

# اخلاق الاشراف

تأليف

علاء الدين محمد بن عبد الرحمن بن  
علاء الدين محمد بن عبد الرحمن بن

تأليف

علاء الدين محمد بن عبد الرحمن بن



مكتبة

## فهرست مندرجات

□ پیشگفتار ..... ۷

مقدمه: عید زاگانی

۹ - ۴۰

۱ - احوال	۹
۲ - آثار	۱۶
آثار جدی	۱۷
مثنوی عشاق نامه	۱۷
فالنامه بروج	۱۸
فالنامه وحوش	۱۸
مثنوی سنگ تراش	۱۸
نوشته های هزلی	۱۹
اخلاق الاشراف	۲۲
تعريفات	۲۲
رسالة دلگشا	۲۳
ریش نامه	۲۶
صد پند	۲۷
اشعار هزلیه و تضمینات	۲۸

۲۸	.....	مکتوبات قلندران
۲۹	.....	موش و گربه
۲۹	.....	۳ - رساله اخلاق الاشراف

### اخلاق الاشراف

۴۱-۲۱۶

۴۱	.....	مقدمات
۶۱	.....	باب اول در حکمت
۷۳	.....	باب دوم در شجاعت
۹۳	.....	باب سوم در عفت
۱۲۳	.....	باب چهارم در عدالت
۱۴۳	.....	باب پنجم در سخاوت
۱۶۷	.....	باب ششم در حلم
۱۸۵	.....	باب هفتم در حیا، وفا، صدق، رحمت و شفقت
۲۱۷	.....	□ برخی حواشی مفصل
۲۴۵	.....	□ فهرست لغات و اصطلاحات

## به نام خداوند بخشنده مهربان

### پیشگفتار

اکنون پانزده سال است که این ضعیف، روی آثارِ خواجه عبیدالله زاکانی، این رنید بزرگ ایرانی، کار می‌کند، و هر کتابی را، چه پارسی و چه تازی، بمطالعه می‌گیرد، با دقت به دنبال اصل و منشأ لطایف و داستان‌های او می‌گردد؛ و به توفیق حضرت حق و خاصان او و فتوح روان آن مرد بزرگ، بسیاری از آنها را ریشه‌بایی و یادداشت کرده است.

در میان آثار عبید، که غالباً کوچک و رساله‌وار هستند، از یک سوی؛ و در میان نوشته‌های اخلاقی تاریخ ایران اسلامی از سوی دیگر، رساله اخلاق‌الاشرف، دقیق‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین نوشته‌ی است که در تجزیه و تحلیل اخلاقی فردی و سیاست اجتماعی ایران و کشورهای اسلامی در سده هشتم / چهاردهم و حتی در همه طول تاریخ درازآهنگی ایران نوشته شده است. آنچه درباره این رساله گفتنی است پس از این خواهد آمد.



برای چاپ آثار بزرگان علم و ادب، همچنانکه همه می‌دانند، داشتن نسخه‌های قدیم و مورد اعتماد ضرورت کامل دارد. پیش از این ضعیف، کتیبات یا متخباتی از آثار این رنید فرزانه توسط میرزا حبیب اصفهانی (وفات، حدود ۱۳۱۱ ه. ق.)، و مسیو فرته فرانسوی، و شادروان استاد عباس اقبال آشتیانی (وفات، ۱۳۳۴ ه. ش.) و فاضل ارجمند آقای پرویز اتابکی، و کتاب‌شناس دانشمند جناب ایرج افشار، و شاید کسان دیگری که من ندیده‌ام و نمی‌شناسم، بچاپ رسیده است.

این ضعیف به فضلِ تقدّم همه این بزرگواران و عزیزان اعتراف می‌کند و از خداوند بخشایش درگذشتگان و تندرستی کامل زندگان ایشان را مسألت دارد. این ضعیف برای چاپ آثار عبید، گذشته از کارهای مطبوع ایشان، به دو نسخه مراجعه کرده است:

۱. نسخه‌ی بدون تاریخ در موزه بریتانیا (به شماره Or. 6303)

۲. نسخه‌ی در پاریس (Suppl. Persan 824, Bibliotheque Nationale) که در

محرم ۸۳۴ (سپتامبر - اکتبر ۱۴۴۰م) استنساخ شده است. اما نسخه اول، چندان سودمند نیست، چه گذشته از اینکه در تاریخی متأخرتر استنساخ شده، نسخه‌نویس به کار خود وارد نبوده و دقت لازم بخرج نداده است. بسیاری از داستان‌های لطیف عربی رساله «دلگشا» و همین‌طور رساله «نوادراالأمثال»، و رساله «تعریفات» پُر از اغلاط فاحش است، و ناسخ در داستان‌های فارسی بسیاری از لغات و عبارات و شخصیت‌ها را به میل خود عیوض کرده تا به گمان او با طبع و ذوق معاصران سازگار درآید اما نسخه دوم دقیق و مضبوط است و تنها ۶۴ سال پس از وفات عبید رونویسی شده، و لذا از لحاظ تاریخی نیز قدیم‌تر است.

نگارنده، پیش از همه آثار عبید، رساله اخلاق‌الاشراف را برای چاپ آماده کرد، چه به عقیده او مهم‌ترین و فلسفی‌ترین اثر عبید (مقصود فلسفه عملی است) همین نوشته او است. آثار دیگر نیز به همین شیوه آماده شده و به توفیق الهی، و به شرط عمر نگارنده، در اختیار خوانندگان و دستداران عبید زاکانی قرار خواهد گرفت.

والله الموفق وَهُوَ الهادی

تهران - مهرماه ۱۳۷۳ ه. ش.

علی‌اصغر حَلّبی

## مقدمه

### عُبَیدِ زاکانی

(وفات، ۷۷۲ ه. ق.)

#### ۱. احوال

شاید تعجب کنید که در این مقدمه عبید زاکانی شاعر را جزو رجالِ علمِ اخلاق، سیاست و علم الاجتماع و در ردیف خواجه نظام الملک و ابن مسکویه و خواجه نصیر طوسی و ابن خلدون می آوریم، زیرا عبید در میان ما ایرانیان به هزل و هجوگویی بیشتر شهره است تا به بحث در علم اخلاق و سیاست و اداره مملکت. اما بنده می خواهم در اینجا بگویم که در همه دوره تاریخ اسلامی ایرانی، وی گذشته از شاعری و طنزگویی، از بزرگترین علمای سیاسی و اجتماعی نیز بوده است و به ویژه از لحاظ روان شناسی اجتماعی و سیاسی مردی بسیار دقیق النظر و تیزبین بوده و اندیشه های دقیق و عمیق دارد. اگر غُزب بتواند مثلاً امثال ما کیاولی و هابز و ولتر را از زُمره صاحب نظران سیاسی خود بیرون بگذارد ما نیز می توانیم و حق داریم عبید را عالم سیاسی نخوانیم.



خواجه نظام الدین عبیدالله زاکانی قزوینی، از شاعران و نویسندگان متفکر و

منتقد بزرگ ایران در سده هشتم هجری است که در زاگان قزوین متولد شده است. وی از خاندان زاگانیان است، و زاگانیان تیره‌یی از عَرَبِ بَنی خَفَاجَه بودند که به ایران مهاجرت کرده در قزوین ساکن شده بودند. از گفته حمدالله مستوفی (که بیشتر از یک جمله درباره عیب نیست) چندین نکته را استنباط کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۱. عیب در آغاز کار جزو صدور و وزراء بوده است، چه «صاحب معظم» عنوانی است که در تاریخ اسلام و ایران به وزراء و صدور و یا کسانی که در ردیف آنان بوده‌اند، داده می‌شده است.

۲. حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده را به سال ۵۷۳۰ ه. ق. تألیف کرده است، و این نشان می‌دهد که در این تاریخ عیب شهرت بسزایی داشته است، زیرا مستوفی که هم‌ولایتی او یعنی قزوینی بوده از «اشعار خوب و رسایل بی‌نظیر» خواجه عیب‌الله زاگانی یاد می‌کند.<sup>۲</sup>

۳. همین عبارت ضمناً نشان می‌دهد که عیب دست کم در دهه اول سده هشتم (حدود سال ۵۷۱۰ ه. ق.) متولد شده است.

۴. همین‌طور از عبارت مستوفی استنباط می‌شود که وضع زندگانی او در آغاز حیات به سبب انتساب به دودمان اصیل و متمکنی خوب بوده، ولی بعدها به سبب دگرگونی‌های روزگار و شاید به علت اشتغال به علم و فن شاعری و نویسندگی، آن هم از نوع متعهدانه و مخلصانه که نتیجه‌یی جز محرومیت بیار نمی‌آورده، به عُسرت و تنگدستی افتاده، و کارش چنان سخت شده که در طلب جوانمردی می‌بوده است تا او را «از غم قرض برهاند».<sup>۳</sup>

عیب ظاهراً در روزگار شیخ جمال‌الدین ابواسحق اینجو به شیراز رفته و او و وزیرش رکن‌الدین عمیدالملک را مدح گفته است. در اشعار او مدح سلطان اویس

۱. تاریخ‌گزیده، ۸۰۵، چاپ امیرکبیر، به اهتمام دکترنویس.

۲. «از ایشان صاحب معظم خواجه نظام‌الدین عیب‌الله اشعار خوب دارد و رسایل بی‌نظیر».

۳. ... درستی نیسافتم جای که سرا وارهاند از غم قرض

(کلیات، ۲۲۲، چاپ اقبال آشتیانی).

جلایری و شاه شجاع مظفری نیز آمده است. اما نسبت به سلطان محمد جلایری نفرت داشته و هجوها و طنزهای زیادی در دیوان او از این سلطان متظاهر به دینداری، ولی متمصب و سخت‌گوش، آمده است. درباره این اشخاص، در رساله منفرده‌یی به تفصیل بحث شده است.<sup>۱</sup>

اشعار جدی عبید موسوم به کَلَبَاتِ عبید زاکانی، در سال ۱۳۲۱ ه. ش. در تهران طبع شده است. اغلب رسائل طنزآمیز و انتقادی او نیز به نام منتخب اللطائف به سال ۱۳۰۳ ه. ق. ظاهراً توسط میرزا حبیب اصفهانی (وفات، ۱۳۱۱ ه. ق.) در استانبول بطبع رسیده است. کتابی هم به عربی جمع‌آوری کرده که نام آن نوادر الامثال است و حاوی نکته‌سنجیهای ادبی، اخلاقی و فلسفی است و امثال و حکم لطیفی در آن گرد آورده است، و آن را به نام علاءالدین محمد خراسانی وزیر نوشته است.

رسائل انتقادی و هزل‌آمیز دیگری به اسامی رشن‌نامه، صد پند، رساله ده فصل معروف به تعریفات، رساله دلگشا، مجموعه داستانهای پارسی و تازی، فالنامه بروج، و فالنامه وحوش و طیور، قصیده انتقادی و بسیار مشهور موش و گربه، مثنوی‌یی به نام عشاق‌نامه به شیوه نظامی گنجوی دارد. اما بی‌تردید بهترین کتاب عبید اخلاق‌الاشرف نام دارد، که از عمیق‌ترین رساله‌های فارسی است و همان‌طور که از لحاظ معنی در زبان فارسی بی‌نظیر است و هیچ نویسنده‌یی در هیچ دوره‌یی از تاریخ ایران نظیر آن را ننوشته است، از نظر لفظی نیز شاهکاری از فصاحت و شیرین‌بیانی است. درباره این آثار، در شماره دوم بحثی مفصل‌تر خواهد آمد. در کتاب حاضر، این رساله با شرح و توضیح آمده است.

در این رساله عبید اخلاقی اشرف زمان خود را بررسی کرده و گذشته از این که تسلط عمیق خود را در مباحث دینی، فلسفی، اخلاقی و سیاسی ثابت کرده، شیوه طنزآمیز بدیعی بکار برده است که خواننده در آغاز می‌پندارد عبید با رفتار و گفتار و کردار بزرگان زمانه خویش موافق و دمساز است، اما وقتی دقیق می‌شود و در مطالعه

۱. علی‌اصغر خلیلی، عبید زاکانی: شرح احوال، آثار و اندیشه‌های او، تهران، انتشارات طرح‌نو.



رساله پیش می‌رود به طنز عمیق و انتقاد کوبنده‌یی که عبید در هر یک از سطور رساله خویش درج کرده، آگاه می‌گردد.

شیوه بیان او چنین است که نخست هر یک از فضایل گوناگون اخلاقی مانند حکمت، شجاعت، عفت، عدالت، سخاوت، حلم، حیا، وفا، صدق، و رحمت و شفقت را به تعبیر دانشمندان اخلاق مانند ابوعلی مسکویه (وفات، ۴۲۱ ه. ق.) و خواجه نصیر طوسی (وفات، ۶۷۲ ه. ق.) بیان می‌کند، و آن را مذهب منسوخ و «به غایت مُجَوِّف و مُکَوِّر» می‌خواند، آنگاه مذهب مُختار معاصرین خود را در تعریف این معانی یاد می‌کند و جهانی از نفرت و طنز خنده‌ناک در لفافه بیان خود ارائه می‌دهد. و از این نظر عبید با ماکیاولی<sup>۱</sup> (۱۴۶۹-۱۵۲۷ م) شباهت تام دارد، چه ماکیاولی نیز صداقت و پاکی سیاسی را در رساله گفتار درباره ده کتاب اول از لوی<sup>۲</sup> ستوده است، ولی در رساله امیر<sup>۳</sup> (شهزاده)، امیر را به انجام هر کاری که او را در مقام خود استوارتر سازد سفارش می‌کند، یک جا می‌گوید «اگر شهزاده‌یی می‌خواهد سلطنت خود را ادامه دهد باید یاد بگیرد که چگونه با فضیلت نباشد، زیرا حقیقت این است که کسی که می‌خواهد در هر کاری بر پایه فضیلت رفتار کند به ضرورت گرفتار عُصّه و سختی می‌شود...، لذا امیر باید از رویاه و شیر هر دو یاد بگیرد؛ زیرا شیر در برابر دامها بی دفاع است و رویاه در برابر گرگان. از این روی، امیر باید هم رویاه باشد که دامها را تشخیص بدهد، و هم شیر باشد تا گرگان را بترساند و از خود دور سازد»<sup>۴</sup>.

همین‌طور ماکیاولی برای روشن کردن مقصود خویش برای دوک لورنزو<sup>۵</sup>، یعنی اربینو مثالی عینی می‌آورد، و می‌گوید:

«حاکم معاصری، که بهتر است نام او را نبرم از چیزی جز صلح و خیرخواهی دم نمی‌زند؛ در حالی که او دشمن این هر دو است، و اگر او به یکی از این دو عمل می‌کرد

1 . Machiavelli, Niccolo.

2 . *The Discourses on the First Decade of Livy.*

3 . *The Prince.*

4 . *The Prince*, P. 99, Eng., tr., by George Bull, London (Penguin Books), 1975.

5 . Duke of Lorenzo, Urbino.

تا کنون چندین بار دستگاه خود را از دست داده یا از سلطنت برکنار شده بود»<sup>۱</sup>.  
عبید نیز به همین ترتیب فضیلت را محکوم می‌کند و برای اثبات مقصود خود  
مثالی تاریخی بدست می‌دهد («... پادشاهان عجم چون ضحاک تازی و یزدگرد  
بزه کار... و دیگر متأخران که از عقب رسیدند تا ظلم می‌کردند دولت ایشان در ترقی بود  
و ملوک معمور. چون زمان به کسری انوشروان رسید او از رکاکت رأی و تدبیر وزرای  
ناقص عقل شیوه عدل اختیار کرد، در اندک زمانی گنجره‌های ایوانش بیفتاد...  
چنگیزخان... تا هزاران هزار بی‌گناه را به تیغ بی‌دریغ از پای دریاورد پادشاهی روی  
زمین بر او مقرر نگشت»<sup>۲</sup>).

عبید در اینجا رندانه فضیلت عدل را می‌گوید و تنها هوشمندان می‌دانند که  
مقصود او مانند ما کیاولی چیست. می‌گوید: «در تواریخ مغول وارد است که هلاکوخان  
را چون بغداد مُسخر شد جمعی را که از شمشیر بازمانده بودند بفرمود تا حاضر کردند،  
حال هر قومی باز پرسید، چون بر احوال مجموع واقف گشت، گفت از مُحترِفَه  
(پیشه‌وران) ناگزیر است ایشان را رخصت داد تا بر سر کار خود رفتند؛ تُبجار را مایه  
فرمود دادن تا از بهر او بازرگانی کنند؛ جهودان را فرمود که قومی مظلومند به جزیه از  
ایشان قانع شد؛ مُختَثان را به حرمهای خود فرستاد؛ قضاة و منایخ و صوفیان و حاجیان و  
واعظان و معرفان و گدایان و قلندران و کشتی‌گیران و شاعران و قصه‌خوانان را جدا کرد و  
فرمود: اینان در آفرینش زیادت‌اند و نعمت خدای به زیان می‌بزنند؛ حُکم فرمود تا همه  
را در شطّ عرق کردند، و روی زمین را از خُبث ایشان پاک کرد. لاجرم قُرِب نود سال  
پادشاهی در خاندان او قرار گرفت و هر روز دولت ایشان در تزايد بود. ابوسعید<sup>۳</sup> بیچاره

1 . *The Prince*, PP. 101 - 102.

۲ . اخلاق الاشراف، ۲۲.

۳ . ابوسعید (وفات، ۷۳۶ هـ. ق.). آخرین پادشاه مقتدر ایلخانیان مغول بوده، و توسط مورخان آن دوره به  
«شجاعت، جمال، شاعری، خطاطی، بخشندگی و ظرافت طبع» ستوده شده است.  
بنابراین اشاره ضمنی عبید به فضیلت پروری او در مقایسه با هولاکوخان ستمگر پُر بی‌پایه نیست.

را چون دغدغه عدالت در خاطر افتاد و خود را به شعارِ عدل موسوم گردانید در اندک مدتی دولتش سپری شد و خاندانِ هولاکو خان و مساعی او در سرِ تبتِ ابوسعید رفت. آری:

چو خیره شود مرد را روزگار همه آن گند کش نیاید بکار<sup>۱</sup>  
یکی از جنبه‌های نادرستِ سیاستِ سلاطین در همهٔ تاریخ طولانی بشر جنگهای  
بیهوده و زیان‌بار آنها بوده است و برای این کار دلیلی جز ارضای حس خودبزرگ‌بینی<sup>۲</sup> و  
غرورِ جاهلانهٔ خود نداشته‌اند. عبید این حقیقت را در ضمن داستانها و امثال و تعریفات  
بسیاری به باد انتقادِ طنزآمیز گرفته است. «سپاهی بی را گفتند چرا به غزا<sup>۳</sup> نمی‌روی.  
گفت: به خدا من یکی از آنان را نمی‌شناسم و آنان هم مرا نمی‌شناسند، پس عداوت  
میان من و آنها چگونه واقع می‌شود؟»<sup>۴</sup>

در جای دیگر عبید مسؤلیتِ همهٔ جنگها و شوربختیهای حاصل از آن را به  
دوش طبقهٔ حاکم می‌نهد و مانند اسکینر در روزگار ما معتقد است که «جنگ نخست در

۱. حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده، ۶۱۱، چاپ نوایی، تهران، ۱۳۳۹ ه. ش.، عباس اقبال،  
تاریخ مفسول، ۳۲۵-۳۶، امیرکبیر، ۱۳۴۷ ه. ش.  
۲. اخلاق الاشراف، ۲۲-۲۳.

## 2. Megalomania.

۳. غزا = پیکارِ مذهبی. اصلاً با غزوه (ج = غزوات) از یک ریشه است (و اسم فاعل از آن «غازی» است)  
ولی فرقی با آن در این است که غزوه، اصطلاحاً به جنگ‌هایی اطلاق شده است که خود رسول  
اکرم (ص) شخصاً در آن شرکت فرموده‌اند (جنگ‌هایی که در روزگار آن حضرت توسط مسلمانان  
صورت گرفته، ولی ایشان در آن شرکت نداشته‌اند، آن را «سریه» و «بعثت» و «بعثه»، نامیده‌اند (ج =  
سرایا بر وزن رعایا و تکایا). برخی از عالمان لغت گفته‌اند: «غزا» از استعمالاتِ فارسی‌زبانان است و  
بدین صورت در عربی نیامده، و از غزوات بر وزن فلات گرفته شده است» (غیث‌اللغات).

۴. رسالهٔ دلگشا، ۹۰ «قیل لیجندی لِمَ لا تخرجُ اِلَى الغزوةِ. فقال: واللّٰه لا اعرّفهم اُخداً و لا یفرّقوننی، فَمِنْ اَیْنَ  
وَقَعَتِ المداوةُ بینی و بیته». و نیز جاحظ، البیان والتبیین، ۲/۲۳۳، چاپ قاهره، ۱۳۸۰/۱۹۶۰ به  
تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، که عبید از او اقتباس کرده است.

ذهن مردان آغاز می‌گردد»<sup>۱</sup>. او هوشمندانه گوشزد می‌کند که خودسری و گنده‌دماغی این طبقه زیانهای جبران‌ناپذیر برای مردم به ارمغان آورده است: «سلطان محمود از طلخک پُرسید که جنگ میان مردم چگونه واقع می‌شود. گفت: نبینی و نخوری! گفت: ای مردک چه... می‌خوری! گفت: چنین باشد یکی.. ی‌خورد و آن دیگری جوابی دهد، جنگ میان ایشان واقع شود»<sup>۲</sup>. همین‌طور می‌گوید «قزوینی با کمان بی‌تیر به جنگ ملاحظه<sup>۳</sup> می‌رفت که تیر از جانب دشمن آید و او بردارد. گفتند: شاید نیاید؟ گفت: آن وقت جنگ نباشد»<sup>۴</sup>.

او حتی فرزندان طبقه حاکم را از قماش دیگری می‌شمارد و معتقد است که این جماعت از مادران خویش «ستمگار و خانه‌برانداز» زاده می‌شوند «زین طلخک فرزندی زاید. سلطان محمود او را پُرسید که چه زاده است. گفت: از درویشان چه زاید بجز پُرسی یا دخترنی؟ گفت: مگر از بزرگان چه زاید؟ گفت: ای خداوند، چیزی زاید بدکارِ ستمگارِ خانه‌برانداز»<sup>۵</sup>!

این نکات که از عبید یاد شد، آدمی را به یاد ولتر می‌اندازد که در یکی از آثارِ خویش همین نکته‌سنجیها را در باب جنگ‌افروزی امیران و پادشاهان کرده است. می‌گوید «نسب‌شناسی برای شهریاری ثابت می‌کند که وی نواده مستقیم گُنتی است که خویشاوندان و منسوبان او سیصد یا چهارصد سال پیش با دودمانی عقدِ مواصلت بستند

1. Skinner, "wars begin in the minds of men". See, *Beyond Freedom and Dignity*, P. 161. N. Y,

— راضی اصفهانی آرد (محاضرات، ۱۷۸/۳، بیروت، ۱۹۶۱):

1978.

«وَصَفَّ رَجُلٌ الْحَرْبَ فَقَالَ: أَوْلَاهَا سُكُوبٌ وَ أَوْسَطُهَا نَجْوَى وَ آخِرُهَا بَلْوَى». و نصرین سیار، امیر خراسان از جانب مروان بن محمد. آخرین خلیفه اموی (۱۳۲ - ۱۲۷ ه. ق.) گوید:

فَإِنَّ النَّسَبَ بِالْمُؤَدِّبِينَ تُذَكِّرُ      وَإِنَّ الْحَرْبَ مَبْدَأُ هَالِكِ السَّلَامِ

(طبری، تاریخ، ۹۲/۹، مصر). و مولوی گوید (مثنوی، ۲/ بیت ۱۵۹۷، نیکلسن):

عالمی را یک سخن ویران کند      روبه‌سانِ مُرده را شسیران کنند.

۲. رساله دلگشا، ۱۳۴.

3. Atheists (= خدا ناباوران)

۵. همانجا، ۱۳۲.

۲. همانجا، ۱۰۷.

که اکنون از نام حقیقی آن دودمان حتی خاطره‌یی بر جای نمانده است. و این دودمان دعاوی دور و درازی نسبت به ایالتی که واپسین مالک آن ناگهانی و به سکتہ مرده است داشته‌اند. شهریار و اطرافیان او بدون اشکال و بی‌درنگ نتیجه می‌گیرند که آن ایالت من عندالله متعلق به این شهریار بوده است. مردم این ایالت بیهوده اعتراض می‌کنند که او رانمی‌شناسند؛ و انسان دست‌کم باید رضایت مردمی را که برای آنها قانون وضع می‌کند و حاکم می‌فرستد، داشته باشد. این بحثها و گفت و گوها حتی به گوش شهریار نمی‌رسد زیرا حقوق خود را مسلم و بلا‌منازع می‌پندارد. وی بی‌درنگ مردان زیادی را که کاره‌یی نیستند و چیزی هم برای از دست دادن ندارند گیرد می‌آورد. آنان را به لباسهای سنگین آبی‌رنگ... ملبوس ساخته، طناب سفیدی بر گرد کلاه‌های آنان می‌بندد، آنان را به راست و چپ می‌چرخاند و آنگاه به سوی پیروزی رهسپارشان می‌کند. شهریاران دیگر نیز که این بی‌بند و باری را شنیده‌اند هر یک فراخور امکانات خود در این کار شرکت می‌جویند و هر یک قطعه زمینی را توسط آدم‌کشان مزدوری که تعدادشان بیشتر از مردان چنگیزخان، تیمورلنگ، بایزید (سلطان عثمانی) بوده و به کمک آنها هر مشکلی را از سر راه خود دور می‌کرده‌اند، اشغال می‌کنند»<sup>۱</sup>.

بحث بیشتر در اندیشه‌های دینی، اخلاقی، و سیاسی عبید پس از این خواهد آمد، این چند مورد را در اینجا برای آن یاد کردیم تا خوانندگان گرامی بدانند ما بی‌جهت عبید را بزرگ نمی‌دانیم، و بی‌دلیل او را در زمره دانشمندان و فرزنانگان یاد نکرده‌ایم. و در خانه اگر گس است همین اندازه بس است.

## ۲. آثار

پیش از هر چیز باید گفت که آثار عبید بر دو گروه است: جدی و هزلی، یا ادیبانه و شوخ‌طبعانه. من در اینجا از نوشته‌های ادیبانه و جدی او چیزی جز شرح و تاریخ تالیف

1. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, P. 232, trans., by Theodore Besterman, London (Penguin Books, 1971).

و بیان مختصر محتویات آنها چیزی نخواهم گفت. هدف در این مقدمه، بیشتر، بحث در آثار طنزآمیز عبید است.

چنانکه پیش از این گفتیم عبید عمر نسبتاً درازی داشته ولی در مقایسه با این عمر نوشته‌هایی که از او یاد کرده‌اند یا بدست ما رسیده چندان زیاد نیست. و این امر ظاهراً به سبب خرابی اوضاع و ناپایداری روزگار و پریشانی احوال مردم در آن عصر و دل ناسپردگی آن رند باذوق به زندگانی دنیا و امور جدی مرسوم آن روزگار بوده است. بنظر چنین می‌آید که اگر عبید گاهگاهی شعری می‌گفته یا رساله‌یی می‌نوشته هدفی جز تفریح خاطر یا ادای تکلیف و تأمین زندگانی نداشته است. جز از چکامه‌ها و غزلها که بیشتر برای ستایش امیران و پادشاهان وقت و تنها برای فراهم کردن نیازهای زندگانی سروده، عموماً مقصود او از نوشتن رساله‌های مختصری که از او بدست ما رسیده انتقاد اوضاع روزگار به زبان هزل و طنز و خندیدن به ریش زمانه و ابنای کوتاه‌نظری بی‌خبر آن بوده است، و حتی در این راه نیز آن شاعر بذرله‌گوی وارسته چندان توجهی به باقی گذاشتن تألیفات و نوشته‌های جدی خود نداشته است.

### آثار جدی

همه اشعار جدی که از عبید بازمانده و من در چند نسخه خطی و چاپی شمرده‌ام ۲۷۵۳ بیت است که شامل قصاید و غزلیات و رباعیات و چند قطعه و سه ترکیب بند و یک ترجیع بند است.

— مثنوی عشاق‌نامه. را عبید در دوم رجب سال ۷۵۱ به نام شاه شیخ ابواسحاق نظم کرده است و آنرا در عرض دو هفته سروده است. این مثنوی بسیار زیبا و لطیف است و گویا از یک مثنوی بهمین نام از فخرالدین عراقی (وفات ۵۶۸۸. ق.) ملهم شده است. در این مثنوی، ضمن ایات گرم و دلپذیر خود، دو غزل از همام تبریزی (وفات، ۵۷۱۳. ق.) گنجانیده، ولی جابجا تأثیر مثنوی خسرو و شیرین نظامی (وفات، ۵۶۱۴. ق.) بچشم

می خورد و خود عبید در چندین جا ابیاتی با ذکر نام نظامی از او تضمین کرده است.<sup>۱</sup> اما برخلاف مثنوی عراقی، عُشای نامه عبید اشتیاق عاشقانه دنیوی را بیان می کند و اگر چه در پایان از عرفان و رندی و بی نام و ننگی ستایش می کند، زبان حال عاشقان امروزی را بیشتر بیاد می آورد. این مثنوی با اینکه در نهایت لطف و عفاف سروده شده ولی از ابیاتی از این دست نیز خالی نیست که می گوید:

تَرُدُّد در میانِ خلق کم کن      چو مردان روی بر دیوارِ غم کن  
مجزّد باش و بر ریش جهان خند      ز مردم بگسل و بر مردمان خند  
مکن زن هر زمان جنگی میفروز      ز بهر شهوتی ننگی میندوز...

این مثنوی به بحر هزج مُسَدِّس مقصور و محذوف («مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل») <sup>۱</sup>

سروده شده و ۶۴۰ بیت دارد.

— فالنامه بروج. رساله مختصری است در گرفتن فال و تعیین طالع از روی بروج.

این کتاب به نثر نوشته شده ولی در پایان هر فالی یک رباعی نیز آمده است. در این رساله، عبید به سبک انتقادی و طنزآمیز خود کتاب های فال گیری و احکام و طوابع را به استهزاء یاد کرده و معتقدان و مؤلفان آنها را ریشخند کرده است. در بیشتر نسخه های قدیم فال های هر بُرج بصورت آن بُرج آمده است. این رساله تا کنون چاپ نشده است.

— فالنامه وحوش و طیور. عبید این رساله را در بیان این مطلب پرداخته است که

اگر هر یک از طیور و وحوش را بفال گیرند علامت آن چه باشد. این رساله ۶۰ رباعی در بردارد و هر رباعی نماینده تعبیر فال هر یک از پرندگان و ددانی است که عبید آنها را در این فالنامه یاد کرده است. فالنامه مذکور نیز مانند «فالنامه بروج» در نسخه های قدیم مُصوّر است و تا کنون چاپ نشده است، و اگر عُمری باشد نگارنده آن را نیز جزو آثار عبید منتشر خواهد ساخت: *إِنْ شَاءَ اللَّهُ*.

— مثنوی سنگ تراش. مثنوی نسبتاً ضعیفی است در ۸۶ بیت، که به سبک مثنوی

مولانا جلال الدین بلخی (درگذشته ۷۶۲ هـ. ق.) سروده شده است. و در بسیاری از

۱. چه خوش می گوید این معنی نظامی به رغبت بشنو ای جان گرامی.

عبارات و تعبیرات داستان موسی و شبان را در (مثنوی، ۱۴۴/۲، چاپ علاءالدوله) به یاد می‌آورد. اما ابیات ضعیف بسیار دارد و اصلاً با سبک استوار و قالب دلپذیر سروده‌های عبید نمی‌سازد؛ و بنظر می‌رسد که گوینده‌ی گمنام که از لطافت داستان مثنوی دلخوش شده بوده و الهام گرفته بوده این داستان را از پیش خود ساخته اما نه طبع روان مولوی و نه قدرت آفرینندگی شاعرِ زاکانی را داشته است.

### نوشته‌های هزلی

مقصود از هزل، یاوه‌گویی و هرزه‌سرایی است، اما عبید نه یاوه می‌گوید و نه هرزه می‌سراید. در واقع، هزل‌های عبید، جدّ کامل است، اما لحنِ سخن و بیان او با جدّ گویان دیگر فرق دارد. بدین معنی که او مطالب جدّی و مسائل واقعی و دردهای گریبانگیر مردم را در جامه شیرین لطیفه و طنز دل‌انگیز بیان می‌کند. و می‌توان گفت که جلوه درخشان ذوق و هنر عبید در نکته‌یابی و انتقادهای ظریف اجتماعی است در لباس طنز و لطیفه‌های دلنشین، و از این نظر کار او در ادب فارسی یگانه است. ربیکا می‌گوید: «باید گفت که اگر کسی را در ادبیات فارسی بتوان هزل‌گوی نامید، بی‌شک آن کس عبید است.»<sup>۱</sup> برآستی این نکته‌جویی و شناختن نقائص و مظاهر مُضحِک و متناقض زندگی انسانها از عهده همه کس بر نمی‌آید، زائیده استعداد است و چشم بصیرت، و عبید از این دو موهبت بغایت برخوردار بوده است.

نکته دیگر در هزل‌های طنزآمیز عبید ابتکار و نوآوری است. حتماً احساس کرده‌اید که لطیفه‌ها هر اندازه هم شیرین باشد، وقتی مکرر یاد شود، دیگر دلپذیر نیست و رونق آن از میان می‌رود.<sup>۲</sup> ولی عبید در هر باب طرحی نو اندیشیده و چنان معانی تازه

۱- Jan Rypka, *History of Iranian Literature (In collaboration with other scholars)*, P. 223, Dordrecht, 1968.

"It must also be remarked that if there is any one in Persian Literature who can really be termed a satirist, then it is he."

۲. ادیبان گویند «الكلام إذا أعیند ذهب روثه» (شیخ بهائی، کشکول ۳۸۹، کتابفروشی .



آفریده که خواننده نوشته او را با شوق می‌خواند و پایان می‌برد. گذشته از این‌ها، بیان شیرین نیز هنری دیگر است. بسیار اتفاق می‌افتد که یک کلمه موجب می‌شود سخنی از اوج به حضيض آید و مبتذل و بازاری شود. از این روی، مرز میان لطائف و نکات بدیع، و روایت‌های سرد و بی‌مزه دقیق است. اما نوشته‌های عبید از این لحاظ و نیز در قدرتِ تعبیر نمونه فصاحت و سرمشقی بلاغت است. خلاصه، سخن او بدیع است، و سخن بدیع ملالت نمی‌آورد!

در کار عبید، بالاتر از همه این نکات که یاد شد ایجاز هنرمندانه است که جلب توجه می‌کند. لطیفه‌پردازی، بویژه در زبان شیرین پارسی، درازگویی، آرایش لفظی و عبارت‌پردازی بر نمی‌تابد.<sup>۱</sup> جای اختصار است و بیان مطلب در چند واژه و یا عبارت ساده و هم‌آهنگ و همه‌فهم، نوعی که تمهید مقدمه کوتاه باشد و تنها در حد لزوم و آماده کردن ذهن خواننده یا شنونده؛ و پس از آنکه جان کلام گفته شد نیاز به هیچ چیز دیگری نباشد و مستمع آرام گیرد و تأثیر لازم را بپذیرد و چیزی بر آن افزوده نگردد. راست است که گاه در نوشته‌های عبید، هزلی تند بچشم می‌خورد چنانکه بسیاری از آنها را در همه جا، بویژه در نشست و بزم پیروان اخلاقی رسمی و واژه‌گرایان نمی‌توان یاد کرد، ولی شاید بتوان گفت که این تندی و زندگی برخی از هزلیات او تا اندازه‌ی واکنش شدت فساد و تباهیها در آن روزگار است. هر اندازه که تردامنی‌ها، نابسامانی‌ها، ستمگریها در لباس دادگستری‌ها، و بی‌شرافتی‌ها در لباس نجابت‌گرایی

→ ادبیه) = چون سخن تکرار شود روایی آن از میان برود. نظامی گوید (خسرو و شیرین، ۳۳، وحید):

نگفتم هر چه دانا گفت از آغاز      که فرخ نیست گفتن گفته را باز

\* \* \*

سخن گر چه دل‌بند و شیرین بود      سزوار تصدیق و تحسین بود  
چو یکبار گفتی مگو باز پس      که حلوا چو یک بار خوردند بس  
(سعدی، بوستان، ۱۷۱، فروغی).

۱. «البدیع غیر مملول» (ابوالفضل بهمنی، تاریخ، ۳۱۰، دکتر فیاض)

۲. «سخن را چون بسیار آرایش می‌کنند مقصود فراموش می‌شود» (مولوی، قبه‌مانیه، ۸۵، فروزانفر).

افزونی گرفته، ناگزیر به زبانی گزنده‌تر به باد ریشخند و انتقاد گرفته شده است. «شاید تند بودن لطائف عبید و صراحت و جدت آن با سایر مظاهر زندگانی شرقی تناسب داشته باشد چه در این اقطار همه چیز تند و حاد است. رنگ‌ها، عطرها، رقص‌ها، عشق‌ها، احساس‌ها. حتی چشم‌ها و صورت‌ها همه گیرا و زنده و بانفوذ است. آفتاب شرق درخشنده‌تر و فروزان‌تر از آفتاب مغرب‌زمین می‌تابد؛ ناچار باید مطایبات و لطائف نیز همرنگ با سایر مظاهر چنین زندگانی باشد. پس شاید در این مورد نتوانیم زیاد بر مولانا خرده بگیریم.»<sup>۱</sup>

در روزگاری که پادشاهان و امیران و وزیران همه نعلی وارونه می‌زدند یعنی بظاهر هر چه می‌گفتند در باطن ضد آنرا انجام می‌دادند، شیوه انتقادی عبید هم شکل زمانه را بخود می‌گرفت. سلطان اویس جلایری با همه هنرمندی و هنرپروری و طبع شاعری و تدبیر و قدرت، آشکارا نسبت به پسری عشق می‌ورزید و سلمان ساوجی شاعر دستگاه او مثنوی فراق‌نامه را در شرح سرگذشت این عشق می‌سرود.<sup>۲</sup> مبارزالدین محمد مظفری با همه خم‌شکنی‌ها و تظاهرات دینی که بقول حافظ محتسب<sup>۳</sup> روزگارش بود، از تزویر و ستم و بی‌رحمی چیزی فروگذار نمی‌کرد. ابواسحق اینجو نیز - با آنکه عبید و حافظ هر دو او را ستوده‌اند، بیشتر دوستدار خوشگذرانی بود و اگر پایش می‌افتاد از گشتار و ستمگری باز نمی‌ایستاد، و قاضیان و عدول و شریعتمداران از انجام هر گونه ناروا پروایی نداشتند و خلاصه بقول حافظ «شیخ و حافظ و مفتی و محتسب، چون همه تزویر می‌کردند»، مردانی چون عبید و حافظ برای فرار از درد و اوضاع نفرت‌انگیز جانکاه چاره‌ی بجز خندیدن و گاهی «می‌خوردن» نداشتند.<sup>۴</sup> اما این خنده، خنده عادی

۱. اتابکی، پرویز، کلیات عبید، ۳۲، چاپ تهران ۱۳۳۶ ه. ق. با نقل این بخش، نگارنده هیچ فضیلتی برای شرق بر ضد غرب اثبات نمی‌کند، بلکه می‌خواهد بگوید که این کیفیت‌ها، واقعیت‌های طبیعی هستند نه بیشتر. و با نیت باطنی نویسنده مطلب هیچ آشنایی ندارد.

۲. بیانی، شیرین، تاریخ آل جلایر ۵۱ - ۵۰؛ ۴-۳۳، انتشارات دانشگاه، تهران، سال ۱۳۴۵ ه. ش.

۳. دیوان، ۳۰، غزل ۴۱، چاپ قزوینی، تهران ۱۳۲۰ ه. ش.

۴. می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب  
 بیانگی چنگ مخور می که محتسب نیز است  
 چون نیک بسنگری همه تزویر می‌کنند.

نیست «خنده ترخم و استهزایی است که از سراپای آن حس انتقام‌خواهی نمایان است»<sup>۱</sup> و خلاصه نباید چنین نویسنده زبردست بزرگ را در شمار هزالان و هجوگویان شمرد، زیرا که «نه به هجو احدی پرداخته و نه غرض او در مطایبات و رسائل شیرین خود بُردنِ عِرض و آبروی کسی یا تهدید دیگران برای جلب منفعت و استیفای منظورهای مادی و شخصی بوده است»<sup>۲</sup>

اینک آثار هزلی عبید را بررسی می‌کنیم:

۱. اخلاق‌الاشراف. رساله‌یی است به نثر. گاهی بمناسبت، اشعار خود یا دیگران را نیز در ضمن بیان مطالب می‌آورد. عبید این کتاب را به سال ۷۴۰ ه. ق. نوشته است. در این کتاب عبید آشکارا و بی‌هیچ ابهامی از نظام اجتماعی روزگار خود عیب‌جویی می‌کند و از نابسامانی عصر پرده برمی‌دارد. و برای این کار اخلاقی فیلسوفان و مردمان گذشته را با عنوان 'اخلاقی منسوخ' یا 'مذهب منسوخ' با اخلاق یا 'مذهب مختار' مردم روزگار خود می‌سنجد. برای این کار عبید از ریشخند، طنز و گاهی زشت‌گویی نیز نمی‌هراسد. چون درباره محتویات این رساله پس از این بتفصیل بحث خواهیم کرد، اینجا چیزی نمی‌گوییم.

۲. تعریفات، که چون ده فصل دارد آنرا ده فصل هم می‌نامد. در این رساله کوچک عبید واژه‌های مصطلح میان مردم را دسته‌بندی کرده و برای هر یک از آنها تعریف‌هایی از خود نوشته که با وجود کوتاهی آنها هر یک باندازه یک مقاله بزرگ مؤثر و نافذ است. او با تعریف‌های 'آکادمیک'<sup>۳</sup> فرهنگ‌ها یا تعبیرات جامع و مانع منطقیان سر و کاری ندارد، بلکه تعریف آنها را بطوریکه آن واژه‌ها در دل و ذهن خود او و مردمان آگاه عصر او معنی یافته و تجسم پذیرفته‌اند بیان می‌کند و در این راه نیز از افزار همیشگی خود طنز و ریشخند و استهزاء تند سود می‌جوید. و برآستی هر کس که اهل اندیشه و احساس باشد و بویژه از تاریخ آن روزگار و پریشانی اوضاع آن عهد و

۲. همانجا،

۱. اقبال، عباس، ۱۹، «مقدمه» کلیات.

نامردمی بزرگان و گردانندگان جامعه آن روز باخبر باشد می پذیرد که این تعریف‌ها از هر تعریف رسمی و 'پدانتیک' معمول کارگرت‌تر و واقع‌گرایانه‌تر است.

ده فصل این رساله از اینقرار است: (۱) در دنیا و مافیها؛ (۲) در ترکان و اصحاب ایشان؛ (۳) در قاضی و متعلقات آن؛ (۴) در مشایخ و مایتعلق بهم؛ (۵) در خواجگان و عادات ایشان؛ (۶) در ارباب پیشه و اصحاب مناصب؛ (۷) در شراب و متعلقات آن؛ (۸) در بنگ و لواحق آن؛ (۹) در کدخدایی و ملحقات آن؛ (۱۰) در حقیقت مردان و زنان. گذشته از این ده فصل، رساله تعریفات، شامل یک بخش دیگری است بنام تعریفات ملاً دویازه، که آن نیز ملحقاتی دارد و در پایان برخی تعاریف آمده که بقول نویسنده بزرگ «از کُتب اِفْرَنْجِیّه نقل شده» است.

در اینجا تنها چند نمونه بدست می‌دهیم تا ارزش آن معلوم گردد:

(الدنیا) = آنچه که هیچ آفریده در وی نیاساید؛

(الدانشمند) = آنکه عقل معاش ندارد، و (الجاهل) = دولتیار؛

(القاضی) = آنکه همه او را نفرین کنند؛

(الرشوه) = کارساز بی‌نوایان و مستمندان؛

۳. رساله دلگشا. این رساله بزرگ‌ترین و مبسوط‌ترین نوشته عبید است. در آغاز این رساله، این نویسنده شوخ‌طبع علت پرداختن خود به هزل و طنز را بیان می‌کند. شک نیست که آنچه در این رساله آورده از آن خود او نیست، و به استثنای چند داستان تازی و حدود بیست و هفت قصه که خود ساخته و یا از رویدادهای تاریخی الهام گرفته و در آنها اوضاع زمانه خود را با زبردستی منعکس ساخته، آنها را یکسره از کتابهای ادبی گذشتگان التقاط کرده و یا از تازی پارسی برگردانده است؛ جز اینکه در این کار نیز تنها به تقلید اکتفا نکرده است زیرا اولاً: برخی شخصیت‌های گذشته را که چندان آشنا نبوده‌اند به نامهای آشناتری عوض کرده است تا خوانندگان را خواندن و بخاطر سپردن آنها آسان باشد؛ ثانیاً: در برگرداندن آنها به پارسی سره بی‌نهایت اُستادی نشان داده و

۱. (لفظی: فضل فروشانه) = Pedantic.

این کار البته هنر کوچکی نیست زیرا بسیاری از مترجمان دیگر نیز به چنین کاری دست زده‌اند ولی نتوانسته‌اند ذوق عبید را بظهور برسانند؛ چه به جرأت می‌توان گفت که گاهی ترجمه‌های عبید از متن تازی اصلی آنها زیباتر و در دل کارگتر است، وانگهی گاهی اصل تازی آنها را در داستانهای تازی خود کوتاه‌تر کرده و با کاهش و افزایش لازم بر زیبایی و دل‌انگیزی آنها افزوده است. و همین نکته «تسلط او را در زبان تازی و ریزه‌کاریهای آن آشکار می‌سازد.»<sup>۱</sup>

در مقدمه این رساله می‌آید که «فضیلت نطق که شرف انسان بدو منوطست بر دو وجه است: یکی چتّه و دیگری هزل. و رجحان چتّه بر هزل مستغنی [از بیان] است، و چنانکه چتّه دایم موجب ملال می‌باشد هزل دایم نیز باعث استخفاف و کسرِ عرض می‌شود. و قداما در این باب گفته‌اند:

چتّه همه ساله جان مردم بخورد      هزل همه‌روزه آب مردم ببرد<sup>۲</sup>  
 اما اگر از باب دفع ملال و تفریح بال چنانکه حکما فرموده‌اند 'الهزل فی الکلام  
 کالمح فی الطعام'<sup>۳</sup> زمانی بمطالعه نوعی از هزل ملتفت شود و قول شاعر را کار بندد که

1 . Jan Pypka, *History of Iranian Literature*, 225, Eng. tran, : "Verses in Arabic testify to Zākāni's thorough education".

۲ . بیت، بدون نسبت، در امثال و حکم (۲/۵۸۰، امیرکبیر، ۱۳۵۲ ه. ش.) به صورت زیر آمده است:

چتّه همه‌روزه جان مردم بخورد      هزل همه‌ساله آب مردم ببرد

۳ . بسجید با این داستان که: «اغیب اصفهانی (محاضرات الادب، ۱/۷۹) گوید «قال ابوبکر: کُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ وَ شَاعِرُهُ يُنْشِدُهُ عِنْدَهُ. فَقُلْتُ لَهُ: أَشِعْرٌ وَ قُرْآنٌ؟ فَقَالَ: هَذَا مَرَّةٌ وَ هَذَا مَرَّةٌ» ابوبکر گفت: نزد پیامبر اکرم (ص) بودم و شاعر او شعری می‌سرود. عرض کردم: آیا شعر و قرآن با هم [روا] باشد؟ فرمود: زمانی این و زمانی آن. همو گوید «كان رسول الله يَمْزُجُ ولا يقولُ إِلَّا الْحَقَّ» پیامبر خدا شوخی می‌کرد ولی جز حق و راستی را نمی‌گفت (محاضرات، ۳/۳۲۹) و باز گوید «النَّاسُ فِي سِجْنِ مَالِمٍ يَتَمَارَزُ حُورًا» = اگر مردم با هم شوخی نکنند [گویی] در زندان باشند. عبید می‌گوید «هزل در کلام همچون نمک در طعام است.» سنائی پیش از او گفته است (مثنوی‌ها، «کارنامه بلخ»، ۲۰۲، مدرّس رضوی):

لیک بی‌هزل چتّه پتتمساید      بی‌نمک دیگ هیچ خوش ناپد  
 تا نگرده ز من چو ممتحنی      که مزاح است بلخ هر سخنی ←

این کار البته هنر کوچکی نیست زیرا بسیاری از مترجمان دیگر نیز به چنین کاری دست زده‌اند ولی نتوانسته‌اند ذوقی عبید را بظهور برسانند؛ چه به جرأت می‌توان گفت که گاهی ترجمه‌های عبید از متنی تازی اصلی آنها زیباتر و در دل کارگتر است، وانگهی گاهی اصل تازی آنها را در داستانهای تازی خود کوتاه‌تر کرده و با کاهش و افزایش لازم بر زیبایی و دل‌انگیزی آنها افزوده است. و همین نکته «تسلط او را در زبان تازی و ریزه‌کاریهای آن آشکار می‌سازد.»<sup>۱</sup>

در مُقَدِّمَةُ این رساله می‌آید که «فَضِيلَتِ نَطْقِ که شرفِ انسان بدو منوطست بر دو وجه است: یکی چَدّ و دیگری هزل. و رجحانِ چَدّ بر هزل مستغنی [از بیان] است، و چنانکه چَدّ دایم موجب ملال می‌باشد هزل دایم نیز باعثِ استخفاف و کسرِ عِرْضِ می‌شود. و قَدِّما در این باب گفته‌اند:

چَدّ همه ساله جانِ مردم بخورد      هزلِ همه‌روزه آبِ مردم ببرد<sup>۲</sup>  
 اما اگر از بابِ دفعِ ملال و تفریحِ بال چنانکه حکما فرموده‌اند 'الهزلُ فی الکلامِ  
 کالمِلحِ فی الطعامِ'<sup>۳</sup> زمانی بمطالعه نوعی از هزل ملتفت شود و قولِ شاعر را کار بندد که

1 . Jan Pypka, *History of Iranian Literature*, 225, Eng. tran, : "Verses in Arabic testify to Zākāni's thorough education".

۲ . بیت، بدون نسبت، در امثال و حکم (۲/۵۸۰، امیرکبیر، ۱۳۵۲ ه. ش.) به صورت زیر آمده است:

چَدّ همه روزه جانِ مردم بخورد      هزلِ همه ساله آبِ مردم ببرد

۳ . بسنجید با این داستان که زاغِ اصفهانی (محاضرات الادباء، ۱/۷۹) گوید «قال ابوبکر: کُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ وَ شَاعِرُهُ يُنْشِدُهُ عِنْدَهُ. فَقُلْتُ لَهُ: أَشِعْرٌ وَ قُرْآنٌ؟ فَقَالَ: هَذَا مَرَّةٌ وَ هَذَا مَرَّةٌ» ابوبکر گفت: نزد پیامبر اکرم (ص) بودم و شاعر او شعری می‌سرود. عرض کردم: آیا شعر و قرآن با هم [روا] باشد؟ فرمود: زمانی این و زمانی آن. همو گوید «كان رسول الله يَمْزُجُ ولا يقولُ إِلَّا الْحَقَّ» پیامبر خدا شوخی می‌کرد ولی جز حق و راستی را نمی‌گفت (محاضرات، ۳/۳۲۹) و باز گوید «النَّاسُ فِي سِجْنِ مَالِمٍ يَتَمَارَزُ حُورًا» = اگر مردم با هم شوخی نکنند [گویی] در زندان باشند. عبید می‌گوید «هزل در کلام همچون نمک در طعام است.» سنائی پیش از او گفته است (مثنوی‌ها، «کارنامه بلخ»، ۲۰۲، مدرّس رضوی):

لیک بی هزل چَدّ پَنَمَسایند      بی نمک دیگ هیچ خوش ناپد  
 تا نگردد ز من چو ممتحنی      که مزاح است مِلْحِ هر سخنی! ←

می‌گوید:

گر چه توحید و بیان در کار است      قدری هم هذیان در کار است،  
 همانا معذور فرمایند که بزرگان ما در این معنی اینقدر جایز دانسته‌اند.»  
 عبید می‌گوید که داستانهای رساله به دو بخش تازی و پارسی است و شاعر آنها را  
 از خاطر خود و از حافظه باز نوشته است و سخن او نشان می‌دهد که خواهان «دلی گشاده  
 و خاطری طربناک» است و آرزومند است که «این دو نعمت ایزد همگان را ارزانی  
 دارد». و این نمایانگر آنست که وی در کار هزل‌سرایی و طنزگویی از برای آنست که از  
 درد و فشار روزگار رهایی یابد «بنابراین مقدمه، بعضی نکات و اشارات و حکایات که بر  
 خاطر وارد است در قلم آورد مشتمل بر دو باب: یکی عربی و یکی فارسی و آنرا رساله  
 دلگشا نام نهاد چه مطالعه این اوراق را دلی گشاده و خاطری طربناک باید. ایزد... این دو  
 نعمت همگان را ارزانی دارد.»



بخش تازی رساله دلگشا، ۹۳ داستان دارد. ۵۱ داستان با اندک اختلاف یا عیناً از  
 محاضرات ادبای راغب اصفهانی (درگذشته ۵۰۲ ه. ق.)؛ هفت تایی آنها در کتاب  
 الاغانی ابوالفرج اصفهانی (درگذشته ۳۵۶ ه. ق.)؛ ۵ تایی آنها از عمیر الاخبار ابن قتیبه  
 دینوری (درگذشته ۲۷۶ ه. ق.)؛ ۱۲ تایی آنها از کتاب البخلاء، والحيوان جاحظ بصری، ۳  
 تایی آنها از کتاب الحمقى والمغفلين ابن الجوزی (درگذشته ۵۹۷ ه. ق.) آمده است. ولی  
 تا کنون به ریشه یا مأخذ ۱۵ داستان بقیه دسترسی نیافته‌ام. در کتاب‌های دیگر ادب تازی  
 مانند المحاسن والاضداد جاحظ (وفات، ۲۵۵ ه. ق.) والبيان والتبيين او و نیز در المحاسن

→ و در حدیقه (۷۱۸، مدرّس) گوید:

بيت من بيت نیست اقلیم است  
 هزل من هزل نیست تعلیم است  
 شکر گویم که هست نزد اهل هنر  
 و مولوی گوید (مثنوی، ۴/۴۱۹، علاء):  
 هزل من هزل نیست تعلیم است آن را جد شنو  
 هر جدی هزل است پیش هازلان  
 تو مشو بر ظاهر هزلش گرو  
 هزل‌ها جد است پیش عاقلان!

هزل من هزل نیست تعلیم است  
 شکر گویم که هست نزد اهل هنر  
 و مولوی گوید (مثنوی، ۴/۴۱۹، علاء):  
 هزل من هزل نیست تعلیم است آن را جد شنو  
 هر جدی هزل است پیش هازلان

والاضداد بیهقی (درگذشته ۵۳۱۷. ق.) و نیز کتابهای مهم دیگر که سابق بر عبید هستند برخی از این داستانهای عبید با عبارات کتابهایی که در بالا یاد شد بسیار نزدیک تر است، بویژه عبارات ابوالقاسم راغب اصفهانی در بسیاری مواضع مانند نوشته‌های عبید است و از اینجا می‌توان گفت که عبید کتاب کم‌نظیر او را - که الحق حاوی خلاصه فرهنگ اسلامی است - زیر دست داشته و همواره بدانها نظر می‌افکنده است. اقا شگفت است که شاعر نکته‌سنج ایرانی از جاحظ بصری نام برده ولی از هموطن خود یاد نکرده است.

۴. ریش‌نامه، این کتاب رساله کوچکی است حاوی ۱۱۰۰۰ کلمه آمیخته‌یی از نظم و نثر در مذهب ریش و جور و جفایی که خوبرویان زمان گذشته و حال از این عارضه دلخراش یعنی رویدن موی بر روی دیده‌اند و می‌بینند. این رساله نیز انتقادی است از انحراف اخلاقی مردم آن روزگار بویژه بزرگان و رؤیسان و رهبران مردم که از زندگانی بجز شهوت پرستی و کامجویی چیزی نمی‌خواهند و خوبرویان تا ساده‌اند و بی‌موی، مورد لطف و نوازش آنها قرار می‌گیرند ولی چون موی بر چهره‌شان دمید از همه جا رانده می‌شوند. عبید در این نامه، مهارت، خود را در عبارت پردازی و توانایی خود را در ادب گذشته پاریسی به منصفه ظهور می‌نشانند و هر جا مناسب مقام بیتی یا مصراعی یا پهلویی در نوشته خود می‌گنجانند که بیشتر آنها بجا و مانند نگین در انگشتری است که استادی زبردست آنرا ترصیع کرده باشد. همچنین در این نامه از آیات قرآنی و حدیث‌ها و اشعار تازی و سخنان پیامبران جابجا استشهاد شده و از اشعار شیخ سعدی نیز یاد گشته است. خلاصه این نامه طیبیت‌آمیز اینست که شاعر گوید: «در خانه نشسته بودم ناگاه طرفی از خانه و زکنی از کاشانه منشق شد، و از آن انشقاق شخصی روی نمود؛ شخصی که مبیناد کسی در خوابش... گفت: السلام علیک. از هیبت او لرزه بر اندامم مستولی شد، در حال از جا بستم. گفتم: آیا ابلیسی؟ عفرتی؟ غولی؟ ملک الموتی بقبض روح من آمده‌ای؟ کیستی؟ بانگ بر من زد که هسی هی مرا نمی‌شناسی. مرا ریش‌الدین ابوالمحاسن گویند، آمده‌ام تا داد دل بیچاره تو از محبوب جفا کارت بستانم. در زیر لب گفتم:

گویی که مقابحت چه باشد؟» ؟

آنرا که محاسنش تو باشی



آنگاه گفت و گو و مجادله عیبید با ریش‌الدین ابوالمحاسن آغاز می‌گردد و عیبید به هر طریقی که شده او را مجاب می‌سازد که استدلالش ناتمام است و روزگار دولت او سپری شده است. بنظر نگارنده عیبید در پرداختن این افسانه خیالی و شوخ‌طبعانه به «جدال سعدی با مدعی» نظر داشته و از سبک نگارش او پیروی کرده و عبارت‌های مشابه در این نوشته با نوشته شیخ سعدی فراوان بچشم می‌خورد اگر چه موضوع گفتار بگلی با آن فرق دارد. تاریخ کتابت این رساله معلوم نیست ولی شک نیست که رساله اثر خامه عیبید است، زیرا گذشته از جنبه مطایبه و طنز و واژه‌هایی که عیبید آنها را در نوشته‌های دیگر خود نیز بکار می‌برد و در این رساله فراوان آمده، در ضمن گفتار با ریش‌الدین ابوالمحاسن می‌گوید «چون این مکالمه بطول انجامید و این معاتبه به درازا کشید بانگش بر زدم که ای دل: سخت گستاخ می‌روی هشدار! دل بیچاره با زبانی که دانی گفت ای عیبید زاکانی...»

۵. صد پند، این رساله کوچک که درویشنامه نامیده می‌شود دارای صد پند شیرین حکیمانه طیبیت‌آمیز است که عیبید آنرا در سال ۷۵۰ انشاء کرده است. چه در آغاز رساله می‌گوید «...در این روزگار که تاریخ هجرت به هفتصد و پنجاه رسید از گفته سلطان‌الحکماء افلاطون نسخه‌یی مطالعه افتاد که برای شاگرد خود ارسطو نوشته بود و یگانه روزگار خواجه نصیرالدین طوسی از زبان یونانی به زبان پارسی ترجمه کرده<sup>۱</sup> و در اخلاق ثبت نموده با چندین نامه؛ علی‌الخصوص پندنامه شاه عادل انوشروان که بر تاج ربیع<sup>۲</sup> فرموده، بخواندن آن خاطر را رغبتی عظیم شد، و بر آن ترتیب پندنامه‌یی اتفاق افتاد درویشنامه از شائبه ریا خالی و از تکلفات عاری، تا نفع او عموم خلایق را شامل گردد...»<sup>۳</sup>

عیبید در این رساله، جد و شوخی، ابتذال و انتقاد شدید و طنز آمیز را درهم آمیخته. گاهی واضحات را توضیح می‌دهد و گاهی نکات بلند تجربت‌آمیز می‌گوید که هر عبارتی از آن را پس از خواندن و اندیشیدن کتابی بزرگ بدست توان آورد. نمونه‌هایی

۱. خواجه نصیر طوسی (وفات، ۶۷۲ ه. ق. ۳). البته زبان یونانی نمی‌دانست.

۲. تاج ربیع کیست؟ نشناختم!

از هر دو گونه در زیر می آوریم:

«ای عزیزان عمر غنیمت شمیرید؛ وقت از دست مدهید؛ عیش امروز بفردا  
میندازید؛ بر خودپسندان سلام مدهید».

اما گاهی نکات بلند اجتماعی و انتقادی را در عبارت کوتاهی بیان می کند: «تا  
توانید سخن حق مگویید تا بر دلها گران مشوید و مردم بی سبب از شما نرنجند». بحث  
بیشتر درباره مندرجات این رساله در جای خود آمده است.

۶. اشعار هزلیه و تضمینات. اشعاری که به درستی می توان آنها را اشعار هزلی و  
هجوآمیز نامید در میان اشعار عبید مجموعاً ۲۹۹ بیت است که شامل یک ترجیع بند در  
۴۳ بیت؛ یک مثنوی در ۱۷ بیت؛ تضمینات و قطعات ۱۳۷ بیت؛ و ۱۰۲ بیت رباعیات  
یعنی ۵۱ رباعی است. یک مثنوی نیز به سبک شاهنامه فردوسی در ۱۰ بیت در  
اخلاق الاشراف آورده و در آن دو تن از قهرمانان شاهنامه را استخدام کرده یعنی رستم  
دستان و هومان و یسه، و از راه طنز و ریشخند ویژه خود بیان می دارد که این بزرگان نیز  
آنچه از «ناموس و شوکت یافته اند» همه از «...دادن» بوده است<sup>۱</sup>

این ترجیع بند بر وزن ترجیع بند سعدی است، و اشعار هزلی در قطعات بیشتر  
اقتباس از سعدی و انوری و کمال اسمعیل یا نظیره گوینی از آنها است. معانی  
معانی آنها نیز گوناگون است از وامداری گرفته تا بلای محرومیت جنسی و  
بی اعتباری اهل علم و ادب و خوش گذراندن ایام شتابنده، سختی ایام صیام در آنها یافت  
می شود. گاهی نیز مطابق روح زمان مردم را به عشق بازی می خواند و می گوید که در این  
راه 'از حشر میندیشند زیرا که خدا نسبت به بندگانش لطیف و مهرآور است'.

۷. مکتوبات قلندران، این رساله شامل دو مکتوب از نوع نوشته هایی است که  
گویا قلندران روزگار بهم دیگر می نوشته اند. و از طرز نگارش روشن می گردد که عبید با  
نوشتن آنها آن طایفه را مسخره کرده و گویا نشان داده است که همچنان که راه و رسم  
زندگانی و آداب اجتماعی آن گروه شناخته نیست و با هیچ حساب و کتاب معقولی جور

در نمی آید سبک انشاء و نگارش آنان نیز دریافتنی و بقاعده نیست. نامه نخستین از شیخ شهاب‌الدین قلندر نامی است به ابوالحسن قلندر خراسانی، که گویا هر دو تن بر ساخته است از قبیل اینکه خود عبید جای دیگر ریش را از راه طنز 'ابوالپشم' و 'ابوالمحاسن' نامیده است.

نامه دوم جوابی است از قلندر مخاطب یعنی ابوالحسن قلندر، ولی با انشای 'مولانا جلال‌الدین بن هشام الهروی'. این هر دو قلندر خیالی با سخنان خنده‌انگیز بی‌معنی و مفهوم، به شیوه عبارات برخی از عارفان و درویشان که مفهوم عوام نیست یک‌دیگر را مخاطب ساخته‌اند و گاه بنظر می‌آید که یک‌دیگر را به ریشخند گرفته‌اند. تاریخ نوشته شدن این دو نامه شناخته نیست.

باید اینجا یادآوری کرد که رساله اخلاق‌الاشراف و ریش‌نامه و صد پند و ده فصل و اشعار هزلیه و رساله دلگشا و همین مکتوبات قلندران را نخستین بار مسیو فرته (Freté) از خاورشناسان فرانسوی در مجموعه‌ی بنام «منتخب لطائف عبید زاکانی» بسال ۱۳۰۳ قمری در استانبول چاپ کرد، و پس از آن مکرر از روی آن چاپ‌هایی در ایران و خارج شده است.

۸. موش و گربه، چکامه‌ی است بر وزن بحر خفیف<sup>۱</sup>، در بیان تزویر و ریاکاری گربه‌ی از گریبان کرمان و زاهد و عابد شدن او پس از سالها دریدن موشان، که با لحن طنزآمیز و همراه با زبان مطایبه و شوخی، و با مهارتی شگفت پرداخته شده است. تجزیه و تحلیل این داستان لطیف در مقدمه آن خواهد آمد.

### ۳. رساله اخلاق‌الاشراف

اگر عبید در بیان نقطه‌های ضعف دینی و سیاسی و اجتماعی سخت چالاک بوده نهایت استادی او در بیان اخلاقی مردم روزگار خود اوست: این بیان شاه و گدا، دیندار و

۱. راجع به شرح این بحر و زحاف‌های هفت‌گانه آن، ← شمس قیس رازی، المعجم فی معاییر اشعار المعجم، ۱۴۱ - ۱۳۰، چاپ علامه قزوینی، چاپ بیروت ۱۹۰۹.

بی‌دین، شیخ و لاابالی، رند و صوفی، درستکار و نادرست، زشت و زیبا، عالم و جاهل، پیر و جوان، مسجدی و بازاری، زن و مرد، خوب و بد، توانگر و درویش، بیگانه و خویشاوند، زنده و مرده و خلاصه همه جنبه‌های متضاد را در بر می‌گیرد.

آینه تمام‌نمای این بیان رساله اخلاق‌الاشراف است و از آغاز کتاب ظاهراً چنین بر می‌آید که عبید حق را به اشراف عصر خود می‌دهد که رسوم پیشینیان را برانداخته‌اند و طریقتی تازه آورده‌اند «اکنون... در این روزگار که زبده دُهور و خلاصه قرونست چون مزاج اکابر لطیف شده و بزرگان صاحب ذهن بلندرای پیدا گشتند فکر صافی و اندیشه شافی بر کلیات امور معاش و معاد گماشتند و سُنن و اوضاع سابق در چشم تمیز ایشان خوار و بیمایه نمود... لاجرم مردوار پای همت بر سر آن اخلاق و اوضاع نهادند و از بهر معاش و معاد خود این طریق که اکنون در میان بزرگان و اعیان متداول است... پیش گرفتند...» شک نیست که عبید در اینجا به ریشخند و تمسخر روش گذشتگان را نکوهیده و آیین تازه معاصران را می‌ستاید ریشخند عبید وقتی آشکار می‌گردد که بیدرنگ پس از ذکر مُقدمات حکمت می‌گوید «... به سبب همین عقیده است که قصد خون و مال و عرض خلق پیش انسان خوار و بی‌مایه می‌نماید... الحق زهی مردمان صاحب توفیق که آنچه چندین هزار سال با وجود تصفیه عقل و روح محبوب ماند بی‌زحمتی بر ایشان کشف شد.»<sup>۱</sup>

اخلاق‌الاشراف عبید در هفت باب است «... و آنرا بر هفت باب قرار داد هر باب مشتمل بر دو مذهب. یکی مذهب منسوخ که قداماً بر آن نهج زندگانی کرده‌اند؛ و یکی مذهب مختار که اکنون بزرگان ما اختراع فرموده‌اند و بنای امور معاش و معاد بر آن نهاده. هر چند که حدّ این مختصر به هزل منتهی می‌شود اما:

آنکس که ز شهر آشنایی است      داند که متاع ما گجایست»<sup>۲</sup>

ملاحظه می‌فرمایند که به روشنی بیان می‌دارد که مقصود او 'هزل' نیست، بلکه

۱. اخلاق‌الاشراف، ۱۲۵ - ۱۲۶.

۲. این بیت از نظامی است (لیلی و مجنون، ۴۵، و حید) که عبید تضمین کرده است.

تعلیمی است جدی.

عبید نخست از حکمت سخن می‌راند که بنا بر تعریف کسانی که در این روزگار اخلاق آنها منسوخ گشته «عبارت از کامل گشتنِ نفس انسانی در دو قوه علمی و عملی است. اما قوه علمی، حقایق اشیاء را چنانکه هست فرامی‌گیرد، و قوه عملی نیز عبارت از تحصیلِ ملکه‌ی نفسانی است که به توشیح آن انسان بر انجام دادن کارهای زیبا و پسندیده و دوری جستن از کارهای نازیبا و ناپسندیده توانا می‌شود. این فضیلت مایه کمال یافتنِ نفس انسان، شمرده می‌شده و به کمکِ قدرتِ علمی و عملی - یعنی شوق درکِ معارف و بکار بستن آنها در اعمال و افعال - می‌تواند 'انسانِ کامل' و 'جانشینِ خدا' شود. و البته «تا اینجا مذهبِ قدما و حکماست.»<sup>۱</sup>

اما پس از این بیان می‌گوید «چون بزرگانِ خُرده‌دان<sup>۲</sup> که اکنون روی زمین به ذاتِ شریفِ ایشان مُشَرَّف است در تکمیلِ روح انسانی و مرجع و معاد آن تأمل نمودند و ستن و آراء اکابرِ سابق پیش چشم بداشتند، خدمتشان را بدین معتقدات انکاری تمام حاصل آمد. و به این نتیجه رسیدند که روح ناطقه اعتباری ندارد... و آنچه انبیاء فرموده‌اند که او را کمال و نقصانی هست و بعدِ فراقِ بدن به ذاتِ خود قائم و باقی خواهد بود محال است و حشر و نشر امری باطل... لاجرم از حشر و نشر و عذاب و عقاب و قُرب و بُعد و رضا و سَخَط و کمال و نقصان فراغتی تمام دارند...»

باب دوم شجاعت است. «حکما فرموده‌اند که نفس انسانی را سه قوه متباین است که مصدرِ افعالِ مختلف می‌شود: یکی قوه ناطقه، که مبدأ فکر و تمیز است؛ دوم قوه غضبیه، و آن اقدام بر احوال و شوقِ ترفع و تسلط برد؛ سوم قوه شهواتیه، که آنرا بهیمیه گویند، و آن مبدأ طلبِ غذا و شوق به مآکل و مشارب و مناکیح بود.»<sup>۲</sup>

عبید ادامه می‌دهد که «هر گاه انسانی را نفس ناطقه به اعتدال بُود در ذاتِ خود،

۱. خُرده‌دان = آنکه مسایل ظریف و دقیق را دریابد. مولوی گوید (مثنوی، ۳۶۷/۴، علاء):

نفس اگر چه زیرک است و خُرده‌دان      قبله‌اش دنیاست او را مرده دان

۲. این عبارات، عیناً ترجمه عبارات ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق (۱۴ - ۱۵، چاپ زُریق، بیروت، ۱۹۶۶) است.

از شوقی به اکتسابِ معارفِ یقینی علمِ حکمت او را به تبعیتِ حاصل آید. و هرگاه که نفسِ سبعی یعنی غضبی به اعتدال بُود و انقیادِ نفسِ عاقله نماید نفس را از آن فضیلتِ شجاعتِ حاصل آید. و هرگاه که حرکتِ نفسِ بهیمی به اعتدال بود و نفسِ عاقله را متابعت نماید، عفت او را حاصل آید. چون این سه جنسِ فضیلتِ حاصل آید و با هم مُمازج گردند از هر سه حالی متشابه حاصل گردد که کمالِ فضایلِ بدن بُود، و آن فضیلتِ را عدالت گویند.» پس از این بیان که یکسره از کتابهای علمِ اخلاقِ پیشینیان از جمله ابن سینا و بویره ابوعلی مسکویه در طهاره الاعراق و اخلاقِ ناصری خواجه نصیرالدین طوسی برگرفته است به توصیفِ مردِ شجاع پرداخته می‌گوید «حُکَمَا، شجاع کسی را گفته‌اند که در او نَجْدَت و هَمَّتِ بلند و سَکُونِ نَفْس و ثَبَات و تحمُّل و شهامت و تواضع و حمیت و رِقَّت باشد...» سپس می‌گوید اما «اصحابنا می‌فرمایند که شخصی که بر قضیهٔ هولناک اقدام نماید و با دیگری به محاربه و مجادله درآید از دو حال خالی نباشد؛ یا به خصم غالب شود و بکشد؛ یا بالعکس. اگر خصم را بکشد خونِ ناحق در گردن گرفته باشد و تبعیتِ آن لاشکِ عاجلاً و آجلاً بدو ملحق گردد، و اگر خصم غالب شود آنکس را راهِ دوزخِ مُقَرَّر است.» و خلاصه به هر ترتیبی که باشد 'عاقل' به چنین کاری اقدام ننماید. و 'کدام دلیل روشن‌تر از اینکه هر جا عروسی یا سماعی یا جمعیتی باشد مشتمل بر لوت و حلوا و خلعت و زر، مخنثان و هیزان و چنگیان و مسخرگان را آنجا طلب کنند؛ ولی هر جا که تیر و نیزه باید خورد ابلهی را باد دهند که تومردی و پهلوانی و لشکرشکنی و گردِ دلاوری؛ و او را در برابر تیغ‌ها دارند، تا چون آن بدبخت را در مصاف بکشند هیزکان و مُخنثانِ شهر شماتت‌کنان کون جنبانند... و چون پهلوانی را در معرکه بکشند، اینان، از دور نظاره کنند و با هم گویند «ای جانِ خداوندگار 'هیز زی و دیر زی'». «مردِ صاحبِ حزم باید که روز هیجا قولِ پهلوانانِ خراسان را دستور سازد که می‌فرمایند 'مردان در میدان جهند ما در کهدان جهیم'. از نوخاستهٔ اصفهانی روایت کنند که در بیابانی مغولی بدو رسید حمله کرد. نوخاسته از کمالِ کیاست تضرع‌کنان گفت: «ای آغا خدایرا بزم گامم کش» یعنی ب... مرا و مکش مرا. مغولش بر او رحم آورد و بر قولِ او کار کرد. جوان به یمنِ این تدبیر از قتلِ او خلاص یافت، گویند

بعد از آن سی سال دیگر عُمر در نیکنامی بسر بُرد؛ زهی جوانِ نیکبخت.» آنگاه لحن استهزایی خود را چنین پایان می‌برد که «ای یاران! معاش و سُنَّتِ این بزرگان غنیمت دانید. مسکین پدرانِ ما که عمری در ضلالت بسر بُردند و فهم ایشان بدین معانی منتقل نگشت.»<sup>۱</sup> این فصل که هر کلمه و عبارت آن نیشی و کنایه‌ی است بر جامعه‌ی بی که در آن، مردی و مردانگی مرده و مسخرگی و دلقکی و نامردمی و بی‌آبرویی رواج یافته بوده، به فصل دیگر می‌انجامد دربارهٔ عِفَّت.

