرای خراسان و ماوراءالنهر و بخارا و آنان که در دربار سامانیان و غزنویان می‌زیسته‌اند، مخصوص گردانیده است .

هر بخش از کتاب یتیمة الدهر ثعالبی ۱۰ فصل دارد و در هر فصل از یک شاعر و یا بیشتر سخن گفته است و شاید در این تقسیم کتاب به چهار بخش و هر بخش به ۱۰ فصل، ثعالبی از طبقات الشعراء ابن سلام، تبعیت کرده باشد .

این که برخی گفته‌اند: ثعالبی در کتاب یتیمة الدهر به سبج گویی و عبارات

مطنطنانه، توجه داشته، قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً سجع در قرن چهارم هجری بسیار متداول بوده و ثعالبی از شیوه زمان خود تبعیت کرده، ثانیاً، سجع ثعالبی، مقبول است و زیبا و نه ناخوشایند و متکلف (۳۰).

می‌دانیم که عماد کاتب اصفهانی متوفی^۱ به سال ۵۹۷ هـ کتاب خریدة القصر و جریده العصر خود را به عنوان ذیلی بر کتاب زینة دمیة الدهر ابوالعالی سعد بن علی الوراق خطیری، نوشته و خطیری هم کتاب زینة دمیة الدهر خود را به عنوان ذیلی بر دمیة القصر و عصره اهل العصر باخرزی نوشته و باخرزی نیز کتاب دمیة القصر خود را به عنوان ذیلی بر یتیمه الدهر ثعالبی نوشته و ثعالبی هم «یتیمه» را به عنوان ذیلی بر کتاب البارع هارون بن علی منجم نوشته است. (۳۱)

فقه اللغة و سیر العربیة

کتاب در حدود سالهای ۴۲۰ هجری بنا به درخواست ابوالفضل میکال، تألیف شده است. کلاعی و ابن خلکان و قلقشندی، نام کتاب را فقه اللغة ثبت کرده‌اند. (۳۲)

برخی از نُسَخِ علاقمند به سجع باقی، کتاب مزبور را سیر الادب فی مجازی کلام العرب نامیده و شاید این نامگذاری از ابن الأنباری، سرچشمه گرفته باشد. (۳۳)

کتاب، شامل دو بخش است: بخش نخست، فقه اللغة است که مؤلف آن را در ۳۰ باب بحث کرده و در هر فصل از مفردات لغوی سخن گفته و چیزهای متقارب المعنی را در فصول نزدیک بهم، شرح داده ولی رویم رفته آن را نمی‌توان یکک معجم لغوی دانست.

در بخش دوم، ثعالبی، از مسائل لغوی و نحوی و صرفی و بیانی و بدیعی و بلاغی سخن گفته و برخی (۳۴) بر آنند که این بخش از کتاب ثعالبی و اصولاً نام «فقه اللغة» مقتبس از احمد بن فارس*، متوفی^۱ به سال ۳۹۵ هجری است که احمد امین (۳۵) این نظر را قبول

* ابن فارس، از اکابر پیشوایان لغت عربی است و تصانیف فراوان دارد، بطوری که عبد السلام محمد هارون که کتاب «معجم مقاییس اللغة» او را محققانه چاپ کرده، در مقدمه

ندارد و گفته است که ثعالبی، در نامیدن کتاب بر ابن فارس پیشی گرفته، در صورتی که با توجه به سالهای فوت آن دو و کتاب معجم مقاییس اللغة ابن فارس، تا اندازه‌ای، جای شک و تردید وجود دارد.

ثعالبی کتاب «فقه اللغة» را از آن جهت نوشت که:

اصولاً «ترادف» و بحث در کلمات مترادف، یعنی در مقابل یک مفهوم چندین لفظ وجود داشته باشد، خود از مباحثی است که برخی از دانشمندان، منکر آن هستند و ترادف را قبول ندارند* و گفته‌اند: درست نیست که چندین لفظ برای یک معنی به کار رود؛ زیرا هر لفظ دارای ویژگی‌هایی است که آن ویژگیها در لفظ دیگر وجود ندارد و نمی‌توان آنها را به جای یکدیگر بکار برد. همچون لفظ انسان و بشر که بظاهر مترادف یکدیگرند ولی در اصل با هم تفاوت‌هایی دارند و چه بسا که نمی‌توانیم آنها را به جای یکدیگر به کار بریم.

و شاید بتوان گفت که علت وجود کلمات مترادف، آنست که یک کلمه ممکن است، صفاتی فراوان داشته باشد و به اعتبار وجود صفات گوناگون موجود در کلمه، ممکن است واژه‌های متفاوتی برای آن کلمه باشد. مثلاً خانه را که در زبان عربی: دار - مسکن - منزل - بیت، گفته‌اند به اعتبار وجود صفات گوناگون موجود در آنهاست؛

دنباله پاورقی از صفحه قبل

کتاب تا ه؛ کتاب و تألیف برای وی بر شمرده که یکی از آنها «الصاحبی» که درباره فقه اللغة است و در واقع آن را برای صاحب بن عباد نوشته و لذا «الصاحبی» نامیده است و آغاز کتاب بنابر نوشته محقق محترم عبد السلام محمد هارون در ص ۳۲ مقدمه کتاب «معجم مقاییس اللغة» چنین است:

هذا الكتاب الصاحبی فی فقه اللغة العربیة و سنن العرب فی کلاهما؛ و انما عنونته

بهذا الاسم لانی لما الفته اودعته خزانة الصاحب» .

کتاب در قاهره به عنایت استاد سید محب الدین الخطیب به چاپ رسیده است .

* در برابر اینان گروهی بر آنند که ترادف در زبان عربی هست و برای یک مفهوم

و یک معنی، ممکن است، کلمات بی شماری بیاید و لغات گوناگون بکار رود .

زیرا به اعتبار مدور بودن و دایره بودن و گرد بودنش : « دار » گفته شده و به جهت مکان نزول ، « منزل » نامیده شده و به خاطر محل سکینه و آرامش « مسکن » و به مناسبت محل بیتوته بودنش « بیت » به آن اطلاق شده است .

طبق این نظریه باید گفت که وجود الفاظ مترادف به اعتبارات مختلف است و تفاوت آنها از جهت های گوناگون ؛ زیرا مثلاً

کلمات : کتاب - مؤلف - مجلد - اثر

و نیز کلمات : صدیق - عشیر - آنیس - رفیق - ندیم

که مترادف هستند ، همه به اعتبارات گوناگون است . (۳۶)

بعضی عقیده دارند که کلمات مترادف ، واژگان زبان را غنی می کند و اختلاف

الفاظ و وجود چند کلمه ، برای یک معنی و یک مفهوم ، سبب می شود که معانی بهتر در قلوب ، جایگزین شود و مفاهیم بهتر در آذهان رسوخ کند .

طرفداران این نظریه ، از همان قرون اولیه هجری وجود داشته اند و نظریات خود را ،

در کتب مختلف نوشته اند همچون : ابومسحل الأعرابی که کتاب النوادر را در قرن دوم

هجری نوشت و نیز ابن السکیت که در قرن سوم هجری کتاب الالفاظ را نوشت و فیروز

آبادی ، متوفای به سال ۸۱۷ هجری ، نویسنده کتاب قاموس المحيط که طرفدار اصل

ترادف بود و نظریات خود را در کتاب الروض المسلوف فی ماله اسمان الی الالف

و کتاب دیگری به نام اسماء العسل نوشت . (۳۷)

در برابر عده ای بر آنند که اصولاً ترادف الفاظ ، خلاف اصل است و اصل ،

عدم ترادف است و هر لفظی برای چیز معینی و معنای مشخصی وضع شده و معنای

خاصی دارد ، اینان نظریات خود را ، در تألیفات خود نوشتند و ثابت کردند که هر لفظی

دارای معنای خاصی است و اینکه برخی می پندارند که دو لفظ ، ممکن است به یک معنی

باشد ، درست نیست ، بلکه هر یک از آن دو لفظ مترادف ، معنایی دارد که در کلمه

دیگر نیست و هر کلمه معنایش ، با دیگری تفاوت دارد و گاه ممکن است تفاوت ، بسیار

دقیق باشد ، بطوری که اهل فن از آن ، آگاه باشند و نه همگان .

روی همین اصول بود که لغت دانانی همچون احمد بن فارس ، متوفی به سال ۳۹۵ هـ

کتابِ الصاحبی فی فقه اللغة را نوشت و ابو هلال عسکری : متوفی به سال ۳۹۵ هـ کتابِ الفروق فی اللغة و ثعالبی هم کتابِ فقه اللغة و سرائع العربیة .

اصل «عَدَم ترادف» در نظراین گروه، به قدری مهم بود که ابو هلال عسکری نخستین بابِ کتابِ الفروق فی اللغة خود را به :

«فی الابانة عن كون اختلاف العبارات و الأسماء موجباً لاختلاف المعانی فی كل لغة و القول فی الدلالة علی الفروق بینها»

اختصاص داد و در این باب، توضیح داد که نمی توان دو کلمه را به یک معنی دانست بلکه مفهومی به جز مفهوم کلمه دیگر را می طلبد و چنانچه غیر از این می بود می گفتیم که کلمه دوم، زیادی است و نیازی بدان نداریم. (۳۸)

ابو هلال در تأییدِ گفتار خود افزوده است که بسیاری از محققان و لغت دانان نیز بر همین عقیده هستند و از قولِ میرد، متوفی به سال ۲۸۵ هجری، آیه ۴۸ سوره مائده (۵) را که قرآن گفته است :

«... لكل جعلنا منكم شرعةً و منهاجاً»

دلیل آورده و توضیح داده که در این آیه، «منهاج» بر «شرعة» عطف شده، چون که این دو کلمه، دو مفهوم دارد و می دانیم که «شرعة» آغاز چیزی است و «منهاج» مُعْظَم و متسع آن چیز. و چنانچه منظور از کلمه دومی، همان مفهوم کلمه نخستین می بود، عطف آن دو بر یکدیگر درست نبود. پس معلوم می شود که مفهوم کلمه دوم غیر از مفهوم کلمه نخستین است و حال آن که این دو کلمه را ظاهراً مترادف می دانند. و سرانجام، ابو هلال نتیجه گرفته است که تمام کلمات بظاهر مترادف همچون : عقل و لُبّ - معرفت و علم - عَمَل و فِعْل، با یکدیگر تفاوت معنایی دارند و اگر در معنی متفاوت نمی بودند عطف آنها به یکدیگر جایز نبود و حال آن که ما می توانیم آنها را با واوِ حرفِ عطف، بیاوریم.

ابو هلال . برای اثبات نظر خود، افزوده است که مثلاً دو کلمه «زید» و «ابو عبدالله» - که گنیه زید است - نمی توان بر یکدیگر عطف کرد؛ زیرا آن دو در واقع یکی هستند. (۳۹)

مسألهٔ مترادف و مترادف بودن کلمات، نه تنها در قرون اولیهٔ هجری، مورد بحث محققان بوده، بلکه در دوران معاصر نیز از مسائل بحث انگیز شده. به طوری که، سرانجام «مجمع اللغة العربیة قاهره» دربارهٔ مترادفات، اظهار نظر کرده و مقررات و اصولی را به تصویب رسانده و نظر خود را در باب مسائل مختلف زبان عربی و قواعد مربوط بدان زبان ابراز کرده و دربارهٔ مترادفات هم گفته است که باید بدانها توجه خاصی بشود تا که تفاوت دقیق میان کلمات بخوبی روشن شود.^(۴۰)

و چه خوبست که ما مسلمانان نیز، در این مسأله هم به قرآن مراجعه کنیم؛ زیرا قرآن بهترین چیزی است که می‌تواند ما را رهبری کند و راه گشا باشد و به موضوع فیصله دهد.

برای نمونه استدلال کردند و گفتند که برخی پنداشته‌اند که مثلاً دو لفظ «رؤیا» و «حلم» مترادفند و به یک معنی. در صورتی که چنین نیست و ما نمی‌توانیم به جای کلمهٔ «رؤیا» در آیهٔ «... یا ایها الملاء افتونی فی رؤیای ان کتم للرؤیا تعبرون» بخشی از آیهٔ ۴۴ سورهٔ یوسف (۱۲)

بگوییم مثلاً: «... یا ایها الملاء افتونی فی حلمی ان کتم تعبرون»* زیرا در مفهوم کلمهٔ «رؤیا»* روشنی و وضوح است و نه درهم و برهمی و آشفتگی

* کلمهٔ «رؤیا» هفت بار در قرآن مجید یکار رفته است:

۱- در سورهٔ صافات (۳۷) آیهٔ ۱۰۵ و ۱۰۶ در باب رؤیای حضرت ابراهیم (ع) آمده «ونادیناه آن یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا انا کذلک نجزی المحسنین».

۲- در سورهٔ یوسف (۱۲) آیهٔ ۵ در باب رؤیای یوسف است: «قال یا بنی لاتقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوالک کیداً ان الشیطان للانسان عدو سبین».

۳- در سورهٔ یوسف (۱۲) آیهٔ ۱۰۱ «... وقال یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل ...»

۴- رویای پیامبر اکرم، حضرت محمد (ص) در سورهٔ اسراء (۱۷) آیهٔ ۶۱ «... و ما جعلنا الرؤیا التي اریناک الا فتنة للناس».

۵- رؤیای پیامبر اکرم در سورهٔ فتح (۸) آیهٔ ۲۸ «ولقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنین».

در صورتی که «احلام» اضغاثِ مشوش و در هم برهم است و در سه مورد* که در قرآن مجید بکار رفته به صیغه جمع می‌باشد و برخلاف و آمیختگی و درهم برهمی دلالت می‌کند؛ و حال آنکه «رؤیا» در تمام موارد به صیغه مفرد بکار رفته و نه صیغه جمع. و پنج مورد از هفت مورد که کلمه «رؤیا» در قرآن بکار رفته، درباره انبیاء است که در واقع همان الهام است و قریب به وحی.

دومورد دیگر هم کلمه «رویا»** از رویاهای صادق است که برای عزیزمصررخ داده و به علت روشنی و وضوح از آن به لفظ «رؤیا» تعبیر شده و همچون اضغاثِ احلام و خوابهای پریشان و درهم و برهم، نیست که نتوان آن را تشخیص داد.

مبرد، متوفی^۱ به سال ۲۸۵ هجری بر آنست که دو کلمه که در لفظ مختلف هستند و در معنی بظاهر یکسان، نمی‌تواند فی الواقع به یک معنی باشد و اختلاف معنایی میان کلمات، وجود دارد و به اصطلاح الفاظ مترادف، وجود ندارد؛ زیرا مثلاً دو کلمه «حسبت» و «ظننت» و یا «جلوس» و «قعود» و «ذراع» با «ساعد» و «آنف» با «میرسن» که مردم آنها را مترادف می‌دانند و هم معنی، فی الواقع مترادف نیستند. و روی همین اصول بود که قدامة بن جعفر، متوفی^۱ به سال ۳۳۷ هجری، یک باب از کتاب جواهر الالفاظ را به تمیز میان دو امر و تفاوت آنها اختصاص داد و ابو هلال عسکری متوفی^۱ به سال ۳۹۵ هجری کتاب الفروق فی اللغة را در باب تفاوت میان کلمات و لغات مترادف نوشت تا سرانجام، نوبت به ثعالبی و کتاب فقه اللغة و سرالعربیة او رسید که

* کلمه «احلام» دوبار در سورة یوسف آیه ۵۴ بکار رفته است: «قالوا اضغاث احلام وما نحن بتأویل الاحلام بعالمین» و یک بار هم در سورة انبیاء (۲۱) آیه ۵ «بل قالوا اضغاث احلام...» و در سه مورد جمع بکار رفته تا که بر خلط و آمیختگی و درهم و برهمی دلالت کند و از یکدیگر تمیز داده نشود و نتوان بطور دقیق آن را تشخیص داد. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: الاعجاز البیانی للقرآن ص ۱۹۸ تا ص ۲۲۰

* در سورة یوسف (۱۲) آیه ۱۴ «وقال الملك انی اری سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و آخر یا بسات یا ایها الملك افتونی فی رؤیای ان کنتم للرؤیا تعبرون»

در ۳۰ باب تالیف کرد که هر باب هم خود دارای فصولی است .
 ثعالبی ، کتاب فقه اللغة خود را مبتنی بر گفته‌ها و نوشته‌های علمای پیشین نوشته
 است و از تألیفات آنان بهره گرفته است و خود نیز در مقدمهٔ فقه اللغة به این نکته اشاره
 کرده است . (۴۱)

مصحح محترم کتاب فقه اللغة گزیده‌ای از کتاب کفاية المتحفظ و نهاية المتلفظ
 تالیف ابواسحاق ابراهیم بن اسماعیل بن عبدالله معروف به ابن اجدائی * طرابلسی
 را که در قرن پنجم هجری می‌زیسته و از بزرگان لغت و ادب عربی به شمار می‌آمده .
 ضمیمه کرده است .

ابن اجدائی در همین کتاب به برخی از تفاوتها و فروق که میان کلمات ، وجود
 دارد اشاره کرده است و بیک باب را به اعضای بدن انسان . اختصاص داده است . (۴۲)
 محقق محترم کتاب فقه اللغة گزیدهٔ دیگری نیز به اسم کتاب الجرائم نوشتهٔ
 عبدالله بن مسلم را در سه باب ضمیمه کرده و در همین کتاب فقه اللغة به چاپ رسانیده
 است . (۴۳)

ثعالبی ، فقه اللغة ، را در سی باب نوشته که هر باب نیز فصولی دارد . باب اول
 کتاب به کلیات اختصاص یافته و مثلاً گفته است :

« كل ما علك فاطلك فهُو سماء » یعنی هر چه که بالای سرت باشد و بر تو سایه
 اندازد آسمان نامیده می‌شود . یا مثلاً هر چه موافق حق نباشد ، آن را « فاحشه » گویند .
 « كل امر لا یكون موافقاً للحق فهو فاحشة » .

یا مثلاً : هر چه که سرانجام آن به هلاکت منتهی شود ، « تهلكة » است .

« كل شیءٍ تصیر عاقبته الی الهلاك فهو تهلكة »

یا مثلاً : هر بوستانی که دارای دیوار باشد ، حدیقه نامیده می‌شود .

« كل بستانٍ علیهِ حائطٌ فهو حدیقة . والجمع : حدائق » .

* اجدائیه : قریة من قرى افریقیة بنسب سلفه الیها .

و نیز در قضاوت میان دو کلمه «شعار» و «دثار» ثعالبی گفته است:
 کلّ ما یلی الجسد من الثیاب فهو شعارٌ و کلّ ما یلی الشّعار فهو دثارٌ (۴۴)
 و در تفاوت میان «رائع» و «طُرْفه» ثعالبی گفته است: «کلّ ما یروعک من
 جمالٍ او کثرة فهو رائعٌ» و «کلّ شیئی استجدته * فاعجبک فهو طرفه».

ثعالبی، در تفاوت میان «لَسْعَة» و «لَدَغَة» و «نَهْشَة» گفته است:

«کلّ ضاربٍ بموخره یلسع کالعقرب والزُّنبور»

«کلّ ضاربٍ بفمه یلدغ کالحیئة...»

«کلّ قابضٌ باسنانه ینهش کالسباع»

در واقع خواسته است بگوید: گزیدن عقرب و زنبور «لَسْعَة» است و گزیدن

مار را «لَدَغَة» و با دندان گزیدن حیوان درنده را «نَهْشَة» گویند (۴۵).

و نیز ثعالبی نوشته است: «اسباط» * * در میان فرزندان اسحاق معمول است،

همان طوری که «قبائل» جمع قبیله، در میان فرزندان اسمعیل (۴۶).

ثعالبی در تفاوت میان «بَدْرٌ» و «بَزْرٌ» نوشته است * * * : بذر، برای گندم و جو

و دیگر حبوب بکار می رود، در صورتی که «بذر» در مورد تخم گلهاء و ریاحین و سبزیها (۴۷).

و در تفاوت «دَرَج» و «دَرَك» نوشته است: «الدَّرَج الی فوق کالدَّرَك الی

اسفل» و روی همین اصل است که گفته اند: «انّ للجنة درجاتٌ وللنار درّکاتٌ»

و نیز گفته است که نادرستی در سخن را، غَلَطٌ گویند O و نادرستی در حساب را غَلَت (۴۸).

* استجادة : نیکو یافتن و نیک شمردن آن چیز .

* * اسباط: جمع سبط به کسر سین، به معنای پسر پسر است و گروه یهود را نیز گویند و

جمع آن اسباط است و اسباط از بنی اسرائیل، چون قبائل است از عرب. قرآن هم در آیه

۱۶۰ سورة اعراف (۷) گفته است: «وقطعنا هم اثنتی عشرة اسباطاً اسماً . . .»

* * * عبارت ثعالبی در ص ۱۴ فقه اللغة چنین است: «البذر للحنطة والشعیر و سائر

الحبوب کالبزر للریاحین و البقول» .

O «الغلت فی الحساب کالغلط فی الکلام» .

و نیز ثعالبی در موردِ «بصیره» و «بَصَر» نوشته است:
 «البصیره فی القلب کالبصر فی العین. العَمیٰ فی العین مثل العَمَه فی الرای» (۴۹)
 ثعالبی، تفاوت بسیاری از کلمات را بیان کرده و مثلاً گفته است:

«مائدة» سفره‌ای است که در آن طعام باشد و چنانچه در سفره، طعامی نباشد،
 بدان «خوان» گویند. و نیز گفته است: «کوزه» در صورتی که دسته داشته باشد بدان
 «عُرْوَة» گویند و در غیر این صورت آن را «کوب» گویند. و همچنین، انگشتری
 چنانچه در آن نگین باشد، بدان «خاتم» گویند و اگر نگین نداشته باشد، «فتخه» نامیده
 می‌شود. (۵۰)

ثعالبی، باب چهارم کتابِ فقه اللغه را به کلماتی که به آغاز اشیاء و اواخر آنها
 ارتباط دارد، اختصاص داده و مثلاً گفته است:

«الصبح: اول النهار». «والغَسَق: اول الليل» و «استهلال: نخستین داد و فریاد
 و گریه نوزاد است». و «نَبَط» نخستین آبی است که در هنگام حفر چاهی، از آن بیرون
 می‌آید.

و نیز ثعالبی، افزوده است که آغاز هر چیز را، صَدْر و غُرّه گویند و آغاز کتاب
 را، فاتحه و آغاز جوانی را، ربیعان، عُنْفُوَان، مَبِیعَة و یا غُلُوَاء گویند و ابتدای شکر
 را، طلیعه گویند، همان طوری که ساقه، آخر آنست. (۵۱)

ثعالبی، باب پنجم کتاب فقه اللغه را به صِغَارِ اشیاء و کِبَارِ وَعِظَامِ آنها اختصاص
 داده و مثلاً گفته است: حَصِیٰ به معنای سنگ ریزه و صِغَارِ الحجاره است، همان طوری
 که فَسِیل به معنای نهال کوچک است و حشرات کوچک را، دَوَاب الارض گویند
 و مورچه کوچک را، ذَرّ و نهر کوچک یا جوی آب را، جَدُول گویند و شاهراه و
 راه بزرگ را، شارع گویند، همان طوری که جاده هم به معنای معظم الطريق است و سُور
 به معنای دیوار عظیم و دَوْحَة به معنای درخت بزرگ و ثعبان هم به معنای مار بزرگ
 می‌باشد. (۵۲)

ثعالبی، در باب دهم فقه اللغه از صفات گوناگون و مختلف که در کلمات متفاوت

بکار می‌رود. بحث کرده و مثلاً گفته است: در مورد مکان تنگ می‌گویند: «مکان ضیق» ولی در مورد سینه و صدر می‌گویند: «صدر حرج» و در مورد معیشت به صورت «معیشت ضنک» و در مورد راه می‌گویند: «طریق لزب» یعنی راه تنگ و باریک.

و نیز برای صفت تازه و نو، در کلمات مختلف، صفات تغییر می‌یابد و مثلاً گفته می‌شود: «ثوب جدید»: جامه نو. و «لحم طری»: گوشت تازه. (۵۳)

برای صفت قدمت و کهنگی. کلمات به شیوه‌های گوناگون بکار می‌رود و مثلاً می‌گویند: دینار عتیق. بناء قدیم. مال مُتَلَد (= مال کهنه)، حنطة خندریس: گندم کهنه. خمر عاتق: شراب کهنه. قوس عاتکه: کمان کهنه. (۵۴)

برای صفت خوب و مفید. کلمات به شیوه زیر بکار می‌رود و مثلاً می‌گویند: مَطَرٌ جَوْدٌ: باران خوب و مفید. فرس جواد: اسب خوب. درهم جید. ثوب فاخِر. متاع نفیس. سیف جراز: شمشیر خوب و بُرّان، اَرْضٌ عَدَاةٌ: زمینی که خاک خوبی داشته باشد و گیاه خوب برویاند. (۵۵)

ثعالی، در مورد حسن و زیبایی. کلمات را به طریق زیر بکار برده است:

صَبَاحَتٌ در وجه - وَضَاءَاتٌ در بشره - حَلَاوَتٌ در چشم - مَلَاَحَتٌ در دهن - ظَرَاَفَتٌ در لسان - رِشَاَقَتٌ در قد.

و در مورد زشتی و قباحت گفته است:

وَجْهٌ دَمِیمٌ: چهره زشت. خُلُقٌ شَتِیمٌ: خوی زشت. فَعْلَةٌ شِنَعَاءٌ: کار ناپسند. امْرَأَةٌ سَوَاءٌ: زن بد. امْرٌ شَنِیعٌ. خَطْبٌ فَطِیعٌ. (۵۶)

در فصلی که به مراتب غنی و ثروت اختصاص دارد، مراتب ثروت را از درجه کم به بالا، ثعالی چنین بیان کرده است:

کَفَافٌ - غَنِیٌ - ثَرَوَتٌ - اِکْثَارٌ - اِثْرَابٌ (که مال فراوان شود همچون تُرَابٌ و خَاکٌ بیابان) قَنْطَرَةٌ* (آن‌گاه که آدمی قنطیری از طلا و نقره، داشته باشد). و نیز مال و ثروت. اگر موروئی باشد، آن را «تِلَادٌ» گویند و در صورتی که

* برخی گفته‌اند: قَنْطَرُ الرَّجْلِ إِذَا سَلَكَ اَرْبَعَةَ اَلْفِ دِینَارٍ.

مکتسب باشد و غیر موروث، بدان «طارِف» اطلاق شود و چنانچه مال مدفون باشد، آن را «رِکاز» گویند و در صورتی که نتوان از آن بهره‌ای برد، آن را «ضِمار» نامند و چنانچه نوع مال، طلا و نقره باشد، آن را «صامت» و اگر از جنس شتر و گوسفند باشد، آن را «ناطق» و در صورتی که «ضیعه» و آبادی و ملک و مستغلی باشد، بدان «عِقار» گویند. (۵۷)

ثعالی، در صفت پُری و امتلاء. درباره اشیا مختلف نوشته است که این صفت در کلمات مختلف به طرق گوناگون بکار می‌رود مثلاً در مورد کشتی پُر گویند:

«فلکٌ مشحون» و درباره جام پُر گویند «کأسٌ دِهاق» و برای رود پُر آب گویند: «وادی زاخِر» و در مورد دریای پُر آب «بِبحر طارم» و برای نهر پُر آب «نهرٌ طافح» و در مورد چشمه پُر آب «عینٌ ثرّة» و درباره قلب گویند: «فوادٌ ملآن» و مجالس پر جمعیت را گویند: «مجلسٌ غاصّ باهله». (۵۸)

درباره خالی بودن و خلأ از چیزی. در اشیا مختلف، کلمات بدین طریق بکار می‌رود:

- «أرضٌ قفّرت»: وقتی که در آن سرزمین کسی نباشد.
- «أرضٌ مرّت»: آن گاه که در آن زمین نیانی نباشد.
- «أرضٌ جرّزت»: وقتی که در آن سرزمین زراعتی نباشد.
- «دارٌ خاویة»: خانه‌ای که اهل خانه در آن نباشند.
- «بئرٌ نزع»: چاهی که در آن آب نباشد.
- «اناءٌ صفرّ»: ظرفی که در آن چیزی نباشد.
- «بستانٌ خیم»: باغی که در آن میوه‌ای نباشد.
- «قلبٌ فارغ»: دلی که آسوده باشد.
- «خداٌ مرد»: چهره‌ای که در آن موی نباشد.
- «امرأةٌ عطّلت»: زنی که زینت و زیور براو نباشد.
- «محبوسٌ طلق»: زندانی که بر او قید و بندی نباشد. (۵۹)

ثعالبی باب هجدهم، کتاب فقه اللغة را به حالات و افعالی که برای آدمی و حیوان پیش می‌آید و دوجات گوناگون دارد، اختصاص داده و مثلاً مراتب گرسنگی را بدین ترتیب بیان کرده و گفته است: نیاز نخستین به طعام را «جُوع» گویند و مرحله بعدی «سَعَب» است و سپس «غَرَث» و مرتبه بعد از آن «طَوَى» و آن گاه «ضَرَم» و سرانجام «سَعَار» می‌باشد.

و نیز نیاز اولیه به نوشیدن آب را «عَطَش» و بعد از آن مرحله «ظَمَأ» و آن گاه «صَدَى» و مرتبه تشنگی پس از آن که از مرتبه پیشین شدیدتر است «غَلَّة» و آن گاه مراحل بعدی است تا که به مرتبه «أَوَام» و «جُواد» می‌رسد همان مرحله‌ای که کُشنده است و آدمی را از پای در می‌آورد. (۶۰)

ثعالبی درباره مراتب «حُب» و دوستی گفته است: مرتبه نخست در دوستی «هَوَى» است و پس از آن «عَلَاقَه» است که دوستی قلبی می‌باشد و سپس «كَلْف» است که شدت حُب را می‌رساند و آن گاه مرحله «عَشَق» است و بعد از آن «شَغَف» که مرحله سوزش همراه با لذت است در محبت. بالاتر از آن «شَغَف» است که در واقع محبت به درون قلب راه می‌یابد. «جَوَى» نیز دوستی باطنی است و «تَيَمُّم» دوستی می‌باشد که به سرحد پرستش می‌رسد و لذا «تَيَمُّمُ اللّهِ» را عبدالله معنی کرده و «رَجُلٌ مَتَيَّمٌ» یعنی آن که دوستی اش به سرحد پرستش رسیده باشد. و «تَبَلُّ» دوستی و محبتی است که آدمی را بیمار کند و «رَجُلٌ مَتَبُولٌ» از همین ریشه است و آخرین مرحله «هَوَى» که از شدت غلبه هَوَى، آدمی تعادل خود را از دست می‌دهد، «هَيُّوم» می‌باشد و «رَجُلٌ هَائِمٌ» از همین ریشه است. (۶۱)

ثعالبی. مراتب دشمنی و بغض را از خفیف به شدید بدین قرار، نوشته است:

بُغْضٌ - قِلِيٌّ - سَنَأٌ - مَقْتٌ - بَغِضَةٌ .

و نیز ثعالبی در باب حرکت و جنبش اشیاء گوناگون گفته است: مثلاً حرکت و جنبش آتش را «لَهَبٌ» و جنبش و حرکت هوا را «رِيحٌ» و جنبش و حرکت آب را «مَوْجٌ» و جنبش و حرکت زمین را «زَلْزَلَةٌ» نامند و جنبش جنین را «اِزْتِكَاضٌ» و حرکت و جنبش غَضَن و شاخ را به وسیله باد «فَوْسٌ» و حرکت چیز آویخته ر

«تَمَدَلْدُل» و جنبش با دو هوای خفیف را «نسیم» گویند. (۶۲)
 ثعالی، برای اشارات مختلف که کلمات گوناگون بکار می‌رود، بحث جالبی دارد
 و گفته است: (۶۳)

«آشَارَ بیده»: بادست اشاره کرد .

«أَوْمَأَ برأسِهِ»: با سر اشاره کرد.

«غَمَمَزَ بحاجبه»، با ابرو اشاره کرد .

«رَمَمَزَ بشفته»، به لب اشاره کرد .

و مراتب راه رفتن آدمی، از کندی و آهستگی به تندی و سرعت چنین است: (۶۴)
 مَشِي - سَعِي - إيفاض - هَرَوَلَة - عَدُو - شَدَّ .

ثعالی، در تفاوت کلماتی چون: قیادت - سوق - جرّ - جذب و امثال آنها گوید:
 قیادت: کشیدن چیزی است به جلو .

سوق: آنست که از پشت چیزی را به جلو برانی .

جذب: آنست که آدمی چیزی را به سوی خود بکشانند .

سَحَب: آنست که چیزی بر روی زمین کشانده شود .

و چون چیزی را آدمی به عُنْف از خود دور کند، گفته می‌شود: دَعَّه .

و چنانچه چیزی با خشم و غضب رانده شود، گویند: طَرَدَه .

و اگر با رفق و مدارا باشد کلمه «صدّه» بکار می‌رود. (۶۵)

زیور و زینت آدمی، به اعتبار محل آن، نامهای جداگانه دارد. مثلاً زیور گوش

را در زبان عربی «قُرط» یعنی گوشواره . و زیور مُج دست را «مِعَصَم» و «سِوار»

و آنچه را که برای زیور به گردن آویزند «قلاده» یعنی گردن بند و زینت و زیور

سینه را «مرسله» یعنی سینه ریز و آنچه را به انگشت کنند «خاتم» و زیور مخصوص پا

را «خلخال» گویند و «فتخ» برای انگشتان پا بکار می‌رفته و زنان عرب از آن، استفاده

می‌کرده‌اند. (۶۶)

ثعالی، برای راهها و طُرُق گوناگون، کلمات مختلفی را بیان کرده و مثلاً گفته است:

نَجْد - صِرَاط - جَادَه - مَنهَج: راه روشن و واضح است .
مَحْتَجَة: وَسَط الطریق، می باشد. شارع: راه بزرگ .
نَقَب و شِعْب: راه کُوهستانی. مَحْزَف: راهی که در میان اشجار و درختان
است. ٦٧

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

يادداشتها و مشخصات .آخذ

- (١) رك: ابواسحاق ابراهيم بن على الحصرى القيروانى . زهر الاداب و ثمر الالباب . شرح و تحقيق از: على محمد البجاوى . عيسى البانى الحلبي و شركاه . الطبعة الثانية ج ١ ص ١٢٧ .
- (٢) رك: ابوالبركات كمال الدين عبدالرحمن بن محمد . معروف به ابن الأنبارى . نزهة الالباء فى طبقات الادباء ، تحقيق از دكتور ابراهيم سامرائى ، مكتبة الاندلس . بغداد . الطبعة الثانية ١٩٧٠م ص ٢٦٥ .
- (٣) رك: ابوالقاسم محمد بن عبدالغفور كلاعى . احكام صنعة الكلام ، تحقيق از: محمد رضوان الداى ، دار الثقافة . بيروت ١٩٦٦م ص ٢٣٢ .
- (٤) رك: شمس الدين احمد بن محمد معروف به : ابن خلكان . و فيات الاعيان و انباء ابناء الزمان . تحقيق و تعليق از: محمد محيى الدين عبدالحميد . مكتبة النهضة المصرية . قاهره . الطبعة الاولى ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨م ج ٢ ص ٣٥٠ تا ٣٥٢ .
- (٥) رك: ابوالغداء . حافظ ابن كثير . البداية و النهاية . بيروت . مكتبة المعارف ج ١٢ ص ٤٤ .
- (٦) راى آگاهى بيشتى رجوع شود به : حاج شيخ عباس قمى . الكنى و الالقاب . افست قم انتشارات بيدار . از روى چاپ بيروت ١٣٥٨ ج ٢ ص ١١٤ .
- (٧) رك: احمد امين . ظهر الاسلام . دار الكتاب العربى . بيروت . الطبعة الخامسة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩م ج ١ ص ٢٧٢ .
- (٨) رك: ابوالحسن باخرزى . دمية القصر و عصرة اهل العصر . تحقيق از: دكتور

سامي مكّي العاني، الطبعة الاولى، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧١م/١٣٩١هـ، ج ١ ص ١١٢.

(٩) رك: زهرالاداب و ثمرالالباب ج ١ ص ١٢٧.

(١٠) رك: احكام صنعة الكلام ص ٢٣٠.

(١١) رك: نزهة الالباء في طبقات الادباء ص ٢٥٠.

(١٢) رك: وفيات الاعيان ج ٢ ص ٣٥٢.

..... (١٣) رك: اديب مصطفى بن عبدالله مشهور به: حاجي خليفه، كشف الظنون

عن اسامي الكتب و الفنون، الطبعة الثالثة، افست تهران، ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧م صفحات:

١٤، ١٢٠، ٢٣٨، ٤٨٣، ٥٢٣، ٩٨١، ٩٨٥، ١٠١٦، ١٢٠٣، ١٢٨٨، ١٤٤٥، ١٤٨٨.

١٥٣٥، ١٥٥٤، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٩٨٩، ١٩١١، ٢٠٤٩.

(١٤) رك: اسماعيل پاشا بغدادى، هدية العارفين في اسماء المؤلفين و آثار

المصنفين افست مكتبة الاسلامية از چاپ استانبول ١٩٥١، الطبعة الثالثة ١٩٦٧م/١٣٨٧

هـ ج ١ ص ٦٢٥.

(١٥) رك: جرجى زيدان، تاريخ آداب الافة العربية، منشورات دار مكتبة

الحياة، بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٨م ج ٢ ص ٥٩٥.

(١٦) رك: خير الدين الزركلى، الاعلام، الطبعة الثالثة ج ٤ ص ٣١١.

(١٧) رك: الشعلى ناقداً و ادبياً ص ٦٦ تا ١٦٨.

(١٨) رك: احكام صنعة الكلام ص ٢٣٣.

(١٩) رك: مسائل الشعلى، تحقيق از، على الخاقانى، چاپ مكتبة دارالبيان،

بغداد - دارصعب، بيروت ص ط.

(٢٠) رك: زهرالاداب و ثمرالالباب ج ١ ص ٣٦٠.

(٢١) رك: تاريخ آداب اللغة العربية ج ٢ ص ٥٩٧.

(٢٢) رك: كشف الظنون ج ٢ ص ١٥٥٤.

(٢٣) رك: ابوالعباس احمد بن على قلقشندى، صبح الاعشى في صناعة الانشاء

و وزارة الثقافة و الارشاد القومى. مصر ج ١ ص ٤١٢ و ٤٣٦ و ٤٤٢ و ٤٤٥.

- (۲۴) رك: احكام صنعة الكلام ص ۲۳۲ .
- (۲۵) رك: كشف الظنون ص ۵۲۳ .
- (۲۶) رك: هدية العادفين ج ۱ ص ۶۲۵ .
- (۲۷) رك: الثعالبى ناقداً و اديباً ص ۱۲۳ .
- (۲۸) رك: ظهر الاسلام ج ۱ ص ۲۷۳ .
- (۲۹) رك، النثر الفنى فى القرن الرابع ج ۲ ص ۱۷۹ به نقل از ص ۱۹۳ الثعالبى ناقداً و اديباً .
- (۳۰) رك: ظهر الاسلام ۱۲۲/۲ .
- (۳۱) رك: وفيات الاعيان ج ۴/۲۳۳ تا ۲۳۸ .
- (۳۲) رك: احكام صنعة الكلام ص ۲۳۲ وفيات الاعيان ج ۲ ص ۳۵۲ و صبح الاعشى فى صناعة الانشاء ج ۱ ص ۱۵۳ و ۱۵۷ و ۱۵۸ و ۱۵۹ و ۴۶۸ و ج ۲ ص ۱۷۶ و ۱۷۷ .
- (۳۳) رك: نزهة الالباء فى طبقات الادباء . ص ۲۴۹ رك: ظهر الاسلام ج ۲ ص ۱۲۱ .
- (۳۴) رك: ابوالحسن احمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق از عبدالسلام محمد هارون در ۶ مجلد ، افست قم ج ۱ ص ۳۲ مقدمه .
- (۳۵) رك: ظهر الاسلام ج ۲ ص ۱۲۱ .
- (۳۶) براى آگاهى بيشر رجوع شود به: محمد المبارك ، فقه اللغة و خصائص العربية ، الطبعة السابعة ، دارالفكر ، بيروت ۱۴۰۱ هـ / ۱۹۸۱ م ص ۱۹۹ .
- (۳۷) براى آگاهى بيشر رجوع شود به : خانم دكتر عائشة عبدالرحمن بنت الشاطىء الاعجاز البيانى للقرآن الكريم ، دارالمعارف مصر ، ۱۳۵۱ هـ / ۱۹۷۱ م ص ۱۹۴ و ۱۹۵ .
- (۳۸) براى آگاهى بيشر رجوع شود به: ابوهلال عسكرى ، الفروق فى اللغة ، بيروت الطبعة الأولى ۱۳۹۳ هـ / ۱۹۷۳ م ص ۱۲ .

- (۳۹) رك: مأخذ سابق ص ۱۳ .
- (۴۰) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: احمد محلف الله - احمد شوقی ، كتاب في اصول اللغة . قاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ۱۳۸۸ هـ / ۱۹۶۹ م ص ۷۲
- (۴۱) رك: ابو منصور اسماعيل ثعالبي نيشابورى ، فقه اللغة و سرالعربية، افست قيم . مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان ص ۱۰ .
- (۴۲) رك: مأخذ سابق ص ۳۳۴ تا ص ۳۳۷ .
- (۴۳) برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ پیشین صفحات ۳۴۸ تا ۳۶۴ .
- (۴۴) رك: مأخذ سابق ص ۵ .
- (۴۵) رك: مأخذ پیشین ص ۹ و ۱۰ .
- (۴۶) رك: مأخذ سابق ص ۱۱ .
- (۴۷) رك: مأخذ پیشین ص ۱۴ .
- (۴۸) رك: همان مأخذ و همان صفحه .
- (۴۹) رك: مأخذ پیشین همان صفحه .
- (۵۰) رك: مأخذ سابق ص ۱۵ .
- (۵۱) رك: همان مأخذ ص ۱۹ تا ۲۱ .
- (۵۲) رك: همان مأخذ ص ۲۲ تا ۲۸ .
- (۵۳) رك: مأخذ پیشین ص ۴۱ .
- (۵۴) رك: مأخذ سابق ص ۴۲ .
- (۵۵) رك: مأخذ پیشین ص ۴۳ .
- (۵۶) رك: مأخذ سابق ص ۴۸ .
- (۵۷) رك: همان مأخذ ص ۵۱ .
- (۵۸) رك: مأخذ پیشین ص ۵۷ .
- (۵۹) رك: مأخذ پیشین ص ۵۷ و ۵۸ .

- (٦٠) رك: فقه اللغة ص ١٦٦ .
- (٦١) رك: مأخذ پيشين ص ١٧١ .
- (٦٢) رك: همان مأخذ ص ١٧٦ و ١٧٧ .
- (٦٣) رك: مأخذ سابق ص ١٧٩ .
- (٦٤) رك: مأخذ پيشين ص ١٨٣ .
- (٦٥) رك: مأخذ پيشين ص ١٩٥ و ١٩٦ .
- (٦٦) رك: مأخذ سابق ص ٢٤٨ .
- (٦٧) رك: مأخذ سابق ص ٢٩٨ .

مدارس علمیّه قبل از نظامیه

از: دکتر ناجی معروف

ترجمه جمال‌الدین شیرازیان

مطالعه مدارس علمیّه در اسلام از موضوعهای مهم فرهنگ و تمدن اسلامی است که تاکنون به گونه علمی و دقیق مورد بررسی قرار نگرفته است و بهمین جهت بسیاری از مورخان و پژوهشگران گذشته و معاصر در این مورد دچار اشتباهاتی شده‌اند که باید آنها را اصلاح کرد. و از جمله مواردی که بایستی بدان اشاره کرد، فقرات زیر است:

- ۱ - نخستین مدرسه‌ای که در اسلام تأسیس شده «نظامیه بغداد» و یا «مدرسه ابوحنیفه» است که گفته‌اند این دو مدرسه در نیمه دوم از قرن پنجم هجری یا یازدهم میلادی تأسیس شده‌اند. (۱)
- ۲ - متذکر شده‌اند که مؤسس مدرسه نظامیه از دانشمندان اسلامی نبوده بلکه از رجال سیاست است.

۱. بنای مدرسه ابوحنیفه بغداد در صفر سال ۵۹۰ هجری آغاز و در همان سال افتتاح گردیده است. در صورتی که شروع بنای مدرسه نظامیه در سال ۵۷۰ هجری و تاریخ افتتاح آن ذی‌قعدة سال ۵۹۰ هجری است. بدین ترتیب افتتاح مدرسه ابوحنیفه چند ماهی پیش از نظامیه صورت پذیرفته است. رجوع شود به البدایة والنهاية ۱۲ : ۹۵. و همچنین به المنتظم ۵ : ۲. و کامل ابن اثیر ۸ : ۱۰۵.

۳ - گفته‌اند که نخستین کسی که در جهان اسلام مدرسه تأسیس کرده عجم یعنی غیر عرب بوده است .

۴ - اینکه نظام الملک طوسی نخستین کسی بوده که برای فقها مقرری و حقوق تعلیم مقرر داشته است و پیش از او چنین رسمی معمول نبوده است .

۵ - و برخی از آنها باور داشته‌اند که تأسیس مدارس علمیه بعد از سال چهارصد هجری آغاز شده است .

۶ - و بعضی هم بطور جزم و قاطع اظهار داشته‌اند که نخستین مرکز که بمنظور مطالعه حدیث در عالم بنیان نهاده شد «دارالحدیث النوریه» دمشق است .

۷ - و تأکید کرده‌اند که دومین مرکز بررسی علم الحدیث عبارت است از «دارالحدیث الکاملیه» در مصر .

والبتّه در نتیجه تحقیقات و بررسیهایی که من بروی متون چاپی و نسخه‌های خطی گوناگون انجام داده‌ام، برای من آشکار شده است که بعضی از این مورخان و پژوهشگران از بخش مهمی از تاریخ جهان اسلام اطلاعات کافی ندارند، و آن بخش عبارت از سرزمینهای شرقی جهان اسلامی است که مدت‌ها عرصه نمایش شگفت‌انگیزی از فعالیتهای علمی اسلامی و مرکزی مهم برای فرهنگ اصیل عربی بوده است و هنوز هم از بیشتر آنها که در سرزمینهای فارس، خراسان، ماوراءالنهر و آذربایجان قرار دارد آگاهی نداریم. و تمامی این بلاد در قلمرو اقلیمهای خلافت اموی و عباسی بوده است و چند قرنی دمشق و بغداد بدانها حکم می‌رانده و اینک جزئی از ایران، افغانستان و روسیه شده است.

همچنانکه در پی مطالعه معلوم گشته است که «نظامیه» و «مدرسه ابوحنیفه» هرگز نخستین مدرسه‌های علمیه اسلامی نبوده‌اند که البته مدتها (بیش از ۱۶۵ سال) قبل از آن تاریخ مدارس چند در ماوراءالنهر و خراسان تأسیس و دایر گشته است. چنانچه در تاریخ بخارا آمده است. (۱) اسماعیل بن احمد بن اسد بن سامان، در گذشته به سال ۲۹۵ هجری / ۹۰۷ میلادی مدرسه‌ای دایر داشته است که دانشجویان برای تکمیل مطالعاتشان به آنجا می‌آمدند و در کتابخانه آنجا که اوقافی بر آن وقف شده بود، به کاوش و تحقیق می‌پرداختند.

۱. تألیف ارسینیوس ناسبیری ص ۱۰۶ و ۱۰۹ و ۱۱۰ .

و برسنخی^(۱) مدرسه‌ای را نام برده است، که در محله «بکّار» بخارا بوده است، و آن را «فارجک» می‌نامیده‌اند. و آن مدرسه به سال ۳۲۵ هجری در یک آتش سوزی از میان رفته است، و همچنین همان برسنخی از مدرسه دیگری نام می‌برد که آن را «کولارتکین» می‌نامیدند و آن مدرسه قبل از سال ۳۴۸ هجری (که سال درگذشت همین ابوبکر برسنخی می‌باشد) در بخارا موجود و دایر بوده است. این مدرسه را امیر «قدرخان جبرائیل بن عمر» تأسیس کرده بوده است.

بنابراین از آنجا که آگاهی‌های ما از این گونه مدارس بسیار اندک است، و شاید بدین علت که تأسیس کنندگان آنها شهرت علمی نداشته‌اند، ناچار به مطالعه مدارس که از آنها آگاهی‌های بیشتری در دست داریم و بنیان‌گذاران آنها از شهرت علمی گسترده‌ای برخوردار بوده‌اند بسنده می‌کنیم.

و از مطالبی که باید گفت اینست که مسلمانان غیر عرب، تنها مؤسسان مدارس مستقل در اسلام نبوده‌اند، بلکه دانشمندان عرب هم بهره‌های وافری در بنیانگذاری این گونه مدارس در شرق اسلامی بویژه در نیشابور داشته‌اند. زیرا در آنجا از نخستین مدارس که تأسیس شده است دو مدرسه بوده که بدست دو تن عرب که از رجال سیاست، و حتی اداری هم نبوده‌اند، بلکه از فقه‌های مشهور و علمای بزرگ بشمار می‌رفتند تأسیس یافته است و آن دو تن وابسته به دو قبیله معروف عرب‌اند بنام قبیله قریش و قبیله تمیم. نام اولی: حسّان بن محمد قرشی اموی، معروف به ابوالولید نیشابوری است که به سال ۲۷۷ هجری به دنیا آمده و در سال ۳۴۹ هجری درگذشته است. و نفر دوم: محمد بن حبّان بستی تمیمی است که همزمان بوده است با ابوحاتم فقیه که به سال ۳۵۴ هجری درگذشته است.

و اما نظام الملک طوسی بنیان‌گذار و مؤسس «مدرسه نظامیه» بغداد و نظامیه‌های

۱. تاریخ بخادا ص ۱۲۸، ۳۰، و این برسنخی به برسخان که قریه‌ای از قراء بخارا

است منسوب است. همچنین سراجعه شود به معجم البلدان ۱: ۳۸۳ - ۳۸۴.

نه گانه دیگر در سرزمینهای مشرق و عراق، تنها یک مرد سیاسی نبوده، بلکه وی از فقها و محدثان نیز بوده است. او در مرو، نیشابور، ری، اصفهان و بغداد حدیث می‌گفته و در «جامع رصافه» نیز همچون مدرسه نظامیه بغداد به املاي حدیث می‌پرداخته است. وی پیوسته می‌گفت که:

«من خود بخوبی می‌دانم که شایستگی برای روایت ندارم، ولی دوست دارم خود را در ردیف ناقلان حدیث رسول خدا صلی الله علیه و سلم قرار دهم و خود را با ایشان مربوط گردانم»^(۱) و همچنان برایم آشکار است که مقرری فقیهان، قبل از نظام الملک نیز برقرار بوده است و از موقوفاتی که بدین منظور اختصاص یافته بوده، پرداخت می‌شده است. اما در زمینه مراکزی که برای مطالعه حدیث تعبیه شده بود، دو محل را که برای اهل تسنن در نیشابور ایجاد شده. نام می‌برم که عبارت بوده اند از: «دارالحدیث البسطامیه» و دیگری «دارالسنة الصبغية». این دو مرکز را که در ثلث نخستین از قرن چهارم هجری تأسیس شده است: یعنی این هر دو محل پیش از دو قرن و ثلث قرن جلوتر از «دارالحدیث النوریه» دمشق و حدود سه قرن پیش از «دارالحدیث الکاملیه» قاهره دایر بوده است. در سطور آینده تمامی مطالبی را که با مدارس پیش از نظامیه در ارتباط است شرح خواهیم داد و امیدواریم بتوانیم فقراتی را که مربوط است به مراکزی که پیش از «دارالحدیث النوریه» تأسیس شده است، در مقاله‌ای جداگانه ارائه نمایم.

و همچنین نام مدارس را که توانسته‌ایم فراهم آوریم همراه با شرح حال مدرسان آنها از آغاز نخستین مدرسه تا تاریخی که نظامیه بغداد افتتاح شده است یعنی (۴۵۹ هجری/ ۱۰۶۶ میلادی) ارائه خواهیم کرد، و سپس به ثبت آراء مورخانی که نظامیه بغداد را نخستین مدرسه کلامی دانسته‌اند، خواهیم پرداخت. و آنگاه مورخانی را که به وجود مدارس قبل از نظامیه بغداد اشاره کرده‌اند، بدون اینکه از این مدارس که در این مقاله با ثبات رسانده‌ایم آگاه بوده باشند، معرفی خواهیم نمود. و من از بسیاری متون چاپ شده و یا نسخه‌های خطی که گذشتگان ما در این سرزمینها گرد آورده‌اند همچون تاریخ نیشابود حاکم ضبی و نسخه خطی ذیل تاریخ نیشابود بنام السیاق از عبدالغافر فارسی و نسخه

۱. کلبل ابن اثیر ۸: ۱۶۲ - ۱۶۳ و البداية و النهایة ۱: ۱۰۵.