در گذشته «عِفَّت را یکی از خصایل اربعه شمرده‌اند و در حدّ آن فرموده‌اند عِفَّت عبارتست از پاکدامنی، و لفظِ عَفِيف بر آنکس اطلاق کردند که چشم از دیدن نامحرم و گوش از شنیدن غیبت و دست از تصرف در مالِ دیگران، و زبان از گفتارِ فاحش و نفس از ناشایست بازداشتی.» آنگاه نمونه‌هایی از عِفَّت یاد کرده است. مثلاً می‌گوید «منصورِ خَلّاج را چون بر دار کردند گفت: در کوچکی بر شارعی می‌گذشتم آواز زنی از بام شنیدم از بهرِ نظارهٔ او بالا نگرستم، اکنون از دار به زیر نگرستن کفارتِ آن بالانگرستن می‌دانم.» اما عبید می‌نویسد که «اصحابنا می‌فرمایند که قَدْما در این باب غلطی شنیع کرده‌اند و عمرِ گرانمایه در ضلالت و جهالت بسر برده» زیرا مقصود از زندگانی خوشبازی و بهره‌مندی از لذت‌های دنیاست و پرداختن به 'لهو و لعب' و این غَرَض «بی‌فسق و آلاّتِ مناهنی امری ممتنع است و جمع کردنِ مال بی‌رنجاندن مردم و ظلم و بهتان و زیان در عِرْضِ دیگران دراز کردنِ مُحال. پس ناچار هر که عِفَّت ورزد از این‌ها محروم باشد و او را از زندگان نتوان شمرد و حیاتِ او عَبَث باشد و او بدین آیت که 'آیا پنداشتید شما را به عَبَث آفریدیم و شما به سویی ما باز نمی‌گردید' مأخوذ بود. و خود چه کَلْبْتَره<sup>۲</sup> باشد که شخص را با ماه‌پیکری خلوتی دست دهد و او از وصالِ جانفزایی او بهره‌مند نگردد و گوید که من پاکدامنم، تا به داغ حرمان مبتلا گردد و شاید بُود که او را مُدَّة العَمَر چنان فرصتی دست ندهد... آنکس را که وقتی عَفِيف و پاکدامن و

۱. مؤمنون، ۲۳/آیه ۱۱۵.

۲. کَلْبْتَره = سخن باوه و بی‌اساس، به اصل کتاب رجوع فرمایید.

خویشتندار گفتندی، اکنون کونِ خر و مندبور و دمسرد می خوانند. می فرمایند که چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهر جذب منفعت و دفع مضرت آفریده اند... هر کس باید که آنچه او را به چشم خوش آید آنرا ببیند و آنچه بگوش خوش آید آنرا بشنود و آنچه مصالح او بدان منوط باشد از خُبث و ایذاء و بهتان و عشوهِ و دُشنامِ فاحش و گواهیِ بدروغ، آنرا بر زبان راند؛ اگر دیگری را بدان مضرتی باشد یا دیگری را خانه خراب شود بدان التفات نباید کرد... هر چه تُرا خوش آید می کُن و می گوی...؛ و باید منع در خاطر نیارد که 'منع کُفر است' و آنرا غنیمتِ تمام باید شمرد؛ چه مشاهده می رود که هر کس از زن و مرد جماع نداد همیشه مفلوک و منکوب باشد و به داغِ حرمان و خذلان سوخته و ... هر کس که جماع نداد میر و وزیر و پهلوان و لشکرشکن و قتال و مالدار و دولتیار و شیخ و واعظ و مُعَرَف نشد. دلیل بر صحّت این قول آنکه مُتصوِّفه... دادن را علة المشایخ گویند... وحقاً که بزرگان ما این سخن از سر تجربه می فرمایند و حق با... ایشانست چه به حقیقت معلوم شده است که... درستی یمنی ندارد: مرد باید که دهد و ستاند چه نظام کارها به داد و ستد است، تا او را کریمُ الطَّرَفین توان گفت...»

در اجتماعی که زن بارگی و همجنس بازی رسمی منداول بود و جنگ های بسیاری بر سر تصاحب زنی، یا همخوابگی با زن مرد دیگری ولو زن پدر باشد - یا دست یافتن به مال و جاه از هر راهی که بود روی می داد شگفت نیست که پاکدامنی 'مذهبِ منسوخ' خوانده می شده و بی آبرویی و تردامنی 'مذهبِ مختار'؛ ولی مردم پاکیزه دست و پاک دل و پاک چشم، سفیه و 'مندبور'.

آنگاه عبید بر سر فضیلت چهارم یعنی عدالت می رود و می گوید که بزرگان گذشته «عدالت را یکی از فضایل اربعه شمرده اند و بنای امورِ معاش و معاد بر آن نهاده؛ مُعْتَقِد ایشان این بوده که 'آسمانها و زمین بدادگری پایدار مانده'... و بنابراین سلاطین و امرا و اکابر و وزرا دایم همت بر اِشَاعَتِ معدلت و رعایتِ امورِ رعیت و سپاهی گماشتندی، و آنرا سببِ دولت و نیکنامی شناختندی...». آنگاه به بیان مذهبِ تازه پرداخته می گوید «اما مذهب اصحابنا آنکه این سیرت آشوءِ بیتر است و عدالت مستلزم خلل بسیار، و آنرا به دلیل واضح روشن گردانیده اند و می گویند: بنای کار سلطنت و



فرماندهی و کدخدایی بر سیاست است، تا از کسی نترسند، فرمان آنکس نبرند و همه یکسان باشند و بنای کارها خَلَل پذیرد و نظام امور گسسته شود. آنکس که... عدل ورزد و کسی را نزند و نکشد و مصادره نکند و خود را مست نسازد و بر زیردستان اظهار عریضه و غَضَب نکند، مردم از او نترسند و رعیت فرمان ملوک نبرند، فرزندان و غلامان سخنی پدران و مخدومان نشنوند؛ مصالح بلاد و عباد متلاشی گردد...»

آنگاه مثال می آورد که «عُمَر بن خَطَّاب که به عدل موصوف بود خشت می زد و نان جو می خورد...» اما «معاویه به برکتِ ظلم ملک از دستِ امام علی... بدر بُرد». چون تفصیل این بخش را در رساله منفردۀ سابق الذکر آورده ایم، اینجا تکرار نمی کنیم.



در باب پنجم، عبید از سخاوت سخن می گوید، و تعریف ' سخاوت ' و ' سخنی ' را بنا بر مذهب منسوخ بدست نمی دهد، ولی می گوید که مردم در روزگار گذشته «سخاوت را پسندیده داشته اند و کسی را که بدین خُلق معروف بوده شکر گفته اند» و فرزندان خود را به بخشندگی تشویق کرده اند و «اگر... کسی گرسنه یی را سیر کردی یا برهنه یی را پوشاندی یا درمانده یی را دست گرفتی از آن عار نداشتی... اگر کسی این سیرت ورزیدی مردم او را ثنا گفتندی... علما در تخلید نام او کُتُب پرداختندی و شعرا مدح او گفتندی». آنگاه در بیان ' مذهب منسوخ ' می گوید اما «چون بزرگان ما» که به استواری خرد «و دقتِ نظر از اکابرِ ادوارِ سابق مُستثنی اند... در این باب تأمل فرمودند رأی آنور ایشان بر عُیُوبِ این سیرت واقف شد. لاجرم در ضبطِ اموال و طراوتِ احوالِ خود کوشیدند... و ایشان را مُحَقِّق شد که خرابیِ خاندانهای قدیم از سخا و اسراف بوده است.» از این روی، می گویند در پناه بُخل باید گریخت تا از «دردِ سر مردم خلاص یافت و عمر در خُصْب و نعمت گذرانیدم می فرمایند که مال در برابرِ جانست و چون در طلب آن عمرِ عزیز می باید کرد از عقل دور باشد که آنرا... [حتی] در وجه پوشیدن و نوشیدن و خوردن یا آسایش بدنِ فانی یا برای آنکه دیگری او را بستاید در معرض تلف آورد. لاجرم اگر بزرگی مالی دارد به هزار کلبتین یک فُلوس از چنگِ مرده ریگش بیرون نمی توان کشید.» آنگاه از این دست توانگران داستانها و راهنمایی ها می آورد در ستایش بخیلی.

سفارش این گروه به فرزندان خود اینست که «ای پسر زنهار و باید که زبان از لفظِ نَعَم گوش داری<sup>۱</sup> و پیوسته لفظ لا بر زبان رانی، و یقین دان که تا کارِ توبا<sup>۲</sup> لا<sup>۳</sup> باشد کارِ توبالا باشد، و تا لفظِ تو نَعَم باشد دلِ تو یَقَم باشد... بزرگی را از اکابر که در ثروت قارون زمان خود بود آجل در رسید؛ امید زندگانی قطع کرد، جگر گوشگان خود را که طفلانِ خاندانِ کرم بودند حاضر کرد. گفت: ای فرزندان، روزگاری دراز در کسبِ مال زحمت‌های سَفَر و حَضَر کشیده‌ام و حَلَقِ خود را به سرپنجه گرسنگی فشرده تا این چند دینار ذخیره کرده‌ام زنهار از محافظتِ آن غافل مباشید... و اگر کسی با شما گوید که پدرِ شما را در خواب دیدم قَلْبُهُ حلوا می‌خواهد زنهار به مکر آن فریفته مشوید که من آن نگفته باشم و مرده چیزی نخورد؛ اگر من خود نیز در جواب با شما نمایم و همین التماس کنم بدان التفات نباید کرد که آنرا أَصْفَاثِ احلام خوانند، باشد آن دیو نماید من آنچه در زندگی نخورده باشم در مردگی نمّا نکنم. این بگفت و جان به خزانه مالک دوزخ سپرد.» همچنین می‌گوید که «بزرگان گفته‌اند هر که بزرگی خواهد باید هر چه دارد انبار کند تا بدان عزیز باشد. نبینی که اکنون همه بزرگان انبارداری می‌کنند.»



در بابِ ششم عبید از حلم سخن می‌گوید «حلم، عبارت از بُردباریست، قداما حلیم کسی را گفته‌اند که نفس او را سکون و طُمأنینتی حاصل شده باشد که غضب به آسانی تحریک او نتواند کرد، و اگر مکروهی بدو رسد در اضطراب نیفتد» ولی حلم نیز مانند فضایل دیگر دگرگون شده و صورتی دیگر یافته است. بدین معنی که بزرگان عصر عبید حلم را بکار می‌بسته‌ند، ولی از نوع دیگر. «راستی اصحابنا نیز این خُلق را بکُلی منع نمی‌فرمایند، می‌گویند که اگر چه آن کس که حلم و بردباری ورزید مردم بر او گستاخ

۱. گوش داشتن = حفظ کردن، ← متن کتاب.

۲. این بخش ترجمه بسیار ماهرانه‌ی است از سخن ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی «فیلسوف العرب» (وفات، ۲۶۱ هـ. ق.). از قول او آورده‌اند که: می‌گوید «وَمِنْ كَلَامِهِ مِمَّا أَرْضَى بِهِ لِوَلَدِهِ ابْنِ الْعَبَّاسِ... وَ قَوْلُ نَعَمٍ يَزِيلُ النَّعَمَ!» (ابن بی‌اصیبه، طبقات الاطباء، ۱/۲۸۸؛ ابن ثباته، سرح المیون، ۱۲۸، محمد ابوالفضل ابراهیم)، ← متن کتاب، صفحه ۱۵۶ - ۱۵۷.

شوند و آنرا بر عجز او حمل کنند، اما این خلق مُتَضَمَّنِ فَواید است؛ او را در مصالح معاش مدخل تمام باشد. دلیل بر صحت این قول آنکه تا شخص در کودکی تحمّل بار غلامبارگان و اوباش نکرده باشد و در آن، حلم و وقار را کار نفرموده، اکنون در مجالس و محافل اکابر سیلی و مالش بسیار نمی خورد؛ انگشت در.. ونش نمی کنند، ریشش بر نمی کنند، در حوضش نمی اندازند، دشنام های فاحش بر .. زن و خواهرش نمی شمارند...» بنابراین، حلم، یعنی بی غیرتی و بی حمیتی، و به هر ننگ و پستی تن در دادن. همین امروز که ما در جهان به اصطلاح متمدن زندگانی می کنیم و بسیاری از مردم روی زمین به آزادی و سرافرازی بزرگ ترین مقامات سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را می توانند مواخذه کنند و یا به پشت میز محاکمه بکشانند در عمل سرنوشت برخی کشورها و مردم بی پناه و ستم دیده اش در دست کسانی افتاده که به تعبیر عبید ' ... می جنبانند' و دلچکی می کنند و با این هنر کسب مقام می کنند و خود وزارت و سفارت می بخشند. این راه و رسم ادامه همان اصولی است که در عصر عبید مرسوم بوده است. در آن محیط که بسیاری از خاتونان - به شهادت تاریخ - 'صلای عام در می دادند' کسانی که پای بند اخلاق منسوخ گذشته مانده بودند در برابر این فساد طبعاً از کوره در می رفتند یعنی «غضب بر مزاج آنها مستولی شده دیوانه می گشتند و قتل و ضرب زن و بچه و مثل گردانیدن حواشی و خدم روا می داشتند، شب و روز غمناک می بودند که مبادا طاعنی در خانه و اتباع ایشان طعنه زند». اما کسانی که «وجودشان به زینت حلم و وقار مُزین بود اگر هزار بار مجموع اتباع او را در برابر او ... ن می دریدند سیر مویی غبار بر خاطر مبارک ایشان نمی نشست.» نتیجه این حلم آن بود که تا «زنده بود مُرفه و آسوده روزگار بسر می بُرد، او از اهل و اتباع خشنود، و ایشان از او فارغ و ایمن، و اگر وقتی پتهمی به او می زدند بدان التفات نکرده می گفت: گر سگی بانگی زند در بام گهدان غم مخُور!»



در باب هفتم، از حیاء و فاء، صدق، رحمت و شفقت سخن می گوید.  
 «حیا، انحصار نفس باشد تا از فعلِ قبیح که موجب مذمت باشد احتراز نمایند؛ و فاء، التزام طریقِ مواساة باشد و از چیزی که بدو رسیده از دیگری، به مکافات آن قیام

نمودن؛ و صدق، آن باشد که با یاران دل راست کند تا خلاف واقع بر زبان او جاری نشود؛ و رحمت و شفقت آن باشد که اگر حالی غیرملایم از کسی مشاهده کند بر او رحمت آرد و همت بر ازاله آن مصروف دارد.» این مذهب منسوخ گذشتگان دست و پا شکسته و اخلاقیان به گنجی خزیده بود. در محیطی که عبید از آن سخن می گوید یعنی سده هشتم هجری، کسی امنیت و آسایش نداشت. هر روز شهرها به دست قدرتمندی غارت می شد و دست بدست می گشت. اینان کسانی بودند که نام «غازی» بر خود نهاده بودند و «از شمشیرشان خون می چکید»، یا دیگری که پروا نداشت «چشم جهان بین» پدر خود رامیل بکشد تا جای او را بگیرد، گجا به احوال تباه و روزگار بی سامان مردم می اندیشید؟ از این روی، عبید به بیان 'مذهب مختار' پرداخته می گوید «اصحابنا می فرمایند که این اخلاق بنایت مکرر و مجوف است، هر بیچاره‌یی که به یکی از این اخلاق زدنیه مبتلا گردد مُدّة‌العمر خائب و خاسر باشد و بر هیچ مُرادِ ظفر نیابد... و مشاهده می رود که هر کس که پیش‌روی پیشه گرفت و بی آبرویی مایه ساخت، پوست خلق می کند؛ هر چه دلش می خواهد می گوید؛ سر هیچ آفریده به گززی نمی خورد؛ خود را از موانع به معارج اعلی می رساند...، و خلائق بواسطه وقاحت از او می ترسند؛ و آن بیچاره محروم که به سمت حیا موسوم است پیوسته در پس درها بازمانده و در دهلیزخانه‌ها سر به زانوی حرمان نهاده چوب دربانان خورد و پس گردن خارد و به دیده حسرت در اصحاب وقاحت نگردد.»

وفا نیز سرنوشتی مشابه دارد زیرا بزرگان عصر «می فرمایند که وفا نتیجه دناوتِ نفس و غلبه حرص است... و هر گاه شخصی در وفا به اقصی الغایه برسد او را به سگ تشبیه نموده‌اند. مرد باید که نظر با فایده خود دارد و چون شخصی غرضی که دارد حاصل کند و توقعی دیگر باقی نماند اگر خود پدرش باشد باید که قطعاً بدو التفات ننماید؛ هر بامداد با قومی و هر شبانگاه با طایفه‌یی بسر بُرد... و یقین شناسد که: از هر دیگری نواله‌یی خوش باشد... باز کدام دلیل واضح‌تر از اینکه هر کس خود را به وفا منسوب کرد همیشه غمناک بُود و عاقبت عمر بیفایده در سر آن کند: چنان که فرهاد کوه بیستون کند و هرگز بمقصود نرسید تا عاقبت جان شیرین در سر کار شیرین گردد... و آن

مسکین را [که] مجنون بنی عامر گویند جوانی بود عاقل و فاضل. ناگاه دل در دخترکی لیلی نام بست. در وفای او زندگانی بر او تلخ شد و هرگز تمثلی از او نیافت... بزرگان ما راست می گویند خُلُقِی را که ثمره این باشد ترک [کردن] اُولی.»

صدق نیز در این روزگار مایه درِسر و فلک زندگی است «بزرگان ما می فرمایند که این خلق آردلِ خصائل است. چه ماده خصومت و زیان زدگی صدق است، هر کس... صدق ورزد پیش هیچکس عزتی نیابد؛ مرد باید که تا بتواند پیش مخدومان و دوستان خوش آمد و دروغ و سخن به ریا گوید و 'صَدَق الامیر' را کار فرماید؛ هر چه بر مزاج مردم راست آید آن در لفظ آرد. مثلاً اگر بزرگی در نیمشب گوید که اینک نماز پیشین<sup>۱</sup> است در حال پیش جهد و گوید که راست فرمودی، امروز بغایت آفتاب گرم است<sup>۲</sup>، و در تأکید آن سوگند به مُصَحَف و سه طلاقِ زن یاد کند؛ اگر در صُبْحَتِ مَخْنَتِ پیرِ مَسْکِ زشت صورت باشد چون در سخن آید او را پهلوان زمان و.. ندرستِ جهان و نوخاسته شیرین و یوسفِ مصری و حاتم طائی خطاب کند تا از او زر و نعمت و خلعت و مرتبت یابد، و دوستی آنکس در دل او متمکن شود. اگر... بخلاف این زید و خود را به صدق موسوم گرداند، و مثلاً بزرگی را از روی نصیحت گوید که تو در کودکی جماع بسیار داده ای اکنون ترک می باید کرد و زن و خواهر را از کارِ فاحش منع می باید کرد، یا کلی را گل گوید، یا دَبَه یی را دَبَه خایه خطاب کند، یا قَحَبَتِ یی را قَحَبَه خواند به شومی راستی این قوم از او برنجند... بزرگان از این جهت گفته اند 'دروغ مصلحت آمیز به که راستِ فتنه انگیز'، و کدام دلیل از این روشن تر که اگر صادق القول صد گواهی راست ادا کند از او منت ندارند بلکه بجان برنجند، و در تکذیب او تاویلات انگیزند؛ و اگر

۱. نمازِ پیشین = نماز ظهر «... این نماز پنجگانه همه دو رکعت بودند. آنکه دیگر باره در نمازِ پیشین و دیگر [=عصر] و شام و خفتن بیفزودند» (مبیدی، کشف الأسرار، ۱/۱۴۸).

۲. به نظر نگارنده عبید در این عبارت و نیز عبارت بعدی که چند سطر پایین تر می آید به سمدی نظر دارد که می گوید (گلستان، ۶۴، فروغی):

بباید گفتن آنک ماه و پروین.

اگر خود روز را گوید شب است این

و با شوخ طبعی ویژه خود از شیخ نیز انتقاد می کند.

بی‌دیانتی گواهی بدروغ دهد صد نوع بدو رشوت دهند و به انواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد چنانکه امروز در بلاد اسلام چندین هزار آدمی از قضاة و مشایخ و فقها و عُدُول و اتباع ایشان را مایهٔ معاش از این وجه است.»

بزرگانِ جامعهٔ عبید رحمت و شفقت را نیز چنانکه از گذشتگانِ پیرو ' اخلاق منسوخ' یاد شد نمی‌پذیرند («و بغایت مُنکِر این قسمند. می‌فرمایند که هر کس بر مظلومی یا بر محرومی رحمت کند عِصیان ورزیده باشد و خود را در معرضِ سَخَط آورده، بدان دلیل که هیچ امری بی‌خواستِ خدا حادث نشود... هر کس هر چه بدو می‌رسد سزاوارِ آنست؛ سگ گرسنه زاغ کور بُز لاغر به.») و برای اثباتِ کار خود از کتابِ خدا نیز استدلال کنند و گویند که «در زمان... حضرتِ رسول، کُفّار را می‌گفتند که درویشان را طعام دهید، ایشان می‌گفتند که درویشان بندگانِ خدایند، اگر خدا خواستی ایشان را طعام دادی؛ چون او نمی‌دهد ما چرا دهیم. چنانکه در قرآن آمده ' آیا طعام دهیم کسانی را که اگر خدا می‌خواست طعامشان می‌داد' پس واجب آمد که بر هیچ آفریده‌یی رحمت نکنند و به حالِ هیچ مظلومی و مُجْرِمی و محتاجی و مبتلایی و گرفتاری و مجروحی و یتیمی و مُعِیلی و درویشی و خدمتگاری که بر درِ خانه‌یی پیر یا زمین‌گیر شده باشد التفات ننمایند بلکه حِسْبَةُ اللَّهِ<sup>۲</sup> بدان قَدَر که توانند اذیتِ بدیشان رسانند تا موجبِ رفعِ دَرَجَات و خیرات باشد.»

عبید رسالهٔ خود را با عبارتِ زیر پایان می‌بَرَد که «این است آنچه در صدر کتاب با برادران وعده رفته بود، امید هست که چون مبتدی بر اخلاق مختارِ اکابر مواظبت نماید و آن را مَلَكَةُ نَفْسِ ناطقهٔ خود گرداند نتیجهٔ آن هر چه تمام‌تر در دنیا و آخرت بیاید.»  
در بارهٔ رسالهٔ اخلاق الاشراف بیشتر از این سخن نمی‌گوییم، زیرا آنچه از توضیح و شرح لازم می‌نموده در حواشی آورده‌ایم.

۱. یس، ۳۶/ آیه ۲۷ «أَتَطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ...»

۲. حِسْبَةُ اللَّهِ = برای رضای خدا. حافظ گوید (دیوان، ۵، فزونی):

صاحبِ دیوانِ ما گویند نمی‌داند حساب      کاندَر این طُفْرَا نشانِ حِسْبَةُ اللَّهِ نیست

## آخلاق الاشراف

شُكْرِ نامحصور و حمدِ نامحدودِ حضرتِ واجبِ الوجود<sup>۱</sup> را -  
جَلَّتْ قُدْرَتُهُ<sup>۲</sup> - که زیورِ عقل را پیرایه<sup>۳</sup> و وجودِ انسان ساخت تا به

- 
۱. واجبِ الوجود = موجودی که وجود داشتن او واجب است (و او خداست). فلاسفه و متکلمان وجود را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: ۱. واجب الوجود (=خدا)؛ ممکن الوجود (=دنیا و هر چه در آن است)؛ ۳. ممتنع الوجود (=شریک خدا) - «خواجه طوسی، تلخیص المخصّل، «قواعد العقاید»، ۴۳۷ - ۴۳۸، حاج عبدالله نورانی. سنائی گوید (طریق التحقیق، ۱۳، مدرّس رضوی):  
به یقین واجب الوجود یکی است هر چه در وهم و خاطر آید نیست
۲. جَلَّتْ قُدْرَتُهُ = جلیل و شکوهمند باید نیرومندی او، بزرگ است قدرت او (=خدا).
۳. پیرایه، زینتی که از راه کاستن و نقصان حاصل می‌شود همچون تراشیدن سر و بُریدن شاخه‌های زیادی درخت. در این معنی ادیب صابر گوید (فروزانفر، سخن و سخنوران، ۲۷۴):  
دلم عاشق شدن فرمود و من برخسبِ فرمانش  
در اُفتادم به آن دردی که پیدانیت در مانش  
به پیرایش اگر در زلفی او ره یافت نقصانی  
جمال او و عشق من زیادت شد ز نقصانش. ←

وسیلت<sup>۱</sup> آن در کسب اخلاق حمیده و اوصاف جمیله<sup>۲</sup> غایت<sup>۳</sup> جهد<sup>۴</sup> مبذول گردانید؟ و صلوات نامعدود<sup>۵</sup> نثارِ رَوْضَه<sup>۶</sup> مُنَوَّرِ مُعَطَّرِ سَيِّدِ كَائِنَاتِ مُحَمَّدِ مُصْطَفَى عَلَيْهِ أَكْمَلُ

→ ولی عبید در اینجا مُطَلَّق به معنی زینت و آرایش بکار برده است.

۱. به وسیلت (= به وسیله، که امروزه بکار می‌بریم)، آنچه به تَوْشُّطِ آن به دیگری تَقَرُّب جویند، واسطه؛ دستاویز «یا به وسیلتی از وسایل مُسْتَحَقَّ گردد، تا مگر در آن روز پاداش یابد» (مبیدی، کشف الاسرار، ۲/۵۰۸). مقابل آن، بی‌وسیلت، یعنی بدون وسیله، بی‌واسطه؛ بی‌دستاویز. سعدی گوید (گلستان، ۳۵، فروغی):

در میر و وزیر و سلطان را

بسی‌وسیلت مگرد پسیرا من

۲. اخلاق حمیده و... خوی‌های پسندیده و صفت‌های زیبا.

۳. غایت<sup>۳</sup> جهد، نهایت و پایان کوشش؛ هر آنچه بتوان.

۴. مبذول گردانید، بکار برد، صرف کرد.

۵. صلوات... دروهای بی‌شمار.

۶. رَوْضَه، ج رَوْضَات و ریاض، باغ و گلشن. ولی در اینجا کنایه از گور و مرقد و مدفن است. «در

خبر می‌آید که رسول (ص) گفت: چون مرده را در گور نهند، دو فرشته می‌آیند تا به گور او

فروشوند، و خدای تعالی او را زنده کند تا به صدر و سینه، و حیات با او دهد و حواین درست. و

او را از خدای پیرسند و از پیامبران و امامان. اگر جواب دهد و جوابِ صواب دهد، او را گویند:

ثُمَّ نَوْمَةُ الْمَرْوَمِ، بخسب چنانکه عروس در خوابگاه خود بخسبد. و آنگاه فرشته بی در گور پر

زند و گور او را فراخ کنند... چندانکه چشم کار کند، و دری از درهای بهشت در گور او گشایند

تا نسیم بهشت بر او می‌آید؛ و اگر جواب به صواب ندهد آن فرشته میفتی [= گزری] از آتش به

دست دارد یکی بر سر او زند چنانکه همه گور آتش بستاند [ببگیرد] و دری از درهای دوزخ بر

گور او گشایند؛ این است معنی قول رسول (ص) که گفت: الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ

مِنْ حُفْرِ النَّارِ = گور بوستانی از بوستان‌های بهشت یا گودالی از گودال‌های آتش باشد»

(ابوالفتوح رازی، تفسیر، ۱۰/۱۲۰-۱۲۱، شمرانی). گور روشن و عطرآگین سرور موجودات.



التَّحِيَّاتُ<sup>۱</sup> - باد که گسوتِ خَلْقِ<sup>۲</sup> و منشورِ خُلُقِش<sup>۳</sup> به طرازِ<sup>۴</sup> «الولاک لما خَلَقْتُ الافلاک»<sup>۵</sup> و طغرای<sup>۶</sup> و اِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقِ عَظِیْمٍ<sup>۷</sup> مُطَرِّزِ<sup>۸</sup> و مُوَسِّعِ گشت<sup>۹</sup>، و سلام و

۱. عَلَیْهِ اَکْمَلُ ... بر او باد کامل ترین درودها.

۲. گسوتِ خَلْقِ وَ مَنشورِ خُلُقِش...، جامهٔ آفرینش و نامه و فرمان [خدایی مبنی بر بزرگی] خوی او. این جمله را آیه و حدیث پس از آن روشن می‌سازد، و در حقیقت «لَقَّ و نَشْرٍ مُرْتَب» است. می‌گوید جامهٔ آفرینش او بهترین جامه‌هاست زیرا اگر او نمی‌بود و آفرینش او نبود زمین و آسمان‌ها را نمی‌آفرید؛ خَلْقِ و خوی او نیز چنان است که خدایش می‌ستاید و می‌گوید که «بیگمان تو به خلق و خوی بزرگی هستی».

۳. منشور، در اصل، نامهٔ دولتی که سرش باز باشد (قاموس)، فرمان و دستور غیر محرمانه. ج متناشیر.

۴. طراز (مُتَرَّبِ تَران)، نگار جامه، زینت پارچه. و در اینجا به معنی زینت و آرایش مطلقاً.

۵. لولاک... اگر تو را نمی‌بود (برای خاطر تو نبود) آسمان‌ها را نمی‌آفریدم. این حدیث میان حدیث‌شناسان مایهٔ گفت و گوی بسیار شده، و به صورت‌های دیگر نیز نقل شده. مُستملی بخاری در شرح التمرؤف (۴۶/۲)، چاپ هند) به صورت «لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ» آورده است. سنائی گوید (دیوان، ۹۱۷، مدرّس):

ای نقشِ نَگینِ نو لَعَمْرُکِ      وی خَلَقَتِ خِلَقَتِ تَسُو لَوْلَاکِ

با نقشِ تو گفته نقش بندت      لَوْلَاکِ لَمَّا خَلَقْتُ اَلْاَفْلاکِ

۶. طغرا (= طغراء)، فرمان و منشور. مُتَرَّبِ از «طورغای» ترکی. خواجه شیراز گوید (دیوان، قزوینی):

صاحبِ دیوان ما گویی نمی‌داند حساب      کاندرین طغرا نشانِ حِسْبَةُ لِلَّهِ نیست.

۷. و اِنَّکَ... و بیگمان تو بر خوی بزرگی هستی (چه از قوم خود تحمل می‌کنی آنچه کس را قُوَّتِ تحمل آن نیست - تفسیر کاشفی) [سورهٔ قلم، ۶۸، آیهٔ ۴۴]

۸. مُطَرِّزِ، نقش و نگار داده «لباسِ مجد و بزرگواری به مناقب و مآثر او مُطَرِّز شد» (عوفی، لباب، ۲۴، نفیسی).

۹. مُوَسِّعِ در اینجا زینت داده شده و آراسته.

تعايا<sup>۱</sup> بر اولاد و انصار<sup>۲</sup> او باد که بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ<sup>۳</sup>.

اما بعد<sup>۴</sup>، بر رأی اهل کمال - که روی سُخَن در ایشان است - پوشیده نماید که بر

۱. تعايا، ج نَحِيْت، درودها، آفرین ها.
  ۲. انصار، ج ناصر، یاران. در اصطلاح کسانی از اهل مدینه که رسول اکرم را در مدینه یاری دادند (مهاجرین)، ولی در اینجا به معنی یاران اعم از مهاجرین و انصار بکار برده است.
  ۳. تمام حدیث اینست: أَصْحَابِ كَالنُّجُومِ قَبَائِبِهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ، یاران من مانند ستارگان [آسمان اند] پس از هر کدام پیروی کنید هدایت یابید ← كُنُوزِ الْحَقَائِقِ، ۱۳؛ جامع الصغیر، - ۲۸/۲. این حدیث را که اهل سُنت همگی پذیرفته اند و بدان استناد کنند، شیعه از «مفتریات» یا احادیث معمول و بر ساخته دانند و گویند: همه اصحاب قایل پیروی و مابۀ هدایت نیستند، چه گروه نسبتی زیادی از آنها (چون معاویه، عمرو عاص، ابوهریره و جز آنها) ظلم و فسق کردند، و از اهلیت پیشوایی ساقط گشتند (تبیجانی سماوی، لا کون مع الصادقین، ۱۲، پاریس، ۱۹۸۷) که می گوید: حدیث مذکور در مقابل حدیث «الائمة من اهل بیتی کالنجوم بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» وضع شده است. پیش از وی نیز سید مرتضی در الامالی (۲۱۳/۱)، محمد ابوالفضل) پس از تقد حدیث می گوید «ناچار. اگر حدیث درست باشد. اصحاب به معنی اهل بیت است».
  ۴. اما بعد، این عبارت را که معمولاً پس از پایان خطبه و یا آغاز رساله می گویند و می نویسند، «فصل الخطاب» (جدا کننده خطبه) نامند. بخاری در صحیح (۱۳/۲ - ۱۵، احمد شا کر) و سُبکی در طبقات الشافعیه (۲۰۴/۱ - ۲۰۷، حلو) گفته اند [به روایت از عمرو بن تغلب و عایشه] که رسول اکرم در خطبه های خود «اما بعد» گفت. و هم سُبکی آرد که: «قيل اَوَّلُ مَنْ قَالَ اَمَّا بَعْدُ فَسَبَّحَ بِسْمِ اللَّهِ الْوَاقِعِ، وَقِيلَ كَغَيْبِ بْنِ لُؤَيٍّ. وَقَالَ جَمَاعَةٌ إِنَّ اَوَّلَ مَنْ قَالَهَا دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِنَّهَا فَصْلُ الْخُطَابِ... وَكَمَا أَنَّ النَّبِيَّ (ص) كَانَ إِذَا خَطَبَ قَالَ اَمَّا بَعْدُ، كَذَلِكَ كَانَتْ فَضْحَاءُ الْقَرَبِ، وَنَالَ سَعْبَانَ بْنِ وَايِلَ:
- لَقَدْ عَلِمَ الْحَسِيُّ الْيَمَانِيُّ اَلْمَسْنُونُ اَلْتَّنِي إِذَا قُلْتُ «اَمَّا بَعْدُ» اَنِّي خَطَبْتُهَا.»
- نسخه های اساسی ما، و نیز در دو نسخه چاپی، به جای «اما بعد»، «بَعْدُ ذَلِكَ» آمده. آن را نیز می توان «فصل الخطاب» خواند.

بَدَنٍ هَر فَرْدِي از اَفْرَادِ اِنْسَانِ جَوْهَرِي شَرِيفِ كِه اَن رَا رُوحٌ اَخْوَانِنْد از عَالَمِ اَمْرِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّي مَوْكَلٌ اسْت و بِرُوي قَهْرْمَانِ ۵. حَقِيقَتِ اَدَمِي عِبَارَتِ از اَن جَوْهَرِ اسْت و او

۱. رُوح = رُوان و جَان.

۲. عَالَمِ اَمْرِ يَعْنِي عَالَمِ غَيْبِ و عَالَمِ بَالَا (عَالَمِ خَلْقِ يَعْنِي جِهَانِ مَحْسُوسِ مَا و عَالَمِ شَهَادَتِ) «بُجْمَلَةُ اَفْرِينِش بِرِ دُو نُوْعِ مَنقَسَمِ اسْت مُلْكُ و مَلَكُوتُ، و اَن رَا خَلْقُ و اَمْرُ كُوتِنْد. چنانكِه فرمود: اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَاَلَا مَرُ (اعراف، ۷ / آيَةُ ۵۴) عَالَمِ اَمْرِ عِبَارَتِ از ضِدِّ اجْسَادِ و اجْسَامِ اسْت... كِه قَابِلِ مَسَاحَتِ و قِسْمَتِ و تَجْزِيِ اسْت... اَمَّا اَمْرُ هَمِ مَلَكُوتِ اَرْوَاحِ رَا فَرَا كِيرِد و هَمِ مَلَكُوتِ نَفُوسِ رَا...؛ ظَاهِرِ جِهَانِ رَا مُلْكُ خْوَانِنْد و بَاطِنِ جِهَانِ رَا مَلَكُوتِ. و بِه حَقِيقَتِ مَلَكُوتِ هَر چيزِ جَانِ اَن چيزِ بَاشَد كِه اَن چيزِ بَدُو قَائِمِ بُوَد...» (نَجْمِ رَازِي، مَرْصَادِ الْعِبَادِ، ۲۶ - ۲۷، شَمْسِ الْعِرْفَانِ). گيسو دراز در شرح تمهيدات عين القضاة همدانی آرد (۲۷، هند): «مَلَكُوتُ كُلُّ شَيْءٍ بَاطِنُهُ. خِلَاصَةُ تَمَامِ نَمَازِ حُضُورِ اسْت اَيْنِ مَلَكُوتِي و اَمْرِي اسْت، و اَن [تِلَاوَتِ] مُلْكِي و خَلْقِي بُوَد؛ يَتِي صَادِقِي بِه غَيْرِ شَائِبِه، مَلَكُوتِي اسْت و تِلَاوَتِي كِه شَد مُلْكِي اسْت».

۳. قُلِ الرُّوحُ [و از تو در بابِ رُوحِ مِي پَرَسِنْد] بَگُورُوحِ از اَمْرِ پَرُورِدْگَارِ مَن اسْت... (بَنِي اسْرَائِيلِ = اِسْرَاءِ، ۱۷ / آيَةُ ۸۷).

۴. مَوْكَلٌ = گُمَاشْتِه، و كِيلِ، اَنكِه كَارِي بِه او سِپَرْدِه شَدِه.

۵. قَهْرْمَانِ، در اَيْنِجَا بِه مَعْنِي «مَأْمُورٌ» و «بِرْگَمَاشْتِه» اسْت. الْقَهْرْمَانِ: الْوَكِيلُ أَوْ أَمِينُ الدَّخْلِ وَالْخُرُوجِ، وَالْقَهْرْمَانَةُ وَظِيْفَةُ الْقَهْرْمَانِ وَعَمَلُهُ (لِسَانِ). در كَلِيلِه و دَمْنِه نَصْرِ اللّهِ مَنشِي دُو بَارِ (ص ۱۵۵ س ۶ و ص ۱۳۲ س ۶، چاپ مِينُوي) «قَهْرْمَانِ نَاصِحٌ» بَكَارِ رَفْتِه اسْت. مُؤَنَّثِ اَيْنِ كَلِمِه «قَهْرْمَانِه» اسْت و اَن كَنَايِه از زَن و بَانُوي خَانِه اسْت. وَالْقَهْرْمَانَةُ مُدَبَّرَةُ شُؤُونِ الْبَيْتِ (لِسَانِ). - اَمِيرِ مَوْمِنَانِ عَلِي (ع) ضَمِنِ وَصَايَايِ خُودِ بِه اِمَامِ حَسَنِ (ع) كُويِد (نَهْجِ الْبَلَاغِه، ۹۳۰، فَيْضُ): «وَلَا تُمْلِكُ الْمَرْأَةُ مِنْ اَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ» يَعْنِي زَن رَا در اَنجِه بِه او مَرْبُوطِ نَيْسْت مَسْلُطِ مَكْنِ، زِيْرَا زَن چُونِ گِيَاهِي خُوشْبُو اسْت نِه كَارِ فَرْمَا.

پیوسته به ذاتِ خود قائم است و از فنا محروس و مصون<sup>۱</sup> و مُستعدُّ ترقی و کمال. و چنانکه بدن از شهوات و لذاتِ محسوسِ مَحْظُوظ<sup>۲</sup> می‌گردد و روی در عالمِ سفلی<sup>۳</sup> دارد،

→ اصل این کلمه پهلوی (کَهْرْمَان) یعنی فرمانروا و مدیر و کارفرما بوده است (فرهنگ معین) ناصرخسرو گوید: (دیوان، ۱۰، مینوی - مُحَقَّق):  
اگر اُشتر و اسپ و اُستر نباشد

کُجا قهرمانی بُود قهرمان را؟

و سنائی در بیت زیر (دیوان، ۵، مدرس) آن را به معنی «مراقب» و «پاسبان» بکار برده است:  
گرگ را بر میش [در اصل: موش؟] کردن قهرمان باشد ز جهل

گریه را بسر پسته کردن پاسبان باشد خطا

جمال الدین اصفهانی در مدح وزیر جمال الدین نظام الملک گوید (دیوان، ۸۸ - ۸۹، وحید):  
وزیر عالم و عادل نظام مشرق و مغرب

که سوی خاک درگاهش نشاط انس و جان خیزد

جمال الدین نظام الملک کاندل دولت و ملت

نه چون او مقتدا باشد نه چون او قهرمان خیزد

۱. محروس و مصون. محروس، اسم مفعول از حرس و حراست، نگاه داشته شده، حراست شده

«عَرَضَةُ مَمْلُکَت... از حدثان و فتن آخِرُ زمانِ معصوم و محروس» (شمس قیس، الْمُعْجَم، ۱،

مدرس)؛ مَصُون، اسم مفعول از «صَوْن»، نگاه داشته شده، محفوظ «... تا دامنِ قیامت این

چشمه نیک از چشم بد مصون باد، و ترازوی این اقبال از چشم گردان زوال مأمون» (عوفی،

لباب، ۵، نفیسی).

۲. مَحْظُوظ = برخوردار، بهره‌مند.

۳. عالم سفلی، جهان فرودین، دنیا. خواجه طوسی آرد (اخلاق ناصر، ۸۷، مینوی - حیدری):

لاروزی چند [یعنی نفس] به جزو جسمانی در این عالم سفلی مقیم است تا آن را عمارت کند و

نظام دهد و اکتسابِ فضیلت کند، پس به جزو روحانی به عالمِ علوی انتقال کند و در صحبتِ

مَلاَ اعلی می‌باشد آبد الآبدین».

روح نیز از معرفت حضرت عزت<sup>۱</sup> که غایت همه غایات است - عزّ شأنه<sup>۲</sup> و ادراک حقوق و افاضت<sup>۳</sup> خیرات بهره‌مند می‌گردد و روی در عالم قدس<sup>۴</sup> دارد، و چنانکه بدن به واسطه امراض مزمنه<sup>۵</sup> از خاصیت خود فروماند روح نیز کیفیت<sup>۶</sup> و ماهیتی<sup>۷</sup> دارد

۱. حضرت عزّت، پیشگاه خدا. در اینجا «حضرت» را به معنی «ذات» بکار برده.
۲. عزّ شأنه (جمله دعائی فعلی است) گرمی است شأن و پایگاه او (که درباره خدا بکار می‌رود). شمس قیس رازی آرد (المعجم، ۱۰، مدرّس): «باری عزّ شأنه و هم احسانه ذات مطهر آن پادشاه دین پرور عدل گستر را از کرائم شمایل پسندیده... آفریده است.»
۳. ادراک حقوق و افاضت خیرات = دریافت حقوق و اموری که خاص روح است و ریزش خیرها و نیکی‌هایی که از آن اوست. عبید در این عبارت افاضه را (از باب افعال) به معنی فیض بکار برده است.
۴. عالم قدس، جهان پاکی. در تصوّف «عالم اسماء و صفات حقّ را گفته‌اند»، ولی در اینجا عالم علوی یا جهان بالا است در مقابل عالم سفلی یا سپهر زیر ماه یعنی جهان خاک. حافظ گوید (دیوان، ۲۸۴، قزوینی):  
صوفي صومعه عالم قدس ام لیکن  
حالیاً دیر مُنمان است حوالنگاهم
۵. امراض مزمنه، بیماری‌های دیرپای و کهنه و دیرینه، بیماری‌هایی که بیمار روزگار درازی بدان گرفتار باشد.
۶. کیفیت (= کیف + یت)، چگونگی، چونی. ج کیفیتات (= کمّیات). در فلسفه انواع کیفیت‌ها چهار است: ۱ - کیفیت نفسانی، که عبارت از ملکات و حالات‌اند. ۲ - کیفیت محسوس به حواس ظاهری، مانند انفعالات و انفعالیات؛ ۳ - کیفیت مختصّ به کمّیات (مانند تثلیث و ترییع در اشکال هندسی)؛ ۴ - کیفیت استعدادی، مانند قوّت و ضعف مثلاً در حافظه، ابن سینا، نجات، ۱۲۳ - ۱۲۴؛ خواجه طوسی، اساس الاقتباس، ۴۲ - ۴۳، مدرّس رضوی).
۷. ماهیت (= ما + هی + یت)، چیستی، چه چیزی، حقیقت و ذات هر چیز. و در فلسفه، چیزی است که در جواب «ما»ی حقیقه گفته شود، و با آن پرسش از حقیقت اشیاء می‌کنند؛ و

که چون به مَرَضی از امراض که بدو مخصوص است - از حُبّ جاه و مال و اکتسابِ شهوات و التفات به لذّاتِ عالم سفلی مبتلا گردد، از خاصّیت فروماند که آن مشاهدهٔ حضرت ذوالجلال و ادراکِ معقولات<sup>۱</sup> و افاضتِ خیرات<sup>۲</sup> باشد.

همانا شاعر در این معنی گفته باشد:

تُرا از دو گـیـنی برآورده‌اند      به چندین میانجی<sup>۳</sup> بسرورده‌اند

→ بنابراین بر حقیقت شیء و آنچه شیئیت شیء بدان است اطلاق گردد «... وَ حَدِّ دَرَسْتِ آن بُود که دلیلی کند بر ماهیتِ چیز...» (بابا افضل، مُصَنَّفَات، ۳۸۹/۲، مینوی مهدوی)، ج: ماهیات. مولوی گوید (مثنوی، ۲۰۸/۳، نیکلسن):

ز آنکسه ماهیات و سِرِّ سِرِّ آن      پیش چشمِ کامیلان باشد عیان.

۱. معقولات (ج معقول و معقوله) پسندیده‌های عقل (از سخن و جز آن): و در فلسفه آنچه به قُوّه عقل ادراک شود (≠ محسوسات). معقولات، بر دو قسم باشد: اولیه و ثانویه. معقولاتِ اولیه، ادراکاتی است که مصداق خارجی داشته باشند مانند تصوّر انسان و حیوان، که عبارت از تصوّراتِ اولیه از اشیاء هستند؛ معقولاتِ ثانویه، کلیّات اند که از امور ذهنی انتزاع شده‌اند و معمولاً مصداقِ عینی یا خارجی ندارند، مانند انسانیت و حیوانیت (← خواجه طوسی، اساس الاقتباس، ۳۹۹، مدرّس رضوی). مولوی گوید (مثنوی، ۲۵۸/۳؛ ۸۶/۱، علاء):

بسنَدِ معقولات آمد فلسفی      شهسوارِ عقلِ عقل آمد صنفی

• • •

فلسفی گوید ز معقولاتِ دون      عقل از دهسلیز می‌مآند بُرون

۲. افاضت (= افاضه)، در اصل آب بر خود ریختن، فیض رسانیدن، بهره دادن؛ رسانیدن نیکی‌ها. عبید در این عبارت، افاضه را به معنی فیض بکار برده است یعنی «رسیدن به نیکی‌ها».

۳. میانجی، کسی یا چیزی که میان دو تن (یا دو چیز) واسطه شود؛ شفیع؛ داور و حکم؛ قاصد و پیک. در بیت هم به معنی وسایط یعنی مادیات (=عناصر یعنی آب و آتش، باد و خاک)

←

نُخْسْتِینِ فَطَرَتْ بِسَینِ شَمَارِ تَوِی، خُوبِشْتَن رَا بَه بَازِی مَدَارِ  
و چنانکه اَطِیَا هِمَّتْ بِرِ اِزَالَتِ اِمْرَاضِ بَدَنِ و حَفِظِ صِحَّتِ اَن مَصْرُوفِ  
گرددانیده‌اند، انبیا نیز تَنْظِرِ هِمَّتْ بِرِ دَفْعِ آفَاتِ و اِمْرَاضِ رُوحِ گَمَاشْتَه‌اند تا او را از وَرْطَاتِ  
مُهْلِکَه<sup>۲</sup> و گردابِ جَهِلِ و نُقْصَانِ بَه سَاحِلِ نِجَاتِ و کَمَالِ رَسَانَد. مَرِدِ خَرْدَمَنْدِ چُون بَه

→ درست است یعنی تُرَا بَه وَسَائِطِ گوناگون برآورده‌اند یعنی ساخته‌اند؛ و هم ممکن است که  
مقصود از آن پیکِ خدا یعنی پیامبران باشند که وسیلهٔ تَهْذِیْبِ و تَعْلِیْمِ مَرْدَمِ شده‌اند. نظامی  
عروضی آرد (چهارمقاله، ۱۲-۱۳، قزوینی - مُعین) «اَمَّا بَصْرَ قُوْتِی اِسْتِ تَرْتِیْبِ کَرْدَه دَر عَضْبَه  
مُجَوَّفَه‌یِی کِه دَر یَابَدِ اَن صُورْتِی رَا کِه مَنطَبِعِ شُود دَر رَطُوْبِی جَلِیْدِی اِز اَشْبَاحِ و اِجْسَامِ مُلَوَّنِ بَه  
مِیَانَجِی جَسْمِی شَفَافِ کِه اِبْتَدَا بُوْد اِز او تا سُطُوْحِ اِجْسَامِ صَبِیْلَه...».

۱. دو نسخهٔ اساسی ما، «نُخْسْتِینِ فِکْرَتِ» دارد. آیات از فردوسی بزرگ است در اوایل شاهنامه،  
«گفتار در آفرینش مردم»، (۱/۶۶-۶۷، زول مول). در بیتِ دَرَمِ می‌گوید: هر چند در خلقت از  
همه آخر آمده‌ای. اما از جهت فطرت بر همه مُقَدَّمِی. و این ممکن است اشاره باشد به حدیثی  
از پیامبر اکرم که فرمود «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِی» یعنی نُخْسْتِینِ چِیزِی کِه خُدا آفَرِیْدِ نُورِی مَن بُوْد؛  
و اگر «نُخْسْتِینِ فِکْرَتِ» را درست بدانیم آن هم باز اشاره است به حدیثِ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ  
العقل» یعنی نُخْسْتِینِ چِیزِی کِه خُدا آفَرِیْدِ عَقْلِ بُوْد، لَذا هَر چَندِ آدَمِی بَه کَالِبِدِ دِیر بَه اِین جِهان  
آمد، اَمَّا اِز لِحَاطِ عَقْلِ (کِه حَقِیْقَتِ وِجُودِ او هَمَانِ اِسْتِ) نُخْسْتِینِ مَخْلُوقَاتِ خُدَائِی تَعَالِی  
می‌باشد (← فَرَزَالِی، اَحْیَاءِ عِلُومِ الدِّینِ، ۱/۳۷، طَبَّانَه؛ فِیضِ کَاشَانِی، وَاْفِی، ۱/۱۷).

۲. وَرْطَه (جِ وَرْطَاتِ وِ وَرَاطِ: الهُوَّةُ الصِّمِیَّةُ فِی الْاَرْضِ، الْبِئْرُ؛ الْوَحْلُ: کُلُّ اَمْرِ شَاقٍ یَصْنَعُ  
التَّخْلُصَ مِنْهُ (لِسان، وَرْطَ)، گرداب، گودی، زمینِ پست «...: اِگر مَلِکُ او را [دَمْتَه را] مَجَالِ  
سَخْنِ دَهْدِ بَه یَکِ کَلِمَه خُودِ رَا اِز اَن وَرْطَه بِیرونِ آرَد» (کَلِیلَه، ۱۴۱، مِینُوی). دَر حَدِیْثِ می‌آید  
کِه: «اِذَا وَقَعَتْ فِی وَرْطَه اِی بَلِیَّةٌ یَصْنَعُ الخُرُوجُ مِنْهَا] فَعَلَّ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَلا حَوْلَ  
وَلا قُوَّةَ اِلا بِاللّٰهِ العَلِیِّ العَظِیْمِ...» ← (سِیَوطِی، جَامِعِ الصَّغِیْرِ، ۱/۵۹). سَعْدِی گوید (کَلِیَّاتِ،  
۴۲۷، فَرُوعِی):

از ورطهٔ ما خبر ندارد      آسوده که بر کینارِ دریاست.

نظری دقیق تأمل نماید بر وی روشن شود که مقصود از ارسالِ مُقَلِّدانِ امانتِ رسالتِ تهذیبِ اخلاق و تطهیرِ سیرِ بندگان است. و این معنی بر لفظِ شاعرِ بدین سیاق طاری<sup>۲</sup>:  
 گر نبی آید و ار نه تو نکوسیرت باش که به دوزخ تَرود مردمِ پاکیزه سیر<sup>۳</sup>  
 خودِ حضرتِ رسالت<sup>۴</sup> نقاب از چهرهٔ عرویس این معنی برانداخته<sup>۵</sup> و جمالِ این

۱. مُقَلِّدان) «مُقَلِّد» را عیب در اینجا به معنی «مُتَلِّد» یعنی «در گردن گیرنده» و «پذیرنده» بکار برده است. یعنی مقصود از فرستادن و برانگیختن کسانی که امانتِ پیامبری را به گردن گرفته یا پذیرفته اند اینست که اخلاق بندگان خدا تهذیب و سیرت آنها تطهیر گردد. در مُثونِ عربی نیز گاه «تقلید» و «تقلُّد» را به یک معنی گرفته اند (همچنانکه ما امروزه «تغییر» و «تغییر» را به یک معنی یا به جای هم دیگر بکار می‌بریم)، مثلاً الماوردی که کتاب معروف الأحکام السلطانیة خود را به بیست باب تقسیم کرده، باب دوم آن را «فی تقلید الوزارة»، باب سوم را «فی تقلید الإمارة علی البلاد» و باب چهارم را «فی تقلید الإمارة علی الجهاد» تعبیر کرده است و قاعدهٔ می‌بایست «فی تقلُّد...» نوشته می‌باشد، - الاحکام السلطانیة (قاهره، ۱۲۹۸ هـ. ق.). در عبارت زیر از کلیله و دمنه (۴۱۹، مینوی) نیز «تخلید = جاودانی کردن» و «تأید = ابدی و بی‌مرگ کردن» به معنی لازم یعنی «جاودانه شدن» و «ابدی و بی‌مرگ شدن» بکار رفته است «... رغبتِ مردمان در مطالعتِ این کتاب [کلیله و دمنه]... صادق گردد... و ذکر آن بتبع اسم و دولتِ قاهره... سیمتِ تخلید و تأید یابد و تا آخرِ عُمرِ [عالم] هر روز زیادتِ نظام و طراوت پذیرد.»

۲. طاری (از طَریان)، آینده، ناگاه در آینده؛ گذرنده و عارضی. در اینجا به معانی «جاری» و «روان»، و مجازاً «بیان گشته» می‌توان گرفت. در ظفرنامهٔ یزدی (۴۲۰/۲، امیرکبیر) آرد: «... و مزاج مبارک از نهج اعتدال انحراف پذیرفته، اندک مَرَضی طاری شد.»

۳. شاعر را نیافتم. شاید از خودِ عیب باشد.

۴. حضرتِ رسالت، مقصود پیامبر اکرم (ص) است.

۵. نقاب از چهرهٔ چیزی برانداختن، کنایه از کشف کردن و آشکار ساختن آن است. سنائی گوید

(دیوان، ۴۸۸، مدرّس):



تلویح را بر سریر این تصریح<sup>۱</sup> جلوه داد که «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»<sup>۲</sup>. و قوانین این قسم را که علم اخلاق<sup>۳</sup> و حکمت عملی خوانند علمای سلف<sup>۴</sup> در

→ گر عرویس شرع را از رُخ براندازی نقاب  
بی‌خطا گردد خطا و بی‌خطر گردد خُتن  
باز همو گوید (دیوان، ۵۲، مدرّس):

عرویس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد  
که دارالملک ایمان را مُجَرَّد بیند از غوغا.

۱. تلویح، به اشاره گفتن، موضوعی را به اشاره و کنایه در طی سخن درج کردن؛ و آن مقابل تصریح است یعنی روشن و آشکار گفتن «... و باز جماعتی که خویشتن در محلّ لذات [=همزادان] دارند اگر اندک نخوتی و تمردی اظهار کنند، و به تلویح و تصریح چیزی فرانمایند که به معارضه و موازنه مانند شود، در تقدیم و تعریک ایشان آن مُبالفت زود که عزّت و هیبت پادشاهی اقتضا کند...» (کلیله، ۳۹۱، مینوی). تلویح در واقع نزدیک به معنی کنایه است، و از اینجاست که نویسندگان عرب گویند الْكِنَايَةُ أَبْلَغُ مِنَ التَّصْرِیحِ، کنایه از تصریح رساتر است (راغب، محاضرات ۲۱۹/۳۰).

۲. بُعِثْتُ... برانگیخته شدم تا خوی‌های والا و پسندیده را به پایان ببرم (تکمیل کنم)، ← نجم رازی، مرصاد (۴۲۲، دکتر ریاحی)؛ ترک الإطناب، ۶۵۰؛ ترجمه شهاب الاخبار، ۱۳۷. این حدیث هر چند مشهور است، اما تا اواخر سده چهارم هجری در مُتون دینی و عرفانی بی‌چشم‌نمی‌خورد، ← مقاله «اخلاقی» *Encyclopaedia of Islam*، دائرة المعارف اسلام، ۱/۳۲۵ - ۳۲۹، چاپ جدید.

۳. علم اخلاق (Ethics; Moral sciences) بخشی از حکمت عملی است، و در اصطلاح حکیمان «عبارت از ملکه‌یی است که به واسطه آن افعال از نفس به آسانی و بدون بکار بُردن اندیشه صادر می‌شود» ← فخر رازی، جامع العلوم، ۲۰۱، بمبئی، ۱۳۲۳ ه.ق.؛ جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ۱/۵۰، بیروت، ۱۹۷۸؛ علی اصغر حلبی، تاریخ تمدن اسلام، ۱۴۵، تهران، ۱۳۶۵ ه.ش. امروزه میان «اخلاقیات» (Ethics) و «علوم اخلاقی» فرق می‌گذارند، و به عنوان دو علم جداگانه (از اولی به شیوه توصیفی، و از دومی به شیوه تجربی) بحث می‌کنند.

۴. علمای سلف، دانشوران پیشین، که ظاهراً مقصود عیید، افلاطون و ارسطو (از یونانیان) و

مُطَوَّلَات<sup>۱</sup> - که فهم قصیر<sup>۲</sup> این حقیر از ادراکِ شَمَه<sup>۳</sup> بی از آن قاصر<sup>۴</sup> است. استکمالِ خُلُق

→ فارابی، ابوالحسنِ عامری، ابن سینا و بویژه ابوعلی بن مسکویه رازی و خواجه نصیرطوسی (از مسلمانان) هستند که در این باب (علم اخلاق و حکمتِ عملی) چیز نوشته‌اند و عبید در پرداختن رساله خود از آنها استفاده کرده است.

۱. مُطَوَّلَات، مفرد آن مُطَوَّل و مُطَوَّلَه، یعنی کُتِب و نوشته‌های طولانی ر مُقَصَّل. و آن در عبارت عبید صفت موصوفی محذوف است و آن موصوف «کُتِب» است یعنی «کُتِب مُطَوَّلَات»، و آن مقابل «مُختصرات» است. مثلاً به این عبارت از «مُقَدِّمَه» کتاب *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت* (۱ - ۲، انتشاراتِ رضی - بیدار) از علامه جلی (فت، ۵۷۳۲. ق.) که به سال ۶۸۴ ه. ق. تألیف شده توجّه بفرماید «... وَ قَدْ صَنَّفَ الْعُلَمَاءُ فِي ذَلِكَ [ای فی علم الکلام او فی مبحث الإمامة] کثیراً مِنَ الْمَبْسُوطَات، وَ أَطْنَبُوا الْقَوْلَ فِيهِ بِكُتِبِ مُخْتَصِرَاتٍ وَ مُطَوَّلَاتٍ...» (← خاندان نوبختی، ۱۷۱، تألیف شادروان عباس اقبال آشتیانی).

۲. قصیر، کوتاه؛ اندک (غیاث) معنی اصلی آن کوتاه است، ولی مجازاً به معنی اندک نیز بکار می‌رود. عبید آن را به جانی قاصیر که ما امروز بکار می‌بریم، استعمال کرده است. منوچهری گوید (دیوان، ۳۴، دیرسیاقی):

پسراهن قصیر بُود زشت بر طویل      پسراهن طویل بُود زشت بر قصیر.  
کمالِ اسمعیل گوید (دیوان، ۲۹۴، بحرالعلومی):

گیرم که آب و رونقِ فضل و هنر نماند      دیوارِ قصرِ شرع چرا شد چُنینِ قصیر؟  
۳. شَمَه، اندک، مقدار کم؛ شَمَه بی، اندکی. سعدی در گلستان (۲۴، قریب) آرد: «باری وزیر از فضایل او در حضرتِ ملکِ شَمَه بی همی گفت...» و در اصل به معنی «یک بار بویدن» است. خواجه گوید (دیوان، ۱۵۸، قزوینی):

حکایتِ شبِ هجران نه آن حکایتِ حالی است

که شَمَه بی زیانش به صد رساله برآید.

۴. قاصر، کوتاه و نارسا. برخی میان قصور و تقصیر (و قاصر و مُقَصِّر) فرقی نهاده‌اند. قُصور به

را به وَجْهِ أَحْسَن و طریقِ اَیْمَن<sup>۱</sup> در قیدِ کتابت کشیده‌اند. و از وقت و زمانِ مبارکِ آدمِ صَفْی<sup>۲</sup> تا بدین روزگارِ اَشْرَافِ بَنیِ آدم به مَشَقَّتِ بسیار و ریاضتِ بکمال<sup>۳</sup>، فهمِ فضایلِ اربعه<sup>۴</sup> را، که حکمت و شجاعت و عِفَّت و عدالت است سعیِ بلیغ بتقدیم

→ خطایی که از روی سهو و ناتوانی سر بزند اطلاق می‌شود، ولی تقصیر به خطایِ عمومی و بالنسبه عمدی. جاهلِ قاصر کسی است که شرایطِ مادی و اجتماعی مایهٔ جاهل ماندن او گشته است، ولی جاهلِ مُقَصِّر کسی است که به سببِ تنبلی و کسالتِ جاهل مانده است. در این عبارتِ عوفی نیز این تقسیم دیده می‌شود «هر کس که از مصنوع بر صانع استدلال نمی‌گیرد، از تصور عقل نیست بلکه از تقصیر ناظر است.» (جوامع الحکایات، ۱/۳۹). و رضی‌الدین نیشابوری (وفات، ۵۹۸ ه. ق.) گوید (عوفی، اَلْبَابُ الْاَلْبَاب، ۱۸۹، نقیسی):

رَهْمِ تَنَائِي تَوَكَّرَ كَرْدَ تَا كُنُونِ تَاخِيرِ      مَدَانِ ز غَفْلَتِ وَ تَقْصِيرِ، بَلْ ز مَحْضِ قُصُورِ  
از آنکه زادهٔ طبعش ندارد آن مقدار      که در مَدَائِحِ اخْلَاقِ تَوْشُدِ مَسْطُورِ. ← حواشی.

۱. وَجْهِ أَحْسَن و طریقِ اَیْمَن، به صورتی نیکوتر و شیوهی استوارتر و راست‌تر. اَلْاَیْمَنُ، جِ یُئْمَنُ و اَیَامِیْنُ: ما کاین مِنْ جِهَةِ الِیْمِیْنِ؛ ذُو الِیْمِیْنِ وَ الْبِرْکَةِ. اَیْمَنُ (به فتح همزه و میم)، راست، طرفِ راست؛ مُبَارَکُ و خُوشِ یُئْمَنُ؛ نیک‌بخت و میمون. در فارسی معمولاً اَیْمِیْنُ (به کسر همزه و میم) تَلْفُظ می‌شود و به معنی «رستگار» و «درامان» و «آسوده‌خاطر» بکار می‌رود. در زبانِ عَرَبِی مثل است که «بَغْضُ الْبِقَاعِ اَیْمَنُ» برخی بقعه‌ها خوش‌یمن‌تر است (← میدانسی، مجمع‌الأمثال، ۸۷).

۲. صَفْی یعنی برگزیده، لقبِ حضرتِ آدم است (← آلِ عِمْرَان، ۳ / آیهٔ ۳۳) که می‌گوید «إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰنِیْ اَدَمَ...» خدا آدم را برگزید یعنی صفی خود ساخت.

۳. بکمال، از مقوله بخرد، بقاعده، بهنجار، بساز، باصول، بنیرو، بشرط... و جز اینهاست. در کلیله و دمنه (۳۴۰، مینوی) آرد «در زمین گنوج مردی مصلح... بود، در دین اجتهادی تمام داشت، و بر طاعت و عبادت مواظبتِ بِشَرَط...». حافظ گوید (دیوان، ۱۷۳، قزوینی)

معاشری خوش و رودی بساز می‌خواهم      که دردِ خویشی بگویم به نالهٔ بم و زیر

۴. فضایلِ اربعه، که آنها را در اصطلاحِ علمایِ اخلاقِ (Cardinal Virtues) ←

رسانیده‌اند، و آن را سَبَبِ سَعَادَتِ دُنْيَا و نَجَاتِ عُقْبَى شمرده‌اند و گفته‌اند:

به هر مذهب که باشی باش، نیکوکار و بخشنده

که کُفر و نیک‌خویی به ز اسلام و بداخلاقی.<sup>۲</sup>

اکنون در این روزگار که زُبده دُهور<sup>۳</sup> و خُلاصه قُرون است چون

→ می‌گویند عبارتند از حکمت (Prudence) عَفْت (Temperance)، شجاعت (= Fortitude) و

عدالت (Justice). و این هر چهار حدّ وسط و فضیلت‌اند و اطراف آنها رذیلت شمرده شده.

۱. سعی بلیغ بتقدیم رسانیده‌اند، کوشش بسیار و آشکار کرده‌اند. عیب‌دار دیگر این تعبیر را به کار برده است.

۲. گوینده این بیت را نیافتم، ظاهراً از خود عیب هم نیست [به عبارت عیب‌دو توجّه بفرمایید]. در

بیت «بداخلاق» یعنی زشت‌خوی و آزاررسان (= خوش اخلاق = نیک‌خوی). این معنی را از

زبان عِرَالدین نَسَفی بشنوید (الإنسانُ الکامل، ۲۵۹، ماریژان موله): «آدمی نیک آن است که

راست‌گفتار و راست‌کردار و نیکو اخلاق و راحت‌رسان بُود؛ و آدمی بد آن است که

راست‌گفتار و راست‌کردار نباشد، و بداخلاق و آزاررسان بُود».

۳. زُبده دُهور. زُبده چربیی است که از شیر گیرند، و مطلق کره و سرشیر، و مجازاً به معنی خُلاصه و

برگزیده و پسندیده از هر چیزی. «و صواب من آن است که بر مُلازمتِ أعمال خیر که زُبده همه

ادیان است اقتصار نمایم، و بدانچه ستوده عقل و پسندیده طبع است اقبال کنم» (کلیله، ۵۰،

مینوی). دهور ج دهر، و آن به معانی، عصر، زمان و روزگار بکار می‌رود. و فرقی آن با زمان

در اینست که: دهر عبارت از مُدّتِ دراز است، ولی زمان اعم است و مُدّتِ دراز و کوتاه هر دو

را زمان نامند. راضی اصفهانی (مفردات، ۱۹۱) و ابوالبقاء کَفَوّی (کَلِمَات، ۱۸۲/۲، قاهره)

گویند: الدَّهْرُ هُوَ اسْمٌ لِمُدَّةِ الْعَالَمِ مِنْ مَبْدَأِ وُجُودِهِ إِلَى انْقِضَائِهِ - وَ مُدَّةُ الْحَيَاةِ - وَ فِي الْحَقِيقَةِ

لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ لِأَنَّهُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ مُقَارِنَةِ حَادِثٍ لِحَادِثٍ؛ وَ الْمُقَارِنَةُ

أَصْلٌ أَعْتَبَرِيٌّ عَدَمِيٌّ. أَمَّا فَلَاسِفُهُ دَهْرٌ رَأَى بِهِ «مِقْدَارَ حَرَكَةِ فَلَكٍ» تَعْرِيفٌ مِمَّنْ كُنْتُ (تهانوی،

کَشَاف، ۴۷۹/۱ - ۴۸۰).

→ و دهر به کسانی هستند که به قِدم یا ناآفریدگی زمان (یا دهر) قائلند. الدَّهْرِيَّةُ

مِزاجِ اکابرِ لطیف شد، و بزرگانِ صاحبِ ذهنِ بلندزای پیداگشتند، فکرِ صافی و اندیشه شافی بر کَلِّیَاتِ امورِ معاش و معاد گماشتند و سُنَن و

→

الَّذِينَ يَقُولُونَ بِقَدَمِ الدَّهْرِ وَاسْتَنَادِ الْخَوَادِثِ إِلَيْهِ، وَ يُسَمُّونَ أَيْضاً بِالْمَلَا جِدَّةٍ. ← خوارزمی، مفاتیح العلوم، ۳۹-۴۰؛ تهانوی، کشف، ۱/۴۸۰. این واژه دو بار در قرآن مجید آمده (جائیه، ۴۵/آیه ۲۴؛ انسان، ۷۶/آیه ۱).

زُبده دُهور، برگزیده روزگاران یا برگزیده ترین روزگار. طنز آشکار عیبها

۱. مزاج، به کسرِ اول، در اصل آمیختن و آمیخته شدن. و در طب قدیم کیفیتی بود در بدن که از آمیزش عناصر و اجزای اصلی آن پدید می آمد. در عبارت عیب به معنی «طبع» و «طبیعت» بکار رفته است. در قدیم به چهار مزاج صفاوی، دُموی، سودایی (= مایخولیایی) و بلغمی اعتقاد داشتند؛ و نیز اعتدالی مزاج را نشانه تندرستی می دانستند. عزیزالدین نسفی در معنی مزاج آرد: «بدان که چون عناصر و طبایع چنانکه شرط آن است با یکدیگر بیامیزند، البته از آن میان چیزی متشابه الاجزا پیدا آید، آن چیز متشابه را مزاج گویند» (الانسان الكامل، ۲۶۴، ماریژان موله). این واژه سه بار در قرآن مجید آمده (مطففین، ۸۳، آیه ۲۷؛ الدهر، ۷۶/آیه های ۵ و ۱۵). سعدی گوید (گلستان، ۱۴۸، فروغی):

چون مستغبط شد اعتدالی مزاج نه عسزیمت اثر کند نه عیلاج

۲. معاد و معاش. معاش آنچه از خوردنی، نوشیدنی که بوسیله آن زندگانی کنند؛ و آنچه زندگانی بدوست. المعاش ما یُعَاشُ بِهِ مِنَ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَ مَا تَكُونُ بِهِ الْحَيَاةُ. و در اینجا مقصود زندگانی دنیاست و آنچه بدان مربوط است. ظهیر فاریابی گوید (دیوان، ۱۳۵، رضی):

خدایگان جهان شهریار دریادل فراست دست گهربخش و لفظ گوهرپاش

بر آسمان و زمین دست مطلق است ترا که از وظیفه جود تو یافتند معاش.

معاد، بازگشت و بازگشتگاه، و نیز به معنی آخرت، بهشت و مرجع و مصیر نیز آمده. در متنی ما، مقصود امور مربوط به جهان دیگر است. معاش و معاد با هم و به معنی مقابل هم می آید

←

اوضاع<sup>۱</sup> سابق در چشم تمیز<sup>۲</sup> ایشان خوار و بیمایه نمود؛ و نیز به واسطه<sup>۳</sup> گزور زمان و مُرورِ آوان<sup>۴</sup> اکثر آن قواعد اندراس پذیرفته است<sup>۵</sup> احیای آن اوضاع بر خاطرِ خطیر و ضمیر

→ (یعنی دنیا و آخرت). و در حدیثی منسوب به پیامبر اکرم آمده «مَنْ مَعَّاشَ لَهُ لَا مَعَادَةَ» هر که را معاش نیست معاد هم نیست، ← (دهخدا، امثال و حکم، ۱۱۲۸/۲) - هر چند در مآخذ معتبر حدیث تاکنون نیافته‌ام. این عبارت از کلیله و دمنه (۲۸، مینوی) مطلب را روشن می‌سازد: «... عقل بر اطلاقِ کلیدِ خیرات و پائی‌بندیِ سعادات است، و مصالحِ معاش و معاد و دوستکامی دنیا و رستگاریِ آخرت بدو باز بسته است». سعدی گوید: (کلیات، «مواعظ»، ۷۹۵، فروغی):  
مقام صالح و فاجر هنوز پیدا نیست نظر به حُسنِ معادست نه به حُسنِ معاش.

۱. سُنن و اوضاع، سُنن، ج سُنن، راه، روش، سیرت، طریقه و عادت. اوضاع ج وضع، که در اینجا به معنی موضوع یعنی وضع شده و مقرر گشته بکار رفته. پس سُنن یعنی راه‌ها و رسم‌ها و اوضاع یعنی پیمانها و مواضعات. نیز، ← به صفحه ۵۸.

۲. تمیز (= تمییز عربی) = باز شناختن، جدا کردن؛ شناخت. اهل تمیز = خداوند شناخت. سعدی گوید (بوستان، ۲۲۲، فروغی):

یکی از بزرگانِ اهلی تمیز حکسایت کند ز ابن عبدالعزیز  
چشم تمیز (اضافه استعاری است).

۳. گزور زمان و... گزور، به دو ضمه بازگشتن و واگردیدن (غیاث)، ولی عبید «گزور زمان» را به معنی «گردش روزگار» و «مُرورِ آوان» را به معنی «گذشت زمانه» بکار برده است.

۴. اندراس... کهنه و ناپدید شدن (مصادر روزنی)، اندراس پذیرفته یعنی کهنه و ناپدید شده. در کلیله و دمنه، تعبیر «مدروس گشته» و «مدروس شده» به همین معنی «اندراس پذیرفته» استعمال شده. ← (۵۶ - ۱۷۴، ۴۱۸، مینوی). «دزوس»، متعدی است یعنی کهنه کردن و ناپدید کردن؛ مصدر فعلی لازم آن «دزوس» است یعنی کهنه و ناپدید گشتن. راغب اصفهانی از قول شقراط آرد (محاضرات، ۴۹/۱) «مَابِتْنَةُ الْأَقْلَامِ لَمْ تَطْمَعِ فِي دُرُوسِهِ الْأَيَّامُ» آنچه را که خامه‌ها بنیاد نهاده‌اند، روزگاران در کهنه و ناپدید شدن آنها طمع ننبدند. خواجه طوسی در

مُنیر<sup>۱</sup> این جماعت گران آمد، لاجرم مردوار<sup>۲</sup> پای همت بر سر آن اخلاق و اوضاع نهادند و از بهر معاش و معاد خود این طریق که اکنون در میان بزرگان و اعیان متداول است - چنانکه این مختصر بر شرح شمه‌یی از آن مقصور است - پیش گرفتند و بنیاد کارهای دینی و دنیوی بر آن مبنا مستحکم گردانیدند. در معانی باز است و سلسله سخن دراز، در غرض شروع کنیم.

→ «اندراس» آرد (اخلاق ناصری، ۳۹، مینوی - حیدری) «... نظیر حکیم مقصور است بر تتبع قضایای عقول و تفحص از کلیات آموز که زوال و انتقال بدان منتظر نشود و به اندراس میل و انصراف دُول مندرس و متبدل نگردد» و باز گوید «گاه بود که به اندراس قوت غریزت [انسان] قبیح را مستحسن شمرد و شنیع را جمیل بیند، و چون به نهایت رسد التذاذ منتفی شود و نظیر بصیرت زشتی آن را ظاهر گرداند»

۱. خاطرِ خطیر و ضمیرِ مُنیر، خاطر آنچه به قلب خطور کند یا در دل بگذرد: اندیشه و فکر؛ ذهن. (= مستنیر = روشنی‌پذیر، روشنایی‌گیرنده). «و حکمای... مثل امام فخر رازی... در عیوض آن بزرگ [سلطان العلماء بهاء‌الدین ولد پدر مولوی] زبان طعن گشوده و خُبث فقیهانه می‌کردند و حسودانه چیزها می‌گفتند و در تنگیدن خاطرِ خطیرِ عزیز او می‌کوشیدند، چنانکه عادت علمای زمان است» (افلاکی، مناقب‌العارفین، ۱۱/۱، یازبجی). و در «ضمیرِ مُنیر» خواجه حافظ گوید (دیوان، ۲۴، قزوینی):

جام جهان‌نماست ضمیرِ منیرِ دوست      اظهارِ احتیاج خود آنجا چه حاجت است.

۲. مردوار، چون مردان، مانند دلاوران. مولوی گوید (مثنوی، ۱۰۶۱/۳، نیکلسن):

می‌کشانش در جهاد و در قتال

مردوار الله یجزیک الوضال.

سعدی گوید: (کلیات، «بوستان»، ۳۱۵، فروغی):

ندیدم به مردانگی چون تو کس      که جنگ‌آوری بر دو نوع است و بس

یکی پیش خصم آمدن مردوار      دُوَمِ جان پتر بُردن از کارزار

مُدَّتِي شد<sup>۱</sup> که این ضعیف عبید زاکانی را در خاطر اختلاجی<sup>۲</sup> می بود که مختصری مبنی بر بعضی اخلاقِ قَدَمَا که آن را خلق اکنون منسوخ<sup>۳</sup> می خوانند، و شمه‌یی از اخلاق و اوضاع<sup>۴</sup> اکابر این روزگار که این را مختار می دانند بتحریر رسانده<sup>۵</sup> تا موجب فایده طالبان این علم و مُبتدیان این راه باشد [لذا این رساله را]<sup>۶</sup> که به اخلاق الاشراف موسوم است در

۱. مُدَّتِي شد، یعنی اکنون روزگاری سپری شده است. شدن: گذشتن، منقضي گشتن (غیاث) «شُد آن زمانه که او شاعیر خراسان بُود» (رودکی). ناصر خسرو گوید (دیوان، ۲۹۸، مینوی - مُحَقِّق): آن روزگار شد که حکیمان را توفیق تاج بسود و خرد یاره
۲. اختلاج، در اصل، پریش اندامها و جهش و بُنیش آنها بدون اختیار انسان. مانند جستن گوشه لب و پلک چشم «...هر گشاده ابرو، که چشم راست او از چپ خُردتر باشد با اختلاج دایم، و بینی او به جانب راست مبل دارد، ... و نظیر او پیوسته سوي زمین اُفتد، ذات ناپاک او مجمع فساد و مکر و منبع فُجور و غُدر باشد» (کلیله، ۱۴۷ - ۱۴۸، مینوی). اما اختلاج در اینجا به معنی حرکت و اضطراب ذهن یا خاطر برای انجام کاری همراه با شک و تردید است. اِخْتَلَجَ الشَّيْءُ فِي صَدْرِهِ: تَعَرَّكَ وَ اَضْطَرَبَ وَ اَخْتَكَّ مَعَ شَكِّ (لسان، «خلج»). خَلَجَانِ ضَمِيرٍ وَ خَلَجَانِ خَاطِرِهِمْ به همین معنی است.
۳. «منسوخ» (معادل انگلیسی Antiquated) و «مختار» (معادل انگلیسی Selected) است. عبدالواسع جبلی گوید (دهخدا، امثال و حکم، ۱۷۴۳/۴): منسوخ شد مُرُوَّت و معدوم شد وفا و از هر دو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا
۴. اوضاع ج و ضِع، چنانکه پیش از این گفتیم، عبید اوضاع را به معنی مواضعات (= Conventions)، یعنی قراردادها و پیمانهای که مردم میان خود بر نهاده‌اند، بکار بُرده است.
۵. بتحریر رسانیدن = نوشتن. هنوز برای این تعبیر مثالی نیافته‌ام.
۶. این عبارت را ما افزوده‌ایم، در هیچ یک از سه نُسخه اساس ما نیست؛ ولی بی آن عبارت معنی مستقیم نمی‌دهد.



قلم آورد، و آن را بر هفت باب قرار داد هر باب مُشتمل بر دو مذهب: یکی مذهب منسوخ که قَدْما بر آن تَهج<sup>۱</sup> زندگانی کرده‌اند و یکی مذهب مختار که اکنون بزرگان ما اختراع<sup>۲</sup> کرده‌اند و بنایِ اُمورِ معاش و معاد بر آن نهاده‌اند. و هر چند که حدّ این مختصر به هزل<sup>۳</sup> منتهی می‌شود، اما

آن کس که ز شهر آشنایی است      داند که متاع ما کجایی است<sup>۴</sup>

۱. در قلم آوردن، یعنی نوشتن و به رشته تحریر کشیدن. این تعبیر را هنوز مثالی نیافته‌ام. ولی شکلی لازم آن یعنی «به قلم آمدن» و «در قلم آمدن» زیاد بکار رفته است. «... این مقدار حکایات در شرح کرامات حضرتشان [=مولانا] به قلم آمد» و «...منقول چنان است که دوازده هزار مسجد محلات را آتش زدند...، و قُرب پنجاه هزار دانشمند [=فقیه] و طلبه علم و حُفاظ را بقتل آوردند؛ بیرون عوام الناس که در قلم آید» (افلاکی، مناقب، ۵، ۲۱، یازبجی).

۲. تَهج، راه و شیوه، راه آشکار و روشن (غیاث) «... و آنچه دانید که نه بر تَهج شریعت و قانون عدالت و نَصَفَت واقع شود، باز نمایند» (یزدی، ظفرنامه، ۳۸۸/۲، امیرکبیر). در تداؤل فارسی به فتح اول و دوم تلفظ می‌کنند، و حتی در شعر نیز راه یافته است. ابرج میرزا گوید (دیوان، ۴۹، دکتر محبوب):

مَن از این زندگی بیک تَهج آزرده شدم      گر چو قند است نخواهم که مُکَرَّر گُذَرَد.

۳. اختراع، نوپدید آوردن، آفریدن (مصادر روزنی، غیاث). در مثل گویند «احتیاج مادر اختراع است». در فلسفه، عبارت از پدید آوردن چیزی است که پیش از آن مانند او وجود نداشته است (تهانوی، کشف، ۳۴۸/۱). جمال‌الدین اصفهانی گوید (دیوان، ۲۰۸، وحید):

ای تُراگاهِ کَرَم با هر کسی صد اصطناع      وی تُراوقتِ بیان در هر سخن صد اختراع.

۴. هزل، مُزاح و شوخی کردن و لاغ گفتن (حَدّ) ← حَلَبی، علی‌اصغر، مقدمه‌یی بر طنز و شوخ‌طبعی، ۱۷-۳۴، چاپ دوم.

۵. بیت از نظامی است، ← لیلی و مجنون (۴۵، وحید)، که آن را در «عُذْرِ شکایت از برخی معاصران خود» سروده است.

مأمول<sup>۱</sup> این ضعیف در سعی<sup>۲</sup> این مختصر آنکه:  
مگر صاحب‌دلی روزی به جای      کند در کار این مسکین دُعایی<sup>۳</sup>

۱. مأمول، از اَمَل، امید داشته شده (غیاث)؛ آرزو و آرمان. سعدی گوید (کلیات، «غزلیات»)،  
۵۴۰، فروغی):

نشسته بودم و خاطر به خویشتن مشغول      در سرای بهم کرده از خروج و دخول...  
شبِ دراز دو چشمم بر آستان امید      که بامداد در حُجره می‌زند مأمول.

۲. سعی، در اصل یعنی دویدن و شتافتن «... وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى...» و پیامد از  
دورترین نقطه شهر مردی که می‌دوید (بس، ۳۶ / آیه ۲۰)؛ کوشش و اهتمام. ولی در اینجا به  
معنی پرداختن و ساختن و نوشتن بکار برده است.

۳. این بیت از سعدی است، «گلستان»، «مقدمه»، ۳۶، فروغی، امیرکبیر. و عبید در آن مختصر  
تغییری داده است:

بماند سالها این نظم و ترتیب      ز ما هر ذره خاک افتاده جای  
عَرَضِ نقشی است کز ما باز ماند      کسه هستی را نمی‌بینم بقسای  
مگر صاحب‌دلی روزی به رحمت      کنند درکار درویشان دُعایی.

# بابِ اوّل

## در حکمت

— مذهب منسوخ

حُكْمًا در حَدِّا حکمت فرموده‌اند: الْحِكْمَةُ اسْتِكْمَالُ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ فِي قُوَّتَيْهَا<sup>۲</sup>

---

۱۰. حَدِّ، تعریف هر چیزی، و در منطق، تعریفی است که از ذاتیات فراهم آمده باشد. مانند تعریف انسان به حیوان ناطق. و آن بر دو قسم است: حَدِّ تامّ و حَدِّ ناقص، برای اطلاع بیشتر، ← استاد دکتر محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی (۷۳ - ۷۴، بنیاد فرهنگ)؛ خواجه طوسی، اساس الاقتباس، ۱۱۱، مدرّس.

۲. در دو نسخه «فی قُوَّتَيْهَا» آمده و آن درست نیست.

الْعِلْمِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ. اَمَّا الْعِلْمِيَّةُ فَانْهَآ تَعَلَّمُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ كَمَا هِيَ، وَ اَمَّا الْعَمَلِيَّةُ فَانْهَآ تَحْصِيْلُ مَلَكَةِ نَفْسَانِيَّةٍ بِهَا تَقْدُرُ عَلٰى اِصْدَارِ الْاَفْعَالِ الْجَمِيْلَةِ وَ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْاَفْعَالِ الْقَبِيْحَةِ وَ تُسَمَّى خُلُقًا يَعْنِي دَر نَفْسِ نَاطِقِه دُو قُوَّة مَرْكُوز<sup>۲</sup> اَسْت وَ كَمَالِ اَوْ بَه تَكْمِيْلِ اَنْ دُو مَنُوط<sup>۳</sup>: يَكِي قُوَّة نَظَرِي وَ يَكِي قُوَّة عَمَلِي. قُوَّة نَظَرِي اَنْ اَسْت كِه شَوْقِ اَوْ بَه سَوِي اِدْرَاكِ مَعَارِفِ وَ نِيْلِ بَه عِلْمِ بَاشَد تَا بَر مُقْتَضَايِ اَنْ شَوْقِ كَسْبِ [مَعْرِفَتِ] اَشْيَاء<sup>۱</sup> چنانكه حَقِّ اَوْسْت<sup>۵</sup> حَاصِلِ كَنْد، بَعْدِ اَز اَنْ بَه مَعْرِفَتِ مَطْلُوبِ حَقِيْقِي وَ غَرَضِ كَلِّي<sup>۶</sup> كِه اَنْتِهَايِ جُمْلَه

۱. اين تعريف با اندك اختلاف‌هایی - در تعريف حكمت - در غالب كُتب فلسفي پيش از روزگار عبيد آمده است، از جمله: در شفاء، (۱۲/۲)، چاپ تهران) ابوعلی سینا؛ الْمُعْتَبِرُ ابوالبركات بغدادی (۱۱۹/۲)، حیدرآباد هند). و مباحث المشرقیة امام فخر رازی (۱۳/۱ - ۱۴، تهران، اسدی). ترجمه تعريف حكمت را خود عبيد بدست داده است.

۲. مركزوز، ثبات و قرار یافته؛ استوار کرده شده.

۳. مَنُوط (اسم مفعول او نوط)، مربوط، بسته شده؛ وابسته و آویخته (غباث) «...أَمَلٌ بَه عِنَايَتِ يَزْدَانِ وَ هِيْمَتِ مَرْدَانِ مَنُوطِ اَسْت كِه مَطَالَمَه كُنْدگانِ اَيْنِ لَطَائِفِ وَ نَاقِلَانِ اَيْنِ طَرَايْفِ اَز صَدَقَاتِ دَعَوَاتِ... اَيْنِ ضَعِيْفِ رَا تَشْيَا مُنْسِيَا نَفْرَمَايَنْد» (افلاكي، مناقب، ۵/۱، يا زيجي).

۴. در اين عبارت، در هر نسخه اسايين ما، پس از واژه كَسْبِ و پيش از واژه معرفت، كلمه استطاعت را اضافه دارد «تَا بَر مُقْتَضَايِ اَنْ شَوْقِ كَسْبِ اسْتَطَاعَتِ مَعْرِفَتِ اَشْيَاءِ چنانكه حَقِّ اَوْسْت حَاصِلِ كَنْد»، و آن هر چند بی معنی نيست ولی لازم نمی نمايد، و بی آن نیز مفهوم عبارت درست است.

۵. چنانكه حَقِّ اَوْسْت، يعنی چنانكه بايد و شايد؛ و آن ترجمه عبارت «كَمَا هِيَ» است كه در تعريف آمده است. عَطَّارِ كَوَيْدِ (الهي نامه، ۱۲۱، فؤادِ رُوحَانِي؛ فيهِ مَا فِيهِ، ۲۴۲، فروزانفر):

اگر اشيا همين بودی كه پيدا است      دُعَايِ مُصْطَفِي كِي اَمْدِي رَاسْت

كه با حق مهتر دين گفت «الهي      بَه مَن بِنْمَايِ اَشْيَا رَا كَمَا هِيَ».

۶. مقصود از «مطلوب حقيقي و غَرَضِ كَلِّي» ذاتِ باريِ تَعَالَى است كه مَطْلُوبِ وَ خَوَاسْتَه حَقِيْقِي وَ غَرَضِ كَلِّي وَ عَامَّ هَمَه مَرْجُودَاتِ - يعنی مَاسُويِ اللّهِ - است.

موجودات است - تعالیٰ وَ تَقَدَّسَ<sup>۱</sup> - مُشَرَّفٌ می‌شود<sup>۲</sup> تا به دلالت آن معرفت به عالم توحید بل به مقام اتحاد رسد<sup>۳</sup> و دل او ساکن گردد که: *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*<sup>۴</sup> و غبارِ شُبُهَت و زنگِ شگ از چهره ضمیر [او] و آینه خاطر او شترده گردد<sup>۵</sup>، چنانکه شاعر گفته است:

۱. تعالیٰ وَ تَقَدَّسَ، والاست و پاک است. و این جمله فعلیه را عبید صفتِ جُمْلَه «مطلوب حقیقی... که انتهای جُمْلَه موجودات است»، که مقصود از آن خدای تعالی است، قرار داده است. در حقیقت می‌خواهد بگوید که آدمی پس از تکمیل قُوَه ناطقه و اکتسابِ معارف حقیقی به معرفت خدای تعالیٰ وَ تَقَدَّسَ مشرف می‌شود.

۲. مُشَرَّفٌ می‌شود، صاحبِ تشریف و افتخار می‌شود. عبید این تعبیر «مُشَرَّفٌ شدن» را چندین بار بکار برده است از جمله حدود ده سطر پس از این.

۳. به عالم توحید بل به مقام اتحاد رسد، عالم توحید یعنی عالمی - و یا به تعبیر دقیق تر - حالتی که انسان در آن خدا را به یگانگی بشناسد و بستاید؛ ولی مقام اتحاد عالمی است که در آن انسان خود را با خدا یکی ببیند و با او یگانه شود. روشن است که در این عبارت، اتحاد از توحید برتر است. نمی‌دانم عبید توحید را به معنی مُصْطَلَح میان عموم مسلمانان بکار برده یا به معنی وحدت صوفیه و عُرَفَاء. اگر به معنی مورد نظر صوفیه بکار برده باشد، در آن صورت توحید از اتحاد برتر است چه «...حُلُول میان دو چیز باشد، و اتحاد هم میان دو وجود بُود، ولی چون وجود یکی بیش نیست [البته نزد عارفان]، وحدت اثبات یک وجود می‌کند، پس حلول و اتحاد هر دو باطل باشد» (تَنفِی، الإنسان الكامل، ۲۵۸).

۴. *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ... آگاه باشید که دلها به یاد خدا آرام گیرد...* (سوره رعد، ۱۳/آیه ۲۸).

۵. شترده گردد، زُدوده و پاک شود. سُتردن، تراشیدن (موی و جز آن)؛ معو و زایل ساختن و پاک کردن (برهان). هُجْوِیْرِ آرد (کشف المحجوب، ۳، ژوکوفسکی): «...و آنچه گفتم که اغراضی که به نفس باز می‌گشت از دل سُتردم، مُراد آن بُود که در هر کاری که عَرَضِ نَفْسَانِی اندر آید برکت از آن کار برخیزد، و دل از طریقِ مستقیم به محلّ اعوجاج و مشغولی اندر اُفتد...» و «شترده گشتن» صورت لازم یا مجهول آن است. مولوی، در داستان جوحی گوید (مثنوی، ۶۲۲/۵، علاء):

به هر گُجا که درآید یقین گمان برخاست<sup>۱</sup>  
و قُوَّة عملی آن باشد که قُوئی و افعالِ خود را مُرتَّب و منظوم<sup>۲</sup> گرداند، چنانکه با  
یک دیگر مُطابق و موافق شوند تا به واسطه آن مساوات اخلاقی او مَرَضِيَّة<sup>۳</sup> گردد. هرگاه  
این علم و عَمَل بدین درجه در شخص جمع آید او را انسانِ کامل و خلیفه خدا<sup>۴</sup> توان

→ گفت و اعظ چون شود عانه دراز      بس کراحت باشد از وی در نماز  
یا به نُوره یا سُتره پشترش      تا نمازت کامل آید خوب و خوش  
۱. مصراع از فخرالدین عراقی (فت، ۶۸۸ ه. ق.) است، «دیوان» (عزلیات»، ۹۶-۹۷، نفیسی):  
ز خوابِ نرگین مستی تو سرگران برخاست  
خروش و وَلَوَله از جانِ عاشقان برخاست...

تو در کنارِ من آ، تا من از میانِ پرَوم  
که هر گُجا که درآید یقین گمان برخاست.  
۲. منظوم، به نظم کشیده شده؛ راست و استوار شده. عبید «منظوم» را به جای «مُنظَم» بکار برده  
که معمولاً امروزه ما استعمال می‌کنیم. و در عبارت بعدی «مساوات» تعبیر دیگری از همین  
ترتیب و نظم است.  
۳. مَرَضِيَّة، مورد رضایت و خشنودی؛ پسندیده.

۴. انسانِ کامل (به انگلیسی، Perfect man) اصطلاح عارفان است که بسیاری از بزرگان این  
جماعت از جمله بایزید بسطامی (فت، ۵۲۶۱ ه. ق.)، عزیزالدین نَسفی (فت، سده هفتم ه. ق.)  
ابن عربی (فت، ۵۶۳۸ ه. ق.) و بویژه عبدالکریم گیلانی (فت، حدود ۵۸۲۶ ه. ق.) آن را بکار برده و  
یا درباره آن کتاب نوشته‌اند «... انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام  
باشد. و اگر این عبارت فهم نمی‌گنی به عبارتی دیگر بگویم: انسانِ کامل آن است که او را چهار  
چیز بکمال باشد: اقوالِ نیک و افعالِ نیک و اخلاقی نیک و معارف...» (نَسفی، الإنسان  
الکامل، ۹۰)؛ «خلیفه خدا» یعنی جانشین خدا. و آن تعبیری است مُقتبس از قرآن مجید (سوره  
بقره، ۲/آیه ۳۰؛ ص ۳۸۰/آیه ۲۶). برای اطلاع بیشتر از معنی هر دو کلمه ← علی اصغر حلبی،

گفت، و مرتبه او اَعْلَى مراتبِ نوع انسان باشد چنانکه حق تعالی فرمود: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. و روح او بَعْدَ فِرَاقِ بَدَنِ به نعیمِ مَقِيمٍ<sup>۳</sup> و سعادتِ اَبَدِ و قبولِ فیضِ خداوند مُسْتَعِدَّ گردد، و:

این کارِ دولت است گنون تا کیرا رسد<sup>۲</sup>.

تا اینجا مذهبِ قدما و حکماست.

→ انسان در اسلام و مکاتب غرب، «انسان از لحاظ عارفانِ اسلامی» ۹۷ - ۱۱۱، اساطیر؛ همو، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهانِ اسلامی، ۱۰۵ - ۱۲۰، «خلافت»، انتشارات بهبهانی، تهران، ۱۳۷۳. ه. ش. ← حواشی.

۱. یوتی الحکمة ... [خدا] حکمت را به کسی که خواهد بدهد، و هر کس که به او حکمت داده‌اند بیگمان او را خیر بسیار داده‌اند. سوره بقره، ۲/ آیه ۲۶۹.

۲. بَعْدَ فِرَاقِ بَدَنِ، حق این بود که «بَعْدَ فِرَاقِ اَلْبَدَنِ» بگویند، یعنی «پس از جُدا گشتنِ جان از تن»، اما چند سطر بعد نیز باز به همین صورت بکار برده، و در همه نسخه‌های اساس نیز چنین است، لذا عبارتِ عَرَبِي را به سیاقِ پارسی تعبیر کرده است.

۳. نعیمِ مَقِيمٍ و سعادتِ اَبَدِ، نعمتِ پایدار و نیکبختی جاودانه؛ و هر دو کنایه از بهشت است. تعبیر «نعیمِ مَقِيمٍ» اقتباس از قرآن مجید است که «اَللّٰهُمَّ فِیْهَا نَعِیْمٌ مَّقِیْمٌ» = آنها را [مجاهدان در راهِ خدا را] در آنجا نعمتِ پایداری است. سوره توبه، ۹/ آیه ۲۱.

۴. این مصراع از سیدحسین غزنوی (وفات، ۵۴۸ ه. ق.) است، ← (دیوان، ۴۸، مدرّس رضوی):  
 جانا حدیثِ عشقِ تو گویی کجا رسد      آیا بُود که نوبتِ وصلت به ما رسد  
 مُلکی است خدمتِ تو و خلقیش مُنتظر      این کارِ دولت است گنون تا کیرا رسد  
 مرحوم دهخدا (امثال و حکم، ۱/ ۳۶۶) این مصراع را بدون نسبت یاد کرده گویند: «دولت در اینجا به معنی بخت است».

### — مذهب مختار

چون بزرگان و زیرگان خُرده‌دان<sup>۱</sup> که اکنون روزی زمین به ذات شریفی ایشان

۱. خُرده‌دان، نکته‌بین و دقیق؛ مرد صاحب عقلی دانا و آنکه به همه چیز رسد از کلیات و جزئیات؛ و مرد باریک‌بین عیب‌جوی را نیز گویند (برهان). در اینجا هر دو معنی «خردمند دانا» و «باریک‌بین عیب‌جوی» درست است اما اولی به تهگم و ریشخند و دومی به جد و راستی. مولانا در این بیت (دیوان کبیر، ۵/ بیت ۲۵۷۳۷، فروزانفر) به معنی «تنگ‌نظر» و «خُرده‌بین» بکار برده است:

یا همچو عشقِ جان فدا در لآبالی ماری

با عقلی پر حرص شحیح خُرده‌دان آمیختی،

عبید خود در مدح شاه شجاع مُظفّری گوید (کلیات، ۶-۷، اقبال):

آمد نسیم و نکهتِ گل در جهان فگند      بلبل ز شوق غلغله در بوستان فگند...

تدبیر خود به دستِ سعادت حواله کرد      ترتیبِ مُلک با خرد خُرده‌دان فگند.

حافظ گوید (دیوان، ۶۲، پیمان):

گفتم «به نقطه دهننت خود که بُرد راه؟»

گفت: «این حکایتیست که با خُرده‌دان گنند».

در نسخه‌های دیگر «نکته‌دان» آمده، ولی مناسبت «نقطه» با «خُرده» بیشتر است.

عطار گوید (دیوان، ۴۵۱، تقی تفضلی):

هر صیناعت که خلق می‌ورزند      دانه دام نان همی یابم...

خسلق را در اُمسور دنیاوی      زیرک و خُرده‌دان همی یابم

مولوی گوید (مثنوی، ۳۶۷/۴، علاءالدوله):

نفس، اگر چه زیرک است و خُرده‌دان      قبیله‌اش دنیااست او را مُرده دان



مُشَرَّف است در تکمیلِ روحِ انسانی و مرجع و معادِ آن تأمل نمودند و سُنن<sup>۱</sup> و آرایِ اکابرِ سابق را پیشِ چشمِ بداشتند<sup>۲</sup>، خدمتشان<sup>۳</sup> را بدین مُعْتَقَدَاتِ انکاری تمام حاصیل آمد. می‌فرمایند «بر ما کشف شد که روحِ ناطقه<sup>۴</sup> اعتباری ندارد، و بقایِ آن به بقایِ بدن متعلق است و فنایِ آن به فنایِ جسم موقوف»؛ و می‌فرمایند که «آنچه انبیا فرموده‌اند که او را کمال و نُقصانی هست و بَعْدَ فِرَاقِ بَدَنِ به ذاتِ خود قائم<sup>۵</sup> است و باقی خواهد بود مُحال است، و حشر و

۱. سُنن (ج سُنن) = شیوه‌ها.

۲. پیش چشم بداشتند... پیش چشم داشتن به همان معنی است که ما امروز از «نصب‌العین ساختن» می‌فهمیم. در کلیله و دمنه (۱۵۹، مینوی) «پیش چشم کردن» به همین معنی آمده «کبوترانُ اشارتِ او [=مُطَوَّقَه] را امام ساختند و راه بتافتند و صیاد بازگشت. و زاغ همچنان می‌رفت تا وجهِ مخرجِ ایشان پیش چشم کند، و آن را ذخیرتِ ایام خویش گرداند.»

۳. خدمتشان را، یعنی حضرتشان را و وجود گرامیشان را. حمدالله مستوفی درباره شمسِ طَبسی گوید (تاریخ گزیده، ۷۳۷، نرایی) «...نظم و نثر بی نظیر دارد. و این ضعیف را با او دوستی است و خدمتش به نظم و نثر این ضعیف را مُشَرَّف فرموده». شک نیست که این شمسِ طَبسی غیر از قاضی شمس‌الدین محمدبن عبدالکریم طَبسی (فت، ۵۶۲۴. ق.) است که دست کم حدود صد سال پیش از حمدالله مستوفی درگذشته است، و مستوفی خود به این معنی توجه داشته است چه زیر نام شمس‌الدین طَبسی گوید: «دو بودند: یکی معاصر بود، اشعارِ خوب دارد و دیوانش مشهور است؛ و دیگری در حیات است.» به هر صورت، این تعبیر به این معنی از فرهنگ‌ها فوت شده است.

۴. روحِ ناطقه، تعبیر دیگری است از «نَفْسِ ناطقه» یا روحِ انسانی که سرچشمه ادراک و فهمِ معقولات است.

۵. به ذاتِ خود قائم است، در حقیقت تعبیری است از این معنی که گویند «فُلان چیز قائم به ذاتِ خود است، یا قائمٌ بالذات است» یعنی در وجود داشتن (اعم از وجود عینی یا ذهنی) به خود پایدار است و به وجود دیگری نیازمند نیست.

نشر امری باطل. حیات عبارت از اعتدالی ترکیبِ بدن باشد. چون بدن مُتلاشی<sup>۲</sup> شد آن

۱. حشر و نشر، حشر گیرد آوردن مردم، برانگیختن مردگان از گورها. روزِ حشر (=یوم الحشر)، روز قیامت. حافظ گوید (دیوان، ۱۸۰، قزوینی):

پساله بر گفتم بند تا سحرگه حشر

به می ز دل ببرم هؤل روز رستاخیز،

و نیز (دیوان، ۱۶۷، قزوینی) گوید:

ترسم که روز حشر عنان بر عنان زود تسبیح شیخ و خرقه رنید شرابخوار.  
اما نشر، در اصل به معنی پراگندن (صحیفه و مانند آن) است ولی در اینجا به معنی زنده کردن مردگان در روز قیامت معنی می دهد. حشر و نشر و معاد و قیامت الفاظ مترادف اند و همه یک معنی دارند. تهانوی در زیر واژه «الحشر» از شرح عقاید التفسیه نقل می کند که «هُوَ وَ الْبَعثُ وَ الْمَعَادُ وَ الْقِيَامَةُ الْفَاظُ مُتْرَادِفَةٌ» - کشاف، ۲۹۳/۱.

۲. متلاشی، به کسر شین، پریشان و خراب و معدوم و ناچیز. در این صورت مأخوذ است از «لاشیء» (غیاث). هجویری آرد (کشف، ۱۳، ژوکوفسکی): «...و علم بنده در جنب علم خداوند تعالی متلاشی بود، زیرا که علم وی صفت وی است و بدو قایم، و اوصاف ما منتهای می باشد». سنائی گوید (حدیقه، ۳۹۲، مدرّس):

هر که در خطّه مسلمانی است متلاشی چو نفس حیوانی است.

ابن ابی الحدید شرح نهج البلاغه، ضمن انتقاد از راوندی شارح شیعی نهج البلاغه، وجه اشتقاق بالا را تخطئه کرده و اصل آن را از «لشأ» دانسته است (- صفحه ۱۲۸ شماره ۲ که عین استدلال او آمده است). «لاشیء» (=ناچیز) در فارسی به صورت «لاش» درآمده است. چنانکه سعدی گوید (کلیات، «مواعظ»، ۷۹۵، فروغی):

بر این زمین که تو بینی مُلوک طبعاند که مُلک روی زمین پیشان نیرزد لاش

ابن سینا در قراضه طبیعیات (۷۰، دکتر صدیقی) آرد: «... و قاعده یک مخروط به بلور متصل گردد، و قاعده دیگر مخروط بدانجای که شعاع متلاشی گردد...» اما اینکه از تلاش ترکی اسم فاعل متلاشی یعنی کوشنده و تلاش کننده ساخته اند، درست نیست (غیاث اللغات).

شخص آبداً<sup>۱</sup> ناچیز و باطل گشت. آنچه عبارت از لذاتِ بهشت و عقابِ دوزخ است هم در این جهان می‌تواند بود، چنانکه شاعر گفته است:

آن را که داده‌اند همین جانش داده‌اند      و آن را که نیست وعده به فرداش داده‌اند<sup>۲</sup>

لاجرم از حشر و نشر و عذاب و عذاب و قُرب و بُعد و رضا و سَخَط و کمال و نقصان<sup>۳</sup> فراغتی تمام دارند، و نتیجهٔ این

۱. آبداً، برای همیشه، و جاودانه. در قرآن مجید نیز «آبداً» ۲۸ بار بکار رفته و همگی آنها به همین معنی است که یاد کردیم. ولی ما امروزه «آبداً» را به معنی دیگری از جمله «هرگز» و «به هیچ روی» بکار می‌بریم. عیب نیز به معنی اول بکار برده است.

۲. گویندهٔ بیت را نیافتیم. علامهٔ مرحوم محمد قزوینی (یادداشت‌ها، ۱۷۳/۳، افشار) و علامهٔ شادروان دهخدا (امثال و حکم، ۵۵/۱) نیز این بیت را بدون نسبت یاد کرده‌اند و دربارهٔ آن سخن گفته‌اند. دهخدا می‌گوید: «گویا مُراد اینست که سعادت و شقاوتِ ابدی از سعادت و شقاوتِ دنیوی آغاز می‌شود.» اما ظاهراً این تفسیر با معنی موردنظر عیب چندان سازگار نمی‌نماید؛ به احتمال زیاد عیب ماده‌انگاری و لذت‌گرایی و انکارِ معاد توسط معاصران خود را انتقاد می‌کند. مصراع دوم بیت در تاریخ و صاف (۱۸۱، چاپ سنگی) نیز بدون نسبت یاد شده است.

۳. حشر و نشر را قبلاً شرح دادیم. بدیهی است که حشر و نشر و عذاب و عذاب و قُرب و بُعد و رضا و سَخَط و کمال و نقصان همه مفاهیم دینی و اخلاقی است و قاطبهٔ مسلمانان بدانها معتقداند. عذاب (=عذاب و شکنجه) بیست بار، عذاب (=شکنجه دادن ورنجانیدن) دویست و شصت و چهار بار، قُرب (=نزدیکی به خدا و رحمتِ او) و مفاهیم نزدیک به آن همچون قُربان و قُربان و قُرب و قُرب و قُرب بیست و یک بار، بُعد (=دوری از خدا و رحمتِ او) هشت بار، رضا (=خشنودی خداوند) و مفاهیم نزدیک به آن همچون رضوان یازده بار، سَخَط (=خشم و ناخشنودی خدا) دو بار و کمال (=به نهایت رسیدن در امور دینی و دنیوی به توفیقِ الهی) یک بار و نقصان (=ناتمام ماندن) دو بار در قرآن مجید آمده است و دربارهٔ همهٔ این مفاهیم

مُعْتَقِدًا أَنَّهُ هَمَّةٌ رُوزَةٌ عُمُرٌ دَرِ كَسْبِ شَهْوَاتٍ وَ نَيْلٌ بِه لَذَاتٍ مَصْرُوفٌ فَرْمُودَةٌ مِیْ گُویند:

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی      وز هفت و چهار دایم اندر تفتی<sup>۲</sup>  
می خور که هزار بار بیشتر گفتم      باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی<sup>۳</sup>

→ تأکیدهای فراوان شده است، و هر کس به دین معتقد باشد باید به این مفاهیم و امکان وقوع آنها نیز گرویده باشد، وگرنه مسلمان و مؤمن و خداشناس بودنش مورد سؤال قرار گیرد. عیب می گوید بزرگان و زیرکان خرددهانِ مُعاصرِ ما نسبت به این مفاهیم بی اعتنا هستند و امکان آنها را مقول نمی دانند. و نتیجه این اعتقاد اینست که....

۱. مُعْتَقِدٌ، مَقْصِدٌ مِیْمِیٌّ اسْتِ یعنی آنچه مورد اعتقاد است. جمع آن مُعْتَقِدَاتٌ اسْتِ که چند سطر پیش از این بکار برده است. کمال اسمعیل گوید (دیوان، ۴۷۹، بحرالعلومی):

پناه و قُدُوهُ حُكَّامِ عَصْرِ وَ صَدْرِ جِهَانِ      تویی که حکم ترا روزگار محکوم است  
خلوصِ مُعْتَقِدِ بِنْدَهٗ اَنْدَرِ اِیْنِ خِدْمَتِ      جهانیان را در سلکِ علم منظوم است

۲. تفت، گرمی و حرارت؛ تعجیل و شتاب؛ قهر و غضب؛ شدت و سختی. و در اینجا معنی «شِدَّت و سختی» مناسب تر می نماید. بیهقی در انکارِ شرابِ آرد (تاریخ، ۵، قیاض): «و آنچه گفته اند که غمناکان را شراب باید خورد تا تفتِ غم بنشاند بزرگ غلطی است؛ بلی در حال بنشاند و کمتر گرداند، اما چون شراب دریافت و بختند، شماری مُنکر آرد که بیدار شوند و دو سه روز بدازد!»

– چهار و هفت، چهار اشاره به عناصرِ اربعه (آب و آتش و باد و خاک) یا طبایع اربعه (رسائل اخوان الصفاء ۳/۱۱۹؛ ۴/۷۱، زیرکلی) است. و هفت اشاره به هفت آسمان یا هفت ستارهٔ مکشوفِ هیأتِ قدیم است. ظهیر فاریابی گوید (دیوان، ۱۸، رضی):

ایزد چو کارگاهِ فَلَکِ را نگار کرد      از کائناتِ ذاتِ تو را اختیار کرد  
اول تو را یگانه و بی مثل آفرید      و آنکه سپهز هفت و عناصرِ چهار کرد.

بنابراین «چهار و هفت» کنایه از «زمین و آسمان» است.

۳. این رباعی از عمرخیام نیشابوری حکیم ریاضی مسلمان ایرانی (فت، ۲۰، ۵۵۱۹، ق.) است،

→ رباعیاتِ عمرخیام، رباعی ۱۶۰، چاپ محمدعلی فروغی، زوار.

و اکثر این رباعی را بر صُند و قچه گورِ پدران می نویسند:

زین سقف برون رواق و دهلیزی نیست      بُجز با من و تو عقلی و تمیزی نیست

ناچیز که وهم کرده کان چیزی هست      خوش بگذرا ز این خیال کان چیزی نیست<sup>۱</sup>

و به سبب این عقیده است که قصدِ خون و مال و عزیزِ خلق پیش انسان خوار و

بیمایه می نماید:

بر او یک بُجره می همرنگِ آذر      گرامی تر ز نُخون صد برادر<sup>۲</sup>

۱. این رباعی نیز از عمر ختّام است، و در رباعیات ختّام نسخه خَطّی مرحوم نغجوانی (که دارای ۳۳۰ رباعی است)، تحت عنوانِ رباعی ۹۲ آمده است، «یکانی، نادره ایام حکیم عمَرِ ختّام (۳۳۲، انجمن آثار ملی). مقصود از سقف، همین جهانِ ما یعنی سپهرِ زیر ماه است، و رواق (به کسریاء) و دهلیز کنایه از جهانِ دیگر یعنی آخرت است. می گوید: بیرون از این جهانِ ما جهانِ دیگری وجود ندارد. در بیت دوم نیز که می گوید ناچیز که وهم کرده...، ناچیز کنایه از انسان است که از عَدَم به وجود آمده. و وهم کردن: پنداشتن، تصوّر کردن و بویژه تصوّر غلط کردن است. هر دو رباعی را بسنجید با ابیاتِ زیر از دیگُ الجَنّ (ابو محمد عبدالسلام بن زُهَبانِ جنّی - ۱۶۱ - ۵۲۳۶. ق.):

أَأْتُرُكُ لَذَّةَ الشَّهْبَاءِ عَمْدًا      لِمَا وَعَدُوهُ مِنْ لَبَنٍ وَ خَمْرٍ  
حَيَاةً ثُمَّ مَوْتٌ ثُمَّ بَفْثٌ      حَدِيثُ غُرَانِيَةِ يَا أُمَّ غَمْرٍ

(راغب، محاضرات، ۴/۴۲۳).

۲. گوینده این بیت را نیافتم، و در امثال و حکم دهخدا نیز نیامده است. احتمالاً از خسرو و شیرین نظامی باشد، اما در چاپ وحید نیافتم. «آذر، آتش که به عَرَبی نار گویند (برهان). عبدالواسع بختلی (فت، ۵۵۵. ق.) در قصیده زیبای «که دارد چون تو معشوقی نگار و چابک و دلبر؟» آرد:

به کردارِ دل و عیش و سرشک و جسم من داری

دهن تنگ و سخن تلخ و لبان لعل و میان لاغر ←

الحق زهی بزرگان صاحب توفیق<sup>۱</sup> که آنچه چندین هزار سال با وجود تصفیه عقل و روح [بر دیگران]<sup>۲</sup> محبوب ماند، بی زحمتی بر ایشان کشف شد.

→ ندارم در غم و رنج و جفا و جور تو خالی

لب از باد و سراز خاک و رخ از آب و دل از آذر...

(عوفی، ثباب الألیاب، ۱۰۴/۲ قزوینی)

خاقانی گوید: (دیوان، ۱۲۴، دکتر سجادی):

مسنم آن مرغ کاذر افسرورد — ویشتن را در آذر اندازد

۱. صاحب توفیق، کامروا و مؤفق، خداوند توفیق. عبید به طنز و تهکم این بزرگان را در زمره

کسانی می‌شمارد که توفیق حق رفیق آنها گشته تا این کشف بزرگ را کرده‌اند که این مفاهیم (حشر و نشر و عقاب و خذاب و قُزب و بعد و...) را فارغ و بی‌معنی یافته‌اند و دل به کسب

شهوات و نیل به لذات داده‌اند! در تعبیراتی از این دست که مُضَاف و مُضَافٌ إِلَیْهِ است اصلاً باید مضاف با کسره به مُضَافٌ إِلَیْهِ اضافه شود، ولی در فارسی بویژه در نظم غالباً این اصل

رعایت نمی‌شود و آخر مضاف را ساکن می‌خوانند. مانند: صاحب دولت، صاحب دل، صاحب قران و صاحب زمان و... «و این کلمه [صاحب]، مقطوع الإضافة است یعنی کسره

اضافت بر این نمی‌آید مگر به نُذرت چنانکه صاحب دل، صاحب قران، و صاحب عَرَض. سعدی شیرازی فرماید: ز صاحب عَرَض تا سَعْن نشوی» (غیاث، زیر «صاحب»). حافظ

گوید (دیوان، ۳۴۰، قزوینی):

نقلی هر جور که از خلق کریمت کردند قول صاحب عَرَضان است تو آنها نکنی

۲. در نسخه‌های اصلی ما «بر دیگران» را ندارد، برای استقامت معنی افزوده‌ایم.

## بابِ دَوِّم

### در شجاعت

— مذهبِ منسوخ

حُکَمَا فرموده‌اند که نفسِ انسانی را سه قُوَّة مُتَباین است که  
مُضَدِرِ افعالِ مُخْتَلَف می‌شود: یکی قُوَّة ناطِقه که مبدأ فکر و تمییزاً

---

۱. تمییز (= تمیز) = تشخیص، شناخت. مولانا گوید (مثنوی، ۵/۵۰۱، علاءالدوله):

آن یکی در خانه بی ناگه گریخت	زردروی و لب کبود و رنگ ریخت
صاحبِ خانه بگفتش خیر هست	که همی لرزد تو را چون پیر دست
واقعه چون است چون بگریختی	رنگ رخساره بگو چون ریختی
گفت بهر سُخْره شاهِ خُرُون	خر همی گیرند مردم از بُرُون ...

است؛ دَوْم قُوَّة غَضَبِي، و آن اِقْسَام بِرَأْهْوَالِ و شِسْوَق

گفت می‌گیرند خر ای جانِ عم  
گفت بس چَدَنَد و گرم اندر گرفت  
بهرِ خِر گِیْرِی برآوردند دست  
چونکه بی تمییز یا نمان سرورند

چون زه ای خر رو تو را زین چیست غم؟  
گر خَرَم گیرند هم تَبُود شِگِفت  
چَدَ چَد تمییز هم برخاسته است  
صاحبِ خِر را به جای خِر بَرَنَد!

ناصر خسرو گوید (دیوان، ۱۱۸، مینوی - محقق):

تمییز و هوش و فکرت و بیداری  
شیخ شبستری گوید (گلشن راز، ۹۰، موحد):  
جنابِ حضرتِ حق را دویی نیست  
نمائی در میانه هیچ تمییز

چون داد خیره خیره تو را باری.  
در آن حضرت من و ما و تویی نیست  
شود معروف و عارف جمله یک چیز.

نظام الملک طوسی آرد (سیاست نامه، ۱۹۸، اقبال) آرد:

«چندین مردمان کافی و شایسته و مُتَمَدِّ کارها کرده را محروم گذاشته‌اند و در خانه‌ها مُعْطَل نشانده و هیچکس را اندیشه و تمییز آن نه که چرا مجهول و بی‌اصلی چند چندین شغل بر خود نویسند و معروفان و کاردانان یک شغل ندارند و محروم و مُعْطَل مانده...».

۱. أهوال، در اینجا جمع هؤل به معنی هائل است یعنی امور و حوادث ترسناک. در این معنی

مولانا گوید (مثنوی، ۱۷۵/۲، علاء):

مرد زفتی کودکی را یافت فرد  
گفت ایمن باش ای زیبای من  
من اگر هولام مُعْتَنِّث دان مرا  
همچو اشتر بر نشین می‌ران مرا.

زرد شد کودک ز بیم قصدِ مرد  
که تو خواهی بود بر بالای من  
همچو اشتر بر نشین می‌ران مرا.

سعدی در گلستان (۲۷، فروغی) آرد «

مَلِک را دشمنی هول روی نمود.» ابن ابی الحدید

(شرح نهج، ۱۱۶/۵، ابوالفضل ابراهیم) عبارت زیر را از ابوالفرج اصفهانی (مقاتل الطالبیین،

۷۱، قُم) آرد: «فَلْيَتَجَبَّ الْمُتَّعِبُ مِنَ الْعَقَائِدِ كَيْفَ تَسْرِي فِي الْقُلُوبِ وَ تَغْلِبُ عَلَى الْعُقُولِ حَتَّى



تَرْفَعُ<sup>۱</sup> و تَسْلُطُ بُود، و سوم قُوَّةُ شَهْوَانِي - که آن را بهیمی گویند - و آن مبدأ طَلَبِ غِذَا و شَوْقِ بِه مَآكِل و مَشَارِبِ و مَنَآكِحِ بُود.<sup>۲</sup>

هر گاه انسانی را نفس ناطقه به اعتدال بُود در ذاتِ خود و شوق به اکتسابِ معارفِ یقینی، علم حکمت او را به تبعیت حاصل آید؛ و هر گاه که نَفْسِ سَبْعِي یعنی غَضَبِي باعتدال<sup>۳</sup> بُود و انقیادِ نفسِ عاقله نماید نفس را از آن فضیلتِ شجاعتِ حاصل

→ يَرْتَكِبُ النَّاسُ عَظَائِمَ الْأُمُورِ وَ أَهْوَالَ الْخَطُوبِ لِأَجْلِهَا» یعنی آدمی باید از [نیروی] عقاید و اعتقادات به شگفتی اندر شود که چگونه در دلها در می رود و بر نخردها چیره می گردد تا اینکه مردم به سبب آنها کارهای بزرگ و اعمالِ ترسناک مرتکب می شوند! به معنی مصدری. باز سعدی گوید (کَلِمَات، «غزلیات»، ۶۱، فروغی):

سعدی چو گرفتار شدی تن به قضا ده دریا دُر و مرجان بُود و هول و مخافت  
۱. تَرْفَعُ، برتری نمودن؛ برتری جستن.

۲. این چند سطر در بیانِ قُوایِ نَفْسِ انسانی، تقریباً به عینِ عبارتِ اقتباس و ترجمه از ابوعلی بن مسکویه رازی است (تهذیب الاخلاق، ۲۲، بیروت، چاپ زُرینق): «... قَدْ تَبَيَّنَ لِلنَّاطِقِ فِي أَمْرِ هَذِهِ النَّفْسِ وَقُوَاهَا أَنَّهَا تَنْقَسِمُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، أَعْنَى الْقُوَّةَ الَّتِي بِهَا يَكُونُ الْفِكْرُ وَالتَّمْيِيزُ وَالتَّنْظُرُ فِي حَقَائِقِ الْأُمُورِ، وَالْقُوَّةَ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الْقَضْبُ وَالنَّجْدَةُ وَالْإِقْدَامُ عَلَى الْأَهْوَالِ وَالشَّوْقُ إِلَى التَّسَلُّطِ وَالتَّرْفَعِ وَضُرُوبِ الْكِرَامَاتِ، وَالْقُوَّةَ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الشَّهْوَةُ وَ طَلَبُ الْغِذَاءِ وَالشَّوْقُ إِلَى التَّلَازِ الَّتِي فِي الْمَآكِلِ وَالتَّمَنَآكِحِ... وَ هَذِهِ الثَّلَاثُ مُتَبَايِنَةٌ.» از این عبارت نمونه‌یی از ترجمه نسبتاً آزاد، ولی ماهرانه عبید بدست می آید. - مَآكِلِ ج مَآكِل، خوردنی‌ها، آنچه خوردن را بشاید؛ مَشَارِبِ ج مشرب، نوشیدنی‌ها؛ مَنَآكِحِ ج مَنَآكِح، آنچه نکاح و همخوابگی را بشاید، زنان. خواجه طوسی، ضمن شرح قوای نفس در اخلاقِ ناصری (۵۸، مینوی - حیدری) آرد: «... و دیگر قُوَتِ شَهْوِي، که مبدأ جذبِ منافع و طَلَبِ مِلَاحِذِ از مَآكِلِ و مَشَارِبِ و مَنَآكِحِ و غیر آن شود». چنانکه ملاحظه می فرماید هم خواجه و هم عبید این مطلب را عیناً از ابن مسکویه رازی اقتباس کرده‌اند و هر یک به شیوه خاص خود ترجمه کرده‌اند.

۳. باعتدال، یعنی معتدل. و آن از قبیل بخرد، باصول، بعکس، بانواع، بقاعده، ←

آید، و هرگاه که حرکتِ نفس بهیمی با اعتدال بود و نفس عاقله را متابعت نماید فضیلتِ عِفَّتِ او را حاصل آید<sup>۱</sup>. چون این سه جنس فضیلت حاصل آید و با هم مُمازج<sup>۲</sup> گردند از هر سه، حالی متشابه حاصل گردد که کمالِ فضایل بدان بود، و آن را فضیلتِ عدالت گویند.<sup>۳</sup>

و حکما شجاع کسی را گفته‌اند که در او نَجْدَت<sup>۴</sup> و هِمَّتِ بلند<sup>۵</sup> و سکونِ نفس<sup>۶</sup> و ثبات<sup>۷</sup>

- 
- بهنجار، بعقل، بمهابت، بخَلَل و جز آنهاست، و همه صفت یا قید است یعنی خردمند، اصولمند یا اصولی، معکوس، قاعده‌مند، هنجارمند، عاقل، مُهیب، خَلَلناک.
۱. باز عیناً اقتباس از (تهذیب، ۲۲) است.
  ۲. مُمازج، آمیخته شونده و پیوند یابنده (غیاث). در اینجا آمیخته معنی می‌دهد.
  ۳. «... ثُمَّ يُعَدَّتُ عَنْ هَذِهِ الْفَضَائِلِ الثَّلَاثِ بِاعْتِدَالِهَا... فَضِيلَةٌ هِيَ كَمَا لَهَا وَ تَمَامُهَا وَ هِيَ فَضِيلَةُ الْقَدَالَةِ» (ابن مسکویه، تهذیب، ۲۰).
  ۴. عیب در اینجا از فضائلی سخن می‌راند که تحتِ فضیلتِ اصلی شجاعت است. این اقسام نیز از ابن مسکویه اقتباس شده است. همو در تعریف نَجْدَتِ (= دلیری = رادی = مردانگی) گوید «وَ اَمَّا النَّجْدَةُ فَهِيَ نَقَةُ النَّفْسِ عِنْدَ الْمُخَاوِفِ حَتَّى لَا يَخَامِرَهَا جَزَعٌ» (تهذیب، ۲۵).
  ۵. هِمَّتِ بلند، همان «عِظْمُ الْهِمَّةِ» است که از اقسام شجاعت است «وَ اَمَّا عِظْمُ النَّفْسِ فَهِيَ فَضِيلَةُ لِلنَّفْسِ تَحْتِمِلُ بِهَا سَعَادَةَ الْجَدِّ وَ ضِدَّهَا حَتَّى الشَّدَائِدُ الَّتِي تُكُونُ عِنْدَ الْمَوْتِ» (تهذیب، ۲۵).
  ۶. سکونِ نفس، آرامی دل، که از آن به عَدَمِ طَبِيش نیز عبارت می‌کنند «وَ اَمَّا السُّكُونُ فَتَعْنِي بِهِ عَدَمُ الطَّبِيشِ فَهُوَ اِمَّا عِنْدَ الْخُصُومَاتِ، وَ اِمَّا فِي الْحُرُوبِ الَّتِي يُدْبُّ بِهَا عَنِ الْحَرِيمِ اَوْ عَنِ الشَّرِيعَةِ وَ هِيَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ تُقَسِّرُ حَرَكَتَهَا فِي هَذِهِ الْاِحْوَالِ لِشِدَّتِهَا» (تهذیب، ۲۵).
  ۷. ثبات، به فتح اول، استواری (امروزه به ضمّ اَوَّلِ تَلْفُظِ می‌کنند که غَلَطِ فاحش است)، و مقصود از آن استواری نفس است «وَ اَمَّا الثَّبَاتُ فَهُوَ فَضِيلَةُ لِلنَّفْسِ تَقْوَى بِهَا عَلَيَّ اِحْتِمَالِ الْاَلَامِ وَ مُقَاوَمَتِهَا فِي الْاَهْوَالِ خَاصَّةً» (تهذیب، ۲۵).

و تحمُّل<sup>۱</sup> و شهامت<sup>۲</sup> و تواضع<sup>۳</sup> و حمیت<sup>۴</sup> و

۱. تحمُّل، تاب داشتن، بر تافتن؛ رنج پذیری. عبید و خواجه طوسی «احتمالی کذب» را به تحمُّل بازگردانیده‌اند، زیرا متداون‌تر بوده است «و اما تحمُّل آن بود که نفس آلاتِ بدنی را فرسوده گرداند در استعمال از جهتِ اکتسابِ امورِ پسندیده» (اخلاق ناصری، ۱۱۳، مینوی - حیدری). در اصل تعریف از این مسکویه، چنانکه یاد شد «احتمالی کذب» بوده: «و اما احتمالُ الکذبِ قهْوُ قُوَّةٍ لِلنَّفْسِ تَسْتَعْمِلُ آلَاتِ الْبَدَنِ فِي الْأُمُورِ الْحِسِّيَّةِ [ظ: الْحَسَنَةِ] بِالْتَّمَرِينَ وَ حُسْنِ الْعَادَةِ» (تهذیب، ۲۵).

۲. شهامت، چالاکی و چابکی، زیرکی و جلندی (مصادر و غیاث). «الشَّهَامَةُ، فِيهِ الْعِزُّ عَلَى الْأَعْمَالِ الْعِظَامِ تَوْفَعًا لِلْأُخْدُوثةِ الْجَمِيلَةِ» (تهذیب، ۲۵؛ اخلاق ناصری، ۱۱۳). صفت از آن شهم است یعنی جلد و چالاک. «و او [= مأمون خوارزمشاه] مردی بود فاضل و شهم و کاری، و در کارها سخت مُثبت...» (بیهقی، تاریخ، ۹۰۷، فتیاض).

۳. تواضع، فروتنی کردن؛ کم زنی (غیاث، مصادر). مولوی گوید (فیه مافیہ، ۱۱۱، فروزانفر): «شاخی را که میوه بسیار باشد، آن میوه او را فروکند، و آن شاخ را که میوه‌ی نباشد سربالا دارد». سعدی گوید:

تسواضع کند هوشمند گزین	نهد شاخ پرمیوه سر بر زمین،
تواضع ز گسردن فرازان نکسوست	گداگر تواضع کند خوی اوست

(بوستان، ۲۹۷ و ۳۰۱، فروزی).

۴. حمیت، الحَمِيَّةُ الْأَنْفَقَةُ وَ الْإِيَاءُ وَ الْمُرُوَّةُ (لسان). الْحَمِيَّةُ: الْمَحَافِظَةُ عَلَى الْمُتَحَرِّمِ وَ الَّذِي مِنْ أَلْتُهُمَةِ (جرجانی، تعریفات، ۸۳)، سر باز زدن از ننگ، ننگ داشتن؛ مردانگی و غیرت (غیاث). این واژه در قرآن مجید نیز دو بار در آیه ۲۶ از سوره فتح (۴۸) آمده است «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ أَلَزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى...» [یاد کن] وقتی را که کافران به سببِ حمیت، حمیت جاهلیت که در دلهایشان بود تو را بازداشتند [از اینکه به زیارت کعبه شوی] پس خدا آرامش خود را بر پیامبر

رِقَّتْ<sup>۱</sup> باشد. آن کس را که بدین خِصْلَت موصوف بُود ثنا گفته‌اند و بدین واسطه در میان خلق سرافراز بوده. و این عادت را قطعاً عار نداشته‌اند بلکه ذکر محاربات و مُقاتلات<sup>۲</sup> پُنین کسی را در سِلْکِ مدح کشیده‌اند و گفته‌اند که:

سِرِّ مَسَايَةِ مَرَدِ مَرَدَانِگِیِ اسْتِ      دِلِیْسِرِیِ وَ رَادِیِ وَ فِرْزَانِگِیِ اسْتِ<sup>۳</sup>

→ خود و بر مؤمنان فروفرستاد، و آنها را به [نگاهداشت] کلمه تقوی الزام کرد. و «حمیت، فعلیه باشد از حَتَّى فَلَانْ اَنْفَهْ اِی: حَنْظَهْ وَ ذَاقَهْ» (ابوالفتوح، تفسیر، ۲۳۱/۱۰). در لغت به معنی مردانگی نمودن و رشک و غیرت نشان دادن است. و در اصطلاح عالمان اخلاق، چنانکه خواجه طوسی گوید (اخلاق ناصری، ۷۷، مینوی، حیدری): «آن است که در محافظتِ مَلَّت یا حرمت از چیزهایی که محافظت از آنها واجب بُود، تهاؤن و سستی ننماید». زیدری آرد (نفثه المصدر، ۱۶، دکتر یزدگردی) «چون حال بر آن جمله دیدم، خونِ حمیت در رگِ طبیعت بجوش آمد.» سعدی گوید (گلستان، ۵۱، فروغی):

مِیْنِ آن بَی حَمِیْتِ رَا کِه هِر گَز      نَسْخَوَاهَد دِید رَوِی نِیْکَبخْتِ

کِه آسَانِی گُزِیْنَد خُوشِشْتَن رَا      زَن وَ فِرْزَنْد بَگِذَارَد بَه سَخْتِ

۱. رِقَّت، نازک دلی و مهربانی (غیاث). «رِقَّت آن بُود که نَفْس از مشاهده تَأَلْمِ اَبْنَائِیِ جِنْسِ مَتَأَثِرِ شُود بَی اَضْطِرَابِیِ کِه در اَفْعَالِ او حَادِثِ گَرْدَد» ← (اخلاق ناصری، ۱۱۳).

۲. مُحَارِبَاتِ جِ مُحَارَزَهْ بَا هِم جَنْگِیْدَن، بَیْکَارْهَا؛ مُقَاتَلَاتِ جِ مُقَاتَلَهْ، هِمْدِیْگَر رَا کُشْتَن؛ جَنْگِ هَایِ خُونِیْن.

۳. گوینده این بیت را نیافتم. در امثال و حکم دهخدا (۹۶۲/۲) نیز بدون نسبت یاد شده است.

## - مذهب مختار

## اصحابنا می فرمایند که شخصی که بر

۱. اصحابنا، یاران ما (اصحاب ج صاحب = یار و همنشین + نا = ما)؛ عیب به معنی معاصران بکار برده است. مولوی گوید (مثنوی، ۵/ بیت ۴۰۴، نیکلسن):

چشم بستد خلق جز اسباب نیست      هر که لوزد بر سبب ز اصحاب نیست  
لیک حق اصحابنا اصحاب را      درگشاد و بُرد تا صدر سرا.  
عبید، خود گوید (دیوان، ۱۵۷ اقبال):

ترا که گفت که با ما وفا نشاید کرد      دروغ گفت چه باشد چرا نشاید کرد...  
مگر عیب به جان با لبم مضایقه کرد      که این به مذهب اصحابنا نشاید کرد.

عبید معاصران «بداخلاق» خود را ظاهراً به طنز و طعنه اصحابنا (یاران ما) می خواند. گویی می خواهد بگوید که: این معاصران ما - که از بد حادثه - با ما یار و همنشین و مصاحب گشته اند، این اندیشه جدید را مطرح ساخته اند که شجاعت و مردانگی را خوار می دارند و در بطلان نظر پیشینیان چنین استدلال می کنند که «می فرمایند که...». کمال اسمعیل گوید (دیوان، ۵۲۶، بحر العلوم):

ای آنکه خاک پاک تو را روشنای چرخ      دایم به میل شمشعه تونیا بزنند  
هندوی نسیم سوخته خاطرت بود      هر نظم کان ز خاطر اصحابنا بزنند.

راغب اصفهانی در محاضرات (۴/۱۷) وقتی که از معاصرانی بحث می کند که در دادن زکوة و صدقه خود با خدای تعالی مُخادعه می کنند، می گوید: «وَبَفْضِ اصْحَابِنَا يَبِيْعُ زَكُوٰتَهُ مِنَ الْفَقِيْرِ وَ يَسْتَرْجِعُهَا مِنْهُ بَدْرَهُمْ اَوْ دِرْهَمَيْنِ؛ 'يُنَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ' برخی از معاصران ما زکوة خود را از فقیر می خرد، و با پرداختن یک یا دو درهم آن را باز می گیرد؛ خدا را فریب می دهند، و خدا ایشان را فریب می دهد (- قسمت اخیر عبارت راغب اقتباس از آیه ۱۴۲ سورة نساء (۴) است. ﴿اِنَّ الْمُنَافِقِيْنَ يُنَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ﴾).»

قضیه<sup>۱</sup> هولناک اقدام نماید و با دیگری به مُحارَزه و مجادله درآید، از دو حال خالی نباشد: یا به خصم غالب شود و بکشد، یا بعکس. اگر خصم را بکشد خونِ ناحق<sup>۲</sup> در گردن گرفته باشد، و تَبَعَتْ<sup>۳</sup> آن لاشک<sup>۴</sup> عاجلاً و آجلاً<sup>۵</sup> - بدون مُلَحَقِ گردد؛ و اگر خصم

→ گاه نیز در مُثُونِ معتبر «اصحابنا» به معنی «همکیشان ما» آمده است، مثلاً امام فخر در تفسیر کبیر مکرر می نویسد «و قال اصحابنا» یعنی می گویند همکیشان ما از متکلمانی که در اصول مذهب اشعری و در فروع مذهب شافعی دارند. احتمال دارد که عبید نیز از سر طنز و تهکم به همین معنی بکار برده باشد.

۱. قضیه، در لغت به معنی مطلوب، حکم، فرمان و دستور آمده (غیاث)، ولی در این عبارت به معنی «واقعه» و دقیق تر از آن به معنی «کار» و «عمل» مناسب تر می نماید. سعدی گوید (کَلِّیَات، ۵۸۳، فروغی):

شیری در این قضیّت کمتر شده ز موری کوهی در این ترازو کمتر شده ز گاهی

۲. خونِ ناحق، خونی که بی دلیل و بی سبب ریخته باشند. عبید در «موش و گربه» (کَلِّیَات، ۲۸۱، اقبال):

بهر این خونِ ناحق ای خلاق من تصدّق دهم دو من نانا

یا حکیم شفائی گوید (دهخدا، امثال و حکم، ۸۴۶/۲):

دیدم که خونِ ناحق پروانه شمع را چندان امان نداد که شب را سحر کند؟

۳. تَبَعَتْ، رنج؛ عاقبت بد (غیاث)، نتیجه و عاقبت ناگواری که از کار نابجایی حاصل شخصی گردد و در حکم تاوان و تلافی آن کار او باشد «... و خردمند چگونه آرزوی چیزی در دل جای دهد که رنج و تَبَعَتْ آن بسیار باشد و انتفاع و استمتاع اندک»، «... و چیدنی شهد و شیرینی لذات این جهانی که فایده آن اندک است و رنج و تَبَعَتْ آن بسیار، آدمی را بیهوده از کار آخرت باز می دارد و راه نجات بر وی بسته می گرداند» (کلیله، ۴۵، ۵۵، مینوی).

۴. لاشک = بی تردید.

۵. عاجلاً و آجلاً، زود یا دیر (ما معمولاً «دیر یا زود» می گوئیم). عاجل از عَجَله به معنی

غالب آید آن کس را راه دُوزخ مقرر است! چگونگی عاقل به حرکتی که آخِذِ

«کنونی و فوری» و آجل از آجل به معنی «آینده و بعدی» است. سعدی گوید (گلستان، باب هفتم، ۱۵۹، فروغی): «و راحتِ عاجل به تشویشِ میخنتِ آجل مُنقَص کردنِ خلافِ رأیِ خردمندان است.» در فَرَج بعد از شدت (۷۶۲/۲ - ۷۷۰، دکتر حاکمی) گوید: «فایده آن مشقت که کشیده باشند در دنیا و آخرت بیابند و ثمره آن چذ و جهد در عاجل و آجل ببینند.» در عبارتِ عبید و این دو متن، هر سه، عاجل و آجل کنایه از این جهان و آن جهان یا دنیا و آخرت است. در کلیله و دمنه (۱۴۴ و ۱۴۵، مینوی) آرد: «... بهتر آنکه به گناه اعتراف کنی... و خود را از ثبوتِ آخرت... برهانی، چه لابد در این هلاک خواهی شد، باری عاجل و آجل بهم پیوند...» و «... هر گفتاری را پاداشی است عاجل و آجل.»

۱. مقرر است، ثابت و برقرار گشته است؛ ثابت و مسلم است. بیهقی در (تاریخ، ۱۶۹، قیاض) آرد: «فضلِ سهل وزیر مأمون خلیفه به مرو عتاب کرد با حسین مُصنَّب پدرِ طاهر ذوالیمینین و گفت: پسرِ طاهر دیگرگونه شد و باد در سر کرد و خویشتن را نمی شناسد. حسین گفت: ایها الوزیر! من پیری ام در این دولت بنده و فرمانبردار، و دانم که نصیحت و اخلاص من شما را مقرر است...» و همو آرد «... و مرا مقرر است که امروز که من این تألیف می کنم، در این حضرتِ بزرگ... بزرگان اند که اگر به راندنِ تاریخ این پادشاه [مسعود غزنوی] مشغول گردند تیر بر نشانه زنند و به مردمان نمایند که ایشان سواران اند و من پیاده» (۳۱، نیز ← ۱۱۸ و ۱۲۸ و ۵۱۳ و ۶۰۹). خواجه شیراز گوید (دیوان، ۲۸، قزوینی):

چون نقشِ غم ز دور نماید شرابِ خواه      تشخیص کرده یم و مداوا مقرر است.  
عبید خود گوید (کلیات، ۳۷، اقبال):

ثنایِ شاهِ کارِ هر کسی نیست      مقرر بر عبید است این معانی.

اما در آن شعری که دولتشاه سمرقندی در (تذکره، ۳۷۳، عباسی) از سلمان ساوجی در هجو عبید آورده (و در دیوان سلمان نیست!) «مقرر است»، ظاهراً به معنی «محکوم شده است» بکار رفته است:

طَرَفَيْنِ<sup>۱</sup> آن بدین نوع باشد اقدام نماید؟<sup>۲</sup>

کدام دلیل روشن تر از اینکه هر جا عَرُوسِی یا سَماعِی<sup>۳</sup> یا جَمعیّتی باشد مُشتمِل

→

جهنمی و هجاگو عُبیّد زاکانی      مُقَرّر است به بی‌دولتی و بی‌دینی

اگرچه نیست ز قزوین و روستازاده است      ولیک می‌شود اندر حدیث قزوینی.

۱. آخِید طرفینِ آن، یکی از هر دو طرفِ آن؛ هر یک از دو جهتِ آن.

۲. عبید، با مهارتِ تمام، در این بند (= پاراگراف) یک قیاسِ ذوحَدین (= Dilemmatic)

تشکیل داده، و با طنزی ماهرانه «مردانه کُشتن» و «مردانه کشته شدن» هر دو را محکوم می‌کند.

۳. سَماع، به فتحِ اوّل = شنیدن؛ آواز و سرود (بِرهان قاطع؛ غیاث اللغات)، و در اصطلاح

نصوّف، عبارت از وجد و سُرور و پایکوبی و دست افشانی عارفان و صوفیان به تنهایی یا

به همراهی گروهی، با آداب و تشریفات ویژه است (هجویری، کشف‌المحجوب، ۹ - ۵۰۸،

روسیه؛ سراج، اللمع، ۱۹۳، نیکلسون). و در باب شرایط آن و نیز حرام و مُباح بودن آنها (←

غزالی، احیاء علوم‌الدین، ۲۸۸/۲ - ۲۹۲؛ عزالدین محمود کاشانی، مصباح‌الهدایه، ۱۸۸،

چاپ استاد همایی). مولوی گوید (مثنوی، ۲۶/۱، علاء):

بر سماعِ راست هر تن چیر نیست      طُعمهٔ هر مرفگی انجیر نیست.

حافظ گوید (دیوان، ۲۲، قزوینی):

مطرب چه پرده ساخت که در پردهٔ سماع

بر اهلِ وجد و حالِ دَرِ های و هو پست.

عبید در تعبیر خود، ظاهراً هر دو معنی لفظی و اصطلاحی کلمه را مراد کرده است. برای

اطلاع بیشتر، ← علی‌اصغر حلبی، شناخت عرفان و عارفانِ ایرانی، ۱۵۶ - ۱۷۶، چاپ سوم،

انتشارات زوّار تهران، ۱۳۶۷ ه. ش. سعدی گوید (کَلّیّات، «مواعظ»، ۷۸۸، فروغی):

مُطربان رفتند و صوفی در سماع      عشق را آغاز هست انجام نیست...

از هسزاران در یکی گیرد سماع      زانکه هر کس مَحزَمِ پیغام نیست



بر لُوت<sup>۱</sup> و حلوا و خلعت و زر، مُخَنَّثَان<sup>۲</sup> و هیزان<sup>۳</sup> و

۱. لوت (به ضمّ اول) اقسامِ طعام های لذیذ (فرهنگِ جهانگیری)، طعامِ در نانِ تُنک پیچیده (غیاث) «خواستیم تا از فایده آن محروم نمائیم، صورت آن اجتماع از وی ننهفتیم و قصه لوت و سماع با وی بگفتیم» (حمیدی، مقامات، ۱۱۳، تبریز). عبید خود در صفتِ صوفیان شکمبارَه گوید (دیوان، ۴۵):

آه از این صوفیانِ آرزق پوش      که ندارند عشق و دانش و هوش  
رقص را همچو نی کمتر بسته      لوت را همچو سُفره حلقه بگوش  
بُسخی [احمد] اطیمه گوید (دیوان، ۷۱، شیراز):

احمد ز ریاضت نشدت کشف بزَن لُوت      چون نیستی اهلِ دلی اهلِ شکم باش  
۲. مُخَنَّثَان، ج مُخَنَّث (اسمِ مفعول از تخنیث) یعنی دو تا گشته و خم شده؛ ولی در اصطلاح مرد زَن رفتار را گویند. در شعر سنائی و به اقتباس از او در شعر سعدی، مُخَنَّث و خُتَنی به «نر - ماده» ترجمه شده است (دیوانِ سنائی، ۴۱۹، مدرّس؛ کُلیاتِ سعدی، ۷۲۱، فروغی):

لافِ مردی زَنی و زَن باشی      همچو خُتَنی مباحش نر - ماده.  
در زبانِ فارسی غیر از نر - ماده، آمُرد و مفعول و هیز را مُخَنَّث گویند. مولوی گوید (مثنوی، ۱۱۲/۳، نیکلسن):

حرصِ مردان از ره پیشی بُود      در مُخَنَّث حرصِ سویِ پس رود.  
و از این ها گذشته، بسیاری از اوقات، واژه‌یی بوده است برای توهین و تحقیر و تَشخَر زدن به نامردی و بُزدلی. یاقوتِ حموی گوید (ارشادالاریب، ۲۹۵/۱۸، دارالمأمون): «... و قَالَ لَهُ [آی لَیْبِ الْعِینَاوِ] ابْنُ الْجَهْمِ یَوْمًا یَا مُخَنَّثُ! فَقَالَ: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَتَسِیَ خَلْقَهُ» (= سوره یس، ۳۶/آیه ۷۸). سعدی گوید (بوستان، ۲۴۱ و ۲۵۰، فروغی):

مُخَنَّث که بیداد بر خود کند      از آن په که با دیگری بد کند،  
یکی را که بینی تو در جنگ بُشت      بگش گر عدو در مصافش نکشت  
مُخَنَّث به از مردِ شمشیرزن      که زورِ و غا سر بتابد چو زن.

۳. هیزان، ج هیز (که در فارسی حیز می‌نویسند) یعنی مُخَنَّث و نامرد (غیاث).

چنگیان<sup>۱</sup> و مسخرگان<sup>۲</sup> را آنجا طلب کنند؛ و هر جا که تیر و نیزه باید خورد، ابلهی را باد

→ این کلمه به حای حُطّی صحیح نیست، زیرا کلمه فارسی است و باید به شکل «هیز» به های هوز نوشته شود. صاحب فرهنگ رشیدی گوید «هیز، مُخَنَّت، که مردم حیز نویسند». و سپهر کاشانی در *براهین المعجم* (باب یازدهم) آورد: «هیز مُخَنَّت بُود و اینکه حیز به حای بی نقطه نویسند غلط محض است چه این لغت فارسی است و در پارسی حای غیر منقوطة نیامده است.» اما باید دانست که «تَلَفَّظ حاء [مانند هاء] در برخی لهجه‌های ایرانی از جمله در دزفول و شوشتر وجود دارد و حیز لهجه‌ی است در هیز» (فرهنگ معین، زیر «هیز»). و هموآرد (فرهنگ، ۵۲۳۴/۴): «مؤلف برهان قاطع نویسد: قفاهیر، بر وزن مشاهیر، صورت خوب و روی نیکو را گویند. و این اشتباه ظاهراً از غلط خواندن شعر *نِصَابُ [الْمِصْبِیَانِ ابونصر فراهی]* بر او عارض شده در این بیت:

ریسه، شش قفاهیره و، وجه، روی      فَنِخِذْ رَانَ، عَقِبْ بَاشَنَه، رِجَلِ پَای،

که در اینجا قفا به معنی هیره یعنی پس گردن است و این لغتی است در پارسی قدیم. و صاحب برهان هر دو کلمه را با یک دیگر ترکیب کرده و یکی پنداشته و آن را به معنی صورت و روی خوب ضبط کرده است. نخستین بار مرحوم ادیب پیشاوری (فت، ۱۳۴۹ ه. ق.) متوجه این نکته شده و هیره را هیزه خواند به معنی پشت گردن. و برخی هیز را به معنی مُخَنَّت از همین ماده دانند (حاشیه برهان، ۱/۹۲). سنائی گوید (حدیقه، ۳۸۸، مدرّس):

گفت یک روز بسا حُجَبی هیزی      کسز علی و عُمر بگو چیزی  
گفت او را حُجَبی که آنده چاشت      در دلم حُب و بُغض کس نگذاشت.

در سطور بعد نیز هیزکان (هیز + ک + آن) ج هیزک است که (کاف) آن برای تحقیر و تصغیر (این) آن جمع راست یعنی هیز کوچک و تحقیر و نامرد.