خطی منتخب السیاق از صریفینی، و نسخه خطی التحبیر و الانساب سمعانی و تاریخ شهرهای مشرق، و کتابهای گوناگون طبقات، بهره بسیار گرفته‌ام. پیش از آنکه از مدارسی چند که قبل از نظامیه بغداد در خراسان و ماوراءالنهر بناگردیده ذکر می‌دانیم لازم می‌دانیم که ابتدا بر فقراتی که وجود مدارس را خارج و جدای از مساجد، به اثبات می‌رساند، و به حق‌التعلیمها، و شهریه‌هایی که بر صاحبان علوم تعلق داشت و اختصاص داده می‌شده - همچنانکه بعد در نظامیه بغداد نیز معمول گردید - اشاره‌ای داشته باشیم. و آن فقرات را با ذکر موقوفات بسیاری که بدانها تخصیص می‌یافته همراه سازیم و بالاخره از گنجینه‌های کتب و خدمات فرهنگی و اجتماعی که به این مراکز ارائه می‌شده است، یاد نمایم.

۱ - آغاز تأسیس مدارس علمیه در اسلام

ابن خلکان در گذشته به سال ۶۸۱ هجری/ ۱۲۸۲ میلادی، یاد آور شده است که خواجه نظام‌الملک طوسی وزیر سلجوقی که به سال ۴۸۵ هجری/ ۱۰۹۲ میلادی در گذشته است «نخستین کسی بوده که در عالم اسلام مدرسه احداث کرده است». و اینکه نخستین مدرسه‌ای که بنیان نهاده شده، مدرسه نظامیه است که در بغداد به سال ۴۵۷ هجری/ ۱۰۶۴ میلادی آغاز بنا شد و در ذی قعدة سال ۴۵۹ هجری/ ۱۰۶۶ میلادی رسماً گشایش یافت و آغاز به کار کرد»^(۱).

و آنگاه ابن خلکان ضمن شرح حال نظام‌الملک گوید: «وی مدارس و رباطها و مساجدی بنا کرد. و او نخستین کسی است که مدارس علمیه را تأسیس کرد و مردم از وی پیروی کردند و ساختمان مدرسه‌اش (یعنی نظامیه) را به سال ۴۵۷ هجری آغاز و در ۴۵۹ هجری آن را افتتاح کرد»^(۲).

۱. و فیات الاعیان ۱: ۳۹۶. و کامل ابن اثیر ۸: ۱۶۲. و البداية و النهایة ۱۲:

۱۴۰. و حسن المحاضرة ۲: ۱۵۶.

۲. در تاریخ آل سلجوق درص ۶۲ آمده است. که بنای آن در ماه رمضان سال

۴۵۸ هجری پایان رسید.

ابوشامهٔ مقدسی در گذشته به سال ۶۶۵ هجری/۱۲۶۶ میلادی گوید: وی برای اصحاب شافعی رضی الله عنه مدارس علمیه را بنا کرد و موقوفاتی را بدانها اختصاص داد. وی در این زمینه گوید: «مدرسه‌های او در جهان مشهور است و هیچ شهری بر روی کره وجود ندارد که ندیده گرفته باشد، حتی جزیرهٔ ابن عمر را که در زاویهٔ زمین واقع است فراموش نکرده و در آن یک مدرسه بزرگ و زیبا بنا کرده است. (۱)

تاج‌الدین سبکی انصاری (۲) در گذشته به سال ۷۷۱ هجری/۱۳۶۹ میلادی، نه مدرسه از اینها را که معروف به نظامیات نه گانه شده است و عبارتند از: نظامیه بغداد، بلخ، نیشابور، هرات، اصفهان، بصره، مرو، آمل، طبرستان و موصل، بر شمرده است که اگر مدرسه نظامیه جزیرهٔ ابن عمر را به آنها بیافزایم ده مدرسه می‌شود. سبکی گوید: «گفته شده است که نظام الملک در همه شهرهای عراق و خراسان مدرسه‌ای بنا کرده است، و در نیشابور بیمارستان و در بغداد رباطی دارد».

و سخن ذهبی، در گذشته بسال ۷۴۸ هجری/۱۳۴۷ میلادی. نیز مانند ابن خلکان است. جز آنکه سبکی در شرح احوال نظام الملک سخن ذهبی را اینچنین رد کرده است: «شیخ مازهبی پنداشته است که او نخستین کسی است که مدارس علمیه را بنیاد نهاده است و چنین نیست، چه مدرسهٔ بی‌هقیه پیش از آنکه نظام الملک بدنیاید وجود داشته است (۳) و همچنین است مدرسهٔ سعدیهٔ نیشابور، که امیر نصر بن سبکتکین که والی نیشابور بوده آن را بنا کرده است، و او برادر سلطان محمود است. مدرسهٔ سومی که در نیشابور بوده است و آن را ابوسعید اسماعیل بن علی بن مثنیٰ استرآبادی و اعظ صوفی شیخ خطیب (بغدادی) ساخته است. و مدرسهٔ چهارمی که در نیشابور بوده و بوسیلهٔ استاد ابواسحاق اسفراینی ساخته شده است.

۱. کتاب الروضتین، ۱: ۶۲ و ۶۳.

۲. طبقات الشافعیة، ۴: ۳۱۳ و ۳۱۴.

۳. همانگونه که صاحب و فیات الاعیان گوید: نظام الملک سال ۷۰۸ هجری در

نوقان طوس بدنیاید آمده است. و فیات ۱: ۳۹۷. و سبکی ۳۰: ۱۳۶. و البدایة، ۱۲: ۱۴۰.

حاکم در شرح احوال استاد [اسفراینی] گوید: ^(۱) «قبل از آن (یعنی مدرسه استاد) در نیشابور مانند آن ساخته نشده است. و این آشکار می‌دارد که غیر از آن و قبل از آن ساخته شده است. اما من اندیشه‌ام را بدین امر معطوف کردم و این گمان برایم غلبه کرد که شاید نظام الملک نخستین کسی بوده که حق‌التعلیم برای طلبه‌ها برقرار کرده است. اما نتوانستم آشکارا بفهمم که: آیا قبل از او وجوهائی برای طلبه مقرر بوده است یا نه؟ و مطلبی که آشکارتر است اینست که برای آنها حق‌التعلیمی نبوده است.» ^(۲)

اما مقریزی در گذشته به سال ۸۴۵ هجری / ۱۴۴۱ میلادی درباره آغاز تأسیس مدارس می‌گوید: «کار ساختن مدارس چهارصد سال پس از هجرت آغاز شد و نخستین کسی که در اسلام مدرسه بنا کرد اهل نیشابور بود» سپس مدارس چهارگانه‌ای که سبکی در پاسخ شمس‌الدین ذهبی ذکر کرده است، می‌آورد. ^(۳)

مقریزی در مورد حق‌التعلیم طلبه‌ها نیز پاسخ سبکی را می‌دهد و نظامیه را نخستین مدرسه‌ای می‌شمارد که حقوق برای آنان مقرر کرده است و می‌گوید: «مشهورترین مدرسه‌ای که در اسلام بنا شد، مدرسه نظامیه بود، زیرا آن نخستین مدرسه‌ای بود که حقوق تعلیم برای فقها مقرر می‌کرد.» ^(۴)

مقریزی آنگاه از نخستین مدرسه در مصر سخن می‌راند و می‌گوید: «نخستین مدرسه‌ای که در مصر احداث شد مدرسه ناصریه در جوار مسجد عتیق در مصر بود و سپس مدرسه قمحیه که آن نیز در مجاورت مسجد بوده است.»

سپس از مدارس صلاح‌الدین ایوبی یاد می‌کند و چگونگی پیروی فرزندان و

۱. برای شرح احوال او نگاه کنید به انساب، ج ۲، ص ۲۲۵ و ۲۰۰؛ والبداية والنهایه، ج ۱۱، ص ۳۵۵ و حسن‌المحاضره، ج ۲، ص ۱۰۶ و کامل ابن‌اثیر، ج ۷، ص ۲۵۷، و سبکی، ج ۴، ص ۲۲۸ - ۳۸۴، و منتخب‌السیاق برگ ۱.

۲. سبکی، ج ۴، ص ۳۱۴.

۳. الخطط، ج ۴، ص ۱۹۲.

۴. الخطط، ج ۴، ص ۱۹۲.

سردارانش را در بنای مدارس مستقل از مساجد در قاهره و مصر و توابع دیگر مصر و در بلاد شام و در جزیره می آورد^(۱). اما چنانکه ابن خلکان و سیوطی و ابن تغری بردی می گویند، نخستین مدرسه در مصر، پیش از صلاح الدین وجود داشته است. این مدرسه که به نام «العوفیه» خوانده می شده است در اسکندریه به سال ۵۳۲ هجری/۱۱۳۷ میلادی ساخته شده است، و به ابن عوف زهری منسوب است. مدرسه دوم عبارت است از مدرسه السلفیه یا «الحافظیه»، که آن هم در اسکندریه به سال ۵۴۴ هجری/۱۱۴۹ میلادی وسیله ابوالحسن علی بن ستار موصوف به «الملک العادل» وزیر ظافر خلیفه فاطمی که شافعی مذهب بود ساخته شد. آن را برای حافظ ابوطاهر سلفی بنا کرد و بدین نام معروف گشت.^(۲)

و اما در حجاز نخستین مدرسه، در مکه به سال ۵۷۹ هجری/۱۱۸۳ میلادی ساخته شد. و آن عبارت بود از مدرسه زنجیلی که برای حنفی مذهب بنیاد نهاده بودند.^(۳) بعد از گذشت بیش از سه قرن از مدارس خارج از مساجد در شرق، چنین مدارسی در شمال آفریقا پی ریخته شد. نخستین مدرسه در تونس به سال ۶۴۷ هجری/۱۲۴۹ میلادی تأسیس شد. این مدرسه که «الشعاعیه» خوانده می شد آنرا بانو امیره عطف همسر ابوزکریای اول و مادر المستنصر بالله الحفصی بنا کرد.^(۴) نخستین کسی که در مراکش مدارسی برپا کرد، سلطان یعقوب بن عبدالحق مرینی در گذشته به سال ۶۸۹ هجری/۱۲۸۶ میلادی است.

در اندلس مدرسه‌ای ساخته نشد مگر در سال ۷۵۰ هجری/۱۳۴۹ میلادی. آن

۱. مقریزی درباره مدرسه ناصریه می گوید که سلطان صلاح الدین آن را زمانی که وزارت مصر را از جانب خلیفه عاضد فاطمی داشت بنا کرد و می گوید: «این عظیم ترین کاری بود که دولت برپا داشت و نخستین مدرسه‌ای بود که در دیار مصر ساخته شد».

۲. ابن خلکان، ج ۳، ۹۲ و ناجی معروف، مدارس شرایبه ص ۱۱۳.

۳. ناجی معروف، مدارس مکه، ص ۱۰.

۴. المونس، ص ۱۲۷، الجامعات الاسلامیه، ص ۱۰۸.

راژرژ مارسیه در کتاب : خلاصه هنر اسلامی نام می برد و نام یوسف اول پادشاه دولت نصری را که دولت بنی احمر در غرناطه باشد می آورد (۱) و می گوید که او نخستین مدرسه را توسط وزیرش رضوان نصری حاجب در گذشته به سال ۷۶۰ هجری / ۱۳۵۸ میلادی تأسیس کرد. درباره این مدرسه لسان الدین ابن الخطیب، گوید: «او مدرسه را در غرناطه ایجاد کرد و پیش از آن مدرسه‌ای در آنجا نبود و فوایدی بدان مربوط ساخت و املاک و مستغلاتی برای آن وقف نمود و آن مدرسه یکتا در منقبت گردید و در بهجت و ظرافت و فخامت بی نظیر شد و از طریق وقف آب نوشیدنی برای آن فراهم کرد. (۲)

در استقراء خود از مدارس اسلامی نتیجه می گیریم که در کشورهای اسلامی تأسیس مدارس به ترتیب زیر آغاز شده است:

- (۱) در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر پیش از سال ۲۹۵ هجری / ۹۰۷ میلادی.
- (۲) در عراق سال ۴۵۷ هجری / ۱۰۶۴ میلادی.
- (۳) در شام سال ۴۹۱ هجری / ۱۰۹۷ میلادی.
- (۴) در مصر سال ۵۳۲ هجری / ۱۱۳۷ میلادی.
- (۵) در حجاز سال ۵۷۹ هجری / ۱۱۸۳ میلادی.
- (۶) در تونس سال ۶۴۷ هجری / ۱۲۴۹ میلادی.
- (۷) در مغرب پیش از سال ۶۸۵ هجری / ۱۲۸۶ میلادی. (۳)
- (۸) در اندلس سال ۷۵۰ هجری / ۱۳۴۱ میلادی.

۱. Manuel d' Art musulman . tome 11 . pp . 516 . 517 .

۲. الاحاطه ، ج ۱ ، ص ۳۳۰ .

۳. در رساله دکتر عبدالهادی تازی درباره ، جامع القرویین آمده است که نخستین مدرسه‌ای که در مغرب تأسیس شد مدرسه‌ای بود که آن را امیرالمسلمین یوسف بن تاشفین در فارس به سال ۴۶۲ هجری / ۱۰۶۹ میلادی بنا کرد. همچنانکه او مدرسه دیگری در

دنباله پاورقی در صفحه بعد

و تنها چیزی که باید با نوعی از شگفتی بدان برخورد کرد آنست که مورخان بزرگ عراق علی‌رغم تماس علمی استواری که بغداد با خراسان و ماوراءالنهر داشته است از مدارسی که در شرق اسلامی تأسیس شده بود هم ذکری به میان نیاورده‌اند. با اینکه این مدارس پیش از سه قرن قبل از وفات خطیب بغدادی تأسیس شده‌اند حتی یک مدرسه را در مشرق - چه از اهل سنت، چه از مدارس فقه - ذکر نکرده است. با این وصف که او تمام این سرزمین‌ها را دیده و از علمائی که در آن درس داده‌اند یا مجالس املاء و تذکر را در آن برپا کرده‌اند چیز نوشته است. همچنین او درباره اشخاصی که از آنجا به بغداد آمده‌اند نیز مطلبی نوشته است. ابن جوزی و ابن دبیشی و ابن اثیر نیز چنین کرده‌اند. به این مدارس فقط تاج‌الدین سبکی و شمس‌الدین ذهبی و تقی‌الدین مقریزی - با توجه به دوریشان از این سرزمینها و نزدیکی‌شان با اهل عراق - اشاره کرده‌اند. ابن‌النجار بغدادی به بعضی از این مدارس اشاره کرده است ولی، باید گفت که اشاراتی از این دست گذرا بوده است. از این رو من کوشیدم که اطلاعات خود را از مدارس شرق از تاریخ شهرهای آن سامان که در آنجا تصنیف شده است، گردآوری کنم، و آنچه را دریافتم می‌خواهم در این بحث در اختیار پژوهندگان بگذارم.

و از مطالبی که در این بحث نیز باید گفت این است که بعضی از مورخان و محققان قدیم و معاصر از آرائی که ابن‌خلکان و ذهبی و سبکی و مقریزی داده‌اند استفاده کرده‌اند که از میان آنها باید به جرجی زیدان در کتاب تمدن اسلامی^(۱) او و احمد امین در کتاب نیمروز

دنباله پاورقی از صفحه قبل

تلمسان تأسیس کرد که یکی از بدایع روی زمین بود. علاوه بر این نخستین مدرسه‌ای که بنومرین ایجاد کردند در سال ۶۷۰ هجری بود که آن مدرسه «مدرسة الحلقاویین» است. این مدرسه را ابویوسف یعقوب تأسیس کرد و از همین رو «مدرسة الیعقوبیة» خوانده شد که به مدرسه صفاران معروف گردید. نگاه کنید به (رساله مذکور، ص ۹۲، و ص ۱۴۵ و ص ۲۶۴، و انیس المطرب، ص ۲۸ و ص ۱۵۴، و جذوة المقتبس، ص ۲۲۰ - ۲۳۴).

۱. ج ۲، ص ۲۲۳.

اسلام او^(۱) و دکتر احمد شلبي در تاریخ تربیت اسلامی^(۲) و محمد غنیمه در کتاب تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی^(۳) اشاره کرد. اما همه این مورخان، مدارس را که در بلاد مشرق و در زمانهای پیش از آن مدارس بنیاد یافته بودند ذکر نکرده‌اند و هیچیک از آنها فصلی از مدارس خراسان و ماوراءالنهر نیاورده است. در این مناطق مدارس مستقل بسیاری موجود بوده است که تأسیس آنها در اوائل قرن چهارم هجری/دهم میلادی صورت گرفته است. به سخن دیگر، این مدارس همه پیش از یکقرن و نیم قبل از نظامیه بغداد تأسیس شده‌اند. حقوق ارباب این مدارس از بدو تأسیس هر مدرسه برای آنها مقرر شده است و بر آنها، اوقاف نیکویی از کتب و عقارات و دیگر امکانات وقف شده است. در این بحث به امتیازات این مدارس و گنجینه‌ها و تعهد عمارات آن، و نیز به خانه‌های مدرسان و طلاب و واردین، و به فراوان بودن اوقاف آن، و به مدرسان و خدماتی که به تمدن اسلام و زبان عرب کرده‌اند، اشاره خواهیم کرد. در اینجا سخن آخر خود را در این باره می‌گوئیم که: این مدارس از مساجد مستقل بودند و در خارج از مساجد بنا شده‌اند و جایی برای سکنای فقها و مدرسان داشته و اوقاف بسیاری بر آنها وقف شده است که قسمتی از آنها صرف حقوق و مقرری فقها و طلاب می‌شده است.

۲ - بنای مدارس در خراسان و ماوراءالنهر

مدارسی که قبل از نظامیه بغداد در خراسان و ماوراءالنهر تأسیس شده بودند همه برای یک مذهب از مذاهب چهارگانه بودند. اغلب این مدارس برای شافعیها و حنفیها بوده است.

این نشان می‌دهد که رقابت میان این دو مذهب شدید بوده است. از این رو، بسیار اتفاق می‌افتاد که میان دو مذهب دشمنی در می‌گرفت و عامه مردم راه گم می‌کردند.^(۴)

۱. ج ۲، ص ۴۹.

۲. ص ۹۹ - ۱۰۰ و نیز ص ۳۵۲.

۳. ص ۷۹ و ص ۱۰۰.

۴. طبقات سبکی ج ۵، ص ۳۴۴.

چنانکه در سیاق آمده است^(۱) مدارس که ذکرشان رفت، در محوطه‌ای خارج از مساجد ساخته می‌شد و هزاران دینار صرف بنا و مرمت و برگزیدن مصالح آن می‌گردید. چیزی که بر وسعت آن دلالت می‌کند این است که این مدارس در درون خود مساجدی داشته که دارای مناره‌هایی چند بوده است. همچنین در آنجا مجالس املاء و مجالس ذکر و عزاداری برگزار می‌شده است و هزاران نفر از مردم در این مناسبتها و در نمازی که بر جنازهٔ علما برگزار می‌شد حاضر می‌گشتند.^(۲)

آنچه دلالت می‌کند که این مساجد خارج از مدارس بوده‌اند - به استثنای یک مدرسه که مدرسه صندلی که به مدرسه «داخل مسجد»^(۳) معروف بوده است - دو امر مهم است یکی: آمدن اشارات فراوان دال بر دفن مؤسس و خاندان او و بعضی از علماء در آن، که در مورد مساجد چنین نیست. از همین رو در ذکر مدرسه سهل صعلوکی عجلی گفته‌اند: «محمد بن یحیی مزکی در پشت مدرسه و در کنار پسرش بخاک سپرده شده است».^(۴) و علی بن حسن صندلی در مدرسه اش بخاک سپرده شده است^(۵) و هنگامی که عبدالواحد بن عبدالکریم بن هوازن قشیری در سیال ۴۹۴ هجری فوت کرد در مدرسه قشیریه بر او نماز گزاردند و در کنار برادر و مادر و نیایش در مدرسه دفن کردند.^(۶) و ابوالفتح عبدالملک بن عبدالله بن صاعد بن قاضی ابو محمد بن صاعد در مدرسه صاعدیه دفن شده است.^(۷)

۱. ورقه ۶۱ آ، ۳۰. آ.

۲. السیاق برگهای: ۴۵ ب، ۲۹ ب، ۶۳ ب، ۶۳ ب، ۴۳ ب، ۸۵ ب، ۸۶ آ، ۸۹ آ. و منتخب السیاق برگهای: ۲۸ ب، ۷۲ ب، ۲۳ آ، ۴۰ آ، ۴۲ ب، ۹۱ آ، ۹۸ آ ب، ۳۵ آ ب، ۱۲۱ آ ب، ۱۲۳ آ، و تاریخ بیهقی ص ۲۱۳.

۳. منتخب السیاق برگهای: ۱۱۳ ب، ۱۱۴ آ.

۴. منتخب السیاق برگ ۱۴ آ.

۵. منتخب السیاق برگ ۱۶ آ.

۶. منتخب السیاق برگ ۱۱۴ ب.

۷. السیاق. برگ ۵۲ آ.

۸. السیاق. برگ ۴۹ آ.

دوم آنکه این مدارس مسکن علمای مشهور در جوار مدرسه بوده است. مثلاً گفته‌اند که او «از مجاوران مدرسه قشیریه» است.^(۱) در بعضی از موارد، به موقع مدرسه خارج از مسجد به صراحت اشاره کرده‌اند و گفته‌اند: «در کنار دروازه جامع منبعی».^(۲) یا «در دروازه جامع قدیم».^(۳) یا «در دروازه خانه‌اش در رأس راه مسیب»^(۴) یا «در راه ابوعلی دقاق»^(۵) و از ابوسعید زاهد ذکر کرده‌اند که او قبل از سال ۴۰۴ هجری «در راهش مدرسه و بیمارستانی» ساخت^(۶) و گفته‌اند «ابوبکر بن فنجویه مجلس املائی در مدرسه ابوسعید زاهد در راه خرگوش» برپا کرد.^(۷) و «ابن قطان در مدرسه منسوب به او در سوق الخضریین املاء می‌گفت»^(۸) یا در «مدرسه بیہقی در راه سیار»^(۹) و از این گونه.

۳- سکونت در مدارس مشرق

مدارس خراسان و ماوراءالنہر برای سکونت مدرسان و طلاب نیز آماده بود و در بعضی اوقات علمائی که از مناطق دیگر می‌آمدند در آنجا منزل می‌کردند. در سطور آینده مثالهایی را از مدارسی که قبل از نظامیه بغداد در این دیار برپا شده‌اند ذکر خواهیم کرد. ذکر کرده‌اند که ابوعلی جاجرمی در مدرسه ابوسعید زاهد سکنی داشت و بعد از او مطوعی سالهای درازی در آن سکونت داشت^(۱۰) و متوی در مدرسه‌ای که برایش ساخته شده بود

۱. منتخب السیاق. ۱۴ آ.

۲. ناجی معروف. برگ ۴۸ آ.

۳. ناجی معروف برگ ۲۶ ب.

۴. ناجی معروف ۲۶ ب. و سبکی ج ۴، ص ۸۰.

۵. منتخب السیاق ۳۶ آ.

۶. السیاق ۴۷ آ.

۷. منتخب السیاق. ۲۴ ب، ۲۵ آ.

۸. السیاق. ۶۳ ب.

۹. منتخب السیاق. ۲۵ آ ب.

۱۰. السیاق. ۸۵ ب، ۸۶ آ.

سکونت داشت. (۱) ابن غاصرة اسدی در مدرسه‌ای که برایش ساخته شد فرود آمد و شاگردان از هر سوی عزم او کردند. (۲) فارمذی در قشیریه ساها سکونت داشت (۳) و ابوطاهر الشباك در مدرسه امام الحرمین فرود آمد. (۴) و مدرسه منیعی به ابو حسین امیرعبادی تسلیم شد و او در آنجا اقامت کرد و ساکن آن شد. (۵) و علی بن حسین مروزی در مدرسه مشطی فرود آمد. (۶) و مبارك واسطی در مدرسه مشطی ساکن شد و در آن درس داد و مناظره کرد، (۷) و در مجالس حاضر شد. محمد بن اسحاق البحتّانی در مدرسه سیوری ساکن بود. (۸) از ساکنان دیگر این مدرسه ابو عباس الشقانی حسنی عالم کلام بود. (۹) مدرسه ابن حبان تمیمی، مسکن اصحاب او و طلاب غریب از اهل حدیث و فقیهان قرار گرفت. (۱۰) علی جرجانی که از اصحاب ابوحنیفه بود در مدرسه صاعدیه (۱۱) ساکن بود. مظفر بن محمد وراق از ساکنان مدرسه بیهقی بود. (۱۲) قاضی ابو حسن مروزی در سال ۴۵۷ هجری (۱۳) در مدرسه شطی فرود آمد و ابوفرّج غندجانی در مدرسه سراجین نیشابور ساکن شد. (۱۴) ابوالقاسم انصاری در مدرسه شحامی وفات یافت. (۱۵) و علی بن

۱. ن. م برگ ۶۳ ب.

۲. دمیة القصر ص ۳۵۸-۳۶۲ والوافی ج ۴ ق ۱ برگ ۱۰۹، وانباه الرواة: ۱: ۳۳۶.

۳. منتخب السياق ۱۲۱ آ و ب، و برگ ۱۲۳ آ.

۴. منتخب السياق برگ ۳۶ ب.

۵. ن. م برگ ۴۸ ب.

۶. ن. م برگ ۱۱۳ ب.

۷. السياق ۹۱ آ ب منتخب السياق برگ ۱۳۴ ب.

۸. منتخب السياق برگ ۱۲ آ.

۹. ن. م برگ ۳۱ آ.

۱۰. معجم البلدان ۱: ۴۱۷-۴۱۹.

۱۱. السياق برگ ۶۹ ب و ۷۰ آ.

۱۲. منتخب السياق برگ ۱۳۲ آ.

۱۳. ن. م. برگ ۱۱۳ ب.

۱۴. دمیة القصر ص ۴۲۲

۱۵. منتخب السياق ۱۲۸ آ.

احمد صندلی در مدرسه داخل در مسجد معروف به نام او سکونت داشت. (۱)

۴ - اوقاف و حقوق برابر با مدارس در عراق

حاکم ابو عبدالله معروف به ابن البیع ضبی در کتاب خود تاریخ نیشابود و عبدالغافر فارسی در کتاب خود سیاق و صریفینی در کتاب خود منتخب السیاق و تاج الدین سبکی در طبقات مطالب فراوانی پیرامون اوقافی که وقف بر مدارس که قبل از نظامیه در خراسان و ماوراءالنهر برای ساختن آن و دادن حقوق به ارباب آن از قبیل مدرسان و علما و طلبه از متفکمه و اهل حدیث و واعظان و مذکران و صوفیه و ائمه و اذان گویان و مانند آنها شده بود نوشته اند. ابن حبان تمیمی متوفای سال ۳۵۴ هجری برای طلاب مدرسه اش حقوق فراوانی مقرر کرد که صرف آن می کردند. (۲) ابوبکر بستی ثروت بسیاری داشت که از آن برای اهل علم مدرسه ای ساخت و برابر با آن قسمتی از مالش را وقف کرد که به اوقاف ابی بکر بکرشتیان معروف بود. (۳) ابو مظفر اسفراینی مدرسه بلخ را از اوقاف آن تعمیر می کرد. (۴) نظام الملک طوسی به ابوبکر خجندی مدرسه نظامیه اصفهان و اوقاف آن را تفویض کرد. (۵) نظام الملک ابوالقاسم هندی را فرستاد تا در مدرسه و مسجد برای قرائت بنشیند و رسوماتی برای او معین کرد. (۶) و همه صوفیان و غریبان قصد مدرسه قشیریّه را می کردند. (۷) نصر بن سبکتکین مدرسه سعیدیه را در

۱. ن. م. برگ ۱۱۴ آ.

۲. معجم البلدان ۱۴: ۴۱۷-۴۱۹.

۳. منتخب السیاق برگ ۲۶ ب.

۴. السیاق برگهای ۸۲ ب و ۸۳ آ.

۵. منتخب السیاق برگ ۸ آ.

۶. ن. م. برگ ۱۱۴ آ ب. عبارت نسخه در اینجا مضطرب است و چه بسا چنین بوده باشد «لیقعد فی المدرسة والمسجد». و اهمیت این متن در آنست که برقرار نمودن شهریه را برای مدرسان نشان می دهد. و ترجیح در اینست که گفته شود «کان قعد للاقراء فی المدرسة» نه مسجد زیرا تعلیم در مسجد تنها برای رضای خدا بوده است.

۷. منتخب السیاق، برگهای ۱۲۱ آ ب و ۱۲۳ آ.

حدود سال ۳۹۰ هجری ساخت و موقوفاتی را برای آن اختصاص داد. (۱)

۵ - گنجینه‌های کتب در مدارس خراسان و ماوراءالنهر

چون در مدارس مخزنهای کتب از اموری بودند که در درس و بحث از آنها استفاده می‌شد، مؤسسان مدارس کتب بسیاری را وقف مدرسه‌های کردند. این کتاب‌ها در زمینه‌های مختلف علوم و فنون بودند و برای آنها ساختمانهای مخصوص و اطاقهای متعدد برپا کردند و خازنان و مشرفان و ناظران را بر آنها گماشتند. کثرت مخزنها و کتابخانه‌ها، عنایت مسلمانان به علم و عالمان و طلبه را نشان می‌دهد. در سطور آتی خلاصه‌ای از خانه‌های کتاب را در مدارسی که قبل از نظامیه بغداد یا همزمان با آن برپا شده‌اند خواهیم آورد. ابوحاتم بستی تمیمی متوفای سال ۳۵۴ هجری کتب خود را وقف کرد و آنها را در خانه‌ای جمع کرد که یک نفر آن را اداره می‌کرد. ابوحاتم بستی کتب را تسلیم او کرد تا به هر که می‌خواهد نسخه‌هایی از آن بدهد بدون اینکه چیزی از مدرسه خارج شود. (۲)

ابوالقاسم انصاری، ابوصالح مؤذن را پس از وفات خود در مدرسه بیهقی جانشین خود کرد و کتابهای موقوفه و مملوکه خود را نزد او حفظ کرد و او از ورآقان بود. (۳)

ابوالفضائل صالح بن احمد متوفای سال ۴۷۴ هجری مقام پدر خود را در حفظ کتب و امور مالی مدرسه بیهقی که از آن پدرش بود حفظ کرد. (۴)

ابوصالح مؤذن متوفای سال ۴۷۰ هجری محل اعتماد مردم در امانات و کتب حدیث موجود در مخزنهای موروثی از مشایخ بود که بر اهل حدیث وقف شده بود. این کتابها نزد او در اطاقی از مدرسه‌ای که به بیهقی منسوب بود نگاهداری می‌شد. او متصدی حفظ آن شده

۱. منتخب السیاق برگ ۱۳۶ ب.

۲. معجم اللبدان ۱: ۴۱۷-۴۱۹.

۳. السیاق برگ ۲۹ ب، ۳۰ آ.

۴. ن.م. برگ ۸۳ آ.

بود و متولّی اوقاف محدثان، از جوهر و کاغذ و از این قبیل بود. او این مواد را بر آنان بخش می‌کرد و بدانها می‌رسانید و از اوقاف مدرسه بی‌هیچ سعی در عمارت و تعهد مرمت آن می‌کرد. (۱)

یاقوت در معجم البلدان ده مخزن کتاب را تنها در شهر مرو ذکر می‌کند و می‌گوید که در دنیا مانند آن را ندیده است پس آنها را چنین برمی‌شمارد: دو خزانه در جامع که به یکی از آنها عزیزیه می‌گفتند و آن را عزالدین ابوبکر عتیق زنجانی وقف کرده بود و دوازده هزار مجلد یا نزدیک به آن داشت. دیگری را کمالیه می‌گفتند و سومی خزانه شرف الملک مستوفی ابوسعید محمد بن منصور که در مدرسه‌اش برای حنفیه در مرو تأسیس کرد و او مؤسس مدرسه ابوحنیفه در بغداد در سال ۴۵۹ هجری بود و حنفی مذهب بود. و چهارم خزانه نظام الملک در مدرسه‌اش بود و پنجم ششم دو خزانه از آن سمعانی بود. و هفتم خزانه‌ای است در مدرسه عمیدیه و هشتم خزانه‌ای است از مجد الملک که یکی از وزرای متاخر بود. و نهم خزانه‌های خاتونیه در مدرسه خاتونیه بود. و دهم الضمیریه واقع در خانقاهی که آنجا بود. سپس می‌گوید بدست آوردن آن کتابها آسان بود و منزل من هیچگاه از دوست مجلد آن که بدون ودیعه می‌دادند خالی نبود. (۲)

ابوعلی جاجرمی مدرسه‌ای به نام خود داشت و خزانه کتب آن به دست خود او بود که از آن نگهداری می‌کرد. (۳)

در نظامیه نیشابور حسن بن احمد سمرقندی حجره‌ای داشت که ساکن آنجا بود و آنجا پراز جزوه‌هایی بود که او در وسط آن می‌نشست. (۴) ابوالقاسم انصاری در خزانه کتب مدرسه نظامیه معتمد بود و او را برای صیانت و دیانتی که داشت بدان کار گماشته بودند و هر روز از ظهر تا عصر در آنجا می‌نشست و در خزانه کتب را باز

۱. منتخب السیاق برکهای: ۳۱ آ، ۳۲ آ.

۲. معجم البلدان ماده (مرو) ۵: ۱۱۴.

۳. منتخب السیاق برگ ۴۲ ب.

۴. السیاق برکهای: ۶ ب، ۷ ب.

می‌کرد و طالبان برای استفاده به آنجا می‌آمدند. (۱)

۶- خدماتهای علمی و اجتماعی

کسی که اخبار مدارس در خراسان و ماوراءالنهر را دنبال می‌کند به عینه می‌بیند که مدرسان آن - چه از اصل عربی‌هایی باشند که از اول فتوحات اسلامی در آن سرزمینها سکونت یافته‌اند و یا از طریق مسافرت به آنجا آمده‌اند و چه از ساکنان اصلی کشور باشند یعنی آنهایی که از فرهنگ عربی و اسلامی بهره‌ای یافته‌اند - همه کمر به خدمت فرهنگ اسلامی و دین اسلام و زبان عرب بسته بودند و مدارس و خانه‌های حدیث و رباط و بیمارستان در آن برپا کرده‌اند. تدریس آنان بزبان عربی بود و آثارشان را به عربی می‌نوشتند و مؤلفات آنان همچنان یکی از مبانی مهم میراث عربی و فرهنگ اسلامی است. آنها در کنار این اقدامات خدماتهای اجتماعی مهمی نیز می‌کردند. در زیر از این خدمات یاد می‌شود.

ابوالعباس صوفی در مدرسه خفاف خادم الفقراء بود. (۲) ابوصالح موذن صدقه‌های رؤسا و تجار را می‌گرفت و آنها را به مستحقان و نیازمندان و بیوه زنان و یتیم‌ها و زیان دیدگان می‌رساند. (۳) فضل بن محمد فارمدی انواع خدماتها را در مدرسه قشیریه انجام می‌داد تا از نامداران زمان و مشایخ مشهور گشت. و صوفیان و غریبان و درماندگان قصد او می‌کردند. (۴) عبدالله بن طاهر اصفهانی متولی نظامیه بلخ مردی کریم و بااحسان بود و از غریبان و درماندگان دستگیری می‌کرد. (۵) و این همه البته غیر از شاعران مفلکی بودند که شعرهای عربی می‌سرودند و وصله می‌گرفتند و غیر از خطیبان و واعظان و مذکرانی

۱. ن. م. برگ ۲۹ ب.

۲. منتخب السیاق، برگ ۳۵ آ.

۳. ن. م. برگ ۳۱ آ.

۴. منتخب السیاق برگهای ۱۹ آ و ۲۳ آ.

۵. السیاق برگ ۳۵ ب. (۷۸*) اینجانب مقاله‌ای تحت عنوان النظامیات العشر

در مجله دانشکده مطالعات اسلامی شماره ۴ در صفحه‌های ۳۱۷ الی ۳۴۷ منتشر کرده‌ام. همچنین از من کتابی اخیراً بچاپ می‌رسد درباره مدارس دیگر تحت عنوان النظامیات ومدارس المشرق.

بودند که بر منبرها خطبه می‌خواندند و در مساجد و عظمی گفتند و از بالای مناره به زبان عربی ذکر می‌خواندند .

۷- مشهورترین مدرسه‌هایی که قبل از نظامیه ساخته شده است

در این باره می‌توان لااقل ۳۳ مدرسه تک مذهبی را نام برد که در شرق قبل از نظامیه بغداد (سال ۴۵۹ هجری/ ۱۰۶۶ میلادی) ساخته شده‌اند . اگر مدارس را که همزمان با نظامیه بغداد یا اندکی پس از آن ساخته شده‌اند حساب کنیم ، مقدار مدارس بسیار بیش از اینها خواهد شد . بسیاری از این مدارس در طول زمان خدمات علمی و اجتماعی فراوانی انجام داده‌اند . اکنون مدارس که قبل از نظامیه بغداد تأسیس شده‌اند همراه با تاریخ احداث آنها و مشهورترین مدرسان و ناظران آنها و مخزن داران کتب آنها را یاد می‌کنیم و امیدواریم بتوانیم مدارس دیگر را در یک مقاله دیگری ارائه دهیم .

۱- مدرسه حسان قرشی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۹: ۳ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را حسان بن محمد قرشی . متوفای سال ۳۴۹ هجری در نیشابور پایه گذاشت . حاکم ضبّی در این باره گفته است : « او امام اهل حدیث در خراسان بود و از میان علمائی که دیده‌ام زاهدترین و عابدترین آنان بود و بیش از همه متقشف و ملازم مدرسه و خانه بود . تعدادی از مورخان شرح حال او را نوشته‌اند و گفته‌اند که او حسان بن محمد بن احمد بن هارون بن حسان بن عبدالله بن عبدالرحمن بن عنبه بن سعید بن العاص القریشی الاموی ابوولید نیشابوری بوده است . او یکی از ائمه دنیا بود . در بغداد و نیشابور و نسا درس می‌داد و حدیث می‌گفت و از او حدیث نقل می‌شد . ولادت او پس از سال ۲۷ هجری بود و وفات او در نیشابور در شب جمعه پنجم ماه ربیع اول سال ۳۴۹ هجری اتفاق افتاد .^(۱)

۱ . سبکی ، ۳ : ۲۲۶-۲۲۹ ، البداية و النهاية ، ۱۱ : ۲۳۴ و در آنجا «سروان بجای هارون آمده است» . تذکرة الحفاظ ۳ : ۱۰۳ ، شدذات ، ۲ : ۳۸۰ . طبقات العبادی ص ۷۵-۷۴ . الصعیر ، ۲ : ۲۸۱ . النجوم الزاهرة ، ۳ : ۳۲۵ المننظم ، ۶ : ۳۹۶ . طبقات الشافعية الوسطی برگنهای ۳۶۷-۳۶۹ ب .

۲ - مدرسه ابن حبان تمیمی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۳۵۴ هجری تأسیس شده است.^۱ این مدرسه را ابو حاتم محمد بن حبان تمیمی در نیشابور پیش از سال ۳۵۴ هجری بنا گذاشت. یاقوت در معجم البلدان می گوید ابو حاتم بن حبان کتابهایش را وقف کرد و آنها را در خانه ای که خود مرسوم آن را داده بود جمع کرد. حافظ ابو عبدالله حاکم ضبی گفته است: خانه ابو حاتم بن حبان است که امروز مدرسه ای برای اصحابش است. این مدرسه همچنین مسکنی برای غریبان از اهل حدیث و فقه است. آنها حقوقی دارند که مرتباً می گیرند و در آن گنجینه کتبش قرار دارد که در دست وصی او است و او آن را به هر کس که بخواهد نسخه ای از آن بردارد بدون اینکه از کتابخانه خارج شود به امانت می دهد.^(۱)

۳ - مدرسه ابو حفص در بخارا

این مدرسه پیش از سال ۳۶۵ هجری تأسیس شده است. تاج الدین سبکی در طبقات وسطی در شرح حال محمد بن احمد بن علی بن شاهویه که او ابوبکر قاضی فارسی است، به نقل از حاکم از آن یاد می کند آنچه سبکی از کلام حاکم نقل می کند این است: او زمانی امام نیشابور بود سپس به بخارا رفت^(۲) و در مدرسه ابو حفص فقیه درس می داد سپس به نیشابور رفت و در آن جا حدیث گفت و در ذی قعدة سال ۳۶۱ هجری در نیشابور درگذشت. در طبقات شیرازی آمده است: ابوبکر شاهویه در سال ۳۶۱ هجری درگذشت او جامع میان فقه و علم حساب بود. این امر بر این دلالت می کند بر این که مدرسه قبل از خروج ابن شاهویه به بخارا در بخارا وجود داشته است. در منتخب السیاق شرح حالی از ابوالحسن فقیه وجود دارد - او علی بن ابونصر

۱. معجم البلدان ۱: ۴۱۷-۴۱۹. در اینجا از این مدرسه یاد شده و نامهای مضافات آنجا نیز آمده است. ، آدام متز ۱: ۲۹۳ وی از استفیلد ص ۳۷ نقل کرده است. البداية والنهاية ۱۱: ۲۵۹ و کامل ابن اثیر ۷: ۱۱۶ و المنتظم ۹: ۶۴-۶۸.

۲. طبقات الشافعية ۳: ۷۸ و طبقات الشافعية متوسط برگ ۱۳۳ ب و طبقات شیرازی ص ۱۲۱ و الجواهر المضئیه ۲: ۱۸.

و از رجال هنرمند و صاحب‌نظر در امور قضا بود. قرائت صحیح بخاری را نزد ابوسهل حفصی در مدرسه در سال ۴۶۵ به پایان برد و وفاتش در سال ۵۱۳ هجری بوده است. شاید این مدرسه مدرسه حفصیه بوده باشد، و از این عبارت نتیجه می‌گیریم که این مدرسه در سال ۵۱۳ هجری موجود بوده است. (۱)

۴- مدرسه مرست در پنج ده

این مدرسه پیش از سال ۳۶۵ هجری تأسیس شده است

این مدرسه در قریه مرست یکی از قراء پنجگانه پنج ده یا فنج ده در مرورود ساخته شده است. تاج‌الدین سبکی از آن در طبقات کبری (۲) در شرح حال ابوبکر محمد بن علی بن اسماعیل القفال کبیر شاشی متولد سال ۲۹۱ هجری متوفای شاش در ذیحجه سال ۳۶۵ هجری در سند از مشارکت او در جنگ پادشاه روم زمانی که مسلمانان علیه او شوریدند یاد کرده است. او در آن زمان امام مسلمین در تفسیر و حدیث و کلام و اصول و لغت و شعر و نیز امام آن روزگار در ماوراءالنهر برای شافعیان بود و از آنان بیشتر علم اصول می‌دانست و در طلب حدیث از آنان بیشتر سفر می‌کرد. فقه شافعی در ماوراءالنهر از او منتشر شد و قصیده غرابی در رد قصیده‌ای که از سوی پادشاهان روم در ذم مسلمین وارد شده و بر آنان گران آمده بود، گفته است. سبکی از قصیده اول ۱۶۷ بیت و از قصیده دوم ۴۹ بیت را ذکر کرده است.

۵- مدرسه باب بستیان در غزنه

این مدرسه پیش از سال ۳۸۵ هجری تأسیس شده است

ذکر آن در تاریخ بیہقی (۳) در سخن از ابوصالح در گذشته سال ۴۰۰ هجری آمده است. در سال ۳۸۵ هجری محمود غزنوی او را در غزنه برای امامت مذهب ابوحنیفه تعیین کرد

۱. منتخب السیاق برگ ۱۱۶ آ.

۲. ۳: ۴. پنجه و آن عبارت از پنج قریه بوده است در نواحی سروالرودراسان، که کسانی بدانجا بنام پنجه می‌معروف بوده اند و تعریب آن را فنجده می‌گفتند.

۳. تاریخ بیہقی ص ۲۱۳.

و در باب بستیان، در مدرسه‌ای که آنجا بود، به تدریس اشتغال ورزید و قاضی القضاة ابوسلیمان داود بن یونس به تعلیم او از تحصیل فراغت یافت و علم را از او فرا گرفت. و این ابوصالح منزلت بزرگی نزد سلطان محمود داشت و هنگامی که وفات یافت سلطان به وزیرش ابوالعباس اسفرائینی دستور داد که به مدرسه این امام برود و برای او مجالس عزاداری برپا کند.

۶ - مدرسه محمدالحمشادی

این مدرسه پیش از سال ۳۸۸ هجری تأسیس شده است

محمد بن عبدالله بن حمشاد، ابومنصور بن ابی محمد حمشادی نیشابوری فقیه و ادیب و زاهد، در رشته‌های گوناگون تصنیفات خوب دارد. حدیث را در خراسان از ابوحامد بن بلال و ابوبکر قطان و هم رتبه‌های ایشان، و در عراق از ابوعلی صفار و ابوجعفر رزاز و هم رتبه‌های ایشان، و در حجاز از ابوسعید بن اعرابی و هم رتبه‌های ایشان فرا گرفت، وی زاهد و عابدی مجتهد بود. او از سلاطین و دوستان آنها دوری می‌جست و همیشه گوشه مسجد و مدرسه خود را گرفته بود. و در معاش روزانه خود به مقرری اوقاف گذران و بسنده می‌کرد. و از دست او جمعی از دانشمندان و واعظان فارغ التحصیل شده‌اند. و حاکم از او نام می‌برد و می‌گوید: ابومنصور در ۱۶ رجب بیمار گشت و در روز جمعه ۲۴ رجب سال ۳۸۸ هجری در گذشت. ابویوسف زاهد او را غسل داد و در باب معمر بر او نماز خواند. او در نزدیکی قبر احمد بن حرب زاهد مدفون شد. حاکم همچنین می‌گوید: گروهی از یارانش به من گفتند که او قبل از بیماریش هر روز این شعر را چندین بار بر زبان می‌راند:

وَمَا تَنْفَعُ الْآدَابُ وَالْحِلْمُ وَالنَّحْبُ
وَصَاحِبُهَا عِنْدَ الْكَمَالِ يَمُوتُ

ولادت او در سال ۳۱۶ هجری بوده است. (*۱)

۷ - مدرسه ابن رضوان

این مدرسه به سال ۳۹۰ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را حسن بن داود بن رضوان ابوعلی فقیه سمرقندی در نیشابور پایه گذاشت. او در خراسان و عراق درس فقه خواند، و در بصره سنن ابوداود را از ابن داسه شنید سپس به نیشابور بازگشت و در آنجا اقامت کرد و این مدرسه را ساخت و پنج سال در

۱. * منتخب طبقات نووی برگ ۲۴ آ.

آن درس داد و سنن را روایت کرد و دانشجویان آن را نزد وی خواندند و علم را انتشار داد، و تا زمانی که فوت کرد (دوشنبه ۲۰ رجب سال ۳۹۵ هجری) در همین حال باقی بود. (۱)

۸- مدرسه سعیدیه نیشابور

این مدرسه بعد از سال ۳۹۰ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را امیر عالم ابوالمظفر نصر بن ناصر الدین ابو منصور سبکتکین در نیشابور پایه گذاشت و سبکتکین در سال ۳۹۰ والی نیشابور شد. او چندی با مشایخ و ائمه نیشابور مصاحبت کرد و از همراهی آنان برخوردار شد و از این مساعدتهای آنان استفاده برد و مدرسه سعیدیه را پایه گذاشت و اوقاف بسیاری بر آن وقف کرد. پس به غزنه بازگشت و در آنجا وفات یافت. مرگ او در ماه رجب سال ۴۱۲ هجری اتفاق افتاد و از الحاکم ابو عبدالله الضبّی الحافظ حدیث شنید سبکی در طبقات وسطی از مدرسه او به نام سعیدیه نام می برد و این غیر از آن است که طبقات کبری آمده است. (۲)

۹- مدرسه دقایقه در نیشابور

در سال ۳۹۱ هجری ساخته شد

مؤسس آن استاد شهید ابوعلی حسن بن علی دقاق است که آن را در سال ۳۹۱ هجری ساخته است. و این سالی بود که دختر دانشمند و مشهور اوفاطمه که ذکر آن خواهد آمد (۳) در آن تولد یافت. نام این مدرسه در شرح حال ابواسحاق طوسی در گذشته سال ۴۱۱ هجری آمده است. او از بزرگان مناظره کنندگان مذهب شافعی و از متمولان و دانشمندان بود. او از همسایگان مدرسه بود که در بازارچه ابوعلی دقاق می زیست. (۴) نام این مدرسه در شرح حال حسن بن محمد بن علی بن محمد در بندی معروف به ابوالولید بلخی محدث صوفی، یکی از مشایخ مشهور حدیث آمده است. او در سال ۴۱۱ هجری به نیشابور آمد سپس به سفر رفت و بار دیگر به نیشابور آمد. آنگاه به سمرقند رفت و در آنجا به سال ۴۵۰ هجری درگذشت. نویسنده

۱. السیاق برک ۳. آ.

۲. منتخب السیاق برک ۱۳۶ ب. طبقات الشافعیة الكبرى ۴: ۳۱۴.

۳. منتخب السیاق برک ۱۲۳ آ.

۴. ن. مبرک ۳۶ آ.

السیاق می گوید که پدرش (پدر عبدالغافر فارسی) از جزوه‌ها و حکایات شگفت آور او استفاده‌های بسیاری برده است و مؤلف سیاق در مدرسه، او را شیخی نیکو منظر دیده که در کنار قبر استاد شهید ابوعلی دقاق بوده است. و از وی حدیث شنیده است، همانگونه که امام ابو نصر قشیری نزد وی قرائت حدیث کرده است. (۱)

ابوعلی دقاق دختر دانشمند مشهوری داشت که به اوفاطمه می گفتند (۳۹۱ - ۴۸۰ هجری) او در دامن پدرش تربیت و تهذیب و تأدیب شد و قرآن را از حفظ داشت و نوشتن می دانست. پدرش برای وی مجلس ذکر برپا کرد. و در آن زمان او غیر از این دختر، فرزند دیگری نداشت و همه اقبال او بر این دختر بود. فاطمه در سال ۳۹۱ هجری به دنیا آمد و این سالی بود که پدرش مدرسه دقاقیه را بنیان نهاد. او هنگامی که به سن بلوغ رسید عروس امام زین الاسلام ابوالقاسم قشیری گردید. او پس از اینکه انواع فضائل را فرا گرفت در محضر ابونعیم اسفراینی و سید ابوالحسین علوی و الحاکم ابوعبدالله الضبی و ابوعبدالرحمن سلمی بهره فراوان برد. و بسیاری از دانشمندان نزد وی قرائت حدیث کرده‌اند. او زنی مجتهد و پرهیزگار بود و صاحب شش فرزند دختر و پسر گردید که تمامی آنها یگانه دوران بودند و ۹۰ سال در طاعت بسر برد. (۲)

۱۰ - مدرسه صاعديه نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۰۲ هجری تأسیس شده است

ذکر این مدرسه در کتاب سیاق و در کتاب منتخب السیاق آمده است و از آنچه در السیاق آمده چنین پیدا است که قبل از سال ۴۰۲ هجری بوده است و چنانکه در منتخب السیاق آمده است (۳) این مدرسه قبل از سال ۴۰۴ هجری دایر بوده است. (۴)

از مدرسان آن عبدالله بن محمد بن عمرو زیادی قاضی ابوالقاسم از علما و فقهای بارزو خوش نام حنفی در نیشابور بوده است که قاضی امام ابوالعلاء در سال ۴۰۴ یعنی زمانی که او

۱. السیاق برگ ۵ ب.

۲. منتخب السیاق برگ ۱۲۳ ب.

۳. همان مأخذ برگ ۸۰ ب.

۴. همان کتاب برگ ۳۲ آ.

به حج دوم می‌رفته است وی را به جای خود در مدرسه برگماشته است چنانکه عبدالغافر فارسی یاد می‌کند یا در سال ۴۰۲ چنانکه صریفینی نوشته است. وفات ابوالقاسم زیادی در شعبان سال ۴۳۰ اتفاق افتاد.

از مدرسان دیگر آن ابوالقاسم صاعدی ابن قاضی القضاة است که مردی بزرگ و فاضلی مشهور بود او رفتاری نیکو داشت و تعصبی شدید به سنت داشت در زمان پدرش یک چند منصب قضاوت را به نیابت از پدر متولی شد. سپس در نیشابور به کار اشتغال ورزید و قاضی القضاة نیشابور شد و دو سال در مدرسه صاعدیه درس داد. او در مذهب ابوحنیفه درجه فتوی داشت و دیوان مظالم سلاطین را اداره می‌کرد و پیش آنان و نزد مردم مقرب بود. به عراق و ماوراءالنهر سفر کرد و در بغداد و ری و همدان حدیث خواند. وفاتش در روز دوشنبه اول ربیع الاول سال ۴۷۰ اتفاق افتاد. (۱)

از ساکنان مدرسه صاعدیه یکی ابوالحسن فقیه مفتی علی بن ابونصر جرجانی و از اصحاب ابوحنیفه بود او در زمان خود در مجلس قضا محو فتوی بود. وفاتش در سال ۴۸۷ هجری اتفاق افتاد. (۲)

از مدرسان دیگر مدرسه صاعدیه ابوالعلاء صاعد بن منصور بن اسماعیل است که ذکرش پیش از این رفت. عبدالغافر فارسی در سیاق از او نام می‌برد و می‌گوید: قاضی القضاة، خطیب مذکر و مدرس، یکی از خوش نامان مدرسه صاعدیه در عصر خود بود. او رایباید داریم جوانی بود محبوب و مقبول با حسن اخلاق و حسن معاشرت، صحبتی لطیف داشت و در میان همگنانش عزیز بود. جمالی ظاهر و فضلی وافر داشت. با پدر و عمویش در مجالس و محافل حاضر می‌شد و به نیابت پدرش خطابه می‌خواند. در مدرسه پدرش درس می‌داد. در صحبت امام ابواسحاق شیرازی و الاجل عقیف الخاص به رسالت از سوی امام المقتدی بالله به نیشابور آمد و نزد وی حدیث خوانده شد و سرانجام با ایشان به بغداد بازگشت و در روز دوشنبه ۷ شوال سال ۴۹۴ هجری درگذشت. (۳)

۱. منتخب السیاق برگ ۱۲۹.

۲. السیاق برگ ۶۹ ب، ۷۰ آ.

۳. ن. ۸۷ م ب-۸۸ آ.

و در ضمن شرح احوال عبدالملک صاعدی در گذشته به سال ۵۰۱ هجری ذکری از این مدرسه رفته است. و عبدالغافر گوید: نامش عبدالملک فرزند عبدالله بن صاعد، ابوالفتح القاضی ابن القاضی، ابو محمد بن صاعد است: وی پیری فاضل، فقیه ذوفنون و مدرسی است از وجوه و خوشنامهای صاعدیه و به رتبه اجتهاد نزدیک است. به تفقه مشغول است و در فقه فارغ التحصیل است و در خانواده خود به فضیلت شناخته شده است سمع حدیث نموده و لکن خیلی روایت نکرده است. وی در کهولت و به شب چهارشنبه ششم جمادی الآخر سال ۵۰۱ هجری از دنیا رفت و قاضی الامام ابوسعید محمد بن احمد بن صاعد بر جنازه او نماز خواند و در مدرسه صاعدیه بخاک سپرده شد. (۱)

۱۱ - مدرسه ابوسعید زاهد در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۰۰ هجری تأسیس شده است

مؤسس این مدرسه: عبدالملک فرزند ابو عثمان محمد بن ابراهیم نیشابوری شافعی، ابوسعید زاهد خرگوشی واعظ استاد، عالم، زاهد پرهیزکار بوده است. وی فقه را نزد ابوالحسین الماسرجسی آموخت و در فقه فارغ التحصیل گشت، آنگاه جاه و مقام را رها کرد و پیوسته با زاهدان مجالست کرد و ملازم عابدان گردید. در سفری که حج گزارد، مدتی مجاور آن دیار گردید. سپس به خراسان بازگشت، و ملازم خانه خویش شد و از دستاوردهای کسب خویش روزی می خورد، و جاه و مال و مقام خود را در راه فقراء و مستوران و مستمندان دور از وطن و مجاهدان و گسستگان از دنیا بذل می کرد. وی در آن قحطی معروفی که به سال ۴۰۱ هجری روی داده بود، در رسیدگی به مستمندان غریب، و کمک به مصیبت زدگان قیام نمود. وی در بازارچه محله خرگوش مدرسه و بیمارستانی بنا کرد، و چند کتاب در موضوع دلائل النبوه و علوم الشریعه تصیف کرد. و مصنفات او به شرق و غرب از بلاد مسلمین فرستاده شد.

و عبدالغافر فارسی در کتاب «سیاق» خود آورده است: «دانشمندان

و مشایخ استادان همگی بر این باور بودند که در میان جمیع علما در دینداری، و زهد، و تواضع و بزرگواری نظیر وی ندیده‌اند». وی در عراق و حجاز و مکه و مصر و شام سمع حدیث کرده و در نیشابور برای او مجالس املاء برپا شد و سالیانی چند در آنجا املاء حدیث می‌کرد. و در گذشت او در جمادی الاولی سال ۴۰۴ هجری اتفاق افتاد و در خانقاهی که بدو منسوب بود و در محله یا بازارچه خرگوش قرار داشت، بِنَاك سپرده شد. و قاضی ابو عمر بسطامی بر جنازه‌اش نماز گزارد. و مسلمانان اطراف حتی اهل ذمه در عزای او مجالس سوگواری برپا کردند زیرا که نام نیک و زیبایی باطن و حسن اخلاق و کوشش و جهد و افراوبه اقطار عالم رسیده بود. گویند وی بسال ۳۹۳ هجری در راه حج به عراق آمده است. سبکی در طبقات خود آورده است که: البتّه خداوند وی را در راه بنای مساجد و حوضها و پلها و بناهای عام المنفعه و لباس دادن به مستمندان عربان از غریبان و رسیدگی به سادات بقدری موفق گردانیده بود که پس از آنکه بیمارستانهای قدیمی نیشابور خراب شده بود بیمارستانی را بنا کرد، و جمعی از یاران خود را مأمور درمان بیماران ساخت و پزشکانی را که در دسترس داشت با داروسازان بدانجا آورد. (۱) و از جمله کسانی که با مدرسه ابوسعید زاهد علاقه و ارتباطی داشتند عبارت بودند از:

ابوبکر فرزند فنجویه اصفهانی در گذشته بسال ۴۲۸ هجری که نام و نسب او عبارتست از احمد بن علی بن محمد بن ابراهیم یزدی اصفهانی، ابوبکر حافظ معروف

۱. سیاق ۴۷، و در کتاب خطیب بغدادی که در گذشت او را بسال ۴۰۶ هجری ضبط نموده. طبقات سبکی ج ۵ ص ۲۲۲ و ۲۲۳ نام وی را ابوسعید بن ابی عثمان خرگوشی ثبت کرده است. و خرگوش بازارچه‌ای در نیشابور بوده است. انساب ۱۹۵. ب. در کتابهای تبیین کذب المفتری ص ۲۳۳ و شذرات ۳: ۱۸۴ و العبر ۳: ۹۶. و اللباب ۱: ۳۵۷ و معجم البلدان ج ۲ ص ۳۶۰-۳۶۱ ذیل ماده خرگوش و در ساختن اخیر در گذشت او در سال ۴۰۶ هجری ضبط شده، همچنانکه در خطیب بغدادی ذکر گردیده است.

به ابن فنجویه که یکی از حافظان روزگار خویش، و در میان اقران خود از فرسان و بکه تازان اهل حدیث بشمار می آمد. وی را کتابهای بسیار است، و کتابی درباره صحیحین و همچنین تصنیفی در جامع ابو عیسی ترمذی تصنیف کرد. و بناهایی فراهم کرد، و برای مشایخ استادان پولها خرج کرد و بدانها اختصاص داد. وی در زی بازرگانی به نیشابور آمد و برای اهل بلد خویش از دانشمندان آنجا املای چند نوشت و آنگاه به اصفهان بازگشت، و در آنجا برای کسب حدیث جنبشی بوجود آورد و به نیشابور بازگشت و از دانشمندان آنجا حدیث بسیار شنید، و به هرات و ماوراءالنهر رفت و باز به نیشابور برگشت و در آنجا منزل کرد و به تصنیف و تهیه کتب مشغول شد تا آنکه از حافظان و از پیشوایان معروف و صنعتگرانی که زبانزد همه بودند گردید. برای او در مدرسه ابوسعید زاهد یک مجلس املاء درس برپا کردند، و او سالها در آنجا املاء حدیث می کرد و بسیاری از علماء نزد وی درس خواندند و گروهی از شاگردانش از زیر دست وی کار آمد شدند وی در سال ۳۴۷ هجری بدینا آمد و بسال ۴۲۸ هجری درگذشت. (۱)

۱۲ - مدرسه سهل صعلوکی عجلی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۰۴ هجری تأسیس شد

در کتاب منتخب السیاق^(۲) ضمن شرح حال محمد بن یحیی بن ابراهیم بن محمد بن یحیی بن سختویه که عبارت از: ابوبکر بن ابی زکریای مزکی است و پدرش مکاتی و جدش حرمتی داشته اند، ذکری از این مدرسه آمده است. جد او، ابواسحاق مزکی که محدث خراسان و عراق بود. و امّا پدرش ابوزکریا او نیز محدث زمان خویش بود. و ابوبکر مردی ظریف و از میان مشایخ مسلطترین کس بر سیره پیشینیان و راغبترین کس بر تجمل بود. وی از مكثرین بود. در مدینه السلام برای وی مجلس املاء برپا داشتند و او بسال ۴۴۸ هجری بدانجا وارد شد و آورده اند

۱. منتخب السیاق برگ ۲۴ ب-۲۵ آ. و در آنجا سکه حرقوس یعنی محله حرقوس آمده که تحریف شده همان خرگوش است.

۲. برگ ۱۴ آ. تاریخ خطیب بغدادی ج ۳ ص ۴۳۵.

که در مجلس املاء او بالغ بر ۵۰۰ دوات در کار بود. وی بسال ۴۷۴ هجری در گذشت، و امام ابوسعید قشیری در مدرسه سهل صعلوکی بر جنازه او نماز گزارد و در پشت مدرسه در کنار پدرش بخاک سپرده شد. و شمار مشایخ او را افزون از ۵۰۰ استاد بر شمرده اند که از همه آنها اخذ حدیث نموده است و بیشتر آنها از احادیث عوالی بوده است. و در مصادر گوناگون آمده است که نام و نسب سهل صعلوکی عبارت است از: ابوالطیب بن ابی سهل صعلوکی و اوجلی و از بنی حنیفه بوده است که بسال ۴۰۴ هجری در نیشابور در گذشته بنا بر این باید مدرسه اش پیش از تاریخ مذکور تأسیس شده باشد. و سهل صعلوکی مفتی نیشابور بوده است. و درباره او گفته شده است که وی ریاست دنیائی را با ریاست دینی جمع کرده است. و ابوالقب شمس الاسلام نامیده می شد. از پدرش ابوسهل حدیث شنید و نزد وی علم فقه آموخت و از دست وی فارغ التحصیل شد. و در نزد چند تن از دانشمندان درس خواند. و حاکم ضبی و ابوبکر بیهقی و دیگر فقهای نیشابور از وی روایت کرده اند. او مدتی عهده دار منصب های فتوی، وقضا و تدریس بوده است. یکی از بزرگان شافعی او را بدین گونه وصف کرده است که وی دانشمندی یگانه بود و به تنهایی یک امت بود. و امام دنیا علی الاطلاق و تمام و کمال یک شافعی مذهب زمان خویش بود. (۱)

۱۳ - مدرسه اسفراینی در نیشابور

قبل از سال ۴۰۵ هجری تأسیس شده است

حاکم ضبی در گذشته به سال ۴۰۵ هجری ذکر این مدرسه را ضمن شرح حال استاد ابواسحق اسفراینی آورده و درباره ابواسحق گفته است: که او بعد از اینکه مدتی در عراق بود به نیشابور باز گشت. و در حالی که دانشمندان عراق و خراسان در تقدم علم

۱. سبکی طبقات، ۴: ۳۹۳ الی ۴۰۴. البدایة و النهایة در تاریخ درگذشت وی در چند جا دچار اشتباه شده است ابتدا یک بار سال ۳۸۷ هجری ثبت نموده و سپس یک مرتبه آن را تاریخ ۴۰۲ هجری آورده یکبار در ۱۱: ۳۲۴ و یکبار در ۱۱: ۳۴۷. شدات ۳: ۱۷۲. العبر ۳: ۸۸ و تازیخ نیشابور ۴۲ آ.

و برتری وی اقرار کرده‌اند وطن مألوف را برگزید و با اهتمام بسیار به نیشابور بازگشت، و برای وی مدرسه‌ای بنا گردید که پیش از آن در نیشابور نظیر آن ساخته نشده بود و در آنجا به تدریس و بیان حدیث پرداخت.

وسبکی از برای او شرح حال مفصلی نوشته، و در ضمن آن گفته است: ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران استاد ابواسحاق اسفراینی، یکی از ائمهٔ دین بود در علم کلام و اصول و فروع. در خراسان و عراق سمع حدیث کرد، و ابوبکر بیهقی و ابوالقاسم قشیری... و جمعی دیگر از دانشمندان از وی روایت کرده‌اند. گویند: او به لقب رکن الدین ملقب بوده است. او را تصنیفهایی است نیکو که از همهٔ مصنفات دانشمندان برتر است وی مردی ثقه بود در ثبت حدیث. عامهٔ استادان و شیوخ نیشابور از وی کلام و اصول آموخته‌اند. و نخستین مجلس املاء او در مسجد عقیل نیشابور، بعد از نماز عصر روز پنجشنبه ماه محرم سال ۴۱۱ هجری برای وی برپا شد. او روز عاشورای سال ۴۱۸ هجری درگذشت و جنازهٔ او را به اسفراین بردند و در آنجا بخاک سپردند. (۱)

۱۴ - مدرسهٔ صابونی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۰۵ هجری تأسیس شده است

از آنچه در منتخب السیاق (۲) آمده چنین برمی‌آید که این مدرسه پیش از سال ۴۰۵ هجری تأسیس شده است زیرا که در آنجا ضمن شرح حال مقتضبی که از عبدالله بن طاهر بن احمد که همان حسین پوشنگی است چنین آمده است: «وی مردی محترم و فاضل بود. به سال ۴۰۵ هجری به نیشابور آمد و برای وی یک مجلس املاء در مدرسه صابونی برپا گردید». و از این عبارت برمی‌آید که این مدرسه باید قبل از سال ۴۰۵ هجری در نیشابور تأسیس شده باشد. و آن در محلهٔ یا بازارچهٔ حرب بوده است همچنانکه در الانساب چنین آمده است. (۳)

۱. سبکی طبقات ۴: ۲۴۶ و ۲۶۲ و ۳۱۴ الانساب برگ ۳۳ ب. البدایة و النهایة

۱۲: ۲۴۴. طبقات عبادی، ۴، ۱. ۱. ۴. الباب ۱: ۴۳ و فیات الاعیان ابن خلکان ۱: ۸.

۲. برگ ۷۹ ب.

۳. برگ ۳۴۷ آ.

و در طبقات سبکی شرح حال مفصلی از شیخ الاسلام، ابو عثمان صابونی در گذشته به سال ۴۴۹ هجری آمده است که نشان می‌دهد وقتی که او مشرف به موت بوده از برادران و دوستان خویش خواسته است که ایشان در مدرسه بنشینند و به دانشجویان در قرائت قرآن کمک کنند و او را با دعا کمک کنند. همچنانکه وصیت کرده است که جنازه اش را به میدان حسین ببرند و فرزندش ابونصر بر آن نماز گزارد. اگر توانست حضور پیدا کند و اگر نتوانست که بر او نماز بخواند. برادرش ابویعلی بر خواندن نماز مامور است و سپس به مدرسه بیاورند در جلو قبر پدر شهیدش بخاک بسپارند. (۱)

و ابو عثمان صابونی ملقب بوده است به «شیخ الاسلام» اعظم آل الصابونی. و زندگانی او مملو بوده است از کارهای بزرگ و مهم. و البته بسیاری از مورخین برای او شرح حالها نوشته و یاد آور شده‌اند که نام و نسب او: اسماعیل بن عبدالرحمن بن احمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن عامر بن عائذ؛ ابو عثمان صابونی بوده است و البته اهل سنت در سرزمین خراسان او را بالقب «شیخ الاسلام» ملقب ساخته‌اند و این جماعت مطلقاً کسی غیر او را بدین لقب نمی‌شناختند. و عبدالغافر فارسی شرح حال او را در السیاق آورده و گفته است... وی شصت سال برای مسلمانان در مجالس تذکیر و وعظ شرکت کرد و برای آنها در نماز جمعه جامع نیشابور حدود بیست سال خطبه خواند. و در طبقات سبکی آمده است که:

«انه النسب المعتم المخول المدلی من جهة الأمومة الى الحنفیة والفضلیة والشیانیة والقرشیة والتمیمیة و المزینیة و الضبیة من الشعب النازلة الى الشیخ ابی سعد یحیی بن منصور بن حسنویه السلمی الزاهد الاکبر علی ما هو مشهور من انسابهم عند جماعة من العارفین بالانساب...» زیرا ابو عثمان اسماعیل بن زین البیت دخت شیخ ابوسعید زاهد بن احمد بن مریم دخت ابوسعید زاهد بزرگ بوده است. و در روز جمعه مجالس برپا می‌نمود و در آنجا خطبه می‌خواند همچنانکه گاهی هم در جامع منیعی که آن را حسان بن سعید بن...

۱. سبکی طبقات ۴: ۲۹۰-۲۹۱. منتخب السیاق ۳۸ ب-۳۹ آ. الانساب سمعانی

۳۴۶ ب طبقات المفسرین ص ۷ بروکلما ۱: ۲۶۹ و ۳: ۶۱۸.

منیع مخزومی از ذریهٔ خالد بن ولید بنا کرده بود، خطبه می‌خواند. (۱)

و نیز از جمله کسانی که بر ایشان در مدرسه مجلس املا دایر بود فرزند صابونی عبدالرحمن ابوبکر صابونی بود. و عبدالغافر در کتاب السیاق درباره‌اش چنین آورده است: وی در نوبت مجالس و پذیرفتن و حضور یافتن در محافل جای پدرش را گرفت. و او ملیح الشمایل، و خوش منظر و لطیف روح بود، و تمام و کمال اجتماعی و به اسباب دنیا سرگرم بود. وی با نظام الملک ملاقات کرد و او را بزرگ داشت و به او صله‌ها بخشید و مدتی پیش او ماند، و به منصب قضای آذربایجان رسید و در آن مقام بود که سمت قاضی القضاة یافت. و سپس به نیشابور بازگشت و برای خود یک مجلس املاء در مدرسه صابونی برپا کرد و به اصفهان سفر کرد و در حدود سال ۵۰۰ هجری در اصفهان در گذشت. وی از پدرش شیخ الاسلام و عمویش استاد ابویعلی صابونی و دیگر مشایخ زمان خود سمع حدیث بسیار کرد. (۲)

و همچنین عبدالغافر در کتاب السیاق خود شرح حال مؤذن مدرسه صابونی را چنین ذکر کرده است: نام او عبدالرحیم بن محمد المقرئ ابوالقاسم لبیکی بوده است. و دربارهٔ او آورده است که وی مردی دوست داشتنی و صالح بود که قرآن را خوب قرائت می‌کرد، اخلاق و رفتاری پسندیده داشت. و از خواص اصحاب شیخ الاسلام صابونی بود، بسیار عبادت می‌کرد. و مدت زیادی در آن مدرسه اذان می‌گفت و گاه برای مردم در آنجا امامت می‌نمود. و از متأخرین سمع حدیث می‌نمود. و فرزندان وی از صابونی و ابوحفص کنجرودی و همدیفان ایشان سمع حدیث کرده‌اند. وی در ماه رجب سال ۴۶۳ هجری در گذشته است. (۳)

۱. سبکی طبقات ۴: ۲۷۱-۲۹۲، ۲۹۹ و الانساب سمعانی ۳۴۶ ب. البدایة و النهایة

۷۶: ۱۲. شدات ۳: ۲۸۲ العبر ۳: ۲۱۹. النجوم الزاهرة ۵: ۶۲.

۲. السیاق ۴۴ ب. سبکی ۷: ۱۴۶-۱۴۷.

۳. السیاق برگ ۴۵ ب.

۱۵ - مدرسه قطان در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۵ هجری تأسیس شده است

حاکم ضبّی در گذشته سال ۴۰۵ هجری در قادیخ نیشابور ضمن شرح حال ابواسحق قطان از این مدرسه یاد کرده، چنین گوید: نام وی ابراهیم بن محمود بن حمزه فقیه، ابواسحق مالکی معروف به قطان که مسجد و مدرسه وی در میان دهیه معروف است. و بعد از وی در نیشابور مالکیان مدرسین نداشته اند. (۱) و عبدالغافر در کتاب السیاق شرح حال دانشمند دیگری را آورده که عبارت است از: علی بن محمد بن محمد بن حامد بن محمود قطان، ابوالحسن امام و از بهترین فقهای اصحاب رأی و مناظره کنندگان زمان خویش و اهل مروت و ثروت بوده است. او در آن مدرسه سالها تدریس می کرده، و به ایراد خطابه در جامع قدیم می پرداخته و در این رشته مورد پسند واقع نشده و ایراد خطابه کاری در شأن وی نبوده است. و او اهل مکرمتها بوده است. و این استادان از مشایخ متقدم حدیث شنیده بودند، وی در مدرسه ای که در بازار خضرین و بدو منسوب بود اِملامی کرد. او در بامداد دو شنبه سوم شوال سال ۴۰۵ هجری در گذشت و در مقبرة الحسین بخاک سپرده شد (۲)

و شاید این قطان شخص دیگری بوده باشد و امکان دارد مدرسه ای که بدو منسوب است غیر از آن مدرسه ای باشد که به قطان نخستین نسبت داده شده است.

۱۶ - مدرسه بسطامیه در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۵ هجری تأسیس شده است

نام این مدرسه در قادیخ نیشابور آمده است و بدین ترتیب، حاکم ضبّی در گذشته سال ۴۰۵ هجری یک شرح حال کوتاهی از ابراهیم بن محمد که عبارت بوده از ابواسحق الرئیس البسطامی و در ضمن آن چنین گوید: وی در نیشابور در باغ الدارین مسکن داشت و هم مدرسه و هم خانه اش در آنجا بود که آنها را برای اهل حدیث ساخته بود. و با این ترتیب

۱. قادیخ نیشابور برگ ۱۹ آ.

۲. کتاب السیاق برگ ۶۳ ب.

مدرسه بسطامیه باید پیش از وفات حاکم که سال ۴۰۵ هجری اتفاق افتاده است بوده باشد. (۱)

و همچنین از این مدرسه در کتاب السیاق که ذیلی بر قادیخ نیشابود است ذکر کرده است. مولف در ضمن شرح حالی که برای ابوسعید بسطامی نوشته، و این ابوسعید غیر از ابوسعید اول بوده است؛ چنین گوید: حسین بن طیفور ابوسعید واعظ بسطامی شیخ و استادی است از محله المَعْتَنَی، صاحب مدرسه، و مردی با فضل و معروف است. از ابواحمد حافظ نقل حدیث می‌کرد. حسکانی گوید: من سال ۴۲۸ هجری نزدی درس خواندم. و درگذشت او بسال ۳۰ هجری اتفاق افتاد. (۲)

۱۷ - مدرسه ابن فورک انصاری در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۶ هجری تأسیس شده است

این مدرسه برای ابوبکر محمد بن حسن بن فورک انصاری اصفهانی در گذشته بسال ۴۰۶ هجری در نیشابور ساخته شد. و او ابتدا چندی در عراق اقامت داشت که مدتی در آنجا نزد دانشمندان بغداد به مطالعه علوم مشغول بود، پس رو بسوی ری آورد و مبتدعه آوازه او را شنیدند و علیه وی سعایت کردند آنگاه اهل نیشابور بدو نامه نوشتند و نماینده گسیل داشتند و از وی خواستند تا به نیشابور بیاید و او پذیرفت و به نیشابور آمد. پس امیر ناصرالدوله ابوالحسن محمد بن ابراهیم برای او خانه و مدرسه‌ای در کنار خانقاه ابوالحسن پوشنگی بنا کرد. و خداوند تعالی بوسیله وی در آنجا انواع علوم را احیاء نمود. و از مکتب او جمعی از طالبان فقه فارغ - التحصیل شدند. او مردی فقیه و متکلم و امامی جلیل القدر بود. و مصنفات او به یکصد تصنیف می‌رسد. و از وی خواستند به غزنه سفر کنند و در آنجا برای او مجالس مناظره ترتیب دادند. و هنگامی که از غزنه باز می‌گشت، چنانکه نقل کرده‌اند، در راه او را مسموم نمودند. و در سال ۴۰۶ هجری درگذشت و جنازه اش را به نیشابور حمل نمودند و در محل الحیره

۱. قادیخ نیشابود برگهای ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰.

۲. کتاب السیاق برگ ۹۰، ب.

بخاک سپرده شد. وی مذهب اشعری را نزد ابوالحسن باهلی مطالعه کرد و حافظ ابوبکر بیهقی و استاد ابوالقاسم قشیری از او روایت حدیث کردند.^(۱)

۱۸ - مدرسه ناصحیه در نیشابور

این مدرسه بیش از سال ۰۸ : هجری تأسیس شده است

عبدالغافر فارسی در کتاب «السیاق» آن را ذکر کرده، و سبکی در الطبقات الکبری در ضمن نگاشتن شرح حال دو تن از مدرسان آنجا از این مدرسه یاد کرده است. همچنانکه در وفیات الاعیان ذکری از آن آمده است. و درباره مؤسس آن مدرسه مطلبی در کتاب «السیاق» ذکر شده که او فقیه ناصح الدوله بوده است. و مدرس نخستین آن عبارت بوده است از: عبدالواحد بن اسماعیل بن پوشنگی ابوالقاسم، فقیه فاضل و باورع و دین دار که از فقهای خوشنام و مدرسین و مناظره کنندگان عامل بوده و در طریق سلف صالح خویش در وفور فضل و اشتغال به علم رفتار می کرده و با فقر و قناعت همراه بوده است، وی علم فقه را نزد ابوابراهیم ضریر فقیه خواند، و نزد او فارغ التحصیل شد. و این فقیه ناصح الدوله او را در مدرسه اش برای تدریس انتخاب نموده، که در آنجا درس می داده است.

وی حدیث را در بزرگی فرا گرفته است. عبدالغافر گوید: ما حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی را بتامی از شیخ استاد ابوصالح مؤذن شنیدیم. و پوشنگی مردی حسن الاسماع، و صحیح الاعتقاد، و کثیرالبکاء بود و مانند پرهیز کاران روزگار بسر می برد. من او را می دیدم که به درس امام الحرمین حاضر می شد و امام جانب او را رعایت می کرد

۱. سبکی ۴ : ۱۳۷-۱۳۵، و منتخب السیاق برک ۲. آ. و فیات الاعیان ۳ : ۴۰۲ والوافی بالوافیات ۲ : ۳۴۴ و ابن الاثیر ۷ : ۲۸۱ و شذذات ۳ : ۱۸۱. و انباه الرواة ۳ : ۱۱۰ مساجد قاهره ۲ : ۱۵۴، و در این مأخذ آمده که قدیم ترین مدرسه ای که درس می داده مدرسه ابن فورک بوده است، و این مطلب صحیح نیست. و سن از این بحث چنین درک کرده که در آنجا قبل از این مدرسه شانزده مدرسه دیگر بوده است، و حیره ای که در اینجا آمده حیره نیشابور است نه حیره سناذره که در عراق بوده است.

و سخنش را می‌پسندید و بدو گوش می‌داد. او به سن پیری در روز دو شنبه بیست و هفتم محرم سال ۴۰۸ هجری در گذشت و گمان نمی‌کنم که حدیثی روایت کرده باشد. (۱)

و اما مدرس دیگر آنجا عبارت بود از، ابو عبدالله فرّاوی، محمد بن فضل بن احمد بن محمد بن احمد بن ابی العباس، معروف به: ابو عبدالله صاعدی نیشابوری و ملقب به فقیه الحرم. او در حدود سال ۴۲۱ هجری در نیشابور تولد یافت و سال ۵۳۰ هجری در گذشت و در کنار ابن خزیمه بخاک سپرده شد.

وی صحیح مسلم را از عبدالغافر فارسی شنید و همچنین نزد شیخ الاسلام ابو عثمان صابونی و برادرش ابو یعلیٰ و ابوسعید کنجرودی و ابوبکر بیہقی. و ابوالقاسم عبدالکریم ابن هوازن قشیری و ابواسحق شیرازی و دیگر استادان زمان حدیث شنید. و در بغداد از ابو نصر زینی حدیث شنید و ابوسعید سمعانی از او روایت می‌کرد و می‌گفت در میان استادانم مانند او ندیده‌ام. و ابوسعید ابن عساکر... و جمعی بسیار از راویان از او نقل روایت کرده‌اند. او اصول و تفسیر را نزد زین الاسلام قشیری خواند و علم فقه را نزد امام الحرمین فرا گرفت و به حج رفت و در بغداد و دیگر بلاد مجلس درس برپا کرد و علم را در حرمین اظهار نمود، و او مجالس ذکر برپا می‌نمود و علم را می‌گسترده. وی سپس به نیشابور بازگشت و در مدرسه ناصحیه به تدریس پرداخت، و در مسجد المطرز امامت را بعهده گرفت. و در روزهای یکشنبه مجلس املاء دایر نمود. و روایت شده است که وی بیش از هزار مجلس املاء را برگزار نمود و در علو اسناد منحصر بفرد بود.

ابوسعید سمعانی گوید: بیاد دارم که در رمضان سال ۵۳۰ هجری حرکت کردیم و محفة او را بر دوش خود حمل می‌کردیم تا رسیدیم به قبر مسلم بن الحجاج (قشیری) در نصر آباد که مرفق شویم صحیح را کنار قبر مصنفش با تمام رسانیم. (۲)

۱. کتاب السیاق برگ ۵۲ ب، ۵۳ آ.

۲. طبقات، سبکی ۶: ۱۶۶-۱۷۰، الکامل ۸: ۳۵۶، مرآة الزمان ۸: ۱۶۰-۱۶۱، العبر ۴: ۸۳، و فیات الاعیان ۳: ۴۱۸-۴۱۹، و فراوه شهری نزدیک خوارزم است که آن را رباط فراوه گویند. و آن را عبدالله بن طاهر در زمان خلافت مأسون بنا کرده است. و صاعدی نیشابوری از ذریه نصر بن سیار و از قبیلہ ازد بوده است. و صاعدیون همگی مذهب حنفی داشته‌اند.

۱۹ - مدرسه بیهقیّه نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۸ هجری تأسیس شده است

تاج الدین سبکی ذکر کرده است که این مدرسه بیهقیّه پیش از آنکه نظام الملک بدنیا آید تأسیس شده است. (۱) یعنی پیش از سال ۴۰۸ هجری که نظام الملک بدنیا آمده است چنانکه قبلاً ذکر کردیم. و مؤسس این مدرسه: علی بن حسین بن علی بن شیخ موفق بیهقی بوده است؛ وی مردی نویسنده ادیب و از اصحاب خوشنام شافعی بود. عبدالغافر در «السیاق» گوید: مدرسه‌ای از مال خالص خویش بنا کرد، و برای ساختن و مصالح آن هزاران هزار هزینه کرد. (۲) حدیث را از ابوحفص القرمیسینی و جمعی از مشایخ استادان که هم رتبه او بودند شنید. او در شوال سال ۴۱۴ هجری درگذشت و از جمله دانشمندانی که در باب مدرسه بیهقیّه از آنها در کتاب السیاق و منتخب السیاق و طبقات سبکی یاد شده است عبارتند از علمائی که در ذیل از آنها یاد می‌نمائیم:

۱ - ابوبکر تمیمی

۳۴۹-۳۰ هجری

۹۶۰-۱۰۳۸ میلادی

امام ابوبکر تمیمی، احمد بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حارث اصفهانی که مردی مقرب و ادیب و فقیه و محدث و ثقه و مورد اعتماد و بیک امام حقیقی بود، در رفتار و علم و ورع یگانه روزگار خویش بود. و نظیر او را کسی نمی‌شناخت. او بسال ۴۰۹ هجری از اصفهان آمد و در مجالس دروس نظری حضور یافت و چنان شد که تمامی دانشمندان از حسن بیان و مورد اعتماد بودن وی در علوم به شگفت آمدند. وی عارف بر علم الحدیث بود، کثیر السماع و صحیح الاصول بود و تا پایان عمر خویش از اخذ حدیث نیاسود، در نیشابور مقیم گردیده بود لکن تولدش در اصفهان بسال ۳۴۹ هجری و درگذشت او در نیشابور، شب سه شنبه نوزدهم ماه ربیع الاول سال ۴۳۰ هجری در همان

۱. طبقات الکبری ۴: ۳۱۴.

۲. سیاق برگ ۶۱ آ.

مدرسهٔ بهقیّه در بازارچه سیار اتفاق افتاد. و جنازهٔ او را در مقبرهٔ شاهنبر نزدیک
قبر ابواسحق ارموی بخاک سپردند. (۱)

۲ - ابوصالح مؤذن

۳۸۸-۴۷۰ هجری

۹۸۸-۱۰۸۰ میلادی

حافظ احمد بن عبدالملک بن علی بن احمد بن عبدالصمد: مردی امین و متقن و محدثی
ثقه و پیری صوفی بود که در طریقه خاص خود در افاده و جمع حدیث و حفظ قرآن
شیوه‌ای یگانه داشت، و احادیث را گرد آوری نمود و بسیار حدیث شنید و در ابواب
و مشایخ تصنیف کرد و اولاد ائمه را تعلیم می‌داد و در کارهای خیر می‌کوشید و پیوسته
زین الاسلام ابوالقاسم قشیری را در طریقت ملازمت می‌کرد، البته بعد از آنکه وی
را با ابوعلی دقاق و دیگر امامان از این دست همچون استاد ابوبکر بن فورك انصاری
ملاقات افتاد. وی برای بازماندگان خود اربعینات را گرد آوری کرد و برای خودش
احادیث هزارگانه را از هزار تن بزرگان و مشایخ خراسان و عراق و حجاز و شام فراهم
آورد. و او را با شیخ ابوالحسن عبدالغافر نیای عبدالغافر صاحب سیاق مصاحبت خاص
بود و در سپردن ودایع و کتب حدیث گرد آمده در خزائن موروثی از مشایخ که وقف
بر اصحاب حدیث بود باو اعتماد و نزد او در حجرهٔ مدرسهٔ بهقیّه امانت نهاده بودند
و او آنها را پاسداری و نگداری می‌کرد. و او متولی و متعهد اوقاف محدثین
بود، مرکب و کاغذ و غیر اینها را از محل وقفی برای محدثین فراهم، و در
توزیع و تقسیم آنها در میان ایشان اقدام می‌کرد و حق را به صاحبانش می‌رسانید، و در حفظ
و حراست اوقاف مدرسهٔ بهقی و عمارت و تعمیر و مرمت آن می‌کوشید. وی در آنجا سالها
اذان گفت و مسلمانان را اندرز داد و در شبها برای مسلمین مجالس و عظ و تذکیر از همان
مأذنه دایر کرد، و در برپا داشتن اینگونه مجالس موظف و مکلف می‌بود. وی از رؤسا
و بازرگانان زکات و صدقات می‌گرفت و آنرا بدست مستمندان و بی‌نویان و نیازمندان
و بیوه زنان و یتیمان و زیان دیدگان می‌رسانید. و مجالس حدیث برپا می‌نمود که در آنها

۱. منتخب السیاق برگ ۲۵ آب.

نزد وی حدیث قرائت می‌کردند و هر گاه از آن جلسات فارغ می‌شد مطالب آنها را گردآوری می‌کرد تا فایده آن عام گردد. وی از ابوالحسن علوی و ابونعیم اسفراینی و الزیادی و ابوزکریای مزکی و ابوعبدالرحمن سلّمی و ابن فورک انصاری و اصحاب اصم و استادان و مشایخ گرگان وری و عراق روایت می‌کرد. او در سال ۳۸۸ هجری بدنیاء آمد و در روز دوشنبه نهم ماه رمضان سال ۴۷۰ هجری درگذشت. (۱)

۳ - ابوالفضائل فرزند ابوصالح مؤذن

۴۷۴ هجری/۱۰۸۱ میلادی

وی: ابن الحافظ ابوصالح مؤذن است که شرح حالش را ذکر کردیم. در کتاب سیاق در احوال او چنین آمده است: الحافظ ابن الحافظ، جوانی است ظریف و نظیف و گرانقدر و محصلی است فاضل، وی از پدرش در کودکی حدیث بسیار شنید و هرگز اسناد مخلدی و خفاف و یاران سید و اصمیات را در آموختن از دست نداد و کتب و رسایل بسیار نگاه داشت و در حفظ و حراست کتب و آداب و رسوم مدرسه بی‌هیچ‌کس در دست پدرش بود جایگزین پدر گردید. او در صدد تصنیف تاریخ بود که چنگال مرگ گریبانش را گرفت و بر او ناخت و برنقل روایت و بلوغ غایت توفیق نیافت. درگذشت وی در عصر روز جمعهای از ماه شعبان سال ۴۷۴ هجری اتفاق افتاد و شیخ ابوالقاسم انصاری در مصلای شاهنبر بر جنازه او نماز گزارد و در نزدیکی قبر ابوالعباس اصم بخاک سپرده شد. (۲)

۴ - امام الحرمین جوینی

۴۱۹-۷۸ هجری

۱۰۲۸-۱۰۸۰ میلادی

نام و نسب او عبدالملک بن عبدالله بن یوسف بن محمد بن عبدالله بن حیویه، ابوالمعالی ابن رکن الاسلام ابو محمد جوینی نیشابوری است. اوصاف و نعوتی که بدو داده‌اند عبارت است از: شیخ الاسلام، و امام الأئمه، و حبر الشریعة. وی کسی است که در شرق

۱. منتخب السیاق برگ ۳۱ آ ب و ۳۲ آ.

۲. کتاب السیاق برگ ۸۳ آ.

و غرب بر امامتش به اجماع نظر داده ، بزرگان و پیروان آنها از عجم و عرب بر فضلش اقرار نموده‌اند . وی در هجدهم محرم سال ۴۱۹ هجری بدینا آمد و در پنجاه و نه سالگی ، شب چهارشنبه بیست و پنجم ماه ربیع الآخر سال ۴۷۸ هجری دیده از جهان بر بست ، و دروازه های شهر نیشابور را در مرگش بستند و فرزندش ابوالقاسم با اتفاق همه دانشمندان و اهل شهر بر جنازه اش نماز گزاردند و در خانه اش بجاك سپردند و پس از چند سال جنازه او را به مقبره الحسین نقل و در کنار قبر والدش دفن کردند .

و خانواده جوینی عرب و از ذریه سنس بن معاویه بن ثعل طائی می باشند . امام الحرمین علم فقه را در کودکی نزد پدرش آموخت و در ادبیات عربی و آنچه بدان وابسته است از علوم ادب استواری یافت در حدی که پدرش از استعداد او در شگفت بود و از اندیشه ها و پندار و نجابت و امارات رستگاری که در او می دید همیشه شادمان بود .

در هنگامی که پدرش در گذشت او در حدود بیست سال داشت که برای تدریس بجای پدر نشست . و در آنجا به تدریس پرداخت و در همان حال به مدرسه بیهقی می رفت تا در آنجا بمطالعه پردازد تا اینکه علم اصول را نزد استاد ابوالقاسم اسکاف اسفراینی فرا گرفت در حالی که بر حفظ مجالس درس وی مواظبت می کرد . و در تحصیل شب را به روز می پیوست در اقتباس از هر گونه علوم که کسب آن برای او امکان پذیر بود . با مواظبتی که در تدریس داشت ، و آنچه را که بمیراث برده بود با هر آنچه از هر جانب بدست می آورد بر متفقهان هزینه می نمود ، و در فن مناظره می کوشید و بر آن مواظبت و مداومت داشت . بسوی بغداد سفر کرد و با اکابر دانشمندان آمیزش نمود با آنان به مطالعه و مناظره می پرداخت تا آنکه صحبت و آوازه اش از کران تا کران بگسترده . آنگاه رو به حج نهاد و چهار سال در مکه مجاور شد و در آن مدت پیوسته درس و فتوی داد و به عبادت و نشر علم کوشید و سپس بعد از روی کار آمدن سلطان الب ارسلان سلجوقی به نیشابور بازگشت ، آنگاه برای او مدرسه نظامیه نیشابور را ساختند و برای تدریس او در آن مجمع علمی مجلس درس ترتیب دادند . وی در امور دانشجویان آنجا به پا خاست و در

آن سمت نزدیک سی سال باقی بود و مجلس و عظم و ایراد خطابه در جامع منیعی که وسیله^۱ حسان بن سعید قرشی از اولاد خالد بن ولید تأسیس شده بود از آن او گشت. و کرسی تدریس و مجلس تذکیری که روزهای جمعه در آنجا دایر بود بدو انتساب داشت و در مجلس درسش تمامی اکابر و جمع عظیمی از طلبه و دانش جویان حضور پیدا می کردند. و هر روزه در پیش روی او حدود سیصد تن از گزیدگان و ائمه^۲ طلاب گرد می آمدند.

و ابونعیم حافظ برای وی اجازه صادر کرد، و ابوزاهر شحامی، و ابو عبدالله فرّاوی و اسماعیل ابن ابی صالح مؤذن از او روایت کرده اند. و رحله های خراسان و عراق و حجاز سوی وی می آمدند. و تمامی لذت و سرگرمی و شادی او در مذاکره^۳ علمی و کسب هر نوع فایده^۴ معنوی خلاصه می شد. و او دانش را برای دانش می خواست. و هنگامی که مرگش فرار سید مدت یکسال همه مردم مندیلهارا از سر برداشتند بطوری که احدی از بزرگان و رؤسا جرأت نمی کرد سر خود را بپوشاند، و منبر او که در جامع منیعی نهاده بود شکسته شد و مدت یکسال هر روزه مردم در سوک او می نشستند و شاعران مرثی بسیار در عزایش سرودند و دانش جویان وی که نزدیک ۴۰۰ تن بودند در شهر می گشتند و برای او نوحه می خواندند و قلم ها و دواتهایشان را می شکستند.^(۱)

۱. سبکی ۵: ۷۴ و ۱۶۵-۲۳۲. سیاق برگ آب، و در آنجا آمده است که پدرش امام الحرمین بوده است و این چنین نیست. و آنگونه که در شرح حالهای دیگر ثبت شده است. و ابوالقاسم اسکاف عبارت است از: عبدالجبار بن علی بن محمد بن حسان. درباره^۲ شرح حال او مراجعه شود به: سبکی ۵: ۹۹-۱۰۰ و ۳: ۳۹۲ و ۴: ۲۹۹ و در الانساب ص ۱۴۴ اب و شذرات ۳: ۳۵۸، و العبر ۳: ۲۹۱. و المنتظم ۹: ۱۸. و النجوم الزاهرة ۵: ۱۲۱ شرح حالی از امام الحرمین آمده است و در اخیر تاریخ ولادتش بسال ۴۱۷ هجری آورده شده است همچنین مراجعه شود به سبکی ۵: ۲۲۵. و ابن خلکان ۲: ۳۴۱ و جوین از قراء نیشابور، و یطنی از قبیلۀ طی می باشند

۵ - ابوبکر ابیوردی

۴۹۴ - هجری / ۱۱۰۰ میلادی

محمد بن مأمون بن علی، ابوبکر ابیوردی، متولی امور مدرسه بیہقی بوده است. وی مردی مستور از اهل پرهیز و تقوی بود. حدیث را از اصحاب الاصحام شنید. و در جمادی الاولیٰ سال ۴۹۴ هجری در گذشت، همسرش او را غسل داد و از بیم ستمگران و اعوان حکومتی شبانه آنرا در شاهنبر بخاک سپرد. وی در هنگامه آشوب و فتنه میزیسته است. (۱)

۶ - ابوالقاسم انصاری

۵۱۲ هجری / ۱۱۱۸ میلادی

عبدالغافر در کتاب السیاق شرح حالی از سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد بن اسماعیل بن اسحق بن یزید بن زیاد بن میمون بن مهران درج کرده و در آنجا گفته است: وی عبارت است از: ابوالقاسم انصاری صوفی پیشوای پرهیزکار دین دار زاهد که در رشته خود یگانه روزگار خویش بود. خانه اش بیت الصلاح و شایسته تصوف و زهد بود. وی از جمله کسانی است که در دو رشته علوم اصول و تفسیر منحصر به فرد بوده، ومدتی که به امام زین الاسلام ابوالقاسم قشیری خدمت می کرده، از وی بهره های بسیاری از علم کسب کرده است. به حجاز سفر کرد، و در سفرهای خویش مصاحب شیخ والد خود و در بیابان همراه و همگام او بوده است و هر دو با هم حج گزار شدند. و بعد از فارغ شدن از اعمال حج از پدر جدا شد و به شام رفت ومدتی در آنجا ماند و سپس به نیشابور بازگشت و داماد شیخ ابوصالح احمد بن عبدالملک مؤذن شد، و به مدرسه بیہقی انتقال یافت، وی در آنجا با امام الحرمین فرصت ارتباط و رفت و آمد یافت و در کسب طریقه اش در اصول از وی استفاده کرد. و در آنجا بدست اوفارغ التحصیل گردید. ومصنفات خوبی را تصنیف کرد. و همچنین در علم تفسیر تصنیف کرد و به افاده پرداخت. وی مردی خوش رفتار. دقیق النظر، و آگاه بر مسالک و راه و رسم پیشوایان

۱. منتخب السیاق برگ ۱۷ آ.

علم کلام بود. و بر مواضع اشکال با قصوری که در تقریر زبان داشت کاملاً آگاه بود او کسی بود که معرفتش برتر از نطقش بود و باطنی درخشان‌تر از ظاهر داشت. و باطریقت آشنایی کامل داشت، در طریق تصوف گام نهاد.

و بعد از درگذشت شیخ ابوصالح جایگزین او در مدرسه بی‌هیی گردید و به سرپرستی عمارت و تعمیر و مصالح آنجا پرداخت و در حفظ و نگهداری کتب و رقبات موقوفه‌ای که در دست وی بود کوشید و شبها بر مناره^۱ معروف که در مدرسه بود می‌رفت و مسلمانان را تبلیغ و وعظ و تذکیر می‌کرد و ایشان را به شبخیزی و تهجد و مواظبت بر خیرات و بر طریق خدا تشویق و ترغیب می‌نمود. و از دسترنج مختصری که از شغل صحافی و نسخه‌نگاری کسب می‌کرد روزگار می‌گذرانید و با هیچکس نمی‌آمیخت. و هرگز بر اسباب دنیایی نمی‌افزود و دودان نمی‌پرداخت و بدین طریق عمر خویش را بسر می‌برد، و در پایان عمر به بیماری گران‌گوشی مبتلا گردید و دیدگانش به سستی و ضعف گرائید بطوری که جز برای ضروریات حیات از خانه خارج نمی‌شد. حدیث را از مشایخ و اساتید عصر خویش شنید، و در نشر بسیاری از تصانیف امام زین‌الدین مباشرت داشت و آنها را بخط خویش نسخه برداری نمود و بر سیره گذشتگان صالح خود همچون ابرار زیست و در بامداد روز پنجشنبه ۲۲ جمادی الآخر سال ۵۱۲ هجری دیده از جهان بر بست. (۱)

۷ - ابوبکر پوشنگی

۴۶۳-۵۴۳ هجری .

۱۰۷۰-۱۱۴۸ سیلادی

احمد بن محمد بن بشار خرجردی پوشنگی بسال ۴۷۳ هجری بدنیا آمد، و در هرات علم فقه را نزد ابوبکر محمد بن علی شاشی آموخت و بعد نزد ابوالمظفر فرزندان سماعی رفت و

برای وی دربارهٔ خلاف و اصول تعلیقانی نوشت. و تمامی تصنیفهای او را بخط خود بنگاشت و در مرو مذهب را قرائت کرد. وی امامی فاضل و پرهیزگار و مفتی بود که در فنون گوناگون عمل می‌کرد. به عبادت مشغول شد و از خلق در مدرسه بی‌هی انزوا جست و با کس نیامیخت و تنها در روزهای جمعه از کُنج عزلت خارج می‌شد که تمامی اوقات را مستغرق در عبادت بود. وی در نیشابور در پنجشنبه هفدهم ماه رمضان سال ۵۴۳ هجری در گذشت. (۱)

۸- ابوالقاسم وراق

مظفر بن محمد بن احمد بن یوسف بُستی، ابوالقاسم فقیه شافعی وراق و از ساکنان مدرسهٔ بی‌هی بوده است. وی فاضلی مستور، و عقیقی ثقة بود. در بغداد و خراسان سمع حدیث کرد و بنگارش پرداخت و احادیث را جمع کرد و در نیشابور منزل کرد. مسعود بن ناصر از او روایت کرده است. (۲)

۲۰- مدرسهٔ ابن ابی الطیب نیشابوری در اسفراین

بسال ۱۰ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را ابوالقاسم علی بن محمد بن حسین بن عمر که یکی از دهقانان بوده است در ماه رمضان سال ۱۰ هجری تأسیس کرده است. و یا قوت که بسال ۶۲۶ هجری در گذشته است گوید: (و اثر آن تاکنون باقی است) و ابوالقاسم مذکور در فوق این مدرسه را برای علی بن عبدالله بن احمد نیشابوری معروف به ابوالطیب، تأسیس کرد و بر آن نام وی نهاد. و دربارهٔ شرح حال وی در معجم الادبا چنین آمده است که: مولدش در نیشابور، و موطنش قصبهٔ سبزوار، و دارای معرفتی تمام بر قرآن و تفسیر آن بوده است و او بسال ۴۵۸ هجری در گذشت، و در مقبرهٔ سبزوار بخاک سپرده شد.

شاگردان بسیاری تربیت کرده است که از آن جمله است: ابوالقاسم نامی که منشی همان مدرسه بوده است و تصنیفهایی در تفسیر قرآن نوشته از جمله کتاب تفسیر کبیر در سی مجلد، و کتاب تفسیر اوسط در یازده مجلد، و کتاب تفسیر صغیر در سه مجلد

۱. سبکی ۶: ۵۰-۵۱. الانساب ۵: ۸۳. اللباب ۱: ۳۵۳.

۲. منتخب السیاق برگ ۱۳۲ آ.

باقوت گوید: وقتی که او درگذشت در خزانه کتبش بجز چهار جلد کتاب چیز دیگری نبود که یکی از آنها در فقه و جلدی در ادب و دو جلد دیگر در تاریخ بود.

از جمله مطالبی که در تاریخ زندگانی وی روایت می‌کنند اینست که: او را بسال ۴۱۴ هجری نزد سلطان محمود بن سبکتکین بردند. و چون به مجلس او وارد شد بدون اجازه نشست، و شروع کرد به خواندن روایتی از تاریخ پیامبر (ص) بدون اینکه سلطان او را بدینکار امر کرده باشد. در نتیجه سلطان غلامی را امر کرد که او را تنبیه نماید. پس غلام مشت محکمی بر فرق وی زد که آن مشت موجب گرانی در سمع او شد و کر گردید، آنگاه که سلطان از منزلت وی در دنیا و علم و پاکی و پرهیزگاری او آگاه شد از او پوزش طلبید و دستور داد مالی بدو بدهند و او نپذیرفت و گفت من نیازی به مال ندارم، اگر می‌توانی آنچه را که از من گرفتی بمن باز پس دهی آن را می‌پذیرم و آن چیز شنوایی من است پس سلطان بدو گفت: ای مرد، ملک صولتی دارد که گاه نیازمند سیاست است. من تو را دیدم که از واجبی تعدی کردی پس چنین عملی از من سرزد. و اکنون از تومی خواهم که مرا حلال کنی. گفت: خداوند میان من و تو حاکم است. و سپس گفت: تو مرا احضار کردی که از من وعظ و تاریخ پیامبر (ص) و خشوع به درگاه او را بشنوی نه آنکه قوانین و آداب پادشاهی را وسیله من برپا داری و سیاست خود را بکار بندی و این چیزی است که به خود پادشاهان و امثال آنان وابسته است و با علما ارتباطی ندارد. سپس سلطان شرمنده شد و سر خود را بسوی او کشید و با او معانقه کرد.

از سخنان اوست در خطبه کتاب تفسیرش: این روزگار زمان سفیهان پست است، و قیران قیران دیگرگونی در نخله‌ها و اندیشه‌هاست و فضل در نزد صاحبان فضل فضول گشته است و درخشش تمییز در بین آنان افول کرده دین مبدل به دین گردیده و دنیا به عین بدل گشته است. و اگر یکی از ایشان به زیور علوم آراسته گردد و ادعا نماید که در علوم متخصص گشته است پس قرآن خواندن او را از معانی که نمی‌دانسته است بی نیاز ساخته و با فضل خود را می‌آراید حال آنکه با آن نزدیکی و قرابتی ندارد. احادیث و اخبار را گرد

می‌آورد اما خود در این امر همچون حمار است که کتابها را حمل می‌نماید .
و او را دیوان شعری است ، و در *دمية القصر* بعضی از اشعار وی نقل شده
است .^(۱)

۲۱ - مدرسهٔ خفاف نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۲۸ هجری تأسیس شده است

در کتاب *منتخب السیاق ضمن شرح حال ابن ابی‌الوفاء خفاف* ذکری از مدرسهٔ خفاف نیشابور آمده است .^(۲) و در شرح حال وی چنین مندرج است که : عبدالعزیز بن محمد بن محمد بن احمد بن محمد بن شعیب بن صالح ، ابوصادق بن ابوالوفای واعظ فریابی معروف به الخفاف مردی فاضل و از بیت علم و حدیث بوده است . از عمویش ابوسعید خفاف فقیه ، و ابوجعفر خلقانی روایت حدیث می‌کرده است .