۱. چنگی، چنگ (= «صَنج» به عربی و «Harp» به انگلیسی) از ابزارهای موسیقی زهی، به شکل مثلث، که بوسیله چنگ زدن به زه‌های آن - معمولاً با انگشتان - نواخته می‌شود. انواع ابتدایی چنگ در آثار هنری سومری‌ها و مصری‌ها از هزاره سوم ق. م. بچشم می‌خورد؛ و در آثار

دهند<sup>۳</sup> که «تو مردی و پهلوانی و لشکرشکنی و گردِ دلاوری» و او را برابر تیغ‌ها بدارند تا

→ ایرانی نیز نشانه‌هایی از کارثرد آن در بزم‌ها و رامشگری‌ها، حتی پس از دوره اسلامی، مشاهده شده است («رودکی چنگ برگرفت و نواخت»). چنگ از شرقی میانه به شرقی دور، و پس از آن به مغرب‌زمین راه یافت. و در سده‌های هفده و هجده تکمیل شد، و امروزه در موسیقی مجلسی (= Chamber music) اهمیت دارد. چنگ‌های جدید ۴۷ سیم (زه) و ۷ پدال دارند (دائرةالمعارف بریتانیکا، ۱۲۱/۱۱ - ۱۲۲؛ دائرةالمعارف فارسی، ۸۰۶/۱؛ فرهنگ مختصر موسیقی آکسفورد، «Harp»، ۲۵۴ - ۲۵۵، ۱۹۷۵). چنگی = نوازنده چنگ. مولوی گوید (مثنوی، ۵۷/۱، علاء):

پیرِ چنگی کسی بُودِ سرورِ خدا      حَبَّذا ای سِرِّ پنهان حَبَّذا

۲. متشغران ج متشغره، که به هر دو معنی تسخرزننده و تسخرشونده می‌آید، و اینجا به معنی اول مناسب تر می‌نماید، ← حواشی.

۳. باددادن. در همه نسخه‌ها «یاددادن» است. در این صورت، یعنی آموزاندن و تعلیم و تلقین دادن. اما به احتمال قوی «باددادن» درست تر است یعنی غرور دادن و فریفتن و تلقین کردن. تعبیر باددادن به این معنی در فرهنگ‌ها نیامده است. با این همه مُسَلِّم است که از معانی «باد» یکی نیز غرور و فریفتگی است چنانکه «باد در ریش کردن» (= غرور شدن) در غزلیات شمس، مولوی (۵/پ ۲۲۹۷۳، فروزانفر) و «باد کسی را شکستن» (= غرور و نخوت کسی را شکستن) در همانجا (۳/پ ۱۴۵۳۵) و «باد و بود» (= غرور و تکبر و هستی) همانجا (۲/۷۷۱۶) آمده است. و لذا می‌توان «باددادن» را به معنی غرور دادن و فریفتن و به تعبیر امروزی «شیر کردن کسی» پنداشت. با این همه، اگر این توضیح خواننده را قانع نسازد می‌تواند متن را «یاددادن» بخواند ← باد خانه = غرور خانه (کلیده، ۸۹، مینوی): «تا دیو فتنه در دل او بیضه نهاد و هوای عصیان از سر او باذخانه‌یی ساخت» مراد اینکه کلاهش پر از باد شد = غرور گشت

«ابلهی را باد دهند» باد دادن را در لغت نامه‌های فارسی به معنی «در معرض باد گذاشتن؛

نیست و نابود کردن، از دست دادن و جز اینها» آورده‌اند، ولی به این معنی که ما می‌گوییم نیاورده‌اند.

چون آن بدبخت را در مصاف<sup>۱</sup> بکشند هیزگان و مُخَنَّثانِ شهر شماتت کُنان<sup>۲</sup> ... جنبانند و

۱. مصاف، در اصل جمع مَصَف است. و التَّصَفُ مَوْضِعُ الْعَرَبِ حَيْثُ تَكُونُ الصُّفُوفُ (لسان،

«صَف».) در فارسی غالباً به جای مفرد به کار می‌رود. سنائی گوید (دیوان، ۱۳۶، مدرّس):

مُبارز او بُود کاوَلِ غزا با جان و تن گیرد

ز کوی تن بُرون آید به شهر دل وطن گیرد

عیار آن است در عالم که در میدان عشق آید

مصافِ هستی و مستی همه بر هم زدن گیرد

[عیار = عیار]. و سعدی آرد (بوستان، ۲۵۰، فروغی):

یکی را که بینی تو در جنگ پُشت بکش گر عدو در مصافش نکشت

۲. شَمَاتتُ کُنان. شماتت، شاد شدن به غم کسی (بویژه دشمن)؛ سرزنش و ملامت کردن

(غیاث). شِمَتْ يَشْمَتُ شِمَاتًا وَ شِمَاتَةً يُو، فَرِحَ بِمُصِيبَتِهِ (لسان، «شمت») سعدی آرد

(گلستان، ۹۰ و ۱۵۲، فروغی): «... باز از شماتتِ اعدا براندیشم که به طعنه در قفای من

بخندند، و سعی مرا در حقِ عیال بر عَدَمِ مُرُوّتِ حمل کنند»، و «بازرگانی را هزار دینار

خسارت اُفتاد. پسر را گفت نباید که این سُخُن با کسی در میان نهی. گفت: ای پدر فرمان

ثُراست نگویم ولکن خواهم که مرا بر فایدهٔ این مُطَّلَع گردانی که مصلحت در نهان داشتن

چیست. گفت: تا مصیبت دو نشود. یکی نُقصانِ مایه و دیگر شماتتِ همسایه.» و

شماتت کُنان، صفت حالتی است یعنی ملامت کُنان و سرزنش کُنان و درحالی که شماتت

می‌کنند. ابن‌الشبل بغدادی (۴۰۱ - ۴۷۴ ه. ق.) گوید:

لَا تُظْهِرَنَّ لِمَا ذَلِ أَوْ عَادِرٍ حَالِيكَ فِي السَّرَاةِ وَالْفَصْرَاةِ

فَلِيَرَحْمَةَ الْمُتَوَجِّعِينَ مَرَارَةً فِي الْقَلْبِ، مِثْلُ شِمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ

(ابن‌القفطی، انباه الرّواة، ۱۴۱/۳، قاهره، ابوالفضل ابراهیم) نیز، «سُدْرَاتِ الدُّهَبِ ابْنِ

عماد حنبلی (۱۳۴/۵، بیروت، ۱۳۵۰ ه. ق.) که شعر را از آنی ابوبکر محمد بن نُقْطَةُ بغدادی

حنبلی (وفات، ۶۲۹ ه. ق.) نوشته است. این ابیات، رباعی معروف شیخ احمد جام (وفات،

۵۳۶ ه. ق.) را بیاد می‌آورد که گوید:

گویند:

تیره و تبر و نیزه نمی یارم<sup>۱</sup> خورد لوت و می و مُطَرِیم<sup>۲</sup> نکو می سازد  
و چون پهلوانی را در مغرکه<sup>۳</sup> بکشند هیزگان و مُخَنَّثان از دُور نظاره کنند و با هم

→ یا رب تبرِ خلق ناتوانم نکنی در بوته صبر امتحانم نکنی  
از طعنه دشمنان مرا باکی نیست مستوجبِ رحمِ دوستانم نکنی.  
این رباعی را به خواجه عبدالله انصاری هم نسبت داده اند.

۱. نمی یازم، نمی توانم. فعلِ مُضارع از یارستن (به کسرِ راء): توانستن، نیروداشتن و جرأت کردن. فردوسی فرماید (شاهنامه، ۴، «گفتار اندر ستایش خرد»):

کنون ای خسردمند وصفِ خرد بدین جایگه گفتن اندر خُورد...  
خرد را و جان را که یازد ستود وگر من ستایم که یازد شنود،  
و در «یارستن» همو فرماید (همانجا، ۱۰۹، «اندرزدادند زال»):

کسی سامِ یل را نیارست گفت که فرزندی پیر آمد از خوب جُفت  
۲. مُطَرِیب (اسم فاعیل از اِطراب، به طَرَب آوردن و شادی انگیزتن)، کسی که نواختن ساز و خواندن آواز (=رامشگری) با دست افشانی و پایکوبی را پیشه خود سازد، و مردم را به نشاط و طَرَب آورد. سعدی گوید (بوستان، ۵، فروغی):

قَلَمِ زنِ نکودار و، شمشیرزن نه مُطَرِیبِ که، مردی نیاید زن  
همو گوید (گلستان، ۸۱، فروغی):

مُطَرِیبی دور از این نُجسته سرای کس، دو بارش، ندید در یک جای  
مولوی در وصفِ پَر مُرغِ گوید (مثنوی، ۱۸۹/۲):

تو چه دانی بانگیِ مرغان را همی چون ندیدی مر سلیمان را دمی  
پَر آن مُرغی که بالش مُطَرِیب است از بُرونِ مشرق است و مغرب است.  
خواجه شیراز گوید (دیوان، ۲۳۱، قزوینی):

بر سرِ تریبِ من با می و مُطَرِیبِ بنشین تا بیویت ز لَقدِ رقصِ گنانِ برخیزم.

۳. مغرکه (به کسرِ راء) جِ معارک، میدانِ جنگ و «جنگِ جای»

گویند: «ای جانِ خداوندگار! هیززی و دیرزی»<sup>۱</sup>. مردِ صاحبِ خَزم باید که روز هیجاء<sup>۲</sup>

→ (بیهقی، تاریخ، ۲۳۸) و جای کارزار. «و این ظَرْف است از عَزْک که به معنی مالیدن و گوشمال دادن و خراشیدن است [تعریک به معنی مالیدن و گوشمال دادن نیز از همین ماده است]، چون دلیران در کارزار همدیگر را می‌مالند لَهَذَا جنگ گاه را معرکه اسم شد» (غیاث). ظهیر فاریابی در مدح طُفانِشاه سلجوقی گوید (دیوان، ۱۰۲، رضی):

در تنگنَسایِ مسعرکه گسردون تُند را      از صَدْمَتِ رِکابِ تو باشد مُخاطره...  
از بهرِ موکبِ تو که نعلش سترَد هلال      شد کهکشانِ چو آخر و گردون چو نُوبره  
عبید خود در مدح ابواسحق اینجو گوید (دیوان، ۱۶، اقبال):

به روزِ مَعْرکه خورشیدِ تیغِ زنِ هر دم      ز زخمِ تیرِ تو در زینهار می‌آید.  
۱. خداوندگار، صاحب، مالک و خداوند (برهان). برخی از مُحققان گفته‌اند «گار» در این ترکیب کلمه تشبیه است یعنی مانند خداوند و خداوندگونه. و در سیراج اللغات گوید: لفظ «گار» در «خداوندگار» زاید است، چنانکه در الفاظِ پیروزمند و شادمند، «مند» زاید است (ولی ظاهراً این استدلال چندان اُستوار نیست، و نظامی و اُستادانِ دیگر هر دو لفظ را بکار بُرده‌اند، و پژوهندگان آنها را وجهی نهاده‌اند). حافظ گوید (دیوان، ۱۵۶ و ۳۳۰، قزوینی):  
جهانیان همه گر منع من کنند از عشق      من آن گنم که خداوندگار فرماید،  
و:

چو خسروانِ ملاحمت به بندگان نازند      در آن میان تو خداوندگارِ من باشی.  
در عبارتِ عبید به معنی «ای سرور و ای بزرگوار» مناسب می‌نماید.

۲. «هیززی و دیرزی»، این تعبیر ظاهراً متداول و مثل بوده است، چنانکه شاعر گوید (ختیام پور، «نشریه دانشکده ادبیات تبریز»، سال ۱، شماره ۳/۳۵):

خَدْر ز صُحبتِ زاهد، حیاتِ اگر خواهی      که «هیزباش و بزی دیر» در جهان مثل است.

۳. هیجا، جنگ (غیاث). الهیجاء: الحرب (لسان). سنائی گوید (دیوان، ۵۵، مدرّس):

تُرا تیغی به کف دادند تا غزوی گُنی با تن

تو چون از وی سپرسازی نمائی زنده در هیجا

قول پهلوانان خراسان را دستور سازدا که می‌فرمایند: «مردان در میدان بجهند ما در کهدان<sup>۲</sup> جهیم». لاجرم اکثر گردان و پهلوانان این بیت را نقش نگین خود ساخته‌اند: «گُریز بهنگسام پیروزی است» خُنک پهلوانی گش این روزی است<sup>۳</sup>

۱. دستور سازد، از معانی دستور، راه و رسم و آیین و روش است (برهان)، پس دستور ساختن یعنی راه و روش و راهنما قرار دادن. و این به همان معنی است که فردوسی دستور داشتن را بکار برده است (شاهنامه، ۱۴۱۳/۲، بروخیم):

خرد را و جان را تو دستور دار بدو جانت از ناسزا دور دار  
(= خرد و جان را تو دستور ساز بدو جانت از ناسزا دور ساز).

۲. کهدان (= کاهدان)، انبار کاه و کاه‌جای، جایی که در آن کاه یا خوراک ستوران را نگه‌داری یا انبار می‌کنند. در قدیم، بویژه، در روستاها، سگان روی کاهدان و یا در داخل آن می‌خوابیده‌اند، و بر آینده و رونده ناشناس بانگی می‌زدند. عبید در همین «رساله» (باب ششم، در حلم) گوید: «گر سگی بانگی کند بر بام کهدان غم مخور». قوامی رازی گوید (دیوان، ۱۳۰، مُحدِّث):  
مُهر پای و مُهر گنج و عقل کُن تا چند از این  
خشم در دل چون سگ اندر گنج کهدان داشتن.

سنائی گوید («سیرالعباد»، ۲۹۲، مثنوی‌های سنائی، مدرّس):

خر نه‌ای کاهدان چه خواهی کرد سگ نه‌ای استخوان چه خواهی کرد.  
ناصر خسرو گوید (دیوان، ۴۳۶، مینوی - مُحقق):

چه سخن گویم من با سپه دیوان نه مرا داد خداوند سلیمانی  
پیش نایند همی هیچ مگر از دور بانگ دارند همی چون سگ کهدانی.

۳. مصراع اول این بیت از اسدی طوسی (فت، ۴۶۵ ه. ق.) است (گرشاسب‌نامه، ۳۶۰، حبیب یغمایی «پند دادن گشتاسب نریمان را»):

چو ثابت نباشد به جنگ و ستیز از آن به نباشد که گیری گُریز  
به جنگ از چه رفتن ز بهروزی است «گُریز به هنگام پیروزی است»  
چو گویند کز جنگ برگاشت پُشت از آن به که گویند دشمنش گُشت.

از نوحاسته<sup>۱</sup> ایی اصفهانی روایت کنند که در بیابانی مغولی<sup>۲</sup> بدو رسید، بر او حمله کرد. نوحاسته از کمانی کیاست<sup>۳</sup> تضرع گنان گفت «ای آغا خدای را هم گامم کش» یعنی بگا مرا و مگش مرا. مغولش بر او رحم آورد و بر قول او کار کرد. جوان به یمن این تدبیر

۱. نوحاسته، نوجوان؛ تازه به دوران رسیده (ج نوحاستگان). حافظ گوید (دیوان، ۵۶، قزوینی):

صَبَّحَدُمُ مَرْغُجْمَنُ بَاغُلِ نُوخَاستِ گفَت

ناز کم گن که در این باغ بسی چون تو شکفت

گُل بـخندید کـه از راست نرنجیم ولی

هیچ عاشق سُخنی سخت به معشوق نگفت...

بیهقی پس از انتقاد از «سوری» و ستمگری‌های او در خراسان آرد (تاریخ، ۵۳۲، فتیاض):

«... و ندانم تا این نوحاستگان در این دنیا چه بینند که فرائیزند و مُشتی حُطام گرد کنند و ز بهر آن خون ریزند و مُتازعت کنند و آنگاه آن را آسان فروگذارند و با حسرت بروند.»

۲. مغولی (منسوب به مغول) یکی از طوایف زردپوست ساکن آسیای مرکزی و شرقی، که

شامل قبایل بسیار بودند مانند: تاتار، قیات، فنقرات، جلایر، کرائیت و غیره. این قوم، در اوایل

قرن هفتم هجری به ریاست چنگیز (وفات، ۶۲۴ ه.ق.) از قبیله قیات بر قسمت مهمی از آسیا

تسلط یافت. در این روزگار سلطان محمد خوارزمشاه (وفات، ۶۱۷ ه.ق.) در ایران حکومت

می‌کرد. چنگیز در آغاز با سلطان باب دوستی مفتوح ساخت، ولی حاکم اُترار، به نادانی،

فرستادگان او را کشت و سرانجام پای این قوم به خاک ایران باز شد، و پس از مرگ سلطان

محمد و کشته شدن پسر شجاع ولی بی تدبیرش سلطان جلال الدین منکبرنی، سپاه مغول ایران

را فتح کردند (اقبال آشتیانی، تاریخ مغول، ۲۱۹-۳۱۱، امیرکبیر، ۱۳۵۲ ه.ش.).

۳. کیاست، الکیاسة: الظرافة والفتانة و حُسْنُ الْقَهْمِ وَالْأَدَبِ = ظرافت و تیزهوشی و نیک فهمی

و آداب‌دانی (لسان). و در فلسفه، چنانکه صدر می‌گوید: توانایی نفس ناطقه در استنباط آن

چیزهایی است از، مصالح و مفاسد، برای شخص، که سودمندتر و درست تر است (أسفار،

۳۲۷/۱، تهران). و اسم یا صفت از آن «کیس» است؛ در حدیث آمده است «المؤمنین کیس» =

بخدا گرویده تیزهوش و زیرکسار باشد.



از قتل خلاص یافت؛ گویند بعد از آن سی سال دیگر عمر در نیکنامی بسر بُرد. زهی<sup>۱</sup>  
جوان نیک بخت! گویا این مثل در باب او گفته اند:

جسوانانِ دانا و دانش‌پذیر      سزَد گسر نشینند بسالایِ پیر<sup>۲</sup>

ای یاران! معاش و سُنت<sup>۳</sup> این بزرگان غنیمت دانید. مسکین پدرانِ ما که عمری  
در ضلالت به سر بُردند و فهم ایشان بدین معانی منتقل نگشت<sup>۴</sup>

۱. زهی = اداتِ تحسین = آفرین، مرحبا؛ یک معنی آن نیز زیه کمان است. در هر دو معنی مولوی  
گوید (مثنوی، ۹۷/۱، علاءالدوله):

از برای آنکه گویندت زهی      بسته‌ای بر گردنِ جانانِ زهی‌ا

۲. گوینده این بیت را - که عبید به عنوانِ مثل یاد کرده - نیافتم. در امثال و حکم مرحوم دهخدا  
هم نیست. احتمالاً از خود عبید باشد.

۳. معاش، در اینجا به معنی «شیوهٔ معیشت و آیینِ زندگانی» به کار رفته است. نیز ← ۲/۵۵؛  
سُنت، راه و رسم و شیوه.

۴. منتقل نگشت، انتقال از جایی به جایی شدن و رفتن است، ولی در این عبارت به معنی  
«متوجه شدن» و «توجه یافتن» استعمال شده است. در این بیت مولوی «منتقل شدن» تقریباً  
به همین معنی «منتقل گشتن» آمده است (مثنوی، ۱/ب ۲۰۸۵، نیکلسن):

«فَازِنِ بِالْحُرَّةِ» پی این شد مثل      «فَاسْرِقِ الدُّرَّةَ» بدین شد مُنتَقَل.



# بابِ سوّم

## در عِفَّت

— مذهب منسوخ

در سِیَرِ ۱ اکابرِ سَلَفِ ۲ مُطالعه افتاده است که در اُزْمِنَه

---

۱. سِیَر (ج سیرت) = روش‌ها، سنت‌ها؛ کتاب یا نوشته‌یی که حاکی از رفتار و کردار و سلوک و سرگذشت پیامبر اکرم (ص) یا معصوم یا بزرگی (یا بزرگانی) باشد، مانند سیره ابن‌هشام یا السیره محمد بن اسحاق. ولی در اینجا به معنی اول مناسب‌تر می‌نماید «اما آنچه [از اعمال] صالحه] که مبدأ آن طبع بُود آن است که تفصیلی آن مقتضای عقولِ اهلِ بصارت و تجاربِ اربابِ کیاست بُود، و به اختلافِ ادوار و تقلُّبِ سیر و آثارِ مختلف و متبدل نشود...» (خواجه طوسی، اخلاقِ ناصری، ۴۱، مینوی - حیدری).

۲. اکابرِ سلف = بزرگانِ پیشین.

ماضیه<sup>۱</sup> عِفَّت را یکی از خصایل اریعه شمرده‌اند، و در حَدَّ آن فرموده‌اند: عِفَّت عبارتست از پاکدامنی<sup>۲</sup>؛ و لفظِ عَفِيف بر آن کس اطلاق کردند<sup>۳</sup> که چشم از دیدن نامحرم<sup>۴</sup>، و گوش از شنیدن غیبت<sup>۵</sup>، و دست از تصرف در مال دیگران و زیان از گفتار

۱. آزمینه ماضیه، روزگاران گذشته.

۲. عبید در اینجا نیز «عِفَّت» را به شرح‌الاسم تعریف کرده است. ابن مسکویه عِفَّت را چنین تعریف کرده «أما العِفَّةُ فَبِهِيْ فَضِيلَةُ الْحَيِّ الشَّهْوَانِي. وَظُهُورُ هَذِهِ الْفَضِيلَةِ فِي الْإِنْسَانِ يَكُونُ بِأَنْ يَصْرِفَ شَهْوَاتِهِ بِحَسَبِ الرَّأْيِ، أَعْنِي أَنْ يُوَافِقَ التَّمْيِيزَ الصَّحِيحَ حَتَّى لَا يَنْفَادَ لَهَا وَ يَصْبِرَ بِذَلِكَ حُرّاً غَيْرَ مُتَعَبِدٍ لِشَيْءٍ مِنْ شَهْوَاتِهِ» و نیز «مَتَى كَانَتْ حَرَكَةُ النَّفْسِ الْبَهِيمِيَّةِ مَعْدَلَةً مُنْقَادَةً لِلنَّفْسِ الْعَاقِلَةِ غَيْرَ مُتَأَيِّبَةٍ عَلَيْهَا فِيمَا تَسْقُطُ لَهَا وَ لَا مُتَهَمِكَةً فِي أَتْبَاعِ هَوَاهَا حَدَّثَتْ عَنْهَا فَضِيلَةُ الْعِفَّةِ وَ تَبَتُّغَةُ فَضِيلَةِ السَّخَاءِ» (تهذیب، ۲۲ و ۲۰)، و مُقَابِلِ عِفَّتٍ، «شَرَه» است «وَ أَعْنِي بِالشَّرهِ الْإِنْهَامَاك فِي اللَّذَاتِ وَ الْخُرُوجِ فِيهَا عَمَّا يَنْبَغِي...» (همانجا، ۳۳). اما در حقیقت عِفَّت از این جهت فضیلت است که حد وسط دورذیلت است یکی «شَرَه» و دیگری «خُومِدِ شَهْوَتِ» (همانجا، ۳۴).  
۳. اطلاق کردند = اطلاق، در اصل رها کردن و آزاد ساختن است. ولی «اطلاق کردن» = بکار بردن واژه‌ی در معنی خاص استعمال شده است.

۴. نامحرم = مردی که مخرم زن نیست [و بالعکس]؛ بیگانه. التَّخْرِمُ: الْقَرَابَةُ الَّتِي لَا يَجِلُّ نِكَاحُهَا [=محرم، کسی است که نکاح او حلال نیست]، و حریم الدار ما كان من حقوقها. و اصل در همه منع است (تفسیر ابوالفتوح، ۱۴۹/۵، شعرانی). عوفی آرد «اموال و خرم آن مسلمانان را چنان محافظت فرمود که دست هیچ ناحفاظی دامن هیچ نامحرمی نپسود» (جوامع الحکایات، ۲۲/۱، دکتر معین، دانشگاه). حافظ گوید (دیوان، ۱۱۹، قزوینی):

چه جای صحبت نامحرم است مجلس آنس      سر پیماله بیوشان که خرقه پوش آمد

۵. غیبت، به کسر غین، یاد کردن دیگری است بدانچه او را خوش نیاید؛ و اگر آن چیز در او باشد غیبت است، و اگر نباشد بُهتان است، و اگر مواجهه باشد شتم است (جرجانی، تعریفات، ۱۴۳)، بدگفتن به کسی در پشت سر او. حافظ گوید (دیوان، ۲۴۲، قزوینی):

واعظ ما بوي حق نشنید بشنو کاین سخن      در حضورش نیز می گویم نه غیبت می کنم

فاحش<sup>۱</sup> و نفس از ناشایست بازداشتی. چُنین کس را عزیز داشتندی. و اینکه شاعر گفته:  
 بر همه خلق سرافراز بُود هر که چو سرو  
 پاکدامن<sup>۲</sup> بُود، و راست رو<sup>۳</sup>، و کوتاه دست<sup>۴</sup>،

۱. فاحش، از حدّ درگذرنده در بدی؛ هر بدی که از حدّ درگذرد (غیاث). در عبارت عبید «بد و زشت» معنی می دهد. سعدی گوید «... پرده ناموس بندگان به گناه فاحش ندرد، و وظیفه روزی [خواران] به خطای مُنکر نَبُرد» (گلستان، ۲۸، فروغی).

۲. پاکدامن (= تردامن) [= پاکدامان] = پاک، عفیف، صالح. حافظ گوید (دیوان، ۲۳۷، قزوینی):  
 در شأن من به دُر دکشی ظنّ بد مَبر کالوده گشت خرقه ولی پاکدامنم.  
 و در مقابل آن گوید (دیوان، ۲۳۰، قزوینی):  
 میز سودای تو در سینه بماندی پنهان چشم تردامن اگر فاش نگردی رازم  
 و دیگری گوید:

هیچکس بی دامن تر نیست لیکن پیش خلق باز می پوشند و ما بر آفتاب افکنده ایم  
 ۳. راست رو، راست رَوَنده، بی انحراف، مستقیم حرکت کننده؛ درستکار (= کج رو و کج رفتار).  
 منوچهری گوید (دیوان، ۵۲، دکتر دبیرسیاقی):

بیش بین چون کرکس و، جولان کننده چون عقاب  
 راهوار ایدون چو کبک و، راسترو همچون پلنگ.  
 نظامی گوید (گنجینه، ۷۱، وحید):

چو می کردم این داستان را بسیج سخن راسترو بود و ره پیچ پیچ.  
 سعدی گوید (بوستان، ۱۹۱، فروغی):  
 نه پای چو بینندگان راسترو  
 یا (کلیات، «مواعظ»، ۷۲۰، فروغی):

سعدیا راستروان گوی سعادت بُردند راستی کن که به منزل نرسد کج رفتار.  
 ۴. کوتاه دست (= کوتاه دست = دراز دست)، صفت مُرکب، آنکه از تجاوز به مال و عیوض  
 کسان خودداری می کند. قزّخی گوید (دیوان، ۲۸۶، دبیرسیاقی):

مصدقی همین معنی است. گویند حکیمی مذمت کسی از پسر خود بشنید گفت «یا بُنْتیَ مَالِكٍ تَرْضَى أَنْ يَكُونَ بِلِسَانِكَ مَا لَا تَرْضَى أَنْ يَكُونَ عَلَيَّ بَدَنٍ غَيْرِكَ؟»<sup>۲</sup>. شخصی

→ جوان که قادر گردد دراز دست شود      امیرکونه دست است و قادر است و جوان؛  
گاه نیز به معنی «نامراد و ناکام» آید. در این معنی سعدی گوید (کلیات، ۶۲۶، فروغی):  
ما تماشاکنانِ کُوتِه دست      تسسو درختِ بلندبالایی.  
همو به معنی اول (درست کار و ناستمگار) آرد (بوستان، ۱۰۴، فروغی):

قوی بازوانند و کوتاه دست      خردمند شیدا و هشیار مست.  
این ترکیب سه بار در کلیله و دمنه (۶۵، ۱۲۰، ۴۰۰، مینوی) به همین معنی آمده است «[پیر]  
راستی حال، قاضی را معلوم گردانید چنانکه کوتاه دستی و امانتِ مُنْقَل معلوم گشت، و خیانتِ  
پسرش از ضمن آن مُقَرَّر گشت...». گوینده بیت را نیافتم.  
۱. مَدَمَّتْ، مصدرِ میمی از دَم = نکوهیدن و نکوهش (غیاث). متنبی شاعرِ توانای عَرَب (وفات  
۳۵۴ هـ. ق.) می گوید:

وَ إِذَا أَتَيْتَكَ مَدَمَّتِي مِنْ نَاقِصٍ      فَهِيَ الشَّهَادَةُ لِي بِأَنَّيْ كَامِلٍ  
(دیوان، ۲/۲۵۰، دیتریسی؛ یا قوتِ خَمْتوی، معجم الأتباء، ۳/۱۲۴، دارالمأمون) چون  
نکوهش مرا مرد ناقص و ناتمامی پیش تو آورد همان [نکوهش] گواه این است که من کامل  
هستم. سعدی گوید («بوستان»، کلیات، ۳۶۱، فروغی):

اگر گنجِ خلوت گزیند کسی      که پروایِ صحبت ندارد بسی  
مَدَمَّتْ کندش که زرق است و رُو      ز مردم چنان می گریزد که دیو  
و گسرخنده روی است و آمیزگار      عفیفش ندانند و پرهیزگار.

خواجه طوسی در بیان اقسام سیاست آرد (اخلاق ناصری، ۳۰۱، مینوی - حیدری): «او  
دوم [سیاست] ناقصه بود که آن را تَغْلُب خوانند، و غرض از آن استعباد خلق [ببنده گرفتن  
مردم] بود، و لازمش نیلِ شقاوت و مَدَمَّت...».

۲. یا بُنْتیَ... ای پسرکم تو را چه می شود که خشنود باشی به زبان تو آن چیزی باشد که خشنود  
نیستی بر تنی بجز تو باشد.

شکایت دیگری می‌کرد و عیوب او با امیرالمؤمنین<sup>۱</sup> حسن بن علی<sup>۲</sup> می‌گفت. امیرالمؤمنین علی<sup>۳</sup> با پسر گفت: «یا بُنْتَى نَزَّة سَمَعَكَ عَنْهُ فَإِنَّهُ نَظَرَ إِلَيَّ أَحَبُّ مَافِي وَعَائِهِ

۱. امیرالمؤمنین، یعنی پیشوای گرویدگان. اگر این لقب به طور مطلق ذکر شود مراد به آن حضرت علی بن ابی طالب (ع) است «إِذَا قِيلَ امِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مُطْلَقًا فَهُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ» (راغب، محاضرات، ۳/۳۴۱). ولی در طول تاریخ اسلام، خلفای اموی و عباسی و نیز سلاطین عثمانی، امیرالمؤمنین لقب داشته‌اند. سنائی گوید (دیوان، ۵۵۲، مدرّس):  
آنکه نشیده است عدلی عُمَرُ عَبْدِ الْعَزِيزِ لَاجِزَمِ حَجَّاجِ رَا خَوَانِدَامِيرِ الْمُؤْمِنِينَ  
ناصر خسرو گوید (دیوان، ۱۷۳، مینوی - محقق):

قیمت هر کس به قدر علم اوست همچنین گفته است امیرالمؤمنین، و آن اقتباس است از گفته امیرمؤمنان (ع) که «قِيمَةُ كُلِّ أَمْرٍ مَا يُخْبِتُهُ» ← (شرح نهج، ۲/۱۹۳).

۲. ابو محمد حسن بن علی بن ابی طالب (۳ - ۵۰ هـ. ق.) دومین امام شیعه اثنی عشری، و پنجمین و اوسین خلیفه از خلفای «راشدین». در مدینه از فاطمه (ع) دختر پیامبر (ص) متولد شد. در سال ۴۰ هـ. ق. پس از شهادت پدرش، با او به خلافت بیعت کردند، و او با یاران آهنگ جنگ با معاویه کرد. در مسکن [= Masken]، ناحیه‌ی نزدیک شهر آنبار، بین دو لشکر تلافی افتاد. اما جنگ درنگرفت و کار به صلح انجامید، و امام از خلافت چشم پوشید و به مدینه رفت، و خلافت بر معاویه قرار گرفت. امام حسن در مدینه وفات یافت، و مطابق روایات شیعه در نهان به تحریک معاویه توسط همسرش مسموم گردید. در جمال صورت بسیار به پیامبر اکرم شبیه بود. چنانکه فاطمه (ع) همواره می‌گفت «يَا أَيُّ شَبِيهٍ يَا أَيُّ غَيْرِ شَبِيهٍ بِعَلِيٍّ» به جان پدرم که شبیه پدرم هست و شبیه علی نیست. در جلم و نطق و بدیهه‌گویی شهرت داشت (ابن اثیر، الكامل، ۳/۱۸۲؛ یعقوبی، تاریخ، ۲/۱۱۷ و ۲۱۴ - ۲۱۵؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج، ۱۶ - ۱۲ - ۱۳، ابوالفضل ابراهیم).

۳. علی بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن هاشم، مکنّی به ابوالحسن و ابوثراب و ابوالهیجاء و ملقب به امیرالمؤمنین (علی الاطلاق)، اسدالله، حیدر، کزّار، حیدر کزّار، شاه مردان، شاه ولایت و

فَأَفْرَعُهُ فِي وَعَائِكَ»<sup>۱</sup>. منصورِ خَلَّاج<sup>۲</sup> را چون بر دار کردند گفت «در کوچکی بر شارعی

→ مولای متقیان (شهید در کوفه، رمضان ۴۰ هـ. ق.). پسرعم و داماد پیامبر اکرم (ص)، امام نخستین شیعیان، و خلیفه چهارم از خلفای «راشدین»، و یکی از بزرگ‌ترین مردان صدر اسلام، و به نظر شیعه، بزرگ‌ترین مردان پس از پیامبر اکرم. برای اطلاع بیشتر، ← علی اصغر حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، ۱۳۷ - ۱۴۷، تهران، انتشارات بهبهانی، ۱۳۷۳ هـ. ش.

۱. یا بُنْتَى تَزَّة... ای پسرگم پاک ساز گوش خود را از آن [عیب‌جویی و غیبت کردن]، زیرا او می‌نگرد به ناپاک‌ترین چیزی که در ظرف [وجود] اوست، پس می‌ریزد آن را در ظرف [وجود] تو. ریشه این سخن الحکمة الخالدة («جاویدان خرد»)، ۱۳۳، چاپ عبدالرحمن بدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ هـ. ش.، نوشته ابن مسکویه است که چنین آرد: «سَمِعَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلًا يَغْتَابُ رَجُلًا عِنْدَ ابْنِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: يَا بُنْتَى تَزَّة تَفْسُكَ وَ سَمْعُكَ عَنْهُ فَإِنَّهُ تَنْظُرُ إِلَيَّ أَخْبَثَ مَا فِي وَعَائِهِ فَأَفْرَعُهُ فِي وَعَائِكَ». مطالعه رساله نوادر الامثال عبید نیز نشان می‌دهد که او با الحکمة الخالدة ابوعلی مسکویه رازی کاملاً آشنا بوده است. نیز، ← غزالی، احیاء علوم‌الدین، ۲۵/۱، بدوی طبانه. که این محاوره را به شافعی و احمد بن یحیی بن وزیر نسبت داده است: «قال احمد بن يحيى بن الوزير: خَرَجَ الشَّافِعِيُّ يَوْمًا مِنْ سَوَاقِ الْقَنَادِيلِ فَتَبِعَاهُ فَإِذَا رَجُلٌ بَلْفُهُ عَلَيَّ مِنْ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَالْتَفَتَ الشَّافِعِيُّ إِلَيْنَا وَقَالَ تَزُّهُوا أَسْمَاعَكُمْ عَنْ اسْتِمَاعِ الْخَنَا كَمَا تُتَزُّهُوا أَلْسِنَتَكُمْ عَنِ النُّطْقِ بِهِ فَإِنَّ الْمَسْمُوعَ شَرِيكَ الْقَائِلِ وَإِنَّ السَّفِيهَ لَيَنْظُرُ إِلَيَّ أَخْبَثَ شَيْءٌ فِي إِيَّائِي فَيَحْرُصُ أَنْ يَفْرَعَهُ فِي أَوْعِيَّتِكُمْ، وَلَوْ رَدَّتْ كَلِمَةُ السَّفِيهِ لَسَعَدَ رَأْسُهَا كَمَا شَقِيَ بِهَا فَأَيْلُهَا».

۲. منصورِ خَلَّاج، مُراد حسینِ منصورِ خَلَّاج است. نامیدن اشخاص به نام پدر و جدشان، در مُتون پارسی و تازی متداول بوده است، مانند «پسرِ زکریا» که ناصرِ خسرو در زاد‌المسافرین و جامع‌الحکمتین درباره محمد بن زکریای رازی (فت، ۳۱۱ - ۳۲۰ هـ. ق.)، و حسن میمندی درباره احمد حسن میمندی که سعدی در گلستان بکار برده‌اند؛ و نیز ختام نیشابوری که امروزه



می‌گذشتم آواز زنی از بام شنیدم از بهر نظاره او بالا نگریستم، اکنون از دار به زیر نگریستن کفارت<sup>۱</sup> آن بالا نگریستن می‌دانم<sup>۲</sup>»

### مذهب مختار

اصحابنا می‌فرمایند که: قَدْما در این باب غَلَطی شَنِیع<sup>۳</sup> کرده‌اند و عُمَرِ گرانمایه به

→ معمولاً (و همین طور در گذشته) درباره عُمَر بن ابراهیم ختیم نیشابوری (فت ۵۱۷ - ۵۲۰ ه.ق.) استعمال کرده و می‌کنند. درباره حسین منصور خلاج (کشته، ۵۳۰۹ ه.ق.) ← شناخت عرفان و عارفان ایرانی، ۲۷۴ - ۳۱۲، نوشته علی اصغر خلیبی، زوار.

۱. کفارت، الکفارة ما کَفَرَ بِهِ الذَّنْبُ أَوْ الْإِثْمُ مِنْ صَوْمٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نَحْوِهِمَا (جبران مسعود، الزوائد، ۱۲۴۶)، هر چیز که بدان گناه یا پاک گردانند از صدقه و روزه و مانند آن. مثلاً کفارة سوگند عبارت از یک بنده آزاد کردن یا سه روز روزه داشتن، یا ده مسکین را طعام دادن یا ده درویش را کسوت پوشانیدن است (تهانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ۱/۱۲۹۱، هند).

۲. ریشه داستان به تفصیل این است «عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي ذَرٍّ الْبَيْضَاوِيِّ، قَالَ كُنْتُ أَمْشِي خَلْفَ الْخَلَّاجِ فِي سَبَكِ الْبَيْضَاءِ، فَوَقَعَ ظِلُّ شَخِصٍ فِي بَعْضِ السُّطُوحِ عَلَيْهِ. فَرَفَعَ الْخَلَّاجُ رَأْسَهُ فَوَقَعَ بَصْرُهُ عَلَى أَمْرَأَةٍ حَسَنَاءَ. فَالْتَفَتَ إِلَيَّ وَقَالَ: سَتَرِي وَبَالَ هَذَا عَلَيَّ وَلَوْ بَعْدَ حَبْنٍ. فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ صَلْبِهِ كُنْتُ بَيْنَ الْقَوْمِ أَبِي، فَوَقَعَ بَصْرُهُ عَلَيَّ مِنْ فَوْقِ الْخَشَبَةِ فَقَالَ يَا مُوسَى! مَنْ رَفَعَ رَأْسَهُ كَمَا رَأَيْتَ وَاشْرَفَ إِلَيَّ مَا لَا يَجِلُّ لَهُ أَشْرَفَ عَلَيَّ الْخَلْقِ هَكَذَا وَاشَارَ إِلَيَّ الْخَشَبَةَ» (ماسینیون و کراوس، اخبار الخلاج، ۳۳ - ۳۴).

۳. شَنِیع = زشت و ناپسندیده، قبیح (غیاث اللغات)، خواجه طوسی درباره اینکه «افعال خدا، به قصد اول، به سویی چیزی خارج از ذات او متوجه نیست» گوید «و افعال خاص خدا، سبحانه... به قصد اول متوجه نیست به سویی چیزی خارج از ذات او، یعنی نه از برای سیاست [=راه بُردن] چیزهایی است که ما بعضی از آن باشیم، چه اگر چنین بودی... امور خارجی

ضلالت و جهالت بسر بُرده. هر کس که این سیرت وَرَزَد، او را از زندگانی هیچ بهره نباشد. در نصّ<sup>۱</sup> تنزیل<sup>۲</sup> آورده است که: «... إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِيبٌ وَ لَهُوَ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ...»<sup>۳</sup> و معنی آن چنین فهم فرموده‌اند که مقصود از

→ اسباب و علل افعال او شدی، و آن شنیع و قبیح بود...» (اخلاق ناصری، ۹۱ - ۹۲، مینوی - حیدری).

۱. نصّ، در لغت متن و اصل کلام را گویند. النَّصُّ: مِنَ الْكَلَامِ، أَصْلُهُ وَ مَثَلُهُ (لسان)، و در اصطلاح مفسران، سخنی است که جز یک معنی نداشته باشد، و گفته‌اند: سخنی است که احتمال تأویل در آن نباشد. النَّصُّ مَا لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا مَعْنَى وَاحِدًا، وَ قِيلَ مَا لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ (تعريفات، ۲۱۵). سنائی گوید (حدیقه، ۷۱، مدرّس):

مُتَشَابِهٌ بِسُخْوَانٍ فِي الْأَمْوَالِ وَ مَأْوِيَةٍ  
وَزِجَالٍ بِسُخْوَانٍ فِي الْأَمْوَالِ وَ مَأْوِيَةٍ

۲. تنزیل = فرورستاندن، و در اصطلاح عبارت از ظهور قرآن بر حسب احتیاج اُمّت اسلامی است بواسطه جبرئیل بر قلب پیامبر اکرم (ص). و فرق میان انزال و تنزیل، که هر دو در قرآن مجید آمده این است که انزال را در مورد ناگهانی و دفعی و یکباره فرستادن بکار می‌توانند، در حالی که تنزیل در تدریج و تفریق بکار می‌رود؛ یا تنزیل به معنی اندک اندک و «نجم نجم» فرود آوردن است، ولی انزال عام است هم تدریج را و هم یکباره فرود آوردن را (جرجانی، تعریفات، ۶۰ - ۶۱؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۴۸۹، کیلانی). در قرآن مجید، غالباً تنزیل به معنی مُنَزَّل بکار رفته (= فرود آمده)؛ عبید نیز به همین شیوه یعنی به معنی «قرآن» استعمال کرده است.

۳. إِنَّمَا الْحَيَاةُ... همانا زندگانی دنیا بازی و بیهودگی و تفاخر میان شماست و افزونی است در خواسته‌ها و فرزندان... (سوره حدید، ۵۷/آیه ۲۰). باید در نظر داشت که مقصود عبید در اینجا طنز و تسخر زدن است و به تهکم مانند معاصرین خود می‌گوید که معنی آیه اینست که حیات دنیا عبارت از خوردن و بازی کردن و آذین بستن و به همدیگر فخر فروختن و مال و فرزندی زیاد داشتن است، نه آن معنی عرفانی که معمولاً پیشینیان از آن استنباط می‌کرده‌اند یعنی خوار داشتن دنیا و بیقدر دانستن آن در جنب آخرت.

حیاتِ دُنیا لعب و لهو و زینت و تفاخر و جمع کردنِ مال و غلبهٔ نسل است.  
می‌فرمایند که لهو و لعب بی فسق<sup>۱</sup> و آلاتِ مناهی<sup>۲</sup> امری ممتنع است، و جمع کردنِ مال بی رنجاندنِ مردم و ظلم و بُهتان و زیان در عِرضِ<sup>۳</sup> دیگران دراز کردنِ مُحال<sup>۴</sup>.

۱. فسق = کارِ بد؛ گناه، بدکاری. بیرون رفتن از فرمانِ خدای. عبید، واژه را در اینجا مُطلق به معنی بدکاری و یا کارِ بد بکار برده است. در اصطلاح دینی، فسق عبارت از ایمان آوردن و شهادتین گفتن و عمل نکردن به فروع است. و صفت از آن «فایق» است [در برابر «عادل» یا عدل به معنی فقهی آن]. چه گویند: «الفایقُ: الذی یعتقد و یشهدُ ولا یفعلُ» = فاسق کسی است که گرویده و شهادتین گفته اما عمل نمی‌کند، و گویند چنین کسی عادل (یا عدل) نیست تا شهادتِ او را در محاکم براست دارند (بُرجانی، تعریفات، ۱۴۳). عبید در همین «رساله» آنجا که می‌گوید «...امروز، فسقِ یمنیِ عظیم دارد» آن را به همین معنی دوم بکار برده است.

۲. مناهی (ج منهی) = بازداشته شده‌ها، نهی شده‌ها. مناهی الشرع: ماینتهی عنهُ (المنجد). سعدی گوید «بخشایش الهی گم شده‌ی را در مناهی چراغ توفیق فرارا، داشت تا به حلقهٔ اهل تحقیق درآمد» (گلستان، ۸۲، فروغی)

۳. عِرض = آبرو، ناموس، شرف (غیاث اللغات). خواجهٔ شیراز گوید (دیوان، ۳۰۳، قزوینی):  
ای مگسِ حضرتِ سیمرغِ نه جولانگهٔ تُست

عِرضِ خود می‌بزی و زحمتِ ما می‌داری

۴. به قول نظامی:

صد جگر پاره شد ز هر شویی      تسا درآمد پهی به پهلویی

(هفت پیکر، ۴۵، وحید). و نیز بسنجید با این سُخن معروف که به حضرتِ امیرالمؤمنین علی(ع) و معاویه و دیگران نیز نسبت شده است «ما رأیتَ سرفاً إلاّ و فی جنبه حقٌّ مُضیعٌ» هرگز اسراف و تَجَمُّلی ندیدم مگر اینکه در کنارِ آن حقی ضایع شده بود (راغب، محاضرات، ۴۴۶/۲؛ ۲۱۹/۳).

— و عبارتی درست به همین معنی از دیوید تُرو (H. D. Thoreau) [۱۸۱۷ - ۱۸۶۲]

نویسندهٔ آمریکایی در زبان انگلیسی معروف شده، ← حواشی.

پس ناچار هر که عِفَّت ورزد از این‌ها محروم باشد، و او را از زندگان نتوان شمرد، و حیاتِ او عَبَث<sup>۱</sup> باشد و بدین آیت که افحسبتم انما خلقناکم عَبَثاً و انکم الینا لا تُرجعون<sup>۲</sup> مأخوذ<sup>۳</sup> بود. و خود چه کلپترة<sup>۴</sup> باشد که شخص را با ماه‌پیکری خلوتی دست دهد، و از

۱. عَبَثٌ، الْعَبَثُ، اللَّغْبُ وَالْهَزْلُ وَالْاِسْتِخْفَافُ (لسان، «عَبَثٌ»)، کار بیهوده. الْعَبَثُ = مالا فائدة  
 فيه (جرجانی، تعریفات، ۱۲۷)؛ ارتکابِ کاری که نتیجه معلومی نداشته باشد. ظهیر فاریابی در  
 غزلی سنیمه عرفانی - بار دیفِ «عَبَثٌ» آرد (دیوان، ۲۰۱ - ۲۰۲، رضی):

در ره معرفتش قافله رانندیم عَبَثِ      پسای پُر آبله در بادیه ماندیم عَبَثِ  
 فضل و نادانی ما در ره او یکسان است      آنچه خواندیم عَبَثِ آنچه نخواندیم عَبَثِ...

۲. افحسبتم... آیا گمان بُردید که ما شما را بیهوده آفریدیم و شما به سوی ما بازگردانیده  
 نمی‌شوید (مؤمنون، ۲۳ / آیه ۱۱۵).

۳. مأخوذ، گرفتار؛ مسؤول (غیاث) «... اگر بد باشیم و با خلق بدی کنیم و بیدادگر باشیم تا  
 قیامت نام ما به زشتی بزنند. و هر که از ما یاد کند بر ما لعنت کند، و روز قیامت مأخوذ باشیم و  
 جای ما دوزخ باشد» (نظام‌الملک، سیاست‌نامه، ۹۷، اقبال).

۴. کلپترة (به فتح اول و سوم و سکون لام) سخن بیهوده و یاوه و ژاژخایی (غیاث). انوری گوید  
 (دیوان، ۲/۶۳۲ و ۴۰۲ مدرّس):

مردکی بیند از این بیهوده گو چاکرکی      مُشْتِ کلپترة و بیهوده به هم درخایند،

و:

او تُراکی گفت کاین کلپترة‌ها را جمع کن      تا تُرا لازم شود چندین شکایت گُستری.

پوربهای جامی گوید (فرهنگ جهانگیری، ۱۶۴۴/۲، دکتر رحیم عقیقی):

به صد تلبیس بر هم بسته مشتی ژاژ و کلپترة

که این مذهب فلان را بود و این قول است بهمان را.

بهاء‌ولد آرد (معارف، ۱۲/۲، فروزانفر): «... تن آدمی را طبقات است در هر طبقه

نوعی سماع خوش آید. چنانکه سماع طبقه ظاهر گوش خلاف سماع اندرون باشد؛ هر دو

سماع به یکدیگر پریشان شوند، آن بیرونی در مُقابله اندرونی کلپترة نماید.»

وصالی جانفزای او بهره مند نگردد و گوید که «من پا کدامم»؛ تابه داغ حرمان مبتلا گردد، و شاید بود<sup>۱</sup> که او را مدّة العمر<sup>۲</sup> چنان فرصتی دست ندهد، از عُصّه میرد و گوید «إِضَاعَةُ الْفُرْصَةِ عُصَّةٌ»<sup>۳</sup>. آنکس را که وقتی او را عقیف و پا کدامن و خویشتن دار گفتندی، اکنون

۱. شاید بود (= شاید بُودَن)، احتمال دارد و یا مُحتمل است. ناصر خسرو گوید (دیوان، ۴۸۷، تقی زاده - مینوی):

قُوطه بسپوشی تو تا عامه گفت      شاید بُود کساین صوفیستی.

مصدر مُرگب مُرَّخَم از شاید بودن، مثل تواند بود و نظایر آن. در کلیله و دمنه چندین بار آمده (۲/۴۶، ۶/۹۹، ۱۶/۱۰۳، ۱۲/۱۶۳) «و نیز شاید بود که برای فراغ اهل و فرزندان و، تمهید اسباب معیشت ایشان، به جمع مال حاجت افتد، و ذاب خویش را فدای آن کرده آید»، «و نیز شاید بُود که هنر من سبب این کراهیت گشته است، چه اسپ را قُوت و نگی او موجب عنا و رنج گردد... و جمالِ دُم طاووس او را پرکنده و بال گُسته گذارد...». برای مورد «تواند بود»، به پاورقی زیر (۲، شعر کمال اسمعیل) رُجوع فرماید.

۲. مُدّة العُمر، در همه عُمر و در طول حیات. کمال اسمعیل گوید (دیوان، ۶۶۷، بحرالعلومی):

ز مرگ ناخوشر چیز اگر تواند بُود      حیات مردم کوتاه نظر تواند بُود  
چگونه زنده بُود آنکه مُدّة العُمرش      نه از خدا و نه از خود خیر تواند بُود.

این ترکیب به صورت «مُدّتِ عمر» (بدون ال) نیز بسیار بکار رفته است. بیهقی در قصّه قاضی بولانی با ابونصر مشکان از قول پسر این قاضی آرد (تاریخ، ۶۷۲، قیاض): «...من نیز فرزند این پدرم که این سخن گفت و علم از وی آموخته‌ام؛ و اگر وی را یک روز دیده بودمی و احوال و عادات وی بدانسته، واجب کردی که در مُدّتِ عمر پیروی او کردمی، پس چه جای آنکه سالها دیده‌ام.» باز کمال اسمعیل گوید (دیوان، ۴۴۴، بحرالعلومی):

تنها هرگز نخورد خواجه      در مُدّتِ عمر خویش نانی.  
نه آنکه بترد به خانه مهمان      لیک او بناشد طفیل خوانی

۳. «إِضَاعَةُ...» تباه ساختن فرصت [مجال مناسب، مایه] غمگینی است. این عبارت به همین

کُونِ خَرٍّ و مندبور<sup>۲</sup> و دَمَسْرَد<sup>۳</sup> می خوانند.

→ صورت در شرح نهج البلاغه (۲۸۳/۱۸، ابوالفضل ابراهیم) حضرت علی (ع) آمده است. و به صورت «بَادِرِ الْفُرْصَةِ قَبْلَ أَنْ تَكُونَ غُصَّةً» در (ابن شعبه خَرَّانِي، تُحْفَةُ الْعُقُولِ، ۷۷، اسلامیه) و برخی مآخذ دیگر آمده است. غالب شعرای فارسی درباره «اغتنامِ فُرْصَتِ» سخن گفته اند که نقلی شمه‌یی از آن نیز سُخْن را به درازا می‌کشد.

۱. کونِ خَرِّ، نشستگاهِ اَلَاغ، و در ادبیات فارسی کنایه از بی‌تمیز و احمق و نادان است (فرهنگ مُعین). سعدی گوید (گلستان، ۱۸۰، قریب):

گر بی‌هنر به مال‌کنند کبر بر حکیم  
کونِ خَرِّش شمارا گر گاوِ عنبر است  
کمالِ اسمعیل گوید (دیوان، ۶۷۰، بحرالعلومی):

گشت یکباره حضرتِ خواجه  
مسجم ناکسان و بی‌هنران  
خیمه او مگر ز پاردم است  
که در او حاضرند کونِ خران.  
مولوی گوید (دیوان کبیر، ۷۴/۴، فروزانفر):

کونِ خَرِّ را نظام دین گفتم  
پشک را عنبر نسیم گفتم  
دیو را جبرئیل کردم نام  
ژاژ را حُجَّتِ مُسِین گفتم

۲. مَنْدَبُور (لغتی است در مَنْدُور)، بی‌دولت و سیاه‌بخت و فلک‌زده (فرهنگ جهانگیری، ۱۹۰۴/۲؛ بُرْهَانِ قَاطِع). منوچهری در مندور گوید (دیوان، ۳۹، دبیرسیاقی):

خداوندم نکالیِ عالمین کرد  
سیاه و سرنگونم کرد و مندور.  
عبید در «تعریفات» نیز «المندبور» را به «فالقیر» تعریف کرده است.

۳. دَمَسْرَد، در فرهنگ برهانِ قاطع، دمِ سرد را «کنایه از حرفِ نومیدی و آه ناامیدی» ضبط کرده، و بر این قیاس، شاید بتوان گفت: دَمَسْرَد یعنی نومید و محروم. کمالِ اسمعیل در هجو عُمَرِ لَبْنَانِ آن را به معنی لفظی (نه کنایی آن) بکار برده است (دیوان، ۴۵۲، بحرالعلومی):

هست دمسردتر از بسا دِ خزان  
ز آن چو یادش گنم بلرزم از آن.  
مولوی گوید - در معنی کنایی آن (دیوان کبیر، ۶۲/۴، فروزانفر):

بکن سلام که تسلیمِ ابتلائی توایم  
بیرس گرم که افسردگانِ دمسردیم.

می‌فرمایند که «چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهر جذبِ منفعت و دفعِ مَضَرَّتِ آفریده‌اند، و هر عضوی را از خاصیتی که سَبَبِ ایجادِ او بوده منع کردن، موجبِ بُطْلانِ<sup>۱</sup> آن عضو است. پس چون بُطْلانِ عضو روا نیست هر کس باید که آنچه او را به چشم خوش می‌آید آن را بیند، و آنچه به گوش خوش می‌آید آن را شنود، و آنچه مَصَالِحِ او بدان منوط<sup>۲</sup> باشد از خُبث<sup>۳</sup> و اِیذاء و بُهتان<sup>۴</sup> و

۱. بُطْلان، ناچیز و ضایع و تباه شدن (غیاث). حافظ گوید (دیوان، ۲۵۹، قزوینی):

صوفی بیا که خرقهٔ سالوس برکشیم      وین نقیش زرق را خطِ بُطْلانِ بسرکشیم

۲. مَنُوط، مربوط، وابسته؛ در آریخته و معلق.

۳. خُبث (به ضمّ اول و سکونِ دوم)، پلیدی، و پلید شدن و ناخوش گشتن (مصادر روزنی و

غیاث). در عبارتِ عبید به معنی «شیطنت و بدگوهری و بدذاتی و بدخواهی» آمده است. حافظ گوید (دیوان، ۱۳۸ و ۲۲۳، قزوینی):

پیر گلرنگِ من اندر حقی آرزقِ پوشان      رُخصتِ خُبثِ ندادِ ار نه حکایت‌ها بود،

و:

به کام و آرزوی دل چو دارم خلوتی حاصل

چه فکر از خُبثِ بدگویان میانِ انجمن دارم.

۴. بُهتان (به ضمّ اول)، افترا و نسبتِ دروغ (غیاث)، و در فارسی با افعال نهادن و کردن و بستن

و برستن و گفتن ترکیب می‌شود. البهتان: الْكَذِبُ وَالْبَاطِلُ الَّذِي يَتَحَيَّرُ مِنْ بُطْلَانِهِ، وَ مِنْهُ فِي الْقُرْآنِ «... أَلَا أَخَذُوهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا (نساء، ۴/ آیه ۲۰) ای: مُبَاهِتِينَ آثَمِينَ (لسان، «بَهْت»)). این واژه شش بار در قرآن مجید آمده است (نساء، ۴/ ۲۰ و ۱۱۲ و ۱۵۶؛ احزاب،

۵۸/۳۳؛ نور، ۱۶/۲۴؛ مُمتحنه، ۱۲/۶۰). خواجهٔ شیراز گوید (دیوان، ۶۱ و ۲۵۵، قزوینی):

که گفت حافظ از اندیشهٔ تو آمد باز

من این نگفتم، آنکس که گفت بُهتان گفت،

←

و:

عشوه<sup>۱</sup> و دشنام فاحش<sup>۲</sup> و گواهی به دروغ آن بر زیان راند؛ اگر دیگری را بدان مَضَرَتی باشد یا دیگری را خانه خراب شود بدان آلتفات نباید کرد، و خاطر از این معنی خوش باید داشت. هر چه تُرا خوش آید می‌کن و می‌گوی؛ هر کسی را که دلت می‌خواهد

قَدَّتْ گفتم که شمشاد است، بس خجالت بیار آورد

که این نسبت چرا کردیم و این بُهتان چرا گفتیم

- و فرقی آن با غیبت در اینست که در بُهتان نسبتی که به کسی می‌دهند دروغ است و اصلی ندارد؛ ولی در غیبت، نسبتِ دروغ نیست ولیکن مُغْتَابٌ عنه یعنی شخص غیبت شده از ذکر آن نسبت کراهیت دارد. الفیبه (بالکسر) أَنْ تَذْکُرَ أَخَاکَ بِمَا تَکْرَهُهُ فَإِنْ كَانَ فِيهِ فَقَدْ أَعْتَبْتَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ ائِ قُلْتَ لَهُ مَا لَمْ يَفْعَلْهُ (جرحانی، تعریفات، ۱۴۳). در حدیث آمده است (ابن عبد ربه، العقد الفرید، ۲/۳۳۴ - احمد امین): «إِذَا قُلْتَ لِلرَّجُلِ مَا فِيهِ فَقَدْ أَعْتَبْتَهُ، وَإِذَا قُلْتَ مَا لَيْسَ فِيهِ فَقَدْ بَهْتَهُ»، و پیدا است که بُهتان زشت‌تر و نامردمی‌تر است و زیان فردی و اجتماعی آن بیشتر.

۱. عِشْوَةٌ، در اصل به معنی کار پوشیده کردن، و مجازاً به معنی ناز و فریب و حرکتِ معشوق که دلِ عاشق بدان فریفته شود (مصادر و غیاث). این واژه متجاوز از بیست بار در دیوانِ خواجه حافظ شیرازی آمده، و روی هم رفته غالباً به معانی مجازی آن بکار رفته است. عشوه، با افعالِ دادن، خریدن، آوردن، کردن، فرمودن، و خریدن ترکیب شده است. اینک سه نمونه (دیوان، ۲۴۰ و ۱۸۷ و ۲۱۹، قزوینی):

نکته ناسنجیده گفتم دلبراً معذور دار عِشْوَه‌ی فرمای تا من طبع را موزون کنم،

و:

فَکَرِ بُبُلٌ هَمَّهْ أَنْ اسْتَكْهَلْ شَدَّ يَارَشْ

گل در اندیشه که چون عشوه کنند در کارش

نوشته‌اند بر ایوانِ جَنَّةِ المَآوِیِ که هر که عِشْوَه دُنیا خرید وای به وی

۲. فاحش، - به صفحه ۹۵، پاورقی شماره ۱.



بی تحاشی<sup>۱</sup> می...، تا عُمر بر تو زوال نگردهد<sup>۲</sup>.

تا بتوانی نگارِ دلبر می جوی      معشوقه<sup>۳</sup> چابک و خویش غر<sup>۴</sup> می جوی  
چون یافتیش مده مجالِ نفسی      می... و رها می کن و دیگر می جوی  
می فرمایند که اگر اُستادی یا یاری را از این کس داعیه<sup>۵</sup> تمتعی باشد باید که

۱. تحاشی، به یک سو شدن (غیاث)؛ پرهیز کردن و دوری جُستن و تن زدن. بی تحاشی، بی پروا و بی پرهیز. کمالِ اسمعیل در هجوِ شهاب الدین عُمَرِ نَبانی گوید (دیوان، ۴۵۳، بحر العلوم):  
دارد از خسوک عاریت دندان      تا خُوَرَد بر دروغ سوگندان  
نخورد غم که می شود بتره مند      بی تحاشی همی خورد سوگند
۲. زوال گشتن (به جای زایل گشتن) = نیست شدن، نابود گشتن. سعدی گوید (گلستان، ۴۳، فروغی):

شوربختان به آرزو خواهند      مُقبِلان را زوالِ نعمت و جاه  
۳. معشوقه، کسی که نسبت به او عشق می ورزند. ظاهراً (تاء) در آخر آن برای تأنیث نیست «و شاید علامتِ مُبالغه باشد. در معارف بهاء و لَد (جزء چهارم، ۹۹، فروزانفر) آمده است: «تاجِ زید گفت: من معشوقه ام. گنتم معشوقه را رنج نباشد و رُخساره زرد نباشد... چو هماره عاشق بر مُرادِ معشوقه کار کند...». از این قبیل است نادره. و نیز مُسکِته در شعرِ مختاری (دیوان، ۵۵۰، هُمائی):

در مجمع شاهدان سخنش مُسکِته گویی است

بر عرصه میدان عَلمش نادره بازی است

(حاشیه کلّیه و دمنه، ۷۷ و ۲۱۹، به خامه استاد مینوی).

۴. غر (به فتح اوّل و تخفیف)، بددل و ترسو؛ زنی فاحشه و بدکاره (غیاث).

۵. داعیه تمتعی، داعیه خواهش و آرزو و انگیزه (غیاث). حافظ «داعیه سور» (آرزوی مهمانی و جشن و بزم) بکار برده است (دیوان، ۲۸، قزوینی):

حافظ زغم از گریه نپرداخت به خنده      ماتم زده را داعیه سور نمانده است.

داعیه تمتعی یعنی آرزوی برخورداری و کامجویی.

بی توقف و تردُّد<sup>۱</sup> تن دردهد و دفع<sup>۲</sup> به هیچوجه روا ندارد که الْفُرْصَةُ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ<sup>۳</sup>

۱. تردُّد، در اصل آمد و شد کردن، در متن به معنی «دودل شدن» بکار برده است. ما امروزه در این معنی «تردید» بکار می‌بریم.

۲. دفع ... روا ندارد، دفع در اینجا رَدَّ و منع معنی می‌دهد. و در مُتُونِ قَدِيم «دفع دادن»، «دفع نهادن» و «دفع گفتن» و «دفع پیش آوردن» به معنی «رَدَّ کردن» و «از سر واکردن» و «زیر بار نرفتن» بسیار بکار رفته است «من همیشه بوالعقبی‌های دمنه شنودمی، اما اکنون مُحَقَّق گشت بدین دروغ‌ها که می‌گویند و بدین عذرهای نغز و دفع‌های شیرین که می‌نهد...» (کلیله، ۱۴۰ - ۱۴۱، مینوی). عیب هم «دفع روا ندارد» بکار برده یعنی «منع جایز نشمرد و هرگز عذر پیش نیاورد». مولوی گوید (دیوان کبیر، ۱/ بیت ۴۶۴؛ ۵۶۵۱/۲، فروزانفر):

خواجه ییا خواجه ییا خواجه دگر بار ییا      دفع مده دفع مده ای بُتِ عَیَّارِ ییَا،  
و:

هر بار عذری می‌نهی وز دستِ مستی می‌جَهِی

ای جان چه دقلم می‌دهی این دفعِ تو بسیار شد.

همو در غزل بسیار معروف زیر، تعبیر «دفع گفتن» را بکار برده است (دیوان کبیر، ۱/۲۵۵، فروزانفر):

بنمای رُخ که باغ و گلستانم آرزوست

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست...

و آن دفع گفتنات که «برو شه به خانه نیست»

و آن ناز و باز و تندی دربانم آرزوست

۳. الْفُرْصَةُ... فرصت همچون گذشتن ابر می‌گذرد. راغب در محاضرات (۱/۱۸۲) از قولی

حضرت علی (ع) آرد: «قُرْنَتِ الْهَيْبَةُ بِالْخَيْبَةِ وَالْحَيَاءُ بِالْحَرَمَانِ وَالْفُرْصَةُ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ» ترس

و بیمناکی رابه نومییدی و شرمگینی را به ناکامی باز بسته‌اند، و فرصت همچون گذشتن ابر

می‌گذرد.» در دیوان منسوب به آن حضرت نیز بی‌تی آمده که مضمون آن با خبر بالا مناسبت

دارد:

از امروز کاری به فردا ممان چه دانی که فردا چه گردد زمان<sup>۱</sup>

→

مافات مَضَى و ما سیأتیک فَأَیْنُ

قُمْ فَاغْتَمِ الْفُرْصَةَ بَیْنَ الْقَدَمَیْنِ

و گویی رُبَاعِی زیر از عُمَرُ خَتِیَام ترجمه آن است (رُبَاعِیَات، ۱۰۵، فروغی):

از دی که گذشت هیچ از او یاد مکن      فردا که نیامده است فریاد مکن

بسر نامده و گذشته بنیاد مکن      حالی خوش باش و عمر بر باد مکن

عُبَید در رساله نوادر الأمثال خود (مثل ۳۳، نسخه عکسی نگارنده) این سخن را به افلاطون

نسبت می‌کند: «قَالَ افلاطونُ الْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ». چنانکه معلوم است بخشی از این قول

عیناً اقتباس از قرآن مجید (نمل، ۲۷/آیه ۸۶) است آنجا که می‌فرماید «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا

جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ...» و کوه‌ها را بینی و پنداری که آنها برجای ایستاده‌اند، و حال

آنکه چون ابر می‌گذرند. ابن ابی الحدید، در زیر مثل «يُزِيكُ الْهُوَ يَتْنِي وَ الْأُمُورُ يَطِيرُ» - از شرح

خطبه ۹۹ امیرمؤمنان (ع) می‌گوید: این از امثال عَرَب است، و درباره کسی گفته می‌شود که

ظاهراً نرمی و آهسته‌رایی نشان می‌دهد، ولی در باطن به ایرام و تنفیذ کارها می‌کوشد و

حاضران آنرا در نمی‌یابند، و هر کس که چنین بوده باشد درباره او این آیه را می‌گویند که «وَ

تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» کوهها را بینی و پنداری که را کد و جامدند و

حال آنکه می‌گذرند همچون گذشتن ابر (شرح نهج، ۷/۸۶، ابوالفضل ابراهیم).

۱. از امروز... بیت از فردوسی بزرگ است (شاهنامه، ۱۱۹۱/۲، چاپ بروخیم):

گلستان که امروز باشد بیار      تو فردا چنی گل نیاید بکار

از امروز کاری به فردا ممان      چه دانی که فردا چه گردد زمان

و در مصراع اول ممان یعنی مگذار. باز همو فرماید:

به فردا ممان کار امروز را      بر تخت نشان بدآموز را.

بیهقی آرد (تاریخ، ۲۵۲، فیاض): «و این قصه بجای ماندم تا پس از این آورده شود» یعنی

بجای گذاشتم.

و باید که منع در خاطر نیارد که المَنعُ کُفْرٌ<sup>۱</sup>، و آن را غنیمتِ تمام باید شمرد؛ چه مشاهده می‌رود که هر کس از زن و مرد جماع نداد همیشه مفلوک<sup>۲</sup> و

۱. المَنعُ...، باز زدن [مردم و بازداشتن آنها از نعمتِ خود] ناسپاسی [نسبت به خدا] است. این تعبیر به وسیله شاعران و صوفیان مکرر بکار رفته است. مسعود سعدی ملیمان گوید (دیوان، ۶۳۶، باسمی):

آن را که ز عشق تو بلا نیست، بلا نیست      آن را که ز هجر تو فنا نیست، فنا نیست  
 مه بوسه همی خواهم منعم مکن ای دوست      تو صوفی و منع به نزد تو روا نیست  
 سنائی گوید (دیوان، ۸۹۸، مُدرّس):

ای یوسفِ حُسن و کُشی خورشیدِ خوبی خوش سیر

از سر بُرون کُن سرکشی، امروز با ما باده خور...

اکنون طریقی پیش کُن تدبیرِ کار خویش کُن

در راو عشق این کیش کُن کالمَنعُ کُفْرٌ بِالْبشر.

در کلیله و دمنه (۱۶۶، مینوی) آرد: «... در مذهبِ من منع سائل، خاصه که دوستی من بر

سبیل تبزّع اختیار کرده باشد، محظور است.»

۲. مفلوک، این کلمه میان فارسی‌زبانان به معنی «فلک زده» و «تهی دست» و «بی‌روزی» بکار

می‌رود؛ ولی مانند فلاکت (به معنی فلک زدگی و تهی دستی) ظاهراً بر ساخته فارسی‌زبانان

است «غازیانِ عظام نردبان بر دیوارِ آن روزنه نهاده، او را با دو سه مفلوکی که در آنجا بودند،

پایین آوردند» (حبيب السیر، ۳/۳۴۵، کتابخانه سنائی). اما در عَرَبی فصیح در این معنی

مِفلاق می‌گفته‌اند: المِفلاقُ (ج مَفالِق): الَّذی لَامالَ لَهُ (لسان، فلق). ظاهراً بعدها مِفلاق،

مِفلاک و به تدریج مفلوک شده است. دَلجی نام مؤلفی نیز کتابی به نام الفلاکة والمفلوکون

نوشته که در مصر چاپ شده است. جمال‌الدین اسمعیل گوید (دیوان، ۲۱۷، وحید):

به قسمت است مقادیرِ رِزقِ نَزجهد است      دلش ابله مَرزُوق و زیرکِ مِفلاک.

سنائی گوید (دیوان، ۹۱۷، مُدرّس):

ای بُلبُلِ وصلِ تو طربناک      وی غمزهات زهر و خنده تریاک

افلاکِ تو انگر از ستاره      در جنبِ ستاره تو مینلاک.

منکوب<sup>۱</sup> باشد و به داغِ جرمان و خذلان<sup>۲</sup> سوخته. و به براهینِ قاطعه  
مُبَرِّهَن گردانیده‌اند<sup>۳</sup> که از زمانِ آدمِ صفی تا اکنون هر کس که  
جماع نداد امیر و وزیر و پهلوان و لشکرشکن و قتال<sup>۴</sup> و مالدار و

۱. منکوب، نکبت رسیده، رنجور؛ مغلوب (غیاث) «بوزنه بخندید و گفت... امروز که زمانه داده  
خود باز ستد و چرخ در بخشیده خود رجوع روا داشت در زمره منکوبان آمده‌ام و از این نوع  
تجربیت بیافته» (کلیله، ۲۵۲، مینوی).

۲. جرمان و خذلان، حرمان، بی‌بهرگی، بی‌روزی ماندن؛ نومیدی (غیاث و مصادر زوزنی).  
جمال‌الدین اسمعیل در مدح رکن‌الدین مسعود گوید (دیوان، ۲۷۴، وحید):

به روزگار تو الحق عجب همی دارم      که بر امید رهی راه می‌زند حرمان.  
حافظ گوید (دیوان، ۱۰۹، قزوینی):

روا مدار خدایا که در حریم وصال      رقیب مخرم و جرمان نصیب من باشد.  
- خذلان، خواری، و در اصل یاری بازداشتن از کسی و مدد نرسانیدن به او (غیاث و  
مصادر). جمال‌الدین اسمعیل گوید (دیوان، ۲۷۳، وحید):

نسیم لطف تو بر دست رایت دولت

شُموم قهر تو بر خصم آیتِ خذلان.

۳. مُبَرِّهَن گردانیده‌اند، روشن و آشکار ساخته‌اند. مُبرهن (اسم مفعول از بَرَهَنَه) به برهان ثابت و  
روشن شده (غیاث). ناصر خسرو آرد (جامع‌الحکمتین، ۳۰۷-۳۰۸، کزین - معین): «... و ما  
کتابی اندر علم حساب تصنیف کرده‌ایم که نام آن غرایب الحساب و عجایب الحساب  
نهاده‌ایم، و مر آن را سؤال و جواب ساخته‌ایم، ... نخست سؤال و بر عقب آن جواب، و باز  
نمودن طریق استخراج آن و برهان بر صحت آن که هیچ علمی از علم حساب مُبرهن تر نیست.»  
۴. قتال، صیغه مُبالغه از قاتل، بسیارگش، بسیارگشده و قتل‌کننده (غیاث). حافظ گوید (دیوان،  
۴۸، قزوینی):

می‌چکد شیر هنوز از لب همچون شکرش

گرچه در عشوه‌گری هر مُژاش قتالی است

دولتیار<sup>۱</sup> و شیخ و واعظ و مُعرّف<sup>۲</sup> نشد. دلیل بر صحّت

۱. دولتیار، بختیار، سعادتمند؛ توانگر و مالدار (غیاث)، و مصدرِ یابی از آن دولتیار است. سنائی گوید (دیوان، ۴۸، قزوینی):

تا اثر یاز دولت است نه ای در جهان خدای دولتیار.  
و در دولتیار همو گوید (دیوان، ۷۰۴-۷۰۵، مدرّس):

دلا تا کی در این زندان فریبِ این و آن بینی

یکی زین چاهِ ظلمانی برون شو تا جهان بینی

که دولتیارِ آن نبود که بر گِل بوستان سازی

که دولتیارِ آن باشد که در دل بوستان بینی

و عبید خود در رسالهٔ تعریفات (تعریف ۹) «جاهیل» را به «دولتیار» تعریف کرده است. در کلیله (۴۱، مینوی) آرد «چه نیک بخت و دولت یار او تواند بود که تقیّل به مقبلان و خردمندان واجب بیند».