حسکانی گوید : نزد او در مدرسه‌اش قرائت حدیث کردم . او در جمادی‌الآخر سال ۴۲۸ هجری در گذشته است . و ابوالقاسم کریمی از وی روایت می‌کرده است . خفاف از کسانی بوده است که حدیث را با اسناد عالی روایت می‌کرده است ، و همچنین در کتاب *منتخب السیاق ضمن شرح حال حافظ ابومنصور ابن ابی‌بکر* در گذشته به سال ۴۶۹ هجری چنین گوید : او از اصحاب ابوحنیفه ، و از خواص اصحاب ابوعبدالرحمن سلّمی بود و کتابهای او را می‌نگاشت . و وی اسناد عالی را از خفاف و ابونعیم و حاکم و هم‌رتبه‌های ایشان فراگرفته است .^(۳)

و از کسانی که نام آنها در ضمن مدرسه خفاف آمده است ابوالعباس صوفی می‌باشد : وی احمد بن محمد حافظ و بازرگان و مشهور به احمد محمود خادم الفقراء است

۱ . معجم الادبایة ۵ : ۲۳۱-۲۳۳

۲ . *منتخب السیاق برگ* ۱۰۰ ب ، وین حسکانی عبارت است از : ابونصر فضل الله بن وهب المقبری از اهل نیشابور ، همچنانکه این نام و نسب در شرح حال وی در *التجیر* بشماره (۶۲۸) ذکر شده است .

۳ . ن . ۴۰ م برگ ۱۰۸ .

که سالها در مدرسه خفاف بود و محمود صوفی را خدمت کرد. او در شعبان سال ۴۷۸ هجری در ناحیه جوین درگذشت و جنازه وی را به شهر بردند. (۱)

۲۲ - مدرسه ابو بکر بُستی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۴۲۹ هجری تأسیس شده است

و مؤسس این مدرسه عبارت بوده است از : احمد بن محمد بن عییدالله بن محمد بن جعفر بن احمد بن موسی ، معروف به ابو بکر بستی فقیه که از کبار فقهای اصحاب شافعی و مدرسین و استادان فن مناظره در نیشابور بوده است . او دارای جوانمردی و مروت ظاهر و ثروت وافر بود و برای اهل علم در جلو در منزلش مدرسه‌ای ساخت که در بازارچه مسیب قرار داشت . و تمامی مال خود را که بعداً به اوقاف ابو بکر شتیان معروف گشت وقف آن مدرسه کرد . او حدیث بسیار در نیشابور و عراق شنید و از دارقطنی و هم طبقه او نقل حدیث کرد . برای او یک مجلس املاء حدیث برپا کرده بودند و مدتی در آنجا املا می کرد که معروف به دارالسنه و مدرسه صبغی و آن در باب جامع قدیم واقع بود . و او در روز شنبه سیزدهم ماه رجب به سال ۴۲۹ هجری درگذشت . (۲)

۲۳ - مدرسه ابوسعید استر ابادی در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۰ هجری بنا گردید

این مدرسه را اسماعیل بن علی بن المثنی معروف به ابوسعید استر ابادی ، العنبری ، صوفی و اعظ تأسیس کرده است . و خطیب بغدادی نسب او را چنین ذکر کرده است :
اسماعیل بن علی بن بندار بن المثنی .

او در قدیم به نیشابور آمد و برای اصحاب شافعی مدرسه‌ای در آنجا بنا کرد که بنام وی منسوب گشته است . و از پدرش و همچنین از علی بن حسن بن حیویه روایت حدیث کرده است . و احمد بن ابو جعفر قاضی ، و ابو بکر خطیب حافظ بغدادی ، و احمد موسی ابادی

۱ . منتخب السیاق برگ ۳۵ . آ .

۲ . منتخب السیاق برگ ۲۶ . ب . : ۸۰ .

و دیگر محدثان از وی نقل نموده‌اند.

او در حدود سال ۴۴۰ هجری در گذشت. و خطیب یادآور شده است که او در محرم سال ۴۴۸ هجری در بیت المقدس در گذشته است. (۱)

۲۴ - مدرسه ابوالحسن المتّوی در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۴۰ هجری تأسیس شده است

در کتاب السیاق (۲) ضمن شرح حال نخستین مدرسی که در آنجا تدریس می‌کرده از این مدرسه یاد شده است. عبدالغافر او را چنین معرفی کرده است، او عبارت است از: علی بن احمد المتّوی استاد امام ابوالحسن که در مناظره و تذکیر صاحب سخن؛ و در این دورشته بذروه^۳ اعلی رسیده بود. در نیشابور برای او مدرسه‌ای بنا کردند، و او را در آنجا ساکن نمودند. وی در آنجا به تدریس پرداخت. و بسیار خوش بیان و آگاه بر تصرف و در نزد عام و خاص سخنانش پسندیده بود. وی از ارکان دانشمندان نیشابور بود. امالی و حدیث شنید و به سال ۴۴۴ هجری در گذشت.

۲۵ - مدرسه ابن غاضره^۴ اسدی در پوشنگ

این مدرسه قبل از سال ۵۰۰ هجری تأسیس شده است

ابوالحسن باخرزی در گذشته به سال ۴۶۷ هجری ضمن شرح حالی که از ابن غاضره اسدی نگاشته از این مدرسه یاد کرده است و چنین گوید: ابوطالب حمزه بن غاضره^۴ اسدی بغدادی، که در سفرهایی که به پوشنگ می‌نمود در همانجا ساکن گردید، و از مرسوم خود مدرسه‌ای را بنا نهاد که از هر جانب دانشجویان همچون موهای گردن کفتار بسوی آن سرازیر گشتند و او مانند چنگال شاهین در آن مدرسه استقرار یافت و آثار نیکش بر هر طالب علمی که در آنجا رفت و آمد داشت حسن اثر بخشید و همگان از علوم وی اقتباس نمودند. وی اشعاری ادیبانه و بهنجار داشت که با وجود آن سنگ بلاد را تراش و نحت نمی‌داد و آنگاه نمونه‌هایی از اشعار او را آورده و

۱. سبکی ۴: ۳۱۴، ۲۹۳. و خطیب بغدادی ۶: ۳۱۵-۳۱۶ و شدلات ۳: ۲۷۳

و موسیاباد، یکی از قراء همدان بوده است.

۲. سیاق برگ ۶۳ ب.

یادآور شده است که درگذشت او با وفات الامام ابوالحسن علی بن طالوت بلخی قرین بوده و هر دو این بزرگان فرید روزگار و اوحدی عصر خویش بوده‌اند. و شرف السادة ابوالحسن بلخی آن دو دانشمند را در قصیده فریده‌ای رثا گفته که می‌توانید آن را در کتاب *دمية القصر* بیابید. درگذشت او در سال ۴۵۰ هجری اتفاق افتاده است. (۱)

۲۶ - نظامیه نیشابور

این مدرسه در حدود سال ۴۰ هجری یا ۱۰۵۷ میلادی تأسیس شده است و خواجه نظام الملک این مدرسه را حدود ده سال قبل از نظامیه بغداد تأسیس نموده است. و براون (* Browne) عقید داشت که بیست و پنج سال قبل از نظامیه بغداد تأسیس شده است یعنی می‌تواند در حدود سال ۴۳۴ هجری تأسیس شده باشد. و ما این نظر او را تأیید نمی‌کنیم بلکه به نظر ما باید در حدود سال ۴۵۰ هجری تاریخ تأسیس آن بوده باشد. زیرا عبدالملک جوینی معروف به امام الحرمین در گذشته به سال ۴۷۸ هجری مدرس آنجا بوده حدود سی سال در آنجا تدریس کرده است چنانکه عبدالغافر فارسی در *السياق و سبکی در طبقات الشافعية الكبرى* آورده‌اند. و بنابر این قول تاریخ تأسیس آن ۴۴۸ هجری می‌باشد. و اگر نظر Browne را بپذیریم باید سال عمر عبدالملک جوینی، هنگامی که در آنجا درس می‌داده در پانزده سالگی بوده باشد و این غیر ممکن است زیرا او هنگام درگذشت پدرش بیست ساله بوده است و معلوم است که او در تدریس بجای پدر نشسته است و در آن تاریخ هنوز نظامیه بنا نشده بود. و او بعد از درگذشت پدرش در مدرسه بهتیه مشغول تکمیل تحصیلش بوده است. و مدرسه نظامیه نیشابور از شمار مشهورترین مدارس اسلامی نیشابور بوده است. و البته ما تعداد بیست و چهار شرح حال از بیست و چهار دانشمندی را که از مدرسان آن مدرسه بوده‌اند و یا از

۱. *دمية القصر* ۳۵۸-۳۶۲، و وافی ۴: برگ ۱۰۹، و انباه الرواة ۱: ۳۳۶، و

تلخیص ابن مکتوم ۶۴-۶۵.

(*) A Literary History of Persia. 2, P. 294.

میان کسانی که برای آنان مجلس املاء یا مناظره در آنجا دایر بوده است، در اختیار داریم، گذشته از کسانی که در این مدرسه تحصیل خود را بپایان رسانیده و فارغ التحصیل شده اند، و مشهورترین کسانی که بدین مدرسه منتسب بوده اند، عبارتند از: امام الحرمین و فرزند او ابوالقاسم مظفر، و عبدالرحمن بن منصور بن رامش، و ابوسهل مروزی، و ابوسعید خواری، و ابو اسحق شیرازی، و ابوالقاسم اسماعیلی جرجانی، و ابوالقاسم نوقانی، و ابوجعفر طبسی، و ابوبکر شیرازی، و ابوالقاسم همدانی، و ابونصر رامشی، و حسن سمرقندی، و علی بن سهل، و عبدالواحد بن عبدالکریم قشیری، و ابوحامد غزالی، و ابن الکیای هرآسی، و ابوالقاسم انصاری، و ابوسعید سمعانی تمیمی، و ابوالمعالی ورکانی، و ابوالمعالی خوافی، و قطب الدین نیشابوری، و محمد بن یحیی نیشابوری، و ابوالحسان طوسی. (*)

۲۷ - مدرسه مشطی در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۵۴ هجری تأسیس شده است

عبدالغافر از این مدرسه در کتاب السیاق یک مرتبه به نام «المسطی» یاد کرده است و ضریفینی در کتاب منتخب السیاق چهار بار به نام «مدرسه المشطی» اشاره نموده است. و در کتاب طبقات سبکی «المدرسة المشطیه» آمده است. و ترجیح در این است که نام آن مدرسه «المشطیه» بوده باشد زیرا با کمال وضوح در منتخب السیاق در هر چهار جا که نام آن را آورده اند، آن را چنین ذکر کرده اند.^(۱) و از مشهورترین مدرسان این مدرسه و آنانکه در آنجا مجالس املاء دایر کرده بودند و یا بدانجا منزل کرده بودند دانشمندان زیر می باشند:

۱. سیاق برگ ۹۱ آ منتخب السیاق برگ ۱۴ ب، ۲۸، ۱۱۳ ب و ۱۳۴ ب. سبکی

(*)- درباره نظامیه نیشابور سراجیه شود به مقاله ای که ماتحت عنوان النظامیات العشر در مجله دانشکده مطالعات اسلامی شماره ۵ ص ۳۱۷-۳۵۷ نگاشته ایم. و نیز در کتابی که تحت عنوان علماء النظامیات و مدارس الشرق الاسلامی ص ۴۱-۵۹، نوشته ایم.

۱ - ابوسعید شاماتی

۴۵۴ هجری

احمد بن ابراهیم بن موسی بن احمد بن منصور، ابوسعید مقلی شاماتی: شیخی فاضل و مشهور و ثقه از میان مشایخ مذکور است، وی عالم بر قرائات و متصرف در امور بوده است، و برای اینکه حسن کفایت داشته، مشایخ نیشابور وی را مدت‌ها برای نیابت ریاست برگزیدند. زیرا او در ترقیب کارها و شناسائی درجات دانشمندان و در فصل خصوصتهای مردم کاردان بود.

وی حدیث بسیار از: ابوطاهر بن خزیمه، و ابوبکر جوزقی، و مختلیدی و دیگران که در این طبقه بوده‌اند کسب کرد، و برای او مجلس املاء در مسجد ابو عبدالرحمن سلمی به سال ۴۴۱ هجری در روز جمعه بعد از نماز دایر نمودند که سالها در آنجا به املاء می‌پرداخت و سپس در مدرسه مشطی به افاضه پرداخت. و در شعبان سال ۴۵۴ هجری در گذشت و در مقبره الحسین بجاك سپرده شد. وی نزدیک هشتاد سال زیست. او کتاب النهایة فی القرائات را از ابوبکر بن مهران شنیده بود و جمع بسیاری از دانشمندان این کتاب را از او فراگرفتند. (۱)

۲ - محمد بن محمد علوی

وی محمد بن محمد بن زید علوی السید الامام ابو الحسن و ابو المعالی صاحب دو کنیه حسنی و بغدادی و ساکن سمرقند بود. مردی فاضل و دین دار و ثقه و مهیا دوست و از ثروتمندان و میاسیر اهل روزگار خود بود و از کسانی است که درباره وی آورده‌اند که خداوند برای او از اسباب و ضیاع و مستغلات در سمرقند فراهم ساخته بود و سپس صاحب سرمایه و تجارت و بضاعت آنقدر گردیده بود که ضرب المثل گشته بود در ثروت. و با همه این احوال او بسیار حدیث نوشت و کتابهای گرد آورد. بگونه رسولی به نیشابور آمد و در مدرسه مشطی منزل کرد، و مشایخ استادان از وی حدیث شنیدند، و در دو مسجد جامع برایش مجلس املاء دایر کردند. و نزد وی از مصنفاتش قرائت کردند. و لغز بسیاری

۱. منتخب السیاق برگ ۲۸ آ.

به نظم از حفظ داشت که آنها را بر کودکان و ادب دوستان تلقین می‌کرد. وی سپس به سمرقند بازگشت و در آنجا کشته شد. از ابوعلی شادان و ابوعلی واسطی، و هناد نسفی و دیگران حدیث روایت می‌کرد. و وقتی در جواب استجازهٔ حدیث که از وی کردند در وصف حال خودش چنین سرود:

اخلاى اجزت لکم سماعی	وما صنفت من کتب الحدیث
اذا ما شتم فارووه عنی	کبیر کم و ذوالسن الحدیث
اجزت لکل ذی عقل و دین	یرید العلم بالطلب الخیث
علی شرط الاجازة فاجفظوه	عن التصحیف والغلط الخیث
فانی عن وقوع السهو فیه	بری معن کالمستغیث

ای دوستان حدیثهایی را که شنیده‌ام و کتابهای حدیثی که نگاشته‌ام بشما اجازهٔ نقل دادم. خواستید آن احادیث را از قول من روایت کنید چه بزرگ سن و چه کوچک سن باشید. به تمامی کسانی که خردمند و دین باورند و دانش را برای طلب حیثیت دوست دارند اجازه دادم، بدین شرط اجازه دادم که آن را از تصحیف و غلط ناهنجار پاس دارید زیرا که من از اینکه سهوی در آنها راه یابد بری هستم و همچون یک استغاثه‌گر این برائتم را اعلان می‌دارم. (۱)

۳- علی بن حسینی مروزی

۴۶۴ هجری

او: علی بن حسین دهقان مروزی ابوالحسن قاضی آنجا بود، گامهای بلندی برداشته، و روایتها کرده است و به سال ۴۵۷ هجری ساکن مدرسهٔ مشطی شد و در مرو به سال ۴۶۴ هجری درگذشت. (۲)

۴- مبارک واسطی

۴۰۰-۴۹۲ هجری/۱۰۱۴-۱۰۹۸ میلادی

ویکی دیگر از مدرسان مدرسهٔ مشطی عبارت است از: مبارک واسطی که نسب او:

۱. ن. م. برگ ۱۴ ب.

۲. منتخب السیاق برگ ۱۱۳ ب.

مبارک بن محمد بن عبدالله ابوالحسین ابن السوادى الواسطى فقیه نزیل نیشابور. وی مردی بزرگ و فاضل و از ارکان فقهای بسیار حدیث و پاسداران مذهب و خلاف بود. در شهر خود واسط و همچنین بصره و بغداد و مصر فقه آموخت و احادیث بسیار کسب کرد، و به نیشابور آمد، و در آنجا مسکن کرد و در مدرسه ابوالعباس مشطی فرود آمد. در آن مدرسه به تدریس و مناظره پرداخت، و در مجالس حضور یافت، و او به روش عراقیان حدیث بسیار حفظ داشت، در پوشیدن عمامه و عبا در زنی پیشوایان علمای نیشابور بود، وی مردی باجمّل بود که با تجارت اندک و معامله‌ای قلیل نیز می‌ساخت. حدیث بسیار شنید و کسب نمود اما زیاد روایت نمی‌کرد، ابوالحسن از وی با واسطه‌ای از قول ابوعلی ابن شاذان که از وی در بغداد سماع کرده بوده است روایت می‌کرد. وی در آخر عمر کور شد و ناگهانی در گذشت در ظهر روز پنجشنبه چهاردهم ماه ربیع الآخر سال ۴۹۲ هجری. و چنانکه خود او خبر داده، به سال ۴۰۵ هجری بدنیا آمده است. (۱)

۲۸ - مدرسه سیوری در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۴۰۸ هجری تأسیس شده است

در کتاب منتخب السیاق از دوتن دانشمندان، که در مدرسه سیوری ساکن بوده‌اند، و اینکه آن مدرسه در باب عزره^۱ نیشابور واقع بوده یاد شده است :

۱ - ابوالعباس شقانی

۴۰۸ هجری/ ۱۰۶۵ میلادی

احمد بن محمد امام ابوالعباس شقانی حسنی، متکلم و صوفی و یگانه زمان خود بود در حالت و دین داری و پرهیزگاری و زهد و تبجر در علم اصول. بسیاری از شاگردان نزد وی پرورش یافتند. او در کلام روشی داشت که تمامی اهل حقیقت آن را می‌پسندیدند. و در سماع حالتی عالی داشت... وی از ساکنان مدرسه سیوری بود و با آنکه در دنیایی

۱. السیاق برگ ۹۱ آ ب، و در آنجا آمده است مدرسه «المسطبی». و در منتخب السیاق برگ ۱۳۴ ب. که در آنجا تاریخ وفات او را ۴۷۲ هجری ذکر کرده است. و طبقات سبکی ۳۱۱:۵-۳۱۲ چنین آمده است «و درس بالمدرسة المشطیة».

از بهره‌ای فراوان برخوردار بود به اندک قناعت می‌کرد. و طبعی بلند داشت، حدیث بسیار شنید، و با بزرگان ملاقات و در محضر ایشان تلمذ کرد و اما اندکی از احادیث را روایت کرد. او در قصبه «راذ» به سال ۴۵۸ هجری درگذشت. (۱)

۲ - محمد بن اسحق بحاثی

۴۶۳ هجری / ۱۰۷۰ میلادی

نام و نسب: محمد بن اسحق بن علی بن داود بن حامد، ابوجعفر قاضی زوزنی بحاثی، وی یکی از فضلاء معروف و شعرای مفلح، و صاحب تصنیفهای سودمند است. او در جدّ و هزل شگفت‌انگیز، و در ظرافت و فضل برتر از تمامی مردم زمان خویش بوده، و به اهل تسنن تعصب می‌ورزیده است. وی در هجاء از نظم و نثر طریقه‌ای را پیمود که تا آن زمان سابقه نداشت، و هیچکس از بزرگان و ائمه و فقها و سایر اصناف مردم از هجای او در امان نبوده است.

عبدالغافر گوید: وی از دوستان پدرم و از کسانی بود که گاهگاه در خانه وی بیتوته می‌کردند. او در مدرسه سیوری که در باب عزره قرار داشت، ساکن بود، و نسخه‌ای از غریب الحدیث ابوسلمان خطابی را نگاشته و آن را نزد جدّ من ابوالحسین عبدالغافر بطرز قرائت سماع خواند و برای تصحیح و اتقان آن را نزد حاکم ابوسعید بن درست قرائت کرد. وی به سال ۴۶۳ هجری در غزنه درگذشت. و حسکانی ذکر کرده است که وی از دائی خود ابوالحسن هارون زوزنی از قول ابوحاتم حبان روایت کرده است. (۲)

۲۹ - مدرسه عراقی در طوس

این مدرسه قبل از سال ۴۵۹ هجری تأسیس شده است

این مدرسه را، قاضی ابوعلی محمد بن اسماعیل بن محمد طوسی معروف به عراقی در گذشته

به سال ۴۵۹ هجری در باب جامع طابران شهر طوس بنا کرده است. (۳)

۱. منتخب السیاق برگ ۳۱ آ.

۲. ن ۴۰ برگ ۱۲ آ.

۳. طبقات الاسنوی ۲: ۲۱۰.

۳۰- مدرسهٔ صندلی

این مدرسه قبل از سال ۶۰ هجری تأسیس شده است و از مدرسه‌های معروف حنفیان نیشابور است و هنام مؤسس آن که شرح حال او را در ذیل می‌خوانید منسوب گشته است :

۱- علی بن حسن صندلی

۸۰ هجری/۱۰۹۱ میلادی

عبدالغافر فارسی شرح حال او را در السیاق چنین آورده است: وی امام زاهد ابوالحسن می‌باشد که از ائمه خوشنام اصحاب ابوحنیفه در آن زمان بوده و در روزگار خود از حد معمول در گذشته و قبول عام داشته است. وی در هنگام غروب خورشید روز یکشنبه هفدهم ماه ربیع الآخر سال ۴۸۴ هجری در گذشت و در مدرسه‌اش بجاگ سپرده شد. وی شرح آثار طحاوی را از ابوبکر احمد بن علی اصفهانی و بضریره وی البته نه از روی توجه بلکه برای موافقت با او آموخت، و احادیث پراکنده‌ای را سمع کرد اما چیز زیادی روایت نکرده است. و پندار من اینست که آن آثار را که می‌خوانده، به شاگردان می‌آموخته است. (۱)

ابواسحق فقیه دهستانی

در حدود سال ۶۰ هجری/۱۰۶۷ میلادی در گذشته است

ابراهیم بن محمد ابواسحق فقیه دهستانی. در مدرسه ابوالحسن علی بن حسن صندلی نیشابور به سال چهارصد و شصت و اند فقه آموخت و از مدرسین آنجا گردید.

۳۱- مدرسهٔ السراجین در نیشابور

این مدرسه قبل از سال ۶۳ هجری در نیشابور تأسیس شده است

ابوالفرج غندجانی

وفاتش بعد از سال ۶۳ هجری/۱۰۷۰ میلادی اتفاق افتاده است

نامش ابوالفرج محمد بن علی بن خضر غندجانی است. او بعد از سال ۶۳ هجری

۱. منتخب السیاق برگ ۱۱۴ ب. الجواهر المزیئه ۱: ۳۵۷ و در این مأخذ وفات

او سال ۸۰ هجری آمده است. اعلام ۵: ۸۱-۸۲

به نیشابور آمد و در مدرسه السراجین منزل کرد در حالی که بیمار بود، و مدت زیادی در آنجا ساکن و در استراحت بود. (۱)

عبارت دمیة چنین است: فاستوطن مدرسة السراجین مریضاً، و دخلها طویلاً، و سكنها عربیاً.

۳۲ - مدرسه قشیریّه

قبل از سال ۴۶۵ هجری تأسیس شده است

در کتاب منتخب السیاق، و طبقات الشافعیة الکبری از آنچه در زمینه مدرسه قشیریّه آمده، چنین برمی آید که این مدرسه قبل از مدرسه نظامیه وجود داشته است زیرا محمدفارمذی که به سال ۴۰۵ هجری تولد یافته در زمان کودکیش در این مدرسه به فراگرفتن علم فقه پرداخته است. و این مدرسه به استاد ابوالقاسم قشیری متولد (سال ۳۷۶ و در گذشته به سال ۴۶۵ هجری) منسوب بوده است. و برای من مسلم است که این مدرسه باید همان مدرسه دقایقه باشد که شرح آن گذشت و به مؤسس آن یعنی ابوعلی دقاق منسوب بوده است. و چون ابوعلی دقاق در گذشت، ابوالقاسم قشیری جانشین وی گردید. زیرا که شوهر دختر او «فاطمة» بود و قشیری بدین سبب جایگیر پدر و سرپرست مدرسه ای گردید که به مدرسه قشیریّه معروف شده است. و هنگامی که قشیری در گذشت در همان مدرسه در کنار قبر استادش دقاق بنحاک سپرده شد همانگونه که فرزندانش هم در آنجا دفن شده اند. (۲)

۱ - ابوالقاسم قشیری

۳۷۶-۴۶۵ هجری/۹۷۶-۱۰۷۲ میلادی

عیدالکریم بن هوازن فرزند عبدالملک بن طلحة بن محمد نیشابوری، استاد ابوالقاسم قشیری و معروف به «زین الاسلام» است. اصلش از ناحیه «استوا» و از عربهایی است که به خراسان آمده و در آن نواحی ساکن گردیده اند. پس پدرش از نسل

۱. دمیة القصر ص ۴۲۲

۲. السیاق برگ ۵۲ آ. و سبکی ۵: ۲۲۷.

قشیری و مادرش از اولاد سلمی بوده است. و دائی او ابو عقیل السلمی نام داشته و از دهقانان خوش نام استوا بوده است.

وی در ماه ربیع الاول سال ۳۷۶ هجری بدنیا آمد و در بامداد یکشنبه ۱۶ ماه ربیع الآخر سال ۴۶۵ هجری درگذشت و در مدرسه دقایه کنار قبر استادش ابوعلی دقاق درگذشته به سال ۴۰۵ هجری بخاک سپرده شده است.

او حدیث را از ابو الحسنین خفاف، احمد بن محمد بن عمر، و ابونعیم اسفراینی، و ابوبکر محمد بن احمد بن عبدوس مزکی، و ابو عبد الرحمن سلمی، و حاکم ضبی، و ابن فورک انصاری و دیگران شنید.

و فرزندش عبدالمنعم قشیری و نوه اش ابو الاسعد هبة الرحمن قشیری، و زاهر شحابی، و دانشمندان و محدثین بسیاری از وی روایت کرده اند. و همچنین ابوبکر خطیب بغدادی از وی روایت حدیث کرده است.

فقه را نزد ابوبکر محمد بن بکر طوسی آموخت، و علم کلام را نزد ابوبکر بن فورک انصاری، و تصوف را نزد استادش ابوعلی دقاق فراگرفت.

و ابوالقاسم قشیری فقیهی بارع اصولی، و محقق متکلم، و حافظی مفسر. و نحوی زبان شناس، و ادیب و نویسنده و شاعر بوده است. و نیز در بیان فروسیت یعنی سوار کاری و بکار بردن سلاح، آثاری زیبا از خود بجا گذارده است.

در بغداد حدیث می گفت و مورد وثوق بود و وعظ می کرد. نزد امام ابوبکر بن فورک درس خواند و از خوشنام ترین شاگردان او گردید و در تحقیق و ضبط بر همه طلاب سرآمد گشت، و اصول فقه را نزد او خواند، و پس از وفات استادش نزد استاد ابواسحق اسفراینی که مدرس نظامیه بغداد بود رفت و بمطالعه و تحقیق پرداخت تا آنکه استاد خراسان گردید. و آنگاه شروع به تهیه تصنیف نمود و تفسیر کبیر را تصنیف کرد و مجالسی ترتیب داد. و با گروهی که ابو محمد جوینی و شیخ احمد بیهقی و جمعی دیگر از مشاهیر در میان آنها و همراه وی بودند به سفر حج رفت. و از مشایخ و استادان زمان خود در بغداد و حجاز، با همراهانش، به سمع حدیث پرداختند.

و در بغداد برخلیفه القائم بامرالله عباسی وارد شد ، و در آنجا با پذیرش وی روبرو گردید . و در منزلهایی که برای او اختصاص یافته بود مجالس درس دایر نمود ، و این مجالس در حضور و دیدگاه خلیفه تشکیل می شد . و سخنانش در مجلس وی از موقعیت خوبی برخوردار شد و این امر موجب عزت و احترام او گردید .

آنگاه به نیشابور بازگشت ، و با فاطمه فرزند استاد ابوعلی دقاق ازدواج کرد و از او شش فرزند پسر دنیا آورد ، (سأله فشریبه معروف ، بدو منسوب است .^(۱))

۲ - ابوالسنابل قرشی

نام و نسبش هبة الله بن ابی الصهباء بن جنذب بن محمد بن فنجویه بن عبدالله بن هارون بن عبدالله بن عامر بن کُرَیز قرشی است . ابوالسنابل دانشمندی اصیل و نبیل ، عقیف و پاکدامن و صالح و از ساکنان مدرسه قشیرییه بود . خانواده وی از مردمی بوده اند که با عبدالله بن کُرَیز به روزگار خلافت عثمان بن عفان که برای نخستین مرتبه شهر نیشابور را فتح کرد ، در آنجا منزل گزیدند .

ابوالسنابل علم حدیث را از زیادی و ابن یوسف و ابو عبدالرحمن سلمی فرا گرفت ، و سالها احمد بن شعیب نسائی مقری ، از ابن فنجویه ثقفی دینوری ، و او از طریق بستی از وی حدیث شنیدند و دانشمندان بسیاری نزد او قرائت کرده اند . وی دانشمندی ثقه و صحیح السماع بود . در سال ۴۰۱ هجری دنیا آمد . و ابوالحسن نیز از وی روایت حدیث کرده است .^(۲)

۳ - فضل بن محمد فارمدی

۴۰۵-۴۷۷ هجری / ۱۰۱۴-۱۰۸۴ میلادی

فضل بن محمد فارمدی معروف به شیخ الامام ، ابوعلی طوسی شیخ الشیوخ روزگار

۱ . طبقات سبکی ۵: ۱۰۹ ، ۲۲۷ و ۳۳۰ ، تاریخ بغداد ۱۱: ۸۳ شدادات ۳: ۳۱۹ .

المنتظم ۸: ۲۸۰ . و فیات الاعیان ۲: ۳۷۵ .

۲ . السیاق عبدالغافر ص ۹۴ ب و منتخب السیاق . ۱۴ آ .

خود و در طریقت خویش چنان در تذکیر یگانه بود که در تهذیب و عبادت کسی نمی توانست بر وی پیشی جوید. آدابی خوش داشت، و اشاراتش دقیق. و سخنان و استعارات رقیق و عمیق و فائق او بر دلها می نشست.

عبدالغافر گوید: در کودکی علم آموخت آنگاه به نیشابور رفت و به مدرسه قشیریه وارد شد و ابتدا در شمار خادمان امام زین الاسلام و اراده طریقه تصوف او در آمد. در راه اجتهاد به کمال رسید و از سوی امام با عین عنایت بدو نگریده شد و مورد توجه آن بزرگ قرار گرفت، و به وفور طریق هدایت از جانب امام بروی گشوده گردید و اذکاری که مناسب حال وی بود بدو تلقین شد تا دیدگان حقیقت جویش باز گردید. و روزنه‌ی طریقت برویش گشوده گشت و در طریقت راه یافت، و در مدرسه انواع خدمت و ریاضت را تمرین و ممارست نمود و سالیان دراز به تفکر بنشست، و از پلهای مجاهدت فرا گذشت و به مرتبه‌ای رسید که انوار حقیقت را مشاهده کرد. و آنگاه به طوس باز گشت و به مصاهره در صحبت و ارادت شیخ عارف ابوالقاسم گرگانی پیوست و به پیمانی که در طریقت بسته بود ملازم گردید.

و به یاری توفیق، دست و زبانش گشوده شد تا بر کرسی تذکیر تکیه زد و دانشمندی را که پیش از او در آن طریقت گام زده بودند فرو پوشید. و در زمینه معانی دقیقه به مراتب و درجات عالی رسید و بیان اشارات باریک برایش آسان گردید بدان حد که پیش از وی هیچ دانشمندی را چنین توفیقی میسر نگشته بود. آوازه اش بر زبانها افتاد و پذیرش عام یافت، پیوسته پیش می رفت و راه تعالی می پیمود، و کارش نظام می گرفت تا آنجا که معروف زمان و مشهور استادان دوران گردید. و پس از آن به نیشابور باز گشت و برایش مجلس درس دایر کردند، اهل علم گردش جمع و وجودش را گرفتند و به سخنان دلنشین او گوش فرادادند. و فرزند خویش امام ابوالحسن را به نیشابور فراخواند تا بسماع حدیث پردازد. و او را نزد بسیاری از محدثان بر دو حدیث بسیار به وی شنوایند. که از آن جمله اند: متفق جوزقی. وی نزد ابواحمد بن منصور بن خلف مغربی باقرات عمر بن حسین دهستانی آشنائی یافت، و به طوس باز گشت. سفرهایی به دیگر بلاد برایش پیش آمد از جمله به مرور رفت و در مصاحبت با نظام الملک، بیش از حد مورد قبول قرار گرفت و نیز با

بزرگان دانشمندان ملاقات‌ها کرد .

و نیز عبدالغافر گوید: از شخصی که مورد اعتماد من بود شنیدم که صاحب (نظام الملک) شخصاً انواع خدمت را بدو می‌نمود، چنانکه حاضران مجلس تعجب می‌کردند او را بزرگ می‌داشتند. و او هر چه از فتوح دریافت می‌نمود بر صوفیان انفاق می‌کرد و اموال بسیاری را هم که ذخیره داشت به آنان می‌بخشید. وی مقصد صوفیان و غربا و دور ماندگان اقطار عالم بود. در ماه ربیع الآخر سال ۷۷ هجری در ۷۲ سالگی درگذشت. وی در نیشابور از استاد ابو منصور بغدادی، و ابو حسان مزکی، و ابو حامد غزالی، و ابو بکر مفید، و ابو عبدالله بن باکویه صوفی حدیث شنید، و بعد از آن از محضر متأخرین همچون، ابن مسرور، و ابو الحسین و کنجرودی، و... مشایخ و استادان دیگر طوس استفاده کرده است. (۱)

۴ - عبدالواحد قشیری

۴۹۴ هجری / ۱۱۰۰ میلادی

در نسخه خطی السیاق آمده است: وی عبدالواحد بن عبدالکریم بن هوازن قشیری است که به سال ۴۹۴ هجری درگذشت، و در مدرسه بر جنازه او نماز گزاردند و او را در کنار قبر برادر و پدر و جدش در همان مدرسه بخاک سپردند. (۲)

۵ - شریف ابو حرب

در گذشته بعد از سال ۵۰۳ هجری / ۱۱۰۹ میلادی

مطهر بن علی بن محسن عباس همدانی الشریف الامام ابو حرب، مردی بزرگ و فاضل و فقیه و استاد مناظره و تذکیر بود. در سالهای پانصد و سه یا چهار هجری به نیشابور آمد و در آنجا به سمع حدیث و مناظره پرداخت. در مدرسه قشیریّه یک مجلس تذکیر دایر کرد، و با ابو نصر قشیری مصاحبت کرد و تصنیف خود را در تفسیر نوشت، و از ابو عبدالله فارسی حدیث شنید. (۳)

۱. منتخب السیاق برگ ۱۲۱ آ، ب. و برگ ۱۱۳ آ.

۲. منتخب السیاق ۵۲ آ.

۳. منتخب السیاق برگ ۱۳۵ ب، و در آنجا چنین است: در سالهای پانصد و سه و چهار به نیشابور آمد، که باید چنین باشد: در سالهای پانصد و سه یا پانصد و چهار به نیشابور آمد

۳۳ - مدرسه شحامی در نیشابور

این مدرسه پیش از سال ۷۰ هجری تأسیس شده است

امکان دارد که این مدرسه به طاهر شحامی منسوب باشد و او ابو عبدالرحمن بن محمد بن ابی بکر محمد بن احمد بوده است و مشهور چنین است که در زمان خویش برتر از همه دانشمندان بوده است. و پدرش ابوبکر از زاهدان عبادالله الصالحین بود و فرزندى داشته است که او را زاهر شحامی می‌نامیدند. (۱)

وی در علم شروط و نگارش حجتها و وثائق از تمامی بزرگان سر بود ، و او کسی بود که عبدالغافر فارسی را بر شروع نگارش کتاب سیاق راهنمایی و تشویق کرد تا آن را ذیلی بر تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری قرار داد . و اما کنیه زاهر ، ابوالقاسم بود وی در کسب حدیث کوشید و حدیث بسیار کسب کرد . وی مردی بیدار و آگاه و صحیح السماع بود . و نزد اساتید و شیوخ نیشابور به استملا پرداخت و در اصفهان وری و همدان و حجاز و بغداد و دیگر بلاد حدیث بسیار شنید . و مدت بیست سال در حظیره‌ای که به ایشان منسوب بود مجلس املا دایر کرد و در جامع نیشابور در حدود هزار مجلس املاء کرد . و از ابن جوزی برای جمیع مسموعاتش کسب اجازه نمود و هنگامی که نزد وی قرائت می‌کرد بسیار شکبیا بود . و نسبت به غربا و واردان با احترام رفتار می‌کرد و بیماری آنان را مداوا می‌نمود و به آنها کتب بعاریت می‌داد . ابوسعید عبدالکریم بن محمد سمعانی تمیمی از وی کسب حدیث کرده است . وی به سال ۴۶۶ هجری دنیا آمد و در ربیع الآخر سال ۵۳۳ هجری در نیشابور درگذشت و در مقبره یحیی بن یحیی بنحاک سپرده شد .

و همچنین از مدرسه شحامی در شرح حال مسعود بن ابی بکر انصاری یاد شده است و او عبارت بوده است از : مسعود بن ابی بکر بن احمد بن محمد ابوالقاسم هروی انصاری که مردی ملیح‌الشامیل بوده است .

۱ . سیاق برگ ۲۱ . آ . و منتخب السیاق برگ ۶۶ . ب . سبکی ۷ : ۱۸۱ ، کامل ۸ : ۳۶۵ .

و در آنجا شحامی به شجاعی تصحیف شده است . العبر ۴ : ۹۱ و التخبیر شرح حال شماره ۲۹ .

پدرش از مریدان خاص شیخ الاسلام اسماعیل صابونی بود. وی از مسعود حدیث شنید و نوشت. و حدیث بسیار از قاضی ابوالحسین احمد بن علی کسب کرد. و در پیری به مرگ ناگهانی در مدرسه شحامی در گذشت. در یکی از ماههای سال پانصد و هفتاد و اند (۱) در خاتمه این بررسی باید اضافه کنیم که در مشرق اسلامی مدارس دیگری هم غیر از آنها که نام بردیم بود که قبل و یا اندکی بعد از نظامیه بنا شد، و چنانکه در ضمن نگاشتن شرح حال مدرسان آن مدارس و یا دانشمندانی که در این مدارس ساکن بوده اند، و یا آنها که مجالس املاء و وعظ و ذکر و مناظره در این مدارس برایشان تشکیل شده بود، به آنها اشاره شده است جز آنکه در گذشت آنها کمی بعد از تأسیس نظامیه بغداد اتفاق افتاده است. همچون مدرسه ابوسعید مستوفی که برای حنفیان در نیشابور بنا شده بود و شاید این مدرسه در حدود همان سالی که مدرسه نظامیه نیشابور ساخته شد، بنا شده باشد. یعنی حدود سال ۴۵۰ هجری. و مدرسه ابوعلی علوی در گذشته به سال ۴۸۰ هجری. پدر وی که قبل از او در گذشته، این مدرسه را تأسیس کرده است، پس ناگزیر باید که آن مدرسه سالهای زیادی پیش از نظامیه تأسیس شده باشد.

و مدرسه احمد ثعالی که ابو جعفر شاماتی در گذشته به سال ۴۷۴ هجری در آنجا بخاک سپرده شده است. و مدرسه ابو عمر نسوی در گذشته به سال ۴۷۸ هجری پس از صد سال زیستن. و مدرسه منشکی، صدیق بن عبدالرحمن در گذشته به سال ۴۸۶ هجری. و مدرسه سالم نیشابوری که در نیشابور سالها پیش از سال ۴۹۷ هجری تأسیس شده بود. و مدرسه جاجرمی در نیشابور که پیش از سال ۴۹۷ هجری تأسیس شد. و مدرسه فخر الاسلام رویانی در آمل طبرستان که قبل از سال ۵۰۲ هجری تأسیس شد. و مدرسه سره مرد در سرخس که قبل از ۵۰۳ هجری تأسیس شده است. و مدرسه امیر ابونصر بن ابی الخیر در نیشابور که قبل از سال ۵۱۰ هجری تأسیس شده است. و مدرسه منیعی در مروالروود که پیش از سال ۵۱۰ هجری تأسیس شده است. و مدرسه ابوطاهر شبک، در گرگان که پیش از سال ۵۱۳ هجری تأسیس شده است. و مدرسه فرج خوبی که در خوی

آذربایجان قبل از سال ۵۲۱ هجری تأسیس شده است. و مدرسه خازنیّه مرو که قبل از سال ۵۳۰ هجری تأسیس یافته و مدرسه عمیدیه در مرو که قبل از سال ۵۳۸ هجری تأسیس شده است. و مدرسه سلطانیه در نیشابور که قبل از سال ۵۴۰ هجری تأسیس یافته است و مدرسه مجیر بغدادی در شیراز که قبل از سال ۵۹۲ هجری تأسیس شده است و... الخ. و تمامی این مدارس بغیر از مدارس ده گانه نظامیه است که نظام الملک طوسی در مشرق و عراق به تأسیس آنها اقدام کرده است و مادر آغاز بررسی بدانها اشاره نمودیم. مطالبی که بعرض رسید ما را به درک اهمیت مطالعه تاریخ شهرهای اسلامی در مشرق و مراکز علمی که در خارج از مدارس بوجود آمده، واقف می سازد و همچنین آگاهی می یابیم از مدارسی که بمنظور تدریس و مطالعه فقه و حدیث و ادبیات عرب و علوم محضه بوجود آمده، بیشتر آنها پیش از مدارس نظامیه دایر بوده اند.

در تاریخ بخارا ذکر شماری از مدارس که در زمان اسماعیل سامانی در بخارا دایر بوده و از رونق برخوردار داشته، آمده است. نظیر و معادل این مدارس در تمامی شهرهای بزرگ آسیا وجود داشته است، تا آنجا که مدارس شهر بلخ که به قبه الاسلام معروف گردیده بود، و تا مدتها بعد نمی توانست با مدارس موجود در بخارا برابری نماید. (۱)

۱. تاریخ بخارا آرسینیوس فاسبیری ص ۱۰۶-۱۱۰ و تاریخ بخارا، برسخی ص ۳۰ و ۱۲۸. و اسماعیل همان احمد بن اسد بن سامان در گذشته بسال ۲۹۵ هجری است. مراجعه شود به کتاب «علماء النظامیات و مدارس المشرق الاسلامی» از نگارنده.

کتابشناسی

از

ماندانا صدیق بهزادی

«کتابشناسی» واژه‌ای است که از ساخته شدنش مدت زیادی نمی‌گذرد. در دهه‌های پس از سال ۱۳۰۰ شمسی که پسوند «شناسی» را به بعضی نامهای افزودند و از ترکیب آنها حاصل مصدر می‌ساختند و معادل برخی نامهای علمی فرنگی که به «لوژی» ختم می‌شوند قرار می‌دادند؛ پسوند «گرافی» در واژه «بیبلیوگرافی»^۱ به «شناسی» ترجمه شد و حاصل مصدر «کتابشناسی» به عنوان معادل «بیبلیوگرافی» وضع گردید و بکار رفت. اینکه ساختمان این واژه جدید الاحداث چه کیفیتی دارد و آیا کلمه کتابشناسی معادل‌رسانی برای اصطلاح «بیبلیوگرافی» تواند بود یا نه، موضوع جالب توجهی است، اما متأسفانه بررسی آن در حوزه صلاحیت نگارنده نیست و از این گذشته، ارتباط چندان نزدیکی با بحث حاضر ندارد. آنچه مسلم است نوشته‌های متعدد نیز گواهی می‌دهد، این است که واژه کتابشناسی پس از مدتی نخست در میان اهل فن و سپس در میان متخصصان سایر رشته‌ها متداول گردیده است و در حال حاضر از واژه‌های بسیار رایج و کثیرالاستعمال است. ایرج افشار یکی از راه‌گشایان علم و فن کتابشناسی می‌گوید واژه کتابشناسی را سید حسن تقی‌زاده ساخته و در ترجمه کتاب پرزیشه بیبلیوگرافی^۲ (کتابشناسی فارسی) بکار برده است.^(۱) ایرج افشار در ۱۳۳۳ کتابی انتشار داد بانام کتابشناسی ایران که فهرست‌گونه کوچکی بود مشتمل بر اطلاعات مختصر کتابشناختی آثاری که در آن سال در ایران انتشار یافته بود. ظاهراً ایرج افشار کتابشناسی را راساترین واژه برای عنوان اثر خود می‌دانسته است

و پس از او کتابشناسان و فهرستنکاران دیگر که این واژه را بدون مقاومت پذیرفتند و بکار بستند قاعدتاً بایستی کتابشناسی را اصطلاح رسایی برای منظور خود دانسته باشند. احمد آرام در ترجمه جلد اول تاریخ تمدن ویل دورانت که به سال ۱۳۳۱ منتشر شده بایلیوگرافی را به کتابنامه ترجمه کرده است^(۲)، اما همین اصطلاح را در مقاله‌ای که به سال ۱۳۵۲ در یادنامه امینی انتشار یافته، به کلمه رایج شده کتابشناسی برگردانده است. فرهنگستان سابق ایران نیز در مقابل همین واژه بایلیوگرافی اصطلاح کتابشناسی را پذیرفت و بکار برد.^(۳)

نکته‌ای که شاید کمی جای تأمل داشته باشد این است که برغم این کثرت استعمال و با وجود آنکه سالهاست آثار زیادی منتشر شده که اصطلاح رایج کتابشناسی بخشی از عنوان آنها را تشکیل می‌دهد، هنوز هم گروهی از متخصصان کتابشناسی و کتابداری و متخصصان رشته‌های دیگر گاهی وقتها سه اصطلاح کاملاً متفاوت المعنای کتابشناسی، کتابنامه و فهرست را به یک معنی و معادل بایلیوگرافی فرنگی بکار می‌برند و حتی از اصطلاحات کتابنامه نگاری، فهرستنگاری و کتابنویسی همان معنایی را اراده می‌کنند که در زبانهای اروپایی غالباً از بایلیوگرافی مراد می‌کنند.

سابقه واژه بایلیوگرافی به سده دوم میلادی بازمی‌گردد و از نظر لغوی مأخوذ از کلمه یونانی بایلیوگرافیا^۱ است که از دو جزء بایلیون^۲ (به معنای کتاب) و گرافن^۳ (به معنای نوشتن یا نگاشتن) گرفته شده است. بایلیوگرافی در آغاز برای عمل نوشتن و استنساخ کتاب به کار می‌رفت و تا پایان سده هفدهم میلادی بر همین معنا باقی بود، اما از سده هجدهم استفاده از این واژه معنا و کاربرد تازه‌ای یافت و از «نوشتن کتابها یا کتابنویسی» به «نوشتن درباره کتابها» تغییر پیدا نمود. در سده نوزدهم دامنه معنایش گسترده‌تر شد و بر علم به احوال کتاب، تاریخ پیدایش و تحوّل آن، مراحل تولید فن مواد کتاب، شیوه‌های کتابسازی، تاریخ چاپ و کاغذ، صحافی، تذهیب و تجلید، آرایش و سایر جنبه‌های مادی کتاب دلالت کرد.

1. bibliographia

2. biblion

3. graphen

گابریل نوده^۱ کتابدار و کتابشناس فرانسوی واژه بایبلوگرافی را نخستین بار در سال ۱۶۳۳ در عنوان کتاب بایبلوگرافیا پولیتیکا^۲ (کتابشناسی سیاسی) بکار برد. (۴) لویی ژاکوب دوسن شارل^۳ پس از گابریل نوده در کتابش تحت عنوان بایبلوگرافیا پاریسیانا^۴ (۱۶۴۵-۵۰) به واژه بایبلوگرافی توجه نمود. (۵) با این وصف واژه بایبلوگرافی تا سده هجدهم واژه مستعملی نبود. از سده نوزدهم به بعد واژه بایبلوگرافی در زبانهای اروپایی بکار رفت و به زبانهای دیگر ترجمه شد یا به صورت یک واژه قرضی در بعضی از زبانهای غیر اروپایی بکار گرفته شد؛ برای مثال در زبان ترکی استانبولی واژه بایبلوگرافیا^۵ با همین تلفظ و با همان معنایی که در زبانهای اروپایی دارد بکار می‌رود.

تعریف کتابشناسی

درباره اینکه کتابشناسی دقیقاً به چه معناست و بر چه نوع علم و فعالیت عملی دلالت می‌کند، اختلاف رأی وجود دارد. با این وصف نکات مشترکی در آراء گوناگون هست که تکیه بر آنها می‌تواند خطوط کلیتر و اصلیت کتابشناسی را ترسیم کند.

گئورک اشنايدر^۶ کتابشناس صاحب نظر می‌گوید: کتابشناسی، علم کمکی برای تمام علوم است. (۶) باورز^۷ نیز در تأیید سخن اشنايدر، کتابشناسی را علم «کمکی» معرفی می‌کند. (۷) ابرت^۸ کتابشناسی معروف آلمانی (۸)، فان هوزن^۹ و والتر^{۱۰} دو کتابشناس مشهور دیگر (۹)، کتابشناسی را «علم کتابها» توصیف کرده‌اند. با تعریف این کتابشناسان، به بررسی محتوای فکری کتاب برای نخستین بار توجه شده است. شومیکر^{۱۱} نیز بررسی

1. Gabriel Naudé

2. *Bibliographia Politica*

3. Louis Jacob de Saint Charles

4. *Bibliographia Parisiana*

5. *biblyografya*

6. Georg Schneider

7. Bowers

8. Ebert

9. Van Hoesen

10. Walter

11. Shoemaker

همین جنبه از کتابها را مورد توجه قرار داده است^(۱۰)، ولی والتر گریگ^۱ کتابشناسی را «بررسی کتاب به عنوان شیئی مادی» تعریف می‌کند.^(۱۱)

در زمان ما اصطلاح کتابشناسی در دو معنای بسیار گسترده و متفاوت بکار می‌رود: (۱) اگر برای کتابشناسی معنی وسیع «فن یا علم توصیف کتابها» را در نظر بگیریم در تعریف آن می‌توان گفت که کتابشناسی پژوهش در همه جنبه‌های مادی و معنوی کتاب است. در این تعریف کیفیات مادی کتاب و نیز جنبه‌های معنوی آن به عنوان وسیله‌ای برای انتقال افکار مورد بحث قرار می‌گیرد؛ اما در معنای خاص تر: (۲) کتابشناسی می‌تواند صورت مدوئی از مآخذ، منابع، آثار، اسناد و مدارکی باشد که به شیوه خاصی گردآوری و تنظیم شده باشد و اطلاعات کتابشناختی مربوط به آنها را در اختیار پژوهندگان و خوانندگان قرار دهد. به عبارت دیگر، کتابشناسی فهرست آثار یک نویسنده بخصوص یا آثار مربوط به یک موضوع خاص و یا فهرستی است از کتابها که به نحو منظم تدوین یافته و مورد استفاده کسانی است که می‌خواهند بدانند در هر مورد چه کتابهایی نوشته شده است. شاید بد نباشد همین جا یاد آور شویم که یکی از فرقهای کتابشناسی با فهرست (کاتالوگ)^۲ این است که محل نگاهداری منابع در کتابشناسی قید نمی‌شود، اما فهرست که خود نوعی کتابشناسی است، منابع یک یا چند کتابخانه یا آثار منتشر شده ناشر را نشان می‌دهد.

کتابشناسی: فن یا علم؟

در این باب که آیا کتابشناسی را می‌توان از مقوله علوم دانست یا از فنون جای گفتگو است. یک دسته کتابشناسی را فن دانسته‌اند؛ دسته دیگر که ماج^۳ از آنهاست، کتابشناسی را علم خوانده‌اند؛^(۱۲) و دسته سوم که اسدیل^۴ (۱۳)، کلپ^۵ (۱۴)، مالکلس^۶

1. Walter Greg

2. Catalog (ue)

3. Madge

4. Esdaile

5. Clapp

6. Mlle Malclès

و گیزیلی^۱ (۱۵) از شمار آنهایند ، کتابشناسی را آمیزه‌ای از علم و فن می‌دانند. می‌گویند: کتابشناسی از آن رو که به گردآوری، برشماری، توصیف، ضبط و تنظیم کتابها می‌پردازد، فن است؛ و از آن جهت که جنبه‌های مادی و معنوی کتاب را مورد بررسی و تحلیل و نتیجه‌گیری قرار می‌دهد، علم است. عدهٔ دیگری علم یا فن بودن کتابشناسی را بسته به نوع، هدف و شیوهٔ تدوین و تنظیم کتابشناسی می‌دانند. شاید واقعیت این است که کتابشناسی نه علم مستقل است و نه فن مستقل. می‌توان کتابشناسی را فنی دانست که بر روشهای علمی متکی است یا شاید به قول اسدیل «هر علمی در باز نمودن موضوع خود فن است و هر فنی در روش خود علم است» (۱۶).

کاربردهای کتابشناسی

در عصر جدید، مواد و مطالبی که به صورتهای گوناگون چه در زمینهٔ علوم محض و عملی و چه در زمینهٔ علوم انسانی، علوم اجتماعی و ادبیات و هنرها منتشر شد، چنان حجمی و سرعتی یافت که نیاز مبرم علمی و پژوهشی در رشته‌های مختلف فعالیت فکری و عملی به اطلاعات، لزوم آگاهی از تجربیات، ضرورت حفظ پیوند علمی و معنوی و جلو-گیری از دوباره کاری ایجاب کرد که شاخه‌ای از فعالیت علمی و عملی، انجام این وظیفه‌ها و تأمین آنها را برعهده بگیرد.

کتابشناسی به هر دو معنایی که گفتیم رشد و نمو یافته است و کتابشناسان بنا به وظیفه رشته فعالیت خود در درجه اول دست به پژوهش زده‌اند تا بدانند در زمینهٔ مورد مطالعه آنها چه تحقیقاتی صورت گرفته است، چه آثاری نوشته شده و انتشار یافته است و حتی علم در آن رشته تا کجا پیش رفته است. دستاوردهای کتابشناسان به صورت آثاری مدوّن و منظم ارائه گردیده و سرعت، سهولت و دقت دستیابی به اطلاعات فراآمده را اصل کار قرار داده است.

در حال حاضر کتابشناسی یکی از نظام یافته‌ترین ابزارهای پژوهش و یکی از کارآمدترین وسیله‌های دستیابی به منابع و اطلاعات موضوع تحقیق است و نقش با اهمیت آن به عنوان وسیله بررسی کتابها و علم انتقال مدارك مکتوب به ثبوت رسیده است. شاید بتوان کاربردهای عمده‌تر کتابشناسی را در چند بند خلاصه کرد:

- دانشپژوهان و متخصصان به وسیله کتابشناسی می‌توانند از آخرین و تازه‌ترین اطلاعات رشته خود آگاهی یابند؛
 - کتابشناسی از مهمترین ابزارهای کارگزینش کتاب در کتابخانه‌هاست؛
 - کتابشناسی وسیله گردآوری نوشته‌های مربوط به یک موضوع است؛

- ابزاری است در خدمت تصحیح متون و نسخه‌شناسی؛
 - وسیله ایست‌سودمند برای ناشران، کارگزاران کتاب، کتابفروشان و خریداران کتاب.

سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) و کتابخانه کنگره امریکا در سال ۱۹۵۰ هدفهای کتابشناسی را چنین خلاصه کرده‌اند:

- کتابشناسی سطح کیفی پژوهشها را بالا می‌برد؛
 - از دانش موجود و از تجارب علمی همه جوامع بهره‌گیری سودمندتر بعمل می‌آید؛
 - به اشاعه اطلاعات کمک می‌کند و دانش را اعتلا می‌دهد.

تاریخچه کتابشناسی

اگر واژه کتابشناسی را برای انواع فهرستهای مدوّن و منظم کتابها بکار ببریم، تاریخچه‌ای بسیار طولانی پیدا می‌کند و سابقه آن به فهرستهای کتابخانه‌های مصر باستان، سومر، بابل، آشور، چین، هند و یونان بازمی‌گردد و به قول گیزلی کتابداران کتابخانه اسکندریه در واقع کتابشناس بوده‌اند و تدوین فهرس از وظایف اصلی آنها بوده

است (۱۷). در جهان اسلام و در ایران نیز باید از فهرستهای زیادی، از جمله فهرست کتابخانه مأمون عباسی، فهرست کتابخانه صاحب بن عباد، فهرست کتابخانه ربع رشیدی و فهرست کتابخانه اشبیلیه و غیره نام برد. این فهرستها را عموماً با روشی که در سنت کتابشناسی ایرانی-اسلامی متداول بوده است تدوین می کردند. از دوره قاجاریه به بعد که آشنایی با فرهنگ غربی و توجه به آن با تأثیر جنبه‌های مختلف آن فرهنگ در شئون متفاوت فرهنگ این کشور همراه گردید، فهرستهای مفصل و منظمی نزدیک به شیوه فهرستننگاری غربیان تدوین شد که فهرست اعتصام الملک، فهرست حاج عماد، فهرست ابن یوسف و فهرستهای جدیدتر و منظم‌تر دانش پژوه، مشکوة، انوار، منزوی، حائری و نظایر آن از جمله آنهاست.

اگر کتابشناسی را به معنای مصطلح امروزی - یعنی فهرست آثار، بدون توجه به محل نگاهداری آنها - در نظر بگیریم، تاریخ کتابشناسی به سده پانزدهم میلادی باز می‌گردد. نخستین کتابشناسی دقیق و قابل ذکر کتابی است به نام فهرست آثار کلیسایی^۱ که توسط یوهانس تریتهام^۲ کشیش آلمانی در سال ۱۴۹۴ در شهر بال انتشار یافته است (۱۸). این کتابشناسی صورتی از آثار هزار نویسنده است که به ترتیب قرن تنظیم یافته و نمونه بسیار خوبی از کتابشناسی شمارشی است (تعریف این نوع کتابشناسی در جای خود می‌آید). ضمناً این اثر نخستین کتابشناسی چاپی جهان از آثار چاپی به شمار می‌آید.

پزشکی از اهالی لیون به نام سمفورین شامپیه^۳ صورتی از کتابهای پزشکی را در سال ۱۵۰۶ انتشار داد (۱۹) و در سال ۱۵۲۲ مردی از اهالی پیه مون^۴ فهرستی از آثار حقوقی و قضائی را منتشر نمود (۲۰). هدف از کتابشناسی‌هایی که در آن دوره انتشار می‌یافت بیشتر تجارتي بود تا تحقیقی و کتابشناسان اکثراً ناشران فهرستهای تجارتي بودند.

1. *Libre de Scriptoribus Ecclesiasticis*

2. Jöhanness Tritheim

3. Symphorien Champier

4. Piemont

در اواسط سده^۱ شانزدهم، پزشک و طبیعی دان زورینچی به نام کنراد گز نر^۱، که به «پدر کتابشناسی» معروف است، اثر خود را با نام کتابشناسی جهانی^۲ در ۱۵۴۵ انتشار داد^(۲۱). در این کتابشناسی، کتابهای لاتینی، یونانی و عبری به ترتیب الفبای نام نویسندگان تنظیم یافته بود.

نخستین کتابشناسی مربوط به تالیفات نویسندگان یک کشور، که بایستی آن را اولین «کتابشناسی ملی» جهان نامید، به توسط جان بیل^۳ در ۱۵۴۸ در انگلستان منتشر شد^(۲۲). در اواسط سده^۴ هفدهم یادداشتهای توصیفی به فهرست کتابها اضافه شد و تهیه صورت موضوعی کتابها معمول گردید. تا اول سده^۵ هجدهم تاکید کتابشناسیها بر موضوع و محتوای کتابها بود تا اطلاعات و خصوصیات کتابشناختی آنها. در سده هجدهم کتابخانههای خصوصی بسیاری بوجود آمد و صاحبان این کتابخانهها به جنبه تاریخی کتاب و نفاست آن بسیار توجه داشتند. دوبور^۴، پانزر^۵ و ایمز^۶ از افراد معروف این دوره بشمار میروند^(۲۳).

اوایل سده هجدهم آغاز کتابشناسی تحلیلی یا انتقادی است. کتابشناسیهایی که حتی تا اواسط سده^۷ نوزدهم تنظیم می شد، بیشتر متأثر از روشهای رایج در سده^۸ هجدهم بود. در نیمه^۹ دوم سده نوزدهم یکی از کتابشناسان به نام هنری بردشا^۷ شهرت یافت و در سراسر اروپا بسیاری از دانشمندان از کتابشناسیهایی که او تنظیم کرده بود به عنوان کتابهای مرجع استفاده می کردند. روشی که امروزه در تدوین کتابشناسی به روش تحلیلی یا انتقادی معروف است، بر بنیاد همان شیوه ای استوار است که بردشا در تنظیم آثارش بکار برده است.

از اواخر سده^{۱۰} نوزدهم فهرست کردن مقاله های نشریات معمول گردید. از سده

1. Conrad Gesner

2. *Bibliotheca Universalis*

4. De Bure

6. Ames

3. John Bale

5. Panzer

7. Henry Bradshaw

نوزده بر شماره کتابشناسیها افزوده شد و کتابشناسیهای موضوعی بسیاری در زمینه‌های مختلف انتشار یافت. از آن تاریخ کتابشناسی به عنوان یکی از ابزارهای مهم تحقیق بهتر شناخته شد و مورد استفاده اهل دانش و پژوهش قرار گرفت.

تاریخچه کتابشناسی در اسلام و ایران

تدوین کتابشناسی در جهان اسلامی دارای سابقه‌ای طولانی است. نخستین کتابشناسی اسلامی الفهرست ابن ندیم بغدادی (به سال ۳۷۷ ق.) است که به ترتیب موضوع تنظیم شده است. بدنبال آن باید از الفهرست شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ ق.)، فهرست الکتب و التالیف ابی بکر محمد بن خلیفه الاشیبلی (متوفی ۵۷۲ ق.)، مفتاح السعادة ومصباح السیادة طاشکبری زاده (متوفی ۹۶۸ ق.) و کشف الظنون حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۷ ق.) نام برد. به کتابشناسیهای آثار افراد، از جمله مؤلفات محمد بن زکریای دازی تدوین ابوریحان بیرونی، فهرست ترجمه‌های سریانی و تازی نگارشهای جالینوس تدوین حنین اسحاق و غیره نیز باید اشاره نمود.

از کتابشناسیهای معتبر روزگار ما کتاب الذریعه آقا بزرگ طهرانی است که کتابهای نویسندگان شیعه از قرون اول اسلامی تا قرن حاضر را فهرست کرده است. کتابشناسی مهم دیگر فهرست کتابهای چاپی فارسی خان بابا مشار است که یکی از برجسته‌ترین کارهایی است که در زمینه کتابشناسی ایران انجام پذیرفته است. کتابشناسی مهم دیگر کتابشناسی ده ساله است که به همت ایرج افشار و حسین بنی آدم تهیه و تنظیم شده است و در واقع نخستین کتابشناسی مهم موضوعی فارسی است. کتابخانه ملی ایران نیز از ۱۳۴۲ اقدام به انتشار کتابشناسی ملی ایران نموده است.

کتابشناس کیست و وظیفه او چیست؟

کتابشناس (یا بیدلیوگرافر)^۱ وظیفه‌اش این است که با مراعات اصول دقت، بیطرفی و امانت، اطلاعات مربوط به آثار نویسندگان را به پژوهندگان و استفاده کنندگان آن منتقل سازد.

1. bibliographer

محمد تقی دانش پژوه ، نسخه شناس و کتابشناس بنام بر این عقیده است که « کتابشناسی، دانش شناسی است ». (۲۴) مقصود سخن او این نیست که کتابشناس بایستی حتماً در همه زمینه‌ها تخصص علمی و دانشگاهی داشته باشد و یا به همه علوم واقف باشد، بلکه آنطور که او بیان می‌کند: « کتابشناس باید تا حدودی به علومی که درباره آنها در کتابهای مورد فهرست بحث شده آشنائی داشته باشد . بطور مثال باید رمل را از جفر باز بشناسد . فرق صرف و نحو و نرد و شطرنج را بداند . بدیع را از عروض تمیز دهد . . . لازم نیست ادیب باشد، اما واجب است شعرا و ادبا را بشناسد . خلاصه آنکه در برابر کتابی که قرار می‌گیرد، خالی‌الذهن و ناآگاه نباشد ». (۲۵)

عده‌ای می‌پندارند فقط کسانی می‌توانند به گردآوری و تدوین کتابشناسی پردازند که خود از عهده^۱ تالیف آثار هم بر آیند . این پندار، نادرست است . کتابشناس قصدش خلق اثر نیست، می‌خواهد آثار تدوین شده را توصیف و تحلیل کند و با استفاده از روشها و شیوه‌های خاص، آنها را به صورتی نظام یافته تنظیم نماید . کتابشناس زمانی وظیفه‌اش را بدرستی انجام می‌دهد که به سازمان و شیوه^۲ تنظیم کتابشناسی و زمینه و موضوع آن تسلط کافی داشته باشد و از اصول و قواعد فهرستنویسی ورده بندها بی اطلاع نباشد و منابع اصیل کتابشناختی را بشناسد .

کومار^۱ که یکی از صاحب نظران هندی درباره کتابشناسی است، خصوصیات کتابشناس را چنین توصیف می‌کند:

- کتابشناس باید تیز هوش باشد و دقت نظر داشته باشد ؛

- از تعصب بدور باشد ؛

- توانایی تجزیه و تحلیل درست داشته و به نتایج علمی دست یابد ؛

- قدرت قضاوت صحیح داشته باشد ؛

- به جزئیات اهمیت بدهد، اما گرفتار جزئیات نشود ؛

- فقط آنچه را که لازمست در نظر گیرد ؛
 - با کتابخانه و مجموعهٔ آن آشنا باشد ؛
 - پژوهنده و در موضوع تبهر داشته باشد. (۲۶)
- گاه ممکن است کتابشناس ناگزیر از معرفی همهٔ آثار نویسنده‌ای یا دوره‌ای باشد و بخشی از این آثار چاپی نباشد. طبیعتاً اثری که این هدف را برآورده سازد، آمیزه‌ای از کتابشناسی و نسخه‌شناسی است. کتاب الذریعه اثر آقا بزرگ طهرانی نمونه بسیار خوبی از ترکیب کتابشناسی و نسخه‌شناسی است.
- اگر هدف تدوین کتابشناسی آثار چاپی باشد، کتابشناس نیاز به نسخه‌شناسی ندارد. به همین دلیل است که هر کتابشناس نسخه‌شناس نیست، اما عکس این قضیه صادق نیست، زیرا هر نسخه‌شناس لزوماً کتابشناس است. در مورد نسخه‌شناسی نکات دقیق‌تر و تخصصی‌تری وجود دارد. نسخه‌شناس گذشته از آنکه همه شرایط کتابشناس را دارد این شرایط اضافی را نیز داراست :
- به متن، موضوع، زبان و اصطلاحات نسخه تسلط دارد؛
 - کاغذ شناس، مرکب و رنگ شناس، جلدشناس، و خط و خطاط شناس است ؛
 - تزئینات نسخه و فنون کتابسازی را خوب می‌شناسد ؛
 - با احاطهٔ علمی و تبهر و سیرش این توانایی را دارد که مجهولات نسخه را حل کند. (۲۷)

انواع کتابشناسیها

- کتابشناسیها را به ۵ نوع کلی تقسیم کرده‌اند:
- (۱) شمارشی یا نظام یافته (۲) توصیفی (۳) تحلیلی یا انتقادی (۴) تاریخی (۵) متنی
 ۱. کتابشناسی شمارشی یا نظام یافته^۱
- هرگاه کتابداری از کتابشناسی صحبت می‌کند، مراد کتابشناسی شمارشی یا نظام یافته

1. enumerative or systematic bibliography

است، زیرا این نوع کتابشناسی پایه و اساس همه^۱ انواع کتابشناسیهاست. پیش از آنکه به مطالعه و بررسی کتابها پردازیم، باید از وجود آنها آگاه باشیم. هدف اصلی این نوع کتابشناسی تعیین، توصیف و تنظیم کتابهایی است که دارای خصوصیات مشترکی بوده و برای منظور خاص و هدف معینی گردآوری شده باشند.

صاحب نظران کتابشناسی درباره^۲ این نوع کتابشناسی اتفاق نظر ندارند. شنایدر کتابشناسی شمارشی را «فراهم آوردن فهرست کتابها»^(۲۸) توصیف می کند. این تعریف ناقص بنظر می آید، چرا که شنایدر برای تنظیم مواد کتابشناسی و روش توصیف کردن آنها نظامی پیشنهاد نمی کند. هیوم^۱ می گوید: «کتابشناسی شمارشی علم سازماندهی دانش مکتوب است»^(۲۹). این تعریف فقط سازماندهی مواد را مطرح می کند. بسترمن^۲ می گوید: «کتابشناسی شمارشی فهرست کتابهایی است که براساس نظام خاصی تنظیم شده باشد.»^(۳۰) به گفته اسدیل «کتابشناسی شمارشی به گردآوری معرفیها (شناسه‌ها)ی منابع - اعم از ساده یا پیچیده - و تنظیم منطقی و قابل استفاده آنها برای کار مرجع و مطالعه»^(۳۱) می پردازد.

تعریف بسترمن واسدیل جامعیت لازم را ندارد. بسترمن در تعریف خود فقط به کتاب توجه می کند و سایر مواد و منابع را نادیده می گیرد و اسدیل در تعریف خود تنها بر نظام تکیه دارد. اما شورز^۳ از کتابشناسی شمارشی تعریف جامعتر و رساتری را ارائه می دهد. شورز می گوید: «کتابشناسی شمارشی، فهرستی است از مواد خطی یا چاپی از قبیل کتابها، نشریات ادواری، عکسها، نقشه‌ها، فیلمها، صفحات موسیقی، اشیاء موزه‌ای و دیگر رسانه‌های ارتباطی»^(۳۲). کپ کتابشناسی شمارشی را «فن تدوین فهرست نظام یافته و توصیفی منابع چاپی یا خطی»^(۳۳) تعریف می کند. در این تعریف نظام و توصیف مواد مختلف مورد توجه قرار می گیرد و از این رو برای کتابشناسی شمارشی تعریف جامعی است. خانم ملکس می گوید: «کتابشناسی شمارشی عبارت است از تحقیق در منابع،

1. Hume

2. Besterman

3. Shores

تعیین هویت، توصیف ورده بندی آنها به قصد سازمان دادن خدمات یا فراهم آوردن وسایل و موجباتی برای تسهیل کارهای فکری» (۳۴) از این تعریف پیداست که نخست بایستی کتاب، نشریه ادواری یا رسانه‌های ارتباطی دیگر را از راه تحقیق پیدا کرد، هویت آنها را به تفصیل تعیین و توصیف نمود و سپس براساس یکی از نظامهای ورده بندی تنظیم نمود. شاید بتوان گفت که تعریف خانم ملکس فرانسوی جامعترین تعریفی است که تاکنون دربارهٔ کتابشناسی شمارشی به دست داده شده است.

۲. کتابشناسی توصیفی^۱

کتابشناسی توصیفی به شکل مادی کتاب می‌پردازد، نه به محتوای فکری آن. هدف این کتابشناسی ضبط کلیه اطلاعات کتابشناسی یک کتاب است. فرق کتابشناسی شمارشی و توصیفی در این است که در کتابشناسی شمارشی حداقل اطلاعات کتابشناختی اثر ذکر می‌شود ولی در کتابشناسی توصیفی اطلاعات کتابشناختی کتابها به تفصیل توصیف می‌شود.

در کتابشناسی توصیفی نسخه کامل و اصلی^۲ یک اثر - با در نظر گرفتن نسخه‌های دیگر نسبت به این نسخه خاص - توصیف می‌شود. منظور از نسخه کامل، نسخه‌ای است در آخرین شکل خود که ناشر یا چاپچی برای چاپ در نظر گرفته است. در کتابشناسی شمارشی هر نسخه‌ای توصیف می‌شود، خواه کامل باشد خواه نباشد.

یک فرق دیگر کتابشناسی شمارشی و توصیفی در این است که برای تدوین اولی به تجسس و بررسی منابع دست اول نیازی نیست و ممکن است کتابشناس منابع کتابشناسی خود را از روی مآخذ دیگر یادداشت کند و به بررسی مستقل منابع نپردازد؛ اما کتابشناس برای تدوین کتابشناسی توصیفی به بررسی تک تک منابعی که می‌خواهد معرفی کند می‌پردازد.

دوره‌ای بود که کتابها را با دست تولید می‌کردند و تولید انبوه ماشینی این چنین

1. descriptive bibliography

2. ideal copy

گسترش نیافته بود. بسیاری از کتابها از نظر چاپ دارای خصوصیات برجسته‌ای بودند. در سده‌های هجدهم و نوزدهم کتابهای چاپی گرانها بود و کتابهای چاپی قدیمی به قیمت‌های گزاف خرید و فروش می‌شد. همین دلایل اقتصادی انگیزه پیشرفت و رشد کتابشناسی توصیفی قرار گرفت و مجموعه داران و دادوستدگران کتاب معمولاً درباره کتابهای چاپی با کتابشناسان توصیفی به مشورت می‌پرداختند. والتر گرگ، پولارد^۱ و مک کرو^۲ از شمار افراد مشهور در زمینه کار کتابشناسی توصیفی بودند.

۳. کتابشناسی تحلیلی یا انتقادی^۳

در کتابشناسی تحلیلی تجسس کتاب از صفحه عنوان آغاز و به صفحه آخر کتاب ختم می‌گردد. کتابشناس هنگامی که کتابی را برای بررسی در دست می‌گیرد، کوشش می‌کند به چند سوال پاسخ دهد: کتاب شامل یک اثر است، یا چند اثر؟ آن اثر چاپ یا ویرایش چندم است؟ آیا نسخه مورد بررسی نسخه کاملی است؟^(۳۰) و بسیاری پرسشهای دیگر از این قبیل.

کتابشناس برای به دست آوردن اطلاعات اولیه درباره کتاب، اطلاعاتی از قبیل نام نویسنده، عنوان اثر، محل نشر، نام ناشر یا چاپخانه، تاریخ نشر و مانند آنها بایستی در صفحات کتاب جستجو کند و اگر این اطلاعات از خود اثر بدست نیاید، کتابشناس ناگزیر است به منابع کتابشناسی رجوع کند. امروزه این گونه اطلاعات را می‌شود از انواع فهرستها و منابعی که منتشر می‌شود بدست آورد، اما در سالها و قرنهای پیش که این گونه منابع وجود نداشت، یافتن اطلاعات کار دشواری بود. کتابشناسان چاره‌ای نداشتند جز آنکه نسخه‌های متفاوت از چاپهای متعدد یک اثر را کنار هم بگذارند، تجربیات خود را درباره فنون چاپ، کتاب آرایی، مواد و مصالح کتاب، سبک نگارش و امثال آنها به کمک بگیرند، نسخه‌ها را از لحاظ کاغذ، مرکب، چاپ، رنگ، تجلید،

1. Pollard

2. Mc Kerrow

3. analytical or critical bibliography

تذهیب، تصویر و غیره با هم بسنجند تا استنباط کنند که کتاب چیست، از کیست و متعلق به چه سالی است. بردشا و پروکتر^۱ از پیشاهنگان روش تحلیلی و انتقادی در کتابشناسی بوده‌اند.

کتابشناسی تحلیلی برای تعیین چاپها و ویرایشهای گوناگون آثاری که بکرات و در جاهای مختلف انتشار یافته‌اند، بویژه برای تعیین نخستین چاپ یک اثر، بازشناسی آثار اصیل از غیر اصیل، اسناد حقیقی از جعلی و نظایر آنها روشی سودمند و مؤثر است. از این گذشته، از اطلاعات بدست آمده از توصیف کتابها در روش کتابشناسی تحلیلی، برای تدوین سایر انواع کتابشناسیها، نقد و تصحیح متون و نسخه شناسی استفاده می‌شود.

۴. کتابشناسی تاریخی^۲

بررسی کتاب به عنوان «شیء هنری»، موضوع بحث کتابشناسی تاریخی است. (۳۶) تاریخ خط، تذهیب، تجلید، کتاب آرایی، تصویرگری کتاب، فنون اوایل چاپ و نظایر آنها از جمله مطالبی است که بررسی آنها در حوزه وظایف کتابشناسی تاریخی است. کتاب به عنوان اثر هنری، آینه نگرشها، احساسها و عواطف عصری است که در آن آفریده شده است. به همین دلیل ارزش فرهنگی، تمدنی و تاریخی دارد. در کتابشناسی تاریخی، نقش ارزنده کتاب در رابطه با تمدن، جامعه و زندگی بشر به عنوان وسیله انتقال افکار مورد توجه قرار می‌گیرد. به گفته استاکس^۳ «دشوار بتوان به نمایشنامه‌ای از اواخر سده شانزدهم، خطابه‌ای از اواخر سده هفدهم، کتابی از سده هجدهم، رمانی از سده نوزدهم و مجله‌ای از سده بیستم بدیده انتقاد نگریست؛ اما به چگونگی تالیف، چاپ، کانالهای توزیع کتاب، اوضاع اجتماعی و فرهنگی عصر آنها توجه نداشت.» (۳۷) کتابشناسی تاریخی در پی تعیین موقعیت یک کتاب در رابطه با دنیای کتابها و اوضاع فرهنگی و اجتماعی عصر آن کتاب است. به قول اسدیل «کتابشناسی تاریخی همچون

1. Proctor

2. historical bibliography

3. Stokes

چتری است بر فراز سایر قلمروهای کتابشناسی» (۳۸).

۵. کتابشناسی متنی^۱

اگر روش کتابشناسی تحلیلی یا انتقادی برای بررسی ماده و ظاهر کتاب بکار رود حاصل کار، کتابشناسی توصیفی است: اما اگر برای بررسی محتوای فکری کتاب در کار گرفته شود، کتابشناسی متنی است.

از لحظه‌ای که اندیشه‌ای به وسیلهٔ قلم بر کاغذ نقش می‌بندد تا لحظه‌ای که به شکل اثر چاپی از دستگاه چاپ خارج می‌شود، مجموعه‌ای از اعمال ماشینی انجام می‌گیرد. ممکن است واژه‌ای ناخوانا نوشته شود، کلمه‌ای نادرست چیده شود، عبارتی از قلم بیفتد، جمله‌ای جا به جا چاپ شود و نظایر آنها که به هر حال نتیجه‌اش تحریف اندیشه اصلی نویسنده است.

کتابشناسی متنی وظیفه‌اش بررسی متن از نسخهٔ دستنوشته یا نسخه اصلی تا نسخه یا نسخه‌های چاپی است. قریب به اتفاق همه آثار قدیمی که نسخه‌های متعددی از آنها موجود است، از لحاظ متن با یکدیگر اختلاف دارند. بررسی این اختلاف در آثاری که نسخه اصلی آنها از بین رفته است، یا نسخه‌های آسیب دیده‌ای از آنها باقی است بسیار مشکل است. فرگاسن^۲ می‌گوید: «کتابشناسی متنی سرگذشتنامه کتاب است» (۳۹). کوپینگر^۳ کتابشناسی متنی را به «روش تحقیق در متون یا تجسس در متون»^(۴۰) تعریف می‌کند. گرگ^۴ می‌گوید: «کتابشناسی متنی حکم دستیار متون را دارد» (۴۱). کوپینگر و گرگ هر دو بر این عقیده‌اند که کتابشناسی متنی از فنِ صرف برتر است.

به کمک کتابشناسی متنی می‌توان متون قدیمی را تصحیح کرد، تاریخ کتابها را تعیین نمود و ارزش نسخه‌های متفاوت آثار را تشخیص داد. به واسطهٔ همین اهمیت است که

1. textual bibliography

2. Ferguson

۳. Copinger

(۴۰)

(۴۱)

باورزمی گوید: «کتابشناسی متنی پلی به سوی نقدمتون است».^(۴۲) از این رو، کتابشناسی متنی که در واقع به مقایسه متون و سیر تاریخی آنها از طریق چاپها و ویرایشهای مختلف می‌پردازد بیشتر مورد توجه منتقدان ادبی و مصححان قرار می‌گیرد تا کتابداران و کتابشناسان.

گردآوری اطلاعات کتابشناسی و تدوین آن

معمولاً کتابشناس هدف خود را از تدوین کتابشناسی روشن می‌کند. کتابشناسانی که به کار خود مسلطند غالباً پیش از آنکه دست به گردآوری اطلاعات بزنند، دامنه موضوع و حدود کار را معلوم می‌کنند، درباره جامع بودن یا برگزیده بودن، نوع مواد، زبان، زمان و محدوده جغرافیایی کتابشناسی تصمیم می‌گیرند و استفاده کنندگان اثر خود را معلوم می‌دارند.

دامنه موضوع. کتابشناس به هنگام گردآوری اطلاعات کتابشناسی، موضوع، دامنه و حدود آن را کاملاً مشخص می‌کند. کتابشناس باید با موضوعی که برای کتابشناسی در نظر می‌گیرد آشنائی و در آن تبحر داشته باشد. زیرا عدم تسلط و آشنائی و تخصص لازم، کار تدوین کتابشناسی را دشوار می‌سازد. هر چه موضوع مشخصتر باشد، کار کتابشناسی بهتر و زودتر به نتیجه می‌رسد. تعیین موضوعهای فرعی و یافتن ارتباط آنها با یکدیگر از وظایف کتابشناس است.

جامع بودن یا برگزیده بودن. تصمیم‌گیری در این باره به چگونگی موضوع، حجم مطالب، مقدار مواد، نوع خواننده، کاربرد کتابشناسی و به چند عامل دیگر بستگی دارد.

نوع مواد. کتابشناس با در نظر گرفتن همه مواد چاپی تصمیم می‌گیرد که کتابشناسی به چه نوع یا چه انواعی از مواد منحصر باشد. آیا اثر او فقط کتاب و نشریه را در بر بگیرد یا برای مثال نامه‌ها، اسناد، نسخه‌های خطی، عکس، فیلم، نوار، صفحه و نظایر آنها نیز در کتابشناسی معرفی شود؟

زبان. باید تعیین گردد که کتابشناسی یک زبان خاص را در بر می‌گیرد، یا زبانهای دیگر نیز مورد نظر است.

زمان. کتابشناس ناگزیر است برای کتابشناسی دامنه زمانی تعیین کند. کتابشناسی باید تصمیم بگیرد که کتابشناسی جاری باشد یا اینکه موادی را که در گذشته منتشر شده در بر بگیرد، یا به عبارت دیگر گذشته نگر باشد. اهمیت تعیین زمان کتابشناس بویژه از نظر ادامه کار حائز اهمیت بسیار است.

محدوده جغرافیایی. در تدوین کتابشناسی، کتابشناس باید معلوم کند انتشارات کدام منطقه جغرافیایی مورد نظر اوست. آیا کتابشناس به نشریات یک منطقه خاص جغرافیایی اکتفا می‌کند یا انتشارات مناطق یا کشورهای دیگر نیز مورد استفاده اوست؟ استفاده کنندگان کتابشناسی. کتابشناسی که به کار خود تسلط دارد، بدرستی می‌داند اثرش را برای چه کسانی تدوین می‌کند. کتابشناس با در نظر گرفتن گروههای سنی استفاده کنندگان، سطح دانش و تجربه، نوع تخصص آنان و غیره می‌داند چه بگوید، چه چیزی را توضیح دهد و یا درجاها اختصار را رعایت کند.

دومین گام در تدوین کتابشناسی، همانا استفاده از منابع لازم است. کتابشناسان برای گردآوری اطلاعات کتابشناسی، جست‌وجو را از منابع کلی تر آغاز می‌کنند و سپس از منابع کلی به سراغ منابع تخصصی تر می‌روند. گذشته از رجوع به منابع، اگر ضرورت ایجاد کند، کتابشناسان باید با متخصصان موضوعی مشورت نمایند.

کتابشناس پس از آنکه اطلاعات کتابشناسی را گردآوری نمود، سومین مرحله تدوین کتابشناسی را آغاز می‌کند. معمولاً کتابشناسان در این مرحله معلوم می‌کنند که هر منبع با چه مدخلی و به چه ترتیبی در کتابشناسی ظاهر شود. ضبط شکل درست و ثابتی از اسامی افراد و سازمانها دارای اهمیت بسیار است. پدید آورندگان آثار به یک کشور و یک زبان و یک زمان تعلق ندارند و ضبط نام آنها تابع یک قاعده معین و واحد نیست. نامها بر حسب ملیت و دوره تاریخی به چند دسته تقسیم می‌شوند و برای هر یک قاعده ضبطی وجود دارد. در پاره‌ای از کشورها نام اشخاص از چند جزء تشکیل می‌شود و اجزای نام ترتیب خاصی برای خود دارد. در بعضی از کشورها داشتن

نام خانوادگی قانونی و در بعضی از جوامع نام کوچک اهمیت بیشتری دارد. در دوره‌هایی از تاریخ، اسامی افراد با کنیه، لقب، نسبت یا تخلص همراه بوده است. در چنین مواردی مشهورترین نام یا به اصطلاح اسم ا شهر از میان اسامی انتخاب می‌شد. طبعاً کتابشناس کار آزموده این قواعد را مراعات می‌کند و تا از صورت درست و کامل نامی یقین نداشته باشد، آن نام را در کتابشناسی ضبط نمی‌کند.

شیوه‌های تنظیم کتابشناسی

شیوه تنظیم کتابشناسی بر اساس هدف کتابشناسی تعیین می‌شود. تنظیم کتابشناسی، شیوه‌های گوناگون دارد، اما نمی‌توان شیوه‌ای را بر شیوه دیگر برتری داد، زیرا این امر به سلیقه تنظیم کننده، منابع و مواد و هدف کتابشناسی بستگی دارد. در تنظیم کتابشناسی شیوه‌ای را باید انتخاب کرد که مناسبترین قالب محتویات کتابشناسی باشد.

لزومی ندارد که برای تنظیم کتابشناسی به همان شیوه‌های قدیمی توسل جست، می‌توان شیوه نوینی را انتخاب کرد و با تغییراتی در شیوه‌های گذشته سعی کرد شیوه‌ای دقیق‌تر و صحیح‌تر و یا در صورت امکان ساده‌تر ابداع نمود. گاهی لزومی ندارد که موضوع مورد بررسی به همان شیوه و طرز مورد بررسی قرار گیرد که دیگران آن شیوه‌ها را برای کتابشناسی مورد نظر خود بکار برده‌اند. کتابشناس باید شیوه‌های گوناگونی را مورد بررسی و دقت قرار دهد و همواره سعی در بدست آوردن بهترین نتیجه داشته باشد. در تنظیم کتابشناسی از شیوه‌های: الفبائی، تاریخی یا سنوی و موضوعی استفاده می‌شود.

۱. تنظیم به شیوه الفبائی^۱. در این شیوه، مدخلها بر حسب نام نویسنده، عنوان کتاب یا موضوع به ترتیب حروف الفبا تنظیم می‌شوند. این نوع تنظیم، شیوه آسان و راحتی است، اما ارتباط بین موضوعها و تحول تاریخی آنها را نادیده می‌گیرد.

۲. تنظیم به شیوه تاریخی یا سنوی^۲. در این شیوه، اساس تنظیم منابع، سال انتشار آنهاست. این شیوه برای نشان دادن سیر و تحول تاریخی مطالب و موضوعها، تاکنون

مناسبت‌ترین شیوه بوده است. ولی عیب بزرگ شیوه تاریخی یا سنوی این است که رابطه متقابل بین جنبه‌های موضوعی را نشان نمی‌دهد. در شیوه‌های دیگر تنظیم، گاهی وقتها برای تقسیم فرعی در زیر موضوعهای کلیتر و عمومی‌تر از این شیوه تنظیم استفاده می‌شود.

تنظیم سنوی با تنظیم گاهنامه‌ای^۱ فرق دارد. همان طور که گفته شد، اولی بر اساس سال انتشار آثار است و دومی بر اساس دوره یا تاریخ وقایع و موضوعهایی است که آثار درباره آنها نوشته شده است. شیوه گاهنامه‌ای مناسب کتابشناسی‌ای است که تحولات تاریخی را در دوره‌ای از زمان نشان می‌دهد و وقایع را بر اساس دوره‌ها و از منته تاریخی تقسیم می‌کند. کتابشناسی‌ای که به شیوه سنوی تنظیم یافته باشد، معمولاً برای مطالعه درباره سیر و تحولات تاریخی موضوعها مناسب است و کتابشناسی‌ای که به شیوه گاهنامه‌ای تنظیم شده باشد برای مطالعه درباره تاریخ یک کشور یا یک موضوع بکار می‌آید.

۳. تنظیم به شیوه موضوعی. برتری این شیوه بر سایر شیوه‌ها این است که مدخلهای هم موضوع به نحوی کنار هم گرد می‌آیند و ارتباط موضوعها بسیار منطقی است. در تنظیم این نوع کتابشناسی موضوعی تقسیمات علوم و فنون رعایت می‌شود و انتخاب مدخلهای موضوعی که خود از اهمیت بسیار برخوردار است دارای ضوابط و قواعد خاص خود می‌باشد. شیوه تنظیم موضوعی را می‌توان به چهار شیوه فرعیتر موضوعی رده‌ای، موضوعی قراردادی، موضوعی الفبایی و موضوعی الفبایی - رده‌ای تقسیم کرد.

الف. موضوعی رده‌ای^۲. در این شیوه، مدخلهای موضوعی بر اساس یکی از نظامهای رده بندی کتابداری تنظیم می‌شود. یکی از نمونه‌های کتابشناسی موضوعی رده‌ای کتابشناسی ملی انگلستان است که بر اساس نظام رده بندی دهدهی دیوینی تدوین می‌شود. در تنظیم مدخلهای موضوعی ترتیب الفبا بکار نمی‌رود و از آنجائیکه نشانه رده برای استفاده کننده نامفهوم است تهیه نمایه (فهرست) الفبایی از موضوعها با ذکر نشانه رده در برابر هر مدخل موضوعی ضروری است.

1. chronological

2. classified

ب. موضوعی قراردادی . شیوه موضوعی قراردادی رایجترین نوع تنظیم موضوعی کتابشناسیها در جهان است . در این گونه کتابشناسی مدخلها برحسب سلیقه کتابشناس تقسیم موضوعی می‌شوند. به همین دلیل است که تسلط کامل به موضوع ، شرط اصلی موفقیت کتابشناس در این روش است .

پ. موضوعی الفبایی^۱ . در این روش مدخلهای موضوعی به ترتیب الفبای سرعنوانهای موضوعی مرتب می‌شود . زیر هر مدخل موضوعی ، کتابهای مربوط به آن موضوع دنبال هم قرار می‌گیرد .

ت . موضوعی الفبایی رده‌ای^۲ . همان طور که از نام این روش پیداست ، مدخلهای موضوعی کلیتر نخست به ترتیب الفبا تنظیم می‌گردد و سپس مدخلهای موضوعی جزئی‌تر با نظم الفبایی زیر هر موضوع کلی قرار می‌گیرد . مدخلهای موضوعی جزئی‌تر مستقیم در ردیف الفبائی ظاهر نمی‌شود . در زیر هر موضوع کتابها به ترتیب الفبای نام نویسنده یا عنوان و یا برحسب تاریخ تنظیم می‌شود . تهیه نمایه (فهرست) نام نویسنده و عنوان برای این نوع کتابشناسی ضروری است .

کتابشناسی با هر روش و شیوه‌ای تنظیم یافته باشد هیچ گاه کامل نیست ، مگر آنکه با فهرستهای لازم ، ارجاعها و راهنماهای سودمند همراه شود .

کتابشناسیها از نظر محتوا

محتوای کتابشناسیها می‌تواند بسیار متنوع باشد . برای مثال ، می‌توان درباره یک فرد ، آثار او و آثاری که درباره وی نوشته شده است ، یا درباره یک محل ، از یک شهر گرفته تا یک کشور یا یک قاره یا درباره یک موضوع یا حتی یک اثر خاص کتابشناسی تدوین نمود .

افراد برجسته تاریخی ، سیاسی ، علمی ، مذهبی ، هنری ، ادبی و غیره از هر نژاد و کشوری که باشند ، موضوع نوعی از کتابشناسی است که به آن « کتابشناسی مشاهیر

یا «کتابشناسی پدید آورنده» می‌گویند. برای تدوین این نوع کتابشناسی، کتابشناس باید به احوال و آثار فرد و همه^۱ مطالبی که درباره^۲ او نوشته شده است آگاه باشد.

یک منطقه^۳ جغرافیایی می‌تواند موضوع کتابشناسی قرار گیرد. در تدوین این نوع کتابشناسی بایستی تمام ابعاد اجتماعی و فرهنگی محل در نظر گرفته شود.

می‌توان درباره^۴ هر یک از موضوعهای معارف بشری کتابشناسی تهیه کرد. این کتابشناسی می‌تواند به چند شاخه و یا به شاخه‌ای از معارف و حتی به جنبه‌های جزئی از یک شاخه بپردازد.

هر اثر خاص، چاپها و ویرایشهای متعدد آن و آثاری که درباره^۵ آن نوشته شده است، می‌تواند موضوع کتابشناسی باشد. برای مثال، آثاری که درباره^۶ قرآن کریم، کتاب مقدس، جمهوری افلاطون، آثار شکسپیر و سایر آثار نوشته شده است بسیار زیاد است.

کتابشناسیها از لحاظ شکل

کتابشناسیها اشکال گوناگون دارند که عبارتند از: کتابشناسی ملی، کتابشناسی جهانی و کتابشناسی کتابشناسیها.

۱- کتابشناسی ملی. این نوع کتابشناسی شامل کلیه^۷ کتابها و نشریاتی است که در یک کشور خاص منتشر می‌شود. رانگاناثان^۱ کتابدار و کتابشناس نامدار هندی، در تعریفش آورده است که «کتابشناسی ملی عبارت است از: (۱) فهرست نام کتابها که در یک کشور منتشر می‌شود (۲) فهرست نام کتابها راجع به یک کشور». (۴۳) کتابشناسی ملی چهار قرن سابقه دارد، اما اصطلاح «کتابشناسی ملی» حدود صد سال است که بکار می‌رود. نخستین کتابشناسی ملی توسط جان بیل در سده^۸ شانزدهم تدوین شد و ویرایش دوم این اثر با استفاده از منابع گردآوری شده به توسط جان لیلاند^۲ منتشر شد. در سال ۱۵۵۰ دونی^۳ نخستین کتابشناسی ملی ایتالیا را انتشار داد و کرود^۴ نخستین کتابشناسی ملی

1. Ranganathan

2. John Le Land

3. Doni

4. Crude

فرانسه را در ۱۵۸۴ منتشر نمود^(۴۴). در ایران نخستین قدم در این راه، همان طور که پیش از این گفته شد، تدوین کتابشناسی ایران به کوشش ایرج افشار بود و سپس کتابخانه ملی ایران از ۱۳۴۲ انتشار کتابشناسی ملی ایران را بعهده گرفت.

۲- کتابشناسی جهانی. منابع و مواد این نوع کتابشناسی به زبان، منطقه جغرافیایی و یا زمان خاصی محدود نمی شود. نخستین قدم در راه تدوین کتابشناسی جهانی اثر معروف گزرنر به نام کتابشناسی جهانی بود که در ۱۵۴۵ در زوریخ منتشر شد.

اواخر سده هفدهم در فرانسه و در اواخر سده هجدهم در ایتالیا، عده‌ای اقدام به گردآوری و تدوین کتابشناسی جهانی نمودند. تنظیم این نوع کتابشناسی از اواسط سده نوزدهم در انگلستان و آمریکا آغاز شد و اکنون سازمانهای متعددی، از جمله دفتر کنترل کتابشناختی جهانی^۱ در تحقق بخشیدن به این آرزو مشغولند.

۳- کتابشناسی کتابشناسیها. این نوع کتابشناسی شامل مشخصات کتابشناسیهای است که در زمینه و موضوعهای گوناگون تدوین یافته است. نخستین کتابشناسی کتابشناسیها به توسط ته سیه^۲ در ۱۶۸۶ منتشر شد. مهمترین گام در این راه کتابشناسی جهانی کتابشناسیها^۳ اثر بسترمن است. در ایران نخستین کتابشناسی کتابشناسیها توسط ایرج افشار تدوین گردید.

در پایان وظیفه خود می دانم از استادان و دوستان گرامی خانمها پوری سلطانی و نوش آفرین انصاری و آقای کامران فانی و بلاخره آقای عبدالحسین آذرنگ که این مقاله را پیش از انتشار خوانده‌اند و بایستنهادهای ارزنده خود در رفع اشکالات آن یاری رسانده‌اند، سپاسگزاری کنم.

1. Universal Bibliographical Control (Office)

2. Teissier

3. *World Bibliography of Bibliographies*

پانویس

- (۱) ایرج افشار، فهرستنامه کتابشناسیهای ایران (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲) ص. ۴۰.
- (۲) همان اثر.
- (۳) محسن صبا، «اهمیت کتابشناسی»، کتابداری: نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، دفتر چهارم (۱۳۵۲) ص. ۳۵.
- (4) *Encyclopedia Americana*, 1976 ed. s. v. « Bibliography » by V. W. Clapp. P. 721.
- (5) M. L. Chakraborti, *Bibliography in Theory and Practice*, 2nd. ed. (Calcutta: The World Press, 1975) P. 25
- (6) Georg Schneider, *Theory and History of Bibliography*. Translated by Ralph Shaw (New York: Columbia University Press, 1961) P. 19
- (7) Paul S. Dunkin, *Bibliography : Tiger or Fat Cat?* (Hamden Connecticut: Archon Books, 1975) P. 12.
- (8) Girja Kumar & Krishan Kumar, *Bibliography* (New Delhi : Vikas Publishing House, 1976) P. 1
- (9) H. B. Van Hoesen & F. K. Walter, *Bibliography : Practical , Enumerative, Historical* (New York: Scibner's Sons, 1928) P. 1
- (10) R. H. Shoemaker, «Bibliography (General)» in *Bibliography: Current State and Future Trends*. Edited by R. B. Downs and F. B. Jenkins (Urbana: University of Illinois, 1967) P. 5
- (11) Arundell Esdaile. *Esdaile's Manual of Bibliography*. Fourth revised edition by Rog Stokes (London: George Allen & Unwin, 1967) P.15

- (12) S. B. Wynar, *Introduction to Bibliography and Reference Work*, 4th ed. (New York: Libraries Unlimited, 1967) P. 49
- (13) Girja Kumar, *Bibliography...* P.18
- (14) *Encyclopedia Americana*, 1976 ed. s. v. «Bibliography » ...P. 721
- (15) Lewin Robinson, *Systematic Bibliography*, 4 th ed. (London: Clive Bingley, 1979) p p. 12- 13
- (16) M. L. Chakraborti, *Bibliography in Theory ...*P. 5
- (17) *Encyclopedia of Library and Information Science*, 1969 ed., s. v. «Bibliography » by Roy B. Stokes. P. 407
- (18) Ibid. P. 408
- (۱۹) ایرج افشار، فهرستنامه کتابشناسیهای ایران ... ص ۹۰
(۲۰) همان اثر.
- (21) Girja Kumar, *Bibliography ...*P. 3
- (22) *The New Encyclopedia Britannica*, 1974 ed., s. v. « Bibliography » by Frank C. Francis. P. 978.
- (23) *Encyclopedia of Library and Information Science* 1969 ed., s. v. «Bibliography » ...P. 410
- (۲۴) «گفتگو با محمد تقی دانش پژوه»، راهنمای کتاب ۲۱ (خرداد - تیر ۱۳۵۷) ص ۲۶۱.
(۲۵) همان اثر. ص ۲۵۹.
- (26) Girja Kumar, *Bibliography ...*P. 215- 216
- (۲۷) «گفتگو با محمد تقی دانش پژوه»، راهنمای کتاب ... ص ۲۶۱-۲۶۲؛
و محمد تقی دانش پژوه، «آئین فهرست نگاری نسخه های خطی»، کتابداری: نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران: دفتر سوم (۱۳۴۹) ص ۱۹۲ - ۲۰۰.
- (28) Lewin Robinson, *Systematic Bibliography ...*P. 10
- (29) M. L. Chakraborti, *Bibliography in Theory ...*P. 343 .
- (30) Ibid.
- (31) Ibid .
- (32) Ibid.

- (33) Lewin Robinson, *Systematic Bibliography* ...P. 11 .
- (34) Ibid. P. 12.
- (35) Arundell Esdaile, *Esdaile' s Manual of Bibliography* ...p.p. 19- 20
- (36) Ibid. P. 24
- (37) *Encyclopedia of Library and Information Science*, 1969 ed. s. v.
«Bibliography » ... P. 418
- (38) Arundell Esdaile, *Esdaile' s Manual of Bibliography* ...P. 26- 27 .
- (39) M. L. Chakraborti, *Bibliography* ...P. 15
- (40) Ibid. P. 17 .
- (41) Ibid .
- (24) Paul S. Dunkin, *Bibliography: Tiger or Fat Cat?* ...P. 11
- (43) S. R. Ranganathan, *Physical Bibliography for Libraries* . 2 nd. ed.
(Bomby : Asia Publishing House, 1974) P P. 22 - 23
- (44) Girja Kumar, *Bibliography* ... P. 30 .

مآخذ

- افشار، ایرج. فهرست‌نامه کتابشناسیهای ایران. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
حری، عباس. «وحدت در کتابشناسی». نامه انجمن کتابداران ۹ (تابستان ۱۳۵۵):
۳۹-۳۵.
- دانش پژوه، محمد تقی. «آئین فهرست نگاری نسخه‌های خطی». کتابداری: نشریه
کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، دفتر سوم (۱۳۴۹) ص. ۱۹۲-۲۰۰.
صبا، محسن. «اهمیت کتابشناسی». کتابداری: نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد
دانشگاه تهران، دفتر چهارم (۱۳۵۲) ص. ۳۹-۳۵.
فانی، کامران. «کتابشناسی موضوعی فارسی». نامه انجمن کتابداران ۶ (تابستان ۱۳۵۲):
۷۴-۸۲.
- کلپ، ورنر. «کتابشناسی»، در یادنامه علامه امینی: مجموعه مقالات تحقیقی. ترجمه
احمد آرام. تهران: مؤسسه انجام کتاب، ۱۳۶۱. ص. ۱-۱۹.
«گفتگو با محمد تقی دانش پژوه». (اهنمای کتاب ۲۱ (خرداد - تیر ۱۳۵۷): ۲۴۰-۲۸۱)
- Bowers, Fredson. *Bibliography and Textual Criticism*. London: Oxford University
Press, 1964.
- Chakraborti, M. L. *Bibliography in Theory and Practice*. 2nd ed. Calcutta:
The world Press, 1975.
- Collison, Robert L. *Bibliographies: Subject and National*. 3th. ed. London:
Crosby Lockwood, 1968.
- Dunkin, Paul Shaner. *Bibliography: Tiger or fat Cat?* Hamden, Connecticut:
Archon Books, 1975.
- Encyclopedia Americana*. 1976 ed., s. v. «Bibliography» by Warner Clapp. PP.
721 - 724

- Encyclopedia of Library and Information Science*. 1969 ed., s. v. «Bibliography»
by Roy Stokes. PP. 407- 419.
- Esdaile, Arundell. *Esdaile's Manual of Bibliography*. Fourth revised edition by
Roy Stokes. London: George Allen, & Unwin, 1967.
- Gaskell, Philip. *A New Introduction to Bibliography*. Oxford : Clarendon Press,
1972 .
- Gore, Daniel. *Bibliography for Beginners*. 2nd. ed. New Jersey : Prentice -
Hall, 1973
- Kumar, Girja & Kumar, Krishan. *Bibliography*. New Delhi:Vikas Publishing
House, 1976.
- Mckerrow, Ronald B. *An Introduction to Bibliography for Literary Students*.
Oxford: Clarendon Press, 1967.
- The New Encyclopedia Britannica*. 1974 ed., s. v. «Bibliography » by Frank
C. Francis. PP. 978- 981 .
- Padwick, Eric William. *Bibliographical Method*. Cambridge :James Clarke,
1969
- Robinson, Lewin . *Systematic Bibliography* . 4 th ed . London : Clive Bingley,
1979.
- Stokes, Roy. *Bibliographical Control and Service*. London: Deutsch, 1968.
————— *The Function of Bibliography*. London: Deutsch, 1969.
- Wynar, Bohdan S. *Introduction to Bibliography and Reference Work*. 4th ed.
New York: Libraies Unlimited, 1976.

رساله بهرامیه

از

میرسید علی همدانی

در بین یادداشتها و اوراق دستخطی پدرم مرحوم میرجلال‌الدین حسینی ارموی محدث «رساله بهرامیه» میرسید علی همدانی نیز بجا مانده است. مأخذ تصحیح او چه نسخه‌ای بوده بر من معلوم نیست. باری چون رساله ممتعی است برای چاپ بازنویس نموده، و برای مزید فایده ترجمه حال صاحب رساله را از دایرة المعارف فارسی (ج ۲، ص ۱۷۶۶) در اینجا نقل میکنم.

«امیر سید علی ابن شهاب الدین ابن محمد (۷۱۴-۷۸۶ ه ق) از بزرگان صوفیه ایرانی مقیم هند. سلسله ارادتش به علاء الدوله سمنانی و بواسطه او به نجم‌الدین کبری میرسید. بیشتر عمر را بسیاحت آفاق و انفس گذرانید، و بروایتی بخدمت ۱۴۰۰ تن از اولیا رسید. در ۷۸۶ ه ق در ضمن سفر در گذشت. بنا بر وصیتش جسد او را به ختلان برده مدفون ساختند. یکی از شاگردانش مولانا نورالدین بدخشی کتابی بنام خلاصه المناقب در ترجمه احوال او نوشته است. از علی بن شهاب‌الدین آثاری بدوزبان عربی و فارسی باقی مانده است؛ از جمله ذخیره الملوك، شرح قصیده خمریه ابن فارض بنام مشارب الاذواق، کتاب اسرار النقطه، شرح فصوص الحکم ابن العربی، و شرح اسماء الله».