۲. مُعرّف، اسم فاعل از تعریف، یعنی شناساننده. و در اصطلاح دیوانی، کسی را می‌گفته‌اند که در مجلس شاهان و امیران، واردان را به جای خود راهنمایی کرده در آنجا می‌نشاند؛ و نیز همو خَسَب و تَسَب اشخاص ناشناس را - که بر شاه یا امیری وارد می‌شده - بیان می‌کرده تا درخورِ آن موردِ عنایت قرار گیرند (غیاث). سعدی گوید (بوستان، ۳۰۱-۳۰۲، فروغی):

فتیهی کهن جامهٔ تنگدست

در ایوانِ قاضی به صف برنشست

نگ کرد قاضی در او تیز تیز

مُعرّف گرفت آستینش که خیز،

و:

مُعرّف به دلداری آمد بَرَش

که دستارِ قاضی نهد بر سرش

این قول آنکه مُتصَوِّفَه جمع دادن را عِلَّة -

۱. مُتصَوِّفَه، صوفیان و پشمینه پوشان، مُتصَوِّف اسم فاعل است از تصَوِّف به معنی پشمینه پوشی، آنکه خود را صوفی مُعرَفی کند (و یا مردم او را چُنین بشناسند). و اینکه گاهی در برابر صوفی آنرا به معنی کسی که خود را صوفی و اهلی راز و انماید بکار می برند و یا از آن این معنی را استنباط می کنند، درست نمی نماید. زیرا اگر چه از معانی بابِ تَفَعُّل و انمودن و به خود بستن بی جا نیز هست مانند تَكَبُّر و تَشَبُّه، اما گاهی برای مبالغه و تکبر هم گفته می شود مانند مُتَطَّيِّب یعنی کثیرالعلم وَالْعَمَلِ فِي الطَّيِّبِ. چنانکه در حدیث نبوی آمده است: راجِعُوا حَارِثَ بْنِ كَلْدَةَ فَإِنَّهُ رَجُلٌ مُتَطَّيِّبٌ، چه به نظر نمی رسد که پیامبر اکرم با قول مذکور او را دَم کرده باشد [هر چند از مُتَطَّيِّب معنی دَم نیز اراده کرده اند مثلاً آنجا که ابن سینا در رَدِّ مُحَمَّدِ زَكْرِيَّاي رازی - و جواب ابوریحان بیرونی - رازی را «مُتَطَّيِّب فضولی» نامیده است، ← علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفه ایرانی، ۲۶۷ - ۲۶۸، چاپ دوم، انتشارات زوار تهران.]. با این همه، با دقت در مُتَوْنِ پارسی چنین برمی آید که این فرق میان صوفی و متصوِّف همیشه مراد نویسندگان و دانشمندان نبوده است و غالباً صوفی را به جای متصوِّف و بالمکس بکار می برده اند. در لسان العرب آرد: تَصَوِّفَ. ای: صَارَ صَوْفِيًّا. عَطَّارُ گوید (دکتر صفا، گنج سخن ۸۶/۲، ابن سینا، ۵۱۳۴۰ ه. ش.):

در تصوِّف گر تو رنجی می بزی من بسم پیر تو در صوفی گری.

ناصر خسرو گوید (سفرنامه، ۳۲، وزین پور): «... و در آنجا [=بیت المقدس] جاهای نماز و محراب های نیکو ساخته اند، و خلقی از مُتصَوِّفَه همیشه آنجا مُجاوِر باشند و نماز همانجا کنند.»

اما از آنجا که عبید روی هم رفته با صوفیان (تا چه رسد به مُتصَوِّفَه) میانه خوبی نداشته، و همین طور با نسبتی که به آنها می دهد، می توان گفت که از مُتصَوِّفَه به آن معنی تعریض آمیز (= PÉJORATIF) نظر داشته است.

- همین طور باید دانست که «لفظ متصوِّفه به جای جمع متصوِّف است مانند صوفیه به جای جمع صوفی. و جمع صحیح هر دو به واو و نون [و یاء و نون] است. و هر چند گاه

الشمشایخ اگوینند. در تواریخ آمده است که رستم

→ صوفیون [و صوفین] در کتب دیده می‌شود اما شایع نیست و نادرتر از آن متصوفون [و متصوفین] است؛ و شاید همان صوفیه و متصوفه است... که به معنی جماعت و فرقه و سلسله صوفیان باشد. (کیوان، «استوارنامه» از مجموعه آثار، ۱۷ - ۱۸). ابوالعلاء معری در انتقاد صوفیه گوید (لزومیات، ۳۶۱/۲، بیروت، ۱۹۶۱):

صُوفِيَّةٌ مَا رَضُوا لِلصُّوفِ يَنْسِبْتَهُمْ حَتَّى أَدَّعَوْا أَنَّهُمْ مِنْ طَاعَةِ صُوفُوا

۱. عِلَّةُ المَشَايخ، بیماری پیران. در این ترکیب «عِلَّة»، به معنی بیماری است، و مشایخ یعنی پیران (ج: مَشِيخَه و جمع الجمع شیخ). و مقصود پیران تَصَوُّف (یا خواجگان پیر سالخورده) است. و آن کنایه از «أَبْتَه» و «جَكَّة» است که عبید از آن در «تعريفات» خود نیز یاد کرده است. «الْأَبْتَه = علت اکابر» (تعریف شماره ۴۹۱) و در تعریف ۴۹۶، الْجَكَّة [= خارش پشت] را به «مَرَضِ اکابر» تعریف کرده است). سنائی گوید (دیوان، ۸۱۹، مدرّس):

دی خواجه حسن گفت به من «ای سزه مرد  
در پیری ام از خارش ... با غم و درد  
گفتم که تو زن جَلَب نمی‌دانستی  
کاندیشه ... به کودکی باید کرد؟!

باید دانست که این «بیماری» یک سرنوشت سیاسی هم می‌داشته، و نویسندگان و شاعران و مورخان و سیاستمداران، در بدنام کردن دشمنان و مخالفان خود، این نسبت را به آنها می‌دادند تا از پایگاه اجتماعی آنان در میان توده مردم بکاهند. چنانکه در برخی از مآخذ معتبر ابوجهل را مابون نوشته‌اند! همین‌طور، «عزیز» مصر، صاحب یوسف (ع) مابون بوده! و نیز جالینوس بیماری «أَبْتَه» داشته و روزی غلامی پشت دیواری با او به فشق مشغول بوده، ناگهان مرغی (= دجاجه‌یی) بر روی دیوار پریده و غلام کار را تمام نکرده به عقب برگشته است. جالینوس نیز خشمگین شده و گفته: مرغ را به من واگذارید که ریشه او را می‌بُرم. و از آن روز برای بیماران تجویز مرغ کرده و آنرا تا روز رستاخیز طعام بیماران ساخته است (راغب اصفهانی، محاضرات، ۲۵۳/۳). حتی در کتاب‌های کلامی معتبر از قبیل کشف‌المراد (۲۷۴، مطبعة علمیه قم) از علامه جلی و شرح باب حادی عشر (۸۱، قم، به اهتمام آقای محمود افتخارزاده) از همو، به خامه فاضل مقداد،



زال<sup>۱</sup> آن همه ناموس<sup>۲</sup> و شوکت از... دادن یافت. چنانکه گفته‌اند:

تہمتن<sup>۳</sup> چو بگشاد شلواربند      به زانو درآمد یلِ ارجمند  
عمودی برآورد هومان<sup>۴</sup> چو دود      بدان سان که پیرانش فرموده بود

→ از صفاتی که در «امام» نباید باشد، یکی نیز اُبنه را یاد کرده‌اند. سیدنعمۃ‌اللہ جزائری می‌نویسد (زہر الربیع، ۸، تهران، انتشاراتِ ناصر خسرو، ۱۳۹۱ ه. ق.):

ابن جوزی بر فراز منبر وعظ می‌گفت، مردی برخاست و پرسید: ای شیخ! چه می‌گویی درباره زنی که بیماری اُبنه دارد؟ ابن جوزی بی‌درنگ این بیت مجنونِ عامری را برخواند:  
يَقُولُونَ لَيْلِي بِالْعِرَاقِ مَرِيضَةٌ      فَيَا لَيْتِي كُنْتُ الطَّيِّبِ الْمُدَاوِيَا،  
یعنی:

همی گویند لیلی در عراق افتاده بیمار است      چه بودی گر طیب جان فدایش من خودم بودم!

۱. رستم زال، اضافه بُنوت است یعنی رستم پسر زال. مولوی گوید (مثنوی، ۶۴/۱، علاءالدوله):

رُستم زال ار بُود وز خمزہ بیش      هست در فرمان اسیر زالِ خویش

۲. ناموس (از ریشه «Nomos» یونانی)، معانی گوناگون دارد: قانون و شریعت و وحی؛ مکر و

حيله و رياء و سالوس. و از معانی دیگر آن یکی نیز «شهرت و آوازه و آبرو و شکوه و جاه» است، و در عبارت عبید نیز به همین معانی اخیر مناسب‌تر است. خواجه گوید (دیوان، ۱۳۶، قزوینی):

ناموس عشق و زوننی عشاق می‌بزنند

عیبِ جوان و سرزنش پیر می‌کنند.

۳. تہمتن، در لغت نیرومند و دلیر و شجاع را گویند (برهان)، و در داستان‌های

اساطیری ایران باستان (و از جمله در شاهنامه) لقبِ رستم زال و بهمن گشتاسب هر دو آمده است.

۴. هومان (= Hūmān) نام یکی از سردارانِ افراسیاب و برادرِ پیرانِ ویسه، که در جنگِ ایران و

توران با طوس سپهبدِ سپاه ایران چندین جنگ کرد. در شاهنامه به جنگِ رستم و هومان

اشاره‌ی نشده است، و عبید ظاهراً برای پرداختنِ نظیره یا نقیضه (= Parody) خود، اتفاقاً از

این دو نام استفاده کرده است.

چنان در زه<sup>۱</sup>... رستم سپوخت<sup>۲</sup>      که از زخم آن... رستم بسوخت  
 دگر باره هومان در آمد به زیر      تهمتن به سان هُزْبِر<sup>۳</sup> دلیر  
 بدو در سپوزید یک... سخت      که شد... هومان همه لخت لخت<sup>۴</sup>

۱. زه ← روده تائیده، چله کمان؛ تار ساز. به غزبی «وَتَر» گویند. مولوی گوید (مثنوی، ۵۸۱/۶، علاء):

در هوای آنکه گویندت زهی      بسته‌ای برگردن جانت زهی...  
 چون بگویندش که عمر تو دراز      می‌شود دلخوش دهانش از خنده باز  
 ایسن چنین نفرین دُعا پندارد او      چشم نگشاید سری برنارد او...

۲. سپوخت، سپوختن (= اسپوختن = سپوزیدن) در اصل با فشار چیزی را در جایی فرو بُردن، و در اینجا کنایه از مجامعت و لواط است.

۳. هُزْبِر (تصحیف هُزْبِرِ عَرَبی)، شیر را گویند، و کنایه از مرد دلیر و شجاع است. شاعر عرب گوید (دهخدا، امثال و حکم، ۱۹۱۰/۴):

تَرَى الرَّجُلَ النَّحِيفَ قَتَزْدَرِيه      وَ فِي اَثْوَابِهْ اَسَدُ هِزْبِرِهْ

مردی نحیف و لاغر را بینی و خوارش شماری و حال آنکه در جامه‌های او شیری هُزْبِر باشد. ← (زیدری نسوی، نَفْثَةُ الْمَصْدُورِ، ۷۲، دکتر یزدگردی).

۴. لَخْتُ لَخْتُ، پاره پاره. لخت در اصل دو معنی دارد یکی گُز، دیگری پاره‌یی از هر جنس و کالا و نیز زمان. انوری هر دو معنی را در این بیت آورده (دیوان، ۱۸۱/۲؛ فرهنگ جهانگیری):

باد و دستش قوی و از دستش      دشمنش لخت لخت گشته به لخت

کمال اسمعیل گوید (دیوان، ۶۹۱، بحر العلوم):

به لخت درشکند آرزو به کاسه سر      که هر که لختی از آن خورد سیرگشت ز جان

در تفسیر کمبریج (۴۰۲/۲) آرد: «گفت: وَاللَّهِ مِنْ اِزْخَاوَسْتِهْ بُوَسْفِيَانِ لَخْتُ لَخْتُ هَمِي

بُرْدَم، پس ندانم که مرا بچلی کند یا نه؟» سنائی گوید (حدیقه، ۲۹۳، مدرّس):

ای بسا تاج و تختِ مَرْجُومان      لخت لخت از دُعایِ مظلومان

ای بسا رایبِ قُدُوشکنان      سرنگون از دُعایِ پیرزنان

دو شمشیرزن... دریده شدند  
 تو نیز ای برادر چو گردی قوی  
 میسانِ یسلان برگزیده شدند  
 یغسبی و... سوی بالا گئی  
 سزْد گسر سُخن های من بشنوی  
 که تا هر کس آید همی ... ت  
 هنرهای خود را هویدا گئی  
 «چو بر کس نماند جهان پایدار  
 دل از ... خوردن بیاسایدت  
 همان به که نیکی بُود یادگار»<sup>۱</sup>  
 و نیز گفته‌اند:

سعادتِ ابدی در جماع کردن دان

ولیک گوی سعادت کسی بزد که دهد<sup>۲</sup>

حقاً که بزرگان ما این سُخن از سرِ تجربه می‌فرمایند و حق با  
 طرفِ ایشان است. چه به حقیقت معلوم شده است که ... درستی<sup>۳</sup>

۱. این بیت اخیر از فردوسی بزرگ است ( شاهنامه، بیت ۵۳۰، «بند کردن فریدون ضحاک را»، ژول مول). این ابیات، یکی از بهترین و هنرمندانه‌ترین نوع ادبی موسوم به «پازدی» (=نقیضه‌سازی = جواب = نظیره گویی) است که در اصل «تقلید آثارِ جدی استادان به صورت هزل یا هجو» است. بوزانی در *دائرةالمعارف اسلام* (انگلیسی، ۳/۳۵۵-۳۵۶، چاپ جدید) زیرمقاله «هجاء = Hidjā» از این شعر که ساخته خود عبید است، بحثی لطیف و دقیق کرده است.

۲. این بیت نیز به احتمال قوی از خود عبید است.

۳. ... درستی، این تعبیر را عبید به معنی «شرافت»، «نیکوکاری»، «مردم‌آمیزی» و بویژه «جوان‌مردی» بکار می‌برد. در یکی از قطعات لطیف ولی دلخراش خود - درباره قرض - نیز این ترکیب را استعمال کرده است (کلیات، «مقطعات»، ۱۰۴، اقبال):

وای بر من که روز و شب شده‌ام  
 دایماً همنشین و همدم قرض...  
 ... درستی نیافتم جایی  
 که مرا وارساند از غم قرض.

یمنی<sup>۱</sup> ندارد. مرد باید که دهد و ستاند. چه نظام کارها به داد و ستد<sup>۲</sup> است؛ تا او را بزرگ و کریم الطرفین<sup>۳</sup> توان گفت؛ و اگر پدر و مادرش داده باشند او را نسیب الابوین<sup>۴</sup> خطاب

→ و مقابل آن «... دریده» است که آن نیز کنایه از «زذالت»، «مردم‌گریزی» و بویژه «ناجوانمردی» است، که عید - و پیش از او انوری - بکار برده‌اند. عید گوید:

دو شمشیرزن ... دریده شدند      میانِ یلان برگزیده شدند.  
انوری گوید (دیوان، ۶۲۷، مدرّس):

... دریسده بُریده پیشی چسند      که ندیمانِ حضرتِ شاه‌اند  
از چپ و راست خلق می‌رانند      که ... چسندِ پاره در راه‌اند

۱. یمن، برکت و شگون؛ افزایش؛ نیک‌بختی (مصادر زوزنی) حافظ گوید (دیوان، ۴۰، قزوینی):

مُلکَتِ عاشقِ و گنجِ طَرَبِ      هر چه دارم ز یمنِ همتِ اوست.

و اینکه در فارسی «خوش‌یمن» بکار می‌برند از مُسامحه‌ی خالی نیست. عید باز هم این تعبیر را بکار برده است: «که در این روزگار فسقِ یمنی عظیم دارد» (رساله «صد پند»، شماره ۹۰).

۲. داد و ستد = دادن و گرفتن، خرید و فروخت، معامله، سوداگری. نظامی گوید (خسرو و شیرین، ۴۲۹، وحید):

جهان بین تا چه آسان می‌کند مست      فلک بین تا چه خُرَم می‌زند دست  
دهد بستاند و عاری ندارد      به جز داد و ستد کاری ندارد

۳. کریم الطرفین، بزرگوار از دو سوی، کسی که از طرف پدر و مادر هر دو نجیب و بزرگوار باشد. بیهقی درباره بونصر مُشکان آرد (تاریخ، ۳۵۷، فتیاض): «و خواجه بونصر کهنتر برادر بود اما کریم الطرفین بود، وَالْعِرْقُ تَزَاعُ دَسَّاسِ». وَفِي الْمَثَلِ «الْعِرْقُ دَسَّاسٌ» اِیْ اَنَّ اخْلَاقَ الْاَبَاءِ تَتَّصِلُ اِلَى الْاَبْنَاءِ (لسان، زیر «دس») یعنی اخلاق پدران به پسران می‌پیوندد.

۴. نسیب الابوین، النَّسِيبُ: ذُو النَّسَبِ (لسان)، تبارمند. پس نسیب الابوین یعنی تبارمند از سوی

شاید کرد. و اگر چه بعضی از عوام طعنه زنند که جماع دادن گرمی بازگونه<sup>۱</sup> و مروتی از

→ پدر و مادر، آنکه پدر و مادرش از تباری بزرگ بوده باشند و با هم کفایت (همسری و همسانی) داشته باشند. مثلاً امین عباسی (قتل، ۱۹۸ هـ. ق.) «نسب ابوبین» بوده چه «در بنی عباس هیچ خلیفه را به غیر از او پدر و مادر عباسی نبود» (مستوفی، تاریخ گزیده، ۳۰۷، نوائی). راضب در محاضرات (۳۴۰/۱) آرد: «إِذَا ذُكِرَ الْإِنْسَانُ بِغَايَةِ الشَّرَفِ فِي وَالِدَيْهِ قِيلَ: هُوَ نَسِيبُ الْإِبْوَيْنِ، وَإِذَا ذُكِرَ بِغَايَةِ اللُّؤْمِ قِيلَ: هُوَ عَبْدُ قَيْنٍ، وَهُوَ مَمْلُوكُ الْإِبْوَيْنِ». «چون سلطان [عزالدين كیکاووس بن کبخر و از سلاجقه روم] ارتسام او امیر الهی و امثال احکام تیوی را در جملگی آرا و عزایم التزام نموده بود به حکم نص تَخَيَّرُوا لِتَطْفِئُكُمْ فَإِنَّ الْعِرْقَ تَزَاعُ دَسَاشْ، می خواست حریم کریم خود را به گوهری شب افروز که در صدف حسب ابوبین و کرامه الطرفین پرورش یافته باشد مانوس گرداند... اندیشه را گرد جهات جهان جولان می داد» (ابن بی بی، سلجوق نامه، ۶۷، دکتر مشکور). عبارت «الْعِرْقُ دَسَاشْ» جزو حدیثی ضعیف است که سیوطی در جامع صغیر (۳۳۳/۲) به صورت زیر آورده است: «النَّاسُ مَعَادِنٌ وَالْعِرْقُ دَسَاشٌ وَ أَدَبُ السُّوَيْ كَعِرْقِ السُّوَيْ» الدَس: ادخال الشئ من تحته. والدَس بمعنى الاخفاء و الدفن، و منه قَوْلُهُ تَعَالَى أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ، اى يَدْفَنُهُ. وَ فِي الْحَدِيثِ: اسْتَجَبُوا الْخَالَ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَاشٌ اى دَخَالَ لِأَنَّهُ يَنْزَعُ فِي خَفَاءٍ وَ لُطْفٍ. وَ دَسَّهُ يَدُسُّهُ دَسًا إِذَا أَدَخَلَهُ فِي الشَّيْءِ بِقَهْرٍ وَ قُوَّةٍ. وَ فِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» اى اَفْلَحَ مَنْ جَعَلَ نَفْسَهُ زَكِيَّةً مُؤَيِّنَةً وَ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا فِي اَهْلِ الْخَيْرِ وَ لَيْسَ مِنْهُمْ (لسان؛ قرآن مجید، نعل، ۵۹/۱۶؛ شمس، ۱۰/۹۱)

۱. بازگونه، دو معنی دارد اول وارونه و معکوس؛ دوم شوم و نحس و نامبارک. فَرَحَى اَيْنَ دَوِ مَعْنَى رَا نَظْمَ كَرَدَه (دیوان، ۷۲، دکتر دبیرسیاقی):

بازگونه دشمنانش را ز بیم کَلَنکِ او      هوی گردد بازگونه در بدن دندان مار

که از مصراع ثانی معنی اول و از مصراع اول معنی ثانی مُستفاد می گردد (فرهنگ جهانگیری، ۲۰۷/۱، دکتر رحیم عقیقی). مسعود سعد سلمان گوید (دیوان: ۷، یاسمی):

همی کند سَرَطان وار بازگونه به طبع      مسیر نجم مرا بازگونه چرخ دوتا.

← نظامی گوید (هفت پیکر، ۵۱، وحید):

کونسوا باشد؛ اما سخنی ایشان را اعتباری نیست، و ندانسته باشند که: الْجُودُ بِالنَّفْسِ أَقْصَى غَايَةِ الْجُودِ؟ هر کس از بدبختی فرصتِ دادنِ فوت کند کلیدِ دولت گم کرده باشد و

→ رقصِ مژگب مبین که رهوار است      راه بین تا چگونه دشوار است  
تا بدین کاخِ بازگونه تورد      سفری بی چو زن که مردی مرد.  
عبید به معنی «وارونه و معکوس» بکار برده است.

۱. ... نسو، از پشت و از عقب. کمالِ اسمعیل گوید (دیوان، ۴۴۹، بحر العلومی):

بر مژگی چه اعتماد بُود      که رباخوار و خربفا باشد  
هم ز ... نسو بود فسخ عطا      اگرش هنت عطا باشدا

عبید این تعبیر را خود در «رساله دلگشا» (کلیات، ۱۳۰، اقبال، دامستان ۱۴۴) استعمال کرده است «قاضی را قولنج بگرفت، طبیب فرمود که او را به شراب حُقه کنند. شراب بسیار در او ریختند. مردک مست شد، و اهل خانه را می زد و فریاد می کرد. از پسرش پرسیدند: پدرت چه می کند؟ گفت: از کونسو هریده می کند».

۲. الْجُودُ بِالنَّفْسِ...، بخشندگی به جان (جان بازی) دورترین پایانی بخشندگی است. در کلیله و دمنه (۱۶۷، مینوی) آرد: «... و هر که در دوستی کسی نفس بذل کند درجه او عالی تر از آن باشد که مال فدا دارد و الْجُودُ بِالنَّفْسِ اقْصَى غَايَةِ الْجُودِ». این عبارت، مصراعِ بیتی است از مسلم بن ولید معروف به «صریح الخوانسری» (صافکنده و افتاده رامشگران) شاعرِ غزل سرایِ عَرَب. وی مدتی شغل برید و مظلّم را در گرگان بر عهده داشت، و در همانجا به سال ۲۰۸ هـ. ق. درگذشت. تمام بیتِ پُختین است (دیوان مسلم بن الولید، ۱۶۴، لیدن، ۱۸۷۵):

يَجُودُ بِالنَّفْسِ إِذْ ضَنَّ الْجُودُ بِهَا      وَالْجُودُ بِالنَّفْسِ اقْصَى غَايَةِ الْجُودِ.

درباره حیات و اشعار او، (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۳/۹۳ - ۹۷؛ ابن المعتز، طبقات الشعراء، ۲۳۵، اروپا؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۹/۳۱ - ۳۴، محمد ابوالفضل ابراهیم؛ ابوالفرج اصفهانی، الآغانی، ۱۳/۱۵۸، بولاق).

أَبْدَالِدَّهْرًا<sup>۱</sup> در مَدَّلَتْ<sup>۲</sup> و شقاوت<sup>۳</sup> بماند، و شاعر در حَقِّ او گفته است:

۱. أَبْدَالِدَّهْرًا، تا روزگار بجاست، تا پایانِ روزگار (درست در تلفُّظ أَبْدَالِدَّهْرًا است، ولی در

محاوره دال رابه ضم می خوانند). نظامی گوید (هفت پیکر، ۳۲-۳۳؛ ۳۶-۳۷، وحید):

مُقبِل آن کس که دخل دانه او	بر، چسبن آورده به خانه او
کابدالدهر تا بُود بر جای	باشد از نام او صحیفه گشای...
جهد کن کز نباتی و کانی	تا به عقلی و تا به حیوانی
بازدانی که در وجود آن چیست	گابدالدهر می تواند زیست.

در کلیله و دمنه (۲۰۹، مینوی) آرد: «... جراحی سخن هرگز علاج پذیر نباشد، و هر تیر

که از گشاید زیان به دل رسد بر آوردن آن در امکان نیاید و درد آن أَبْدَالِدَّهْرًا باقی ماند...».

۲. مَدَّلَتْ، خوار شدن، خواری؛ به پستی گراییدن (مصادر روزنی). امیرمُعزّی گوید (دیوان،

۱۶۳، اقبال):

در سعادت و دولت گشاده باد بر او

عَدُوّی او ز مَدَّلَتْ چو حلقه بر در باد.

عبید خود در «رساله دلگشا» (کلیات، ۱۱۵، اقبال) در ماجرای لولی با پسر خود آرد: «...»

به خدا تُرا در مدرسه اندازم تا آن علمِ مرده ریگی ایشان بیاموزی و دانشمند شوی و تا زنده

باشی در مَدَّلَتْ و فلاکت و ادبار بمانی...».

۳. شقاوت، بدبخت شدن، بدبختی، شوربختی؛ مُقابل سعادت (مصادر روزنی). در کلیله و دمنه

(«باب شیر و گاو»، ۱۲۳، مینوی) آرد: «... و مرا چون آفتاب روشن است که از ظُلْمَتِ

بدکرداری و عَذْرِ تو پرهیز می باید کرد که صُحبتِ اشرار مایه شقاوت است و مخالطتِ اخیار

کیمیای سعادت...». این بیتِ مُتنبّی نیز «شقاوت» را دارد و به خاطر سپردنی است (دیوان،

۳۴۱، با شرح علامه واحدی، چاپ دیتریسی):

ذُو الْعَقْلِ يَشْقَى فِي النِّعَمِ بِعَقْلِهِ      وَ أَخْوَالُ الْجَهَالَةِ فِي الشَّقَاوَةِ يَنْعَمُ

= خردمند در نعمت‌ها با وجودِ خرد خود شوربخت باشد، و حال آنکه نادان در شوربختی

در نعمت باشد [زیرا اولی می فهمد ولی دومی نمی فهمد].

بِهَلْ تَا بَه دَنْدَانِ گَزْدِ بُشْتِ دَسْتِ      تَنْوَرِ چُنَیْنِ گَرْمِ وَ نَانِیْ نَبَسْتِ<sup>۱</sup>  
 آن نیک‌بخت را که مُستعدّ قبول نصایح است، در این باب، این قَدْر کافی است.  
 ایزدِ باری همگنان<sup>۲</sup> را توفیقِ خیر کرامت کُناد.

۱. بهل تا به... این بیت از سعدی است. ← (کَلّیات، «بوستان»، ۲۲۶، فروغی). بهل، فعلی امر از هلیدن یعنی رهاکن و بگذار.

۲. همگنان، جمع همه و همگین (= همگن) یعنی همگان. دربارهٔ اینکه این کلمه را همگنان باید نوشت یا همتگان، بحث‌های زیادی شده است. شادروان مینوی در کلیله و دمنه (۳۵، ۱۱۳، ۲۰۱ و صفحات دیگر) هر جا هم که نسخهٔ اساس همگان بوده، همه را همگنان نوشته است و معتقد بوده که «همگنان جمع همه است، و جمع این کلمه در کُتب و اشعار قدیم جز بدین صورت نیامده است و همگنان معنایی غیر از این ندارد». اما ظاهراً این اصل، مُطَرّد نیست، چه اگر فرضاً همهٔ متون نثر را فرض کنیم که بر اثر تصرّف نُسخ و کتاب تحریف و تصحیف شده، متون نظم را چه می‌توان گفت که در آنها مکرراً همگان بکار رفته است؟ به احتمال زیاد می‌توان گفت که هر دو صورت درست است. و تصّحیح متون این نکته را روشن می‌سازد، و حاجت زیادی برای آوردن مثال نیست. اینجا تنها یک مورد را برای مثال یاد می‌کنیم. سعدی گوید (کَلّیات، «غزلیات»، ۴۱۱، فروغی):

از همگان بی‌نیاز و بر همه مشفق      از همه عالم نهان و بر همه پیدا.  
 هم‌آورد (گلستان، ۴۷، فروغی): «گفتند [وزیر را] رأی ملک را چه مزیت دیدی بر فکری چندین حکیم؟ گفت: به موجب آنکه انجام کار معلوم نیست، و رأی همگان در مشیت است که صواب آید یا خطا. پس موافقتِ رأی پادشاه اختیار کردم». سنائی گوید (دیوان، ۳۲۱، دکتر مصفا):

از خلق نهان زان شد، تا جمله تو را باشد      گر هیچ پدیدمستی زان همگانستی.



## باب چهارم

### در عدالت

#### - مذهب منسوخ

اکابر سلف عدالت<sup>۱</sup> را یکی از فضایل اربعه<sup>۲</sup> شمرده‌اند، و بنای امور معاش و معاد

---

۱. عدالت، عبید عدالت را تعریف نکرده. ابن مسکویه در تعریف عدالت گوید: العداثة فضيلة يُنصِفُ بها الإنسانُ من نفسه و من غيره من غير أن يُعطى نفسه من النافع أكثر و غيره أقل، و أما من الضار فبالعكس، و هو ان لا يُعطى نفسه أقل و غيره أكثر لكن يستعمل المساواة التي هي تناسب ما بين الأشياء. و من هذا المعنى اشتق اسمه أغني القدل (تهذيب، ۳۴).

۲. فضایل اربعه (= حکمت، عفت، شجاعت، و عدالت) - صفحه ۵۳ از همین کتاب.

بر آن نهاده‌اند. مُعْتَقِد<sup>۱</sup> ایشان آن بوده که بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ<sup>۲</sup>، و خود را مأمورِ إِنْ اللّٰهُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ<sup>۳</sup>... بداشتندی. بنابراین سلاطین و أمرا و اکابر و وُزرا دائمِ هِمَّت بر اشاعتِ مَعْدِلَت<sup>۴</sup> و رعایتِ امورِ رعیت و سپاهی گماشتندی، و آن را سببِ دولت و نیک‌نامی شناختندی؛ و این قِسم را چنان معتقد بوده‌اند که عوام نیز در معاملات

۱. مُعْتَقِد = اعتقاد، عقیده، ← صفحه ۷۰ شماره ۱.

۲. بِالْعَدْلِ... آسمان‌ها و زمین به عدل برپا گشته است. خواجه طوسی در اخلاقِ ناصری (۱۴۷)، مینوی - حیدری) آرد: «و اشارت بدین است قولِ صاحبِ شریعت، علیه‌السلام، آنجا که گفته است: بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ...». در متن چاپ تَهذیبِ الاخلاقِ ابنِ مسکویه نیز (۱۳۱، چاپ زُرّیق) آمده است «قال علیه‌السلام»، ولی در نسخه بَدَلِ پایِ صفحه از نسخه «ک» (و نیز در نُسخه چاپ بیروت، ۱۲۳) «قیل: بِالْعَدْلِ...» نقل کرده است. به هر صورت (هر چند معنی عبارت بلااشکال است) در اینکه این گفته از احادیثِ نبوی باشد، شک موجود بوده است، و در کُتُب حدیث از قبیلِ جامع الصغیر سیوطی (و شرح آن الفیض القدیر) و نهایتاً ابن‌اثیر و الممعجم المفهریس و نسبیک نیز دیده نشد، ← «تعلیقات» اخلاقِ ناصری، ۳۷۷ و ۴۱۳ (چاپ مینوی - حیدری). مأخذِ خواجه و عبید، هر دو، ابوعلی مسکویه است. باید افزود که در نامه‌یی هم که سنائی غزنوی به بهرامشاه غزنوی نوشته («مُقَدِّمه» دیوان سنائی، صفحه شصت و سه، چاپ مدرّس) این جُمله صریحاً به عنوان حدیث یاد شده است.

۳. سوره نحل، ۱۶/آیه ۹۰: «یَیْگَمَانِ خَدَاۤی مِی فَرْمَاۤیْدَ بِه دَادِ کَرْدَن و نِیْکُوکَارِی...»

۴. مَعْدِلَت، عدل، داد دادن، دادگستری، انصاف (غیاث). نجم‌الدین رازی در ضمن بیانِ وظایف پادشاه آرد (مرصاد، ۲۴۴، شمس‌العرفا): «... و دادِ بندگان در پادشاهی بدهد؛ پس مُلْکِ صغیرِ دنیایِ فانی را به مُلْکِ آخرتِ باقی مُوَضَّل گرداند به انصاف و مَعْدِلَت، و بر خواص مملکت از اهلِ علم و معرفتِ دَرِ احسان و مَكْرُمَت گشاید» و همو آرد (۲۴۶، شمس‌العرفا): «... و هر اِنعام و احسان و انصاف و مَعْدِلَت و ایادی و مکرمت و مواسات و سیاست و حفظ و حراست که پادشاه در حقِ رعیت فرماید از رحم و مُرَوّت و مقامِ سلطنتِ اوست.»

و مشارکات<sup>۱</sup> طریق عدالت کار فرمودندی و گفتندی:

عدل کن زآنکه در ولایتِ دل در پیغمبری زُند عادل<sup>۲</sup>.

### - مذهبِ مُختار

اما مذهبِ اصحابنا آنکه: این سیرتِ آشوء<sup>۳</sup> سیر است و عدالتِ مستلزمِ خَلل<sup>۴</sup>

۱. مشارکات (ج مشارکت)، شرکت کردن، انبازی کردن «نخست مشارکتِ حس و عقل یاد کرد [یعنی حکیم ارسطوطالسی]، و از بهر آن چنین کرد تا دلیل انگیزد بر افعالِ نفسِ گویا...» (بابا افضل کاشانی، مُصنّفات، ۳۹۱/۲، مینوی - مهدوی).

۲. در اصل: ولایتِ عدل. بیت از سنائی غزنوی است، «حدیقة الحقیقه (۵۵۵ / بیت ۹، مدرّس). چند بیت دیگر را یاد می‌کنیم:

عدل کن زآنکه در ولایتِ دل	در پیغمبری زُند عادل...
در شبانی چو عدل کرد کلیم	داد پیغمبریش زب کریم
تسا شبانی نکرد بر حیوان	کی شبان گشت بر سر انسان
چون در عدل باز شد بر تو	در دوزخ فراز شد بر تو،

نیز «(سندباد نامه، ۳۹، احمد آتش)، که بیتِ سنائی را به صورتِ متنی ما آورده است.

۳. آشوء سیر، بدترین سیرت‌ها و زشت‌ترین منش‌ها.

۴. در این باب که چگونه «عدالت مستلزمِ خَللِ بسیار» می‌تواند شد، عبید خود استدلالِ کافی کرده است. در اینجا عجاله همین اندازه بخاطر داشته باشید که مُراد از «عدالت» و «عدل»، «تسویه و تعادل» (= Harmony به تعبیر افلاطون در جمهور) است و عبید که این معنی را از ابن مسکویه و خواجه نصیر اقتباس کرده، مانند آن دو بزرگ عدالت را به همین معنی فهمیده و بکار برده است «و بهذا النوع من العدل ای التسویه والتعادل قیل: بالعدل قامت السموات والأرض، ولو رجح أحدُهما علی الآخر یزیادو سیر... لأحال الزائدُ الناقص و قوی علیه فبطل العالم، فسبحان القائم بالقسط لآله إلا هو...» (تهذیب، ۱۲۳؛ اخلاقِ ناصری، ۹۶؛ مینوی - حیدری).

بسیار. و آن را به دلایل واضح روشن گردانیده‌اند، و می‌گویند: بنای کار سلطنت و فرماندهی و کدخدایی بر سیاست<sup>۱</sup> است، تا از کسی نترسند فرمان آنکس نبرند، و همه یکسان باشند و بنای کارها تخلل پذیرد، و نظام امور گسسته شود. آنکس که حاشا<sup>۲</sup> عدل

۱. سیاست، ساس الدوابّ سياسة راضها و ادبها، والسلطان والوالي الرعية تؤلني أمرها و دبرها و احسن النظر اليها (لسان) سیاست در اصل «رام کردن و تربیت ستوران و چهارپایان»، و نیز «پاس داشتنی ملک و حکم راندن بر رعیت و قهر کردن و ترسانیدن و ضبط کردن مردم از فسق به ترس دادن و زدن» است (المصادر، و غیاث). در متون فارسی بویژه «سیاست میرآتی» (Mirror Politics) به معنی «تنبیه کردن» و «بترس نگاه داشتن مردم» بکار رفته است، و در عبارت عبید نیز به همین معنی است. برای شرح اقسام سیاست در اسلام، «حلبی، تاریخ تمدن اسلام»، «فصل ۱۲ سیاست»، صفحات ۳۸۵-۵۰۲، چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۶۵ ه. ش. - ضمناً اسم از این کلمه «سائس» است، و اینکه در زبان فارسی «سیاس» بکار می‌برند (بر وزن صراف)، از خطاهای فاحش است، زیرا نه در کتب لغت هست، و نه ضیفه «فقال» قیاسی است تا بتوان آن را از ماده «سیاست» ساخت. و بر فرض قیاسی بودن باید سواس باشد نه سیاس، زیرا اصل آن «سائس یسوش» است، و برای تبدیل واو به یاء سبب و مجوزی نیست («خیام پور» نشریه دانشکده ادبیات تبریز»، ۱- ۱۴/۵). یکی دیگر از جمع‌های «سائس»، «ساسة» است. ابوالعلاء معری گوید (دیوان، ۳۵/۱):

يُسُوْشُونَ الْأُمُورَ بِغَيْرِ عَقْلِ      فَيَتَفَدُّ أَمْرَهُمْ، وَ يُقَالُ سَاسَةٌ  
فَأُفُّ مِنَ الْحَيَوةِ، وَأُفُّ مِني      وَ مِنْ زَمَنِ رِيسَاسَتِهِ خَسَاسَةٌ

کارها را بی‌خردمندی راه می‌برند، و فرمانشان نافذ می‌گردد و ایشان را سیاستمدار می‌گویند؛ بیزارم از زندگانی و بیزارم از خودم، و از روزگاری که سالاری آن با فرومایگان است.

۲. حاشا در زبان عربی واژه انکار و تحذیر است یعنی «هرگز»، «مبادا»، «نه چنین است». حافظ گوید (دیوان، ۵۵، قزوینی):

بر من جفا ز بخت بد آمد و گرنه یار      حاشا که رسم لطف و طریق کرم نداشت.

در دیوان حافظ (۷-۸) بار بکار رفته است.

وَرَزَد و کسی را نزند و نَکُشَد و مصادره نکند<sup>۱</sup> و خود را مست نسازد و بر زیردستان اظهار عربده<sup>۲</sup> و غَضَب نکند، مردم از او نترسند و رعیت فرمانِ مُلوک نبرند، فرزندان و غلامان سُخَنِ پدران و مخدومان نشنوند، و مَصَالِحِ پِلاد و عِبَادِ مِتلاشی گردد<sup>۳</sup>؛ و از بهر این معنی

۱. مُصادره، تاوان گرفتن، جریمه کردن (مصادر زوزنی، غیاث) در سَمَكِ عِيَار (۸۱/۱)، دکتر خانلری) آرد «... بَجْمَلِ شَهْرٍ دَرِ فَرْمَانِ تُسْتِ، مَصَادِرَهُ وَ مَطَالِبَهُ شَهْرٍ بِهِ خَوَاسِیِ تَوِ می باشد؛ نه به نیک و نه به بد ز تو بازخواستی نکرده ایم». نجم‌الدین رازی آرد (مرصاد، ۲۵۰، شمس‌العرفا) «احسانِ پادشاه آنست که بر مردم بهانه‌ها نگیرند و منفعت‌ها نجویند و مصادره نکنند، و جنایت‌های بی جرم روا ندارند...» و غیر از کردن، با «کشیدن» و «دادن» و «بردن» نیز ترکیب شده است. مولانا در غزل شماره (۲۲۸۸) از دیوان کبیر (۱۰۸/۵ - ۱۰۹، فروزانفر) «مصادره» را ردیفِ تَغْزِلیِ زیبایی قرار داده که چند بیت آن را نقل می‌کنیم:

شِعْنَةُ عَشْقٍ مِی كَشْدُ از دو جهان مصادره	دیده و دل گرو کنم بهر چنان مصادره...
دَادِ چِگَرِ مَصَادِرِهِ از خُودِ لَعْلِ پاره‌ها	جانِبِ دیده پاره‌یی رفت از آن مصادره...
هَر چِه بَرَدِ مَصَادِرِهِ از تِنِ عاشقان گرو	باز رسد به کویِ دل نورفشان مصادره...
دیده و عقل و هوش را شب به مصادره بَرَدِ	صَبْحِدمِی نِدا کِند بازستان مصادره.

۲. عربده، نعره و فریاد؛ بدخویی کردن؛ بدمستی در شراب که با نندخُلُقِی توأم باشد (مصادر روزنی) عَرَبَدَ عَرَبَدَةً: سَاءَ خُلُقُهُ فَهُوَ عَزِيبٌ وَ مُعَرَّبٌ (لسان). عبید در «رساله دلگشا» (کلیات، ۱۳۰، اقبال) آرد «قاضینی را قولنج بگرفت. طیب فرمود که او را به شراب حُقنه کنند. شراب بسیار در او ریختند. مردک مست شد؛ اهل خانه را می‌زد و فریاد می‌کردند. از پسرش پرسیدند: پدرت چه می‌کند. گفت: از ... نسو عربده می‌کند.» حافظ گوید (دیوان، ۴۸ و ۹۳، قزوینی):

از بهر خدا زلف میارای که ما را      شب نیست که صد عربده با بادِ صبا نیست،

و:

غیرتم گشت که محبوب جهانی لیکن      روز و شب عربده با خلی خدا نتوان کرد.

۳. مِتلاشی، از هم پاشیده شدن؛ ناچیز شدن. سنائی گوید (دیوان، ۸۲۵، مدرّس):

گفته‌اند:

پادشاهان از پی یک مصلحت صد خون کنند!

→ هر که در خیطهٔ مسلمانی است      متلاشی چسب نفیس حیوانی است  
در نهج البلاغه در خطبه (۱۸۳) امام آمده «و ما تلاشت عنه بروق الغمام...»، و ابن ابی‌الحدید در شرح آن می‌گوید (۸۷/۱۰، محمد ابوالفضل ابراهیم): هذه الكلمة أهمل بناءها كثير من ائمة اللغة و هي صحيحة و قد جاءت و وردت. قال ابن الاعرابي: لثا الرجل اذا أتبع، و خس بعد رفعة، و اذا صغ اصلها، صغ استعمال الناس: تلاشى الشيء بمعنى اضمحل. و قال القطب الراوندي: تلاشى مركب من «لاشى»، و لم يقف على اصل الكلمة؛ و قد ظهر الآن أن معنى كلامه عليه السلام أنه سبحانه يعلم ما يصوت به الرعد، و يعلم ما يضمحل عنه البرق»

۱. پادشاهان... مصراع دوم بیتی است از مقطعات انوری ابیوردی، «(دیوان، ۶۲۶/۲، مدرّس) که در آن «برای یکی از شاگردان خود از مخدوم راتبه و ادرار خواهد»:

ای خداوندی که از روی تفساخر بنده‌وار

نعل اسب اختران در گوش نه گردون کنند...

بنده را شاگرد خوارزمی است شیطان هیکلی

کان چنان هیکل نه در کوه و نه در هامون کنند...

معدیهی دارد که سیری را در او امید نیست

در علاج جوع گلی کوه اگر معجون کنند...

حاش لله گر بماند یک موی دیگر به مرو،

آه و واویلا که این مثنی مساکین چون کنند

کز نهیب معدّه او هر شبی تا بامداد

اهل شهر و روستا بر نان همی افسون کنند

یا غلامی چند را از روی چشمت بر گمار

تا شبیخون آورند و دفع این ملعون کنند ←

می فرمایند اَلْعَدَالَةُ تُورِثُ اَلْفَلَاکَةَ<sup>۱</sup>. خود کدام دلیل واضح تر از اینکه پادشاهان عجم چون ضحاک تازی<sup>۲</sup> و یزدجرد بزه کار<sup>۳</sup>، که اکنون صدرِ جَهَنَم بدیشان

→ یا بکش این کافرین روسپی را آشکار

پادشاهان از پی یک مصلحت صد خون کنند

یا بفرما اهل دیوان را که تا من بنده را

زانچه مُجَرِّی دارم اجرا یک نفر افزون کنند

۱. العدالة... دادگری شوربختی (و فلک زدگی) بیار می آورد.

(تا توانی به عدل روی میار

که عدالت فلاکت آرد بار)

عبید به احتمال زیاد این عبارت تازی را خود نوشته است؛ و «فلاکت» را که مصدر جعلی و از بر ساخته های فارسی زبانان است برای موازنه با «عدالت» بکار برده است. اما عبید فلاکت را چندین بار دیگر بکار برده است یکی در مثنوی «عُشاقنامه» (کلیات، ۱۳۸، اتابکی): که «فلاکت» را به «نتیجه علم» تعریف کرده است. ظاهراً این کلمه نادرست در میان تازیان نیز رواج داشته است، چه مؤلفی دلجی نام کتابی در شرح احوال فلک زدگان و فلاکت آنها پرداخته و در مصر چاپ شده است (← دلجی، الفلاکة والمفلوکون، قاهره، ۱۳۲۲ هـ. ق.). ← مفلوک، صفحه ۱۱۰، شماره ۳. عبید زاکانی این کلمه را یک بار دیگر در «رساله دلگشا» (کلیات، ۱۱۵، اقبال) در داستان ماجرا کردن لولی با پسر خود بکار برده است: «... به خدا تو را در مدرسه اندازم تا آن علم مرده ریگی ایشان بیاموزی و دانشمند شوی، و تا زنده باشی در مذلت و فلاکت و ادبار بمانی...»

۲. ضحاک تازی، ضحاک معرب (ازدهاک) است، پادشاه داستان‌هایی که پس از جمشید در ایران به سلطنت پرداخت. وی پسر «مرداس» شاه ناحیه‌یی از عرب بود، و به همین مناسبت در متون قدیم فارسی او را ضحاک تازی («عرب») می‌گویند.

۳. یزدجرد بزه کار (= ائیم)، منصوب یزدگرد سوم ساسانی واپسین پادشاه آن دودمان است به سال ۵۳۱ هـ. ق. در مرو به دست آسیابانی کشته شد.

مُشَرَّف<sup>۱</sup> است، و دیگر متأخران که از عقب رسیدند<sup>۲</sup>، تا ظلم می‌کردند دولت ایشان در ترقی بود و مُلک معمور<sup>۳</sup>.

چون زمان به کسری انوشروان<sup>۴</sup> رسید، او از رکاکت<sup>۵</sup> رأی و تدبیر وزرای ناقص

۱. مُشَرَّف، تشریف یافته یا شریف گشته (غیاث). حافظ گوید (دیوان، ۴۴، قزوینی):

مرحبا ای پیکِ مشتاقان بده پیغام دوست      تا کنم جان از سرِ رغبت فدای نام دوست

گر دهد دستم کشم در دیده همچون توتیا      خاکِ راهی کان مُشَرَّف گردد از اقدام دوست

۲. از عقب رسیدند، به دنبال [ او ] آمدند.

۳. معمور، آباد شده، آباد و دایر (غیاث). ناصر خسرو گوید (دیوان، ۷۶، مینوی - محقق):

شادمانی بدان گت از سلطان      خلعتی فاخر آمد و منشور...

یات شاعر به مدح در گوید      شاد بادی و قصر تو معمور

۴. کسری انوشروان، بیست و یکمین پادشاه ساسانی، معروف به «عادل». در سال ۵۷۹

میلادی در تیسفون درگذشت

۵. رِکاکت، سستی و یاوگی و فرومایگی (مصادر زوزنی، غیاث). و در متون فارسی و تازی

صفت «رأی» و «طبع» و «کلام» و چیزهای دیگر بکار می‌رود. در اینجا عیب صفت «رأی»

بکار برده است یعنی «سستی و فرومایگی اندیشه». خواجه نصیر صفت «طبع» بکار برده است

(اخلاق ناصر، ۱۲۶، مینوی - حیدری) «نفس شریف را در معرض خطر نهادن و بر مکاریه

عظیم اقدام نمودن در طلب مال... نهایت خساست همت و رکاکت طبع تواند بود.» اسم و

صفت از این کلمه رکیک است. ابن ابی الحدید وقتی که رأی خود را در باب اصالت

نهج البلاغه اظهار می‌کند، می‌گوید: «...إِنَّ مَنْ أَيْتَسَ بِالْكَلامِ وَالْخَطْبِیَةِ وَ صَا زَلَهُ ذَوْقُ فِی هَذَا

أَلْبَابٍ لَا بَدَّ أَنْ يُفَرَّقَ بَیْنَ الْکَلَامِ الرِّکِیْکِ وَ الْفَصِیحِ... وَ أَنْتَ إِذَا تَأَمَّلْتَ نَهْجَ الْبَلَاغَةِ

وَ جَدْتَهُ کُلَّهُ مَاءً وَاجِداً وَ نَفْساً وَاجِداً وَ أُسْلُوباً وَاجِداً...» (شرح نهج البلاغه، ۱/۱۲۸، ابوالفضل

ابراهیم). سعدی «رکیک» را صفت «باز» یعنی مرغ شکاری معروف نهاده (مواعظ، ۱۷،

فروغی):

قارون ز دین برآمد و دنیا برو نماند      بازی رکیک بود که موشی شکار کرد.



عقل<sup>۱</sup> شیوه<sup>۱</sup> عدل اختیار کرد، در اندک زمانی کُنْگَرَه<sup>۲</sup> های ایوانش بیفتاد، و آتشکده ها که معبد ایشان بود به یک بار بمرد<sup>۳</sup>، و اثرشان از روی زمین محو شد. امیرالمؤمنین<sup>۴</sup> مُشْتِید<sup>۴</sup>

۱. وُزْرَایِ ناقص عقل، وزیران کم خرد. ناقص عقل (= ناقص العقل) در اینجا صفتِ وزرا است، اما در شعر معروف سعدی (گلستان، ۱۵۴، فروغی):

وقتی اُفتاد فتنه‌ی در شام هر کس از گوشه‌ی فرا رفتند...  
پسرانِ وزیرِ ناقص عقل به گدایی به روستا رفتند،

ناقص عقل صفتِ پسران است یعنی پسرانِ ناقص عقل وزیر به گدایی به روستا رفتند، و به ضرورتِ شعری میان صفت و موصوف فاصله افتاده است.

۲. کُنْگَرَه (به ضمّ اول و سَوَم)، دندان‌های بالای دیوار قصر و حصار و قلعه (غیاث)؛ بلندی های هر چیز عموماً (برهان)؛ شکل های مثلث و نیم دایره از گِل یا آجر یا سنگ که بر بالای دیوار یا بارو یا ایوان سازند. مولوی گوید (مثنوی، ۱/ بیت ۶۸۹، نیکلسن):

کُنْگَرَه و پسران کسند از منجنیق تا رُود فرق از میان این فریق.  
احتمالاً عبید با اطلاقی جزء بر کُلّ، همه قصر را اراده کرده است.

۳. پمُزْد، خاموش شد. مُردن چراغ یا شمع کنایه از خاموش شدن آن است. خاقانی گوید - در مرثیه رشیدالدین پسرش (دیوان، ۱۶۰، سبّادی):

نـازنینانِ من! مُرد چسراغِ دل من

همچو شمع از مُژده خُونابِ جگر بگشاید.

مولانا گوید (مثنوی، ۱۲۱۶/۲ - ۶۷، نیکلسن):

تا نمرده است این چراغ با گُهر همین فتنه‌اش ساز و روغن زودتر  
تا بکُلی نگذرد آیام کشت همین مگو فردا که فرداها گذشت

سعدی گوید (کلیات، غزلیات، ۴۳۵، محمدعلی فروغی):

شاهد که در میان بَبُود شمع گو بَمیر چون هست اگر چراغ نباشد منور است.

۴. مُشْتِید (اسم فاعل از تشید) = استوارکننده.

قواعد دین عُمَر بن خَطَّاب<sup>۱</sup> - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - که به عدل موصوف بود خشت می‌زد، و نانِ جو می‌خورد؛ و گویند خرقه‌اش<sup>۲</sup> هفده من بود.

۱. عمر بن خَطَّاب، خلیفهٔ ثانی، دخترش حفصه از زوجات پیامبر اکرم بود، در سال ۲۳ ه. ق. به دست یک ایرانی کشته شد.

۲. خرقه... در اصل لغت به معنی پاره و وصله و پینه است (غیاث). از آغاز اسلام، عده‌ی از صحابهٔ رسول اکرم (و نیز زُهَّادِ تابعین) از قبیل امیرالمؤمنین علی (ع) و عُمَرِ خَطَّاب و اُوَیْسِ قَرْنِی جامهٔ پینه‌زده و وصله‌دار می‌پوشیده‌اند. صوفیان قدیم نیز به متابعت از ایشان جامهٔ بی تکلف و پاره شده می‌پوشیده‌اند؛ و گاه حتی لباس نو را پاره کرده و باز می‌پوشیده‌اند، چنانکه ابوبکر شبلی (وفات، ۳۳۴ ه. ق.) و ابوعلی رودباری (وفات، ۳۲۳ ه. ق.) چنین می‌کرده‌اند (← ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ۲۰۳). اما خرقه، نزد صوفیه، جامه‌ی بوده است آستین‌دار و پیش‌بسته که آنرا از سر می‌پوشیده‌اند و از سر بدر می‌آورده‌اند («خرقه از سر بدر آورد و بشکرانه بسوخت»، حافظ). و علتِ اشتها بر آن به خرقه این است که پاره‌های مختلف را به هم می‌دوخته‌اند (خرقه یا دَلِقِ مَرْمَع) و گاه نیز پاره‌های رنگارنگ را بهم آورده و از آنها خرقه می‌ساخته‌اند (دَلِقِ مُنْمَع). ظاهراً عبید و نویسندگان دیگر نیز از صوفیه متأثر شده و این دست جامه‌های ساده را که برخی از خلفای راشدین می‌پوشیده‌اند، خرقه نامیده‌اند (← معارف بهایوولد، ۲/۲۱۳-۲۱۴، فروزانفر، حواشی).

نزد صوفیه پوشیدن خرقه در حکم تسلیم به ارادهٔ شیخ بوده، و از آن به «موتِ اخضر» (مرگ سبز) تعبیر می‌کنند. خرقهٔ صوفیان دو نوع بوده: ۱. «خرقهٔ ارادت»، که هر مرید از شیخ خود می‌ستانده، و آن را یک بار و بیش از یک شیخ نمی‌گرفته؛ دیگری «خرقهٔ تبرک»، که سالک آنرا از هر شیخی می‌توانست بگیرد. پوشانندهٔ خرقه را «پیرِ خرقه» می‌نامیده‌اند. صوفیه غالباً خرقهٔ خود را طی سلسلهٔ اسناد به پیامبر اکرم یا حضرت امیرمؤمنان می‌رسانیده‌اند. صوفیهٔ شیعی مذهب نخستین خرقه‌پوش علی (ع) را دانند و آن را «خرقهٔ شاه ولایت» نامند و گویند خرقه از حضرت علی به حَسَنِ بصری و کَمِیل بن زیاد و به تدریج به دیگران رسید ← سهروردی،

## معاویه<sup>۱</sup> به برکتِ ظُلمِ ملک از دستِ امامِ علی - کَسْرَمَ اللّٰهُ

→ عوارف، ۱/۱۶۱ (حاشیهٔ احیاء)؛ کاشانی، مصباح‌الهدایه، ۱۶۶ - ۱۵۳، همایی؛ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریته، ۴۳ - ۴۴، فروزانفر؛ ابونصر سراج، اللُّمَع، ۱۸۷ - ۱۸۹؛ معصومعلیشاه، طرائق الحقائق، ۳۲۲/۲ - ۳۲۸؛ و مقالهٔ «Khirka» در دائرةالمعارف اسلام (انگلیسی، ۱۷/۵ - ۱۸، چاپ جدید).

۱. شک نیست که زندگانی عُمرِ خَطَّابِ بسیار ساده بوده، اما ظاهراً عبید در این نسبت‌های خود به عُمرِ خَطَّابِ اغراق کرده است. چه «خشت زدن»، «نانِ جو خوردن» و بویژه «خرقهٔ هفده منی پوشیدن» در مآخذ معتبر یاد نشده است. یکی از صفات بارز ادبای بزرگ، قدرت آنها است بر اینکه از کاهی کوهی - و بالعکس - بسازند. دربارهٔ سادگی عُمرِ همین قَدْر، گفته‌اند که «رُؤِیَ عَلَیْهِ قَمِیْضٌ فِیْهِ اِثْنَا عَشْرَةَ رُفْعَةً وَ هُوَ یَخْطُبُ» و نیز «... کَانَ لِعُمَرَ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - قَمِیْضٌ قِیْمَتُهُ اَرْبَعَةٌ دَرَاهِمٌ. فَقَالَ اِنِّیْ اَحْسَنُ اَنْ اُسَالَ عَنْ نَبِیِّهِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ. فَبِکُنِیْ سَالِمٌ غَلَامُهُ وَ قَالَ لَهُ: زَايْتُكَ قَبْلَ الْخِلَافَةِ لِبِسْتُ ثَوْبًا بَارِعِیْنِ دِیْنَارًا فَاَسْتَحْسَنْتَهُ. فَقَالَ يَا سَالِمُ اِنِّیْ كُنْتُ لَمْ اَتَلْ شَيْئًا اِلَّا طَلَبْتُ فَوْقَهُ، فَلَمَّا نَلْتُ الْخِلَافَةَ عَلِمْتُ اَنْ لَيْسَ فَوْقَهَا اِلَّا الْجَنَّةُ، فَذَعْنِي اَطْلُبُهَا» ← راغب (مجاذرات، ۴/۳۶۶، بیروت). ابن عبیدر به در بابِ سادگی او چُنَیْنِ آرد (العقدُ الفرید، ۴/۲۷۱، احمد امین): «... وَ اَمَّا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَكَانَ يُجْرِي عَلَیْ نَفْسِهِ دِرْهَمَیْنِ كُلِّ یَوْمٍ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ. وَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: خَرَجْتُ اُرِیدُ عُمَرَ فِی خِلَافَتِهِ، فَاَلْقَيْتُهُ رَاكِبًا عَلَی حِمَارٍ قَدْ اَرْسَنَتْهُ بِحَبْلِ اَسْوَدٍ، وَ فِی رِجْلَیْهِ ثَلَاثِیْنِ مَحْصُوفَتَايْنِ وَ عَلَیْهِ اِزَارٌ قَصِیْرٌ وَ قَمِیْضٌ قَصِیْرٌ، قَدْ اَنْكَشَفَتْ مِنْهُ سَاقَاہُ، فَمَشِیْتُ اِلَیْهِ وَ جَعَلْتُ اَجْبِدُ الْاِزَارَ عَلَیْهِ. فَجَعَلَ یَضْحَكُ وَ یَقُولُ: اِنَّهُ لَا یَطْمَعُكَ.» شیخ رُوزِبِهَانِ بَقْلِی شِیرَازِی (فت، ۶۰۶ هـ. ق.) در مورد ظلم‌هایی که ظالمان با پاکان و دوستان خدا کردند، فصلی مُشَبَّحِی در شرح شَطْحِیَّاتِ («فصلُ فی امتحان القوم»، ۲۳ - ۲۸، چاپ هانری گرتن) می‌گوید «... ندیدی که صوفی صحابه را با دَلْقِ هَزْدَه منی چون بکشتند»، و از اینجا نیز معلوم می‌شود که هر چند مطلب متین نمی‌نماید، اما شهرتی داشته است! عطار نیز گوید (منطق‌الطیر، ۳۴، کتابفروشی تأیید اصفهان):

هَفْدَه من دلقی چرا می‌داشت او  
خوبش را بر سلطنت بنشاندی! ←

گر خلافت بر خطا می‌داشت او  
گر خلافت بر هوا می‌راندی

وَجْهَهُ<sup>۱</sup> - پدَر بُرْد<sup>۲</sup> . بُسَخْتِ النَّصْر<sup>۳</sup> تا دوازده هزار پیغمبر را در

→ وی گذشته از اینکه خود بی آایش و ساده زندگانی می کرد، مردم را نیز به سادگی می خواند. چنانکه وقتی مسلمانان کوفه که درخانه های مُتَخَرِّ و ساخته از نی می زیسند، از وی اجازه خواستند که منزل ازخشت برآورند، وی در جواب نوشت که: «لَا تَطَاوُلُوا فِي الْبُنْيَانِ» در ساختن خانه خودنمایی و زیاده روی نکنید. و نیز هنگامی که شنید سعد بن ابی وقاص (وفات، ۵۵۵. ق) در کوفه قصری برآورده، نامه ای اعتراض آمیز به وی نوشت و دستور داد تا در آن قصر را پاک بسوختند تا میان او و مردم فاصله و بُدایی نباشد، ← تاریخ طبری، ۱۹۱/۴ - ۱۹۳، چاپ اروپا؛ فروزانفر، شرح مشنوی شریف، ۵۱۱/۱. مولوی هم در مشنوی (۱/ ابیات ۳-۱۳۹۲، نیکلسن) به این سادگی اشاره کرده است:

قوم گفتندش که او را قصر نیست      مر عُتْر را قَصْر جانِ روشنی است  
گر چه از میری ورا آوازه یی است      همچو درویشان مرار را کازه یی است  
(کازه: خانهٔ نشین و سرپناه خرد و مُتَخَرِّ را گویند).

۱. كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ، جُمْلَةٌ فَعْلِيَّةٌ دُعَايِيَّةٌ است، یعنی خدای روی (ذاتِ) او را گرامی دارد مترجمان تفسیر طبری (۱/ ۱۷۹۸، بغمایی) در تفسیر آیهٔ ۲۷۵ از سورهٔ بقره (۲) آرند «سَبَبِ [نَزُولِ] اَيْنِ آيَتِ اَنْ بُوِدَ كِه اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب - كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ - چهار درم داشت: یکی به شب بداد، و یکی به روز بداد، و یکی اندر نهان بداد، و یکی آشکارا بداد. ایزد تعالی آن از وی پیسنید و بر وی ثنا کرد، ر این آیت بفرستاد: الَّذِينَ يُنْفِقُونَ اَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً قَلَّ لَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». این تعبیر را بیشتر اهل شنت پس از نام آن حضرت می آورند؛ و شیعه معمولاً «عليه السلام» گویند. نصرالله منشی در کلیله (۲۳۶، مینوی) آرد «... و اميرالمؤمنين علي كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ می گوید: لَا رَأْيَ لِمَنْ لَا يَطَاعُ».

۲. پدَر بُرْدن، خارج ساختن. سعدی گوید (کَلِمَات، بوستان، ۳۱۵، فروغی):

ندیدم به مردانگی چون تو کس      که جنگ آوری بر دو نوع است و بس؛  
یکی پیش خصم آمدن مردوار      دُوْم جسانی پدَر بُرْدن از کسارزار

۳. بخت نصر (به تشدید ص و تخفیف آن، مُعْرَبِ Nebuchadnezzar

بیت المقدس<sup>۱</sup> بی‌گناه نگشت؛ و چند هزار پیغمبر را اسیر نکرد و ستوریانی<sup>۲</sup> نفرمود،

→ (تَبَكَّدُ نَزْر) ثانی، سلطان بابل که از سال ۶۰۴ - ۵۶۲ ق.م. سلطنت کرد. ضبط آن به صورت

بخت النصر که عیب نیز در متن ما آورده، غلط متداول است.

۱. بَيْتُ الْمُقَدَّسِ (یا الْمُقَدَّسِ یا الْقُدْسِ یا الْقُدْسُ الشَّرِيفِ) همان است که امروزه اورشلیم

(عبری = شهر تندرستی و آرامی و به لاتین Jerusalem) گویند، شهر و مرکز حکومت قدیم

فلسطین و پایتخت کنونی دولت اسرائیل. این شهر از قدیم نزد یهودیان، ترسایان و مسلمانان

هر سه مقدس و زیارتگاه بوده است؛ و پیش از آنکه کعبه قبله شود، مسلمانان به طَرَفِ آن نماز

می‌گزارده‌اند. از زیارتگاه‌های مسلمانان در آنجا قُبَّةُ الصَّخْرَةِ و مسجد الاقصی است. به قول

مورخان، بیت المقدس از قرن ۱۵ ق.م. سابقه تاریخی دارد. داوود پیامبر آن را پایتخت خود

قرار داد. سلیمان در آن معبدی ساخت و بر شکوهش بیفزود. این شهر در سال ۵۸۶ ق.م. به

تصرف بابل درآمد. در این زمان سلطان بابل نبوکد نزر بود، و چنانکه مورخان اسلامی

می‌گویند خرابی‌ها و گشتار زیادی در آنجا کرد. مثلاً ابن اثیر در تاریخ الکامل (۳۰۳/۱،

تورنبرگ) گشتگان بنی اسرائیل را در بیت المقدس و مُضَافَاتِ آن (۷۰/۰۰۰) تن یاد می‌کند.

ولی همو در آنجا که فتنه تاتار را با وقعه بیت المقدس می‌سنجد (ایضاً الکامل، ۳۵۸/۱۲ -

۳۵۹)، می‌گوید: «وَمِنْ اعْظَمِ مَا يَذْكُرُونَ مِنَ الْحَوَادِثِ مَا فَعَلَهُ بُخْت نصر بِنِي اسْرَائِيلَ مِنْ الْقَتْلِ

و تَخْرِيبِ الْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ؛ وَ مَا لِبَيْتِ الْمُقَدَّسِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيَّ مَا خَرَّبَ هُوَ لِأَيِّ الْمَلَاعِينِ مِنَ الْبِلَادِ

الَّتِي كُلُّ مَدِينَةٍ مِنْهَا أضعافُ بَيْتِ الْمُقَدَّسِ، وَ مَا بَنُو اسْرَائِيلَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيَّ مَنْ قَتَلُوا. فَإِنَّ أَهْلَ مَدِينَةٍ

وَاحِدَةٍ يَمْتَنُّ قَتْلُوا أَكْثَرَ مِنْ بَنِي اسْرَائِيلَ، وَ لَعَلَّ الْخَلْقَ لَا يَرَوْنَ مِثْلَ هَذِهِ الْحَادِثَةِ إِلَيَّ أَنْ يَتَقَرَّضَ

العالمُ و تَفْنَى الدُّنْيَا...». خاقانی گوید (دیوان، ۱، سجادی):

جوشنِ صورت برون کن در صفِ مردان درآ      هل طلب کز دارِ ملک دل توان شد پادشا...

با قطارِ خوک در بیت المقدس پا مینه      با سپاه پیل بر درگاهِ بیت‌الله میا

۲. در یک نسخه خطی «ستورداری» دارد، ولی در اقدم نسخ ستوریانی آمده، ما نیز همین وجه را

اختیار کردیم. هر دو به یک معنی است ولی ستوریانی فصیح تر است (ستوروانی). ستوریانی،

دولت او عروج نکرد و در دو جهان سرافراز نشد. چنگیزخان که امروز به کوری اعدا در دژک اسفل<sup>۱</sup> مقتدا و پیشوای مغولان<sup>۲</sup> اولین و آخرین<sup>۳</sup> است تا هزاران هزار بی گناه را به

→ تربیت و نگهداری ستوران و چهارپایان؛ پیشه ستوریان. باید دانست که شتور هر جانور چهارپایی را می گویند عموماً و اسب و استر و خر را خصوصاً (برهان، جهانگیری). بیهقی در داستان فقیه بوبکر خصیری از قول استاد خود بونصر مُشکان آرد «... چون قدحی چند بخوردیم [با خواجه احمد حسنی میمندی] گفتم: زندگانی خداوند دراز باد، روزی مسعود است، حاجتی دیگر دارم. گفت: بخواه که اجابت خوب یابی. گفتم ابو الفتح [بستی] را با مشک دیدم، و سخت نازبا شتوریانی است» (تاریخ، ۲۰۷، فیاض).

۱. دژک اسفل، دژک، اصلاً به معنی پیوستن و دریافتن است؛ و نیز به معنی نهایت گودی هر چیزی (تاج المصاغر). دژک اسفل: پایه زیرین؛ ته دوزخ. تعبیر از قرآن مجید (نساء، ۴/ آیه ۱۴۵) اقتباس شده «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَهُمْ نصيراً» = بیگمان دورویان در پایه زیرین دوزخ باشند و آنان را یاوری نیایی». واژه مذکور چنانکه ملاحظه می فرمایید به سکون راء است ولی در زبان فارسی معمولاً آنرا به فتح راء یعنی «دژک» تلفظ می کنند، و غالباً گمان می کنند که جمع آن دژکات است، در حالی که دژکات جمع دژک است که به معنی منزلت است اگر نزول را اعتبار کنند، و مقابل آن دژجه است برای صعود (که آن هم لغتی قرآنی است) الدَّرَكَةُ مُخَرَّكَةٌ: الْمَنْزِلَةُ إِذَا أُعْثِرَتْ التُّزُولُ. وَ يُقَابِلُهَا الدَّرَجَةُ لِلصَّاعِدِ، ج دَرَكَاتٌ. وَ دَرَكَاتُ النَّارِ: مَنَازِلُ أَهْلِهَا. وَ يُقَالُ: الْجَنَّةُ دَرَكَاتٌ وَ النَّارُ دَرَكَاتٌ (لسان، درک). در مرصاد العباد (۱۶۴، ریاحی) آرد: «اگر کسی سؤال کند که چون به همان مقام باز خواهند رفت که آمده اند سبب آمدن و فایده آن چیست؟ جواب گوئیم اگر چه با همان مقام شوند اما نه چنان شوند که آمدند بعضی با درجه سعادت بازگردند و بعضی با دژکه شقاوت...».

۲. مغولان اولین و آخرین، ظاهراً مقصود عبید از این عبارت یکی از دو چیز است: ۱. مغولان اولین، یعنی چنگیز و چنگیزیان (اولاد نخستین او)، و مغولان آخرین: هولاکو خان و دیگر ایلخانیان؛ ۲. همه چنگیزمنشان پیش از چنگیزخان و پس از وی، یعنی همه آدمکشان و بیرحمان تاریخ!

تیغ بی‌دریغ<sup>۱</sup> از پای درنیاورد، پادشاهی روی زمین بر او مُقَرَّر نگشت. حکایت. در تواریخ مغول وارد است که هولاکوخان را چون بغداد مُسَخَّر شد جمعی را که از شمشیر بازمانده بود<sup>۲</sup> بفرمود تا حاضر کردند، حال هر قومی را باز پُرسید چون بر احوالِ مجموع واقف گشت، گفت: از مُحترِفه<sup>۳</sup> ناگُزیر است. ایشان را رخصت داد تا بر سر کار رفتند؛ تُجَّار را مایه فرمود دادن تا از بهر او بازرگانی کنند؛ جُهودان را

۱. تیغ بیدریغ، بی‌دریغ، بی‌مضایقه، و اینجا مجازاً یعنی تیز و بُرنده و گذرنده از همه چیز. عَطَّار گوید (منتخب اشعار، ۸۹، تقی تفضلی):

دوش بر درگاهِ عِزّت کویس سلطانی زدم      خیمه بر بالای نزدیکانِ رتانی زدم...

بسرکشیدم تیغِ عشقِ لایزالِ از نیام      بی‌دریغی گردنِ عقلِ هیولانی زدم.

نجم‌الدین رازی آرد (مرصادالعباد، ۲۵۸ - ۲۵۹، شمس‌العرفا): «پادشاه باید به سیاست و

انتقام و خمیت و رُجولیت مشهور باشد؛ جُرم‌های خُرد را تخفیف و تهدید و نصیحت فرماید،

جُرم‌هایی که موجب قصاص باشد یا به خَلِّ مُلک تعلق دارد البته از آن نگذرد به فرمانِ شرع

تیغ بیدریغ را کار فرماید که چون عِلّت آیکه [=بیماری خوره، جُذام] باشد در هر عضوی پدید

آید البته اِهمال نتوان کرد و آن عضو را جُدا باید نمود تا آن عِلّت به جُملگی اعضا سرایت

نکند». حافظ گوید (دیوان، ۲۰۳، قزوینی):

برو به هر چه که داری مخور دریغ و بخور      که بی‌دریغ زُند روزگار تیغِ هلاک.

۲. جمعی را که از شمشیر...، این عبارت ترجمه «بقیة السیف» است. در سخنان علی (ع) (شرح

نهج، ۱۹۸/۱۸، ابوالفضل ابراهیم) می‌خوانید «بقیة السیف اکثرُ عَدَدًا و اَنتی وَاَلدَّاءُ» = از

شمشیر بازماندگان به شماره افزون باشند و به فرزند روینده‌تر (=بیشتر).

۳. مُحترِفه، در اصل مؤنثِ مُحترِف، زین پیشه‌ور؛ ولی معمولاً آن را اسم جمع می‌شمارند (به

اعتبار: طایفه یا فرقه، مانند متصوِّفه، معتزله، صوفیه، اشعریه) یعنی: پیشه‌وران. شمس قیس

رازی در داستان حمله مغولان آرد (المُعجم، ۱۳، مدرّس): «... از کافه ساکنان آن دو ولایت

بهشت‌آسا [خوارزم و خراسان] جز مُشتی اطفال و عورات و بعضی از صنّاع و محترِفه که در

رِیْقَه اسار بر یکدیگر زنده‌بخش کرده بودند... زنده رها نکردند.»

فرمود که قومی مظلومند به جزیه<sup>۱</sup> از ایشان قایع شد؛ مُخَنَّثَان را به حَرَمِ هَایِ خود فرستاد. قضاة و مشایخ و صوفیان و حاجیان و واعظان و مُعَرِّفَان و گدایان و قلندران<sup>۲</sup> و کشتی‌گیران و شاعران و قصه‌خوانان را جدا کرد و فرمود: «اینان در آفرینش زیادت‌اند و نعمتِ خدائی به زبان می‌بَرند»<sup>۳</sup>؛ حکم فرمود تا همه را در شَطَّ غرق کردند، و روی زمین

۱. جزیه، مُعَرَّبِ گزیتِ فارسی، و آن در فقه مالی است، از تقد با جنس، که اهلی کتاب هر ساله به دولت اسلامی پردازند. خوارزمی در مَفَاتِیحِ الْعِلْمِ (۵۹، وان فلوتن) گوید: جزیه، وَ هُوَ مُعَرَّبُ گزیت وَ هُوَ الْخَرَاجُ بِالْفَارِسِيَّةِ، وَ هُوَ مَا يُؤْخَذُ مِنْ أَرْضِ الصُّلْحِ».

۲. قَلَنْدَر، هنوز بحث درباره این واژه چنانکه باید به نتیجه قطعی نرسیده، عجاله رأی غالب بر اینست که از واژه هندی قرندل (Karandal) ریشه دارد. ابوانفِ روسی و دُزی نیز در این باره، تحقیقاتی کرده‌اند، و برخی از آنها را شادروان مُعین در حواشی برهان آورده است. اما در ادبیات فارسی بسیار بکار رفته است. و معنی آن بنحو تقریب، درویش بی پروا در پوشاک و خوراک و طاعات و عبادات است. سعدی گوید (بوستان، ۱۹۶، فروغی):

پسر کسو میان قلندر نشست      پدر گوز خیرش فروشوی دست  
حافظ گوید (دیوان، ۳۴۷، قزوینی):

بر درمیکده رندان قلندر باشند      که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی.

منسوب به آن قلندری است. خواجه گوید (دیوان، ۳۱۵، قزوینی):

سلطان و فکر لشکر و سودایِ ناچ و گنج      درویش و امنِ خاطر و کنجِ قلندری.

قلندریه نیز نام فرقه‌یی است که در اصل مبادی فرقه ملامتیه را پذیرفته بودند و پس از سده سوم (تا هفتم) در تُرکستان برای نخستین بار ظاهر گشتند. تحسین یازیجی دو مقاله درباره «قلندر» و «قلندریه» نوشته که در نوع خود سودمند است، ← دائرةالمعارف اسلام (انگلیسی، ۴/ ۴۷۱-۴۷۳، چاپ جدید).

۳. بزبان می‌بَرند، تباه می‌سازند و به آن ضرر می‌رسانند (فرهنگ معین).

- ثعالبی در التمثیل والمحاظره (۴۷۲، حلوی)، از قولی مأمونِ عباسی، سخنی نقل می‌کند که



را از خُبث ایشان پاک کرد. لاجرم قُرْب<sup>۱</sup> نود سال پادشاهی در خاندان او قرار گرفت، و هر روز دولت ایشان در تَزَايِد<sup>۲</sup> بود. ابوسعید<sup>۳</sup> بیچاره را چون دَعْدَغَه<sup>۴</sup> عدالت در خاطر

→ تا حدود زیادی شبیه همین ذهبتِ هولاکو خانی است! می‌گوید «قال المأمون: الناس اربع طبقات تین اماره و تجاره و زراعه و صناعه، فتمن لم یکن منہم کان کلاً علیہم». چنانکه می‌بینید هیچیک از طبقاتی هم که هولاکو به دریا ریخته، جزو این چهار گروه نیستند. حالا برخی از روی سادگی هولاکو را مغولی و خونخوار و بیرحم می‌دانند!

در تأیید مطلب بالا ابن الفوطی در الحوادث الجامعه (۳۴۳، بغداد، مُصطفیٰ جوادی) آرد: «وقتی در برابر سلطان [هولاکو] گروهی از فقراي قلندریه پیدا شدند. سلطان از خواجه [نصیر طوسی] پرسید: اینان کیستند؟ خواجه در جواب گفت: مُشتی مردم زاید و بیکاره. سلطان برفور دستور داد که همه را نابود ساختند. کسی از خواجه پرسید: مقصود تو از این بیان چه بود؟ گفت: مردم چهار طبقه بیش نیستند، جمعی امیر و وزیر و کسانی سلطانانند از لشکری و کشوری؛ دو دیگر بازرگانان و تُجارند؛ سه دیگر پیشه‌وران و صنعتگرانند، و آخرین گروه برزگران و دهقانانند. و آنکسان که در زمره این چهار گروه نباشند سربار مردم و در جهان زیادت‌اند.» ظاهراً عبید طرز ظریف و مُتد خود را بر پایه همین واقعه تاریخی پرداخته است (ولی معلوم نیست که چرا ادباً و حُکماً و مورخان را از این حُکم عادلانه و فرمانِ مِلکانه مُستثنی کرده است!)

۱. قُرْب = نزدیک به، در حدود.

۲. تَزَايِد، فزون شدن، فزونی.

۳. ← به مقدمه کتاب.

۴. دَعْدَغَه، در اصل چُنبانیدن انگشت در زیر بغل و پهلو و فرورفتگی‌های پا برای خندانیدن است. الدَعْدَغَةُ: المَلَاعِبَةُ فِي الْإِبْطِ أَوْ فِي آخْتَمِصِ الْقَدَمِ لِإِنَارَةِ الضَّحْكَ (لسان)، پَنجِخُو (فرهنگ جهانگیری). ترجمه ادبی این واژه به فارسی کلمه «خاز خار» است و آن خَلْجَان و تَعْلَقِ خاطر و اندیشه‌ی است که ضمیر آدمی را بر طلب و کُنْجکاوِی وادارد. و این مفهوم، هر

افتاد و خود را به شعاری عدل موسوم گردانید، در آندک مدتی دولتش سپری شد و خاندانِ هولاکوخان و مساعی او در سرِ تیتِ ابوسعید رفت.<sup>۲</sup> آری:

→ دو معنی لفظی و اصطلاحی دغدغه را در برمی‌گیرد. نصرالله منشی آرد (کلیده و دمنه، ۲۵۳، مینوی): «روزی او را [روبا، شیرگر برآمده را] گفت: ملک این علت را علاج نخواهد فرمود؟ شیر گفت: مرا نیز خارخارِ ابن می‌دارد و اگر دارو مُتَسَرِّشود تاخیری نژود». مولوی در فیه مافیه آرد (۶۴، فروزانفر): «در آدمی عشقی و دردی و خارخاری و تقاضایی هست که اگر صد هزار عالمِ مَلِکِ او شود... نیا ساید و آرام نیابد». امروزه، دغدغه را بیشتر به معنی «بیم و نگرانی و تشویش خاطر» بکار می‌بریم. در عبارت عبید نیز به هر دو می‌توان گرفت، ولی به معنی قدیم مُناسبت‌تر می‌نماید. مولوی گوید (دیوان شمس، ۵۷/۴، فروزانفر):

ز خارِ خارِ غم تو چو خارچینِ گِردم ز نرگس و گلِ صدبرگ احتراز کنم

۱. شِعَارُ الشُّعَارِ (بِالْفَتْحِ وَالْكَسْرِ) جِ اشْعَرَةٌ و شُعْرٌ، فِی الْاَصْلِ اللِّبَاسُ الَّذِی یَلْبَسُ جَسَدَ الْاِنْسَانِ، جَامَةُ اَنْدَرُونِی و زَبْرِیْنِ که بَاتِنِ اَدَمِی مِمَّاسِ بَاشَد (مُقَابِلِ دِثَارِ)؛ عَلَامَت و نِشَانِه. و نِزِرَنَگ و نِشَانَه خَاصِی که از برای مُشَخَّصِ بُوْدَنِ اَخْتِیَارِ کُنُنْد؛ عَلَامَت و عِبَارَتِی که دَوْلَتِی یا گِرُوْهِی بَدَانِ شِناخْتِه شُوْنَد. اَلْعَلَامَةُ اَوِ الْعِبَارَةُ اَلَّتِی تَتَمَيَّزُ بِهَا الدَّوْلَةُ اَوْ غَيْرُهَا (لَرَائِد). در کلیده (۱۳، مینوی) آرد: «لاجرم به میامین آن تین‌های نیکو و عقیدت‌های صافی شِعَارِ پادشاهی... در این خاندانِ بزرگ... دایم و جاوید گشته است...». انوری گوید (دیوان، ۶۷/۱ - ۶۸، مدرّس) گوید:

مَلِکِ خَسْرُوا خِداوَنَدَا اِیْنِ سِهْ نَامِ از تُو اَفْتِخارِ گِرَفْت  
هَمِهْ عَالَمِ شِعَارِ عَهْدِ تُو دَاشْت مَلِکِ عَالَمِ هِمَانِ شِعَارِ گِرَفْت.

نیز ← راوندی، راحة الصدور، ۱۹۹، محمد لاهوری؛ سندبادنامه، ۱۹، احمد آتش. حافظ گوید (دیوان، ۲۲۸، قزوینی):

ز دوستانِ تو آموخت در طریقتِ مهر سپیده دم که صبا چاک زد شعاری سیاه.

در عبارت عبید (و کلیده) به معنی «عَمَل و عقیده‌یی که بدان شناخته و ممتاز گردند» استعمال شده است.

۲. در سرِ چیزی رفتن، برباد رفتن به سبب کارِ نادرستِ شخصِ دیگری، یا واقعه و حادثه نامناسبِ دیگری.

چو تیره<sup>۱</sup> شود مرد را روزگار همه آن گند گش نیاید بکار  
رحمت بر این بزرگانِ صاحبِ توفیق باد که خَلْق را از ظُلْمِ ظُلْمِ<sup>۲</sup> عدالت به نور  
هدایت ارشاد فرمودند.

۱. در دو نسخه به جای «تیره»، «خیره» دارد، ولی «تیره روزگاری» معهود است نه خیره روزگاری! بیت در امثال و حکم (۶۳۸/۲، امیرکبیر) بدون نسبت به صورتِ بالا (چو تیره شود...) آمده است. نظیر آن این بیت عربی است که بیهقی در (تاریخ، ۲۶۱، قیاض) آورده است:

وَ إِذَا ارَادَ اللَّهُ رِحْلَةَ نِعْمَةٍ  
عَنْ دَارِ قَوْمٍ أَخْطَأُوا التَّدْبِيرَا

۲. ظلمتِ ظُلْم، تاریکی و سیاهی ستمگری. ظَلَمَ يَظْلِمُ ظَلَمًا اللَّيْلُ: أَظْلَمَ وَ أَسْوَدَ (لسان، ماده «ظلم»). اما در متنی ما ظاهراً «ظَلَمْتِ ظُلْمِ عدالت» یعنی «ستم حاصل از گمراهی در عدالت!» تعبیر «ظلمتِ ظلم» هر چند اندکی مبهم می‌نماید، اما در متون آمده است. مثلاً نجم رازی در مرصادالعباد (۳۵۱، چاپ دکتر ریاحی) آرد: «و نام ظالمی از آن بروی (یعنی صاحب نفس لواطه) افتاد که با نور ایمان که در دل دارد بصورت معامله اهل کفر می‌کند، پس ظالم آمد که حقیقت ظلم و وضعُ الشیء فی غیر موضیعه باشد؛ دیگر آنکه نور ایمان را به ظلمتِ ظلم معصیت می‌پوشاند، لاجرم ظالم خواندش. عادل کسی است که نور ایمان را به ظلمتِ ظلم معصیت نپوشاند که الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم اولئک لهم الامن» (سوره ۶، انعام / آیه ۸۲). ابوهلال عسکری (الصناعتین، ۳۲۲، بجاوی - محمد ابوالفضل ابراهیم) در صنعت تجنیس آرد «و من قوله (ص): الظلم ظلماتٌ یوم القیامة. أخذهُ ابوتمام، فقال:

بجلا ظلماتِ الظلم عن وجهِ اُمّیه  
أضاءَ لها من کؤكبِ القذلی آفله» =

تاریکی‌های ستم از چهره مردم کنار رفت زیرا ناپدیدکننده ستم با اختیر دادگری آن اُمت را روشنایی بخشید. «آفیل» فروشونده و ناپدید گردنده است، ولی شاعر ظاهراً آن را به معنی متعدی بکار برده است!



## باب پنجم

### در سخاوت

#### — مذهب منسوخ

از یقاعات<sup>۱</sup> مروی<sup>۲</sup> است که مردم در ایام سابق سخاوت<sup>۳</sup> را پسندیده داشته‌اند و

---

۱. یقاعات ج یقه = استوارکاران، معتمدان و اشخاص مورد اطمینان (مصادر زوزنی، غیاث).  
بیهقی در تاریخ (۹۰۴، قیاض) آرد: «و اخبار گشته را دو قسم گویند که آن را سه دیگر شناسند:  
یا از کسی بیاید شنید، و یا از کتابی بیاید خواند. و شرط آن است که گوینده باید... یقه و  
راستگوی باشد...» اما در اصل، یقه، مصدر است یعنی اعتماد حاصل کردن؛ استوار داشتن و وثوق. در  
کلیله متجاوز از (۷) بار آمده و همواره به صورت مصدر بکار رفته نه اسم «و هر چند اخلاق و عادات او  
را [یعنی شیر، گاورا] بیشتر از بود یقی او به و فور دانش و کفایت و کبایت... وی زیادت گشت».

۲. مروی، اسم مفعول از روایت، روایت شده، نقل شده.

۳. سخاوت، دیش، بخشش، کرم (غیاث). اسدی گوید (گرشاسب‌نامه،

کسی را که بدین خُلق معروف بوده شُکر گفته‌اند و بدان مفاخرت نموده فرزندان را بدین خصلت تحریض کرده‌اند.<sup>۱</sup> این قِسم را چنان معتقد بوده‌اند که اگر مثلاً شخصی گرسنه‌یی را سیر کردی یا برهنه‌یی را پوشاندی یا در مانده‌یی را دست گرفتی از آن عار نداشتی و تا به حدی در این باب مُبالغه کردند که اگر کسی این سیرت ورزیدی مردم او را ثنا گفتندی، و قطعاً<sup>۲</sup> او را بدین سبب عیب نکردندی. علماء در تخلیص

→ (۴۸۰، حبیب یغمایی):

سخاوت درختی است اندر بهشت که یزدانش از رحمتِ محض کشت  
عبید تعریف سخاوت را یاد نکرده. در زبانِ عربی سخا و سخاء و سخاوت و سُخُو و سُخُوْت همه به معنی «رادی و بخشندگی» آمده، ولی در متون عربی بیشتر سخاء و در متون پارسی بیشتر سخاوت بکار رفته است. ابن مسکویه در تعریف «سخاء» آرد (تهذیب، ۲۴) «و اما السخاء فهو التوسط في الإعطاء وهو أن يُنفق الأموال في ما ينبغي علي مقدار ما ينبغي و علي ما ينبغي» سخاء عبارت از میانه‌روی در بخشش است و آن چنان است که خواسته‌ها را در آنچه سزاوار است و به اندازه‌یی که سزاوار است و به شیوه‌یی که سزاوار است اتفاق کند. فضیلتِ سخاء از آقاسمی است که زیرِ فضیلتِ عُمده عِفت قرار می‌گیرد. و فضیلت بودن آن از این جهت است که حد وسط میان سرف و تبذیر (باددستی) و بُخل و تقبیر (=تنگ گرفتن) است که هر دو رذیلت‌اند «و اما التبذیر فهو بذل ما لا ينبغي لمن لا يستحق، و اما التقبیر فهو منع ما ينبغي عمن يستحق» (تهذیب، ۲۳). فضائل دیگری نیز هست که زیر سخاء قرار می‌گیرند و عبارتند از: گرم، ایثار، نبل، مواسات، سماحت، و مُسامحه (تهذیب، ۲۶).

۱. تعریض، برانگیختن (مقدمه الادب)، بر آغالانیدن و گرم کردن کسی را بر چیزی (صراح) «چنین گوید بُرزوه... چون سالی عُمر به هفت رسید، مرا بر خواندنی علم طیب تحریض نمودند» و «... اگر زنی بدکار قصدِ جُوانِ غافلِ نکردی جانِ شیرین بیاد ندادی: و اگر زنی حُجّام بر ناشایست تحریض و در فساد موافقت رواندستی مثله نشدی...» (کلیله، ۴۴، ۷۹، مینوی).  
۲. قطعاً، بی‌هیچ شک و تردیدی، مسلماً. ولی در جمله منفی (نظیر عبارتِ متن) به معنی «ابدأ،

ذکر<sup>۱</sup> او کُتب پرداختندی و شعرا مدح او گفتندی.

استدلال این معنی از آیاتِ بَیِّنَات<sup>۲</sup> می توان کرد که نَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ امثالها، لَنْ تَسْأَلُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ<sup>۳</sup>. و از حضرت رسالت<sup>۴</sup> مروی است که: «السَّخِيُّ لَا يَدْخُلُ النَّارَ وَ لَوْ كَانَ فَايِقاً<sup>۵</sup>».

→ هرگز، و به هیچ وجه» آید «... و گوشت ها که قدید کرده اند در تمام سال قطعاً تغییری بدان راه نیافته: نه از جهتِ طعم و نه از بوی...»، ← (ترجمه محاسنِ اصفهان، ۶۴، سید جلالِ تهرانی).  
۱. تخلید ذکر، جاودانی کردن یاد، جاوید یاد کردن «... و کریم زندگانی دراز را برای تخلید ذکر و محاسنِ آثار خواهد...» (کليلة، ۱۹۸، مینوی) در عبارتِ عبید و مثالِ کليلة. به معنی درست کلمه (یعنی متعدی) بکار رفته است. اما در عبارت زیر از کليلة (۴۱۹، مینوی) در معنی لازم یعنی «جاودانی شدن» بکار رفته است: «... و ذکرِ آن [دولت]... سَمَتِ تَخْلِيد... یابد، و تا آخرِ عمرِ عالم هر روز زیادتِ نظام و طراوت پذیرد...»

۲. آیاتِ بَیِّنَات، نشانه های روشن و پیدا. این تعبیر برگرفته از قرآن مجید است. واژه «آیات» (۱۴۸) بار، و واژه «بَیِّنَات» (۵۲) بار و هر دو با هم (۱۷) بار در کتابِ کریم وارد شده است.  
۳. مَنْ جَاءَ... هر کس کارِ نیکی بجای آورده او را ده چندانِ آن باشد، سوره انعام، ۶ / آیه ۱۶۰.  
۴. لَنْ تَسْأَلُوا الْبِرَّ... هرگز [به حقیقت] نیکوکاری نرسید مگر آنگاه که از آنچه دوست دارید انفاق کنید (سوره آل عمران، ۳ / آیه ۹۲). «رسالت» در عبارتِ عبید به معنی «رسول» است.

۵. این حدیث را در مآخذ حدیث به عین عبارتِ عبید نیافتیم. اما ابراهیم بیهقی در المَحَاسِنِ وَالْمَسَاوِي (۳۰۲/۱) محمد ابوالفضل ابراهیم) آرد: «قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: السَّخِيُّ قَرِيبٌ مِنَ اللَّهِ، قَرِيبٌ مِنَ النَّاسِ، قَرِيبٌ مِنَ الْجَنَّةِ، بَعِيدٌ مِنَ النَّارِ... وَ لَجَاهِلٌ سَخِيٌّ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَابِدٍ بَخِيلٍ...» مرحوم دهخدا در (امثال و حکم، ۲۵/۱) این حدیث را مانند عبید آورده، و ظاهراً از همین رساله اخلاق الاشراف یادداشت کرده است. السَّخِيُّ لَا يَدْخُلُ...: بخشنده به دوزخ در نیاید، هر چند فاسق باشد. فاسق در اصطلاح کسی است که به اصولِ دین معتقد باشد و شهادتین بگوید ولی به فروعِ دین عمل نکند. غزالی در احیاء علوم الدین (۲۴۰/۳)، بدوی

عزیزی<sup>۱</sup> در این باب گفته است:

بزرگی بایدت دل در سخا بند      سر کیسه به برگ گندنا بند<sup>۲</sup>

→

طَبَّانَه) حدیث را به صورتِ «إِنَّ السَّخِيَّ قَرِيبٌ مِنَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ النَّاسِ، بَعِيدٌ مِنَ النَّارِ؛ وَإِنَّ الْبَخِيلَ بَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ بَعِيدٌ مِنَ النَّاسِ بَعِيدٌ مِنَ الْجَنَّةِ قَرِيبٌ مِنَ النَّارِ. وَجَاهِلٌ سَخِيٌّ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَالِمٍ بَخِيلٍ...» آورده است که در معنی نزدیک به متنی عبید است.

۱. مقصود از این «عزیزی»، نظامی گنجوی است.

۲. ← خسرو و شیرین، ۲۷۵، وحید. و اینک چند بیتِ دنبالهٔ آن:

بداند هر که با تدبیر باشد	که تنها خوار تنها میر باشد
مخور تنها گرت خود آب جوی است	که تنها خور چو دریا تلخ خویست
بباید خویشتن را شمع کردن	به کار دیگران پا جمع کردن
مبین قارون چو برد از گنج دنیا	نیرزد گنج دنیا رنج دنیا...

گندنا، نوعی سبزی است که آن را «تره» گویند که برگ آن بسیار نازک باشد. می گوید سر کیسه زر را با گندنا بیند که گشودن و بخشیدن آن برای همه کس آسان باشد نه چون بخیلان که سر کیسه را با طناب و زنجیر بندند. در برخی نسخه‌ها «به بیند گندنا» آمده است که با آن معنی مستقیم تر باشد. نظامی در این بیت صنعت «تلویح» یا کنایهٔ بعید بکار برده است چه «بستن کیسه به برگ گندنا»، کنایه از «اهتمام در بخشش» است. و در اینجا «انتقال از بستن به برگ گندنا به بستن، و از آن به زود باز شدن، و از آنجا به زود بخشیدن حاصل می شود. و تلویح اشاره کردن از دور است...» (سید نصرالله تقوی، هنجار گفتار، ۲۰۹۲، اصفهان، بی.تا.).

سعدی (مکلیات، «گلستان»، ۵۵)، این مضمون را در باب سخاوت به تعبیر دیگری آورده است:

بزرگی بسایدت بخشندگی کن

که دانه تا نیشانی نروید

نیاساید مشام از طبلهٔ عود

بر آتش نه که چون عنبر ببوید.



## - مذهب مختار

چون بزرگان ما که به رزانتِ رای<sup>۱</sup> و دِقَّتِ نَظَر از اکابرِ ادوارِ سابق مُستثنی‌اند به استقصای<sup>۲</sup> هر چه تمامتر در این باب تأمل فرمودند، رأی انور ایشان بر عیوبِ این سیرت واقف شد. لاجرم در ضبطِ اموال و طراوتِ احوالِ خود کوشیده نصّ تنزیل را که گُلّوا

→ در حدیث دیگری آمده (نجم رازی، مرصادالعباد، ۵۰۷، ۶۶۵، ریاحی): «السَّخَاءُ شَجَرَةٌ تَنْبَتُ فِي الْجَنَّةِ». اسدی طوسی این حدیث را نظم کرده (گرشاسب‌نامه، ۸۰ - ۴۷۹، یغمایی):

چو از داد پرداختی راد باش	وز این هر دو پیوسته دلشاد باش
که بهتر هنر آدمی را سخاست	سخا در جهان پیشه انبیاست
سخاوت درختی است اندر بهشت	که بز دانش از حکمت محض کشت
عبدالواسع جبلی در قصیده معروفی:	

منسوخ شد مُرَوّت و معدوم شد وفا	وز هر دو نام ماند چو سیمرغ و کیمیا...
هر عاقلی به زاویه‌ی مانده مُمتحن	هر فاضلی به دایه‌ی گشته مُبتلا...

گوید (دیوان، ۱۴ - ۱۵، دکتر صفا، امیرکبیر):

قومی رَه مُنازعتِ من گرفته‌اند	بی عقل و بی کفایت و بی فضل و بی دها
من جز به شخص نیستم آن قوم را نظیر	شمشیر جز به رنگ نماند به گندنا

این قصیده در دیوان سنائی (۴۸ - ۵۱، مدرّس) آمده، ولی چنانکه آن مرحوم نیز تذکر داده‌اند، از سنائی نیست.

۱. رزانت، استواری؛ گرانمایگی. رزانتِ رأی یعنی استواری اندیشه (مصادر و غیاث).

۲. استقصاء، در هر کاری کوشش را به حدّ نهایت رسانیدن (مصادر زوزنی). در کلّیله (۲۱، مینوی) آرد «...و سومی کافی ناصح که خراج‌ها و حقوق بیت‌المال بر وجه استقصا طلب کند و بر رعیت حملی روا ندارد که من [=منصور عباسی] از ظلم او بیزارم».

وَأَشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا<sup>۱</sup> و دیگر إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ<sup>۲</sup> باشد، إِمَامُ أُمُورٍ و عَزَائِمُ<sup>۳</sup> خود ساختند؛ و ایشان را مُحَقِّق شد که خرابی خاندان‌های قدیم از سخاء و اسراف بوده است. هر کس که خود را به سخا شهره داد<sup>۴</sup>، دیگر هرگز آسایش نیافت: از هر طَرَفِ اربابِ طَمَعِ بَدُو متوجه گردند، هر یک به خوش آمده<sup>۵</sup> و بهانه دیگر آنچه

۱. کُلُوا و أَشْرَبُوا... بخورید و بیاشامید و زیاده‌روی نکنید... سورة اعراف، ۷/ آیه ۲۹.
۲. إِنَّ ... بیگمان خدا اسراف کنندگان را دوست نمی‌دارد. سورة انعام، ۶/ آیه ۱۴۱. باید دانست که قسمتِ اوّل این آیه به صورتی که در متن آمده، در قرآن مجید نیست؛ یعنی در هر سه نسخه مأخوذ ما «إِنَّ اللَّهَ...» آمده، در حالی که در قرآن مجید به صورت «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» آمده، و معلوم است که مرجع ضمیر همان لفظ جلاله یعنی الله است.
۳. امام امور و عزایم = رهنمای کارها و خواسته‌ها و آرزوها.
۴. شهره دادن = مشهور کردن و نامبردار ساختن. این صورت متعدی فعل است، صورت لازم آن «شهره شدن» است یعنی «مشهور و نامبردار شدن». حافظ گوید (دیوان، ۱۸، قزوینی):  
مَطْلَبِ طَاعَتِ و پیمان و صلاح از من مست  
که به پیمانه کسی شهره شدم روز آلت.  
همو گوید (همانجا، ۲۲۴، قزوینی):  
به رندی شهره شد حافظ میان انجمن لیکن  
چه غم دارم چو در عالم قوام‌الدین خستن دارم.  
نیز تعبیر «شهره بودن» در این بیت (همانجا، ۱۴۰، قزوینی):  
پیش از اینت پیش از این غمخواری عشاق بود  
مهروورزی تو بیا ما شهره آفاق بود.  
هنوز برای «شهره دادن» مثالی در متون فارسی نیافته‌ام. ظاهراً همان است که ما امروز «شهرت دادن» می‌گوییم.
۵. خوش آمد، سخنی مبنی بر نبریک و تهنیت و تعارف (در عبارت عبید تملق و چرب‌زبانی و «مجیزگویی» مناسب‌تر است). ظهیر فاریابی گوید (دیوان، ۱۹۵، رضی):  
←

دارد از او می تراشند<sup>۱</sup>. و آن مسکینِ سلیم القلب به تُرّهات<sup>۲</sup> ایشان غِزّه

→ نیست یادم کز فراغت دیده‌ام نمناک نیست

نیست گم تیغ جفایت سینهام صدچاک نیست

مردم آزار از خوشامد مال مردم می خورد

مار را قوتی به از مفرّ سرّ ضحاک نیست

۱. تراشیدن (و تراش کردن)، سُتردن موی از بدن بوسیله تیغ، رنده کردن و صاف کردن. در این عبارت کنایه از «به طمع و از روی آز چیزی را از کف کسی بدر آوردن» است، کمال اسمعیل گوید (دیوان، ۶۱۱، بحرالعلوم):

گر بگذری بر آنکه ز مویی ضعیف هست چیزی از او تراش گنی همچو اُستره.

یکی از معانی «تراش» آز و طمع است. در یک مجموعه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی به شماره (۲۲/۲۳) این رباعی به خواجه نصیر طوسی منسوب شده است:

عارف نشود کس بتراشیدن سر فخری نبود بس بتراشیدن سر

اول ز سر تراش بریاید خاست مشغول شدن پس بتراشیدن سر

۲. تُرّهات = سخنان سُست و باطل و بی پروا؛ داستان‌های واهی و بیهوده و بی حاصل؛ هزل و سخن یاوه (غیاث). «زاهد گفت: اگر مرا آرزوی مُرید بسیار و تبع انبوه نبودی و به تُرّهات دزد فریفته نگشتمی آن فرصت نیافتی»، «و ملّک از شنیدن این تُرّهات مستغنی است، که به کمالِ حزم و نفاذ عزم خاک در چشم ملوک زده است» (کلّیله، ۷۸، ۲۰۰، مینوی. نیز ← ۳۰۹ - ۳۱۰ همانجا). این واژه «درکُتِب فارسی و عربی از نظم و نثر فراوان بکار رفته و ازاینکه با هزل و خرافات و اشعار (به قصد تخفیف و طمن کردن بر شعر) مترادف آورده شده است، معلوم می‌شود که مُراد از آن گفته‌های باطل و اقوال سُست و... بی حاصل است هر چند که خوش آیند و نمکین و فرح‌انگیز باشد» (مینوی، حاشیه کلّیله، ۷۸). برخی از محققان نیز گفته‌اند: تُرّهات، راه‌های باریک است که از جاده و شاه‌راه جدا و مُنشعب گردد. و آن جمع تُرّهه است که ظاهراً مُعرب «توراهه» و «دوراهه» است. این کلمه به اتفاق اهل لغت مُعرب

می‌شود<sup>۱</sup>، تا در اندک مدتی جمیع موروث و مُکْتَسِب<sup>۲</sup> در مَعْرِضِ تَلَف

است، و در استعاره به معنی باطل بکار می‌رود (← احمد تیمور، مختارات، «منتخبات  
الأمثال»، ۱۲۱، قاهره، ۱۳۷۶. ه. ق.) سنائی گوید (حدیقه، ۱۸۷، مدرّس):

خاصگان چون به خانه باز شدند      عامه هم با سر مجاز شدند  
خاص درین لذت و شهوات      عام دریند هزل و تزهات.

و شمس قیس رازی این دو بیت را جزو «معایب شعر و مردودات کلام» مثال آورده (←

المعجم، ۲۲۵، مدرّس) و آن را نادرست شمرده می‌گوید «اصل تزهات است بی الف». ←  
(حلبی، مقدمه بی بر طنز و شوخ طبعی در ایران، ۱۱۰ - ۱۱۲) که در این باره بحث بیشتری  
شده و امثله دیگری از تازی و پارسی یاد گشته است.

۱. غِزّه، فریفته، مفرور؛ و غِزّه شُدَن فریفته گشتن و از راه بدر رفتن (غیاث). مولوی گوید  
(مثنوی، ۳۹۵/۴، علاءالدوله):

هست عیسی مست حق خرمست جو      هین به هر مستی دلا غِزّه مشو  
حافظ گوید (دیوان، ۹۸، قزوینی):

ای کبک خوش خرام کجا می‌روی بایست      غِزّه مشو که گریه زاهد نماز کرد  
ناصر خسرو گوید (دیوان، ۶، مینوی - محقق):

مخرام و مشو غِزّه ز اقبال زمانه      زیرا که نشد وقف تو این گزّه غبرا  
دارا که هزاران خدَم و خیل و حشم داشت      بگذاشت همه پاک و بشد با تن تنها...

۲. موروث = آنچه به ارث به کسی رسد؛ میراث، ارثیه، مُرده‌ریگ (غیاث)؛ مُکْتَسِب (اسم  
مفعول از اکتساب) آنچه به کسب و کار بدست آید (غیاث). مثال برای موروث، خواجه حافظ  
گوید (دیوان، ۲۳۷، قزوینی):

حافظ! خُلدِ برین خانه موروث من است

اندر این منزل ویرانه نشیمن چکنم؟

در مکتسب، سعد وراوینی آرد (مرزبان‌نامه، ۷۵، قزوینی): «... و اندیشه خرج و صرف

آورد و نامراد<sup>۱</sup> و محتاج گردد. و آنکه خود را به سیرت بُخل<sup>۲</sup> مُسْتَظْهَر<sup>۳</sup> گردانید و از قصدِ قاصدان و ایرام سائلان در پناه بُخل گریخت<sup>۴</sup>، از درد سر مردم خلاص یافت و عمر در

→ اتفاق بر خود مستولی مکن که بسیار دیدم که در طلبِ زیادتی برفتند و مُکْتَسِبِ بس حقیر و اندک از ایشان باز ماند.

۱. نامراد = ناکام و به آرزو نرسیده، محروم. نظامی گوید (لغت نامه، زیر «نامراد»):

وز آن خشتِ زرین شداد عساد      چسه آمد بجز مُردنِ نامراد؟

برخی از علمای دستور و لغت این لغت (و نظائر آن) را غلط پنداشته‌اند و گفته‌اند «صحیح بی مراد است» (غیاث)، و در بهارِ عجم گوید «اگر چه این لفظ خلافِ قاعده است لیکن چون نظائرش بسیار است جایز باشد چنانکه ناامید و ناسپاس...»

۲. بُخل = تنگی چشمی، زفتی، گرسنه چشمی (غیاث)، و آن مُقابلِ کرم است. و در اصطلاح علمای اخلاق: البُخْلُ هُوَ الْمَنْعُ مِنْ مَالٍ تَفِيهِ، وَ الشُّحُّ هُوَ بُخْلُ الرَّجُلِ مِنْ مَالٍ غَيْرِهِ (یعنی «خان بیخشد، ولی شیخعلی خان نبخشد») قال علیه الصلوة والسلام «إِنَّوَا الشُّحَّ فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ» (تعريفات، ۳۶). واژه «بُخْل» دوبار و به صورتِ فعل (بُخِلَ، بَخِلُوا، يَبْخُلُ، يَبْخَلُونَ) هفت بار در قرآن مجید آمده است. «شُح» نیز سه بار در قرآن وارد شده. ولی علمای لغت میان بُخْل و شُح این فرق را قائل نشده‌اند، و شُح را همواره به معنی بُخْل و حرص معنی کرده‌اند (← راغب، مفردات، ۸۱، محمد سید کیلانی).

۳. مستظهر = پشت‌گرم و قوی دل (غیاث). «برهن گفت: هر که به مادتِ روحِ قدسِ مُستظهر شد و به مددِ عقلِ کُلِّ مؤیدِ گشت در کارها احتیاطی هر چه تمامتر واجب بیند و مواضع خیر و شرّ و نفع و ضرر اندر آن نیکو بشناسد...» حافظ گوید (دیوان، ۲۸۰، قزوینی):

بهشت اگر چه نه جای گناهکاران است      بیار باده که مُستظهرم به رحمتِ او

۴. در پناه بُخْل ... = در پناه چیزی گریختن یعنی به آن چیز پناه بردن. مولوی گوید (مثنوی، ۱/۱۳۹، نیکلسن):

در پناه لطفِ حق باید گریخت      کو هزاران لطف بر ارواح نیست

خِصْبٌ<sup>۱</sup> و نعمت گذرانید.

می فرمایند که مال در برابر جان است<sup>۲</sup>، و چون در طلب آن عمر عزیز می باید کرد، از عقل دور باشد که آن را مثلاً در وجه<sup>۳</sup> پوشیدن و نوشیدن و خوردن یا آسایش بدن فانی، یا برای آنکه دیگری او را ستاید در مقروض تلف آورد. لاجرم اگر بزرگی مالی دارد به هزار کلبتین<sup>۴</sup> یک

۱. خِصْبُ، الْخِصْبُ كَثْرَةُ الْغُشْبِ وَ الْنَبَاةِ فِي الْمَكَانِ؛ و نعمة العيش و رغبة (لسان). فراخی نعمت و فراخی سال و فراوانی گیاه. این کلمه غالباً با کلماتی چون نعمت و فراغت و راحت همراه ذکر شده است (خِصْبٌ و یَقْتِ، خِصْبٌ و فراغت، خِصْبٌ و راحت) به صورت خِصْبِ نعمت (مضاف و مضاف الیه) نیز گویند (نقل از حاشیه کلیله، ۸۲ به خامه شادروان مینوی) و از این روی در عبارت عید نیز «خِصْبِ نعمت» می توان خواند. «آورده اند که ماهی خواری بر لب آبی وطن ساخته بود، و بقدر حاجت ماهی می گرفت و روزگاری در خِصْبِ و نعمت می گذاشت...».
۲. برابر جان است = با روح و روان انسان یکی است و یا به اندازه جان ارزش دارد. بسنجید با این سخن سعدی که می گوید (گلستان، ۱۷۹، فروغی): «قرآن بر سر زبان است و زد در میان جان!»
۳. وجه (= جهة)، در زبان عربی متجاوز از ۲۸ معنی برای این کلمه یاد کرده اند (لسان، الرائد، المنجد)، و از معانی مذکور روی (= چهره)، طریقه، قصد، تبت رامی توان یاد کرد. در فارسی معمولاً به معنی «نقدینه» و «پول» بکار می برند و به «وجه» جمع می بندند (= وُجُوهُ بَرْتِه؛ و به «وجهات» جمع الجمع). در اینجا به معنی «در مورد»، و «در باب» و «جهت» بی مناسبت نیست.
۴. کلبتین، ابزاری است آنبرک مانند که بدان دندان را بیرون کشند (غیاث)؛ توسعاً هرگونه ابزاری برای بیرون کشیدن چیزی از چیزی. خاقانی گوید (دیوان، ۹۱۲، سجادی):

به کلبتینم اگر سر بُخدا کنی چون شمع      نکوبد آهن سردِ طمع کُدینه من  
[کُدینه: چوبی که گازران جامه را بدان کوبند و دقاقی کنند] مولوی گوید (دیوان کبیر،

۱۶۵/۳-۱۶۶، فروزانفر):

آمد بهارای دوستان، منزل سوی بستان کنیم      گیرد غریبان چمن خیزد تا جولان کنیم  
زنجیرها را بردریم، ما هر یکی آهنگریم      آهن گران چون کلبتین آهنگ آتشان کنیم

فُلوس<sup>۱</sup> از چنگِ مرده‌ریگش<sup>۲</sup> بیرون نمی‌توان کشید. تقدیر کن<sup>۳</sup> که اگر مجموع ملکِ رای<sup>۴</sup> و قیصر<sup>۵</sup> آن یک شخص را باشد:

→

آتش در این عالم زَنیم، وین چرخ را برهم زَنیم

وین عقی پابرجای را چون خویش سرگردان کنیم

۱. فُلوس، ج قُلَس (فلسفه کم از قُلَس است - خاقانی)، پول سیاه، پشیز (متخب اللغات). سنائی گوید (دیوان، ۳۰۹، مدرّس):

ای خِداوندِ قائمِ قُدوس      مُلکِ تو بی قیاس و نامحسوس

در دلِ عسarfانِ حضرتِ تو      صد نهال از محبتات مغرّوس...

هشت باغ و چهار رُکنِ سرور      جَنّتِ عَدْنِ با هسمه ناموس

پیش آن دل بدان که گس نخرد      به یکی مُشتِ ارزن و سه فُلوس

۲. مُرده‌ریگ (و مُرده‌ری)، میراث و ماترک، یعنی اموال و اسبابی که از مرده بماند و به ارث به کسی یا کسانی برسد - این اصلِ معنی کلمه بوده - بعد مجازاً در نعمت یا صفتِ اشیاء سقط و بی‌بها، و جانوران بی‌ارزش و کم‌بها و بی‌نفع و ناچیز، و حتی آدمیان فرومایه و بی‌خاصیت و بیکاره استعمال شده است و از آن نوعی دشنام و اظهار نفرت اراده شده، همان‌طور که از الفاظِ امروزی «لعتی» و «مُرده‌شوی بُرده» اراده می‌شود. در عبارتِ عبید نیز به همین معنی استعمال شده. در معنی نخستین مولوی گوید (مثنوی، ۴/ بیت ۶۷۱):

از خراجِ ار جمع آری زر چو ریگ      آخر آن از تو بماند مرده‌ریگ.

در معنی دوم، سنائی گوید (حدیقه، ۴۵۴، مدرّس):

ماند چون پایِ مُقعدِ اندر ریگ      آن سرِ مرده‌ریگش اندر دیگ

۳. تقدیر کن، فرض کن؛ در نظر بگیر. اما هنوز برای این استعمال، شاهدی نیافته‌ام.

۴. رای = پادشاه هندوستان، حاکم هند (= راج = راجه) از ریشهٔ سانسکریت رَج (RAJ) یعنی حکومت کردن و سلطنت کردن.

۵. قیصر، قیصر مُعَرَّب از یونانی (Kaisar = Kaysar)، که از آرامی وارد زبان

←

آن سنگ که روغن کثیر عصاران است  
و این بیت لایق این سیاق است:  
گر بر شکمش نهند تیزی ندهد  
بسر او تا نام دادن برنفتند  
گر از قولنج<sup>۱</sup> میرد تیز ندهد.

عربی شده، در زبان لاتین Caesar از ریشه Coedere = بریدن. عنوان و لقب امپراتوران روم عموماً، و عنوان و لقب امپراتوران روم شرقی خصوصاً. معمولاً وقتی قیصر می‌گویند مقصود ژولیوس سزار (۱۰۰ - ۴۴ ق.م.) امپراطور روم است، ولی پس از وی امپراتوران روم را از خاندان وی به لقب او قیصر خواندند، و بعدها همه امپراتوران روم بدین نام نامیده شدند. به مرور زمان، عنوان و لقب امپراتوران آلمان ← Kaiser و امپراتوران روسیه (← تزار Tsar) نیز اطلاق شد. ج: قیاصره. ← دائرة المعارف اسلام (انگلیسی، ۴/ ۸۳۹ - ۸۴۰، چاپ جدید).

۱. قولنج (= قولنج) از یونانی کولنوس [= Kólonos] و آن از کولون [= Kólón]، در پزشکی دردی که ناگهان در ناحیه شکم خصوصاً نواحی مجاور قولون‌ها (= روده‌های فراخ) پدید می‌آید. و در صورت شدت ممکن است به مرگ بینجامد. عارضه قولنج، روی هم رفته، مربوط به ضایعات قسمت‌های مختلف احشاء است و ممکن است مربوط به عفونت یا سوراخ شدن آپاندیس (= Appendice) باشد که در این صورت دردها بیشتر در ناحیه زیر شکم (طرف راست) و اطراف ناف است. قولنج به سبب ناراحتی‌های دیگر نیز (رجمی و دردهای شدید مربوط به قاعده ماهانه بانوان و یا ضایعات کلیوی) پدید می‌آید. قولنج را اقامی است: قولنج کبدی، قولنج کلیوی، قولنج روده‌یی، قولنج کیسه صفرا و غیره؛ درد شدید شکم. مولوی گوید (مثنوی، ۳/ ۲۹۸، علاءالدوله):

گریه کرده چنگ خود اندر قفص

نام چنگش: درد و سرسام و تمغص [= پیچش شکم]

حصبه و قولنج و مسالینخولیا

سکته و سیل و جذام و ماشرآ [آماس، ورم خونی] ←



اکنون ائمهٔ بخل، که ایشان را بزرگانِ ضابط<sup>۱</sup> می‌گویند، در این باب وصایا نوشته و کتب پرداخته‌اند.

حکایت. یکی از بزرگان فرزند خود را فرموده باشد که یا بُتّی اِعْلَمَ اَنَّ لَفْظَ «(لا)» یُزِیْلُ الْبَلَاءَ و لَفْظَ «(نعم)» یزید اَلتَّیْمَ. دیگری در اثناءِ وصایا فرموده باشد که ای پسر زنه‌ار باید که زیان از لَفْظِ «(نعم)» گوش داری<sup>۲</sup> و پیوسته لَفْظِ «(لا)» بر زیان رانی و یقین

→ گریه مرگ است و مرض چنگالی او می‌زند بر مرغ و پسر و بالِ او...

همو گوید: (دیوان کبیر، ۱/۱۹۱، فروزانفر):

آن خواجه را از نیمشب بیماری پیدا شده است

تا روز بر دیوارِ ما بی‌خویشتن سر می‌زده است

صفراش نی سوداش نی قولنج و استسقاش نی

زین واقعه در شهر ما هر گوشه‌یی صد عریده‌ست

تو عشق را نادیده‌ای از عاشقان بشنیده‌ای

خاموش شو افسون مخوان نه جادویی نه شعبده است.

اوحدی مراغه‌ای گوید (دیوان، «جام جم»، ۶۳۰، نفیسی):

میوهٔ پخته خور که بی‌رنج است میوهٔ خام اصل قولنج است

۱. ضابط، گیرنده و نگاه‌دارنده و حفظ‌کننده (غیاث). بیهقی در تاریخ (۱۱۳، قیاض) آرد: «گوید

عالم گشتن چه سود؟ پادشاه ضابط باید، که چون ملکی و بُقّتی بگیرد و آن را ضبط نتواند کرد

و زود دست به مملکت دیگر یازد و همچنان بگذرد و آن را مُهتل گذارد، همهٔ زیان‌ها را در

گفتنِ آنکه وی عاجز است مجالِ تمام داده باشد».

۲. در زیان تازی «بلاء» و «بلاء» هر دو آمده است (یعنی ممدود و مقصور)، و هر دو درست

است، ولی اینجا برای رعایتِ سجع واجب است مقصور خوانده شود.

۳. گوش داشتن، حفظ کردن و برحذر بودن، ← حواشی کلیله و دمنه (۲۷۴ - ۲۷۵، چاپ

مینوی). و این مثال‌ها را بر آن موارد می‌توان افزود. سعدی گوید (حاشیهٔ دیوان حافظ، ۳۲۵،

قزوینی):

داری که تا کارِ تو با «لا» باشد کارِ تو بالا باشد، و تا لفظِ تو «نعم» باشد دلِ تو بقم باشد.

• دوان نخورند و گوش دارند      گویند «أُمید به که خورده».  
حافظ گوید (دیوان، ۳۳۵، ۱۹۲، قزوینی):

دل ز نساوکی چشمت گوش داشتم لیکن

ابروی کمانداری می‌تزد به پشانی [بسی شرمی]

• • •

ای مَلِک العرش مرادش بده      وز خَطِرِ چشم بَدَش دار گوش.  
سعدی باز گوید (کَلِّیَّات، ۷۲۶، فروغی):

به ذکر و فکر و عبادت به روح شیخ کبیر      به حق روزیهان و به حق پنج نماز  
که گوش دار تو این شهر نیک مردان را      ز دستِ ظالم بسددین و کافرِ غمّاز

۱. ثعالبی در التمثیل والمحاضره (۴۴۳) و ابن ابی اُصَیْبِعَه در طبقات الأَطْبَاء (۲۸۸/۱) این سخن را به ابویوسف یعقوب بن اسحق کِنْدی (فت، ۲۶۱ هـ. ق.) نخستین فیلسوف بزرگ اسلام نسبت می‌دهند، که او همواره به فرزند خویش سفارش می‌کرده است: «یا بُنَیَّ: الْأَبُ رَبٌّ، وَالْأَخُ فَحٌّ، وَالْعَمُّ عَمٌّ، وَالخَالُ وَبَالٌ، وَالْوَالِدُ كَمِیدٌ، وَالْأَقَارِبُ عِقَارِبٌ. وَقَوْلٌ لَا یَصْرُفُ الْبَلَاءُ، وَ قَوْلٌ نَعَمْ تُزْبَلُ النِّعْمُ؛ وَ سَمَاعُ الْغَنَاءِ بِرَسَامٍ حَادٌّ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ یَسْمَعُ فِیطْرِبٌ وَ یُنْفِقُ فِیصْرِفُ فِیفتقرُ فِیفتنمُ فِیعتلُ فِیموتُ! وَالدینار محمولٌ فَإِنْ صَرَفْتَهُ مَاتَ، وَالدرهم محبوسٌ، فَإِنْ أَخْرَجْتَهُ قَرَّ؛ وَالنَّاسُ سُخْرَةٌ فَخُذْ شِئْنَهُمْ وَأَحْفَظْ شِئْنَكَ...». و نیز، ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱۳۷/۳. دو نمونه از این «خوش آمد» و تملُّق و ابرام شاعران را نقل می‌کنیم که لفظِ «لا» و «نعم» نیز در آن بکار رفته است: تا صحت انتقاد عبید نیز اندکی روشن گردد. کمال اسنعیل گوید (دیوان، ۴۸۸، بحر العلوم):

آن ولیّ النعم که از انعام      همه الفاظ او نعم باشد  
نرود بر زبانی او هرگز      هر چه از جنس «لا» و «نعم» باشد.  
مسعود سعد (گزیده دیوان، ۱۲۲، یاسمی) گوید:

کرم از هیچ کس مجوی که نیست      مذهبِ هیچ کس گزم کردن ←

حکایت. یکی را از اکابر که در ثروت قارون زمان خود بود آجل در رسید. امید زندگانی قطع کرد. جگرگوشگان<sup>۱</sup> خود را که طفلان خاندان کرم بودند حاضر کرد. گفت: ای فرزندان، روزگاری دراز در کسب مال زحمت‌های سفر و حضر

→ گوش بر «لا» بنه به عجز چون نیست عادت مردمان «نعم» کردن!  
تعبیر «لا» و «نعم» در «میتیه» بسیار معروف و عالی قرزذق (ابوفراس هتام بن غالب تمیمی - فت، ۱۱۰ ه. ق.) در مدح امام سجاده (ع) نیز بکار رفته است و به نظر سخن‌سنجان «شاه بیت» آن قصیده است:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَ طَائِفَةُ      وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحِجْلُ وَالْحَرَمُ...

مَا قَالَ «لَا» قَطُّ إِلَّا فِي تَشْهِيدِهِ      لَوْلَا التَّشْهِيدُ كَانَتْ لِأُمَّةٍ نَعَمًا

یعنی جز در تشهد خود هرگز لا نگفته است؛ و اگر تشهد نبود «لا»ی او «نعم» بودی! ←  
ابن خلکان، وفيات، ۳۳۸/۱، ط، تهران؛ سبکی، طبقات، ۱۱۱۱/۳ - ۱۲۰. سعدی گوید (کلیات، «غزلیات»، ۵۴۱، فروغی):

چندانکه می‌بینم جفا امید می‌دارم وفا

چشمات می‌گویند «لا» ابروت می‌گوید «نعم»

خارست و گل در بوستان هرج او کند نیکوست آن

سهل است پیش دوستان از دوستان بردن ستم

۱. «جگرگوشگان»، کنایه از اولاد و فرزندان است، و آن اشاره به سخن معروفی است که گویند «اولادنا اکبادنا تمشی علی الارض» فرزندان ما جگرگوشه‌های ما هستند که بر روی زمین راه می‌روند. و آن را به صورت شعر نیز گفته‌اند (ثعالبی، التمثیل والمحاضره، ۳۱۹ و ۴۶۰، محمد الحلو؛ نصرالله منشی، کلیله و دمنه، ۲۹۰، مینوی):

وَ إِنَّمَا أَوْلَادُنَا بَيْنَنَا      أَكْبَادُنَا تَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ

لَوْ هَبَّتِ الرِّيحُ عَلَيَّ بَعْضِهِمْ      لَأَمْتَنَتْ عَيْنِي مِنَ الْفُتَنِ...

فرزندان ما در میان ما [همچون] جگرگوشگان ما هستند که بر روی زمین راه می‌روند. اگر باد یوزد بر یکی از ایشان، دیده من از بهم رفتن [خواب] باز ایستد.

کشیده‌ام و خَلَقِ خود را به سرپنجه گرسنگی فُشُرده<sup>۱</sup> تا این چند دینار ذخیره کرده‌ام؛ زینهار از محافظتِ آن غافل مباشید و به هیچ وجه<sup>۲</sup> دستِ خَرَجِ بدان میازید<sup>۳</sup>، و یقین دانید که:

زر عزیز آفریده است خدا هر که خوارش بکرد خوار بشد<sup>۴</sup>  
 اگر کسی باشما سخن گوید که «پدرِ شما را در خواب دیدم قَلْبِی<sup>۵</sup> حلوا  
 می‌خواهد»، زینهار به مکر او فریفته مشوید که آن من نگفته باشم و مُرده چیزی نخورد.

۱. «حلق... به سرپنجه گرسنگی فشردن»، کنایه از طعام نخوردن و از رویِ عَمَد - و البتّه خِسْت - گرسنه ماندن است.

۲. به هیچ وجه (= بهیچوجه)، به هیچ روی؛ هرگز.

۳. دست میازید (فعل نهی از دست یاختن = دست یازیدن) = دست دراز کردن به سوی چیزی، و آن کنایه از «اقدام کردن» است. شاعر گوید:

چرا دست یازم چرا پای کوبم مرا خواجه بی دست و پا می‌پسندد.  
 فردوسی فرماید (شاهنامه، ۲۵۷۴/۶، بروخیم):  
 میان تنگ خون ریختن را ببست

به بهرام آذر مهان یاخت دست.

پس «دستِ خَرَجِ بدان میازید» = به خَرَجِ کردنِ آن اقدام مکنید.

۲. گوینده بیت را نیافته‌ام. احتمالاً از خود عبید باشد.

۵. قَلْبِی (در اصل قَلْبِیّه، ج قلايا) = قَلْبِیّه مانند قَسْتِیّه، اسم است قَلْبِی را و آن خوردنی است، ج قلايا (عبدالرحیم صفی پور، منتهی الارب) و فی الاصل ما قَلْبِی فَجَبِلَ مع الطَّبِیحِ لِطَبِیْبِیّه کالبصل و نحوه (لسان، «قلی»). نوعی خوراک از گوشت که در تابه یا دیگ بریان کنند (غیاث). عبید از «قَلْبِی بورانی» و «قَلْبِی حلوا» در رساله «دلگشا» نیز یاد کرده است و معلوم می‌شود که دو نوع از انواع قلبیه است. برای آگاهی بیشتر، ← (دیوان کبیر، ۳۹۱/۷، امیرکبیر)، که مرحوم فروزانفر در آنسام آن بحثی دقیق کرده است.

اگر من خود نیز در خواب با شما نمایم<sup>۱</sup> و همین التماس بکنم بدان التفات نباید کرد که آن را اَضْغَاثِ احلام<sup>۲</sup> خوانند؛ آن دیو نماید، و من آنچه در زندگی نخورده باشم در مُردگی<sup>۳</sup> تمنا نکنم. این بگفت، و جان به خیزانه مالک دوزخ<sup>۴</sup> سپرد.

۱. با شما نمایم = بر شما ظاهر شوم، به خوابتان یابم؛ نمایان و جلوه گر شدن «هیچ همی نماید تو را که نامی و حتی و فکری هر یک نفسی است جدا» (باباافضل، مُصَنَّفَات، ۳۸۹/۲، مینوی - مهدوی).  
 ۲. اَضْغَاثِ احلام. اَضْغَاثِ ج ضِعْثٌ = دسته‌های گیاه، گیاه دسته‌ها. و «اَضْغَاثِ احلام»، تعبیر قرآنی است (یوسف، ۱۲/آیه ۴۴؛ انبیاء ۲۱/آیه ۵) = خواب‌های شوریده، خواب‌های پریشان و آشفته. ← پایان کتاب.

۳. زندگی = حالت زنده ≠ مقابل مردگی = حالت مرده. و اینکه معمولاً آن را به جای زندگانی بکار می‌برند یعنی دوره حیات، درست نیست یا دست کم دقیق نمی‌نماید.

۴. «مالک»، لقب دارنده دوزخ، و «رضوان» لقب دارنده بهشت است. تعبیر نیز قرآنی است. و مفسران، از جمله امام فخر در تفسیر کبیر (۱۶۴/۲ به بعد) از آن بحثی مستوفی کرده است. جمال‌الدین اصفهانی (در تقاضای عفو از رکن‌الدین مسعود صاعد - که به بسیار چیزها سوگند خورده -) گوید (دیوان، ۲۸۵، وحید):

ز رَشَحِ کِلْکِ تو آجزای روزگاز جوان	زهی به عدل تو اقلیم شرع آبادان
قضا تقاذ و قدر قدرت و ستاره توان...	زمانه فعل و زمین حلم و آسمان جُنُبش
به دوزخ و به بهشت و به مالک و رضوان.	به عرش و کرسی و لوح و قلم به نور حُجُب

در کلیله آرد (۸۵ و ۸۷، مینوی): «پس [پنج پاتک] خویشان برگردن ماهی خوار افگند و حلق او محکم بیفشرد چنانکه بیهوش از هوا درآمد و یکسر به زیارت مالک رفت»، و در حکایت شیر و خرگوش آرد: «شیر او را در برگرفت و به چاه فرو نگریست خیال خود و از آن خرگوش بدید، او را بگذاشت و خود را در چاه افگند و قوطی خورد، و نفس خونخوار و جان مُردار به مالک سپرد»، یعنی: مالک دوزخ.

شمس‌الدین محمد طبسی در هجو نجم‌الدین کرکس گوید (باب، ۳۱۰/۲ - ۳۱۱، براون - قزوینی):

حکایت. از بزرگی دیگر روایت کنند که در معامله‌یی که با دیگری داشت به دو جو مضایقه از حد در گذرانید. او را منع کردند که این مُحَقَّر بدین مضایقه نمی‌ارزد گفت «چرا من مقداری از مال خود ترک کنم که مرا یک روز و یک هفته و یک ماه و یک سال و همه عمر بس باشد» گفتند چگونه. گفت «اگر به نمک دهم [و در طعام کنم] یک روز بس باشد؛ اگر به حَمَام روم یک هفته، اگر به فَصَاد<sup>۱</sup> دهم یک ماه، اگر به جاروب دهم یک سال، و اگر به میخی دهم و در دیوار زنم همه عمر بس باشد. پس نعمتی که چندین مصلحت من بدان مَنُوط باشد چرا بگذارم که به تقصیر از من قُوت شود؟»<sup>۲</sup>

حکایت. از بزرگی روایت کنند که چون در خانه او نان پزند یک یک نان به دست نامبارک در برابر چشم دارد و بگوید: هرگز خَلّی به روزگارت

آن شنیدستی که نمرود از مقام افتخار مدتی می‌سود بر گردون گلاهِ سروری...  
 قابض الارواح را فرمان رسید از فیض حق کسای همسای جانستان دِزَوَه نیلوفری  
 خبز تا جانِ هوس پرورده آن خاکسار از پی آرایش دوزخ سوی مالک بری  
 و «جان به مالک [دوزخ] سپردن»، کنایه از مردن و به دوزخ رفتن است.

۱. فَصَاد، رگ‌زن، صیغه مُبَالَغَه از قَصْد: رگ زدن (غیاث). نظامی گوید (خسرو و شیرین، ۴۵، وحید):

زند بر هر رگی فَصَاد صدنیش ولی دستش بلرزد بر رگی خویش.  
 مولوی گوید (مثنوی، ۵/ بیت ۲۰۱۸، نیکلسن):

ترسم ای فَصَاد گر فِصدم کنی نیش را ناگاه بر لیلِ زنی  
 ۲. قصه‌یی شبیه به این، جاحظ در (البخلاء، ۱۵۰، دارالمعارف) آرد: «و قالوا سَأَلَ خَالِدَ بْنَ صَفْوَانَ رَجُلًا، فَأَعْطَاهُ دِرْهَمًا. فَاسْتَقَلَّهُ السَّائِلُ. فَقَالَ: يَا اِحْمَقُ! إِنَّ الدَّرْهَمَ عَشْرُ الْقَشْرَةِ، وَإِنَّ الْقَشْرَةَ عَشْرُ الْمَائَةِ، وَالْمَائَةُ عَشْرُ آلَافٍ، وَإِنَّ الْآلْفَ عَشْرُ الْعَشْرَةِ آلَافٍ. أَمَا تَرَى كَيْفَ أَرْتَفَعَ الدَّرْهَمُ إِلَيَّ دِينَهُ مُسْلِمًا؟»

مرساد<sup>۱</sup>. و به خازن سپارد. چون بوی نان به خَدَم و حَشَم اش رسد گویند:  
 تو پس پرده و ما خونِ جگر می ریزیم      آه اگر پرده برافتد که چه شورانگیزیم<sup>۲</sup>  
 حکایت. در این روزها بزرگ زاده بی خرقه بی به درویشی داد. مگر<sup>۳</sup> طاعنان<sup>۴</sup> خبیر  
 این واقعه را به سَمْع پدرش رسانیدند. با پسر در این باب عتاب می کرد. پسر گفت

۱. گوینده مصراع را نیافته‌ام. احتمالاً اثر طبع شوخ خود عبید باشد. «مرساد» (که مردم معمولاً «نرسد» گویند) فعل یا جمله دُعاییه است که قاعده از فعل مضارع می سازند.

۲. این بیت از سعدی است ( «کلیات»، «مواعیظ»، ۸۰۰، فروغی). و اینک چند بیت از آن:

تو پس پرده و ما خونِ جگر می ریزیم      آه اگر پرده برافتد که چه شورانگیزیم...  
 مردم از فتنه گریزند و ندانند که ما      به تمنای تو در حسرت رستاخیزیم  
 دل دیوانه سپر کرده و جان بر کف دست      ظاهر آن است که از تیر بلا بگریزیم...  
 سعدیا قوت بازوی عمل هست و لیک      تا بجایی نه که با حکم آزل بستیزیم

۳. مگر، قضا را، از قضا، اتفاقاً. سعدی گوید (گلستان، ۱۵، قریب):

مگر صاحب‌دلی روزی ز رحمت      کند در کسارِ درویشان دُعایی

۴. طاعنان = طعنه زندگان. اسم فاعل جمع با (این) فارسی، سرزنش کنندگان؛ عیب‌جویان به

تعریض و کنایه. و اصل آن طعن است. وَالطَّعْنُ = الضَّرْبُ بِالرَّمْحِ وَ بِالْقَرْنِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُمَا،

وَ اسْتَيْقِرَ لِلوقِيعَةِ (راغب، مفردات، ۳۰۴، کیلانی). در فارسی بیشتر طعنه بکار می رود. مولوی

در علم پاکان به احوالی خودشان می گوید (مثنوی، ۲۳۱/۳، علاء):

گر همه عالم بگویندش تُوی      بسر زه یزدان و دینِ مستوی  
 او نگرده گرمتر از گفتشان      جانِ طاقِ او نگرده جفتشان  
 ور همه گویند او را گمزه‌ی      کوه پنداری و تو برگِ گهی  
 او نسiftد در گمان از طعنش      او نگرده دردمند از ظنش  
 بلکه گر دریا و کوه آید بگفت      گویدش با گمزه‌ی گشتی تو بگفت  
 هیچ یک ذره نیفتد در خیال      یا به طعنِ طاعنان رنجور حال

[ = رنجور حال نگرده ].

«در کتابی خواندم که هر که بزرگی خواهد باید هر چه دارد ایشار کند»؛ من بدان هوس این خرقه را ایشار کردم. پدر گفت: «ای اَبَلَه! غلط در لفظ ایشار کرده‌ای که به تصحیف خوانده‌ای؟» بزرگان گفته‌اند: «هر که بزرگی خواهد باید هر چه دارد ایشار کند تا بدان

۱. ایشار کردن، کسی را بر خود پیش داشتن و برگزیدن، و از مال و دارایی خود به او بخشیدن (غیاث اللغات)؛ اینجا مطلق بخشیدن. در کلیله و دمنه (۴۰، مینوی) آزد: «...از دو چیز نخست خود را مستظهر باید گردانید پس دیگران را ایشار کرد: علم و مال». در متون دینی و اخلاقی در تعریف ایشار، تعبیرهای گوناگونی آورده‌اند. از جمله ابن مسکویه (تهذیب الاخلاق، ۲۶، زریق) آزد: «الإیشار فضیلة للنفس بها یكف الإنسان عن بعض حاجاته التي تخففه حتی یتبدله لمن یشترجه» ایشار فضیلتی است برای نفس که انسان به سبب آن از برخی نیازمندیهای خود چشم‌پوشد تا آن را به کسی که سزاوار [و نیازمند] آن است ببخشد. و این کریمه مبارکه معنی ایشار را نیک روشن می‌کند که می‌گوید (حشر، ۵۹/آیه ۹): «و یؤثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة» و [مردم را] بر جان‌های خویش پیش می‌دارند [در رفع نیازمندیها] هر چند که خودشان را نیازمندی باشد.

۲. تصحیف، خطا خواندن و نوشتن (غیاث اللغات). و در فن بدیع، استعمال کلماتی توسط نویسنده یا شاعر که با تغییر دادن نقطه معنی آنها تغییر کند. مثل آوردن «بوسه» که «توشه» گردد. سعدی گوید (گللیات، بوستان، ۲۶۶، فروغی):

به خدمت مینه دست بر کفش من      مرا نان ده و کفش بر سر بزن  
مرا بوسه گفتا به تصحیف ده      که درویش را توشه از بوسه به

ابن‌یمین گوید (دهخدا، امثال و حکم، ۲/۶۶۳):

چون روزگار به تصحیف هست روزگار      پس روزگار خواندش به که روزگار  
یعنی که روزگار کنون است کار کن      کین روز چون گذشت دگر نیست روزگار

و ابن‌ندیم در الفهرست (۲۵۵، قاهره، مطبعة الاستقامة) از قول ابن‌راوندی متکلم متهم به إلعاد (وفات، ۲۵۵ هـ. ق.) نقل می‌کند که: مردی تازی هشتاد ساله را دیدم که قرآن می‌خواند و



عزیز باشد؛ نبینی که اکنون همه بزرگان انبارداری<sup>۱</sup> می‌کنند». و شاعر گوید:

اندک اندک به هم شود بسیار      دانه دانه است غله در انبار<sup>۲</sup>  
 حکایت. هم از بزرگانِ عصر یکی با غلام خود گفت که از مال خود پاره‌یی  
 گوشت بستان و از آن طعامی بساز تا بخورم و ثرا آزاد کنم. غلام شاد شد، بریانی ساخت  
 و پیش او آورد. خواجه [آب]<sup>۳</sup> بخورد و گوشت به غلام سپرد. دیگر روز گفت بدان  
 گوشت نخودآبی مُزَعْفَر<sup>۴</sup> بساز تا بخورم و ثرا آزاد کنم. غلام فرمان بُرد و بساخت و پیش  
 آورد. خواجه زهرمار کرده<sup>۵</sup>، و گوشت به غلام سپرد. روز دیگر گوشت مُضَمَّجَل شده بود

← می‌گفت «إِنَّ مِزَابَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (آل عمران، ۳/ آیه ۱۸۰) = خدای راست ناودانِ  
 آسمان‌ها و زمین! شکیفت ماندم و گفتم: در قرآن «مِزَابُ السَّمَوَاتِ...» آمده است. و او گفت  
 که در مُضَمَّجِل من «مِزَاب» نوشته و چهل سال است که همین طور می‌خوانم! خدا مرا بیخشد.  
 ۱. انبارداری، در اینجا به همان معنی است که امروز «احتکار» می‌گویند. و آن در اصطلاح  
 عبارت از «تَحْبِثُ الطَّعَامِ لِلْفَلَاءِ» باشد یعنی نگه داشتن و ذخیره کردن طعام برای کم شدن و در  
 نتیجه گران گشتن (مُجْرَجَانِ، تعریفات، ۶). و لذا «انباردار» یعنی مُحتَکِر. فردوسی از زبان  
 پیروز یا قباد ساسانی، که تحت تأثیر تعالیم مزدک قرار گرفته بوده، گوید:

بسریرم ز تن خون انباردار      که او حُکم یزدان گرفته ست خوارا

۲. این بیت از سعدی است (← کَلِّیَات، «گلستان»، ۱۸۳، فروغی).

۳. «آب» را برای استقامت معنی افزوده‌ایم، و با توجه و استفاده از اصلِ عربی، و در هیچ یک از  
 سه نسخهٔ اساس نیست.

۴. مُزَعْفَر = زعفران سود، خوراکی که با زعفران خوشبو و رنگین شده باشد. و «مزعفر ساختن» =  
 زعفرانی و رنگین کردن طعام یا هر چیز دیگر. خاقانی گوید (دیوان، ۱۱۴، دکتر سجادی):

خستگانِ دیو ظلم از خاکِ درگاهش به لب

نَشْرَه کردند و به آبِ رُخِ مُزَعْفَر ساختند.

۵. زهر مار کردن. «زهر مار» ترکیب اضافی [و اضافهٔ ملکی] است و همان است که عَرَب

و از کار افتاده. گفت «ای خواجه حَسْبَةَ لِلَّهِ بِكُذَّارِ تَا مَن بَه گَرْدِنِ خُود هَمچَنانِ غَلامِ تُو

→ «لُعَابِ الْحَيَّةِ» گویند، و آن ستمی است که از نیش مار برآید و اغلب گُشنده است. ناصر خسرو گوید (دیوان، ۲۹۱، مینوی - محقق):

نیز نخواهد گزید اگر بِهَشَمِ زین سپس آسیبِ زهرِ مارِ مرا  
[نیز = دیگر]. خاقانی گوید (دیوان، ۱۸۰، دکتر سجادی):

از بی تہذیبِ ملک قبض کنی جانِ خصم کز بی تریاکِ نوش نفع کند زهرِ مار.  
مولوی گوید (مثنوی، ۳۲۴/۱، علاء):

زهرِ ماران مار را باشد حیات لیک بهر مردمان آمد ممت.  
سعدی گوید (کَلِّیَّات، بوستان، ۳۰۱، فروغی):

اگر خود شود غرقه در زهرِ مار نخواهد نهنگ از وَرَعِ زینهار.  
سنائی گوید (حدیقه، ۴۳۱، مدرّس):

طفل چون زهرِ مار کم داند نسفتن او را تنی تنی خواند  
همه اندر ز من به تو این است که تو طفلی و خانه رنگین است.

- زهر مار کردن، مصدر مرکب است، و کنایه از خوردن چیزی نامرغوب و نامطبوع

(آنندراج؛ ناظم الأطبایا). کلمه اهرمنی است به معنی خوردن (دهخدا، لغت‌نامه). کنایه از

خوردن است با لحن غیظ و تغیر و خشم و اوقات تلخی (استاد سید محمد علی جمال‌زاده،

فرهنگو عامیانه، ۷۹، معرفت). در عبارت عبید نیز به همین معنی است یعنی کنایه از

«خوردن» است در حالی که حاکی از نفرت و تغیر گوینده نسبت به شخصی منفور و مبغوض

باشد؛ و در این عبارت نیز، مبین نفرتِ غلام به خواجه بخیل است.

۱. حَسْبَةَ لِلَّهِ = برای خشنودی خدا. حافظ گوید (دیوان، ۵، قزوینی):

صاحبِ دیوانِ ما گویی نمی‌داند حساب کاندَر این طُغْرانِشانِ حَسْبَةَ لِلَّهِ نیست.

ریشه این داستان در محاضراتِ راغبِ اصفهانی (۷/۲-۶۶۶) است. می‌گوید «قال رَبُّجُلِّ

يُغْلَا مِيه: اِشْتَرِيَ مِنْ لَحْمٍ وَأَطْبَخَهُ سِكْبًا جَا لِأَعْتِقَكَ. فَفَعَلَ فَأَكَلَ الْمَرَقَ وَتَرَكَ اللَّحْمَ، فَلَمَّا كَانَ الْيَوْمُ

باشم؛ اگر هر آینه خیری در خاطرِ مبارک می‌گذرد به تیتِ خدا این گوشت پاره را آزاد کن.»

الحق بزرگ و صاحبِ خرم کسی را توان گفت که احتیاطِ معاش بدین نوع بتقدیم رساند. لاجرم تا در این دنیا باشد عزیزالوجود<sup>۱</sup> و محتاجِ الهی<sup>۲</sup> زید و در آخرت علو درجاتش از شرح و حد و وصف مستغنی است.

→ الثاني قال: أطبخه مضمرة. ففعل فأكل المرقق وترك اللحم، فلما كان اليوم الثالث قال أطبخه قلبه، ففعل: فقال له العبد: يا سيدي: اعتق هذا اللحم وأتركني رقيقاً فلقد آذيتني من كثرة ما أعدبُهُ بالنار! (و نیز، ← جاحظ، البخل، ۷۳).

۱. بتقدیم رسانیدن = انجام دادن، عملی ساختن. خواجه طوسی آرد (اخلاقی ناصری، ۱۱۹، مینوی - حیدری): «و در هر موضعی مصلحت آن موضع را از آنکه ماده معین و مقدار معین و تقدیر احتیاجی که باشد اقتضا کنند رعایت بتقدیم رسانند».

۲. عزیزالوجود = نادر، کمیاب. ولی عبید در متنی ما دظاهراً - به معنی محترم و گرامی داشته بکار برده است.

۳. محتاجِ الهی = کسی یا چیزی که لازم و ضروری باشد؛ مورد نیاز. شمس قیس رازی آرد «و این فن - شناخت معیارها - در معرفت اجناس و اوزان علمی محتاجِ الهی باشد» (المعجم، ۲۴، چاپ مدرّس رضوی، دانشگاه تهران).



## بابِ ششم

### در حلم

— مذهبِ منسوخ

حِلْم، عبارت از بُردباری است<sup>۱</sup>. قَدْما حلیم کسی را گفته‌اند که نَفْسِ او را سکون

---

۱. عبید در اینجا به تعبیر فیلسوفان «حلم» را شرح اسم کرده یعنی لغوی آن را گفته، مانند اینکه بگوییم: وجود یعنی هستی. اما در اصطلاح حکمت عملی و علمای اخلاق: «الْحِلْم، هُوَ فَضِيلَةُ لِلنَّفْسِ تَكْسِبُهَا طُمَأْنِينَةً، فَلَا تَكُونُ شَغِيبَةً وَلَا يَحْزَنُهَا الْقَضْبُ بِسَهُولَةٍ وَ شُرْعِيَّةٍ» (تهذیب، ۲۵). عبید در حقیقت از تعریف ابن مسکویه اقتباس کرده و «حلیم» را بر پایه آن تعریف کرده است.

و طُمَأْنِنتی<sup>۱</sup> حاصل شده باشد که غَضَب به آسانی تحریک او نتواند کرد، و اگر مکروهی بدو رَسَد در اضطراب نیفتد. از حضرت رسالت مروی است که «الْحِلْمُ حِجَابُ الْآفَاتِ<sup>۲</sup>». لفظ حلیم را چون مقلوب کنی مِلْح شود، و از اینجا گفته‌اند که «الْحِلْمُ مِلْحُ الْأَخْلَاقِ<sup>۳</sup>». شاعر حلم ممدوح را بدین سیاق ستوده:

شکست از بارِ چُلمت کوه را پُشت      که بر جا ماند همچون مُبتلایی  
یکی ناچار گردد قایلِ کُسر      دو ساکن را چو باشد التقایی<sup>۲</sup>

### مذهب مختار

راستی اصحابنا نیز این خُلق را بگُلّی<sup>۵</sup> منع نمی‌فرمایند. می‌گویند که اگر چه آن

۱. طُمَأْنِنتَه (= مصدرِ اِطْمَأَنَّ) = الاطمینان و سكونُ النَّفْسِ (الرائد) = سکون و قرار؛ آرامشِ دل.
۲. بردباری، پوششِ زیانهاست. در التمثیل و المحاضره (۴۱۳، حلو) جزو امثال یاد شده است، و در کُتُب حدیث دیده نشد، و ظاهراً حدیث نیست.
۳. بُردباری نمکی اخلاق است، ← التمثیل و المحاضره (۴۱۵، حلو).
۴. گوینده این دو بیت (قطعه) را نیافتیم. در بیت دوم از مبحثِ صرفی «التقاء ساکنین» یعنی به هم رسیدن دو ساکن تلمیح کرده و مقصود از آن اینست که: در زبان تازی برخورد دو حرف ساکن (صامت) به هم روا نیست، مثلاً در فیلم (لام و میم) و در فازس (راء و سین)، که عرب ناگزیر آن را فیلم و فارس (به کسر لام و راء) تلفظ می‌کنند. عبید این تعبیر را با طنزِ لطیفی در جای دیگر هم بکار برده است (← «تعريفاتُ مُلادِ دویازه»): «الالتقاء آساکنین: دو طالبِ علم در یک جا!»
۵. بگُلّی = یکسره، کاملاً. مولوی گوید (مثنوی ۱۲۶۹/۲، نیکلسن):  
هین مگو فردا که فرداها گذشت      تا بگُلّی نگذرد ایام کشت.  
خواجوی کرمانی گوید (دیوان، ۷۸، سهیلی خوانساری):

کس را که حلم و بُردباری ورزید، مردم بر او گستاخ شوند<sup>۱</sup> و آن را بر عَجَزِ او حمل کنند؛ اما این خُلُقِ مُتَضَمِّنِ فَواید است، و او را در مصالح معاش مدخلی<sup>۲</sup> تمام باشد. دلیل بر صِحَّتِ این قول آنکه امروز تا شخص در کودکی تحمُّلِ بارِ غلامبارگان و اوباش<sup>۳</sup> نکرده است و در آن جِلْم و وَقار را کار نفرموده، اکنون در محافل و مجالس

→ پیش صاحب نظران ملک سلیمان باد است بلکه آن است سلیمان که ز مُلک آزاد است حاصلی نیست به جز غم به جهان خواجورا خرم آن کس که بکلی ز جهان آزاد است نجم رازی (مرصاد العباد، ۵۷۵، دکتر ریاحی) آرد: «... و مثال این [نفوس] چون تخم است که در زمین اندازند، اول تخم بفساد آید و نیست شدن گیرد، آنگاه بعضی که پرورش بشرط یابد و از آفات محفوظ ماند یکی ده یا صد یا هفتصد شود، و آنچه پرورش نیابد بکلی باطل شود نه تخم باشد نه نمره».