میرهاشم محدث

۱۳۶۲ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ربّ أنعمت فزد علیّ انک علی کلّ شیءٍ قدیر .

تامهندسان کارگاه تقدیر نقوش صور و الوان بر صفحات الواح وجود می‌نگارند، و خازنان خزینه بارگاه علیم تقدیر باران فیض هدایت بر ریاض قلوب مخلصان هویت از سبح جود می‌بارند، برکات آثار نفعات ربّانی نصیب روزگار آن عزیز باد بمحمد و آله الامجاد .

ای عزیز بدان که ایزد تعالی نوع انسان را سفری بی نهایت و راهی خطرناک بی غایت تعیین کرده است و بیشتر خلقان از خطرهای این سفر و مهالک آن بی خبر و از استعداد این راه بی پایان و از تحصیل اسباب نجات از مهالک این سفر غافلند . و این سفر را منازل بسیار است اما از روی اجمال شش منزل است که آن اصول مراتب و منازل مسافران عالم بقاست :

منزل اول صلب پدر است .

منزل دوم رحم مادر .

منزل سوم فضای عالم فانی .

منزل چهارم لحد گل .

منزل پنجم میدان عرصات .

منزل ششم بهشت یا دوزخ که هر دو دار ابدند و نعیم و آلام این دو منزل را

نهایت نیست که خالدین فیها مادامت السماوات والارض^(۱) .

و در منزل اول و دوم آدمی کمال نیافته است و کمال نشأهٔ انسان در منزل سیم ظاهر می‌گردد و نقد وجود انسانی را در منزل دنیوی بر محک امتحان و لنبلاونکم حتی نعلم المجاهدین منکم^(۱) می‌زنند و اکتساب سعادت ابدی در این منزل می‌توان کرد که آن را دنیا می‌خوانی، و دنیا رباطی است که بر سر بادیهٔ قیامت نهاده‌اند و ترا در این رباط بهر کمال چند روزی مهلت داده تا از این رباط زاید راه قیامت برداری، و در این مهلت سرای نعمت ظاهر و باطن بر تو ریخته و کتاب خود را به السنهٔ انبیا و رسل به تو فرستاده و حجتهای الهی بر تو محکم کرده و بیان کیفیت اکتساب سعادت و شقاوت کرده و ترا از نعیم درجات و شدت عقوبات آگاه کرده و مخیر گردانیده تا اگر خواهی این نعمت فانی حقیر را مفتاح ابواب سعادات ابدی و شبکهٔ صید لذات درجات نعیم سرمدی گردانی و اگر خواهی موجب سلاسل و اغلال آن جهانی و موصل آتش تشویر و تأسف و حسرت جاودانی سازی توانی.

پادشاهی ذوق معنی بردن است	نه به زور و ظلم دنیا خوردن است
گر چو کرسی سرفرازی بایدت	ترك ملك بی نیازی بایدت
فی المثل گر صد جهان است آن تو	آنچه بفرستی همان است آن تو
گر در این ره بنده گر آزاده‌ای	می‌بینی آنچه نفرستاده‌ای
چرن تو در دنیا نکردی کار ساز	در قیامت چون شوی از اهل راز

ای عزیز اقسام و انواع طاعتی که موصل بنده است به اصل سعادت از سعادات اخروی بسیار است اما مجموع آن به دواصل باز گردد که عبارت از «التعظیم لأمر الله» و «الشفقة علی خلق الله» است و استکمال این دو صفت دو جناح مؤمن خواهد بود که در روز لاینفع مال و لابنون^(۲) به واسطهٔ این دو جناح از عقبهٔ صراط به آسانی بگذرد و از عذاب جاودانی خلاص یابد.

۱- از آیهٔ ۳۱ سورهٔ مبارکهٔ محمد.

۲- از آیهٔ ۸۸ سورهٔ مبارکهٔ شعراء.

قسم اول از این دوگانه امثال امر حضرت الهی است .

قسم دوم: ملازمت ذروه احسان است که مفتاح سعادت نامتناهی [است].

قسم اول عبادات بدنی است که آن حقوق الله است چون نماز و روزه و حج و جهاد و تلاوت قرآن و امر معروف و نهی منکر و امثال آن .

قسم دوم طاعات مالی است که تعلق به خلق دارد چون زکات، صدقه و عمارت پل و رباط و خیرات و تربیت ضغفا و مساکین و ایتام و اعانت ملهوف و نصرت مظلوم و غیر آن .

افضل اقسام نوع اول که عبادات بدنی است نماز است و قیام به ادای حقیقت حقوق صحت، و این قسم جز از ارباب قلوب متصور نشود زیرا که حقیقت نماز مناجات است با حضرت صمدیت کهما قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم: الصلوة مناجاة الرب . و مناجات مخاطبه بود و مخاطبه معروف مطلق از عارف کامل محتمق درست آید و قیام و قرائت و رکوع و سجود و تشهد و تکبیر و تسلیم صورت ارکان ظاهر نماز است و این صورت را روحی و این ظاهر را سرتی و معنی باید تا آن حقیقت که مطلوب است حاصل آید .

ای عزیز حقیقت نماز نواخت نار عنایت است که از مشعل انوار هدایت در دل مخصوصان عنایت ازلی می افروزد که: «الصلوة نور قلب المؤمن»^(۱) تا مصلی به واسطه اشعه ضیای آن معنی انعکاس انوار جبروتی را در مراتب ملکوتی مشاهده می کند تا آنگاه که سوابق جذبات عنایت از بوادی کرم استقبال حال وی کند و کون صغری و کبری را با شواهد و دلایل در کتم عدم اندازد و خاک وجود تعینات و همی را به آتش فنا بسوزد و بی زحمت ائقال وجود و حدوث براق همت در فضای ساحات عالم جبروت راند در مطالعه سبحات انوار جمال و جلال معبود از رؤیت ظلمات تکلف رسوم عبادت

۱- شرح فارسی شهاب الاخبار تألیف قاضی قضاعی، چاپ دوم، مرکز انتشارات

علمی و فرهنگی، ص ۵۰. و جامع صغیر سیوطی ص ۸۳ ج ۲، مصر، ۱۳۷۳ هـ.

و عابد فانی گردد. و این چنین نماز کننده‌ای که شنیدی کجا برابر بود با غافلی که با ظلمات هواجس نفسانی و کدورات و ساوس شیطانی سر بر زمین می‌نهد و برمی‌دارد و از سر رسم قیامی و قعودی و رکوعی و سجودی می‌آورد و فاتحه‌ای به غفلت می‌خواند.

ای عزیز از فاتحه یکک آیت این است که: *ایک نعبدو و ایک نستعین*^(۱) یعنی ترا می‌پرستم و از تو یاری می‌خواهم و بس، چون تو هوی و هوس پرستی و بندگی و فرمانبرداری شیطان لعین کنی و در کارها یاری از لشکر و خزینه و مال طلبی این آیت خواندن از تو دروغ بود و دروغ در شرع حرام است خاصه دروغ برحق. *ومن أظلم ممن افتری علی الله کذبا*^(۲) بیان این معنی می‌کند.

و چون این مقدمات معلوم کنی باید بدانی که عامهٔ خلق از حقیقت نماز هیچ ندارند الا ماشاءالله، و اگر در حقیقت نماز بیانی روشن تر خواهی گوش دار:

ای عزیز قیام به ادای حقوق اسرار نماز از قومی درست آید که چون قصد مقام عبودیت کنند نقوش وجود کاینات از لوح ضمیر خود محو کنند، و به *آب ترک ما سوی - الله دستها بشویند*، و به *شراب طهور ذکر مضمضه* کنند، و به *روایح نسیم نفحات ربّانی استنشاق* نمایند، و *ذایل اخلاق بشری* را به استنشاق طرح کنند، و به *آب حیات حیا* روی بشویند، و به *زالال توکل غسل مرفق* کنند، و *ازینبوع ذلت و افتقار مسح بر سر* کشند، و *اقدام سعی* به *آب استقامت مسح* کنند، و در *استقبال قبله* روی دل به *قبلهٔ حقیقی* آورند، و در *نیت تحریم عهود مخاطبات روحانی تجدید* کنند، و در *تکبیر هستی ذرات موجودات* را در *اشعهٔ آفتاب کبریا محو* بینند، و در *رفع یدین تعلقات اوهام فاسده* و *تصورات باطله* پس پشت اندازند، و در *«سبحانک اللهم وبحمدک»* به *جناح تنزیه* در فضای *بیدای عالم تقدیس طیران* کنند، و در *قعود*^(۳) پناه به *حصار عصمت فاطر کاینات* گیرند.

پس در *«بسم الله»* بدایت صبح دولت عاشقان از مشرق عنایت طلوع کند، و در *«الحمد لله»* سریان افضال و انعام حضرت نامتناهی در *مظاهر مراتب علویات*

۱- آیهٔ ه سوره مبارکهٔ فاتحه.

۲- از آیات ۲۱ و ۹۳ و ۱۴۴ سورهٔ مبارکهٔ انعام.

۳- *کذا والظاهر: «قیام»*.

و سفلیات مشاهده افتد ، و در «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» دریای رحمت و رأفت بیکران می بینند در جداول اعیان وجود روان گشته ، پس سفینه^۱ وجود این طایفه در تلاطم امواج اسرار بحر احدیت غرق گردد، بحر ازل تا^(۱) بحر ابد آمیزد حقیقت «مالک یوم الدین» آشکارا شود ، پس سیاحان قضا آن غرق شدگان دریای وحدت را به کمند تقدیر به ساحل تکلیف کشند ، پس کمر عبودیت بر میان جان بندند . «ایّاک نعبد» گفته آید پس سر مشرفان عالم اسباب ائصال امانت تکلیف بر نظر آن سوختگان بادیه فراق عرضه دهند بلبل زبان حال به استمداد عنایت لایزال نغمه^۲ وایّاک نستعین سرائیدن گیرد ، و چون روح بزرگوار را که عنقای فضای ساحات لاهوتی است از قعر چاه طبیعت نظر بر مراتب درجات و مقامات سالکان حضرت ذوالجلال افتد که [بر] معراج ترقّی عروج می کنند خواطف طمع فضل وی را دریابد «اهدنا الصراط المستقیم» ناطق وقت شود پس از ندیمان مجلس انس که در عالم ارواح شراب خطاب «ألسنت» با هم می خورند یاد آورند «صراط الذین انعمت علیهم» بگویند پس مردودان بیچاره^۳ محجور و مطرودان سرگشته^۴ مشبور^(۲) را بینند از کنار بساط قبول محروم مانده و در ظلمات تیه از گم گشتگان تیه «غیر المغضوب علیهم ولا الضالّین» گفته آید .

ای عزیز نمی دانم که از این سخنان چه فهم خواهی کرد؟ و اگر در همه عمر یکبار چنین فاتحه خواندن دست دهد گوی دولت از میدان مسابقه مبارزان صفوف ولایت بردی^(۳) .

ولیک این صفت رهروان چالاک است
 تو نازنین جهانی کجا توانی کرد
 ز منزلات هوس گر برون نمی گامی
 نزول در حرم کبریا توانی کرد

۱- کذا و الظاهر : «با» .

۲- در حاشیه نسخه گفته : «ثبور: هلاکت و خسران» .

۳- کذا .

ای عزیز چون بدانستی که قیام به ادای این نوع عبادات از تو و امثال تو متصور نمی‌شود قسم دوم را غنیمت دان که اسباب آن ترامپهاگردانیده‌اند و آن شفقت و احسان است در حق بندگان او. این را محقق دان که راههای خلاق به حضرت عزت بسیار است و هر کسی به راهی که موافق احوال او بود بدان حضرت تقرب تواند کرد و راهی که حاکم و پادشاه به وسیلت آن به حضرت لایزال توانند رسید عدل و احسان است. در خبر است که اول چیزی که روز قیامت از خلائق سؤال کنند نماز بود و اما پادشاهان را اول چیزی که سؤال کنند از عدل و احسان بود. ای عزیز هر احسانی که از دست تو به بندگان حق می‌رسد گنجی است از گنجهای عقبی که قابل زوال و فنا نیست. امروز که قدرت داری از گنجهای باقی چندان که توانی بنه که در روز و اماندگی ترا دست گیرد.

ای عزیز کار دنیا از آن سهلتر است و حقیرتر که مردم گمان برده‌اند و کار آخرت از آن صعبت‌تر است که مردم تصور کرده‌اند. در اخبار آمده است که روز قیامت موقفی است که از هیبت آن موقف آسمان شکافته شود، و کوهها چون ابر در هوا پراکنده شوند، و فرشتگان آسمان به زمین آیند و صف زنند و خلائق را در میان گیرند، و آفتاب بر مقدار یک میل بر سر خلائق بر آرند و مردم از تشنگی و گرما غرق عرق شوند، و دوزخ را حاضر گردانند و از غضب پروردگار آتش ریختن گیرد و دود و زبانه آن خلق را احاطه کند، و حضرت جبّاری به صفت قهاری متجلی شود، و جمله انبیاء و رسل مدهوش گردند تا حدی که ابراهیم خلیل صلوات الله علیه از هیبت آن موقف اسماعیل را که جگر گوشه اوست فراموش کند و این حال پیغمبران بزرگ است بنگر که حال عامه خلائق چگونه باشد^(۱)؟! و در آن موقف حال پادشاه و حاکم از همه سخت‌تر است زیرا که هر کسی را از احوال وی پرسند و حاکم را از احوال جهانیان خواهند پرسید اگر در آن

۱- در این مضمون نیکو گفته‌اند:

اولوالعزم را دل بلرزد زهول
تو عذر گنه را چه داری بیا

در آن روز کز فعل پرسند و قول
به جائی که دهشت خورند انبیا

روز توقع عفو و غفران از آن حضرت داری در دنیا با بندگان او به عدل و احسان معامله کن و این وقتی میسر شود که پیران رعایا را چون فرزند باشی، و جوانان را چون برادر، و طفلان را چون پدر. و مظلومان را ناصر، و ظالمان را قاصع، و فاجران را فاضح، و مطیعان را معین، و در قول صادق، و در عهد واثق، و در نعمت شاکر، و در محنت صابر، و در عمل مخلص، و در رفعت متواضع، و در جمال پارسا.

ای عزیز پادشاه و کیل و امین خزانة حق است بر تو باد که در خزانة حق به هوای نفس و تسویل شیطان تصرف نکنی، آنچه گیری به حق گیری و حق به مستحق رسانی تا در عذاب و فضیحت هول و فزع اکبر در نمائی.

ای عزیز بر تو باد که امور مسلمانان را به نفس خود تعهد کنی و امری که بر تو واجب گردانیده اند به دیگری حواله نکنی، و در حکومت رقیق باشی. و با ضعیفان به مدارا سخن گوئی، و رعیت را امر به معروف کنی تا فرزندان ایشان را تعلیم کند و اقامت جماعت و بیان ایمان و اسلام نماید و ظلمت جهل و بدعت از مسلمانان دور گرداند، و زینهار تا هیچ ثمره ندهد، و سرعت نفوذ احکام دین موقوف است به حکم قرین تا منتج ظهور بر حق گردد، و اگر کسی از اطاعت ابا کند سیاستش فرمائی، و به واسطه قرابت و دوستی و بزرگی مدهانت نکنی تا نکال و عبرت اهل فجور گردد، و اگر کسی را تعزیر از برای حقوق خواهی کرد و از وی دشمنی و حقدی در دل داری در تعزیر از انتقام آن کین پرهیز کنی و طاعت حق را به هوای نفس نیامیزی، و چون از توقولی یا فعلی صادر شود به خلاف حق زودتر اثر آن طاعتی و احسانی کنی تا ماحی آن سیئه گردد، و جهد کن تا هر روز طاعتی یا عملی از تو صادر گردد که غیر حق کسی دیگر را بر آن اطلاع نبود که این بزرگترین وسیلتی است به جناب قدس الهی و آن نیت خیر است، و به ذکر نهانی چندان که توانی این وسیلت محکم ساز، و همچنان که در حرم و اهل خود توقع عصمت و صلاح داری اهالی و حرمت جمیع مسلمانان را همچنان اعتقاد کن و به هیچ وجه نظر خیانت روا مدار. چون کسی را به کار خیر دلالت خواهی کرد اول خود بدان عمل نمای زیرا که نظر خاق بر فعل ناصح زیاده بر آن است که بر قول وی. و جهد کن تا پیش از

آن که واصف خیر شوی موصوف به خیر گردی .
 ای عزیز حرام مخور و حرام مکن و ضعیفان را محروم مگردان که به حقیقت
 خود را محروم گردانی .

ای عزیز به یقین بدان که در پی هر مرادی نامرادی خواهد بود، و در عقب هر
 فراخی تنگی و در عقب هر نعمتی محنتی؛ پس اگر چه نعمت بسیار بود اسراف مکن
 و به قدر حاجت کفاف کن، و در وقت نعمت از حال محنت زدگان بیندیش، و در وقت
 فراخی محتاجان را دستگیری کن که البته مجازات و مکافات خواهد بود .

ای عزیز کرامت هر بنده به حضرت عزت به قدر تقوای وی است پس هر که
 را تقوی زیاده تر بود نزد حق گرامی تر خواهد بود .

ای عزیز اگر در ولایت تو یک گرسنه‌ای یا برهنه‌ای را ظلم رسیده باشد و ترا
 از حال وی خبر بود و تفقد احوال او نکنی ترا از مرتبه اهل تقوی نصیب نبود .

ای عزیز خرج مقابله دخل است به هر نوع که در آید به همان نوع بیرون رود اگر
 از وجه حرام بود به حرام خواری بیرون رود و به کاری خرج رود که سبب بدنامی دنیا و
 گرفتاری عقبی باشد، و اگر از وجه حلال در آید در کاری صرف شود که سبب نیکنامی دنیا
 و سعادت آخرت باشد .

ای عزیز بدان که تا به کسی شفقت و نیکی نکنی با دیگری بدی و بی شفقتی مکن
 که بی شفقتی و بدی ناکردن به از شفقت و نیکی کردن است .

ای عزیز حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید که هر که را برای
 جنت آفریده‌اند دل او را محل رحمت کرده‌اند، و اسباب تحصیل آن بروی آسان
 گردانیده‌اند و طاعت حق را در دل وی شیرین کرده‌اند، و هر که را برای آتش آفریده‌اند
 دل وی را از سعادت رحمت محروم کرده‌اند و اسباب طاعت بروی دشوار گردانیده
 و معصیت را در دل وی شیرین کرده پس از سر انصاف تأمل در خود کن تا در خود
 چه می‌یابی، اگر خیر است فبها و گرنه به علاج مشغول شو .

ای عزیز هر چه پیش آید شاکر باش که شکر موجب زیادتی راحت و نعمت

است ، و اگر شاكر نمى توانى بود بر هر چه پيش آيد راضى شو كه رضا سبب جمعيت و فراغت است ، و اگر راضى نمى توانى بود هر چه پيش آيد اندر آن صابر باش كه صبر موجب فرج و گشايش است و فرودتر از اين مقام هيچ مقام دگر نيست مگر مقام اهل دوزخ . أعاذنا الله تعالى من أليم عذابه و خلصنا من شرور النّفس و مكائد الشيطان ، و أخرجنا من تيه الحيرة و ظلمات الغفلة بفضلته و رحمته انه قريب مجيب و الحمد لله وحده .

والسلام على من اتبع الهدى

تأثير اللغة الفارسية في اللغة العربية في عهد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم

از

مهدي محقق

دخل اللغة العربية قبل الاسلام قسم من الكلمات الفارسية على يدالذين كانوا على صلة بالفرس، وقد كان الأثر الأكبر في هذه الصلة للمناذرة - اللخميّين الذين كان آخرهم النعمان بن المنذر. كان هؤلاء يحكمون بلاد الحيرة، وكان موقعها على بعد فرسخ من جنوب الكوفة. وفي أبيات الشعراء الذين كانوا في ذلك العهد يرى كثير من الكلمات الفارسيّة، و من هؤلاء الشعراء يمكننا أن نعدّ الأعشى ميمون بن قيس الذي ننقل هنا بعض أشعاره المتضمنة أمثال هذه الكلمات لضيق المجال عن ذكرها جميعا. يقول في إحدى القصائد :

لَنَا جُلُوسَانٌ عِنْدَهَا وَبَنَفْسَجٌ
وَسَيَسَنْبَرٌ وَالْمَرْزُ جُوشٌ مُنَمَّنَا
وَأَسٌ وَخَيْرِيٌّ وَمَرُوٌّ وَسُوسَنٌ
إِذَا كَانَ هَنْزٌ مِنْ وَرْحَتِ مَخْشَمَا
وَشَاهَسَنْفَرَمٌ وَالْيَا سَمِينٌ وَنَرْجِسٌ
يُصَبِّحُنَا فِي كُلِّ دَجْنٍ تَغْيَمَا^١

يلاحظ انه أورد في هذا الشعر كلمات «گلستان» و «بنفشه» و «سوسن بر» و «مرزنگوش» و «شاه اسپرم» و «ياسمين» و «نرگس» الفارسية و سواها.
و اشار في قصيدة أخرى الى «ساسان» و «كسرى شهنشاه» :

فَمَا أَنْتَ إِذَا مَتَّ عَلِيَّكَ بِخَالِدٍ
وَكِسْرَى شَهْنَشَاهِ الَّذِي سَا رَمَلَكُهُ^١
كَمَا لَمْ يُخَلِّدْ قَبْلُ سَاسَا وَمُورَقُ
لَهُ مَا اشْتَهَى رَاحٌ عَتِيقٌ وَزَنْبِقٌ^١

وردت كلمة الاخيرة اعنى « شاهنشاه » فى قول النبى (ص) على ما روى ابوهريرة -
رضى الله عنه - عن النبى انه قال : « ان احقر الاسماء واذ لها و اخضعها عند الله عز وجل
رجل سمي ملك الاملاك مثل شاهنشاه »^٢ .

وكذلك يذكر اعشى فى أماكن أخرى أسماء الآلات الموسيقية بالفارسية وقد
كانوا يسمونه صنّاجة العرب أى لاعب الصنّج عند العرب ، فكلمة صنّج معربة من
« چنگك » الفارسية بنفس المعنى ، وقد أشار اليه المنوچهرى الدامغانى فى إحدى قصائده :

ابر زير و بم شعر اعشى قيس زنده همى زد بمضراها
وَ كَاسٍ شَرِبْتُ عَلَى لَدَّةٍ^٣ وَ أُخْرَى تَدَاوَيْتُ مِنْهَا^٣

فى البيت الأول يشير إلى « زير » و « بم » فى شعر اعشى ثم ينشد بيته المعروف :
« وكاس شربت » الخ وبعده :

لَكَى يَعْلَمَ النَّاسُ أَنِّى امْرُءٌ^٤ أَخَذْتُ الْمَعِيشَةَ مِنْ بَابِهَا^٤
يقولون ان اعشى مات فى بيت خمارة فارسية فقيل لها : « ما كان سبب موته » ؟
فقال : (الظاهر : قالت) : « منها بها بكشتش » أى قتله قوله فى هذا البيت^٥ .

و اعشى نفسه يستعمل كلمة « زير » فى قصيدة منها :

وَ مُغْنٍ كُلَّمَا قِيلَ لَهُ^٥ إِسْمَعِ الشَّرْبَ فَعَنَّى فَصَدَحَ

١- المصدر السابق ، ص ١٤٥

٢- النموذج القتال فى نقل العوال ، شهاب الدين احمد بن يحيى المغربى المعروف

بابن ابى حجلة التلمسانى (بغداد . ١٩٨٠ م) ، ص ٥٢

٣- ديوان منوچهرى الدامغانى (پارىس ١٨٨٧ م) ، ص ١٠

٤- ديوان الاعشى الكبير ميمون بن قيس (مكتبة الاداب بالجماسيزت) ق ٢٤ ب

وَ ثَنَى الكَفَّ عَلَى ذِي عَتَبٍ يَصِلُ الصَّوْتُ بِبِدَى زِيرِ ابِح^١
و هكذا كلمة «سمسار» الفارسية التي عربت بصورة «سفسير» وردت في شعره
هو بلفظها الفارسي:

وَ أَصْبَحْتُ مَا أَسْتَطِيعُ الكَلَامَ سِيوَى أَنْ أَرَجِيعَ سِمَسَارَهَا^٢
و أصل هذه الكلمة من السانسكريتية انتقلت الى العرب عن طريق الفرس^٣.
وقد نقل حديث عن قيس بن أبي غرزة قال فيه: «كانوا يسموننا سمساره فسّمَانَا
الرَّسُولُ تُجَارَا»^٤.

ذكر ابو حاتم الرازي في كتاب الزينة: «إنّنا لم نجد لساثر الأمم شعرا كما وجدنا -
للعرب موزونا مقوماً، الذي قالته العجم في الأغاني هو بين الشعر والكلام المشور» ثم
يذكر أنّ الأعشى وفد على كسرى فسأل عنه فقالوا: «سرودگوى بتازى» يعنون مغنّ
بالعربية لأنهم لم يعرفوا للشاعر اسما ولا عرفوا الشعر ولم يكن فيهم ديوان الشعر ديوان شعر.
فأمّا القديم من الأغاني بالفارسية فهو كلام غير موزون ولا محذو على القوافي^٥.
ويجب أن نشير الى أنّ أبا حاتم غفل عن معنى «سرود» لأنّه اسم مصدر من
«سرودن» أو «سرايدن» واللفظان يطلقان لإنشاء الشعر، وأمّا ما قاله في الوزن والقافية
صحيح بالنسبة الى شعر الفارسي قبل ورود الإسلام، لأن شعراء الفرس حينئذ كانوا يقولون
أشعارهم على الوزن الهجائي لا الوزن العروضي الذي كان معمولا في الشعر العربي قبل
الإسلام وبعده. وقد عرف مثل الشعر الهجائي بعد الإسلام في البقاع المحلّية في ايران
بل انّ بعضا من الشعراء العرب حاولوا تقليده.

١- ديوان الاعشى الكبير، ق ٣٦ ب ٤٥

٢- الصبح المنير، ص ٢١٤

٣- هرمزد نامه، ابراهيم پور داود (تهران ١٣٣١ هـ. ش. ص ٢٣١)

٤- المعرب من كلام الاعجمي، ابونصور الجواليقي النيشابوري (قاهره ١٣٦١ ق)،

ص ٢٠١

٥- كتاب الزينة، ابو حاتم احمد بن حمدان الرازي (قاهره ١٩٥٧ م) ص ١٢٢ و ١٢٣

يذكر علي بن ظاهر الازدي في بدائع البداية ان شاعرا أنشد في سنة سبع وستمائة أمام أحد الأمراء أبياناً لم تكن على أوزان العروض . ثم اتى شاعر آخر بذلك الوزن شعراً عربياً مطلعُه :

مَالِدَةٌ المعنى
وَوَصْلُ مَنْ عَلَيْهِ
إِلَّا مدامته
قَامَتْ قِيَامَتَهُ^١

و نلتقى في قصائد أصحاب المعلقات أحياناً بكلمات . فارسية ، ومن ذلك قول امرئ القيس :

إِذَا رَاعَهُ مِنْ جَانِبِيهِ كَلَيْهَا مَشَى الْهَرَبْدِي فَيَدْفَعُهُ ثُمَّ فَرَفَرَا^٢

كلمه «هربد» «هى» «هيربد» التى فسرها كتاب القواميس من العرب بحارس النار و قدوردت فى «افستا» بمعنى الأستاذ والمعلم . كذلك قال عمرو بن كلثوم العتابي :

وَ سَيِّدٍ مَعْشَرٍ قَدْ تَوَجَّوهُ بِيَتَاجِ الْمُلْكِ يَحْمِي الْمُحْجَرِينَ^٣

كلمه تاج فارسية كانت فى البهلويه «تاز» و قد نقلوها فى العربية الى باب تفعيل فبنوا منها توج يتوج .

و فى مدينة الحيرة هذه التى ذكرنا ، كان للأساطير و الأقاصيص الفارسية مدخل و نفوذ كما ينقل ابن هشام فى كتاب سيرة النبى ، إذ يذكر ان نضر بن الحارث كان من شياطين قريش و ممن كان يوذى رسول الله (ص) و ينصب له العداوة ، و كان قد قدم الحيرة و تعلم بها أحاديث ملوك الفرس و أحاديث رستم و اسبنديار ، فكان إذا جلس رسول الله (ص) مجلساً تذكر فيه بالله و حذر قومه ما اصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله خلفه فى مجلسه اذا قام ثم قال : «أنا والله يامعشر قريش أحسن حديثاً منه فهلم احديثكم أحسن من حديثه ثم

١- بدائع البداية ، على بن ظافر الازدي ، على هاشم معاهد التنصيص فى شرح

شواهد التلخيص ، عبدالكريم العباسى (قاهره ١٣٧٦ ق) ، ج ٢ ص ٦٤

٢- ديوان امرئ القيس (قاهره ١٣٧٣ هـ . ق .) ، ص ٩٠

٣- شرح المعلقات السبع ، الزوزنى (قاهره ١٣٥٨ هـ . ق .) ، ص ١٤٦

یحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسبنديار ثم يقول بماذا محمد أحسن حديثاً مني؟^۱ .
وذكر المفسرون أن الآية الكريمة: « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ » إنما نزلت فيه^۲ .

كذلك نجد بعضاً من الأسماء التي هي في الأصل فارسيّة ، مثلاً في الرجال :
« قابوس » المعرب عن « كاووس » وقد كان النعمان بن المنذر يلقب « أبا قابوس » وفي
النساء « دختنوس » المعرب عن « دخت نوش » اسم بنت لقيط بن زرارة^۳ .

ولما كان عدد من الكلمات الفارسيّة صار من اللّغة العربيّة ، فقد ظهر قسم من تلك
الكلمات في القرآن الكريم مثل « استبرق » المعرّبة عن « استبرك » و « ابريق » المعرّبة عن :
« آب ريز » و « كنز » المعرّبة عن « گنج » وأمثالها . ولقد ثقل على بعض العلماء أن يسلموا
بوجود كلمات غير عربيّة في القرآن أو أوا ذلك متنافياً مع الآية الكريمة « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ
قُرْآنًا عَرَبِيًّا » و « هَذَا السِّانُ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ » فكانوا مضطّرين لإيجاد حلّ لذلك ،
فبعض الفقهاء كالشافعيّ كانوا يعتقدون أن ليس في القرآن قطّ كلمات غير عربيّة ، وما
يرى فهو من باب توارد الكلمات ،^۴ وايد ذلك أيضاً بعض المفسّرين كالأمام - فخر الدين
الرازي ، و هكذا نقل أصل هذا البحث من علم اللّغة إلى علم أصول الفقه ، وفي مباحث
الفاظ القرآن قيل في الحديث عن الحقيقة الشرعيّة ان كلمة « قرآن » من المفاهيم التي
تدلّ على الكلّ و على الجزء ، و الضمير في « إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ » إنّما يعود على السّورة لا على
القرآن^۵ .

۱- سيرة النبي ، ابن هشام الانصاري (غوتينغن ۱۸۵۸ م) ، ج ۱ ص ۱۹۱

۲- سورة لقمان ، الآية ۵

۳- المعرب من كلام الاعجمي ، ذيل كلمه « قابوس » و « دختنوس » .

۴- الجاسوس على القاموس ، احمد فارس الشدياق (قسطنطينية ۱۲۹۹ هـ . ق .) ،

ص ۱۲۲

۵- معالم الدين و ملاذالمجتهدين ، حسن بن زين الدين الشهيد الثاني (تهران ۱۳۶۲

هـ . ش .) ، ص ۳۷

ومن القدماء الذين بحثوا عن المعرب في القرآن ابو عبيدة قاسم بن سلام . قال أبو حاتم الرازي في كتاب الزينة :

قال ابو عبيد : من زعم ان في القرآن شيئا من الفاظ العجم فقد أعظم القول لأنه عز وجل يقول : «بَلِّسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» قال : ومن زعم ان طه بالنبطية فقد أكبر ، اللفظ وان لم يعلم مافيه فهو افتتاح كلام ، فهو اسم للسورة وشعارها . قال : وقد يوافق اللفظ ويقاربه ومعناهما واحد ، أحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها ، فن ذلك الإستبرق بالعربية هو الغليظ من الديباج و بالفارسيه استبر ، و الفرند و كوز فهو بالفارسية والعربية واحد . وأشباه هذا كثير . قال ابو عبيد : الصواب عندي - والله أعلم - ان هذه الأحرف أصولها اجمية إلا انها سقطت إلى العرب ، فعربت بها بألسنتها ، و حولتها عن ألفاظ العجم إلى الفاظها ، فصارت عربية . ثم نزل القرآن ، وقد اختلطت هذه الألفاظ بكلام العرب ^١ .

و من المتأخرين الذين اهتموا بالبحث عن المعرب في القرآن جلال الدين عبد - الرحمن السيوطي الذي كتب كتابا قيما سماه المهذب فيما ورد في القرآن من المعرب ^٢ و رسالة قيمة سماها المتوكلي فيما ورد في القرآن باللغة الحبشية و الفارسية و التركية و الزنجية و النبطية و القبطية و السريانية و العبرانية و الرومية و البربرية ^٣ و أورد أقوال علماء اللغة بشأن الكلمات غير العربية في القرآن في كتابيه الاتقان و المزهو و هو نفسه يميل إلى الأخذ برأى القائلين ان هذه الكلمات اجمية باعتبار الأصل ، عربية باعتبار الحال . و من المستشرقين كتب ارتور جفري قاموسا للدخيل من كلمات القرآن و فسرفيه كلمات الفارسية و شرحها ^٤ .

١- كتاب الزينة ، ص ١٢٩

٢- المهذب ، بدون التاريخ (صندوق احياء التراث الاسلامي بين الملكة المغربية والامارات العربية المتحدة) .

٣- دمشق ، ١٣٤٨ هـ . ق .

٤- *The Foreign Vocabulary of the Quran* (Barrdda Oriental Institute 1938).

بالاضافة الى القرآن نشهد كذلك في الاخبار و الاحاديث خملا و كلمات فارسية
نقل بعضها :

(١) عن جابر بن عبد الله : ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه :
« قَوْمُوا فَقَدْ صَنَعَ لَكُمْ جَابِرٌ سُورًا ». كلمة سور فارسية بمعنى طعام
الذى يدعى الناس اليه .

(٢) عن ابى هريرة قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم المسجد
و أنا أشكو من بطني ، فقال : « يَا أَبَا هُرَيْرَةَ إِشْكَنْبُ دَرْدُ » (= وجع
البطن) ، فقلت : « نعم »^١ .

(٣) روى عن عكرمة انه قال : سئل ابن عباس هل تكلم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالفارسية قال نعم دخل عليه سلمان فقال له درسته و سادته
(الظاهر: درسته و شاديه = درستی و شادی) قال محمد بن اميل أظنه مرحبا و اهلا^٢ .

(٤) روى ابوهريره عن النبي انه قال : لو ان الايمان معلق بالثريا
لتناوله رجال من فارس ثم قال ابوهريرة « يا بنى فروخ سخت بگير » قال :
يقول شد امسك^٣ .

و كذلك في حديث عيسى « انه لم يخلف الا قفشين » القفش معرب كفش اى
الحذاء بالفارسية ، و في حديث مجاهد « يغد والشيطان بقيروانه الى السوق » والقيروان معرب
كاروان اى القافلة بالفارسية . و مثلها : « أكل الحسن أو الحسين تمر من تمر الصدقة

١- اخلاق النبي د آدابہ ، للحافظ ابى محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان
الاصبهانى المعروف بابى الشيخ (قاہرہ ١٣٧٨ هـ . ق) فصل « ما ذكر من تكلمه بالفارسية
صلى الله عليه وسلم » .

٢- صبح الاعشى ، ابوالعباس احمد بن على القلقشندى (قاہرہ ١٣٨٣ هـ . ق) . ج ١

ص ١٦٦

٣- ذكر اخبار اصبهان ، للحافظ ابى نعيم احمد بن عبد الله الاصبهانى (ليدن ١٩٣١ م)

ص ٦

فقال النبيّ: « كخ كخ »^١.

ويبتدى أثر اللغة الفارسية في اللغة العربية أو فربعد الإسلام نتيجة للاختلاط والتعايش المشترك و كان هذا التأثير يتمّ أحياناً بواسطة الأسر التي هاجرت من إيران إلى البلاد العربية. يقول ابو حاتم الرازي: « قد كان لسان العرب فسد حين تعرّبت العجم و اختلطت اللغات و لحن أكثر الناس في كلامهم فاستدرك ذلك امير المؤمنين على عليه السلام فوضع للناس رسماً في النحو فاخذه عنه ابو الاسود الدثلي »^٢.

و يضيف السّيرافي إلى هذا الخبر أنّ أبا الاسود الدثلي شاهد اللّحن حتى في كلام ابنته^٣.

وجدير بالذكر ان فئة من الإيرانيين كانوا يسكنون في اليمن ويسمّون بنبي الأحرار وهذه الكلمة تعبر عربي عن كلمة « آزاد مردية » التي نقلها الجاحظ^٤. يقول السمعاني في كتاب الانساب عندما يذكر الذماری ان هذه النسبة الى قرية باليمن على ستة عشر فرسخاً من صنعاء، وحي انّ الأسود العنسي كان معه شيطانان يقال لاحدهما سحيق وللآخر شقيق و كانا يجبران به بكل شيء يحدث من أمر الناس فساد الاسود حتى اخذ ذمار و كان باذان اذ ذاك مريضاً بصنعاء فجاء الرسول فقال له: « خدایکان تازیان ذمار گرفت » قال باذان وهو في السوق: « اسب زين واشتر بالان واسباب بي درنگك » فكان ذلك آخر كلام تكلم به حتى مات^٥.
قد ذكرنا في حديث روى عن عكرمة انّ النبيّ خاطب سلمان الفارسي بجملة فارسية و نضيف هنا انّ الزمخشري حين يفسر قوله تعالى: « وَلَقَدْ نَعَلِمُ انْتَهُمُ »

١- الاشتقاق والتعريب ، عبد القادر المغربي (قاهره ١٩٤٧ م) ، ص ٤٧

٢- كتاب الزينة ، ابو حاتم الرازي ، ج ١ ص ٧١

٣- الايضاح في علل النحو ، الزجاجي (قاهره ١٣٧٨) ، ص ٨٩

٤- البغلاء ، جاحظ (قاهره ، دار المعارف) ، ص ٢٢٨ ، مناقب الترك ، رسائل الجاحظ

(قاهره ١٩٦٤ م) ، ج ١ ص ١٥

٥- الانساب ، السمعاني (حيدرآباد ، دائرة المعارف العثمانية ١٩٦٦ م) ، ج ٦

يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ
عَرَبِيٌّ مَّبِينٌ^١ يقول: «وقيل هو سلمان الفارسي»^٢ وما كان هذا التوهم إلا لاجل ان
سلمان كان مقرباً جداً من الرسول حتى عدّه الرسول من اهل بيته قائلاً: «سلمان كان منّا
اهل البيت»^٣ وكلمة «خندق» المعرّبة عن «كندك» البهلوية إنّما دخلت العربية على يده.
ونحن نشاهد في تضاعيف الأخبار انّ سلمان الفارسي كان يعبر أحياناً بالفارسية.

وقد ذكر المقدسي في البدء والتاريخ إنّ في اليوم الذي بايع الناس عثمان بن عفان
جعل سلمان يقول: «كردند نكردند كردند نكردند»^٤ والمعنى: أصابوا وأخطأوا. وهكذا
محمد بن سعد الكاتب يذكر في طبقاته انّ سلمان كان يقول - لنفسه: «سلمان بمير». يقول:
مُتَّ، وابوعبيد، قاسم بن سلام يذكر انّ سلمان حين فتح قلعة من قلاع فارس قال: «فإنّ
أبيتم فعليكم الجزية و خاك برسر بالفارسية يقول: التراب على رؤسكم»^٦.

وجدير بان نذكر ان اباحنيفة جوزّ قراءة الصلوة بالفارسيّة و على ما ذكره
السرخسيّ في المبسوط هو استدلال بما روى أنّ الفرس كتبوا إلى سلمان - رضى الله عنه - أن
يكتب لهم الفاتحة بالفارسيّة فكانوا يقرأون ذلك في الصلوة حتى لا تبت ألسنتهم بالعربيّة^٧.
ويمكن انّ ابا عبدالله البصريّ الذي صنّف كتاباً سماه في جواز الصلوة بالفارسية استند
على تلك الرواية. والله اعلم.

١- سورة النحل الاية ١٢٣

٢- الكشاف عن حقائق التنزيل، الزمخشري (بيروت، دارالكتاب العربي)، ج ٢ ص

٣- سفينة البحار، الشيخ عباس القمي (نجف ١٣٥٢)، ج ١ ص ٦٤٧

٤- البدء والتاريخ، مطهر بن طاهر المقدسي (پاریس ١٩١٦ م)، ج ٥ ص ١٩٣

٥- الطبقات الكبير، محمد بن سعد الكاتب الواقدي (ليدن ١٣٢١ هـ)، ج ٤ ص ٦٥

٦- كتاب الاموال، ابو عبيد قاسم بن سلام (قاهره ١٣٥٣)، ص ٦١

٧- كتاب المبسوط، شمس الدين السرخسي (مصر ١٣٢٤ هـ. ق.)، ج ١ ص ٣٧

٨- الفهرست، ابن النديم (تهران ١٣٥٠ هـ. ش)، ص ٢٦١

آراء الزمخشري الكلامية في تفسير الكشاف

از

محمود فاضل (يزدى مطلق)

الاهداء

الى أستاذى الاجل فريد عصره و وحيد دهره
فخر الادباء وخاتم الفضلاء، العالم الكامل الورع التقى
العلامة، الشيخ محمد تقى الاديب النيشابورى المعروف
بـ - الاديب الثانى - رحمه الله تعالى - فقد أعطا الناس
من علمه وأدبه وفضله الشيبى الكثير، بل ان مكتبته
الخاصة كانت تحت تصرف كل من الطلاب، وكثيرا ما
يلتجؤون ويعتكفون اليه، فكان يذل لهم كل صعوبة.
هو حاصل لواء العلم وزعيم النهضة الادبية فى
خراسان، ومن الواجب على ان أقدم مجهودى الضئيل
اليه، و الى كل من يسعى الى التقريب بين أهل
السنة و الشيعة، و الى طلاب الحرية . . .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(١)

باسم الاله البارى الارواح الحكيم الخالق الكلام فى الافواه
والصلاة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعترته الطيبين الطاهرين ،
وبعد فأنّ دراسة آراء الزمخشري الكلامية ليست باليسيرة أو السهلة ، ولا بدّ للتغلب على
مصائب من صبر و اناة مع دقة و يقظة ، ولكنى أرجو أن تكون هذا المجهود بداية
لدراسات عميقة ورشيقة أخرى .

(٢)

حياته

ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري كان من أفضل الناس
فى عصره فى علم اللغة والأدب والحديث والتفسير والنحو والإعتزال وغيرها .
ولد بزمخشري من قرى خوارزم^(١) فى إقليم خراسان و ماوراء النهر فى يوم الاربعاء
السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين واربعمائة^(٢) . نشأ بزمخشري و درس
بها ثم رحل إلى بخارى ليطلب العلم فى مطلع حياته ، لأنها كانت منذ عهد السامانيين ،

١- الكامل فى التاريخ : ٩٧/١١

٢- معجم الادباء : ١٢٩/١٩

مثابة المجد و كعبة الملك و مجمع افراد الزمان و مطلع نجوم ادباء الارض و موسم فضلاء الدهر^(١) و كان قد سافر إلى مكة و جاورها زمانا ، فصار يقال له « جار الله » لذلك و كان هذا الإسم علما عليه ، و اشتاق إلى وطنه ، فسافر إلى خوارزم ، ثم أقام بخوارزم إلى أن مات سنة ثمان و ثلاثين و خمسمائة بجرجان بعد رجوعه من مكة^(٢) و كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد ، متظاهراً به ، حتى نقل عنه أنه كان إذا قصد صاحباً له و استأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الاذن : قل له ابو القاسم المعتزلي بالباب ، و أول ما صنّف كتاب الكشاف كتب استفتاح الخطبة : « الحمد لله الذي خلق القرآن » فيقال أنه قيل له : « متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس و لا يرغب أحد فيه » فغيره بقوله : « الحمد لله الذي أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً »^(٣) .

كان الزمخشري بطبعه كلفاً بحريّة الرأي ، ميّالاً إلى عمق الفكر و تقريب وجهات النظر ، و إلى المناقشة و الجدل ، و لهذا دان بالاعتزال و طبق على مذهب المعتزلة تأويله للقرآن الكريم و كان يفتخر بذلك ، كما يقول : « ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجاهلين بين علم العربية و الأصول الدينية كلما رجعوا إلى في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقايق من الحجج أفاضوا في الاستحسان و التعجب و استطيروا شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك حتى اجتمعوا إلى مقترحين أن أملي عليهم الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاديل في وجوه التأويل فاستعفيت فأبوا إلاّ المراجعة و الاستشفاع بعظاء الدين و علماء العدل و التوحيد و الذي حداني على الاستعفاء على علمي أنهم طلبوا ما الإجابة إليه على واجبة . . . فأملت عليهم مسألة في الفوائح و طائفة من الكلام في حقائق سورة البقرة و كان كلاماً مبسوطاً »^(٤) .

و قد أيد الزمخشري أصول مذهب المعتزلة بكلّ ما استطاع من فكر و بيان ،

١- يتيمة الدهر : ٣٣/٤

٢- وفيات الاعيان : ٢٥٤/٤ ، شذرات الذهب ، ١٢١/٤

٣- نفس المصدر .

٤- الكشاف : ١٧-١٤/١

و أقلّ الآيات القرآنية بما يتفق من هذه الأصول و من هذه الجملة التوحيد :

التوحيد

إعلم أنّ التوحيد في أصل اللغة عبارة عمّا به يصير الشئ واحداً، كما أنّ التحريك عبارة عمّا به يصير الشئ متحرّكاً، والتسويد عبارة عمّا به يصير الشئ أسود. ثمّ يستعمل في الخبر عن كون الشئ واحداً لما لم يكن الخبر صدقاً إلاّ وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنّه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب، يقال: «أثبت لهم في القرطاس» أى وجدته فيه، ثمّ يستعمل في الخبر عن وجود الشئ، فيقال: «إنّ فلاناً يثبت الأعراس» أى يخبر عن وجودها. لعالم يكن الخبر عنها صدقاً إلاّ و هى موجودة.

فأمّا في اصطلاح المتكلّمين، فهو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقّ من الصفات نفيّاً وإثباتاً على الحدّ الذى يستحقّه والإقرار به، وهذا عند المعتزلة، لأنّهم يقولون لا بدّ من اعتبار هذين الشرطين: «العلم والإقرار جميعاً» لأنّه لو علم ولم يقر، أو أقرّ ولم يعلم، لم يكن موحداً، و من هذا وصلوا بتوحيدهم إلى حدّ التفلسف، و بنوا عليه أموراً كثيرة من المعتقدات منها نفي الصفات المستقلة القديمة عن الله تعالى وانما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته، بل هى ذاته، لأنّها لو شاركته في القدم الذى هو أخصّ الوصف لشاركته في الألوهية، وهو سبحانه منزّه عن المثل، لأنّه القديم الأزلى وما سواه محدث، فلا يصحّ أن تكون له صفات أزلية منفصلة عنه، لأنّ القول بها تعدّد.

و منها نفي التشبيه عن الله سبحانه وتعالى نفيّاً تاماً من كلّ جهة، مكاناً و جهة و صورة و جسماً و تحيزاً و انتقالاً و تغييراً، و أوجبوا تأويل الآيات المتشابهة، كما قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...»^(١). «إنّما يبايعون الله» أكّده تأكيداً على طريق التخييل فقال: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» يريد أنّ يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هى يد الله و الله

تعالى منزّه عن الجوارح و عن صفات الأجسام و إنّما المعنى تقرير أنّ عقد الميثاق مع الرسول (ص) كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» .

و يقول في تفسير قوله تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَلَانٌ، وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ»^١. «عليها» أى على الأرض . «وجه ربك» أى ذاته والوجه يعبر به عن الجملة والذات ، و مساكين مكّه يقولون: «أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان» . و «ذوالجلال والإكرام» . صفة لوجهه ، و قرأ عبدالله «ذى» على صفة ربك . ومعناه الذى يجله الموحّدون عن التشبيه بخلقه و عن أفعالهم ، أو الذى يقال له ما أجلك وأكرمك؟ ، أو من عنده الجلال والإكرام للمخلصين من عباده و هذه الصفة من عظيم صفات الله .

قال ناصر الدين احمد بن محمد بن المنير الاسكندرى في كتابه: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال - المعتزلة ينكرون الصفات الإلهية التى دلّ عليها العقل فكيف بالصفات السّمعية؟! على أنّ من الأشعرية من حمل الوجه واليدين والعينين على نحو ما ذكر ولم يربانها صفات سمعية .

فى استواء المضاف اليه تعالى

و قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^٢ . لما كان الإستواء على العرش و هو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: «استوى فلان على العرش» يريدون ملكك وإن لم يقعد على السرير ألبتة ، و قالوه أيضا لشهرته فى ذلك المعنى و مساواته ماكك فى مؤداه و إن كان أشرح و أبسط و أدل على صورة الأمر و نحوه قولك: «يد فلان مبسوطة» و «يد فلان مغلولة» بمعنى أنه جواد أو بخيل ، لافرق بين العبارتين إلّا فيما قات ، حتّى ان من لم يبسط يده قطّ بالنّوال

١- سورة الرحمن : ٢٦ و ٢٧

٢- سورة طه : ٥

أو لم تكن له يدرأ ساقيل فيه ص ٨ : «يده مبسوطة» لمساواته عندهم قولهم : «هو جواد» و منه قول الله عز وجل : «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُبَدِّلُ اللَّهُ مَغْلُوبَةً» أى هو بخيل : «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» أى هو جواد من غير تصور يد ولا غلّ ولا بسط .
فى بيان اسماء الله عز وجلّ و وصفه :

يقول الزمخشري فى تفسير قوله تعالى : «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» آدُعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ»^١ .

: «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» التى هى أحسن الأسماء لانها تدلّ على معان حسنة من تمجيد و تقديس و غير ذلك . «فادعوه بها» فسموه بتلك الأسماء . « و ذروا الذين يلحدون فى اسمائه » و اتركوا تسمية الذين يميلون عن الحقّ و الصواب فيها فيسمونه بغير الأسماء الحسنى و ذلك أن يسموه بما لا يجوز عليه كما سمعنا البدو يقولون بجلهم يا أبا المكارم يا أبيض الوجه يا سنىّ أو أن يأبوا تسمية ببعض اسمائه الحسنى نحو أن يقولوا : «يا الله» و لا يقولوا : «يا رحمن» و قد قال الله تعالى : «قُلْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» و يجوز أن يراد ولله الأوصاف الحسنى ، و هى الوصف بالعدل والخير والإحسان و انتفاء شبه الخلق فصفوه بها و ذروا الذين يلحدون فى أوصافه فيصفونه بمشيهته القبائح و خلق الفحشاء والمنكر و بما يدخل فى التشبيه كالرويه و نحوها و قيل إلحادهم فى اسمائه تسميتهم الأصنام آله و اشتقاقهم التلات من الله و العزى من العزيز .

القول فى وصف البارى تعالى بأنه سميع و بصير

يقول الزمخشري فى تفسير قوله تعالى : «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوِرُهُمْ كَمَا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»^١ .
و معنا : «إنّ الله سميع بصير» يصحّ أن يسمع كلّ مسموع و يبصر كلّ مبصر .
و يقول فى تفسير قوله تعالى : «قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ

١- سورة الاعراف : ١٨٠

٢- سورة المجادلة : ١

لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا، وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ^١. والله هو السميع العليم الذي يصح منه أن يسمع كل مسموع ويعلم كل معلوم وأن يكون كذلك إلا وهو حي قادر .
ويقول أيضا في تفسير: « مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنْ اللَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ^٢ .
« أن الله سميع بصير » يسمع كل صوت و يبصر كل مبصر في حالة واحدة لا يشغله إدراك بعضها عن إدراك بعض .

رأى الزمخشري في صفة الكلام الباري تعالى

يرى العلامة ان كلام الله حادث و أنه تعالى يخلق الكلام في جسم من الأجسام، كما يقول في تفسير: « و لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...^٣ .
و كلمه ربه من غير واسطة كما يكلم المالك، و تكليمه أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح . و روى ان موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة .

لَمَّا أَنْكَرَ الزَّمْخَشَرِيُّ الْكَلَامَ الْقَدِيمَ الَّذِي هُوَ صِفَةُ الذَّاتِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا الْحُرُوفُ وَالْأَصْوَاتُ قَائِمَةٌ بِأَجْسَامٍ لَا بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى ، لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْكَلَامِ ، أَنَّهُ الْحُرُوفُ الْمَنْظُومَةُ وَالْأَصْوَاتُ الْمَقْطَعَةُ وَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ هُوَ فَاعِلُ الْكَلَامِ ، فَإِذَا كَانَ الْمُتَكَلِّمُ مَحْتَاجًا إِلَى الْكَلَامِ ، وَالْكَلامُ مَحْتَاجًا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ ، وَلَوْ صَحَّ وَجُودُهُ فِي اللَّهِ ، لَزِمَ أَنْ يَكُونَ حَالًا فِي اللَّهِ تَعَالَى ، فَاللَّهُ تَعَالَى يُسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا ، لِأَنَّ الْمَحَلَّ مُتَحَيِّزٌ مُحَدَّثٌ وَاللَّهُ تَعَالَى قَدِيمٌ .
فلذلك يقول في تفسير: « وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا^٤ » ومن بدع التفاسير أنه من الكلم وأن معناه: و جرح الله موسى بأظفار الحن و مخالب الفتن .

١- سورة المائدة : ٧٦

٢- سورة لقمان : ٢٨

٣- سورة الاعراف : ١٤٣

٤- سورة النساء : ١٦٤

فى نفى الرؤيه على الله تعالى بالابصار

وفى هذه المسأله خلاف بين المتكلمين، فمنهم من يقول ان الله تعالى راي برؤيه أزليه يرى بها جميع المرثيات ولم يزل رايها لنفسه، وقالت المعتزله انه لا يصح رؤيه البارى سبحانه بالابصار، لان الابصار يقتضى ان يكون فى جهة، وذلك يقتضى ان يكون جسما وهذا محال. وإذا انتفت الجسميه انتفت الجهة، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤيه ولهذا أولوا الآيات والأحاديث.

وليزمخشرى فى نفي الرؤيه على الله تعالى حديث طويل، منه ما ذكره عند تفسير قوله

تعالى: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^١.

البصر هو الجوهر اللطيف الذى ركه الله فى حاسه النظر، به تدرك المبصرات فال

معنى أن الابصار لا تتعلق به ولا تدركه، لانه متعال أن يكون مبصرا فى ذاته لأن الابصار

إنما تتعلق بما كان فى جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات. «وهو يدرك الابصار» وهو

للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفه التى لا يدركها مدرك، و«هو

اللطيف» يلف عن أن تدركه الابصار «الخبير» بكل لطيف فهو يدرك الابصار لا تلف

عن إدراكه وهذا من باب التلف.

وقال فى تفسير قوله تعالى: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ

رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ. قَالَ: لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ

مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ

صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»^٢.

قوله: «أرنى انظر اليك» ثانى مفعول أرنى محذوف، أى أرنى نفسك أنظر اليك.

فإن قلت: الرؤيه عين النظر فكيف قيل أنظر اليك؟

قلت: معنى أرنى نفسك اجعلنى متمكنا من رؤيتك بأن تتجلى لى فأنظر اليك

و أراك.

فان قلت: فكيف قال: «لن ترانى» ولم يقل ان تنظر الى قوله أنظر اليك؟

قلت: لما قال أرنى بمعنى اجعلنى متمكنا من الرؤيه التى هى الإدراك علم أن الطلب

١- سورة الانعام : ١٠٣

٢- سورة الاعراف : ١٤٣

هي الرؤية لا النظر الذي لإدراك معه فقيل لن تراني ولم يقل لن تنظر الى .

فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبتعالیه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة، وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة، و منع المجبرة إحالته في العقول غير لازم، لأنه ليس بأول مكابرتهم و ارتكابهم وكيف يكون طالبه و قد قال حين أخذت الرجفة الذين قالوا أرنا الله جهره: «أتهلكنا بما فعل السفهاء منا» الى قوله: «تفضل بها من تشاء» فتبرأ من فعلهم و دعاهم سفها وضلالا؟

قلت: ما كان طلب الرؤية إلا لبيكت هؤلاء الذين دعاهم سفها وضالاً وتبرأ من أفعالهم و ليلقمهم الحجر وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكرو عليهم وأعلمهم الخطأ ونبههم على الحق فلتجوا و تمادوا في لجاجهم و قالوا لا بدّ و ان تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك و هو قوله تعالى: «لن تراني» ليتيقنوا و ينزح عنهم ما دخلهم من الشبهة فلذلك قال: «رب أرني أنظر إليك» .

فإن قلت: فهلاً قال «أرهم ينظروا إليك»؟

قلت: لأن الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيصروه معه كما أسمع كلامه فسمعوه معه إرادة مبنية على قياس فاسد، فلذلك قال موسى «أرني أنظر إليك» ولأنه إذا زجر عما طلب وأنكر عليه في نبوته واختصاصه ورأفته عند الله تعالى وقيل له ان يكون ذلك كان غيره أولى بالإنكار، ولأن الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب راجعا إليهم وقوله: «أنظر إليك» و ما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل على انه ترجمة عن مقترحهم و حكاية أقوالهم وجلّ صاحب الجمل أن يجعل الله منظورا إليه مقابلا بحاسة النظر فكيف بمن هو أعرق في معرفه الله تعالى من واصل بن عطاء و عمرو بن عبّيد و النظام و أبي الهذيل و الشيخين و جميع المتكلمين .

فإن قلت: ما معنى «ان»؟

قلت: تأكيد للنبي الذى تعطيه «لا» وذلك أن لاتنفي المستقبل تقول «لا أفعل غدا» فإذا أكّدت نفيها قلت «ان أفعل غدا». و المعنى أن فعله ينافى حاله كقوله: «أنْ يَخْلَقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا» فقوله: «لاتدركه الأبصار» نفي الرؤية فيما يستقبل و«لن ترانى» تأكيد و بيان لأنّ النبي مناف لصفاته .

فان قلت: كيف اتّصل الإستدراك فى قوله: «ولكن أنظر إلى الجبل» بما قبله؟ قلت: اتّصل به على معنى أن النّظر إلى محال فلا تطلبه و لكن عليك بنظر آخر و هو أن تنظر إلى الجبل الذى يرجف بك و بمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به و كيف جعله دكّا بسبب طلبك الرؤية تستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره كأنه عزّ و علا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه فى قوله: «وتخرّ الجبال هذا أن دعوا للرحمن ولدا». «فإن استقرّ مكانه» كما كان مستقرّا ثابتا ذاهبا فى جهاته: «فسوف ترانى» تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدركه دكّا ويسويه بالأرض، و هذا كلام مدمج بعضه فى بعض و ارد على أسلوب عجيب و نمط بديع، ألا ترى كيف تخلص من النّظر إلى النّظر بكلمة الإستدراك، ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النّظر على الشريطة فى وجود الرؤية أعنى قوله «فان استقر مكانه فسوف ترانى» .

قوله تعالى: «قال سبحانك» أنزهك مما لا يجوز عليك من الرؤية و غيرها . «تبتُ إليك» من طلب الرؤية .

«و أنا أول المؤمنين» بأنك لست بمبرئى و لا مدرك بشئ من الحواس .

فان قلت: فان كان طلب الرؤية للغرض الذى ذكرته فهمّ تاب؟

قلت: من إجراءات تلك المقالة العظيمة و إن كان لغرض صحيح على لسانه من غير إذن فيه من الله تعالى فانظر إلى إعظام الله تعالى أمر الرؤية فى هذه الآية و كيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكّا و كيف أصعقهم و لم يخل كلمه من نفيان ذلك مبالغة فى إعظام الأمر و كيف سبح ربه ملتجأ إليه و تاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه و قال: «أنا أول المؤمنين»، ثم تعجّب من المتسمين بالإسلام و المتسمين بأهل السنّة و الجماعة كيف اتّخذوا

هذه العظيمة مذهبا ولا يغرنك تسترهم بـ «البلكفة» فانه من منصوبات أشياخهم
والقول ما قال بعض العدلية فيهم:

لجماعة ستموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة
قد شبهوه بخلقه و تخوفوا شنع الوري فتستروا بـ «البلكفة»

وتفسير آخر وهو أن يريد بقوله «أرني أنظر إليك» عرفني نفسك تعريفا واضحا
جليا كأنها أرادته في جلالها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك «أنظر
إليك» أعرفك معرفة اضطرار كأنني أنظر إليك كما جاء في الحديث: «سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر» بمعنى ستعرفوه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم
القمر إذا امتلأ واستوى. «قال لن تراني» أي لن تطيق معرفتي على هذه الطريقة ولن
تحتل قوتك تلك الآية المضطرة، ولكن أنظر إلى الجبل فإنني أورد عليه وأظهر له آية
من تلك الآيات فإن ثبت لتجليها واستقر مكانه ولم يتضعف فسوف تثبت لها وتطيقها:
«فلما تجلّى ربه للجبل» فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته: «جعله دكا وخرّ
موسى صعقا» لعظم ما رأى. «فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك» مما اقترحت وتجاشرت:
«و أنا أول المؤمنين» بعظمتك وجلالك و أن شيئا لا يقاوم بطشك وبأسك.

وقال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ
مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ»^١.

فان قلت: كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة؟

قلت: هو مستعار للعلم المحقق الذي هو العلم بالشيء موجودا شبه بنظر الناظر

وعيان المعين في تحقّقه.

وقال في تفسير قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»^٢.
«إلى ربها ناظرة» أي تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره ومعلوم أنهم ينظرون

١- سورة يونس: ١٤

٢- سورة القيامة: ٢٢

إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاخصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال فوجب حمله على معنى يصح معه الإختصاص والذي يصحّ معه أن يكون من قول الناس: «أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي» تريد معنى التوقع والرجاء، ومنه قول القائل:

و إذا نظرت إليك من ملك و البحر دونك زدتنى نعمة
و سمعت سرورية مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم و يأوون
إلى مقابلتهم تقول: «عيني نويظرة الى الله و إليكم» و المعنى أنهم لا يتوقعون النعمة
و الكرامة إلاّ من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون و لا يرجون إلاّ إياه .

العدل

ومن الأصول المهمة للمعتزلة وصف الله تعالى بالعدل وأن الله لا يفعل القبيح ،
و أن أفعاله لا بد أن تتصف بالحكمة و التنزه عن العيب ، و الدليل على ذلك أنه تعالى
عالم بقبح القبيح ، مستغن عنه و عالم باستغنائه عنه ، و من كانت هذه حاله فإنه لا يختار
القبيح بحال من الأحوال .

و كانت المعتزلة قد تعمقوا فيما يتصل بالعدل، وشققوا منه عدة مباحث: منها أن
يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه
لا يكذب في خبره، ولا يجوز في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا
يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون و لا يعلمون، بل يقدرهم على
ما يكلفهم، و يعلمهم صفة ما كلفهم، و يدلّهم على ذلك، و يبين لهم، «لهلك من هلك
عن بينة، و يحيى من حيّ عن بينة»، وأنه اذا كلف المكلف لا يفعل ذلك إلاّ لإصلاح العباد
لأنه أحسن نظراً بعباده منهم فيما يتعلق بشؤون الدين و التكليف .

كما يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِقَلِّ

يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۗ^١

فان قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من أدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها ؟

قلت : الرسل منبّهون عن الغفلة وباعثون على النظر كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرايع فكان إرسالهم إزاحة للعلّة وتماماً لإلزام الحجّة لثلا يقولوا لولا أرسلت إلينا رسولاً فيوقظنا من سنة الغفلة ونبهنا لما وجب الإنتباه له .

في اللطف والاصلاح

لاشكّ في أنّ القول بالعدل عند المعتزلة فرع على رأيهم في أنّ الله لا يفعل القبيح ، وأنّ أفعاله لا بدّ أن تتصف بالحكمة والتنزّه عن العبث .

ولقد قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى : « وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ »^٢ .

« لأسمعهم » : للطف بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين . ثمّ قال : « ولو أسمعهم لتولّوا » : عنه . يعني ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللطف فلذلك منعهم الطافه ، أو ولو لطف بهم فصدّقوا لارتدّوا بعد ذلك وكذبوا لم يستقيموا .

وقال : تفسير قوله تعالى : « الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ »^٣ .

« أحسن كلّ شيء » حسنه لأنه ما من شيء خلقه إلا وهو مرتّب على ما اقتضته الحكمة وأوجبه المصلحة ، فجميع المخلوقات حسنة وان تفاوتت إلى حسن وأحسن ، كما قال :

١- سورة النساء : ١٦٥

٢- سورة الانفال : ٢٣

٣- سورة السجده : ٧

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» .

فى المشيئة

ويرى الزمخشري أن مشيئة الله تابعة للحكمة ، كما قال الله تعالى : «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»^١ .

«و يفعل الله ما يشاء» أى ما توجهه الحكمة لأن مشيئة الله تابعة للحكمة من تثبيت المؤمنين وتأييدهم وعصمتهم عند ثباتهم وعزمهم ومن اضلال الظالمين وخذ لانهم والتخلية بينهم وبين شأنهم عند زللهم .

ان الله لا يظلمُ الناس

يقول الزمخشري فى تفسير قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^٢ أى لا ينقصهم شيئا مما يتصل بمصالحهم من بعثة الرسل وإزال الكتب ولكنهم يظلمون أنفسهم بالكفر والتكذيب .

فى نفى الجبر

يقول الزمخشري أن قوله تعالى : «فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْ مَوْأ أَنْفُسِكُمْ»^٣ دليل على أن الإنسان هو الذى يختار الشقاوة أو السعادة ويحصلها لنفسه وليس من الله إلا التمكين ولا من الشيطان إلا التزيين، ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقال : «فلا تلموني ولو مواء أنفسكم» ، فان الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه .

يقول الزمخشري إن الله تعالى نفى الإضطرار عن الناس وأنه لم يضطرهم إلى الاتفاق على دين الحق ولكنه مكنهم من الاختيار الذى هو أساس التكليف فاختار

١- سورة ابراهيم : ٢٧

٢- سورة يونس : ٤٤

٣- سورة ابراهيم : ٢٢

بعضهم الحقّ وبعضهم الباطل فاختلّفوا فلذلك قال: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُ النَّونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»^١، أى ولذالك من التمكين و الإختيار الذى كان عنه الإختلاف خلقهم ليثيب مختار الحقّ بحسن اختياره و يعاقب مختار الباطل بسوء اختياره .

فى استحقاق الثواب و العقاب

لقد قرّر المعتزلة أنّ الله تعالى خلق الإنسان و أقدره على الفعل و التفكير و مكّنه منها و أزاح عنه العلل المختلفة ثم كلفه و جعل فى تكليفه مشقّة و وعده بالثواب إن قام بالواجب و العقاب إن أخلّ به ، ولذالك قال الزمخشري فى تفسير قوله تعالى: «الَّذى أُنقِنَ كُلَّ شَيْءٍ»^٢ يعنى أن مقابلته الحسنة بالثواب و السيئة بالعقاب من جملة إحكامه للأشياء و اتقانه لها و إجرائه لها على قضايا الحكمة أنّه عالم بما يفعل العباد و بما يستوجبون عليه فيكافئهم على حسب ذلك .

القول فى انّ الله لا يعذب إلا على ذنب أو على فعل قبيح

ان الله تعالى يعذب فى النار المستحقين من المكلفين جزاء وفاقاً على تركهم ما كلفوا به و فعلهم ما نهوا عنه ، و أن اطفال المشركين لما لم يبلغوا حدّ التكليف ، فلا يأخذهم الله بذنوب لم يرتكبوها .

وتابع الزمخشري رأى المعتزلة و قال لو عذب الله الأطفال لكان فعله ظلماً و الظلم لا يجوز على الله ، كما يقول الله عزّ وجلّ: «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»^٣ فيكتب عليه ما لم يعمل أو يزيد فى عقاب المستحقّ أو يعذبه بغير جرم كما يزعم من ظلم الله فى تعذيب اطفال المشركين بذنوب آباؤهم .

١- سورة هود : ١١٨

٢- سورة النمل : ٨٨

٣- سورة الكهف : ٤٩

المنزلة بين المنزلتين

المتعزلة يعتقدون أنه لا يكون إيماناً حقاً إلا إذا كان يحمل صاحبه على العمل، فمن لم يؤد الصلاة فهو غير مؤمن بوجوبها. وليس معنى هذا أنه كافر بها، لأن الكافر بالصلاة يكون مؤمناً بعدم وجوبها، وليس تارك الصلاة كذلك، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها، كما لم ينزل أيضاً إلى درجة الإيمان بعدم وجوبها، وكذلك كل من لم يؤد فرعاً من الفروع التي كلفنا بها، لا يكون بعد مؤمناً بذلك الفرع من الدين، وأيضاً من لم يترك أمراً من الأمور التي كلفنا بتركها، لا يكون مؤمناً بوجوب تركها، وإذا فعلها فإن هذا لا يدل على إيمانه بفعلها، وإلا كان كافراً بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بأحد الطرفين.

ويظهر مما تقدم أن مرتكب الكبائر، أى الذى لا يعمل بمقتضى إيمانه، يكون فاسقاً، لا مؤمناً خالصاً ولا كافراً خالصاً.

وعلى هذا رأى قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»^١ الإيمان الصحيح أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله، فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق.

وقال في تفسير قوله تعالى: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا»^٢.

الإيمان اعتقاد و اقرار و عمل، وإن الإيمان يزيد و ينقص، و يرى الزمخشري أن العقاب كذلك يعنى اما أن يكون أهل مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك، كما قال الله تعالى: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِنَّمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا اللَّيْمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ»^٣.

١- سورة البقره : ٣

٢- سورة النجم : ٣٣

٣- سورة آل عمران : ١٧٣

«كبار الإثم»: أى الكبار من الإثم، لأن الإثم جنس يشتمل على كبار و صغائر، والكبار الذنوب التى لا يسقط عقابها إلا بالتوبة، وقيل التى يكبر عقابها بالإضافة إلى ثواب صاحبها.

«والفواحش» ما فحش من الكبار كأنه قال والفواحش منها خاصة و قرئ كبير الإثم أى النوع الكبير منه، وقيل هو الشرك بالله. و«اللمم» ما قلّ وصغر. والمراد الصغائر من الذنوب. «ان ربك واسع المغفرة» حيث يكفر الصغائر باجتناّب الكبار والكبار بالتوبة.

الوعد والوعيد

وكان من أثر وصف الله سبحانه بالعدل قول المعتزلة بأنّ العبد مختار فى أفعاله، وقد كلفه الله فعلا بأن أخبره بطريق العقل والسمع أنه إذا فعل الحسن وترك القبيح فإنّ له على ذلك المدح والثواب الكبير، وإلاّ تعرّض للعقاب الشديد، لأنّ الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعده به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب، وإلى هذا أشار الزمخشري فى تفسير قوله تعالى: «قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّْ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّْ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»^١.

«لا تختصموا» أى لا تختصموا فى دار الجزاء وموقف الحساب فلا فائده فى اختصاصكم ولا طائل تحته وقد أوعدكم بعذابى على الطغيان فى كتبى وعلى السنة رسلى فما تركت لكم حجة علىّ. ثم قال لا تطمعوا أن أبدل قولى ووعيدى فأعفيكم عمّا أوعدتكم به. «وما أنا بظلام للعبيد» فأعذب من ليس بمستوجب للعذاب.

وقال فى تفسير قوله تعالى: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^٢.

«أشتاتا» بيض الوجوه آمينين و سود الوجوه فزعين ، أو يصدرون عن الموقف
 أشتانا يتفرق بهم طريقا الجنة والنار. ليروا جزاء أعمالهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا من
 فريق السعداء يره و من يعمل مثقال ذرة شرا من فريق الأشقياء يره .
 لقد قررّ المعتزلة أن عدالة الله التي يعتمد عليها التكليف تقتضى أن يصدق المكلفين
 ما وعدهم به ، فوعده المؤمنين بالثواب حقّ و وعيده للكفار و الفاسقين حقّ لأنّ الله
 لا يخلف وعدا ولا وعيدا ، وأنّه يفعل ما وعد به و توعدّ عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف
 و الكذب .

و قد وافق على هذا الرأى الزمخشري و قال في تفسير قوله تعالى : « و اتَّقُوا يَوْمًا
 لَا تُجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا تُقَبَّلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا
 عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ »^١ .

قوله : « لا تجزى » أى لا تقضى عنها شيئا من الحقوق ، و منه الحديث فى جذعة بن
 نيارة « تجزى عنك و لا تجزى عن أحد بعدك » و معنى التنكير أن نفسا من الأنفس لا
 تجزى عن نفس منها شيئا من الأشياء و هو الاقنات الكلى القطاع للمطامع ، و كذلك قوله
 تعالى : « و لا يقبل منها شفاعاة و لا يؤخذ منها عدل » أى فدية لأنها معادلة للمفدى ، و منه
 الحديث : « لا يقبل منه صرف و لا عدل » أى توبة و لا فدية . و قيل كانت اليهود تزعم أن
 آباءهم الأنبياء يشفعون لهم فأويسوا . و فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة ، لأنه
 نفي أن تقضى نفس عن نفس حقاّ أخلت به من فعل أو ترك ، ثم نفي أن تقبل منها شفاعاة
 شفيح فعلم أنّها لا تقبل للعصاة .

فان قلت : الضمير فى « و لا يقبل منها » إلى أىّ النفسين يرجع ؟

قلت : إلى الثانية العاصية غير المجزى عنها و هى التى لا يؤخذ منها عدل ، و معنى
 لا تقبل منها شفاعاة ان جاءت بشفاعة شفيح لم تقبل منها ، و يجوز أن يرجع إلى النفس الأولى
 على أنّها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئا ولو أعطت عدلا عنها لم يؤخذ منها .

وقال في تفسير قوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآمَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»^١.

هذه الآية فيها من التهديد والإبعاد والإبراق والإرعاد أمر عظيم وخطب غليظ، ومن ثم روى عن ابن عباس ما روى من أن توبة قاتل المؤمن عمدا غير مقبولة، وعن سفيان كان أهل العلم إذا سئلوا قالوا لا توبة، وذلك محمول منهم على الإقتداء بسنة الله في التغليظ والتشديد والآفة فكلّ ذنب محو بالتوبة وناهيك بمحو الشرك دليلا، وفي الحديث: «لزوال الدنيا أهون على الله من قتل امرئ مسلم» وفيه: «لو أن رجلا قتل بالمشرك وآخر رضى بالمغرب لأشرك في دمه» وفيه: «أن هذا الانسان بنيان الله ملعون من هدم بنيانه» وفيه: «من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة، جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله». والعجب من قوم يقرءون هذه الآية ويرون ما فيها ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة. وقول ابن عباس بمنع التوبة ثم لاتدعهم أشعبتهم وطماعتهم الفارغة واتباعهم هواهم وما ينجيل اليهم مناهم أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها» ثم ذكر الله سبحانه وتعالى التوبة في قتل الخطا لما عسى يقع من نوع تفريط فما يجب من الإحتياط والتحفّظ فيه حسم للاطماع وأي حسم، ولكن لا حياة لمن تنادى.

فان قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبار.

ما أبين الدليل وهو تناول قوله ومن يقتل أي قاتل كان من مسلم أو كافر تائب أو غير تائب إلا أن التائب أخرجه الدليل فمن ادعى أخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله. وقال في تفسير قوله تعالى: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا»^٢.

هما شريطتان أن يكون المتكلم منهم مأذونا له في الكلام وأن يتكلم بالصواب فلا يشفع لغير مرتضى لقوله تعالى: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى».

٢- سورة النبأ: ٣٨

١- سورة النساء: ٩٣.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أمّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه على رأى المعتزلة واجب على سائر المؤمنين، كلّ على قدر استطاعته بالسيف فمادونه. فإن قادموا بالسيف كان ذلك كالجهاد، فلا فرق بين الجهاد فى الحرب و بين مقاومة الكافرين والفاسقين.

قال الزمخشري فى تفسير قوله تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^١ من للتبعيض لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنه لا يصلح له إلاّ من علم المعروف والمنكر وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشر، فإنّ الجاهل ربّما نهى عن معروف وأمر بمنكر وربّما عرف الحكم فى مذهبه وجهله فى مذهب صاحبه فهناه عن غير منكر وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة وينكر على من لا يزيد إنكاره إلاّ تماديا أو على من الإنكار عليه عبث كالإنكار على أصحاب المآصر والجلادين وأضرابهم.

وقال فى تفسير قوله تعالى: «يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»^٢ يجوز ان يكون معنى «واصبر على ما اصابك» عاما فى كل ما يصيبه من المحسن، وأن يكون خاصا بما يصيبه فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أذى من يبعثهم على الخير وينكر عليهم الشر.

وقد جاءت فى الحديث أقوال قريبة من هذه الآيات و ذكر الزمخشري عدّه منها كما روى عن النبىّ صلى الله عليه وسلم: «أنه سئل وهو على المنبر، من خير الناس؟ قال: أمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله وأوصلهم». وعنه عليه السلام: «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله فى أرضه وخليفة كتابه». و عن علىّ - رضى الله عنه -: «أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن شئى الفاسقين و غضب الله

غضب الله له». وعن حذيفة: «يأتي على الناس زمان تكون فهم جيفة الحمار أحب إليهم من مؤمن يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر».

وعن سفیان الثوري: «إذا كان الرجل محبباً في جيرانه محموداً عند إخوانه فاعلم أنه مداهن، والأمر بالمعروف تابع للمأمور به إن كان واجباً فواجب وإن كان ندباً فندب. وأما النهي عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لا تصافه بالقبح.

فان قلت: ما طريق الوجوب؟

قلت: قد اختلف فيه الشيبان، فعند أبي علي الجبائي السمع والعقل، وعند أبي هاشم

الجبائي السمع وحده.

فان قلت: ما شرائط النهي؟

قلت: أن يعلم الناهي أن ما ينكره قبيح لأنه إذا لم يعلم لم يأمن أن ينكر الحسن وأن لا يكون ما ينهى عنه واقعا، لأن الواقع لا يحسن النهي عنه وإنما يحسن الذم عليه والنهي عن أمثاله وأن لا يغلب على ظنه أن المنهى يزيد في منكراته، وأن لا يغلب على ظنه أن نهيه لا يؤثر، لأنه عبث.

فان قلت: فما شروط الوجوب؟

قلت: أن يغلب على ثنه وقوع المعصية نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بأعداد آلاته وأن لا يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة.

فان قلت: كيف يباشر الإنكار؟

قلت: يبتدئ بالسهل فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض كف المنكر، قال الله تعالى: «فأصلحوا بينها» ثم قال: «فقاتلوا».

فان قلت: فمن يباشر؟

قلت: كل مسلم تمكن منه واختص بشرائطه، وقد أجمعوا أن من رأى غيره تاركاً للصلاة وجب عليه الإنكار لأنه معلوم قبحه لكل أحد، وأما الإنكار الذي بالقتال فالإمام وخلفاؤه أولى لأنهم أعلم بالسياسة ومعهم عدتها.

فإن قلت: فمن يؤمر و ينهى ؟

قلت: كل مكلف و غير المكلف إذا هم بضرر غيره منع كالصبيان و المجانين و ينهى الصبيان عن المحرمات حتى لا يتعودوها كما يؤخذون بالصلاة ليمرتوا عليها .

فإن قلت: هل يجب على مرتكب المنكر أن ينهى عما يرتكبه؟

قلت: نعم ، يجب عليه ، لأن ترك ارتكابه و انكاره ، واجبان عليه فتركه أحد الواجبين لا يسقط عنه الواجب الآخر. وعن السلف: «مروا بالخير وان لم تفعلوا». وعن الحسن أنه سمع مطرف بن عبد الله يقول: «لا أقول ما لا أفعل»، فقال: «وأبنا يفعل ما يقول؟ ود الشيطان لو ظفر بهذه منكم، فلا يأمر أحد بمعروف و لا ينهى عن منكر» .

فإن قلت: كيف قيل يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف؟

قلت: الدعاء إلى الخير عام في التكليف من الأفعال و التروك و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر خاص فجئ بالعام ، ثم عطف عليه الخاص ايدانا بفضله كقوله: «والصلاة الوسطى»^١ والحمد لله على كل حال .

هذا آخر ما اقتنيت من تفسير الكشاف و بيان مقاصدها الكلامية على وجه

الإختصار :

الفريدة في الأمثال و الآداب

از: شمس المعالی قابوس بن وشمگیر

بکوشش

علی محدث

سخن مصحح :

قابوس بسر وشمگیر مشهورترین امیر زیاری است که در سال ۳۶۶ هجری به سلطنت جلوس نموده و بسال ۳۰۴ . ۴ معزول و مقتول گشته است . قابوس هر چند که در کشور داری امیری خونریز و ستمگر بود، اما در میدان ادب ازیکه تازان و نیکنامان روزگار خویش بشمار می رفته است. او در ادب تازی استادی مسلم بود . بطوریکه اساتید فن چه در روزگار او و چه پس از او، براین عنوان اعتراف داشته اند. قابوس در نظم فارسی و عربی ماهر بوده و خط را زیبا می نوشته است. عبارت صاحب بن عباد - معاصر او- درباره او حکم مثل را یافته است که: «هذا خط قابوس أم جناح طاووس».

کمال البلاغة که حاوی رسائل اوست بدست عبدالرحمن یزدادی گردآوری شده و اکنون نیز بچاپ رسیده است^۱.

* * *

دفتر حاضر رساله ایست نغز و دلکش که در امثال و آداب فراهم آمده. در صفحه اول نسخه ، رساله چنین معرفی شده است : کتاب الفریدة فی الامثال و الآداب لشمس المعالی قابوس بن وشمگیر.

۱- عمر فروخ در تاریخ الادب العربی (ج ۳ ص ۵۴ - ۵۵) قابوسنامه را نیز ازتالیفات قابوس وشمگیر شمرده، درحالیکه مامی دانیم که آن کتاب نوشته نوه قابوس یعنی عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر است که بنام فرزندش گیلانشاه نگاشته است .

دو قرینه بر صحت این انتساب وجود دارد: یکی نثر کهن رساله که انتساب آن را به زمان قابوس تأیید می‌کند، و دیگری بلاغت و سلاست انشاء که تراوش آن را از قلم قابوس تصدیق می‌نماید. و تا زمانی که این نسبت معارضی نیابد بقوت خود باقی است.

بگمان من علت گمنامی این رساله تا کنون نایاب بودن نسخه‌های آن بوده است که بدست فهرست‌نگاران و تذکره‌نویسان و ادیبان نیفتاده، باین جهت در زاویه خمول و ذبول باقی مانده است. و تا آنجا که من اطلاع یافته‌ام فقط فهرست نگار اخیر بروکلیمان آن را در فهرست خود معرفی کرده است^۱.

* * *

اساس کار من در تصحیح، نسخه‌مخطوطی است که اصل آن در ترکیه موجود می‌باشد و عکسی از آن برای کتابخانه ملی فراهم آمده. این نسخه بخط نسخ زیبائی نوشته شده، تاریخ ندارد، و کاتب خود را معرفی نکرده است.

آقای عبدالله انوار در فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانه ملی^۲ (ص ۲۲۷) این نسخه را چنین شناسانده است: کتاب الفریدة فی الامثال و الاداب شمس المعالی قابوس بن وشمگیر از ترکیه شماره ۳۹۹۴ کتابخانه جارالله (وقف سلطان محمودخان بگواهی احمد شیخ زاده). احمد شیخ زاده در صفحه اول چنین نوشته: «قد وقف هذه النسخة سلطاننا الاعظم - والحقان المعظم مالک البرین والبحرین خادم الحرمين الشريفین السلطان بن السلطان، السلطان الغازی محمودخان وفقاً صحیحاً شرعياً. حرره الفقیر احمد شیخ زاده الممتش بأوقاف الحرمين الشريفین غفرلهما».

* * *

پس از رونویسی نسخه ملاحظه نمودم که بسیاری از امثال مذکور درین رساله، کلمات و عبارات حکمت آمیز علی (ع) است که در کتب حدیث و ادب نقل شده است. برخی دیگر از امثال دائر در زبان عرب است، و برخی دیگر شبیه اندرزهایی است که در کتب قدیم از زبان بزرگمهر و انوشیروان و..... حکایت کرده‌اند.

باری تا آنجا که فرصت داشتم اندرزهای این کتاب را بامتون ادبی و حدیثی دسترس خود مقابله نمودم و مآخذ آنها را در پاورقی یاد کردم.

در تصحیح کتاب، چون نسخه ما منحصر بود از کتب لغت سود جستیم و نیز مآخذ یادشده در پای صفحات در حکم نسخه دوم برای تصحیح مطالب متن ما بوده است.

۱- متمم تاریخ ادبیات عرب (بروکلیمان، ج ۱ ص ۱۵۴ متن آلمانی).

۲- نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران - دفتر ۲ - تهران ۱۳۴۱.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به ثقتی

الحمد لله العلیّ الکبیر، القویّ المّجیر، العلیم الخبیر، السّميع البصیر، منشیّ کلّ شیء و مبیده، و مبدیّ کلّ شیء و معیده، و مبدع کلّ مکان و موجدیه، و محدث کلّ زمان و منفده؛ لا تحویه الأمکنه و الأقطار، و لا تبلیه الأزمنه و الأدوار، و لا تدركه العیون و الأبصار، و لا یغیره اللیل و النهار .
نحمده علی ما آتانا من جزیل نعمائه و نسأله أن یصلی علی نبیّه محمد و أولیائه .

أما بعد، فإنّ أحقّ ما نطق به لسان و أعرب عنه بیان و انطوی علیه کتاب و انتهی الیه خطاب ما زاد فی قوّة البصیره و عاد بصیحة السریره، و طرّق طرائق العدل و بین حقائق الفضل، و صار تذکرة للأخیر و منزجره للأشرار، و إماماً للعمال و قواماً للأعمال، ترجع الیه الرئاسة و تبنی علیه السیاسة و تنتظم به الأسباب و تجتمع فیه الآداب . فإنّ الأدب أدب ان، أدب شریعة و أدب سیاسة . فآدب الشریعة ما قضی الفرض، و أدب السیاسة ما عمّر الأرض، و کلاهما یرجع الی العدل الذی به سلامة السلطان و عیارة البلدان، و جمال الرعیة و کمال المزیة . فإنّ من تَرَک الفرض ظلم نفسه و من خرب الأرض ظلم غیره . و قال أفلاطون : بالعدل ثبات الأشياء و بالجوهر زوالها،

لأنَّ المعتدِلَ هُوَ الَّذِي لَا يَزُولُ .

وقال أرسطاطاليس ليليسكندر: أَصْلِحْ نَفْسَكَ لِتَنْفُسِكَ يَكُنِ
النَّاسُ تَبَعاً لَكَ .

وقال بقراط: مَن رَضِيَ عَن نَفْسِهِ سَخِطَ النَّاسُ عَلَيْهِ .

وقال أنوشروان: مَن خَافَ شَرَّكَ أَفْسَدَ أَمْرَكَ .

وقال معاوية: مَن خَافَ إِسَاءَةَ تَكَّكَ اِعْتَقَدَ مَسَاءَةَ تَكَّكَ .

وقد جمَعنا مِن إنشائنا في ذلك ألفاظاً و جيزةً و فُصولاً قَصيرةً
وجعلناها مثلاً للؤلؤة والعمال، وقصدنا فيما ألفناه وجهَ الاقتصارِ وكنهه
الاختصارِ، ليَقِلَّ لفظُه وَيَسْهُلَ حِفْظُه، وجعلته فُصولاً في ثمانية أبوابٍ .

الباب الأول - في الاستعانة على فضيلة العلم والعقل .

الباب الثاني - فيما يُستعانُ على الزهد والعبادة .

الباب الثالث - فيما يُستعانُ به على أدب اللسان .

الباب الرابع - في الاستعانة على أدب النفس .

الباب الخامس - في الاستعانة على مكارم الأخلاق .

الباب السادس - في الاستعانة على حُسن السيرة .

الباب السابع - في الاستعانة على حُسن السياسة .

الباب الثامن - في الاستعانة على حُسن البلاغة .

باب

الاستعانة على فضيلة العلم و العقل

العَقْلُ أَحْسَنُ حَلِيَّةٍ وَالْعِلْمُ أَفْضَلُ قِنِيَّةٍ (١). وَالْعِلْمُ أَفْضَلُ خَلْفِ
وَالْعَمَلُ بِهِ أَكْمَلُ شَرْفٍ. وَالْجَاهِلُ مُطِيَّةٌ مِّنْ رَّكِبِهَا زَلٌّ وَمَنْ صَحِبَهَا ذَلٌّ (٢).
حُسْنُ الْأَدَبِ يَسْتَرْقُبِحُ النَّسَبِ (٣). مَنْ أَعْجِبَ بِقَوْلِهِ أُصِيبَ بِعَقْلِهِ. الْأَدَبُ
مَالٌ وَاسْتِعْمَالُهُ كِهَالٌ. وَمَنْعُ الْكَرِيمِ خَيْرٌ مِّنْ بَدَلِ اللَّئِيمِ (٤).
إِنَّ الدُّنْيَا رَبَّمَا أَقْبَلْتُمْ عَلَى الْجَاهِلِ بِالْإِتْفَاقِ، وَأَدْبَرْتُمْ عَنِ الْعَاقِلِ
بِالْمُسْتَحْقَاقِ فَإِنَّهُ أَتَتْكُمْ مِنْهَا سُهْمَةٌ مَعَ جَهْلٍ أَوْ فَاتَتْكُمْ مِنْهَا بُغْيَةٌ مَعَ عَقْلِ
فَلَا يَحْمِلَنَّكُمْ ذَلِكَ عَلَى الرَّغْبَةِ فِي الْجَهْلِ وَالزُّهْدِ فِي الْعَقْلِ (٥)، فَدَوْلَةُ الْجَاهِلِ
مِنَ الْمُمَكِّنَاتِ وَدَوْلَةُ الْعَاقِلِ مِنَ الْوَاجِبَاتِ. وَلَيْسَ مَنَ أَمْكَنَهُ شَيْءٌ مِّنْ ذَاتِهِ
كَمَنْ اسْتَوْجَبَهُ بِأَلْتِهِ وَأَدَاتِهِ. وَدَوْلَةُ الْجَاهِلِ كَالْغَرِيبِ الَّذِي يَحِينُ إِلَى
النُّقْلَةِ (٦)، وَدَوْلَةُ الْعَاقِلِ كَالنَّسِيبِ الَّذِي يَحِينُ إِلَى الْوُصْلَةِ (٧).

١- شرح غردج ١ ص ٢٠٤.

٢- زبدة الامثال ص ١١٥.

٣- شرح غردج ٢ ص ٣٨٣، وزبدة الامثال ص ٣٧.

٤- شرح غردج ٦ ص ١٢٥، وزبدة الامثال ص ٨٣ (تأليف مصطفى بن ابراهيم كييولي

-نسخه خطي كتابخانه ملی).

٥- شرح غردج ٢ ص ٦٤٥.

٦- شرح غردج ٤ ص ٩.

٧- شرح غردج ٤ ص ١٠.

وخيّر المّواهبِ العقلُ^(۱)، وشرّ المّصائبِ الجهلُ^(۲). مَنْ كان ذا علمٍ
 حصّلَ خاتمُ الملّكِ في يده، و مَنْ كان ذا عقلٍ سَعَى يَوْمَهُ لِعَدِهِ .
 مَنْ صَاحَبَ العُلَمَاءَ وَقَرَّ^(۳)، مَنْ صَاحَبَ السُّفَهَاءَ حَقَّرَ^(۴) .

باب

الاستعانة على الزهد و العبادة

مَنْ قَنَعَ بِالرِّزْقِ اسْتَغْنَى عَنِ الْخَلْقِ^(۵). و مَنْ قَنَعَ بِالْمَيْسُورِ رَضِيَ
 بِالْمَقْدُورِ^(۶)، و مَنْ رَضِيَ بِالْقَضَاءِ صَبَرَ عَلَى الْبَلَاءِ^(۷).
 مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ سَلِمَ^(۸)، و مَنْ حَفِظَ دِينَهُ غَنِمَ . الْيَأْسُ يُعِزُّ
 الْفَقِيرَ^(۸)، و الطَّمَعُ يُذِلُّ الْأَمِيرَ^(۹). مَنْ طَالَ أَمَلُهُ سَاءَ عَمَلُهُ^(۱۰) .

۱- شرح غرّج ۳ ص ۴۲۰ .

۲- شرح غرّج ۴ ص ۱۶۵ . اين دو عبارت نيز در زبدة الامثال ص ۲۳ آمده است .

۳- شرح غرّج ۵ ص ۱۸۱ : « من صاحب العقلاء وقر »

۴- ماخذ پيشين .

۵- شرح غرّج ۵ ص ۲۱۹ : « من قنع بقسم الله استغنى » .

۶- شرح غرّج ۵ ص ۲۲۵ : « من رضى بالمقدور اكتفى بالميسور » ، و زبدة الامثال

ص ۷۹ .

۷- شرح غرّج ۵ ص ۳۷۵ : « من حسن رضاه بالقضاء حسن صبره على البلاء » .

۸- شرح غرّج ۵ ص ۱۸۳ : « من حاسب نفسه سعد » . و ج ۵ ص ۱۶۷ : « من حاسب

نفسه ربح » .

۹- شرح غرّج ۱ ص ۲۷۴ : « اليأس يعز الاسير » .

۱۰- شرح غرّج ۱ ص ۲۷۴ .

۱۱- شرح غرّج ۵ ص ۱۸۷ ، و زبدة الامثال ص ۷۹ .

مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَقَاهُ^(١)، وَمَنْ اعْتَصَمَ بِحَبْلِهِ نَجَّاهُ^(٢).
 الْقِنَاعَةُ عِزُّ الْمُعْسِرِ وَالصَّدَقَةُ كَنْزُ الْمُوسِرِ^(٣). مَنْ صَبَرَ نَالَ
 الْمُنَى^(٤)، وَمَنْ شَكَرَ حَصَّنَ التَّعْمَى. قُوَّةُ النَّفْسِ مِنْ صِحَّةِ التَّدْبِيرِ.
 مَا انْقَضَتْ سَاعَةٌ مِنْ أَمْسِكَ إِلَّا بِبِضْعَةٍ مِنْ نَفْسِكَ، وَمَا انْقَضَتْ
 سَاعَةٌ مِنْ عَهْدِكَ إِلَّا بِقِطْعَةٍ مِنْ عُمْرِكَ^(٥). الرِّضَا بِالْكَفَافِ يُؤَدِّي إِلَى
 الْعَفَافِ^(٦).

مَنْ عَادَ إِلَى ذَنْبِهِ اجْتَرَأَ عَلَى رَبِّهِ^(٧) مَنْ رَجَعَ إِلَى التَّوْبَةِ نَزَعَ
 عَنِ الْعُقُوبَةِ، مَنْ سَأَلَ النَّاسَ سَلِمَ^(٨)، وَمَنْ قَدَّمَ الْخَيْرَ غَنِمَ^(٩). دِرْهَمٌ
 يَنْفَعُ خَيْرٌ مِنْ دِينَارٍ يَبْضَعُ^(١٥). الدُّنْيَا حُلْمٌ وَالْآخِرَةُ نَوْمٌ^(١١).
 وَالشَّقِيُّ مَنْ جَمَعَ لِغَيْرِهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ اعْتَبَرَ بِأَمْسِهِ وَاسْتَظْهَرَ عَلَى
 نَفْسِهِ.

إِنَّ الرَّبَّ لَا يَمُوتُ، وَالْجَزَاءُ لَا يَفُوتُ^(١٢)؛ فَتَقُلْ مَا شِئْتَ وَافْعَلْ
 مَا هَوَيْتَ. زِدْ مِنْ طَوْلِ أَمْلِكِكَ فِي قَصْرِ أَجْلِكَ^(١٣)، وَلَا تَغْرُرَنَّكَ صِحَّةُ

٢٥١- شرح غردج ٥ ص ١٧١.

٢- شرح غردج ١ ص ٢٦٥. در شرح غرر بجای «القناعة» «الطاعة» است در عین اینکه

احادیث چندی با مضمون «القناعة عز» در همان کتاب ضبط است.

٤- شرح غردج ٥ ص ١٥٠.

٥- شرح غردج ٦ ص ٨٢. در شرح بجای «عهدک» «دهرک» مضبوط است، و نیز

زبدة الامثال ص ٥٥.

٦- شرح غردج ١ ص ٣٩٠، و زبدة الامثال ص ٧٩.

٧- شرح غردج ٥ ص ٣٦٤. «من اصر على ذنبه اجترى على سخط ربه».

٨- شرح غردج ٥ ص ١٨٦. «من دارى الناس سلم».

٩- ماخذ پيشين.

١٠- نظير «ذرة منقودة خير من درة موعودة». زبدة الامثال ص ٤٨.

١١- شرح غردج ١ ص ٣٦٤، و زبدة الامثال ٥٦.

١٣- اصل: «عملك».

١٢- زبدة الامثال ص ٣٠.

نَفْسِكَ وَاسْتِقَامَةَ أَمْرِكَ وَسَلَامَةَ حَالِكَ، فَمُدَّةُ الْعُمُرِ قَلِيلَةٌ وَسَلَامَةُ
الْمَرْءِ مُسْتَحِيلَةٌ^(١).

مَنْ رَضِيَ بِهَا آتَاهُ اللَّهُ مِنْ خَيْرٍ لَمْ يَغُمَّهُ مَا يَرَاهُ فِي غَيْرِهِ^(٢). مَنْ
نَصَرَ الْحَقَّ لَمْ يُقْهَرْ وَمَنْ خَدَلَهُ لَمْ يُنْصَرْ. مَنْ لَمْ يَتَعِظْ بِمَوْتٍ وَلَدِهِ لَمْ
يَتَعِظْ بِفَوْتِ أَمَدِهِ^(٣).

مَنْ أَرْضَى سُلْطَانًا جَارًّا أَسْخَطَ رَبًّا قَادِرًا. مِنْ اسْتَعْنَى بِاللَّهِ عَنِ
النَّاسِ أَمِنَ عَوَارِضَ الْإِفْلَاسِ^(٤).

باب

الاستعانة على أدب اللسان

الزَّمِ الصَّمْتَ تُعَدَّ فِي نَفْسِكَ عَاقِلًا وَفِي قَدْرِكَ حَكِيمًا وَفِي عَجْزِكَ
حَلِيمًا. وَإِيَّاكَ وَفُضُولَ الْكَلَامِ، فَإِنَّهَا تُظْهِرُ مِنْ عِيُوبِكَ مَا بَطَّنَ، وَتُحَرِّكُ
مِنْ عَدُوِّكَ مَا سَكَنَ.

كَلَامُ الْمَرْءِ بَيَانُ عَقْلِهِ وَتَرْجُمَانُ فَضْلِهِ^(٥)، فَأَقْصِرْ عَلَى الْجَمِيلِ
وَاقْتَصِرْ مِنْهُ عَلَى الْقَلِيلِ. وَإِيَّاكَ وَ مَا يُسْخِطُ سُلْطَانَكَ وَ يُوحِشُ
إِخْوَانَكَ^(٦)، فَمَنْ أَسْخَطَ سُلْطَانَهُ تَعَرَّضَ لِلْمَنِيَّةِ، وَمَنْ أَوْحَشَ

١- شرح غردج ٤ ص ١٠٧.

٢- شرح غردج ٥ ص ٤٠٣ با اختلاف در كلمات.

٣- زبدة الامثال ص ٨٨ با اختلافى در لفظ.

٤- زبدة الامثال ص ٤٥.

٥- نظير « كتاب المرء ترجمان عقله » زبدة الامثال ص ٢٢.

٦- زبدة الامثال ص ٥١.

اِخْوَانَهُ تَبَرَّأَ مِنَ النَّحْرِيَّةِ .
 كُلُّ يُعْرَفُ بِقَوْلِهِ وَيُوصَفُ بِفِعْلِهِ ^(١)، فَقُلْ صَدِيداً وَافْعَلْ حَمِيداً . الْفَضْلُ
 مِلْكُ اللِّسَانِ وَبَدَلُ الْاِحْسَانِ .
 الْزَمِ الصَّمْتَ فَاِنَّهُ يَكْتَسِبُكَ صَفْوَةَ الْحَبَّةِ وَيُؤْمِنُكَ سُوءَ الْمَغْبَةِ . مَنْ
 اسْتَخَفَّ بِاِخْوَانِهِ خَذَلَ وَمَنْ اجْتَرَأَ عَلَى سُلْطَانِهِ قُتِلَ ^(٢) .
 كَثْرَةُ الْمَقَالِ يُمِلُّ السَّمْعَ ^(٣)، وَكثْرَةُ السُّؤَالِ يُوجِبُ الْمَنَعَ . وَاِذَا
 حَاجَجْتَ فَلَا تُكْثِرْ، فَمَنْ كَثُرَ كَلَامُهُ كَثُرَ آثَامُهُ ^(٤)، وَزَالَتْ هَيْبَتُهُ وَطَالَتْ
 غَيْبَتُهُ وَلَمْ يُرْعَ لَهُ حَقٌّ وَلَمْ يَسْلَمْ عَلَيْهِ خَلْقٌ ^(٥) . فَاعْقِلْ لِسَانَكَ الْاِمْنَ
 عِظَةَ شَافِيَةٍ يَكْثُرُ لَكَ اَجْرُهَا، اَوْ حِكْمَةً بِالْغَةِ يَجْمَلُ عَنْكَ نَشْرُهَا .
 اِيَّاكَ وَمَا يُسْتَنْقَبُ مِنَ الْكَلَامِ فَاِنَّهُ يَنْفَرُ عَنْكَ الْكِرَامَ ^(٦)، وَيُجَسِّرُ
 عَلَيْكَ اللَّثَامَ . الْاِحْصَارُ خَيْرٌ مِنَ الْهَذَرِ . لَالْاِحْصَارُ مِنْ يَبْسُطُ عَلَيْكَ يَدَهُ
 وَلَا تَرَادَّ مَنْ يَسْمَعُ فَيْكَ قَوْلُهُ .
 وَضَحَّتْ حُجَّتُكَ اِنْ صَدَقْتَ مَحَجَّتُكَ ^(٧)، وَأَقْوَى الْحُجَجِ مَا يُقِيمُهُ
 الْمَخَوْفُ وَيُبْلَغُكَ مَا [لَا] يَرُدُّهُ السُّيُوفُ، فَلَا تُحَاجَّ مَنْ يَذْهَبُ هَلِكُكَ خَوْفُهُ
 وَيَمْلِكُكَ سَيْفُهُ، قَرُبَ حُجَّةٍ تَأْتِي عَلَى مُهَنْجَةٍ، وَفُرْصَةٍ تُؤَدِّي إِلَى غُصَّةٍ .
 اِيَّاكَ وَاللَّجَاجَ فَاِنَّهُ يُوْغِرُ الْقُلُوبَ وَيُبِيحُ الْحُرُوبَ ^(٨) وَأَقْصِرْ عَلَى

١- زبدة الامثال ص ٥٤ .

٢- زبدة الامثال ص ١١ .

٣- شرح غردج ٤ ص ٨٧ .

٤- زبدة الامثال ص ٤٩ .

٥- الخلق : الفطرة .

٦- زبدة الامثال ص ٥١ .

٧- من صدقت لهجته صحت حجته . زبدة الامثال ص ٢٣ .

٨- زبدة الامثال ص ١٠٣ با اختلاف في درلفظ .

الكلامِ ما يُقِيمُ حُجَّتَكَ وَيُبْلِغُكَ حَاجَتَكَ . يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ الرَّجُلِ بِقَوْلِهِ ، وَعَلَى أَصْلِهِ بِفِعْلِهِ ، فَمَا أَفْحَشَ كَرِيمٌ وَمَا أَوْحَشَ حَلِيمٌ ، فَعَلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ بِبَوَّاحِ سِرِّكَ وَاطِّلاعِ (۱) عَلَى أَمْرِكَ .
إِذَا سَكَتَ عَنِ الْجَاهِلِ فَقَدْ أَوْسَعْتَهُ جَوَاباً وَأَوْجَعْتَهُ عَدَاباً (۲) .

باب

الاستعانة على أدب النفس

لَا تَسْتَخِفَّنَّ بِشَرِيفٍ وَلَا تَمِيلَنَّ إِلَى سَخِيفٍ ، وَلَا تَقُولَنَّ هُجْرًا وَلَا تَفْعَلَنَّ نُكْرًا (۳) ؛ فَمَنْ اسْتَخَفَّ بِشَرِيفٍ دَلَّ عَلَى لُؤْمٍ أَصْلِهِ ، وَمَالَ إِلَى سَخِيفٍ أَبَانَ عَن ضَعْفِ عَقْلِهِ ، وَمَنْ قَالَ هُجْرًا اسْتَخَفَّ قَدْرَهُ ، وَمَنْ فَعَلَ نُكْرًا أَقْبَحَ نُكْرَهُ (۴) ، فَكُلُّ أَمْرٍ يَهْرُبُ مِنْ ضِدِّهِ وَيَرْغَبُ فِي مِثْلِهِ .
لَمْ نَفْسَكَ عَلَى قُبْحِ مَقَالِكَ وَلُؤْمِ فَعَالِكَ قَبْلَ أَنْ يَلُومَكَ صَدِيقٌ نَاضِحٌ أَوْ عَدُوٌّ كَاشِحٌ (۵) . لَا تَسْتَبِدَّنَّ بِتَدْبِيرِكَ وَلَا تَسْتَخِفَّنَّ بِأَمِيرِكَ (۶) ، فَمَنْ اسْتَبَدَّ بِتَدْبِيرِهِ ضَلَّ ، وَمَنْ اسْتَخَفَّ بِأَمِيرِهِ ذَلَّ .
إِذَا حَضَرَتْ مَجَالِسَ الْمُلُوكِ فَغَضَّ عَيْنَيْكَ وَضَمَّ شَفَتَيْكَ (۷) ،

۱- اصل : « يطلع » .