۱. حمدالله مستوفی از قول المعتمد علی الله خلیفه عباسی (وفات، ۲۷۹ هـ. ق.) آرد (تاریخ گزیده، ۳۳۳، نوایی): «مَنْ عُرِفَ بِالْجِلْمِ كَثُرَتِ الْجَرَاءَةُ عَلَيْهِ» هر کس به بُردباری شناخته آید گستاخی بر او افزون گردد.

۲. مدخلی تمام... مدخل، جای داخل شدن، جای درآمدن، و به کنایه یعنی «دخالت داشتن و مؤثر بودن». در معنی اول عثمان مختاری گوید (دیوان، ۳۰۴، همایی):

خِرد به جنب تو خواند آفتاب را مدخل

بدانچه دست و دلت بود جود را مدخل

در معنی دوم ظهیری در سلجوق نامه (۲۷، کلاله خاور) آرد: «سلطان اُمرا را فرمود... هر ملک که بگیرند او راست، و غیر او هیچکس را در آن مدخلی و تصرفی نبود»؛ پس مدخلی تمام یعنی: دخالت و تأثیری تام و کامل.

۳. اوباش [ج و بُش] (که غیر مستعمل است) فرومایگان، ناکسان، بی سر و پایان؛ عامیان نافر هیخته و گستاخ روی بی باک (غیاث). و در آن قلب مکانی ایجاد گشته یعنی بُش و بُش شده (مانند مایوس و آیه و...) ← محیط المحيط (ماده بُش). سعدی گوید (کلیات، «مواظد»، ۷۹۵، فروغی):

بزرگان سلی و مالیش بسیار نمی خورده؛ انگشت در ...ش نمی کنند، ریشش بر نمی کنند، در حوضش نمی اندازند، دشنام های فاجش بر ... زن و خواهرش نمی شمارند. آن مرد عاقل که او را اکنون مرد زمانه می خوانند به برکتِ حلم و وقارِی که در نفسِ ناطقه او

→ گناه کردن پنهان به از عبادتِ فاش      اگر خدای پرستی هواپرست مباش  
به چشم عجب و تکبر نگه به خلق مکن      که دوستانِ خدا ممکن اند در آوباش  
در هجو معروفِ اهل بلخ منسوب به انوری، با ژنود (ج رند) مترادف آمده:  
بلخ شهرست در آگنده به آوباش ورنود      در همه شهر و حوالیش یکی بخرد نیست.  
مولوی در دیوان کبیر (۲/ بیت ۱۰۷۸۸۷، فروزانفر) نیز مُرادف قَلَّاش بکار برده:  
گریزان است این ساقی از این مستانِ ناموسی

اگر آوباش و قلاشی مخور بنهان و پیدا خور

ظهیر فاریابی گوید (دیوان، ۱۲۶، رضی):

عقل صد بار گفتن ای مسکین      رو پس کارِ خویشتن بنشین  
عشقی خوبان و سینه آوباش      نورِ خورشید و دیده خُفّاش.

در زبان فارسی گاه آن را مفرد گرفته و با «ان» جمع بسته اند. نرشخی در تاریخ بخارا (۱۱۱، مدرّس) آرد «امیر اسمعیل چون به بُخارا رسید اهل بُخارا استقبال کردند...، و یکی از دزدان خلقی را به خود گرد کرده بود، و از آوباشان و رندان روستا چهار هزار مرد [بر او] جمع شده بودند، و همه... راه می زدند».

۱. مالش خوردن = مالیده شدن و گوشمال یافتن، مُقابلِ نوازش دیدن و یافتن. مُلامنیر گوید (آندراج؛ جهانگیری):

بُود دل بسته پیچیده مویان      خورد مالش ز دستِ خوب رویان.

۲. وقار = آرمیدگی و آهستگی و حلم و تمکین (غیاث). الوقار: والتأنی فی التوجّه نحو المطلب (جرجانی، تعریفات، ۲۲۷). حافظ گوید (دیوان، ۴۲، قزوینی):

آن پیکِ نامور که رسید از دیارِ دوست      آورد جز جان ز خطِ شگبارِ دوست  
خوش می دهد نشانِ جلال و جمالِ یار      خوش می کند حکایتِ عَزّ و وقارِ دوست



مرکوز است و مؤذوع<sup>۱</sup>، تا تحمّل آن مشقّت‌ها نمی‌نماید؛ یک جو بحاصل نمی‌تواند کرد<sup>۲</sup>، و پیوسته خائب و خاسیر و مفلوک<sup>۳</sup> و دشمن‌کام<sup>۴</sup> می‌باشد، او را در هیچ‌خانه

۱. مؤذوع، اسم مفعول از ودیعه، امانت گذاشته شده، ودیعت نهاده. این معنی البتّه به صورت قیاسی درست می‌نماید، ولی در عربی به معنی «آرامش و آهستگی» و نیز «باوقار» هم بکار می‌رود. التّؤدوع: الوقار والسکینه؛ ذوالدّعّة (لسان، المنجد، الزّائد). در هر سه نسخه اساس و نسخ چایی همین‌طور است.

۲. بحاصل نمی‌تواند کرد، یعنی حاصل نمی‌تواند بکند، و از این مقوله است «بترک چیزی گفتن» که در هر دو حرف «ب» زاید است، اما در نظم و نثر قدیم متداول بوده است. در کلیله (۵۲، مینوی) آرد: «هرگاه که متنی در کارهای این جهان فانی و نعیم گذرنده تأملی کند، ... همت بر کم‌آزاری... مقصود شود، ... و از سر شهوت برخیزد تا پاکیزگی ذات بحاصل آید، و بترک حسد بگوید، تا در دل‌ها محبوب گردد...». ابوالفضل بیهقی آرد (تاریخ، ۱۲۳، قیاض): «بسیار طیبیانند که گویند فلان چیز نباید خورد که از آن چنین علت بحاصل آید و آنگاه [خود] از آن چیز بسیار بخورند» و باز همو آرد (۲۲۱) «... و غرض من از پیشتن این اخبار آن است تا خوانندگان را از من فایده‌ی بحاصل آید و مگر کسی را ... بکار آید...». نظامی عروضی آرد (چهارمقاله، ۱۱۶، دکتر معین): «و تا کس امیر به بخارا رفت و باز آمد، او [محمد زکریای رازی] کتاب منصوره تصنیف کرد، و به دست آنکس فرستاد و گفت: من این کتابم، و از این کتاب مقصود او [=امیر] بحاصل است، به من حاجتی نیست.»

۳. خائب، نومید. خاسیر = زیانکار، زیان‌دیده. مفلوک = فلک‌زده؛ افتاده. پارسی‌زبانان از «فلک»، اسم مفعول ساخته‌اند. شرح آن پیش از این یاد شد، و در رساله «دلگشا» بتفصیل خواهد آمد.

۴. دشمن‌کام، کسی که حال و روزگارش موافق دلخواه دشمن است، مطابق آرزوی دشمن؛ مجازاً به معنی تیره‌روزگار و بدبخت. بیهقی در تاریخ (۳۰۲، قیاض) در گرفتاری غازی آسیفتکین آرد «عبدوس نزد غازی رفت، و او بر بالای بود ایستاده و غمی شده، گفت ای سپاه

نمی‌گذارند، و پیش هیچ بزرگی عِزَّتی پیدا نمی‌تواند کرد. آنکه می‌فرماید الصَّفْقَةُ مِفْتَاحُ الرِّزْقِ<sup>۱</sup> بنابراین صورت است، و معنی این بیت که گفته‌اند:

مرد باید که در کشاکیں دهر      سنگی زرین آسیا باشد<sup>۲</sup>،  
مؤکِّد این قول است.

یکی از فواید جَلْمِ آنکه، اگر حَرَم و اَتْبَاعِ بزرگی را به تُهْمَتی [مُتْهَم]<sup>۳</sup> می‌گردانند، و او از جِلَّتِ جَلْم و زینتِ وَقَارِ عاری می‌باشد، غَضَب بر مزاج او مُستولی شده دیوانه می‌گردد که الْقَضْبُ غَوْلُ الْعَقْلِ<sup>۴</sup>؛ و قتل و ضَرْبِ زَن و بچه و مُثْلَه گردانیدن<sup>۵</sup> خواشی و

→ سالار، کدام دیو ترا از راه پیزد تا خویشان را دشمن کام کردی؟ از پا افتاد و بگریست و گفت قضا چُنین بود...». نظامی گوید (گنجینه، ۶۴، وحید):

میخت زده‌یی غریب و رنجور      دشمن کسامی ز دوستان دور  
۱. الصَّفْقَةُ... پس گردنی [قفا خوردن] کلیدِ روزی است.

۲. این بیت از سعدی است (← کَلِّیَات، «هزلیات»، ۲۸، با مقدمه عبّاس اقبال آشتیانی). پیش از سعدی نیز، کمال اسمعیل نظیر همین مضمون را در هجو گفته است (دیوان، ۴۵۰، دکتر بحر العلوم):

گسستم او را که مرد دانشمند      کس... در کس... هلد خطا باشد  
گفت مرد آن بود که در همه وقت      «سنگی زرین آسیا باشد!»

۳. کلمه «مُتْهَم» در نسخه‌های اساس نبود، برای استقامتِ معنی از خود افزوده‌ایم.

۴. الْقَضْبُ...، خشم، مایه تباهی خِرد است. ثعالبی گوید (فقه اللغة، ۱، بیروت، ۱۸۸۵): «كُلُّ مَا

أَهْلَكَ الْإِنْسَانَ فَهُوَ غَوْلٌ». این معنی که غول مایه گمراهی و هلاک مردم می‌گردد، و نیز «غول

بیابانی» و کارهای عجیب او در متون آذینی و تفسیری بسیار یاد شده است. در باب وجود غول

و یا افسانه بودن آن سخنان زیادی گفته‌اند. برای آگاهی بیشتر، ← علی اصغر حلبی، گزیده هفده

قصیده ناصر خسرو، ۱۷۳ - ۱۷۴، انتشارات اساطیر.

۵. مُثْلَه گردانیدن = بریدن گوش با بینی (محکوم برای عبرت دیگران)؛ گوش و بینی بُردن و

عقوبت کردن (غیاث). از وصایای امیر مؤمنان علی (ع) به حسنین (عم) این بوده که قاتل او

خَدَمِ رِوَا مِی دَارِد، بَه دَسْتِ خُود خَانَه خُویْش بِر مِی اِنْدازِد، زَن و بَچَه رَا از خُود مُتَّفِرِ مِی گِرْدانَد، و شَب و رُوز مُتَّفَكِر و غَمناک مِی باشَد کِه مَبادا طاعِنی دَر خَانَه و اَتِباع و حَمیَّتِ<sup>۱</sup> او طَعنه زَنَد؛ و مِی گوید:

اگر با غیرتی با درد باشی      و گسر بسی غیرتی نامرد باشی<sup>۲</sup>

→ عبدالرحمن مُلْجَم رَا مُثْلَه نَکنند «انظروا إذا میتُ انا مِن ضرتِه هذِه، فاضربوه ضرتَه بِفَترتِه ولا تُمِثِلوا بِالرَّجُلِ قاتی سَمِعتُ رسولَ اللهِ (ص) یقولُ اِیاکُم وَا المِثْلَه وَ لَو بِالکَلْبِ القَمُور» (نهج البلاغه، ۸۰/۲، عبده). بیهقی در قَصَه عبداللّهِ زُبیر و جنگ او با حَبّاجِ یُوسُف از زبانِ مادرِ عبداللّهِ آرد «... پس صبر کن بر مرگ و کشتن و مُثْلَه کردن چنانکه برادرت مُضْعَب کرد...» و باز از زبانِ عبداللّهِ آرد «... اما می اندیشم که چون کُشته شوم مُثْلَه کنند. مادرش گفت: چون گوسپند را بکُشدند از مُثْلَه کردن و پوست باز کردن در دَش نیاید» (تاریخ، ۲۳۸ - ۲۳۹، فیاض). ابوالفتحِ رازی در شرح آیه «وَ اِنْ عاقِبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوِثْتُمْ...» (سوره نحل، ۱۶/ آیه ۱۲۶) چُنین آرد (تفسیر، ۱۶۱/۷، شعرانی): «چون هند حمزه را مُثْلَه کرد و شکم بشکافت، مسلمانان گفتند اگر ما را دست باشد بر ایشان بدتر از این کُنیم...، و مُثْلَه کنیم - که در عَزَب کَس به کَس نکرده بود. رسول نیز فرمود اگر خدا مرا ظفر دهد بر ایشان هفتاد کَس را عِوَضِ حمزه مُثْلَه کنم. خدای تعالی این آیه فرستاد که: «وَ اِنْ عاقِبْتُمْ... اگر عقوبت کنید بمثل آن کنید که ایشان کرده باشند شما را.»

۱. حَمیَّت، شرح آن پیش از این گذشت.

۲. بیت از نظامی است، ← خسرو و شیرین (۱۹۷، بیت ۷، جاپ و حید)، و در آنجا به جای «با غیرتی»، «غیرت بری» دارد. اینک چند بیت دیگر (هر چند نگارنده با محتوای آن موافق نیست):

زنان مانند ریحان و سُفّالند	درون سو نُحْب و بیرون سو جمالند
نشاید یافتن در هیچ بسرن	وفا در اسب و در شمشیر و در زن
وفا مردیست بر زن کی توان بست	چو زن گفتی بشوی از مرد می دست

اما آن بزرگِ صاحبِ توفیق که وجودش به زینتِ جِلْم و وقارِ مُزَیِّن است، اگر هزار بار مجموعِ آتباعِ او را در برابرِ او... بدرند، سِرِ مویی غبار بر خاطرِ مبارک او ننشیند. لاجرم چندانکه زنده است مُرَقَّه و آسوده روزگار بسر می بَرَد: او از اهل و آتباعِ خشنود و ایشان از او فارغ و ایمن؛ اگر وقتی تُهمتی به او رسانند، بدان التفات نماید<sup>۱</sup> و گوید:

گر سگی بانگی کند بر بامِ کهدانِ غمِ مَخُور<sup>۲</sup>.

حکایت. شنیدم که در این روزها بزرگی زنی بدشکل و مستوره<sup>۳</sup> داشت، به طلاق از او خلاص یافت و قعبه‌یی جمیله را در نکاح آورد. خاتون چندانکه عادت باشد صلاهی عام در داد<sup>۴</sup>. او را منع کردند که «زنی مستوره بگذاشتی و فاحشه اختیار کردی» آن

<p>ندیدند از یکی زن راست‌بازی مجوی از جانبِ چپ جانبِ راست کزو حاصل نداری جز بلایی وگر بی‌غیرتی نامرد باشی چو سوسن سربه آزادی برآور...</p>	<p>→ بسی کردند مردان چاره‌سازی زن از پهلوی چپ گویند برخاست چه بندی دل در آن دور از خدایی اگر غیرت بری با درد باشی برو تنها دم از شادی برآور خلاف آن از خود نظامی (خسرو و شیرین، ۴۲۴):</p>
---	---

نه هر کسوزن بُود نامرد باشد      زن آن مرد است کو بیدرد باشد

۱. التفات نماید، اعتنایی نکند و به چیزی شمارد. در کلیله (۴۱، مینوی) و «اگر چنانکه بازگونگی روزگار است کاهلی به دَرَجَتی رسد یا غافلِ رُتبتی یابد، بدان التفات نماید»  
۲. گوینده این مصراع را نیافتم. در (امثال و حکم) شادروان دهخدا نیز بدون نسبت (۷۰/۱) و (۱۲۹۵/۳) یاد شده است.

۳. مستوره = زن پوشیده؛ زن پرده‌نشین، زنی پاکدامن.

۴. صلاهی عام در دادن = صلا دادن و صلا در دادن، آواز دادن و دعوت کردن برای طعام و شراب و جز آن (غیاث). ظهیر فاریابی گوید (دیوان، ۲۰۱، رضی):

بزرگ از کمالِ جِلْم و وقار فرمود که «عقلِ ناقصِ شما به میر این حکمت نرسد؛ حال آنکه من پیش از این گه می خوردم بتهایی<sup>۱</sup>، این زمان حلوا می خورم با هزار آدمی!»<sup>۲</sup>

در امثال آمده است که الدُّيُوثُ سَمِيدُ الدَّارِينِ<sup>۳</sup>، تاویل چنان فرموده اند که: دُيُوثُ تا در این دُنیا باشد، چون به عِلَّتِ حَمِيَّتِ مُبْتَلَا نِيَسْتِ فارغ می تواند زیست؛ و در آن دنیا نیز به موجبِ حَدِيثِ الدُّيُوثُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ<sup>۴</sup> چون او را به بهشت نباید رفت از کُدُورَتِ

→ یار میخواره من دی قدح باده بدست  
با حریفان خرابات برون آمد مست  
بر دَرِ صومعه بگذشت و صلابی در داد  
سِرْ خُم را بگشاد و در غم را بریست.  
صلای عام در داد یعنی دعوتِ همگانی کرد. نظامی گوید (خسرو و شیرین، ۳۵، وحید):  
کمر بستم به عشق این داستان را  
صلای عام در دادم جهان را  
مبادا بهره مند از وی خسیسی  
به جز خوشخوانی و زیبانویسی

۱. بتهایی، در اصل: بتهها، بتهایی یعنی منحصرأ خودم. مولوی گوید (دیوان کبیر، ۷، بیت ۳۴۱۰۵، فروزانفر):

أَجْلَاتِي أَجْلَاتِي زِيَانِ پَارِسِي مِي گُو  
که نبود شرط در حلقه، شکر خوردن بتهایی!

۲. به احتمال زیاد عبید طنز خود را از حکایت زیر پرداخته است که آنرا ابن قتیبه دینوری در (عیون الاخبار، ۱۶/۳) چنین آرد: «قَبْلَ لِرَجُلٍ فِي أَمْرَاتِيهِ وَكَانَتْ لَا تُرَدُّ يَدْلَامِسُ: عَلَامٌ نَعِيْسُهَا مَعَ مَا تَعْرِفُ مِنْهَا. فَقَالَ: إِنَّهَا جَمِيلَةٌ فَلَا تُفْرَكُ [أى: لَا تُبْقَضُ]، وَأُمُّ عِيَالٍ فَلَا تُتْرَكُ!»

۳. الدُّيُوثُ... بی رشک و زن بمزد خوشبختِ دو جهان است.

۴. الدُّيُوثُ لَا يَدْخُلُ... بی رشک و زن بمزد به بهشت در نیابد. حدیث در سفينة البحار (۱/۴۷۴) به صورت «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ دُيُوثٌ» آمده. بخاری در صحیح (۷/۴۵ - ۴۷، شاکر) از قول رسول اکرم (ص) آرد: «يُتَابُ عَنِ الرَّانِي وَلا يُتَابُ عَنِ الْقَوَادِ» توبه زناکار پذیرفته می شود ولی توبه قواد پذیرفته نمی آید. راغب نیز در محاضرات (۲۳۳/۳) آرد: «قَالَ النَّبِيُّ لِأَخِيْرٍ فِي مَنْ لَآ يَنْفَارُ»، و نیز «لَا كَرَمَ فِي مَنْ لَآ يَنْفَارُ» در کسی که غیرت ندارد و غیرت نمی آورد خیری نیست، و نیز در کسی که غیرت ندارد و غیرت نمی آورد کرامت و مردانگی نیست. و طبیعی است هر

صُحْبَتِ شَيْخَانٍ وَ زَاهِدَانٍ - که در بهشت باشند - و از رُوی تَرُشِ اِیْشَانِ به یُمنِ اِیْنِ سِیرتِ آسُودِه باشد؛ هر جا شیخکی را بیند گوید:

گَر تُرَا در بَهْستِ بَاشد جَای      دِیْگَرَانِ دُوزخِ اِخْتِیَارِ کُننْدَا،  
بَدِینِ دَلِیلِ دِیُّوثِ سَعِیدِ الدَّارِینِ بَاشد.

اما اینجا نکته‌ی وارد است<sup>۲</sup>: اگر سائلی پرسد که این جماعت یعنی اکابرِ دِیُّوثِ چون بواسطهٔ صُحْبَتِ شَيْخَانِ از بَهْستِ مُتَنَفِرَانْدِ، و به دُوزخِ نِیْز به عِدَدِ هَر شَيْخِکِی که در بَهْستِ اسْتِ هِزَارِ قَاضِی و نُوَابِ<sup>۳</sup> و

→ کس که توبه‌اش پذیرفته نمی‌شود و در او خیر و کرم نیست وارد بهشت نمی‌شود. در زبان فارسی غالباً قَوَاد و دِیُّوث را به معنی همدیگر بکار می‌برند، اما در حقیقت با هم فرق دارند: قَوَاد، دَلَالِ مَعْبِتِ اسْتِ و کِسی اسْتِ که واسطهٔ شهوت‌رانی دیگران است؛ اما دِیُّوثِ مردی اسْتِ که دربارهٔ زن خویش بی‌غیرت است. عبدالجلیل قزوینی آرد (النفوس، ۸۳، ارموی): «هر کسی که یکی از زنانِ مُصْطَفَی (ص) یا دیگر انبیا را تُهْمَتِ نَهْدِ مُلْجِدِ و کَافِرِ و مَلْعُونِ باشد... از بهر آنکه رسول (ص) را دِیُّوثِ گفته باشد.»

۱. این بیت از سعدی است، ← کُلِّیَاتِ، «گلستان»، ۱۳۷، باب پنجم «در عشق و جوانی»، و بیت اول آن چنین است:

کس نِسَاید بَسه پَایِ دِیْواری      که بر آن صورتت نگار کُننْد  
گَر تُرَا در بَهْستِ بَاشد جَای      دِیْگَرَانِ دُوزخِ اِخْتِیَارِ کُننْد

۲. در اینجا پس از «وارد است»، کلمهٔ «سؤال» در اصل نسخهٔ ما آمده است. اما با بودن کلمهٔ «نکته» پیش از آن، لازم نمی‌نماید.

۳. نُوَابِ، صِیغَةُ مِبَالَغَه (از نَائِبِ)، بسیار نیابت‌کننده (غیاث)، جانشین حاکم یا والی. نُوَابِ ج نَائِبِ اسْتِ. و در متن به هر دو شکل می‌توان خواند؛ اینجانب صورت جمع را ترجیح داده‌ام. عنوانی بوده است که در ایران به شاهزادگان (و حتی گاه به خود شاه) اطلاق می‌شده - بویژه در دورهٔ صفویه و قاجاریه. مثلاً «نَوَابِ اشرف» دربارهٔ شاه اسمعیل بکار رفته است «در راه به خدمتِ نُوَابِ اشرف رسیده...» (عالم‌آرای شاه اسمعیل، نقل از فرهنگ ←

وُكَلَّيْ او نشسته‌اند، چون است که از صحبتِ ایشان ملول نیستند؟ جواب گوئیم: چون شیخکان در این دُنیا به عبادت و طهارت موسوم بودند - اگر چه این معنی سَری به رِیاء و

→ معین، زیر «تَوَاب» . در هندوستان نیز به راجه‌ها و امیران اطلاق می‌گردیده (فرهنگ استینگهاس). ولی در عبارتِ عبید، چنانکه روشن است، «جانشینِ قاضی» معنی می‌دهد. ۱. وُكَلَّيْ قاضی، وکیل کسی است که کاری به او واگذار شده، مُوَكَّل؛ مُبَاشِر و کارگزار (غیاث). وُكَلَّيْ قاضی یعنی وکیلانِ قاضی. و وکیلِ قاضی، کسی بوده است که از سوی قاضی مأمور اجرای احکام او - از جُمله جَلِبِ مُجرمان - بوده است. خواجه گوید (دیوان، ۳۷۳، قزوینی):

وکیل قاضیم اندر گذر کمین کرده است      به کف قبالة دعوی چو مار شیدایی  
که گر برون نهم از آستانِ خواجه قَدَم      بگیردم سوی زندان بَرَد به رُسوایی

قاضی، ظاهراً گذشته از وکیل، مُلَازِم یا فَرَاشی هم داشته است که حکم وکیلِ قاضی را اجرا می‌کرده است، و او را اصطلاحاً «پیاده قاضی» می‌گفته‌اند. مولوی، هر یک از بیمارها را که «گَواهِ» مرگ است و بسراغ آدمی می‌آید به همین پیاده قاضی تشبیه کرده (مثنوی، ۲۹۸/۳، علاء):

چسون «پیاده قاضی» آمد این گَواهِ      که همی خواند تورا نا حُکْم گاه [محکمه]  
مهلتی خواهی تو از وی در گَریز      گر پذیرد، شد و گرنه، گفت: خیزا

۲. رِیاء (از رَآی) کاری نیک کردن از برای مشاهده مردم و نشان دادن به دیگران برای شهرت یافتن، مانند «زُهَیدِ رِیاء». شَمْعَه نیز از این دست است با این فرق که در آن شخص کارِ نیکی بکند برای آنکه مردمان بشنوند، شنویدنِ کارِ نیکِ خود به قصد شهرت یافتن و در زبان‌ها اُفتادن. و از لحاظ دین و اخلاق این هر دو از آفاتِ نفس و بیماری دل است «هیچ بیماری بر دلِ پارسایان غالب‌تر از این نیست که چون عبادتی کنند خواهند که مردمان از آن خبر یابند... و ایشان را پارسا اعتقاد کنند» (عَرَّالی، کیمیای سعادت، ۶۷۰، باب «ریاء»، ۵۷۱، آرام). در اصطلاح اهلِ دین و عالمان اخلاق تعریفِ رِیاء چنین است که گویند: الرِیاءُ تَرکُ الْإِخْلَاصِ فِي الْقَتْلِ بِمُلاحِظَةِ غَیْرِ اللَّهِ فِيهِ (جرجانی، تعریفات، ۱۰۰).

رُعونت<sup>۱</sup> داشت، و آن مَظْلُومِ دُیُوْثِ هرگز کون نَشُسته باشد و سجده نکرده، پس وضعِ شیخکانِ مُفایِرِ وضعِ دُیُوْثِ باشد. و قاضیان و اَتبَاعِ ایشان بواسطهٔ اینکه به عِصیان<sup>۲</sup> و تزویر و مَکْر و تلبیس<sup>۳</sup> و حرام‌خوارگی و ظلم و بُهتان و

۱. رُعونت، کم‌خردی، خیره‌سری، کالیوگی، ابلهی و گولی (غیاث)، «رَعنا» تیز از همین ماده است. ولی در عبارت عبید و مثال‌هایی که ذیلاً می‌آید به معنی «خودآرایی» و «خودنمایی» مناسب‌تر است. نجم‌الدین رازی گوید (مرصادالعباد، ۲۰۶، شمس‌العرفاء): «و [سَالِكٌ] به هر وارد که در دل آید یا به هر حالت که روی نماید در حرکت نیاید... اگر وقت بروی غالب شود و بی‌اختیار او را در حرکت آرد آنکه روا بُود؛ و در موافقتِ یاران تواجدهم روا داشته‌اند چون از رُعونتِ نفسِ خالی باشد.» سعدی گوید (مواعظ، ۱۴، فروغی):

نگویمت به تکلف فلان دولت و دین سپهرِ مجد و معالی جهان دانش و راد  
یکی دُعا گنمت بی‌رُعونت از سرِ صدق خدات در نفسِ آخرین بیامرزاد  
امیر خسرو دهلوی گوید (دیوان، «جام جم»، ۵۴۵، نفیسی):

این سُخن‌ها نه از رُعونت خاست سخنی روشن است و راهی راست  
تلخی از پند چون توان رفتن؟ راستِ شیرین کجا توان گفتن؟

۲. عِصیان، به کسرِ ناول، گردن‌کشی، نافرمانی، مُقابلِ طاعت و اطاعت (مصادر) العِصیانُ: هُوَ تَوَكُّرُ الْاِتْقَانِ (جرجانی، تعریفات، ۱۳۱). خواجه شیراز گوید (دیوان، ۳۴۸، قزوینی):

جایی که برقی عِصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی؟

۳. تلبیس، در اصل لغت رنگ آمیختن است، و مجازاً نیرنگ ساختن و پنهان ساختن مکرِ خویش بکار می‌رود. التلبیسُ: سَتْرُ الْحَقِيقَةِ وَ اِظْهَارُهَا بِخِلَافِ مَا هِيَ عَلَيْهَا پوشیدن حقیقت و ظاهر کردن آن بخلاف آنچه آن چیز هست (جرجانی، تعریفات، ۵۸). سعدی گوید (گلستان، ۱۵۱، فروغی):

پسیرزنی موی سیه کرده بود گفتمش ای مامکِ دیرینه روز  
موی به تلبیس سیه کرده گیر راست نخواهد شدن این پُشتِ گوز

همو گوید (کُتَبات، «بوستان»، ۲۶۰، فروغی):



نکته گیری<sup>۱</sup> و گواهی به دروغ و حرص و ایطال<sup>۲</sup> حقوق مسلمانان<sup>۳</sup> و طمع و حیل و افساد

→ شنیدم که پیری به راه حجاز  
به آخر ز وسوای خاطر پریش  
به تلبیس ابلیس در چاه رفت  
به هر خطوه کردی دو رکعت نماز...  
پسند آمدش در نظر کار خویش  
که نتوان از این خویر راه رفت.

و چون «تلبیس» را کار شیطان می دانستند غالباً تلبیس را همراه ابلیس می آورده اند، چنان که در همین شعر سعدی. در شعر معروف شیخ بهائی (فت، ۱۰۴۱ ه. ق.) نیز تلبیس با ابلیس همراه آمده:

علم نبود غیر علم عاشقی      مابقی تلبیس ابلیس شقی  
(نان و حلوا، ۴). نام دوم کتاب معروف ابن جوزی (فت، ۵۹۷ ه. ق.) یعنی نقد العلم و العلماء نیز تلبیس ابلیس است، هر چند که به احتمال زیاد این اسم دوم توسط مؤلف انتخاب شده و ظاهراً بعدها از روی عبارتی از مقدمه آن کتاب، دیگران ساخته اند «وَقَدْ قَسَمْتُ ثَلَاثَةَ عَشْرَ بَابًا يَتَكشِفُ بِمَجْمُوعِهَا تَلْبِيسَهُ ... فَمَنْ أَنْتَهَضَ عَزْمُهُ لِلْعَمَلِ بِهَا ضَجَّ مِنْهُ اِبْلِيسُهُ...»  
۱. نکته گیری = عیب جویی؛ ایراد گرفتن، اعتراض کردن. نظامی گوید (هفت پیکر، ۲۰۰، چاپ ارمغان):

نکته گیری به کار نکته شگفت      بر حدیثی هزار نکته گرفت.  
مولوی گوید - در رذ صوفیان و زاهدان ریایی - (مثنوی، ۲۹۳/۳، علاء):

نکته گیرد در سخن بر بایزید      ننگ دارد از درون او یزید.  
۲. ابطال، تباه ساختن، باطل کردن (غیاث).

۳. مسلمانان (ج مسلمان) = آنکه مُتَدین و معتقد به دین اسلام است (غیاث). ابن عبدربه گوید (العقد الفريد، ۱۹۲/۴، احمد امین): «الْعَرَبُ تُسَمِّي الْعَجْمَ إِذَا اسْلَمَ الْمُسْلِمَانِي...». و این تعبیری نسبتاً تهجین آمیز (Pejorative) بود که تازیان بر عجمان نومسلمان اطلاق می کرده اند. اما به تدریج این وجه از میان رفته، و همان جنبه مُسَلِم بودن بدون بدوین جنبه توهین آمیز و تهجینی باقی مانده است. برای اطلاع بیشتر ← قزوینی (یادداشت ها، ۸/۸، افشار). این تعبیر را اغلب فارسیان استعمال می کنند. خواجه حافظ گوید (دیوان، ۱۴۷، قزوینی):

در میانِ تَخْلُق و بی‌شرمی و اخذِ رشوت<sup>۱</sup> موصوف بوده و در دُیُوْث هم این خِصَالِ مَجْبُوْل<sup>۲</sup> است پس میانِ ایشان جنسیتِ کُلّی تواند بُوَد، و همین سَبَبِ جنسیتِ مایه صُحْبَتِ قاضیان و آتباع ایشان خواهد بود که اَلْجِنْسُ اِلَى اَلْجِنْسِ اَمْتِیْلُ<sup>۳</sup>. در کلامِ حُکْمَا آمده است که اَلْجِنْسِیَّةُ عِلَّةُ الضَّمِّ<sup>۴</sup>: لاجرم چون

→ مسلمانان مرا وقتی دلی بود که با وی گفتمی گر مشکلی بود. انوری در قصیده معروفِ دفعِ اِتهامِ هجو بلخیان گوید (دیوان، ۲۷۱/۱، مدرّس):  
ای مسلمانان فغان از جورِ چرخِ چنبری      وز نفاقِ تیر و قصیدِ ماه و کیدِ مُشری...  
در متون تازی بیشتر مسلم (ج مسلمین و مسلمون) بکار می‌رود.

۱. اخذ رشوت، گرفتنِ پاره، گرفتنِ مالی یا پولی برای انجام دادن مقصودِ دیگری (غیاث و مصادر). رشوه به قولِ علمای لغت و تصریف، مَثَلَةُ الْفَاءِ است. و در امثال تازی گویند: «الرَّشْوَةُ رَشَاءُ الْحَاجَاتِ» (ابوالفتح بُستی، به نقل از لُهْنِ خَلْكَان، وَفیات، ۲/۲۴۳، چاپ تهران) = پاره دادن مایه دست یافتن به نیازهاست. و ظاهراً عبید در رساله «تعریفات»، همین مثل را با مهارت ترجمه کرده است: «الرَّشْوَةُ = کارسازِ بیچارگان».

۲. مجبول = سرشته، آفریده شده، فطری قرار داده شده (اسم مفعول از جَبَلْتُ). سعدی گوید (غزلیات، ۱۹۲، فروغی):

طریقِ عشق به گتن نمی‌توان آموخت      مگر کسی که بُوَد در طَبِیْقَتِ مَجْبُوْل.

۳. اَلْجِنْسُ اِلَى اَلْجِنْسِ... هر جنسی به جنس خود مایل تر است. و این همان معنی است که نظامی گفته (خسرو و شیرین، ۲۰۵، وحید):

کُند با جنسِ خود هر جنس پرواز      کسبوتر با کسبوتر باز با باز،

که با اندک اختلافی در زبانِ فارسی مثل شده است.

۴. اَلْجِنْسِیَّةُ عِلَّةٌ... همگونی مایه هم پیوندی است. ابن نباته مصری (فت، ۷۶۸ هـ. ق.) در (شرح

العیون فی شرح رساله ابن زیدون، ۲۲۹ - ۲۳۰، ابوالفضل ابراهیم) از قولِ نظام بلخی (وفات،

۲۱۹ هـ. ق.) متکلم معتزلی معروف آرد: «قَالَ النَّظَامُ: مِمَّا يَدُلُّ عَلَيَّ لَوْمِ اَذْهَبِ وَالْفَيْصَةَ

صَيَّرُوْرَتُهُمَا عِنْدَ اللَّيَامِ، فَالْشَّيْءُ يَصِيْرُ اِلَى شَيْئِهِ، وَالْجِنْسِیَّةُ عِلَّةُ الضَّمِّ» نظام گفت ←

کودکشان<sup>۱</sup> دوزخ بزرگی چنین را به دوزخ کشند، آن بزرگ دل خوش کرده می گوید:  
گرم با صالحان بی دوست فردا در بهشت آرند

همان بهتر که در دوزخ کشندم یا گنه کاران<sup>۲</sup>

یکی از کبار مفسران در تفسیر آیه وَ اِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَاْردها<sup>۳</sup> چنین فرموده

→ از چیزهایی که دلالت بر فرومایگی زر و سیم می کند، شدن و رفتن آندو به نزد فرومایگان است، چه هر چیزی به سوی همانند خود می شود، و همگونی مایه هم پیوندی است. راغب نیز در محاضرات (۵۰۹/۲) این نکته را به عبارت زیر آورده است «قَالَ النَّظَامُ: مَتَا يَدُلُّ عَلَيَّ لُومُ الْذَهَبِ وَالْفِضَّةِ كَثْرَةَ كَوْنِهِمَا عِنْدَ الْاَلْتِمَامِ، فَالْشَيْءُ يَسْبِرُ اِلَيَّ شَكْلِهِ. وَ مِنْ هُنَا اَخَذَ الْمُتَنَبِّيُّ قَوْلَهُ: وَ شِبْهُ الشَّيْءِ مُنْجَذِبٌ اِلَيْهِ وَ اَشْبَهُنَا بِدُنْيَانَا اَلطَّفْسَامُ».

وَالطَّفْسَامُ: اَوْغَاذُ النَّاسِ لِلوَاحِدِ وَالْجَمْعِ، وَالْعَامَّةُ تَقُولُ: اَوْبَاشُ، وَالوَاحِدَةُ طِفَامَةٌ، ← (دیوان متنبی، ۱۸۳/۲، دیربسی؛ ابن منظور، لسان العرب، زیر «طفم»). باز در زبان تازی گویند: «اِنَّ الطُّيُوْرَ عَلَيَّ اَشْكَالِهَا تَقَعُ» (منیر بعلبکی، المَؤرِد، ۲۱، مثل ۳۸، بیروت).

۱. کودکشان = کود، به ضم اول و سکون دوم، باری را گویند که در زمین زراعت، اندازند تا غله قوت گیرد (فرهنگ جهانگیری). و کودکشان، جمع کودکش، صفت فاعلی مُرْكَبٍ مرخم است یعنی کودکشندگان، و مراد از کودکش، گناس است؛ ولی در عبارت عبید به معنی هیزمکشان و همیشه آوران و گماشتگان آتش دوزخ است.

۲. بیت از سعدی است، ← (کَلِمَات، «عَزَلِيَّات»، ۵۷۹، فروغی) و آغاز غزل اینست:

دو چشم مست می گونت ببرد آرام هشیاران

دو خواب آلوده بر بودند عقل از دست بیداران

۳. «وَ اِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَاْردها...» و از شما کسی نباشد مگر اینکه وارد آن (یعنی دوزخ) بشود (مریم، ۱۹ / آیه ۷۱). این آیه، از نظر مفسران، از آیات دشوار قرآن مجید است. ضمیر (ها) به اتفاق مفسران راجع است به جهنم (یا قیامت) یعنی «وَاْرِدُ جَهَنَّمَ» یا «وَاْرِدُ الْقِيَامَةِ». و در این باره که «آیا مؤمنان نیز وارد دوزخ شوند یا نه؟» اقوال مفسران مختلف است، و در اینجا مجال ذکر

باشد که: مجموع خلائق از صیراط<sup>۱</sup> چون بزق می گذرند مگر قاضیان و اتباع ایشان که

→ همه آنها نیست. همین اندازه باید گفت که: آیه عام است یعنی کافر و مؤمن و مشرک و مسلم همه وارد دوزخ شوند: کافران و مشرکان در آن بسوزند ولی مسلمانان و مؤمنان نجات یابند به دلیل آیه بعد (مریم، ۱۹ / آیه ۷۲) که می گوید «سپس برهانیم کسانی را که پرهیزگاری کردند و رهاکنیم ستمگران را در آن به زانو در افتاده».

ولی بسیاری از متکلمان گفته اند: مراد از «ورود» در آیه «قرب» یا «ذنوب» یعنی نزدیک شدن است. و دلیل آن این است که مؤمنان به دلیل آیات متعدد از آتش دور باشند و حتی آواز آن را نشنوند از جمله به دلیل این آیت که «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيتَهَا...» (انبیاء، ۲۱ / آیه های ۱۰۱ - ۱۰۲) بنابراین معنی آیه این می شود که: مؤمنان و کافران هر دو به دوزخ نزدیک شوند و در اطراف آن که موضع محاسبه است بگردند، آنگاه کافران را به دوزخ و مؤمنان را به بهشت برند. برای اطلاع بیشتر، ← امام فخر، تفسیر کبیر، ۲۱ / ۲۴۲ - ۲۴۴. مصر، محمد اسمعیل الصاوی؛ ابوالفتوح، تفسیر، ۶ / ۴۹۰ - ۴۹۱، شعرانی؛ زمخشری، کشاف، ۳ / ۴۱۸ - ۴۱۹، استبول، ۱۳۴۲ ه. ق.؛ غزالی. تهافت الفلاسفه، ۲۸۹، ترجمه نگارنده، انتشارات زوار، ۱۳۶۳ ه. ش. که آیه را یاد کرده و بحثی هم کرده است.

۱. صیراط. در لغت راه و طریق را گویند؛ و نام پُلّی است که بر سر دوزخ باشد و آن از سوی باریک تر است و از شمشیر تیزتر (غیاث). غزالی در «قواعد العقاید» (مندرج در احیاء علوم الدین، ۱ / ۸۹ - ۱۲۷، عیسی البابی الحلّبی) که آن را «اعتقادنامه» خود می شمارد (و از آن مؤمنان دیگر) می گوید مؤمنان از جمله اموری که باید بدان ایمان داشته باشند یکی نیز «صراط» است «وَأَنَّ يُؤْمِنَ بِأَنَّ الصِّرَاطَ حَقٌّ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُودٌ عَلَيَّ مِنْ جَهَنَّمَ أَخَذَ مِنَ السِّيفِ وَأَدَّى مِنَ الشَّعْرَةِ نَزَلَ عَلَيْهِ أَقْدَامُ الْكَافِرِينَ بِحُكْمِ اللَّهِ فَتَهْوَى بِهِمْ إِلَى النَّارِ وَتَثْبُتُ عَلَيْهِ أَقْدَامُ الْمُؤْمِنِينَ بِفَضْلِ اللَّهِ فَيَسَاقُونَ إِلَيَّ دَارَ الْقَرَارِ...» یعنی ایمان آوردن به اینکه صراط حق و راست است (یعنی وجود عینی دارد) و آن پُلّی است که بر روی دوزخ کشیده اند از شمشیر تیزتر و از موی باریک تر، که گام های کافران به فرمان خدا بر روی آن بلغزد و آنها را در دوزخ اندازند و گام های مؤمنان بر آن - به فضل خدا - استوار باشد و به خانه پایداری ←

أَبْدًا لِأَبَادٍ در دوزخ باشند و با همدیگر شطرنج آتشین بازند. چنانکه در اخبار تبوی و آثار

→ سوق داده شوند. عبید در «رسالة دلگشا» (حکایت ۱۴۳ از بخش فارسی، اقبال) نیز این واژه را بکار برده است «لُرکی در مجلس وعظ حاضر شد، واعظ می گفت: صراط از موی باریک تر باشد و از شمشیر تیزتر؛ و روز قیامت همه کس را بر او باید گذشت. لُرک برخاست و گفت: مولانا آنجا هیچ دارا بزینی یا چیزی باشد که دست در آنجا زنند و بگذرند؟ گفت: نه. گفت: نیک به ریش خود می خندی، واللّٰه اگر مرغ باشد از آنجا نتواند گذشت!» طنز عبید ظاهراً بی جهت نیست، چه اولاً وصف صراط بدینگونه در قرآن مجید نیامده؛ ثانیاً از لحاظ درایه حدیث، حدیث مذکور یا مُرسل است یا مرفوع و صحیح و حسن نیست؛ برای شیعه نیز حقیقت آن روشن نیست چون در سلسله راویان آن ابوهریره هم دیده می شود، و شیخ مفید و صدوق و مجلسی هر سه گفته اند که «کتاب خدا در این باره تفصیل نداده است» و لذا آن را فی الجمله پذیرفته اند، و برخی نیز گفته اند: «مقصود از صراط، به استعاره و تمثّل، طریق و مسلکی است که به غایت پسندیده برساند»؛ و آن طریق و مسلک امیرمؤمنان علی (ع) است که سلوک آن دشوار است و بر همه آسان نیست (مفید، اوایل المقالات، ۹۰ - ۹۱، واعظ چراندایی؛ صدوق. شرح العقاید، ۲۲۴ - ۲۲۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴/۴۱۱ - ۴۱۲، طبع گمپانی) و خواجه طوسی در بیان این معنی، نکته یی آورده که به عقیده نگارنده از غالب این اقوال معقول تر و حکیمانه تر است: «و آنچه در بعضی اشارات نوامیس آمده است که صراط... از موی باریک تر و از شمشیر تیزتر بود، عبارت از التزام طریق فضایل باشد...» (اخلاق ناصری، ۱۱۸، مینوی - حیدری).

در زبان فارسی گاه پُل (و گاه به ضرورت شعری پُول) صراط نیز بکار رفته است، و این از مقوله اضافه شی بنفس خویش (یا نوعی اضافه یانی) است، و نظایر بسیار دارد: شب لیلۃ القدر، مسجد الجامع، سنگ حجرالاسود و شجر الاراک. مولوی گوید (مثنوی، ۳۱۴۷/۲، نیکلسن):

صبر چون پُول صراط آن سو بهشت      هست با هر خوب یک لای زشت  
تا ز لای می گریزی وصل نیست      زانکه لای را ز شاهد فضل نیست.

۱. اَبْدًا لِأَبَادٍ، به معنی «همیشه» و «تا پایان هستی» می آید، مُقابلِ اَزَلِ اَلْأَزَالِ. در

مُصْطَفَىٰ آمَدَه اسْتِ كِه اَهْلِ النَّارِ يَتَلَاغِبُونَ بِالنَّارِ. بَدِينِ دَلَائِلِ اَيْنِ خُلُقٍ رَا بَرِ دِيْكَرِ اِخْلَاقٍ  
تَرْجِيْحِ مِي دَهْنَد.

→ دُرَّة نَادِرَه (۱۳۴، دَكْتَرِ شَهْبَدِي) آرْد: «دَرِ اَصْفَهَان - كِه اَبْدَالِآبَادِ آبَادِ بَاد - بَادِ بِلَا وَزِيْدِنِ  
گِرْفْتِه...». گَاهِ بِه صَوْرْتِ اَبْدَالِآبَدِيْنِ نِيْزِ مِي آيْد. خَوَاجَه طَوْسِي دَرِ بِيَانِ شِرَافْتِ نَفْسِ دَرِ بَرَابَرِ  
جِسْمِ آرْدِ (اِخْلَاقِ نَاصِرِي، ۸۷، مِيْنَوِي - حِيْدَرِي): «... رُوْزِي چَنْد [بِعْنِي نَفْسِ] بِه جِزْوِ  
جِسْمَانِي دَرِ اَيْنِ عَالَمِ سَفَلِي مَقِيْمِ اسْتِ تَا اَنِّ رَا عِمَارْتِ كَنْدِ وَ نِظَامِ دَهْدِ رَا كِتْسَابِ فِضِيْلْتِ كَنْدِ،  
پَسِ بِه جِزْوِ رُوْحَانِي بِه عَالَمِ اَعْلَى انْتِقَالِي كَنْدِ وَ دَرِ صُحْبَتِ مَثَلِ اَعْلَى مِي بَاشْدِ اَبْدَالِآبَدِيْنِ».  
۱. اَهْلِ النَّارِ... دُوْزَخِيَانِ بِه آتَشِ بَاْزِي كَنْد. هِنُوْزِ رِيْشَه حَدِيْثِ رَا نِيَاْفْتِهَام.

## بابِ هفتم

در حياء، وفا، صِدْق، رحمت و شَقَقَت

- مذهبِ منسوخ

حکما فرموده‌اند که حياء، انحصارِ نَفْسِ باشد تا از فعلِ قبیح که مُوجِبِ مَذَمَّتْ باشد احتراز نماید<sup>۱</sup>. رسول - علیه السلام - می‌فرماید که الحياءُ مِنْ

---

۱ . «الحياءُ: فَهُوَ انحصارُ النَّفْسِ خَوْفَ إتيانِ أَلْبَابِ وَأَلْعَدُّ مِنْ أَلَذَمِ وَأَلَسَّ الصَّادِقِ»  
(تهذيب، ۲۴).

الایمان؛ و وفا [التزام] طریق مواسات سپردن است<sup>۱</sup> و از چیزی که بدو رسیده به مکافات آن قیام نمودن. در نص تنزیل آمده است که مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَتَيُّوْتِهِ اجْرًا عَظِيمًا<sup>۲</sup>؛ وَ صِدْقَ آن باشد که با یاران دل راست کند تا خلاف واقع بر زبان او جاری نشود؛ و رحمت و شَفَقَتِ آن باشد که اگر حالی غیر مُلایم از کسی مشاهده کند بر او رحمت آرد، و هِمَّتِ بر ازالَتِ آن مصروف دارد.

۱. شرمگینی از ایمان است. این حدیث به صورتِ بالا در صحیح مسلم، ۱/۴۶؛ صحیح بخاری، ۸/۱ جامع‌الصغیر سیوطی، ۱/۲۶۱؛ وَ تُحْفُ الْعُقُولِ ابْنِ شَعْبَةَ خَزَّانِي آمَدَه است. و در برخی مآخذ دیگر از قبیل عُیُونِ الْأَخْبَارِ، (۴/۲۱۱) ابْنِ قُتَيْبَةَ دِينَوَرِي وَ الْمُسْتَطْرَفِ ابْشِيهِ (۱/۲۸) به صورت «الْحَيَاءُ شَعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ» یاد شده است. و نیز از قول آن حضرت نقل کرده‌اند که «الْحَيَاءُ وَالْإِيمَانُ فِي قَرْنٍ: فَإِذَا سُلِبَتْ أَحَدُهُمَا تَبِعَهُ الْآخَرُ» - الْجَامِعُ الصَّغِيرُ، ۱/۲۶۱. و راغب در محاضرات (۱/۲۸۴) آرد: «قَالَ النَّبِيُّ (ص): الْحَيَاءُ شَعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ وَ مَنْ لَاحِيَاءَ لَهُ لَا إِيْمَانَ لَهُ.»

۲. عبارت به صورت بالا ضعیف و رکبیک است، و باید به یکی از دو صورت زیر بوده باشد: «و وفا طریق مواساة سپردن است»، و یا: «و وفا التزام طریق مواساة است». مواساة (در اصل از وِاسِ، یا مواساة از اُوسِ، که در فارسی به صورت مواسا نیز آمده) به مال و به تن با کسی غمخوارگی کردن (فَرَشِي)، و کسی را در چیزی همچون خویش داشتن (المصادر بیهقی). ناصر خسرو گوید (دیوان، ۱۹۱، مینوی - محقق):  
از بیشن و کمتی جهان تنگ مکن دل

با دهر مدارا کن و با خلق مواسا.

«و موافق‌تر دوستان اوست که از مخالفت پرهیزد و در همه معانی مواسا کند» (کلیله، ۹۵، مینوی). ابن مسکویه در تعریف مواساة آرد (تهذیب، ۲۶): «الْمُوَاسَاةُ قِيَمٌ مُعَاوَنَةُ الْأَصْدِقَاءِ وَالْمُسْتَحْقِينَ وَ مُشَارَكَتُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَقْوَابِ»

۳. سورة فتح، ۴۸ / آیه ۱۰. و هر کس وفا کند بدانچه با خدای بر آن عهد کرده به زودی او را پاداشی بزرگ دهد.



### فذهب مختار

اصحابنا می فرمایند که این اخلاق بغایت<sup>۱</sup> مُکَثَّر و مُجَوَّف<sup>۲</sup> است. هر بیچاره‌یی که به یکی از این اخلاقِ ردیته<sup>۳</sup> مُبتلا گردد، مُدَّة العُمُر خائب و خاسر<sup>۴</sup> باشد، و بر هیچ مرادی ظَفَر نیابد. خود روشن است که صاحبِ حیا از همه نعمت‌ها محروم باشد و از اکتسابِ

۱. بغایت = بی نهایت؛ بسیار. سلمان ساوجی گوید (دیوان، ۳۰۱، منصورِ مُشفق):

دارم دلی خراب بغایت ضعیف و تو هر جا غمیست بر دل من بار می کنی.

عبید این تعبیر را باز هم بکار برده است.

۲. مُکَثَّر تکرار شده، به نحوی که از کثرتِ تکرار تازگی، طراوت و جذائیتِ خود را از دست

داده؛ مُجَوَّف: تُهی و توخالی. عبید «مُجَوَّف» را در تعریفات خود («فصل پنجم: در احوال

خواجهگان و عادات ایشان» نیز بکار برده «المُجَوَّف: تواضعشان». نجم رازی گوید

(مرصادالعباد، ۷۸، دکتر ریاحی): «ابلیس... از درون قالبِ آدم بیرون آمد، با ملائکه گفت:

هیچ باکی نیست، این شخص مُجَوَّف است، او را به غذا حاجت بُود و صاحبِ شهوت باشد

چون دیگر حیوانات، زود بر او مالک توان شد...».

و سخن عبید، اشاره به تثلی است که می گوید «إِذَا أُعِينَدَ الْكَلَامُ ذَهَبَ رَوْثُهُ» = چون سخن

را تکرار کنند رونقش از میان می رود (شیخ بهائی، کشکول، ۱۹۸/۲، کتابخانه ادبیه). نظامی

گوید (خسرو و شیرین، ۳۳، وحید):

نگفتم هر چه دانا گفت از آغاز که فرخ نیست گفتن گفته را باز.

۳. اخلاقِ ردیته (= ردیته): خوی‌های پست و ناپسندیده.

۴. خائب (= خایب)، نومید و بی بهره (غیاث)؛ خاسر، زیان دیده و زیان رسیده. بیشتر به صورت

خائباً خاسراً آید (غیاث). خائب و خاسر: نومید و زیان دیده. این دو کلمه گاه به صورتِ عربی

آن نیز - که بیشتر حال را می رساند - بکار رفته است. در مرزبان نامه (۲۵، قزوینی) در «داستانِ

شبان و گرگ» آرد: «... شبان چو بدستی محکم برگرفت و چون باد به سرِ گرگ دوید، و آتش در

خرمن تمنای او زد. گرگ از آن جایگه به گوشه‌یی گریخت و خائباً خاسراً سر بر زانوی تفکر

نهاد که این چه اِمهالِ جاهلانه و اِمهالِ کاهیلانه بود که من ورزیدم.»

جاه و اقتناء مال قاصر؛ حیا پیوسته میان او و مُرادات<sup>۱</sup> او مانعی عظیم و ججایی غلیظ شده، همواره بر بخت و طالع خود گریان باشد. گریه ابر را که حیا گفته‌اند از اینجا گرفته‌اند.<sup>۲</sup>

رسول علیه السلام می فرماید الحیاء تَمْنَعُ الرِّزْقَ<sup>۳</sup>. و مشاهده می رود که هر کس که

۱. مرادات، ج مُراد و مراده (اسم مفعول از اراده) خواسته، اراده شده (غیاث) حافظ گوید (دیوان، ۶۱، قزوینی):

گره بیاد مزن گر چه بر مُراد زود که این سخن به مثل باد با ملیمان گفت.

مُرادات یعنی آرزوها و خواسته‌ها. عوفی در احوال سلطان تکش آرد (لباب الالباب، ۴۱/۱): «از شهاب‌الدین مسعود شنیدم در حضرت خوارزم که در اوایل ایام دولت و مبادی عهد مملکت، که هنوز آزار مُرادات در چمن سلطنت از اکمام... بیرون نیامده... آن شاه صواب‌کار بر صوبِ ختا نهضتی فرمود». نجم رازی در مرصاد العباد (۲۳۷، شمس العرفا) آرد: «مملکت و سلطنت آلتی تمامتر است، به تحصیل مُرادات و استیفای لذات و شهوات...»

۲. گریه ابر را که حیاء... الحیا الخضبُ والیسقَةُ والمطرُ - وَیَمُدُّ (لسان و اقرب الموارد) فراوانی و فراخی سال و باران (غیاث).

۳. الحیاء تمنع... شرمگینی مانع (کسب) روزی می شود. این عبارت، در التمثیل والمحاضرة ثعالبی (۱۹۹، حلو) جزو امثال یاد شده، و در کتب ادبی به صورت «الحیاء مانع الرزق» نیز آمده (امثال و حکم، ۷۹/۱). در محاضرات راغب (۲۵۸/۱) و در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (۲۵۳/۴، ابوالفضل ابراهیم) از قول حضرت علی (ع) می آید که «قُرِنَتْ اَلْهَيْبَةُ بِالْخَيْبَةِ وَالْحَيَاءُ بِالْحِرْمَانِ». و میدانی در زیر این مثل که «قُرِنَ الْحِرْمَانُ بِالْحَيَاءِ وَ قُرِنَتِ الْخَيْبَةُ بِالْهَيْبَةِ» گوید (فرايد اللال فی مجمع الامثال، ۸۶/۲) «هَذَا كَقَوْلِهِمُ الْحَيَاءُ تَمْنَعُ الرِّزْقَ وَالْهَيْبَةُ خَيْبَةٌ». کمال اسماعیل گوید (دیوان، ۴۸۹، بحر العلوم):

چون حیا مانع روزی آمد لاجرم ترکی آن بیاید کرد

این نکته که «حیاء مانع کسب روزی می شود»، در ادبیات فارسی مکرر یاد شده است. در

بی شرمی پیشه گرفت و بی آبرویی مایه ساخت، پُوستِ خَلْق می‌کند، هر چه دلش می‌خواهد می‌گوید، سِرِ هیچ آفریده‌یی را به گوزی نمی‌خَرَد، خود را از موانع به معارجِ اَعْلَى می‌رساند و بر مخدومان و بزرگتران از خود، بلکه بر کسانی هم که او را... باشند تنم<sup>۲</sup>

→ قابوس‌نامه (۲۴، نفیسی) آرد: «... و شرم از نا حفاظی و فحش و دروغ گفتن دار، و از گفتار و صلاح کردار شرم مدار که بسیار مردم باشد که از شرمگینی از غرض‌های خویش بازماند.» و نیز آرد (همانجا، ۲۴) «... بسیار جای باشد که شرم بر مردم و بال گردد، چنان شرمگین مباش که از شرمگینی در مهماتی خویش تقصیر کنی و خَلل در کار تو راه یابد، که بسیار جای بُود که بی شرمی بیاید کرد تا غرض حاصل شود... و جای شرم و جای بی شرمی را بیاید دانست.» مرحوم دهخدا نیز در امثال و حکم (۲۲۴/۱) نظایر دیگری جز آنچه ما آورده‌ایم، یاد کرده است، مثلاً این بیت صائب تبریزی را:

از شرمِ دَرِ بسته روزی نگشاید      این قفل کلیدی یَجُز ابرام ندارد.  
۱. گوز = گردو، جَوُز. «سِرِ هیچ آفریده...»      «کنایه است از اینکه به هیچکس اعتنائی نمی‌کند.

۲. تنم، در اصل به معنی خداوند نعمت و ثروت شدن و بودن است. اما یکی دیگر از معانی آن به «نعمت ناز و تفاخر کردن» و نیز مُطلق ناز کردن و «افاده فروختن» است. و در اینجا نیز به همین معنی است. عبید خود در رساله صد پند (پند ۳۲) گوید «از تنم دایگان و حکمتِ قابله و حکومتِ حامله و کلکل گهواره و سلام داماد و تکلیف زن و غوغای بچه ترسان باشید» سعدی گوید («بوستان»، کلیات ۱۶۸، فروغی):

سیه نامه چندان تنم برانند      که در نامه جای نوشتن نماند،  
یا:

چو سیراب خواهی شدن ز آب جوی      چرا ریزی از بهر برف آبروی  
مگر از تنم شکیسا شوی      وگرنه ضرورت به درها شوی  
حافظ گوید (دیوان، ۱۱۲، چاپ قزوینی):

می‌کند؛ و خلاق بواسطهٔ وقاحت<sup>۱</sup> از او می‌ترسند. و آن بیچارهٔ محروم که به سیمت<sup>۲</sup> حیا موسوم گشته، پیوسته در پسر درها بازمانده و در دهلیز خانه‌ها سر به زانوی حرمان نهاده

→

آن همه ناز و تنعم که خزان می‌فرمود عاقبت در قدامِ بسادِ بهار آخِر شد.  
 همو گوید (در نسخهٔ قزوینی به جای «نازو تنعم»، «ناز و نیازی» دارد، ۱۲۳، چاپ انجوی):  
 آه از این جور و تناول که در این دامگه است و آه از آن ناز و تنعم که در آن محفل بود.  
 و در این بیت از سیف فرغانی (دیوان، ۵۶، صفا)؛ هر دو معنی مُحمّل است:  
 به پای مرگ نگدکوب گشت آن سرور که در طریق تنعم به کفش زرین رفت  
 و در حدیث زیر نیز که شیوطی (جامع‌الصغیر، ۹۷/۱) آورده بیشتر به معنی «به نعمت نازیدن و بر دیگران فخر فروختن» مناسب‌تر است تا «تن آسانی» کردن: «إِنَّا كُفْرًا وَالتَّنْعَمُ، فَإِنَّ عِبَادَ اللَّهِ لَيُسْوَا بِمُتَنَعِمِينَ» یعنی برحذر باش از نازیدن به نعمت، زیرا بندگانِ خدا به نعمتِ (دنیا) نمی‌نازند.

۱. وقاحت، بی‌شرمی، بی‌حیایی؛ بی‌آدبی و گستاخی (مصادر و غیاث). در زبان‌های اروپایی (بویژه انگلیسی) «Impudence» را مُعادلِ آن دانسته‌اند (استینگهاس)؛ ولی مرحوم علامهٔ قزوینی مُعادلِ وقاحت (و قحّه) را (Cynicisme) دانسته است (یادداشت‌ها، ۱۰۵/۴، افشار). خاقانی گوید (دیوان، ۳۴۹، سجّادی):

اقلیم گرفته از وقاحت تعلیم نکرده در دبستان.  
 در کلیله (۱۲۵، مینوی) آرد: «اسپ فضاحت در میدانِ وقاحت جهانید». سعدی در گلستان (۱۷۱، فروغی) آرد: «همانا کز وقاحتِ او بُوی سَماحت آید». مسعود سعد گوید (دیوان، ۶۱۶، یاسمی):

از وفاتِ عطایِ بنِ یعقوب تازه‌تر شد وقاحتِ عالم.  
 ۲. سیمت (اصلاً و سم عربی)، نشانِ داغ؛ علامت و نشانه، ج سیمات (غیاث) پس «سیمت حیا» یعنی: «نشانِ شرمگینی». السّمَةُ ج سیمات: اثرُ الکتی؛ العلامة (لسان زیر «وَسَم»). از همین مقوله است: سیمه (وسع)، عیظه (وعظ)، و چّه (وجه).

چوپ دربانان خورده، و پس گردن خارزد، و بدیده خسترت در اصحابِ وقاحت<sup>۱</sup> ننگرد و گوید:

جاهل فراز مسند و عنایم برون در جوید به حیلہ راه و، به دربان نمی رسد<sup>۲</sup>.  
 اما وفاء<sup>۳</sup>، می فرمایند که وفای نتیجه دناوتِ نفس<sup>۴</sup> و غلبهٔ حرص است. چه هر کس که اندک چیزی از مخدومی یا دوستی بدو لایق باشد یا به وسیلتِ آن مخدوم یا دوست، او را وجهِ معاش و معاشرتی حاصل آمد، حرص و شَره او را به طمعِ جذبِ امثال آن منافع بر آن دارد که همه روزه چون حجامِ فضول<sup>۵</sup> آن مسکین را ایرام

۱. اصحابِ وقاحت، خداوندانِ گستاخی، بی شرم، گستاخ رویان.

۲. این بیت از رشید و طواط (وفات، ۵۷۳ ه. ق.) است. و در تذکرهٔ الشعراءِ سمرقندی (۹۹، عباسی)؛ زنبیل فرهاد میرزا (۱۳۴، ۱۲۹۳ ه. ق.) و امثال و حکم دهخدا (۵۹۳/۲) به جای «فراز مسند»، «به مسند اندر» دارد. برای خواندن بقیهٔ ابیات و کسانی که به همین وزن و قافیه شعر سروده اند، ← حواشی همین کتاب.

۳. وفاء، در لغت به سر بُردنِ دوستی و عهد است (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۵۲۶/۲). عبید احتمالاً به سببِ شهرت و تداولِ واژهٔ «وفاء» آن را تعریف نکرده است. وَفَى يَفِي وَفَاءٌ إِذَا تَمَّ الْقَهْدُ وَلَمْ يَنْقُضْ جِفْظَهُ (راغب، مفردات، ۵۲۸). در قرآن مجید همه جا به جای وفاء مادهٔ «ایفاء» آمده است «وَ أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِي بِعَهْدِكُمْ» (بقره، ۲/آیه ۴۰)، «وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ» (نحل، ۱۶/آیه ۹۱)، «بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَ اتَّقَى» (آل عمران، ۳/آیه ۷۶)، «وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا...» (بقره، ۲/آیه ۱۷۷)، «يُؤْفُونَ بِالنُّذُرِ» (انسان، ۷۶/آیه ۷). نه ابوعلی مسکویه در تهذیب، و نه خواجه طوسی در اخلاقِ ناصری، وفاء را تعریف کرده اند؛ در تعریف وفاء گفته اند: الْوَفَاءُ هُوَ مِلَازِمَةُ طَرِيقِ الْمَوَاسَاةِ وَ مُحَافَظَةُ عَهْدِ الْخُلَطَاءِ (جرجانی، تعریفات، ۲۲۶) = وفاء سپردن راهِ یاری و نگاه داشتن پیمان‌های آمیزش‌گران (= یاران) است.

۴. دناوتِ نفس، فرومایگی، پست فطرتی.

۵. حجامِ فضول، حجام = خونگیر، آنکه حجامت کند و خون بگیرد (غیاث) و فضول، آنکه پیش

نماید، و آن بیچاره از مشاهده او بجان رسیده<sup>۲</sup> ملول شود تا چون خود را از شتر صحبت وی خلاص دهد؟<sup>۳</sup> چون آن وفادار را بیند گوید:

→ از خد خود بجوید، و یا بکند، و یا بگوید. خواجه حافظ گوید (دیوان، ۱۲۷، قزوینی):

مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند      که اعتراض بر اسرار علم غیب کند.

در طول تاریخ ادبیات ایران و اسلام این واژه (و واژه فضولی) از لحاظ استعمال در توسان بوده است. چه در اصل لغت «فضول به معنی فزونی بچستن و زیان درازی کردن و سخنان خارج از اندازه خود گفتن، و فضولی شخص زیان‌دراز (و وارد شونده در کاری که به او مربوط نبوده) رامی‌گفته‌اند (حاشیه مرحوم مینوی بر کلیله، ۹۳) اما این اصل همواره رعایت نمی‌شده، و فضول به جای فضولی (چنانکه در بیت حافظ می‌بینید) و فضولی به جای فضول بکار می‌رفته است. برای روشن شدن بیشتر مطلب، ← علی اصغر حلبی، مقدمه‌ی بر طنز و شوخ‌طبعی در ایران، ۱۵۲ - ۱۵۴، چاپ دوم، انتشارات بهبهانی.

۱. ابرام، در اصل به معنی استوار کردن و محکم ساختن چیزی بکار رفته است؛ مقابل نقض. اما در زبان فارسی معمولاً به معنی «با خواهش خود کسی را بستوه آوردن و ملول ساختن» متداول بوده است. کمال اسمعیل گوید (دیوان، ۴۹۰ و ۴۸۱، بحر العلوم):

آورد به نزدیک تو دگر باره صداعی      خادم که همه ساله در ابرام تو باشد،

و:      متبرّم مشو از این داعی      ور چه ایسرام بی شمار کند.

[متبرّم در این بیت یعنی بستوه آمده؛ بستوه].

۲. بجان رسیده - بستوه آمده، بتنگ آمده، بزار شده از زندگانی.

۳. خلاص، به فتح اول مصدر است به معنی رستن و رهایی (مصادر، و غیاث). و بدینصورت در

زبان تازی و پارسی فراوان بکار رفته است. ابن مسکویه که درباره لذت، مذهب محمد زکریای رازی (وفات، ۳۱۹ هـ. ق.) را می‌پسندیده و مانند پسر زکریا آن را تنهارهایی از غم می‌پنداشته نه چیزی مستقل و بالاصاله در برابر آلم، گوید (تهذیب، ۴۶) «إِنَّ اللذاتِ كُلَّهَا إِنَّمَا تَحْصُلُ لِلْمُتَنَدِّ بَعْدَ آلامِ تَلُحُّقِهَا، لِأَنَّ اللذَّةَ هِيَ رَاحَةٌ مِنَ آلمِ؛ وَإِنَّ كُلَّ لَذَّةٍ حَسِيَّةٍ إِنَّمَا هِيَ خِلاصٌ مِنَ آلمِ...»

مَلَكُ الْمَوْتِمْ از لَقَائِ تَوْبِهِ<sup>۱</sup>

قَدْما چُنین حرکات را نادانسته تحسین کرده‌اند. و هرگاه کسی در وفا به اقصی‌الغایه<sup>۲</sup> برسد به سگ تشبیه نموده‌اند. مرد باید که نَظَر با فایده خود دارد، و چون غرضی که دارد حاصل کند و توقُّعی دیگر باقی نماند اگر خود پدرش باشد باید که قطعاً

→ نجم رازی گوید (مرصادالمباد، ۳۴۶، ریاحی): «چون ... سوختگان آتش اشتیاق از باده فراق بشریت خلاص یابند و به سرحد کعبه وصال باز رسند، به خودی خود از آن مقام درنتوانند گذشت...». عَطَّار گوید (تذکره الاولیاء، ۵۸۴، استعلامی): «شبلی گفته است: من و خَلَّاج از یک مشریم. اما مرا به دیوانگی نسبت کردند خَلَّاص یافتم، و حُسین [منصور خَلَّاج] را عقلی او هلاک کرد!» و لَفْظِ خَلَّاص که مصدر است در محاوره فارسیان به معنی مفعول نیز آید یعنی رها شده و آزاد گشته (غیاث). حافظ گوید (دیوان، ۱۳۲، قزوینی):

خَلَّاصِ حَافِظِ از آن زلفِ تابدار مباد      که بستگانِ کمند تو رستگارانند.

در زبان فارسی گاه به صورت خَلَّاصِ نیز بکار می‌برند (هر چند درست نیست). یحیی شیرازی گوید (غیاث، ۲۴۲، هند):

سَفَرِ از غمِ خَلَّاصِ کی دهد میحنت نصیبان را

همان در بحر باشد گر چه کشتی برکنار آید

و اما اینکه در محاوره به کسرِ اول تلفُّظ می‌کنند (خَلَّاص)، غلط فاحش است، زیرا به کسرِ اول صفت است یعنی ناب و بی‌غش و ناآمیخته و برگزیده؛ و نیز به کسرِ اول اسم است به معنی بوته زرگران (غیاث).

۱. مصراع از سعدی است (کَلِّیات، «هزلیات»، ۱۸، از چاپ اقبال آشتیانی، کتابفروشی اقبال) که می‌گوید:

مَلَكُ الْمَوْتِمْ از لَقَائِ تَوْبِهِ      عَقْرِمْ گوبزن، تو دست مَنِه!

۲. اقصی‌الغایه، تا بی‌نهایت. به اقصی‌الغایه، به متنه‌ی درجه، حد اکثر. عقیلی در آثار الوزراء (۲۸۲، مُحدَّث) آرد: «و اما در طریق عدالت و انصاف [یعنی نظام‌الملک]... و تدبیرِ مصالح لشکری به اقصی‌الغایه می‌کوشید».

بدو التفات ننماید؛ هر بامداد با قومی و هر شبانگاه با طایفه‌ی بَسْر بَرَد. هر کس که از عُمُر خود برخورداری طلبد باید که نَظَر بدین تَرَهات نکند تا از نعمتِ همگنان<sup>۱</sup> و صحبتِ ایشان محظوظ و مُتَلَذَّذ<sup>۲</sup> گردد، مردم از او ملول نشوند و یقین شناسد که:

از هر دیگری نواله<sup>۳</sup> بی خوش باشد<sup>۴</sup>

۱. همگنان، ← به حاشیهٔ صفحهٔ ۱۲۲، حاشیهٔ ۲.

۲. محظوظ (اسم مفعول از حَظ) بهره یافته، بهره‌مند، بهره‌ور، حَظ بُرده («...شُکْرِ او بر عموم مردم که به صُنوفِ یَقَم او محظوظ بوده واجب و لازم است») (تاریخ قم، ۲۸، سید جلال تهرانی). مُتَلَذَّذ، لَذَّت یابنده. اسم فاعل از فعل لازم است و در حقیقت معنی مفعولی دارد و بنابراین با محظوظ مترادف شده است.

۳. نواله، طعام؛ لقمهٔ خوراکی که در دهان گذارند. ناصر خسرو گوید (دیوان، ۲۳۱، مینوی - محقق):

از دستِ تو خوش نایدم نواله      زیرا که نواله‌ت پُر استخوان است.  
کمالِ اسمعیل در هجو ضیاءالدین مزدقانی گوید (دیوان، ۴۳۸، بحر العلوم):  
آن بُز گرفتنِ تو و روباه بازیت      روزی تو را نوالهٔ شیرِ ژبان کنند.

۴. این مصراع بدون نسبت در امثال و حکم (۱/۱۶۳) یاد شده، و شادروان دهخدا نوشته است «مقصود اینست که از هر کسی کاری ساخته است.» اما چنانکه ملاحظه می‌فرمایید عبید آن را به این معنی استعمال نکرده است، بلکه مقصود او اینست که: انسان نباید خود را پای‌بند و مُقَدِّد سازد، بلکه باید از هر چمن گلی بچیند و خود را از هر چیزی بهره‌مند سازد، و از هر چیز و هر کسی تنها به نفع خود نظر داشته باشد. طنز عبید متوجه کردارگرایان (= Pragmatists) و سودگرایان و نفع‌پرستان (= Utilitarians) است. شاید مضمون آن شبیه ابیات زیر است از سعدی (کَلِّیَات، «غزلیات»، ۷۲۰، فروغی):

از این درخت چو بلبل بر آن درخت نشین      به دامِ دل چه فرومانده‌ای چوبوتیمار  
گرت هزار بدیع الجمال پیش آید      ببین و بگذر و خاطر به هیچ کس مسپار  
مُخَالِطِ همه کس باش تا بخندی خوش      نه پای‌بندی یکی کز غمش بگری زارا



حکایت. گویند که محیی‌الدین عَزَبی<sup>۱</sup> که حکیم روزگار و مقتدای علمای عصر خود بود، سی سال با مولانا نورالدین رصدی<sup>۲</sup> شب و روز مُصَاحِب بود، و یک لحظه بی‌یک‌دیگر قرار نگرفتند. چند روز که نورالدین در مَرَضِ موت<sup>۳</sup> بود محیی‌الدین بر بالین او به شُرب مشغول بود. شبی به حُجره<sup>۴</sup> رفت، بامداد که در خانه آمد غلامان را موی‌ها بریده به عزای نورالدین مشغول دید. پُرسید که حال چیست. گفتند مولانا

۱. محیی‌الدین عَزَبی: اضافة بُنَوْت است یعنی محیی‌الدین ابن‌عربی. و مقصود ابوبکر (یا ابوعبدالله) محمد بن علی بن القزبلی طائی اَنَدَلِسی عارف و حکیم بزرگ است (۵۶۰ - ۵۶۳۸ ه.ق.). برای شرح احوال و خلاصه افکارش، ← حواشی. اما اینکه در نوشته‌های معاصران نام او را محیی‌الدین می‌نویسند غلط فاجش است. این کلمه در قرآن مجید هم دو بار آمده و در هر دو بار به صورت اضافه آمده و مُحیی ذکر شده «إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتِ وَ مُوَعِّلِي كَلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (روم، ۳۰/ آیه ۵۰) و نیز «إِنَّ الَّذِي آخْتَبَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَنِي كَلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فُصِّلَتْ، ۴۱/ آیه ۳۹).