۲- زبدة الامثال ص ۵۱ .

۳- زبدة الامثال ص ۲۱ .

۴- نكر بفتح وضم نون بمعنى دها ووزير كى است .

۵- زبدة الامثال ص ۵۰ (نسخه خطی كتابخانه ملی) .

۶- زبدة الامثال ص ۱۱ .

۷- زبدة الامثال ص ۱۲ .

ولا تنقل فى غيبتهى ما لا تقولهُ بـِحَضْرَتِهِمْ، فلاننا من ان يكون لهم عليك عيون ترفع اليهم اخبارك وتورد عليهم اسرارك .

اذا جلست على موائد الملوك فصم عن الكلام ، و اذا حدثتك الملك فاستمع اليه ، ولا تعرض عن قوله ولا تعرض عليه . و اذا جعلك الأمير من خاصته أو أهلك لعاشرته فلا تؤمن على دعوته ولا تسأله عن حالته ولا تلقه بالسلام ولا تفتحه بالكلام .

اذا لعبت المجالس فاستعمل حسن الأدب، واستوف حسن اللعب، وساوه فى الملاءمة و جاره فى المطالبة^(١) . و اياك والقدح فى الملوك ، وان مضى زمانهم وانقضى سلطانهم .

و اذا أهلك لا اختصاصه وآثاره وجعلك فى طبقة محدثيه وسمايه ، فلا تحدث به ثانياً ولا تعد فى حديثك ثانياً ، ولا تعرض عليه اذا أخبر ، ولا تكثر عليه اذا استخبر . ولتكن الفاظك شهية لا تميل ، و معانبك صحيحة لا تختل .

إذا جالست الملوك فاستعمل الوقار واحفظ الأسرار، ولا تحمليتك مباسطتهم لك ومخالطتهم اياك على إزالة الحشمة وإضاعة الحرمة ، فأزالة الحشمة توجب الغضب والانكار، وإضاعة الحرمة توجب العطب والدمار .

١- شايد «المطالبة» تصحيف «المطايبة» باشد.

باب

الاستعانة على مكارم الاخلاق

- خَيْرُ الْأُمُورِ مَا اسْتَرَقَ حُرًّا (۲) ، وَخَيْرُ الْأَعْمَالِ مَا اسْتَحَقَّ شُكْرًا (۳) .
 أَبْعَدُ الْهَمَمِ أَقْرَبُهَا مِنَ الْكِرَمِ (۱) . قَضَاءُ اللَّوَاظِمِ مِنْ أَفْضَلِ الْمَكَارِمِ (۲) .
 شُكْرُ الصَّنَائِعِ مِنْ أَقْوَى الذَّرَائِعِ .
 مَنْ بَسَطَ يَدَهُ بِالْإِنْعَامِ صَارَتْ نِعْمَتُهُ عَلَيَّ الدَّوَامِ (۳) . مَنْ أَمَاتَ
 شَهْوَتَهُ أَحْيَى مُرُوتَهُ (۴) . وَمَنْ وَجَّهَ رَغْبَتَهُ إِلَيْكَ أَوْجَبَ مَعُونَتَهُ عَلَيْكَ .
 وَمَنْ اسْتَوْدَعَكَ سِرَّهُ وَجَبَ عَلَيْكَ حِفْظُهُ .
 مَنْ لَمْ يَقْبَلِ التَّوْبَةَ عَظُمَتْ خَطِيئَتُهُ ، وَمَنْ لَمْ يُحْسِنْ التَّأْدِيبَ
 قَبَحَتْ إِسَاءَتُهُ . مَنْ أَنْعَمَ قَضَى حَقَّ السِّيَادَةِ (۵) ، وَمَنْ شَكَرَ اسْتَحَقَّ
 الزِّيَادَةَ (۶) .
 أَحْسِنِ يُحْسِنِ إِلَيْكَ (۷) ، وَأَبْقِ يُبْقِ عَلَيْكَ (۸) . رَأْسُ الْفَضْلِ

۱- شرح غردج ۳ ص ۲۲ ؛ « خير الاموال ما استرق حرا »

۲- ماخذ پيشين .

۳- شرح غردج ۲ ص ۳۹۲ .

۴- شرح غردج ۲ ص ۵۱۳ .

۵- شرح غردج ۵ ص ۳۴۱ . « من بسط يده بالانعام حصن نعمته من الانصرام » .

۶- شرح غردج ۵ ص ۲۸۹ ، وزبدة الامثال ص ۱۷ .

۷- شرح غردج ۵ ص ۱۵۴ .

۸- ماخذ پيشين .

۱۰۹۹- شرح غردج ۲ ص ۱۷۶ .

اصطناعُ الأفاضلِ . مِنْ أعْظَمِ الفَجَائِعِ اضْباعُ الصَّنَائِعِ . مَنْ تَعَدَّى على جَارِهِ دَلَّ على لُؤْمِ نَجَارِهِ . اذا شَرَفَ الخُلُقُ لَطْفَ النُّطْقِ^(١) . اذا كَرُمَتِ السَّجِيَّةُ حَسُنَتِ الطَّبَوِيَّةُ . مَنْ أعَزَّ فَلَيسَهُ أَدَلَّ نَفْسَهُ^(٢) .

حُسْنُ اللِّقَاءِ يُولِّدُ حُسْنَ الشَّنَاءِ . مَنْ شَرَفَ لَطْفَ . اليأسُ أَحَدُ التَّجَحُّينِ^(٣) . والمطلُّ شَرُّ المَنْعَيْنِ^(٤) . وشُكْرُ الوَلَاةِ بِصِدْقِ الوَلَاءِ . أَجَلُ النِّوَالِ ما وَصَلَ قَبْلَ السُّؤالِ * . خَيْرُ المَبَارِّ ما أَسَدَيْتَهُ الى الأَبْرارِ^(٥) . مِنْ تَمَامِ الكَرَمِ اِتِّمَامُ النِّعَمِ^(٦) .

مَنْ حَسُنَ صَفَاؤُهُ وَجَبَّ اصْطِفَاؤُهُ . مَنْ زالَ مَعْنَهُودُ احْسانِهِ اسْتَحْالَ مَوْجُودُ امْكانِهِ^(٧) . مَنْ عَفَّ عَنِ الرِّيبَةِ كَفَّ عَنِ الغَيْبَةِ . مَنْ مَنَعَ العَطَاءَ مَنَعَ الثَّنَاءَ . مَنْ مَنَعَ الاحْسانَ سَلَبَ الامْكانَ^(٨) . مَنْ عَامَلَكَ بِقُبْحِ الشِّيمِ مِنْهُ عَامِلُهُ بِحُسْنِ الحِلْمِ عِنْدَهُ .

أَحْسِنِ رِعايَةَ الحُرْمَاتِ وَأَقْبِلِ عَلى المُرُواتِ ، فَانَ رِعايَةَ الحُرْمَةِ تَدُلُّ على كَرَمِ الشِّيمَةِ ، والاقْبالَ على ذَوِي المِرْوَةِ يُعْرِبُ عَنِ شَرَفِ الهِمَّةِ . أَحْسِنِ الى مَنْ كانَ لَهُ قِدْمَةٌ في الأَصْلِ وسابِقَةٌ في الفِضْلِ ، ولا يُزْهَدْ نَكَّتْ

١- شرح غردج ٣ ص ١٣٤ .

٢- زبدة الامثال ص ٨٢ ، وتحفة الامثال ص ٦٤ نسخه خطي كتابخانه ملي . و «من

بذل فلسه سان نفسه » زبدة الامثال ٧٢ .

٣ و ٤- زبدة الامثال ج ٢ ص ١١ .

٥- زبدة الامثال ص ١٦ .

*- زبدة الامثال ص ١٦ .

٦- شرح غردج ٣ ص ٤٢١ . «خير البر ما وصل الى الاحرار» .

٧- شرح غردج ٦ ص ١٣ ، وزبدة الامثال ص ٣٤ .

٨- شرح غردج ٥ ص ٢٣٤ .

٩- شرح غردج ٥ ص ٢٧٥ .

فیه سُوءُ الْجُمْلَةِ مِنْهُ إِدْبَارُ جَدِّهِ عَنْهُ، فَانْتَكَّ لَا تَخْلُو فِي اصْطِنَاعِكَ لَهُ وَاحْسَانِكَ إِلَيْهِ مِنْ نَفْسٍ حُرٍّ تَمْلِكُ رِقَّتَهَا أَوْ بِكْرَمِهِ يُوفِّي حَقَّهَا .

باب

الاستعانة على حسن السريرة

بِالرَّاعِي تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ^(۱)، وَبِالْعَدْلِ تُمْلِكُ الْبَرِيَّةُ. مَنْ عَدَلَ فِي سُلْطَانِهِ اسْتَعْنَى عَنْ أَعْوَانِهِ^(۲). الظُّلْمُ مَسْلَبَةٌ لِلنِّعَمِ وَ الْبَغْيُ مَجْلَبَةٌ لِلنِّقَمِ^(۳). مَنْ طَالَ عُدْوَانُهُ ذَلَّ سُلْطَانُهُ^(۴). مَنْ حَفَرَ لِأَخِيهِ كَانَ حَتْفُهُ فِيهِ^(۵). مَنْ زَرَعَ الْعُدْوَانَ حَصَدَ الْخُسْرَانَ^(۶). مَنْ نَصَرَ الْحَقَّ قَهَرَ الْخَلْقَ. اِعْتَبِرْ بِمَنْ مَضَى قَبْلَكَ فَلَاعِبَةٌ لِمَنْ يَكُونُ بَعْدَكَ. قَصْرٌ أَمَّاكَ فَالْعُمُرُ قَصِيرٌ، وَ أَحْسِنِ سِيرَتَكَ فَالَسَّنَنُ يَسِيرٌ^(۷). اسْتَعِنِ

۱- شرح غردج ۳ ص ۲۰۶. « بالعدل تصلح الرعية ».

۲- شرح غردج ۵ ص ۳۴۳.

۳- شرح غردج ۳ ص ۲۰۹. « بالظلم تزول النعم [و] بالبغى تجلب النقم ». ونظاير

این عبارات در آن کتاب زیاد است . ونیز رجوع شود بزبدة الامثال ص ۱۰۱ .

۴- شرح غردج ۵ ص ۲۱۱ . وزبدة الامثال ص ۱۰۲ .

۵- مجمع امثال میدانی (چاپ مصر- ۱۳۷۴ هـ - ج ۲ ص ۲۹۷ بتصحيح محمد

محيى الدين عبد الحميد): « من حفر مغواة وقع فيها ». در فرائد الادب المنجد بدو صورت زيرنيز

آمده است: «من حفر حفيراً لاخيه كان حتفه فيه». «من حفر حفرة وقع فيها» در زبدة الامثال آمده:

«من حفر بئراً لاخيه لاغرو وقع فيه» (ص ۱۱۴ زبده).

۶- شرح غردج ۵ ص ۲۱۴.

۷- شرح غردج ۴ ص ۵۱۴. با اختلافی در عبارت.

بالصَّبْرِ عَلَى أَعْمَالِكَ وَاسْتَظْهِرِ بِالزَّجْرِ عَلَى عُمَالِكَ، تَبْلُغْ مُرَادَكَ وَتَعْمُرْ بِلَادَكَ. وَالَّذِي لَا يَحْفَظُ الْحُرْمَةَ وَلَا يَشْكُرُ النِّعْمَةَ وَلَا يَجْتَنِبُ الْخِيَانَةَ، فَلَا تَسْتَصْحِبَنَّ مَنْ هَذِهِ صُورَتُهُ .

باب

الاستعانة على حسن السياسة

آفَةُ الْمُلُوكِ سُوءُ السَّيْرِ (١)، وَآفَةُ الْوُزَرَاءِ خُبْتُ السَّرِيرَةِ (٢)، وَآفَةُ الْمُنْذِبِ حُسْنُ الظَّنِّ، وَآفَةُ الْعُلَمَاءِ الْحِرْصُ، وَآفَةُ الْأَغْنِيَاءِ الْبُخْلُ، وَآفَةُ الْمُنْعِمِ قُبْحُ الْمَنِّ (٥)، وَآفَةُ الْمُنْذِبِ حُسْنُ الظَّنِّ، وَآفَةُ الْعُلَمَاءِ الْحِرْصُ، وَآفَةُ الْأَغْنِيَاءِ الْبُخْلُ، وَآفَةُ الْفُقَرَاءِ الْكُذْبُ (٦).
الْحَزْمُ أَسَدُ الْآرَاءِ (٧)، وَالْغَفْلَةُ أَضْرُّ الْأَعْدَاءِ (٨). مَنْ قَعَدَ عَنْ حِيلَتِهِ أَقَامَتَهُ الشَّدَائِدُ (٩)، وَمَنْ نَامَ عَنْ عَدُوِّهِ أَنْبَهَتْهُ الْمَكَائِدُ (١٠).
إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِحُسْنِ الدِّيَانَةِ وَحُسْنِ الْأَمَانَةِ مَنْ يَرَى بِعَيْنِهِ

٢٠١- شرح غردج ٣ ص ١٠٢؛ وتحفة الامثال ص ٦٣ (تأليف محمد رفيع طباطبائي-

نسخه خطي كتابخانه ملی).

٣- شرح غردج ٣ ص ١٠٣ .

٤- شرح غردج ٣ ص ١٠٤ .

٥- شرح غردج ٣ ص ٩٩. آفة السخاء المن.

٦- نظاير اين مضامين در شرح غرد بسیار است (ج ٣ ص ٩٧-١١٣).

٧- شرح غردج ١ ص ١٢٨، وزبدة الامثال ص ٨٧ .

٩- شرح غردج ٥ ص ٣٤٤ .

وَيَسْمَعُ بِأَذْنِهِ، فَتَجْعَلُهُ أَمِينًا عَلَى ثِقَاتِكَ. وَاَعْلَمَ أَنَّ السَّعَابَةَ نَارٌ وَقَبُولَهَا عَارٌ، وَالْعَمَلُ بِهِ دَنَاءَةٌ وَالثَّقَّةُ بِهِ غِبَاوَةٌ؛ لِأَنَّ الَّذِي يَحْمِلُ السَّاعَى عَلَى سِعَابَتِهِ قَلَّةٌ فُزِعَ أَوْسُدَةٌ طَمَعٌ، فَأَعْرِضْ عَنِ السُّعَاةِ وَعُدَّهَا مِنْ جُمْلَةِ الْعُدَاةِ، لِأَنَّهُمْ يُفْسِدُونَ دِينَكَ وَيُزِيلُونَ نَفْسَكَ، وَيَنْقُضُونَ عَقْدَكَ، وَيُغْرُونَ بِكَ جُنْدَكَ وَرَعِيَّتَكَ.

وَمَنْ كَانَ بِاللَّهِ أَعْرَفَ كَانَ مِنَ اللَّهِ أَخْوَفَ. وَثَمَرَاتُ الْمُجَاهِدَاتِ مِنْ أَعْلَامِ الْمُشَاهِدَاتِ. لَيْسَ لِلْعَارِفِ تَدْبِيرٌ وَلَا اخْتِيَارٌ إِذْ عَلِمَ أَنَّ مَعْرُوفَهُ مُدَبَّرٌ مُخْتَارٌ. أَرْبَعَةٌ لَا يَخْلُومُنَهَا جَاهِلٌ: قَوْلٌ بِالْمَعْنَى وَفِعْلٌ بِالْجَدْوَى وَخِصُومَةٌ بِالطَّائِلِ وَمَنَظَرَةٌ بِالْحَاصِلِ.

أَرْبَعَةٌ تُؤَلِّدُ الْمَحَبَّةَ: حُسْنُ السِّيَرَةِ وَبَسْطُ الْبِرِّ وَقَصْدُ الْوَفَاقِ وَتَرْكُ النِّفَاقِ. أَرْبَعَةٌ تُعْرِفُ بِأَرْبَعَةٍ: الْكَاتِبُ بِكِتَابَتِهِ وَالْعَالِمُ بِأَجْوِبَتِهِ وَالْحَلِيمُ بِاحْتِمَالِهِ وَالْحَكِيمُ بِأَفْعَالِهِ.

أَرْبَعَةٌ لَا تَسْتَعْنِي عَنْ أَرْبَعَةٍ: الرَّعِيَّةُ عَنِ السَّاسَةِ، وَالْجَيْشُ عَنِ الْقَادَةِ، وَالرَّأْيُ عَنِ الْإِسْتِشَارَةِ، وَالْعَزْمُ عَنِ الْإِسْتِخَارَةِ.

باب

الاستعانة على حسن البلاغة

مَنْ وَثِقَ بِاللَّهِ أَغْنَاهُ (١)، وَمَنْ تَوَكَّلَ عَلَيْهِ كَفَّاهُ (٢)، وَمَنْ خَافَهُ قَلَّتْ مَخَافَتُهُ (٣)، وَمَنْ عَرَفَهُ تَمَّتْ مَعْرِفَتُهُ (٤).

١- زبدة الامثال ص ١٧.

٢- شرح غرر ج ٥ ص ١٧١.

٣- شرح غرر ج ٥ ص ٢٠٦.

الصدِّقُ رأسُ الدِّينِ (١) و الزَّهْدُ أساسُ اليقينِ (٢)، و التَّقْوَى خَيْرُ زَادٍ (٣) و الدِّينُ
 أَقْوَى عِمَادٍ (٤). و الحقُّ أَقْوَى ظَهِيرٍ (٥) و الباطلُ أضعفُ نَصِيرٍ (٦).
 من زَلَّ به التَّعَلُّ زَالَ عَنْهُ العَقْلُ (٧). مَنْ حَسَّنَ جَمَالَهُ اسْتَحْسَنَ مَجَالَهُ.
 رَبُّ عَطَبٍ تَحْتَ طَلَبٍ (٨)، و مَنِيَّةٌ تَحْتَ أُمْنِيَّةٍ (٩). كلُّ مُحَنَّةٍ إِلَى زَوَالٍ وَ كلُّ
 نِعْمَةٍ إِلَى انْتِقَالٍ. لَا يَتِمُّ صِلَاحُ المَرءِ حَتَّى يَتِمَّ عَقْلُهُ.
 اصْبِرْ عَلَى مَرَارَةِ العَاجِلِ لِجَآءِ حَلَاوَةِ الآجِلِ. الأَدبُ عَاقِبَتُهُ العِزَّةُ
 وَ الجَهْلُ عَاقِبَتُهُ الذَّلَّةُ. الأَدبُ المُرَادِفُ خَيْرٌ مِنَ النِّسْبِ المِتَضَاعِفِ.
 مَنْ أَلْزَمَ نَفْسَهُ الفِكرَةَ مَلَأَ اللهُ قَلْبَهُ الحِكمَةَ. مِنْ أَعْظَمِ العِيوبِ تَحْسِينُ
 العِيبِ (١٠). أَقْبَحُ الكَلَامِ مَدْحُ اللِّثَامِ. مَنْ رَثَّ أَثْوَابَهُ خَفِيَ صَوَابُهُ. مَنْ
 خَسَّتْ أُبُوَّتُهُ قَلَّتْ مَرُوَّتُهُ. حُسْنُ المَرُوَّةِ فِي حُسْنِ المَوَدَّةِ. مَنْ أَحْسَنَ إِلَى
 أَخِيهِ قَضَى. حَقُّهُ وَ مَلَكَ رِقَّةً. مَنْ أَطَاعَ نَاصِحَهُ أَرْغَمَ كَاشِحَهُ. مَنْ أَصْلَحَ
 فَاسِدَهُ سَاءَ حَاسِدَهُ (١١). لَا تَقْطَعْ قَرِيباً وَ انْ ذَمَّكَ وَ لَا تَأْمَنْ عَدُوّاً وَ انْ
 شَكَرَكَ (١٢).

٢٠١- شرح غردج ١ ص ١٣٩، و زبدة الامثال ص ٤٠.

٤٠٣- شرح غردج ١ ص ١٣٢.

٦٠٥- شرح غردج ١ ص ١٨٧-١٨٨.

٧- زبدة الامثال ص ١١٥.

٨- زبدة الامثال ص ٧٧.

٩- اين مثل را زمخشرى در مستقصى الامثال باين صورت ياد نموده است (ص ٢٠٠

نسخه خطي كتابخانه ملي): «رب امنية نتجت منية».

١٠- زبدة الامثال ص ٥٤ : ٥٤ : «من أعظم الذنوب تحسين العيوب».

١١- زبدة الامثال ص ١٦.

١٢- زبدة الامثال ص ٤٢ با اختلافى در لفظ.

مَنْ دَانَ تَحَصَّنَ (۱) وَمَنْ عَدَلَ تَمَكَّنَ (۲)، فَاجْعَلِ الدِّينَ كَفَسِّكَ وَالْعَدْلَ
سَيْفَكَ تَنْجُ مِنْ كُلِّ سُوءٍ وَتَظْفِرُ عَلَى كُلِّ عَدُوٍّ .

تم کتاب الفریدة

بعون الله و حسن توفيقه . و الحمد لله وحده

و صلواته على خير خلقه محمد و آله

پیوست

شرح مختصری از زندگانی استاد و وصیت نامه او

از

احمد ادیب نیشابوری

پس از اتمام چاپ کتاب این شرح حال
بوسیله فرزند آن مرحوم بدست رسید هرچند که قرار
براین بود که شرح حال ها در آغاز کتاب آورده شود
ولی به مصداق: یحفظ المرء فی ولده. این شرح حال
استثناء در این پیوست آورده شد خاصه که برامعاس:
اهل البیت ادری بمافی البیت. دارای مطالبی از زندگی
خصوصی و شخصی آن مرحوم است.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح مختصری از زندگانی استاد ادیب نیشابوری

استاد شیخ محمد تقی ادیب نیشابوری (= ادیب ثانی) در سال ۱۳۱۲ یا ۱۳۱۵^(۱) هجری قمری در قریه^۲ خیرآباد از بلوک عشق آباد نیشابور بدنیا آمد. پدرش از دانش بی بهره نبود و در روستا به تعلیم اطفال مشغول و اسدالله نام داشت و نام مادرش فاطمه بود. اجدادش از سران ایل اسکندری بودند در افغانستان که به زیارت حضرت ثامن الحجج آمده در خراسان سکنی گزیده و ساده زیستن را انتخاب نمودند.

دوران کودکی

او تا ۱۸ سالگی نزد پدر بسر برد و با خواندن و نوشتن آشنا گشت و تیراندازی و سوار کاری و خیاطی را نیز فرا گرفت، چه پدر بزرگش یوسفعلی بهگ با اینکه قریب به صد سال داشت از چابکی و ستیز با طاغیان و جنب و جوش نیفتاده بود و به استاد نیز حتی الامکان آموخته بود. محمد تقی کوچک لکنت زبان داشت و با نیز شایع شده او هم در بستر افتاده بود، همه مایوس در خواب حضرت امیر (ع) را می بیند که او را امر به برخاستن و خواندن: «ربّ اشرح لی صدری» در قنوت می نماید. امر مولی^۱ را اطاعت کرده و تا آخر عمر اغلب همین آیه مبارکه را بعنوان ذکر قنوت می خواند، شفا حاصل و لکنت زبان بر طرف گردید و همان زمان پدرش پیش بینی نمود که فرزندش از فصحا و بلغا

۱- استاد خود تاریخ تولدش را به دو روایت به نظم در آورده که با توجه به اینکه خود می گوید در ۱۸ سالگی شروع به تحصیل نموده و در اواخر سال ۱۳۳۳ بعد از سه سال اقامت در مشهد وارد حوزه استاد میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری (= ادیب اول) گشته تاریخ تولدشان باید همان ۱۳۱۲ باشد.

گوی سبقت را خواهد ربود و از همان وقت آینده^۱ او رقم زده شد و بدینسان علاقه و عشق زاید الوصفی نسبت به مولی^۱ الموحّدین در اعماق قلبش ریشه دوانید بطوریکه بعدها در بیشتر اشعارشان به آن حضرت اشاره‌ای داشته مدح مولی^۱ را بگونه‌ای دلپذیر از دل سرودند .

آغاز تحصیل

درس ۱۸ سالگی میرزا اسدالله او را برای فراگرفتن علم راهی مشهد مقدّس می‌نماید ولی بعد از مدتی بعلت دلسوز نبودن معلمش به نیشابور برمی‌گردد که با سختگیری پدر مواجه می‌شود چون علت را به پدر می‌گوید پدر نامه‌ای عتاب آمیز خطاب به حاج شیخ محمد کدکنی، دایه ادیب، که از علمای عظام بود می‌نویسد و او را مجدداً به مشهد می‌فرستد و سه سال آن عالم عامل با جدّ و شوق تمام خواهرزاده^۱ خود را تعلیم می‌دهد و وی را که سزاوار هرگونه آرایش بوده است می‌پرورانند .

درس مرحوم ادیب نیشابوری (= ادیب اول)

در اواخر سال ۱۳۳۳ قمری قدم بحوزه^۱ درس استاد یگانه^۱ بلاغت و ادبیات آن زمان میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری (= ادیب اول) رفته و چون ایشان وی را مستعد و مشتاق می‌بیند در حقیقت از هیچ کوششی دریغ نمی‌نماید و ادیب هم از محضر استاد تمامی آنچه را که می‌خواهد فرامی‌گیرد بطوریکه در همان زمان از طرف میرزا عبدالجواد و سایر اهل علم و فضل به ادیب ملقب می‌گردد .

اساتید

ادیب در محضر استادانی چند، فاضل و بزرگوار و وارسته، علم و عمل آموخت و خود وارسته گشت . کسانی چون شیخ محمد کدکنی نیشابوری و میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری و آقا میرزا عسکری حسینی رضوی مشهور به آقا بزرگ شهیدی و آقا شیخ

حسن برسی و آقا شیخ اسدالله یزدی و میرزا محمد باقر مدرس رضوی و قوام الحکما
و مشیر الاطبا و حکیم فاضل خراسانی و ...

دامنهٔ معلومات

استاد بطوریکه خود در احوال منظوم خودشان یعنی گوهر تابنده می‌گویند در
فراگیری علوم جدّ و جهد تمام کرد و در آموختن ادبیات عرب و فارسی و منطق و فلسفه
و ریاضیات و هیئت و تفسیر و حدیث و رجال و اصول و فقه و طب و علوم غریبه
و علوم جدید رنج برد و جامع آن علوم گردید ولی ادبیات را بعنوان رشتهٔ اصلی برگزیده
و تعلیم و تعلّم در آن را بسط داد چه آنکه بعد از فراگیری علوم مختلف برای ادامهٔ
تحصیل تخصص خدمت استاد خود مرحوم مدرس رضوی به استخاره رفت برای سه
رشته نیت کرده بود طب و فقه و اصول و ادبیات که چون جواب سومین استخاره
«نور علی نور» بوده ادیب همان را برمی‌گزیند.

روش تدریس

تدریس ایشان عاشقانه و از اسلوب خاصی برخوردار بود. شاگردان قبل از آمدن
استاد در مدخل مدرس حاضر شده ولی بداخل مدرس نمی‌رفتند تا استاد وارد می‌شد
بعد از لحظه‌ای اذن دخول می‌داد و تا تمام طلابی که در بیرون مدرسه اجتماع کرده بودند
نمی‌آمدند درس شروع نمی‌شد و همینکه درس با نام خدا و صلوات (۲) برسول و ائمه
هدی شروع می‌شد دیگر تا پایان آن درس کسی را اجازهٔ ورود نبود. روش تدریس
و حتی حرف زدن معمولی استاد با لفظ قلم بود همان روش ادیب اول، با صدائی رسا
و فصیح از صبح زود تا ظهر و بعد از ظهر تا غروب حدود ۶۰ سال با شوق و ذوق
و عشق و ایمان تمام در رشته‌های گوناگون بذر علم افشاند و تا سه روز بمرگ مانده تدریس
را تعطیل نکرد و در طول سال بجز مدت کوتاهی حوزهٔ تدریس ایشان دایر بود.

۱- ادیب مقید بود که صلوات باید بلند فرستاده شود و در صورتیکه آهسته صلوات
فرستاده می‌شد می‌بایست مجدداً صلوات بفرستند.

حوزه‌های تدریس

محل حوزه‌های تدریس استاد متغیر بود در مسجد ترك‌ها و جامع گوهرشاد و مدرسه سلیمانخان و مدرسه میرزا جعفر و مدرسه خیرات خان و آرامگاه شیخ بهائی و منزل مسکونیش همه شاهد فریادهای رسای او در بیان معارف اسلامی‌اند شرح الفیه سیوطی و مغنی ابن هشام و مظلّ سعد و شرح نظام و حاشیه ملا عبدالله و معالم و مقامات حریری و... را در این مکانها بگوش طالبان علم خواند و در مکتوبات تاریخ به ثبت رساند. در سال ۱۳۲۵ شمسی هم مدت چند ماه در آموزش و پرورش تدریس کردند که چون با طبع بلند وی سازگار نبود با نزاع و برخوردی قاطع با میز نشینان دون پایه استعفا داد. در سال ۱۳۴۱ شمسی بعنوان مدرس آستان قدس رضوی قدم به مقبره شیخ بهائی نهاد و این سمت را که گویا سالها قبل بعلت خوایی که در این مورد دیده بود بجان خرید و حق التدریسی را که تا آن وقت از طلاب می‌گرفت و وسیله امرار معاش او بود از آنزمان ترك کرده و بابت شهریه ماهی چهارصد تومان از آستانه مبارک دریافت می‌نمود.

مرگ استاد

در زمستان ۱۳۴۸ در نج بندان شدید در خیابان لغزید و پایش شکست بر اثر همین هارضه و با سلامت کامل مزاجی که بر اثر سیطره در طب از آن برخوردار بود در شب بیستم ذیحجه الحرام ۱۳۹۶ قمری که مصادف با ۱۳۵۵/۹/۲۱ بود بر اثر افزایش اوره خون (به بیان پزشکان) با کلمه مبارک «یا علی» جان بجان آفرین تسلیم کرد و با تلاش بعضی شاگردان در ایوان آخرین غرفه جنوب شرقی صحن عتیق (= انقلاب) بخاک سپرده شد امید است که حامیان فرهنگ و ادب بنائی در خور مقام استاد برگور او بنا نهند.

اخلاقیات استاد

در خصوصیات مرحوم ابوی این قلم را نه آن حد است که چیزی بر صفحه آرد

و نه آن توان ولی در زاویه تاریخ چه بسا بر همین نانوشتن باری خواهد بود که حمل آن بس مشکل تر پس مختصر اینکه از نظر ظاهری ایشان دارای قدی رشید سیمائی جذاب و چشمانی نافذ و پرمهر بود قیافه‌ای جدی با محاسنی که زیاد بلند نبود، عبا را همیشه بر سر می‌انداخت و قبایش کوتاه‌تر از حد مرسوم بود، کفش ایشان در تابستان نعلین و در زمستان کفش لاستیکی بود پیراهنشان کوتاه و بدون آستین بود و شلوار فرنگی به هیچ وجه پانمی کرد و فاقد تمام تعینات ظاهری بود هنگام مطالعه عینک می‌زد و خود بار منزل را حمل می‌نمود چپ می‌کشید و ابداً لب به نوشابه‌های گازدار نزد و با اطلاعات پزشکی که داشت کسی وی را در مطب هیچ دکتری ندید و از سلامت کامل جسمانی برخوردار بود.

از نظر اخلاق بسیار صمیمی و گشاده رو بود و برخوردش با افراد بگونه‌ای بود که فاضل و مبتدی هر دو احساس یگانگی می‌کردند. بسیار جدی بود مخصوصاً در تعلیم و تعلم از صبح تا ظهر و از بعد از ظهر تا غروب تقریباً ۶۰ سال فقط عشق می‌خواهد تا انسانرا خسته نکند و این خصیصه استاد بود که شاگرد را به خوب آموختن تشویق می‌کرد و بقول خودشان با روشهای ایشان طلبه از بطله جدا می‌گشت.

ادیب را صبری بود که او را در برابر مصایب و بلایای دنیا از کوه استوارتر ساخته بود، بسیار او را ناسزا گفتند و طعنه‌ها و تهمت‌ها زدند همه را می‌شنید و حتی جواب نمی‌داد. فقط یکبار در برابر اظهار یکی از شاگردان برای جوابگویی گفته بود «آقا من امام را بخاطر رضای مردم زیارت نمی‌کنم» با اینکه ۶ فرزند را پی در پی از دست داد جزع نکرد و در پی استفسار شاگردان از احوال یکی از فرزندان که می‌دانستند مریض است و استاد سخت در تلاش بهبود او بود روزی درس را چنین شروع کرد. «فرزند مرد. بسم الله الرحمن الرحیم». تسلیم محض ربوبیت بود و به رضای خداوند خشنود وقتی که پایش شکسته بود می‌گفت خداوند هفتاد و سه سال بمن دو پای سالم عنایت کرده اکنون صلاح دیده مدتی اینطور باشم تا حال آنها را که ندارند درک کنم.

در مناعت طبع و زهد و قناعت بی نظیر بود و هیچگاه پیش اربابان زر و زور و تزویر سر تسلیم فرود نیاورد، غالباً وی را از ثروتمندان می‌دانستند در حالیکه منزل

مسکونیش برای اهل بصیرت گویای همه چیز بود و حتی 'مخارج سوکواری ایشان را بعضی از شاگردان و مریدانشان پرداختند .

مردمی زیست و شیفته^۱ هیچ جاه و مقامی نگشت و زمانی به یکی از کارمندان دولت گفته بود: « این میزها و مقامها مانند زنان روسپی اند هر روزی دست کسی هستند فریفته^۲ آنها نشوید . »

قانع بود و کم توقع و صرفاً از بدون تسلیم شدن در برابر اهزنان عقاید بدور از ریا و سالوس آزاد زیست و نامش را به نانش نفروخت و با در نظر گرفتن بعد زمانی که او زندگی می کرد میتوان گفت از شیعیان علوی بود چه بسیار از او خواستار قبول کرسی استادی در دانشگاههای مختلف ایران و مصر و عراق و پاکستان و هند شدند ولی نپذیرفت و گم نام زیستن در جوار مقدس حضرت رضا را ترجیح داد و بارها گفته بود که حضرت مرا اینجا خواسته است کجا بروم بهتر از اینجا و در تمام عمر فقط یکی دوبار آن هم به نیشابور و کدکن مسافرت نمود .

با هر کسی رفت و آمد نمی کرد و هر دعوتی را نمی پذیرفت و هیچگاه ثروتمندان و ارباب جاه را بخاطر زر و زورشان احترام نکرد. در سال ۱۳۴۹ شمسی که یکی از وزرای وقت میخواست با استفاده از مقام خود در ساعت درس وارد مقبره^۳ شیخ بهائی علیه الرحمة گردد به خادم مقبره با حالت عصبانیت گفتند: « بگو برود گم شود اگر نه با همین عصا چنان به کله اش میزنم که شقه شود» و وزیر هم سرافکنندگی را در برابر آزاد مردان این دیار در تاریخ به ثبت نهاد و رفت. از تلبیس و تدلیس بدش می آمد و ریاکاران را که علم را سرمایه دنیا کرده اند بسیار مذمت کرده و قدح نموده است .

رثوف بود و مهربان و در تربیت از روشهای استادانه استفاده می نمود. در منزل و با ما که کودک بودیم دیگر ادیب کل خراسان نبود بلکه یک همبازی بسیار ساده بود. با اینکه بگفته^۴ خودش دیگر کتابها چیزی بوی یاد نمی داد مطالعه را ترک نکرده چنان سرگرم کتاب می شد که هیچ نمی دید و نمی فهمید. بسیار امانت دار بود و در حق الناس

سخت گیر و اگر طلبه‌ای ماهانه حق التدریس را نداشت و اطلاع می‌داد نمی‌گرفت ولی پول سوخت را به همان طلبه نمی‌بخشید. کسی که چیزی بعنوان امانت به ایشان می‌سپرد به همان گونه که سپرده بود بعد از سالها گردو خالک گرفته از کنار رف باز می‌گرفت. نظم و ترتیب از دیگر صفات ممتازش بود هر کتاب و حتی هر ورقی جای بخصوص داشت بطوریکه در تاریکی شب خیلی راحت آنرا از جای خود برمی‌داشت. آشپز ماهری بود و خیاطی استاد مخصوصاً در تابستان که خانواده‌اش به ده می‌رفتند در این هر دو فن بارز می‌گشت.

تالیفات استاد

متأسفانه استاد دست به قلم نبرد و محفوظات خویش را آنطور که باید خود بر صفحه کاغذ نیاورد در طول سالیان تدریس شاگردان درسهای مختلفی را نوشتند یا نوار گرفتند^(۱). و اندکی هم نیز خود بر صفحه آورد نظم و نثر که عبارتند از: دیوان اشعار، تابش جان و بینش روان (در حکمت) تاریخ ادبیات عرب، تاریخ ادبیات ایران، گوهرنامه (در علم عروض) گوهر تابنده، آئین نامه، ستایش نامه، طریقت نامه، حدیث جان و جانان، رساله یعقوبیه، مجمع راز و منبع نیاز، فیروزی جاوید، آسایش نامه، البدایة والنهایه، آرایش سخن (در بدیع) و رساله قافیه، که اخلاقیات و حکمت و ستایشهای قلبی وی نسبت به پاکان و معصومین (ع) در این کتابها فراوان بچشم می‌خورد.

کتابخانه استاد

کتابخانهٔ استاد مجموعه‌ای نفیس از کتابهای چاپی و خطی بود که متأسفانه بسیاری

۱- چند نفر در این اواخر از استاد نوار گرفتند. یکی شهید اندرزگو بود معروف به دکتر حسینی که سه یا چهار سال بطور مرتب درسها و مطالب متفرقه را ضبط می‌نمود و چه ارادت و عشقی داشت به استاد بطوریکه در فوت استاد چنان سر خود را به دیوار کوفت و ناله سرداد و گریه کرد که همگان را سخت متاثر خود ساخت رحمة الله علیه (۱.ا.ن.).

از آنها را بر اثر تنگدستی در اواخر عمر فروخت و ما بقی که شمارشان کم نبود بعد از فوتشان در اختیار یکی از شاگردان ارادتمندشان بنام حجّة الاسلام حاج سید عسکری علوی نجفی که فعلاً از مدرّسین حوزه علمیه قم می‌باشند قرار داده شد تا طبق وصیت خود استاد به کتابخانه آستان قدس رضوی تحویل دهند که امیدواریم تاکنون انجام شده باشد .

وصیت نامه استاد

وصیت نامه استاد ده سال قبل از مرگش نوشته شده بسیار ساده و مختصر ، اقرار به توحید است و نبوت و . . . و خواسته اند که در صورتی که مجازاً در آستانه مبارکه رضوی دفن نشوند در دامنه شرقی کوه سنگی نزدیک مرقد استادشان بحاک سپرده شوند و بر لوح قبرشان نوشته شود : « هَذَا قَبْرٌ دُفِنَ فِيهِ جَوْهَرُ الْعِلْمِ وَ حَقِيقَةُ الْأَدَبِ (۱) .

احمد ادیب نیشابوری

۱- امید است که تولیت آستان قدس رضوی که خود از شاگردان ایشان بوده اند بنائی درشان مقام علمی استاد بر مزار ایشان بنا کرده و وصیت استاد را نیز جامه عمل بپوشانند .

(۱.ا.ن.)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

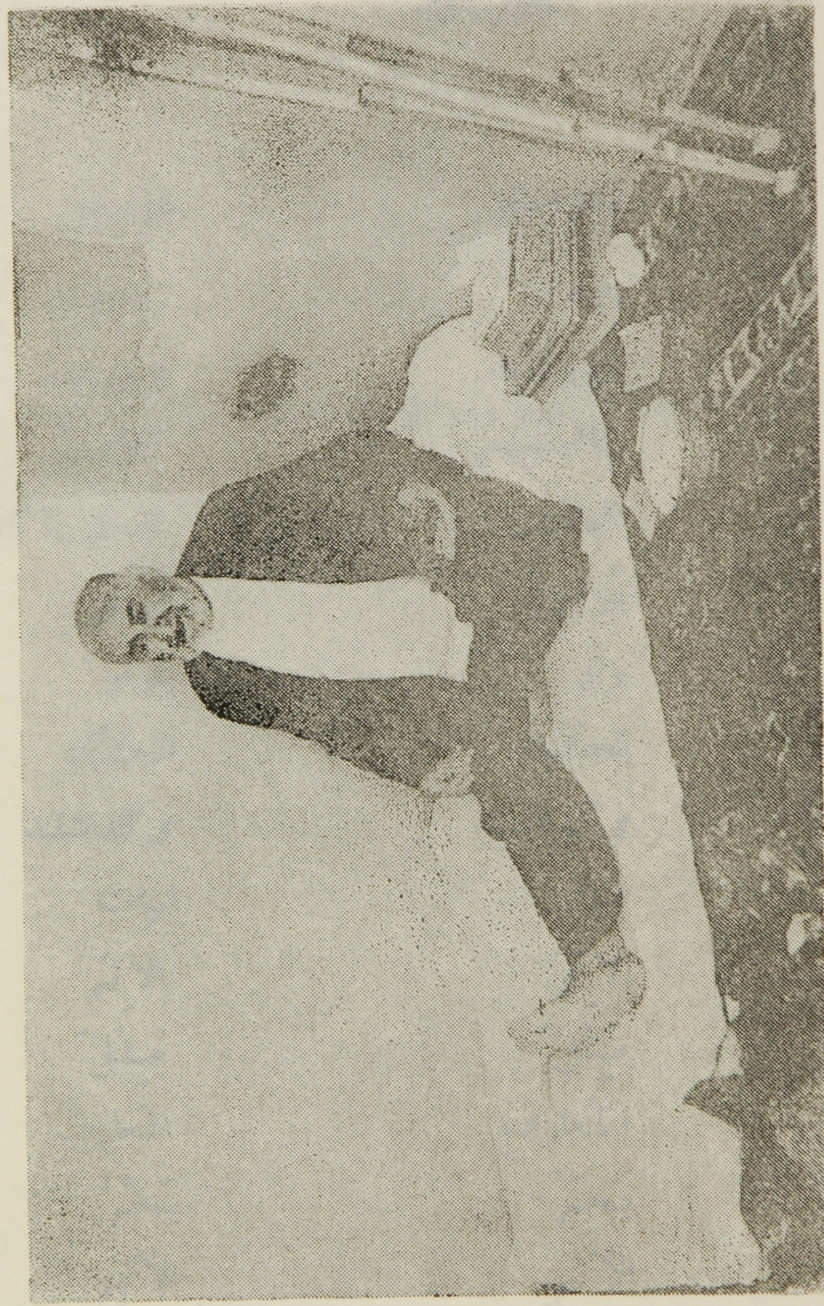
وصیت نامه استاد

پوشیده نماناد که این وصیت نامه را بخط خودم در حال سلامتی از روی اختیار نوشته‌ام هر کس برخلاف آن رفتار نماید بلعنت خدا و رسول و ائمه (ع) گرفتار شود و خدا او را رسوای دنیا و آخرت بگرداند .

پس از گواهی بیگانگی خدا و رسالت و عصمت حضرت محمد بن عبدالله (ص) گواهی می‌دهم که حضرت علی بن ابی طالب (ع) با یازده فرزندش که آخر ایشان حجت عصر است امامان از جانب خدایند و صاحبان فرمانند و پیروی آنها واجب است .

باری این عبد ضعیف محمد تقی بن اسدالله مشهور بادیب نیشابوری دارای شناسنامه ۱۷۳۱۹ هر گاه در مشهد مقدس رضوی فوت کنم اگر در آستانه بطور مجانی دفن کردند بسیار خوب والا باید مرا در کوه سنگی نزدیک استادم آقا بزرگ رضوی و شیخ اسدالله زدی - رضوان الله علیها - دفن کنند و بر لوح قبرم بنویسند : « هَذَا قَبْرٌ دُفِنَ فِيهِ جَوْهَرُ الْعِلْمِ وَحَقِيقَةُ الْأَدَبِ » و در حدود پانصد تومان مخارج عزاداری نمایند دیگر هر چه مالی داشته باشم کما فرض الله بین تمام ورثه قسمت شود . اختیار فرزندانم تا وقتی که بحد بلوغ نرسیده‌اند بدست مادرشان می‌باشد . بتاریخ ۱۴/۶/۴۶ این وصیت نامه نوشته شد .

الاحقر ادیب نیشابوری



«... خداوند هفتاد و سه سال بمن دو پای سالم عنایت کرده اکنون صلاح دیده
مدتی اینطور باشم تا حال آنهایی را که ندارند درک کنم...» اردیبهشت ۱۳۰۰ ه.ق.

غلطنامه

ص	سطر	نادرست	درست
۳	۵	زود بی	زود و بی
۳	۷	می پیوندند.	می پیوندند.
۳	۹	کلامهم	کلامهم
۷	۱۴	کسانی را	کسانی را که
۱۳	۱۳	برُضی	تُرَضی
۱۳	آخر	واو	باواو
۱۴	۷	الجشمان	الجشمان
۱۷	۱۲	می گذاشت	می گذاشتند
۱۹	آخر	ابیا	ابیات
۲۰	۱۰	الایم	الایم
۲۱	۱۱	میشل	میشل
۲۱	۱۵	المعارف	المعارف
۲۲	۶	ببحر	ببحر
۲۲	۷	الایم	الایم
۲۲	۱۰	الذکر	الذکر
۲۲	۲۱	الآثار	الآثار
۲۲	آخر	فقم	فقم
۲۳	۲	مُعْضَلَةٌ	مُعْضَلَةٌ

ص	سطر	زادرست	درست
۲۳	۷	العِظَمَ	الغِطَمَ
۲۳	۲۱	عظم	غطم
۲۷	۱۵	خرا تخان	خیرات خان
۵۱	۱۵	بس	بس عجب
۳۲۰	۱	فیه ص ۸: «یده	فیه: «یده
۳۲۰	۲۰	تجاوزُ	تجاوزَ

متأسفانه اغلاط دیگر هم در کتاب وجود دارد که خوانندگان محترم خود می‌توانند آنها را اصلاح کنند.

XXVIII A. ^cÂmirî

Al-Amad ^cala al-Abad, edited and introduced by E. Rowson (Beirout, 1979)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Hikmat i Sabzavarî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavî* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thâni

Ma 'âlim al-Uşûl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Tehran 1983)

XXXI Nâsir-i Khusraw (1004 - 1091)

Zâd al-Musâfirîn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nâsir-i Khusraw (1004 - 1091)

Zâd al-Musâfirîn, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII M. Mohaghegh

Yôd Nama i Adîb i Nishâbûri, (Tehran, 1986).

XXXIV M. N. Narâqî (ob. 1764).

Sharh al-Ilâhiyyât min Kitâb al-Shifâ', ed. M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXV Martin J. Mcdermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufîd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ârâm (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sînâ (980 - 1037)

Al-Mabda' wa al-Ma'âd, edited by A. Nurâni (Tehran, 1984)

XXXVII H.M.H. Sabzawârî (See No. I)

XXXVIII al - Hilli (ob. 1325) al - Suyuri (ob. 1423) al - Husayni (ob. 1423).

Al-Bab al-Hâdi 'Ashar With two commentaries *al-Nâfi Yawm al-Hashr* and *Miftâh al-Bâb*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXIX H.A. Wolfson

Philosophy of Kalâm, Translated by A. Aram (under preparation)

XVII M. Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976, Second edition 1985).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jalîyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Mohaghegh) (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M. T. Danishpazûh, with two articles on *Fusûs* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîs al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣṣ al-Khuṣûṣ fi Tarjamat al-Fuṣûṣ, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrîzî (fl. 13th century)

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, edited by M. Mohagheg and Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavî (Tehran, 1981).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Cobin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H. M. H. Sabzawârî

Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Shaḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977 Second edition Tehran 1983).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzi (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥsîl, Persian translation entitled *Jâmi-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

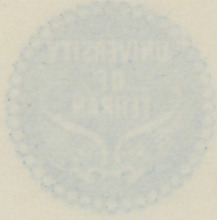
Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûstari, edited by B. Thirvatián with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

- I H. M. H. Sabzawâri (1797 - 1878).
Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)
- II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawâri's Sharḥ-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M. M. Āshtiyânî
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under preparation).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N. A. Isfarâyinî (1242 - 1314).
Kâshif al - Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafiqi Kadkani and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXIII



WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration With

Tehran University

General Editor

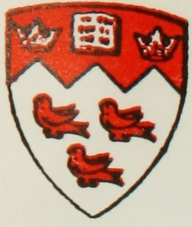
M. Mohaghegh

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 13-145-133

Tehran-Iran

Printed by Tehran University Press



McGill University

XXXX



Tehran University

Mc Gill University
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with
Tehran University

Yâd Nâma i Adîb i Nîshâbûrî
(Commemorative Volume)

Articles on His Life

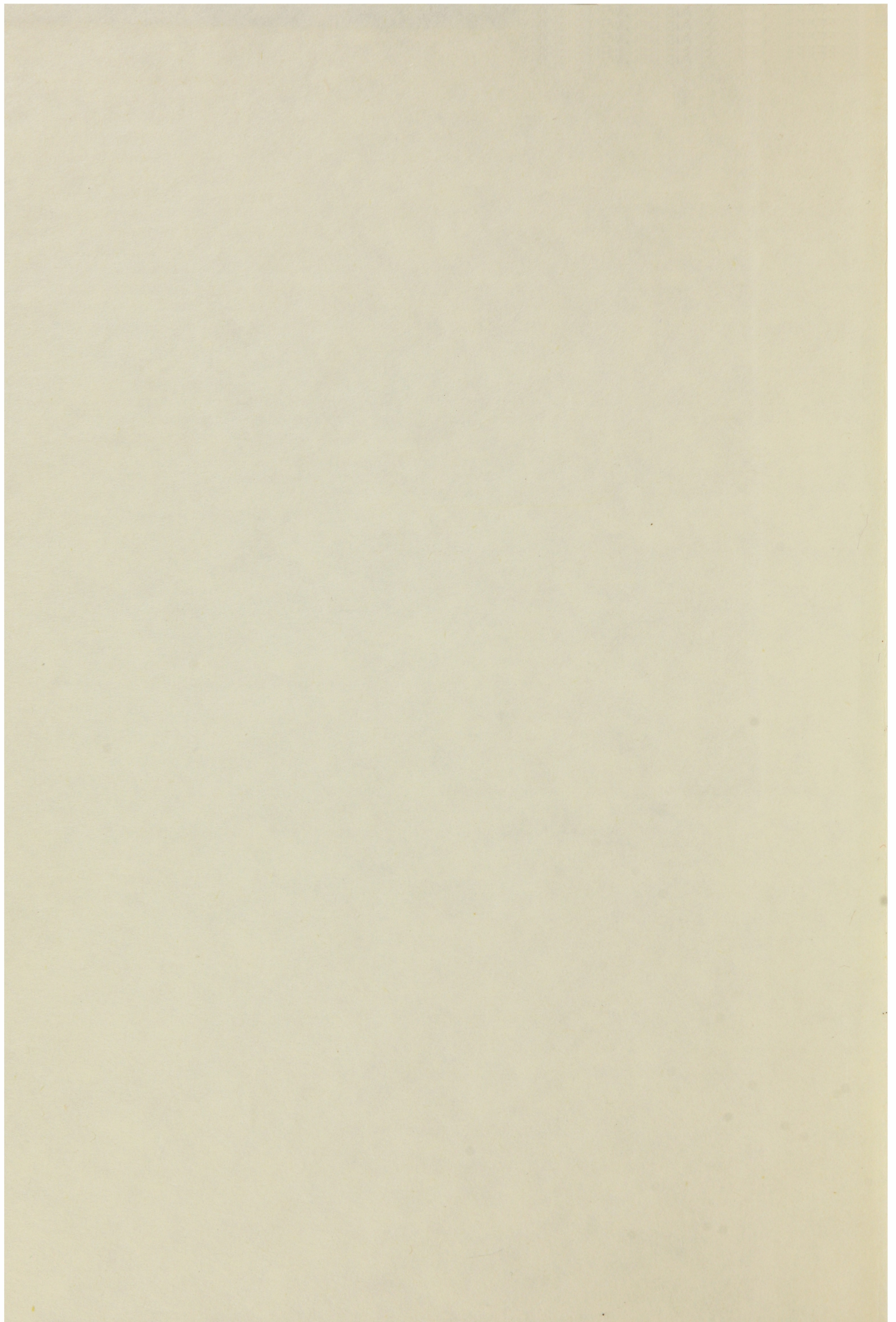
and

a collection of Scientific and Literary Essays

Edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1986



Yâd Nâma i Adîb i Nîshâbûrî

1897-1976

(Commemorative Volume)

Tehran 1986