۲. مولانا نورالدین رصدی، از شخصی به این نام، دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، ۱۸۴، چاپ محمد عباسی یادی کرده، و او را معاصر مجدالدین همگر (وفات، ۵۶۸۶ ه.ق.) شمرده است. اما معاصر بودن این شخص با ابن‌عزبی از لحاظ تاریخی و جایگاه زندگانی درست نمی‌نماید. عجالة شخصی دیگر را با این نام و نشان نیافته‌ام.

۳. مَرَضِ موت، بیماری مرگ، بیماری که به مرگ بینجامد؛ مرضی لاعلاج که به مرگ بیمار ختم شود (به فرانسه = Maladie Fatal) را آن‌ا اضافه‌یانی است. ایرج‌میرزا گوید (دیوان، ۱۶۸ - ۱۶۹، دکتر محبوب):  
 قصه شنیدم که بوالعلا به همه عمر      لحم نخورد و ذوات لحم نیازد  
 در مَرَضِ موت با اجازه دستور      خادم او جوجه با به متحضر او بُرد...  
 ( ← حَلَبی، خواندنی‌های ادب فارسی، ۳۱۶ - ۳۱۷).

۴. حُجره (ج حُجرات) در اصل به معنی اُتاق و خانه و کُلبه است (غیاث). در زبان فارسی (بویره نزد طلبه) به اُتاق و ویژه دانشجویان و محضر درس مُدرسان اطلاق می‌شود، و در عبارت عبیدنیز به این معنی دوم بیشتر مناسب است. حافظ گوید (دیوان، ۱۸۵، قزوینی):

اگر رفیقِ شفیقی درست پیمان باش      حریفِ حُجره و گرمابه و گلستان باش

نورالدین وفات کرد. گفت: «دریغ نورالدین». پس روی به غلام خود کرد و گفت: «نَمْشِي وَ نَطْلُبُ حَرِيْفًا آخَرَ»؛ و هم از آنجا به حُجْرَةُ خود عَوْدَت فرمود. گویند بیست سال بعد از آن عُمر یافت و هرگز کسی نام نورالدین از زبان او نشنید. راستی همگنان را واجب است که وفا از آن حکیم یگانه روزگار بیاموزند.

باز کدام دلیل واضح تر از اینکه هر کس خود را به وفا منسوب کرد همیشه غمناک بُود و عاقبت عُمرِ بی فایده در سیر آن کار کند؛ چنانکه فرهاد بیستون را کند و هرگز به مقصود نرسید تا عاقبت جان شیرین در سیر کار شیرین کرد؛ در حَسْرَت می مُرد و می گفت:

فدا کرده چنین فرهاد مسکین      ز بهر یار شیرین جان شیرین<sup>۱</sup>.

۱. نَمْشِي... برویم و همنشین دیگری بجویم. داستانی نظیر این را ابن اثیر در الکامل فی التاریخ (۱۱۱/۹، تورنبرگ) در باب صاحب عبّاد طالقانی (فت، ۵۳۸۵. ق.) و وزیر و معروف آل بویه و قاضی عبدالجبار بن احمد معتزلی (فت، ۵۴۱۵. ق.) و یوفایی او نسبت به آن وزیر یاد می کند، و بنده احتمال می دهم که عیب از آن خبر داشته است «وَ كَانَ الصَّاحِبُ بْنُ عَبَّادٍ قَدْ أَحْسَنَ إِلَى الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ الْمُعْتَزَلِيِّ وَ قَدَّمَهُ وَ وَلَّاهُ قَضَاءَ الرَّيِّ وَ أَعْمَالِهَا. فَلَمَّا تُوْفِيَ، قَالَ عَبْدُ الْجَبَّارِ: لَا أَرَى التَّرْحِمَ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ مَاتَ عَنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ ظَهَرَتْ مِنْهُ. فَتَنَسَبَ عَبْدُ الْجَبَّارِ إِلَى قَلَّةِ الْوَفَاءِ.» و این واقعه را یاقوت حموی (ارشاد الاریب، ۱۱۶/۲ و مابعد، دارالمأمون) با تفصیل بیشتر و لطیف تر یاد کرده است. عیب عادت داشته است که شخصیت ها را به مصلحتی که خود می دانسته عیوض کند، و این کار را بویژه در داستان های عربی و فارسی «رساله دلگشا» مکرر انجام داده است. بسنجید با این بیت که غزالی در سیر العالمین (۱۹، نجف) آورده است:

لَاتَلُقَ فِی سِرِّ سَرِّتِ زُلَّالِهَا      آجْرَةٌ، فَيُقَالُ إِنَّكَ غَسَادِرٌ،

باز بسنجید با این بیت حافظ (دیوان، ۱۰۲، قزوینی):

باده با مُحْتَسِبِ شهر ننوشی زنهار      بِخُورَدِ باده ات و سنگ به جام اندازد

۲. بیت از نظامی است، - خسرو و شیرین (۲۴۰، بیت ۳، وحید). که در آنجا مصراع دوم به صورت «ز بهر جان شیرین جان شیرین» آمده است.

و آن مسکین را که مجنون بنی عامر گویند جوانی بود عاقل و فاضل. ناگاه دل در

۱. مجنون بنی عامر، قیس بن مُلّوح (یا مُعاذ) عامری، معروف به مجنون عامری یا مجنون بنی عامر. وی طبق روایات کُتُب ادب و آنساب تازی، از کودکی به دختر عموی خود لیلی (بنت سعد) هم از قبیله بنی عامر محبت سرشاری یافت. چون پدر و مادر لیلی از دیدار آندو مانع می شدند، قیس دچار بُخون و شوریده سری شد و سر به بیابان گذاشت و با حیوانات محشور گردید، لیلی هم که او را بسیار دوست می داشت از دوری قیس بیمار گشت و جان داد (برخی از گویندگان به این داستان شاخ و برگ زیاد داده و از جمله گفته اند که لیلی را به زنی به مرد دیگری دادند - از جمله نظامی گنجوی و محمد قُضولی چنین گفته اند). مجنون به سر قبر لیلی رفت و اشعار سوزناکی می سرود و می خواند و تُدبه می کرد تا همانجا مُرد و او را در کنار قبر لیلی دفن کردند. روزگار مجنون را از ۶۵ تا ۸۰ هـ. ق. ذکر کرده اند. جاحظ اصرار می ورزد که مجنون شهرت دو شخصیت جداگانه است یکی مهدی بن الملّوح الجمدی معروف به مجنون بنی جمده، دیگری مجنون بنی عامر (و بنی عقیل) که نامش قیس بن مُعاذ بوده و او همان کسی است که او را مجنون بنی عامر گویند (البیان والتبیین، ۳۸۵/۱؛ ۲۲۴/۳، عبدالسلام محمد هارون). و نیز جاحظ در الحیوان (۱۱۱/۲ - ۱۱۵، عبدالسلام هارون) بحث می کند که مجنون وجود خارجی نداشته و همچون عنقاء و کیمیا که نام داشته اند و اصل نداشته اند، بی اساس بوده است. اما داستان لیلی و مجنون، شهرت زیادی داشته است و پیش از آنکه نظامی مثنوی لیلی و مجنون خود را به سال ۵۸۴ هـ. ق. به نام جلال الدین ابوالمظفر اخستان بن منوچهر شروانشاه بسراید، ابن ندیم در الفهرست (۱۹۱، قاهره، مطبعة الاستقامة) از کتابی به نام «لیلی و مجنون» و ابوالفرج اصفهانی (الأغانی، ۱/۱۶۱؛ ۲/۸۸ - ۸۹) و آمدی (المؤتلف والمُختلّف، ۱/۱۸۸، قُدسی) نیز از آن یاد کرده اند. دیوانی هم از اشعار او در هند چاپ شده است که حاوی بسیاری از اشعار منسوب به او نیست (از جمله اشعاری که جاحظ در البیان و الحیوان یاد می کند. چاپ دیگری هم در قاهره شده (به اهتمام ستار قزاج) که کامل تر از دیوان چاپ هند است. نیز ابن بُنانه مُصری، شرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون (۳۵۲ - ۳۵۶، محمد ابوالفضل ابراهیم) که بحث دقیقی درباره مجنون و لیلی کرده است.

دخترکی لیلئ نام بست. در وفای او زندگانی بر او تلخ شد و هرگز تمتعی از او نیافت؛ سر و پا برهنه در بیابان‌ها دویدی و گفتی:

عَلَى لَيْلَى لَأَقِيْتُ لَيْلَى بِخَلْوَةٍ      زيارَةُ بَيْتِ اللَّهِ رَجُلًا حَافِيًا<sup>۱</sup>

بزرگان ما راست می‌گویند خلقتی را که ثمره این باشد ترک کردن اولی است. اما صدق<sup>۲</sup>، بزرگان ما می‌فرمایند که این خُلقِ اَرذَلِ خصایل<sup>۳</sup> است؛ چه ماده<sup>۴</sup> خصومت<sup>۵</sup> و زیان‌زدگی<sup>۵</sup> صدق است. هر کس نهجِ صدق ورزد<sup>۶</sup> پیش هیچ کس عزتی

۱. عَلَى لَيْلَى... بر من است که اگر لیلی را در خلوت و نهان خانه ببینم خانه خدای را در حالی

زیارت کنم که دوپایم برهنه است. بیت از مجنون است، «دیوان مجنون (۸، بُمبئی، ۱۳۱۹ ه. ق.).

چند بیت دیگر از این شعر را که مشهور است و حکمِ مثلِ سائر یافته است، در زیر نقل می‌کنیم:

لَقَدْ لَأْمَنِي فِي حُبِّ لَيْلَى أَقَارِي	أَبِي وَ أَيْنُ عَمِي وَ أَيْنُ خَالِي وَ خَالِيَا
يَقُولُونَ لَيْلَى سَوْدَةٌ حَبَشِيَّةٌ	فَلَوْلَا سَوَادُ الْمَسْكِ مَا كَانَ غَالِيَا
يَقُولُونَ لَيْلَى بِالْعِرَاقِ مَرِيضَةٌ	فَبِالْيَتْنِي كُنْتُ الطَّيِّبِ الْمُدَاوِيَا...
عَلَى لَيْلَى لَأَقِيْتُ لَيْسَلَى بِخَلْوَةٍ	زِيَارَةُ بَيْتِ اللَّهِ رَجُلًا حَافِيَا،

«(لیلی و مجنون، ۷۲-۷۵ و ۱۳۱-۱۳۲، وحید) که نظامی ان ابیات را به شعرِ دلاویزی ترجمه کرده است.

۲. صدق، راست گفتن؛ راستی (غیاث)؛ مقابل کذب. سعدی گوید (بوستان، ۲۲۵، فروغی):

بِهَ صِدْقٍ وَ ارَادَتِ مِيَانِ بَسْتِ دَارِ      ز طَامَاتِ وَ دَعْوِي زِيَانِ بَسْتِ دَارِ

در منطق و فلسفه، صدق مُطَابَقَتِ حکم با واقع است. الصِدْقُ: مُطَابَقَةُ الْحَكْمِ لِلْوَاقِعِ

(جرجانی، تعریفات، ۱۱۶). برخی نیز گفته‌اند: صِدْق، عبارت از آشکار ساختن چیزی است که

باید از آن خبر دهند آنچنان که هست (تهانوی، کشف، ۷۰۱/۱، کلکته، ۱۸۶۲ م).

۳. اَرذَلِ خصائل = پست‌ترین خوی‌ها.

۴. ماده<sup>۴</sup> خصومت = اصل و مایه دشمنی.

۵. زیان‌زدگی = حالت کسی که زیان رسیده است؛ زیان‌خوردگی.

۶. نهجِ صدق ورزد، راو راستی پیش گیرد، شیوه راستی را ممارست کند.

نیاید. مرد باید که تا بتواند پیش مخدومان و دوستان خوش آمد و دروغ و سُخنی به ریا گوید<sup>۱</sup> و صدق الامیر<sup>۲</sup> کار فرماید<sup>۳</sup>؛ هر چه بر مزاج مردم راست آید<sup>۴</sup> آن در لفظ آزد. مثلاً اگر بزرگی در نیمشب گوید که «اینک نماز پیشین<sup>۵</sup> است»، در حال پیش بجهد و گوید که

۱. بسنجید با پندهای ۱۷ و ۸۹ از «صد پند» عبید (کتابیات، ۱۷۲، اقبال) «در راستی و وفاداری مُبالغه مکنید تا به قولنج و امراض دیگر مبتلا نشوید»، «تا توانید سخنی حق مگویید تا بر دل‌ها گران نشوید و مردم بی سبب از شما نرنجند.»

۲. صدق الامیر، راست گفت امیر، درست می فرماید فرمانروا یا پادشاه. نجم الدین رازی در واجبات وزیر نسبت به پادشاه آرد (مرصادالعباد، ۴۷۰، دکتر ریاحی): «و در خدمت او به نفاق زندگانی نکند، چنانکه در حضور خوش آمد او گوید، و به هر نیک و بد که کند یا گوید صدق الامیر زند و مزاج او نگاه دارد، و چون بیرون آید مساوی او گوید...» همو آرد (همانجا، ۴۸۵ - در انتقاد علمای سوء و زاهدان مُرائی): «...علماء سوء و زاهدان مُرائی... پیوسته به درگاه ملوک به ذلت می گردند، ... و به مداهنه به هر باطل که ایشان می کنند یا می گویند صدق الامیر می زنند، و... ترک امر به معروف و نهی [از] مُنکر می کنند.»

۳. کار فرماید، بکار بزد، استعمال کند. در تاریخ سیستان (۲۹۱، بهار) آرد: «باران حسین علی همه در برابر دست به تیرانداختن بُردند، و دیگر سیلاح‌ها کار نفرمودند.»

۴. راست آید یعنی موافق باشد.

۵. نماز پیشین یعنی نماز ظهر. بیهقی آرد (تاریخ، ۴۵۲ - ۴۵۳، فیاض) «مُقرّر گشت مردمان را که به جای پدر او [=هارون خوارزمشاه] خواهد بود. و میان دو نماز پیشین و دیگر [نماز عصر] به خانه‌ها باز شدند» و همو در ذکر سیلی شهر بامیان (سال ۴۲۲ ه. ق.) آرد: «... و دیگر روز از دو جانب رود مردم ایستاده بودند به نظاره، نزدیک نماز پیشین... مدد سیل بگشت» (۳۴۳)، و نیز «امیر [مسعود غزنوی] تنزدیک نماز پیشین پُبود چندانکه ندیمان بیرونی بازگشتند، پس به صُفّه نایبان آمد... و آنجا مجلسی خسروانی ساخته بودند و ندیمان خاص و مُطربان آنجا آمدند و تا نماز دیگر پُبود. پس از آن بازگشتند» (۶۵۷). «و نماز ظهر را پیشین از آن گویند که جبرئیل

«راست فرمودی، امروز به غایت آفتاب گرم است»<sup>۱</sup>. و در تأکید آن سوگند به مُصْحَف<sup>۲</sup>

→ رسول (ص) را اول از همه نمازها، نمازِ ظُهر تعلیم کرد». (غیاث، ۱۵۰، هند). ابوالفتوح رازی گوید (تفسیر، ۴۸۳/۳، شعرانی) «... و قَصْرُ در نمازِ چهارگانه [= چهاررکعتی، مانند نمازِ دوگانه = نمازِ دورکعتی] واجب باشد از نمازِ پیشین و دیگر [= ظهر و عصر] و خفتن که چهار دو شود، فَاَمَّا نمازِ شام و بامداد بر حالِ خود بُود در سَفَر و حَضْر».

۱. اینجا طنز عبید - به احتمالِ زیاد - متوجه سعدی است یعنی داستانِ معروفِ شیخ را در گلستان (بابِ اول، «در سیرتِ پادشاهان»، ۶۴، فروغی) در نظر داشته، آنجا که می‌گوید:

خلافِ رایِ سلطان زای بُجستن      به خونِ خویش باشد دست شستن  
اگر خود روز را گوید شب است این      بیاید گفتن آنک ماه و پروین

۲. مُصْحَف (اسم مفعول از اِصْحَاف = صفحاتِ نوشته را در کتاب گذاشتن؛ مجموعهٔ وَرَق‌هایی که بین‌الذفتین [میانِ جلد] جای دهند؛ کتاب؛ کتابِ آسمانی و بویژه قرآن مجید. ناصر خسرو در ردّ قول اشاعره در قدیم بُودنِ قرآنِ آرد (جامع الحکمتین، ۲۲۲، کُربن - مُعین): «... و اگر قرآن به قولِ این گروه قدیم است؛ و خدائی یکی است، پس قرآن با خدای دو بُوند نه یکی. و چون قرآن این آیت‌های مُقَصَّلِ مقروءِ مکتوب است، پس بهری از خدائی تمائی اندر مُصْحَف است...») باید دانست که در عُرفِ مردم قرآن و مُصْحَف یکی است، ولی اصطلاحاً آنچه را که به زبان خوانده می‌شود قرآن، و آنچه را که به دست می‌نویسند مُصْحَف می‌خوانند «و یُسَمَّی مایُفْرَأُ بِاللِّسَانِ قُرْآنًا، وَ مَا یُکْتَبُ بِالِیَدِ مُصْحَفًا» (شهرستانی، نه‌ایة الأقدام فی علم الکلام، ۳۱۱، آلفرد گیوم). اوحدی مراغه‌یی گوید (کَلِمَات، جام جم، ۵۰۶، نفیسی):

فضل و علم تو جز روایت نیست      با تو خود غیر این کفایت نیست  
از حقیقت به دست کوری چند      مُصْحَفی مآند و کُهنه گوری چند.  
خاقانی گوید (دیران، ۴۹۱، دکتر سجادی):

دل ز اقلِ دور کُن زانکه نه نیکو بُود

مُصْحَف و افسانه را جلد بهم ساختن

و سه طلاق<sup>۱</sup> زن یاد کنند. اگر در صحبتِ مُخَنَّثی پیر

۱. سه طلاق، طلاق در اصل نعت به معنی گشادگی، روانی و آزادگی و نشاط است (غیاث)، و در اصطلاح جدا شدن زن از فید نکاح (رشته زناشویی)، طبق شرایط شرعی. الطَّلَاقُ هُوَ فِي اللُّغَةِ: إِزَالَةُ أَلْقَيْدِ وَالتَّخْلِيَةِ، وَفِي الشَّرْعِ إِزَالَةُ مُلْكِ النِّكَاحِ (جرجانی، تعریفات، ۱۲۳). مولوی گوید (دیوان کبیر، ۹۳/۲، فروزانفر):

پیرگندگی از نفاق خیزد	پیروزی از اتفاق خیزد
تو ناز کنی و بار تو ناز	چون ناز دو شد طلاق خیزد
ور زانکه نیاز پیش آری	صد وصلت و صد عیناق خیزد

برخی از احکام طلاق در فقه مذاهب اربعه و شیعه با هم اختلافاتی دارد. اینکه عید «سه طلاق» را قید می‌کند مقصودش طلاقِ خلعی است و معنی آن اینست که مرد زین خود را سه بار طلاق بدهد، در این صورت، رجوع جایز نیست مگر پس از ازدواج زن با مُتَخَلِّل (تھانوی، کشف، ۹۲۰/۱ - ۹۲۱). و معلوم است که اگر زنی به سه طلاق مُطَلَّقه شود بر مرد حرام می‌شود. عید می‌گوید: برای اینکه یاوه‌گویی آن بزرگ را در انکارِ بدیهیات (یعنی شب را روز انگاشتن) درست جلوه بدهد به کتاب خدا سوگند می‌خورد و می‌گوید زنی مانند هر زنی مُطَلَّقه به طلاق سه گانه بر من حرام باد اگر جز این باشد که آن بزرگ می‌گوید. عمق بُخاری در هجو سوزنی گوید (دیوان، ۷۹، سعید نفیسی):

دوش دیدم به خواب آدم را	دستِ حوا گرفته اندر دست
گفتمش سوزنی نسبییره تُست	گفت «حوا به سه طلاق ار هست!»

بیهقی آرد (تاریخ، ۳۱۸، قیاض): «... و هر زنی که در عقید من است یا بعد از این در عقید من خواهد آمد مُطَلَّقه است به سه طلاق: و در اینکه گفتم معما و تاویل نیست به هیچ مذهب از مذاهب».

در فقه شیعه «سه طلاق» اهل سنت را یک طلاق حساب می‌کنند، بدین معنی که اگر مردی زن خود را در یک مجلس سه بار بگوید «طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا...» این طلاق فقط یک بار حساب

مُتَمِیْکِ اِزْشَتْ صَوْرَتْ بِأَشْدٍ، چُونِ دَرِ سُخْنِ آیْدِ، او را پهلوانِ زَمَانِ و... نْ دُرُسْتِ جِهَانِ

→ می‌شود و دلیل آن خبری است که از امام حسین (ع) روایت می‌کنند که گفت «إِیَّاكَ وَالْمُطَلَّقَاتِ ثَلَاثًا فِی مَجْلِسِ فَإِنَّهُنَّ ذَوَاتُ أَزْوَاجٍ» از زنانی که در یک مجلس سه بار طلاق داده شده‌اند دوری جوید زیرا آنها هنوز شوهر دارند (مجلسی، بحارالانوار، ۵/۱۰۱ - ۶، بیروت دارالاضواء). شیعه طلاق قطعی را پس از نه تطلیقه مُسَلِّم می‌شمارند، و آن را طلاق عیدّه می‌گویند (با عیدّه طلاق اشتباه نشود!) ← محقق حلی، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ۲۲۲؛ شرایع الاسلام همو، ۲۴/۳ - ۲۶، بیروت؛ شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ۹۲/۲؛ شهابی، محمود، ادوار فقه، ۱۹۰/۲، دانشگاه. عبید این تعبیر را در «رسالة تعریفات» نیز بکار برده و «الْفَرْجُ بَعْدَ الشَّدَةِ» را به «لفظ سه طلاق» تعریف کرده است. و در جای دیگر برای «پیری که پیش طبیعی رفت و گفت: «سه زن دارم و پیوسته گرده و مثانه و کمرگاهم درد می‌کند» و پرسیده بود «چه خورم تا نیک شود»، «محبوبی نه طلاق» را تجویز کرده است! («رسالة دلگشا»، داستان ۲۳). و بدیهی است هر دو مورد با فقه اهل سنت منطبق است.

۱. مُتَمِیْکِ (اسم فاعل از اِمْسَاکِ یعنی دست بازداشتن) اِمْسَاکِ کُنْتُمْ، بخیل. مُقَابِلِ مُعْطَى (غیاث). اصل آن مَشْکِ است یعنی به هم فروگرفتن و نگاه داشتن. و لغتی قرآنی است و مشتقات آن (۲۴) بار در قرآن مجید آمده است از جمله: اِمْسَاکِ، تَمِیْکِ و اِتْمَاکِ. رافعی گوید:

مُعْطَى نَشُوْدُ مَرْدَمِ مُتَمِیْکِ بِهٖ تَعَاطَى اِحْوَرُ نَشُوْدُ دِیْدَةُ اَزْرَقِ بِهٖ نَكْحُلُ.

که شمیں قیس رازی جُزُو «خطاهای معنوی» شاعران مثال می‌آورد و می‌نویسد «همانا پنداشته است که تعاطی تفاعل است از اعطاء، یعنی مردم به اِراءَتِ اِعْطَا و تَكْلِفِ بَخْشَنْدِگی بخشنده نشود، چنانکه خداوند دیده ازرق به تَكْلِفِ شُرْمِهٖ سِیَهٗ چشم نگردد. و تعاطی در لغت عَرَبِ جَرَأَتْ و اِقْدَامِ است و از اعطاء مُشْتَقِّ نیست و بدان تَعْلُقِ ندارد. و اگر گنتی معطی نشود مردم مُتَمِیْکِ به تَسَخُّی، راست بودی، ولکن او خواسته است که مَجَاتَسَتْ مُعْطَى و تعاطی بجای آرد» (المعجم، ۲۳۲، مدرّس؛ همایی، تاریخ ادبیات، ۱۸/۱، تبریز). جمال‌الدین اصفهانی گوید (دیوان، ۲۱۶، وحید):



و نوخاسته شیرین و یوسفِ مصری و حاتم طائی خطاب کند، تا از او زر و خلقت<sup>۲</sup> و مزّتبت یا بَد، و دوستی آن کس در دلِ او مُتَمَكِّن<sup>۳</sup> شود.

→ به ذروه ملکوت آی از این نشیمنِ خاک که نیست لایقِ تختِ مُلُوکِ تحتِ مفاک...  
 تُراست ممسکِ نفس از این تُرشِ طبعی که طبع هر تُرشی را مُلازم است اِمساک.  
 افلاکی در مناقب العارفین (۳۲۳/۱، تحسین یازجی) آرد: «بعد از آن فرمود [=مولانا] که:  
 اگر امساکِ مُسبکانه بودی آکساب و آسبابِ دُنیاکی جمع شُدی؟» عبید خود گوید: (کَلَبَات، ۵۳، اقبال):

حاصل ز زندگانی ما جز وبال نیست      وز روزگار بهره به غیر از ملال نیست  
 از خوانِ مُسبکانه مَطَلَبِ توشه حیات      کان لقمه پیشِ اهل طریقت حلال نیست.  
 ۱. خطاب کند، بخواند. خطاب، رویاروی سخن گفتن. مصدرِ دوم باب مفاعله (ازخاطَبَ) «و  
 لِفاعِلِ الفِعالِ والمفاعله» (ابن مالک، الفیه)، مخاطبه. کلمه خطاب در فارسی با افعال آمدن،  
 رفتن، کردن، و رسیدن ترکیب می شود (غیاث). حافظ گوید (دیوان، ۲۷۳، انجوی):  
 ما مرد زهد و توبه و طامات نیستیم      با ما به جامِ باده صافی خطاب گُن.  
 همو گوید (دیوان، ۳۰۶، قزوینی):

سحر با باد می گفتم حدیثِ آرزومندی      خطاب آمد که واثق شو به الطافی خداوندی  
 ۲. خلقت به کسر اول (جِ خِلْع) جامه دوخته که بزرگی به کسی بخشد (غیاث). حافظ گوید  
 (دیوان، ۲۹۳، قزوینی):

به طهارت گذران منزلِ پبری و مکن      خلعتِ شیب چو تشریفِ شباب آلوده.  
 نجمِ رازی آرد (مرصاد، ۵۰، ریاحی): «...ما را به عنایتِ بی علت از کُنچِ ادبِ اُحمول  
 بیرون آورد بی اختیار ما، و به کرامتِ تخمیرِ پیدیِ مخصوصِ گردانید، و خلعتِ اضافتِ مینُ  
 رُوحی در سر وجود ما انداخت، و بر تختِ خلافتِ وَجَعَلْکُمْ خَلَایِفَ الارضِ نشانده...» عبید  
 خود می گوید (کَلَبَات، غَزَلَات، ۶۷، اقبال):

چون ز یزدان هر چه خواهی می دهد      خلعت و انعام سلطان گو مباش  
 ۳. متمکن (اسم فاعل از تمکن) = جای گیر، جای گزین، قرار و ثبات یافته.

اگر کسی حاشا بخلاف<sup>۱</sup> این زید، و خود را به صیدق موسوم گرداند<sup>۲</sup>: ناگاه بزرگی را از روی نصیحت گوید که تو در کودکی جماع بسیار داده‌ای، اکنون ترک می‌باید کرد، وزن و خواهر را از کارِ فاحش منع می‌باید فرمود: یا کَلِّ<sup>۳</sup> را کَلِّ گوید؛ یا دَبَّه<sup>۴</sup> بی را دَبَّه

→ در کلبه و دمنه (۱۸، مینوی) آرد: «پس از کُتِبِ شرعی در مَدَتِ عُمَرِ عَالَمِ از آن [= کلبه و دمنه] پُر فایده تر کنایی نکرده‌اند: بنای ابوابِ آن بر حکمت و مؤعظت، و آنگه آن را در صورتِ هزل فرانموده تا چنانکه خواص مردمان برای شناختنِ تجاربِ بدان مایل باشند، عوام به سببِ هزل هم بخوانند و به تدریج آن حکمت‌ها در مزاج ایشان متمکن گردد...».

۱. بخلاف، یضد، بعکس؛ مُقابل، برخلاف. نظامی گوید (مخزنِ اسرار، ۳۰، وحید):

گنبدِ پوینده که پاینده نیست      جز بخلافِ تو گراینده نیست

سعدی گوید (گلستان، ۷۱، ۱۲۱، فروغی): «یاران ارادتِ من در حقِ وی بخلافِ عادت

دیدند» و نیز «مُوجِبِ دَرَجَاتِ این چیست و سببِ دَرَكاتِ آن چه؛ که مردم بخلافِ این همی پنداشتند».

۲. موسوم گرداند، پناقت. موسوم گردانیدن = نامیدن. در اصلِ لغت، موسوم اسم مفعول از وشم است

یعنی «داغ نهاده شده و نشان کرده شده». در مرزبان‌نامه (۱۷۳، قزوینی) آرد: «... و طریق

تخلص و مناصب از خصمانِ بی‌مُحابا ما را همین بس است که به داغ بندگی شما موسوم شویم».

۳. کَلِّ = کَجَل، آن که سرش بی‌مو و طاس باشد (برهان و غیاث). موای گوید. (مثنوی، ۲۵۹/۱

۲۶۱، نیکلسن - در داستانِ مرد بَقال و طوطی و روغن ریختنِ طوطی):

جسولقیئ سربرهنه می‌گذشت      با سِرِ بی‌مو چو پُشتِ طاس و طشت

طوطی اندرگفت آمد در زمان      بانگ بر درویش زد که هی فلان!

از چه ای گل با گلان آمیختی      تو مگر از شیشه روغن ریختی؟

عبید گوید («دنگشا»، داستان ۴۵، ۲۲۵، اقبال): «کلی از حمام بیرون آمد کلاهش دزدیده

بودند. با حمامی ماجرا می‌کرد. حمامی گفت: تو اینجا آمدی کلاه نداشتی. گفت: ای

مسلمانان، این سر از آن سرهاست که بی‌کلاه بران برد؟»

۴. دَبَّه (ج دیاب) إناهُ لِلزَّيْتِ و غیره؛ بَطَّةٌ مِنْ الزُّجَاجِ خَاصَّةً؛ الْمُؤَضِّعُ الْكَثِيرُ الزَّمَلِ (لسان)

خایه خطاب کند؛ یا قجه<sup>۱</sup> زنی را قجه خواند، به شومی راستی این قوم از او بجان برنجند، و اگر قوتی داشته باشند، در حال او را به کار ضرب فروگیرند<sup>۲</sup>؛ و اگر

→ ظریف چرمین که در آن روغن و جز آن ریزند؛ صراحی کوچک (ویژه شراب)، جایگاه پُرشن (غیاث). در مُتون فارسی از نظم و نثر، گاه کنایه از دُبر یا پُشت است. سنائی گوید (حدیقه، ۶۶۹، مدرّس):

مردِ فایق چو باز پس نگرِیست      تاییبند که حالِ زاهد چیست  
دید بسی نیم دانگ و بسی خبه      گزیرِ شسیخِ بسه سرِ دبه...  
و گاه به معنی «بادِ قُتق» آید و «آن آزاری است که به سبب فرود آمدن یکی از امعاء خُصّیه بزرگ شود». خاقانی در سوگندنامه و مدح رضی الدین ابونصر نظام الملک وزیر شروانشاه - که در آن جدّ و هزل را به هم آمیخته - گوید (دیوان، ۴۹ - ۵۰، سجادی):

مراز هاینِ همت رسد به گوش خطاب      کزین رواقِ طینی که می رسد درباب  
به سر بزرگیِ جَدانِ من که بودیشان      درازگوشِ ندیم و دراز دُمِ تَواب  
به بادِ قُتقیِ پِراهیم و غِلْمه عثمان      به دِبهٔ علیِ موشگیرِ وقتِ دَباب...  
و دبه خایه (به اصطلاح مردم قزوین) گرفتار به بیماریِ قُتق (مفتوق) را گویند و اهل خراسان چُنین گرفتاری را «عُر» گویند.

۱. قجه، در اصل زین [سالخورده] گرفتارِ شُرفه؛ زین بدکاره زناکار. الْقَجْبَةُ (جِ قِجَاب) مُؤنثُ الْقَجِبِ، وَالْقَجْبُ: الَّذِي يَأْخُذُهُ الشُّعَالُ وَالْقُحَابُ؛ الْفَاسِدَةُ الْفَاجِرَةُ؛ الْبَغْيُ (لسان، اقرب الموارد). در غیاث آرد «قجه... زین بدکار و فاحشه، مُشتق از قُحَاب که بالضم است بمعنی شُرفه و سُعال؛ چون قَوَاجِشِ عَرَبِ مُردان را به آواز شُرفه طلب می کرده اند، لذا به این اسم موسوم شده اند». سعدی گوید (مواعظ، ۱۸۱، فروغی):

ایکه دانش به مردم آموزی      آنچه گویی به خلق خود بنیوش  
خویشتن را عیلاج می نکنی      باری از عیبِ دیگران خاموش  
مُحتسب کون برهنه در بازار      قجه رامی زند که روی بپوشا

۲. فروگرفتن، در اصل به معنی در دست گرفتن، به دست گرفتن و

دژیوئکی<sup>۱</sup> یا گلی عاجز هم باشد به مخاصمت و کنگل<sup>۲</sup> درآید، و انواع

→ بویژه «پاین آوردن» بوده. به معنی «بدست گرفتن» (= تسخیر) نجم رازی آرد (مرصاد، ۳۲۵ و ۳۳۶ ریاحی): «...حقیقت لایله الاله ایجا متجلی شود که بت وجود بگلی از پیش برخیزد، و سلطنت الوهیت ولایت فروگیرد» و «...مسکین حسین منصور را چون آتش همگی شجره فروگرفت، شجره هنوز تمام ناسوخته شعله های انالحق از او برآمد...». در متنی، به معنی «در میان گرفتن، و احاطه کردن» مناسب تر است یعنی «در حال او را برای زدن در میان گیرند و احاطه کنند.»

۱. در اصل پاریس «دیوسگی» دارد، ولی برای آن تاکنون مثالی نیافته‌ام. «دژیوئک»، ظاهراً تصغیر مع التحقیر است برای کسی که بیرشک و بی غیرت است و نسبت به حریم و حرّم خود بی تفاوت می نماید.

۲. کنگل (ج کلا کیل) در اصل به معنی سینه یا آنچه میان دو ترقوه است. الکنکل: الصدُر اومابین الترقوتین (لسان). از معانی دیگر آن در زبان تازی و فارسی هرزه گویی کردن است (رشیدی؛ جهانگیری؛ برهان) بسحق اطعمه گوید (دیوان، ۳۱، شیراز، از قول «خرما»):

در سفر با گردگانم در جوال      می گشم از گنگل او قیل و قال.  
مولوی گوید (دیوان کبیر، ۱۰۷/۵، فروزانفر):

دل مطبان به خیر و شر، جانب غیب درنگر      کنگله ملایکه روح میان کنگله...  
تلخی باده را مبین عشرت مستیان نگر      میخنت حامله مبین بنگر امید قابله

گاه به معنی «سختی و ناهمواری و فشار» نیز می آید. ثعالبی نیشابوری، وقتی از آغاز کار مهلبی وزیر (وفات ۳۵۲ ه. ق.) سخن می گوید، می گوید حتی برای خریدن یک وعده گوشت ناتوان بود، دوست او با دادن چند درهم نیاز او را رفع کرد. چون به وزارت معزالدوله دیلمی (وفات، ۳۵۶ ه. ق.) رسید، آن دوست گرفتار فقر و فشار زندگانی گشت، به حضرت وزیر آمد و مهلبی محبت او را باضعاف جبران کرد، بدروزماری آن دوست را چنین تعبیر می کند (یتیمه الدهر، ۲۲۳/۲ - ۲۲۴، محیی الدین عبدالحمید): «و حصل الرفیق تحت کنگل من

سفاهاً با او بتقدیم رساند؛ و باقی عُمر بواسطه این کلمه راست میان ایشان خصوصت مُنقطع نشود.

→ کَلَاكِلِ الدَّهْرِ، ثَقُلَ عَلَيْهِ بَرْكُهُ، وَهَاضَهُ عَزْرُهُ، فَقَصَدَ حَضْرَتَهُ... عید یک بار هم این تعبیر را بکار برده، در رساله «صدپند» (کلیات، ۱۶۸، اقبال): «از تنعم دایگان و حکمت قابله و حکومت حامله و کُلکُل گهواره و سلام داماد و تکلیف زن و غوغای بچه ترسان باشید!»

۱. سفاها... بتقدیم رسانیدن، کم خردی نمودن. سفاها، لغتی قرآنی است و در کتاب مجید (۱۱) بار به صورت های مختلف (سَفِیه، سَفِیه، سُفْهَاء) یاد شده است. خود سفاها دو (۲) بار یاد شده «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرِيكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَادِبِينَ. قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (اعراف، ۷/ آیه های ۶۶-۶۷) گروهی از سران قوم (هود) که کافر بودند گفتند: بیگمان ما ترا در کم خردی می بینیم، و به راستی ترا از دروغگویان می پنداریم. (هود) گفت: ای قوم من، در من کم خردی نیست (کم خرد نیستم)، ولیکن من فرستاده ای از سوی پرورگار جهانیانم. «سفاها کردن» (در بحث و صحبت) تعبیری است که در آثار متقدمان بسیار بکار رفته است، و جز کم خردی نمودن، به معنی فحش و باوه گفتن نیز بکار می رفته است. ابن ابی أصیبعه در ترجمه ابن رضوان مصری طیب (فت، ۴۵۷ ه. ق.) آرد (طبقات الأطباء، ۵۶۳، نزار رضا) «وَكَانَ آيُنُ رِضْوَانَ كَثِيرَ الرَّدِّ عَلَيَّ مِنْ كَانَ يُعَاصِرُهُ مِنَ الْأَطْبَاءِ... وَكَانَتْ عِنْدَهُ سَفَاهَةٌ فِي بَحْثِهِ وَتَشْبِيحِ عَلَيَّ مِنْ يُرِيدُ مُنَاقَشَتَهُ». ناصرخسرو گوید (دیوان، ۱۵۷-۱۵۸ مینوی - محقق):

به فعل نیک و به گفتار خوب پُشتِ عدو      چو عاقلان جهان زیر بام باید کرد  
سفیة را به سفاها جواب باز مده      ز بیوفا به وفا انتقام باید کرد.

عید خود در «رساله دلگشا» (کلیات، ۱۲۰، اقبال) آرد: «شیرازی در مسجد بنگ می پُخت. خادم مسجد بدورسید. با او در سفاها آمد. شیرازی در او نگاه کرد شل بود و کل و کور. نعره یی بکشید و گفت: ای مردک! خدا در حق تو چندان لطف نکرده است که تو در حق خانه او چندین تعصب می کنی.»

بزرگان از این جهت گفته‌اند که «دروغ مصلحت آمیز به که راستی فتنه‌انگیز»<sup>۱</sup>، و کدام دلیل از این روش‌تر که اگر صادق‌القول<sup>۲</sup> صد گواهی راست آدا کند از او مینت ندارند<sup>۳</sup> بلکه به جان برنجند، و در تکذیب او تأویلات انگیزند<sup>۴</sup>؛ و اگر بی‌دیانتی گواهی به دروغ

۱. «دروغ مصلحت‌آمیز...»، این عبارت از سعدی است، ← (کلیات: «گلستان»، ۳۷ - ۳۸، فروغی). باید دانست که هر چند انتقاد طنزآمیز عبید به جای خود درست است، اما در امثال آمده است که «الصِدْقُ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ عَجْزٌ» (دهخدا، امثال و حکم، ۷۹۹/۲)؛ و در روایت دینی نیز وارد شده است که: گناه دروغ‌گویی در سه مورد بر گناهکار نوشته نمی‌شود: در جنگ، در خشنود ساختن همسر، و در آشنی دادن میان دو تن «كُلُّ الْكُذْبِ يُكْتَبُ عَلَى ابْنِ آدَمَ إِلَّا ثَلَاثًا: الرَّجُلُ يَكْذِبُ فِي الْخَرْبِ، فَإِنَّ الْخَرْبَ خُدْعَةٌ؛ وَالرَّجُلُ يَكْذِبُ الْمَرْأَةَ فَيُرْضِيهَا؛ وَالرَّجُلُ يَكْذِبُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمَا» (سیوطی، جامع صغیر، ۱۵۲/۲). و چنانکه خوانندگان گرامی می‌دانند در داستان سعدی نیز اشارت به همین مورد سوم است؛ و عبید خود، در عبارات بعدی، ماهرانه‌تر از هر کسی، عواقب زیان‌بار این نوع راست‌گویی را بیان می‌کند - هر چند عبید طنزنویس است، ولی به قولی آرنولد «هر طنزنویسی، آرمان‌گرایی مطلق‌پرست است» (فرای، تحلیل انتقاد، ۱۱۲، نیویورک، ۱۹۷۱)، و عبید نیز در سُویدای قلب طالب «صِدْقٌ» است.

۲. صادق‌القول، راست‌گو، درست‌سخن. «و آن مزه راست‌خامه صادق‌القول روستایی‌میش بود» (عالم‌آرای عباسی، ۱۶۴، امیرکبیر). نجم‌الذین رازی آرد (مرصاد، ۲۵۹، شمس‌العرفا): «و از جمله مُعْظَمَاتِ امور مملکت‌داری یکی آن است که شخص خردمند هوشیار مُعْتَمِدِ صَادِقِ الْقَوْلِ صاحب علم و خیرت و صاحب اصل و نسب و صاحب دین و دیانت نصب فرماید تا پیوسته مُتَفَحِصِ احوال... از دوست و دشمن... باشد تا پادشاه را بر جملگی احوال ممالک باخبر کند.»

۳. مینت داشتن، سپاس گزاردن و تشکر کردن. امروزه «منت دارم» را بیشتر استعمال می‌کنیم، ولی مصدر کمتر بکار می‌رود. حافظ گوید (دیوان، ۹۰، قزوینی):

به روی یار نظر کن، ز دیده منت‌دار که کار دیده، نظر از سربصارت کرد

۴. تأویل انگیزختن، تأویل، به آغاز بازگردانیدن (مصادر) تفسیر و بیان کردن. ←

دهد صد نوع بدو رشوت دهند و پانواع<sup>۱</sup> رعایت کنند تا آن گواهی بدهد. چنانکه امروز

→ التَّأْوِيلُ: فِي الْأَصْلِ التَّرْجِيحُ. وَفِي الشَّرْعِ: صَرْفُ اللَّفْظِ عَنْ مَعْنَاهِ الظَّاهِرِ إِلَى مَعْنَى يَحْتَمَلُهُ إِذَا كَانَ الْمَحْتَمَلُ الَّذِي يَرَاهُ مُوَافِقًا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى «تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» (آل عمران، ۳/ آیه ۲۷)، إِنْ أَرَادَ بِهِ إِخْرَاجَ الطَّيْرِ مِنَ الْبَيْضَةِ كَانَ تَفْسِيرًا، وَإِنْ أَرَادَ إِخْرَاجَ الْمُؤْمِنِ مِنَ الْكَافِرِ أَوْ الْعَالِمِ مِنَ الْجَاهِلِ كَانَ تَأْوِيلًا، يَعْنِي تَأْوِيلٌ فِي شَرْعٍ بَازْغَرْدَانِيدَن لَفْظٍ مِنْ مَعْنَى ظَاهِرٍ بِمَعْنَى اِحْتِمَالِيٍّ أَنْهُ بَشْرَطِ أَنْهُكَ أَمْرٌ مَحْتَمَلٌ مُوَافِقٌ كِتَابٌ وَسُنَّةٌ بِأَشَدِّ مِثْلِ آيَةِ «بِيْرُونَ مِيْ آوْرِي زَنْدِه رَا اَز مَرْدِه...» كِه اِگَر بَدَانُ بِيْرُونَ آوْرْدَن پَرْنَدِه اَز نَعْم اِرَادِه شُوْد تَفْسِيْر خَوَانْدَن، وَ اِگَر بَدَانُ بِيْرُونَ كَرْدَن مُؤْمِن اَز كَافِر خَوَانْدَن، تَأْوِيلِ اسْت (جُرْجَانِي، تَعْرِيفَات، ۴۳). نَزْدِ عِلْمَايِ اَصُوْل، تَأْوِيلِ مَرَادِي تَفْسِيْر اسْت بَا اَيْن فَرْقِ كِه تَأْوِيلِ ظَنُّ بِه مَرَادِ اسْت وَ تَفْسِيْر قَطْعِ بَدَانِ اسْت. چنانکه مثلاً هرگاه لفظ مُجْمَلِي را به دليل ظنّي چون خبر واحد بيان کنند آن را مُؤَوَّل خوانند و هرگاه آن را به دليل قطعي بيان کنند مفسّر گویند (تهانوی، کشاف، ۱/۹۹). تَأْوِيلِ اِنْگِيخْتَن يَعْنِي وَجِهِ سَاخْتَن وَ دَلِيْلِ تَرَاشِيْدَن بَرَايِ چيزي يا مَطْلَبِي. نَجْمُ الدِّينِ رَا زِي دَر بِيَانِ «كُفْرِي بَتَحْقِيْقِي حَكِيْمَانِ» عِبَارَاتِ مَبْسُوْطِي پَرْدَاخْتِه اَز جَمْلِه مِيْ گُوِيْد (مَرَصَاد، ۲۲۲، شَمْسِ الْعَرَفَا): «وَ گُوِيْنْد [فِيْلَسُوْفَانِ وَ حَكِيْمَانِ] اَنْبِيَا حَكْمَا بُوْدْنْد وَ هَر چِه گُفْتْنْد اَز حَكْمَتِ گُفْتْنْد اَمَّا بَا جَاهِلَانِ سَخْنِ بَقْدَرِ حَوْصَلِه وَ فَهْمِ اَيْشَانِ گُفْتْنْد... وَ هَم اَز اَيْنِ جَنْسِ خِيَالَاتِ فَاْسَدِ وَ مَوْهَوْمَاتِ وَ تَأْوِيْلَاتِ اِنْگِيخْتَنِ وَ اِنْگِيخْتَنِ دِيْگَرَانِ قَبُوْلِ كُنْدَن، زِيْرَا كِه مُوَافِقِي هَوَايِ نَفْسِ اسْت وَ نَفْسِ خُوْدِ دَر اَصْلِي چَبَلَّتْ كَافِرِ صِفْتِ اسْت كِه اِنَّ النَّفْسَ لَا مَارَةَ بِالسُّوءِ...»

۱. پانواع، به شیوه‌های گوناگون؛ از هر دست و به هر وسیله که بتوان. و نظیر آن باضعاف است در کلیله (۱۶۷، مینوی): «... و از جانب من آنرا باضعاف مقابله می‌باشد». نجم‌الدین رازی در فضیلت اینکه بهتر است نبوت با ملک همراه باشد، شش «حکمت» یاد می‌کند که پنجمین آنها اینست «پنجم آنکه مملکت و سلطنت آلتی تمامتر است به تحصیل مُرَادَاتِ وَ اسْتِيْفَايِ لَذَاتِ وَ شَهَوَاتِ؛ وَ اَنْ رَا كِه مَكْنَتِ هَوَايِ نَفْسِ رَا نْدَن نَبَاشَد وَ هَوَايِ نَفْسِ نَرَا نْد وَ طَاعَتِ كُنْد اِگَر چِه اَوْ رَا ثَوَابِ بَاشَد، وَ لَكِن نِه چُون اَنْ كَسِي بَاشَد كِه اَسْبَابِ هَوَا رَا نْدَن پَانُوْعِ اَوْ رَا مِيْسِرِ شُوْد قَدَمِ بَر سِرِ جَمْلِه نَهْد... بَرَايِ تَقَرُّبِ بِه حَقِّ تَرْكِي شَهَوَاتِ وَ لَذَاتِ وَ هَوَايِ نَفْسِ كُنْد.»

در بلاد اسلام چندین هزار آدمی از قضاة<sup>۱</sup> و مشایخ و فقها و عدول و اتباع ایشان را مایه

۱. قضاة (ج قاضی)، که در فارسی به صورت قضاة نیز می‌نویسند که درست است، اما اینکه به تشدید ضاد استعمال می‌کنند، خطاست) داوران؛ دادرسان. و ریشه آن قضاء است که به معانی حکم، فصلی حکم، تأدیه، و آدای (ذین) نیز می‌آید (لسان‌العرب، مادة «قضی»؛ صحاح جوهری)، و در فارسی مطلق به معنی گزاردن می‌آید مانند قضاء دین (گزاردن وام) و قضاء نماز، گزاردن نماز ناخوانده در گذشته)، ← تفسیر ابوالفتوح، ۳۰۶/۱، شعرانی. در متن ما به همان معنی اول یعنی داوران و دادرسان است. بیهقی، در آوردن حسنی وزیر به دیوان مسعود، آرد (تاریخ، ۲۲۸، فتیاض): «و قضاة بلخ و اشراف و علما و فقها و معدلان و مژکیان، کسانی که نامدار و فراروی بودند، همه آنجا حاضر بودند و بنشسته...» و در شرح حال قاضی بوسادق تبانی آرد (۲۲۶، فتیاض): «... و امیر [محمود] برفت و غزیر سومنات کرد... و از راه نامه کرد به حسنی که به خدمت باید شتافت و بوسادق تبانی را با خود آوزد که او مجلس ما را بکار است. و حسنی از نسا بور برفت و کوبه بی بزرگ با وی از قضاة و فقها و بزرگان و اعیان، تا امیر راتهنیت کنند.» عبید با قضاة و ثواب و وکلاء و اصحاب او میانه خوبی ندارد و در «رساله تعریفات» (فصل سوم) آنان را چنین توصیف می‌کند: «قاضی، آنکه همه او را نفرین کنند؛ نایب قاضی، آنکه ایمان ندارد؛ وکیل (قاضی)، آنکه حق را باطل گرداند؛ بیت‌النار، دارالقضاء؛ اصحاب قاضی، جماعتی که گواهی به سلف فروشند؛ و سرانجام چشم قاضی، ظرفی که به هیچ چیز پُر نشود...». نجم‌الدین رازی فصلی مشبع درباره قضاة آورده (مرصادالعباد، «باب پنجم»، فصل چهارم) و از جمله این نکات را می‌گوید - که بکلی با نظر عبید منطبق است و نشان می‌دهد که بدینی او و هجو ایشان مخصوص این طنزنویس تنها نیست - می‌نویسد (۴۹۶ - ۴۹۸، ریاحی): «اما قضاة هم سه طایفه‌اند، چنانکه خواجه - علیه الصلوة - می‌فرماید: القضاة ثلاث، قاضیان فی النار، وقاضیان فی الجنة. فرمود: قاضیان سه‌اند: دو در دوزخ‌اند و یکی در بهشت. آن دو که در دوزخ‌اند یکی آن است که به علم قضا جاهل باشد و از سر جهل و میل نفس قضا کند؛ دوم آنکه به علم قضا عالیم بود اما به علم کار نکند به هوی کار



معاش از این وجه<sup>۱</sup> است. می‌گویند:

دروغی که حالی دلت خوش کند      به از راسنی گت مُشوش کُتند.<sup>۲</sup>  
 اما رحمت<sup>۳</sup> و شَفَقَت<sup>۴</sup>، اصحابنا

→ کند... و جانبِ خلق بر جانبِ خدای تعالی ترجیح نهد...؛ و انا آن قاضی که در بهشت است، مگر اشارت بدان است که خود در بهشت قاضی است و الا آنکه در دنیا قاضی باشد رعایت این حقوق بر وجه خویش کجا تواند کرد؟ خواجه - علیه السلام - از اینجا فرمود: مَنْ جُمِلَ قَاضِياً فَقَدْ دُبِحَ بَغَيْرِ سِکِّينِ «آنگاه می‌افزاید «... و این ضعیف در بلاد جهان، شرق و غرب، قُرب سی سال است تا می‌گردد هیچ قاضی نیافت که از این آفات مُبَرّا و مَقْضُون بُود اِلَّا مَا شَاءَ اللهُ...».

۱. از این وجه است، از این راه و بدین شیوه است.

۲. این بیت را در امثال و حکم (۷۹۹/۲، امیرکبیر) دهخدا به سعدی نسبت داده، ولی با تفحص در نسخه‌های موجود از چاپ کُلیات نیافتم. اگر از سعدی باشد، شیخ در جای دیگر درست خلاف آن را بیان داشته است (کُلیات، «مواعظ»، ۸۳۹، فروغی):

گر راست سخن گویی و در بند بمانی      به ز آنکه دُرُوغت دهد از بند رهایی

۳. رحمت، مهربانی کردن؛ بخشایش و عفو (غیاث) و در اصطلاح: الرَّحْمَةُ هِيَ اِرَادَةُ اِبْصَالِ الْخَيْرِ اِلَى الْغَيْرِ (بُجْرَجَانِي، تعریفات، ۹۷). حافظ گوید (دیوان، ۴۶، قزوینی):

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست      معنی عفو و رحمت پرورگار چیست؟

۴. شَفَقَت (در تداؤل به غلط به کسر فاء و تشدید قاف گویند)، مهربانی، دلسوزی و نرم‌دلی (غیاث) و در اصطلاح: الشَّفَقَةُ هِيَ صَرْفِ الْهِمَّةِ اِلَى اِزَالَةِ الْمَكْرُوهِ عَنِ النَّاسِ (بُجْرَجَانِي، تعریفات، ۱۱۲). در زبان فارسی، گاه به ضرورت شعر شَفَقَت نیز آورده‌اند. چنانکه نظامی گفته است (خیام‌پور، «نشریه دانشکده ادبیات تبریز»، شماره ۴۳/۶):

صُبِحَ چو در گریه من بنگریست      بر شَفَقِ از شَفَقَتِ من خون گریست

چنانکه ملاحظه می‌فرمایند رحمت و شَفَقَت تقریباً به یک معنی هستند، لذا عُبید نیز هر دو را از یک «قِشَم» شمرده است.

بغایت<sup>۱</sup> مُنْکِر این قِسم اند، می فرمایند که هر کس بر مظلومی یا بر محرومی رحمت کند عَصیان ورزیده باشد و خود را در مَعْرَضِ سَخَط آورده<sup>۲</sup>؛ بدان دلیل که هیچ امری بی خواستِ خدا حادث نشود. هر چه از حضرتِ او، که حکیم است، به بندگان رَسَد تا واجب نشود نرسد؛ چنانکه افلاطون گوید: الْقَضِيَّةُ حَتَّى لَا تُوجِبُ لَا تُوجَدُ<sup>۳</sup>، او که

➤ خواجه طوسی آرد (اخلاقِ ناصری، ۱۱۶، مینوی - حیدری): «و اما شَفَقَتِ آن بُود که از حالی غیر ملایم که به کسی رَسَد مُشْتَمِر بُود و هِمَّت بر اِزَالَتِ آن مقصور دارد». و در این بیت منسوب حافظ (دیوان، ۳۰۶، انجوی) نیز رحمت و شفقت تقریباً به یک معنی و مترادف آمده:

هیچ رحمی نه برادر به برادر دارد      هیچ شَفَقَتِ نه پدر را به پسر می بینم

۱. بغایت =، سخت، بسختی، بی نهایت («این نسخه، بغایت سقیم و مغلوط است») ← صفحه ۱۸۷، پاورقی شماره ۱.

۲. در مَعْرَضِ سَخَط آوردن، سَخَط و سُخْط، خشم گرفتن؛ ناخشنودی و کراهت (غیاث) پس در معرض سَخَط آورد، یعنی خود را موردِ خشم و ناخشنودی خدا قرار دهد. سَخَط، واژه قرآنی است، و خدای بزرگ می فرماید «أَقَمَّنْ أَتَّبِعْ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ...» (سوره آل عمران، ۳/آیه ۱۶۲) آیا کسی که از خشنودی خدا پیروی کرد مانند کسی است که به خشم خدا بازگردد (گرفتار آید)؟ و مشتقاتِ آن نیز سه بار دیگر در کتاب مجید آمده است (سَخِطَ، مائده، ۵/آیه ۸۰؛ يَسْخَطُونَ، توبه، ۹/آیه ۵۸؛ اسْخَطَ، محمد، ۴۷/آیه ۲۸). در کلیده و دمنه (۳۹۲، مینوی) آرد «... پس [پادشاه] فرمود که: مانعِ سَخَط و حایلِ سیاستِ آن بود که صدقِ اخلاص و مناصحتِ تومی دانستم...»، نیز ← به صفحات ۱۰۲، ۲۷۹، ۲۹۵، ۳۰۱ و ۳۳۳ از همان کتاب.

۳. الْقَضِيَّةُ... امری یا کاری تا واجب و بایسته نباشد پیدا نشود. این عبارت که عبید معلوم نیست از کجا و به چه دلیل گوینده آن را افلاطون دانسته است، به صورت های دیگر از جمله «الْقَضِيَّةُ مَالٌ تَجِبُ لَمْ تُوجَدْ» و «الشَّيْءُ مَالٌ تَجِبُ لَمْ يُوجَدْ» نیز یاد شده است (امثال و حکم، ۱/۲۵۴) و مقصود از آن تعلیل وقایع است یعنی کارهایی دلیل و سبب و بُرهان و به عِبَث و بیهوده واقع نمی شود؛ و اگر واقع می شود دلیلی و سببی دارد (هر چند عَجَالَةً آشکار نیست). و خود «قَضِيَّة»، اصلاً به معنی سخنی است که راست باشد گوینده آن را گویند

ارحم الراحمين<sup>۱</sup> است اگر دنستی که آن کس لایق آن بلا نیست بدو نفرستادی، هر کس هر چه بدو می‌رسد سزاوار آن است:

سگ گرسنه، زاغ کور و، بُز لاغر به<sup>۲</sup>،

و نیز می‌گویند:

نیست کوری که به کوری تَبُودِ ارزانی<sup>۳</sup>

پس شخصی را که خدا مفضوب<sup>۴</sup> غَضَبِ خود گردانیده باشد، تو خواهی که بر او رحمت کُنی عِصیان ورزیده باشی و بر آن آئِم<sup>۵</sup> گردی، و روز قیامت تُرا بر آن مؤاخذه

→ که در آن گفتار خود راست گفت یا دروغ گفت («القضية: قولٌ يصحُّ أن يُقالَ لقائلِهِ أَنَّهُ صادقٌ فيه او كاذبٌ فيه») (جرجانی، تعریفات، ۱۵۴). حاجی سبزواری در منظومه («باب حکمت»، ۱۷۴، چاپ ناصری) این عبارت را به صورت «والشئُ لم یوجدْ مَنی لم یوجدْ» آورده و گوید: معنی آن این است که «الابجادُ فرعُ الوجودِ» یعنی ابجاد فرع وجود است.

۱. اَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ مهربان‌ترین بخشاینده‌ترین مهرورزان. تعبیر «اَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» به عنوان صفتِ خدای تعالی چهاربار در قرآن مجید آمده است (از جمله: اعراف، ۷/آیه ۱۵۱؛ یوسف، ۱۲/آیه ۹۲؛ انبیاء، ۲۱/آیه ۸۳).

۲. سگ... این مصراع در امثال و حکم (۹۸۶/۲) نیز آمده و در آنجا نیز نسبت نامعلوم است.

۳. نیست کوری... گوینده رانیا فتم. در امثال و حکم (۱۸۷۱/۴) به صورت «نیست کوری که به کوری خود ارزانی نیست» یاد شده است، و نسبت نامعلوم است. ارزانی = سزاوار، لایق، درخور. مُعزّی گوید (دیوان، ۳۷۹، اقبال):

مُلکِ نارزانیان بتان که ارزانی نویی تیغ آتشیار بر جان بداندیشان گُمار.

۴. مَفْضُوب، غَضَبِ کرده، مورد خشم قرار گرفته (هیاث). چون مفضوب، اسم مفعول از فعل لازم است باید با حرفِ جَزَ (عَلَى و جز آن) متعدی شود (چنانکه در قرآن مجید نیز به صورت «غَيْرِ الْمَفْضُوبِ عَلَيْهِم» بکار رفته، (سوره، ۱/آیه ۷)، لیکن در زبان فارسی معمولاً بدون حرفِ جَزَ بکار می‌رود.

۵. آئِم (اسم فاعیل از اِثْم) گناهکار؛ مجرم. «آئِم گردی» = گناهکار شوی یا باشی.

گنند<sup>۱</sup>. این مثل بدان ماند که شخصی بنده‌یی از آن خود را به جهت تربیت بزند، و بیگانه او را بنوازد و بوسه دهد که «خداوند تو بد می‌کند که ترا می‌زند، ترا نعمت و خلعت می‌باید دادن»؛ البته او از این کس بجان برنجد<sup>۲</sup>.

حکایت. در زمان مبارک حضرت رسول کفار را می‌گفتند<sup>۳</sup> که درویشان را طعام دهید. ایشان می‌گفتند که: درویشان بندگان خدایند اگر خواستی ایشان را طعام دادی؛ چون او نمی‌دهد ما چرا بدهیم، چنانکه در قرآن مجید آمده است «أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعْتَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»<sup>۴</sup>. پس واجب باشد که بر هیچ آفریده‌یی رحمت نکنند، و به حال هیچ مظلومی و مجریمی و محتاجی و مبتلایی و گرفتاری و مجروحی و یتیمی و معیلى<sup>۵</sup> و درویشی و خدمتگاری - که بر در خانه‌یی پیر یا زمین‌گیر شده باشد - التفات

۱. مؤاخذه گنند، بازخواست کنند؛ سیاست و تنبیه کنند. در متون فارسی گاه به صورت مؤاخذت نیز بکار رفته است. ظهیری در سلجوقنامه (۳۵، خاور) آرد: «و تُرکان خاتون کربوغا را نهفته به اصفهان فرستاد به مؤاخذت بُرکیارِق...»

۲. او از این کس، یعنی آن خداوند بنده از این بیگانه بجان برنجد. و بجان رنجیدن: در باطن دل‌تنگ و ملول شدن را گویند. شاعر گوید:

بجان رنجیدم از این زندگانی سراسر درد و حسرت بود و خواری

۳. کفار را می‌گفتند [یعنی مسلمین و گرویدگان پیامبر اکرم] کافران را می‌گفتند.

۴. در کلام حذفی و اختصاری هست. و همه این عبارات ترجمه آزاد آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعْتَهُ» (یس، ۳۶/ آیات ۴۶ - ۴۷) است. و عبید صنعت حل و اقتباس بکار برده است.

۵. مُعِيل (اسم فاعل از إعاله)، عایله‌دار؛ کسی که دارای عایله بسیار باشد، عیال‌دار (غیاث). در فارسی معمولاً مُعِيل را به «عیال‌مند» ترجمه کرده‌اند. مثلاً اوحدی مراغه‌یی گوید (کلیات، ۶۳۱، نفیسی):

نمایند؛ بلکه حِسْبَةٌ لِلَّهِ تعالی بدان قَدَر که توانند اذیتی بدیشان رسانند تا موجبِ رفعِ درجّات و [کسبِ] خیرات باشد، و در قیامت - در یَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ<sup>۱</sup> - دستگیرِ او شود<sup>۲</sup>.



→ چون اسیر و عیالمند شوی      به سر و پای در کمند شوی  
 نمان و همیزم کشتی چو خَمّالان      روز و شب تا سَخَزَز غم نالان

نجم‌الدین رازی آرد (مرصاد، ۲۴۵، شمس‌العرفا): «بدانکه سلطنتِ دل و پادشاهی جهان هر یک را با اعضاء و جوارح و قوای بشری و... رعایا و خَدَم و حَشَم و اهل و عیال و ملک‌داری از لطف و قهر سه حالت است مأموره و سه حالت است منتهیه.» و جای دیگر (همان، ۲۴۷) آرد: «رعیت پادشاه را به مثابَتِ نزدیکانند بلکه به جای اهل و عیال‌اند.» و در اصطلاح فقیهان می‌آید که: اهلُ الرَّجُلِ زَوْجَتُهُ و عیالُهُ اولادُهُ. فیلسوفِ ابوالفرج علی بن هندو (وفات، ۴۵۵ هـ. ق.) گوید:

مَا لِلْمُعْتَلِ وَ لِلْمُعْتَالِ إِنَّمَا كَسَبُ الْمَكَارِمِ يَلْوَجِيهِ الْقَادِرُ  
 (ابن خلکان، رFIات، ۲۵۹/۲، تهران). عیالوار از کجا و رسیدن به پایگاه‌های والا از کجا، چه کسبِ بزرگی تنها از آن تهایِ تواناست.

۱. «یَوْمَ لَا يَنْفَعُ...» ← شعراء، ۲۶/۲۶ آیه ۸۸ [یادآور] روزی را که در آن سود نکند خواسته و پسران.

۲. این حکایت را بسنجید با این نکته که ابراهیم بیهقی در (المحاسین و المسائمی، ۱/۴۱۰، ابوالفضل ابراهیم) و ثعالبی در (التمثیل و المحاضره، ۴۴۲، حلو) دربارهٔ ابوالاسود دُوئلی (وفات، ۶۹ هـ. ق.) آورده‌اند: «كَانَ ابوالاسود الدُّوئلی بخیلاً، وَ هُوَ الْقَائِلُ لِیَبْنیه: لَا تُجَاوِذُوا اللَّهَ، فَإِنَّهُ أَجْوَدُ وَ أَمَجَدُ، وَ لَوْ شَاءَ أَنْ يُوسَعَ عَلی النَّاسِ كُلِّهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ فَقِيرٌ لَفَقَلَ» = ابوالاسود دُوئلی بخیل بود، و همواره پسران خود را می‌گفت: با خدا بخشندگی مکنید، زیرا او بخشنده‌تر و بزرگوارتر است، و اگر خواهد بر همهٔ مردم [روزی] را فراخ بکند بدانسان که نیازمندی نباشد، البته می‌کند.

اینست آنچه در صدر کتاب با برادران و عده رفته بود. امید هست چون مبتدی بر اخلاقی مختار اکابر مواظبت نماید، و آن را مَلَكَةٌ<sup>۲</sup> نَفْسِ ناطقه خود گرداند، نتیجه آن هر چه تمامتر در دنیا و آخرت بیابد.

- 
۱. مواظبت کردن، در اصل پیوسته مراقب کاری و کسی بودن و مراقبت و نگاهبانی کردن، ولی در عبارت عبید به معنی «تکرار کردن» و «پیوسته انجام دادن» مناسب تر می نماید.
  ۲. مَلَكَةٌ در اخلاق، به معنی آن صفت راسخ نفسانی است که قابل زوال و تغییر نباشد؛ و آن مُقَابِلِ «حال» است که ثابت و همیشگی نیست و تغییرپذیر است، ← (خواجۀ طوسی، اساس الاقتباس، ۴۷، مدرس). و مَلَكَةٌ نَفْسِ... یعنی صفت راسخ و استوار شده در نفس... در مرزبان نامه (۹۵، قزوینی، «داستان بزورجمهر با خسرو») آرد: «این افسانه از بهر آن گفتم که خسرو اگر چه دانا بود چون سخن پردازی بُزورجمهر مَلَكَةٌ نَفْسِ داشت از او مغلوب آمد...».

## برخی حواشی مُفَصَّل

□ ۵/۵۰: «نقاب از چهره چیزی برانداختن». تا حدودی از همین مقوله است ((پرده از [روی] کاری [بر]افکندن، که حافظ می‌گوید (دیوان، ۱۵۵، چاپ پُژمانِ بختیاری):  
حافظ به زیر خرقه قدح تا یکی کشی      در بزمِ خواجه پرده ز کارت برافکنم  
- و نیز تعبیر «حجاب از چهره جان» یا «پرده از چهره جان برافکندن» که باز حافظ  
بکار برده است (دیوان، پُژمان، ۱۴۹):

حجاب چهره جان می‌شود غبارِ تنم      خوشادمی که از آن چهره پرده برافکنم  
□ ۱/۵۲ قاصر و مُقَصِّر: گذشته از مواردی که در حاشیه یاد شده. به عبارت زیر از  
راغب اصفهانی توجه فرماید که می‌نویسد: «قيل: الْعَجْزُ عَجْزَانِ عَجْزُ التَّقْصِيرِ وَ قَدْ  
أَمْكَنَ؛ وَ عَجْزُ الْقُصُورِ، وَ هُوَ الْجِدُّ فِي طَلْبِهِ وَ قَدْ فَاتَ. أَخَذَهُ الشَّاعِرُ فَقَالَ:  
تَسْبِيحُ الْأَمْرِ بَعْدَ الْقَوْتِ تَغْرِيزٌ      وَ تَرْكُهُ مُقْبِلًا عَجْزٌ وَ تَسْقِصِيرٌ»  
(محاضرات الأدباء ۱/۲۲-۲۳) = گفته‌اند: عجز دو عجز است: عجزِ تقصیر و آن در  
حالی باشد که انجام کار ممکن بوده؛ و دیگری عجزِ نُصُور، و آن عبارت از عجزی  
است که آدمی در طلب آن بکوشد ولی کاری نتواند بکند و از دست برود.  
کمال‌الدین اسمعیل اصفهانی گوید (دیوان، ۵۱۵، دکتر بحرالعلومی):

چو خواستم که ز تقصیر خویش خواهم عذر  
 بخرد نفیر برآورد و گفت «خامش هی!

تو قاصری نه مقصیر، چه حاجت است به عذر؟

دُعِ التَّشَدُّقَ فَبِهِ فَإِنَّ ذَاكَ إِيَّيْ

( = بی احتیاط سخن گفتن را رها کن که من عذر آن را می خواهم )

④ ۴/۶۲ : انسان کامل. در این باب، در حاشیه مختصری سخن گفتیم. اینک در اینجا اندکی به تفصیل سخن می گوئیم. و چون در متن اخلاق الاشراف (۱۹۵)، از همین چاپ حاضر) از ابن عربی نیز سخن به میان آمده، خواندن شرح زیر، به فهم برخی از اندیشه‌های او نیز کمک خواهد کرد.

۱. انسان کامل<sup>۱</sup> - انسانی است که جامع همه عالم الهی و کونی از کلی و جزئی است و او کتابی است جامع کتب تکوینی الهی. و گفته‌اند چنین انسانی از حیث روح و عقل خویش کتابی عقلی است که به «أم الكتاب» موسوم است؛ از حیث قلبش کتاب لوح محفوظ؛ و از لحاظ نفس، کتاب محو و اثبات نامیده می شود. همین طور، وی صُحُفِ مَكْرَمَةٍ بلند مرتبه پاکیزه‌یی است که آنها را جز پاک گشتگان از حجاب‌های ظلمانی لمس نمی کنند و اسرارشان را در نمی یابند. و نسبت عقل اول به عالم کبیر و حقایق آن عیناً نسبت روح انسان به بدن و قوای آن است. و نفس کلی قلب عالم کبیر است، همچنانکه نفس ناطقه قلب انسان است و از این روست که عالم را انسان کبیر نامیده‌اند. اما اگر این عبارات در تعریف انسان کامل اندکی فنی و مشکل می نماید، تعریف آن را از عزیرالدین نسفی بخوانید، که ساده تر و پخته تر می گوید: «بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد<sup>۲</sup>»، و همو می گوید: «اگر این عبارت را فهم نمی کنی به عبارتی دیگر بگویم:

1 . Perfect Man.

۲ . نسفی، الانسان الكامل، ۳، ماریژان موله «الشریعة اقوالی، و الطریقة افعالی، و الحقیقة احوالی»، این معنی را قشیری (رساله قشیری، ۲۲، مصر، قاهره، بی.تا.) چنین بیان کرده است «الشریعة ان تعبده».



بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز بگمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاقی نیک و معارف». و «مراد از معارف، معرفت چهار چیز است: معرفت دنیا، معرفت آخرت، معرفت خود و معرفت پروردگار خود» (الانسان الکامل، ۹۷، ماریژان موله).

از این معرفت‌های چهارگانه نیز سخت‌تر از همه معرفت نفس یا «خودشناسی» است، زیرا هر چند در زبان‌ها افتاده و عارف و عامی از خودشناسی سخن می‌گویند اما کمتر کسی می‌داند که مقصود از آن چیست. اما آنچه به عنوان اصول خودشناسی پذیرفتنی است سه اصل زیر است: و هر کس در نفس خود این اصل‌ها را بررسی کرده باشد می‌توان گفت که دست کم به خودشناسی آغاز کرده است:

۱. بررسی و نقادی اینکه انسان چه چیزهایی را می‌تواند دریابد و چه چیزهایی را نمی‌تواند دریابد؛ به عبارت دیگر، اولین اصل خودشناسی این است که آدمی زاده حدود معرفت یا شناخت خود را دریابد و درین راه، گذشته از عارفان ما، بویژه جان لاک، دیوید هیوم، و ایمانوئل کانت بیشتر از همه کوشیده‌اند.

۲. بررسی آرزوها و امیال خود و امکانات برآوردن آنهاست، چه آرزوهای انسان بسیار و امکان و وسیله ارضای آنها بسیار اندک است، و هر کس به این نکته عمیق توجه نیابد در نخستین پله نردبان بلند خودشناسی هم گام نهاده است. به قول مولانا:

وَالطَّرِيقَةُ أَنْ تَقْصِدَهُ، وَالْحَقِيقَةُ أَنْ تَنْهَدَهُ شَرِيعَتُ أَنْ اسْتَكْفَى، وَطَرِيقَتُ أَنْ اسْتَكْفَى  
او کُنْ، وَ حَقِيقَتُ أَنْ اسْتَكْفَى، وَطَرِيقَتُ أَنْ اسْتَكْفَى، وَ حَقِيقَتُ أَنْ اسْتَكْفَى، وَطَرِيقَتُ أَنْ اسْتَكْفَى  
و «حقیقت» بهتر دریابید ابیات زیر را از شیخ محمود شبستری (گلشن راز، ۱۷، طهوری) بخوانید:

همه حکم شریعت از من و توست	که آن بر بسته جان من و توست
چو برخیزد تو را این پرده از پیش	نمساند نیز حکم مذهب و کیش
من و تو چون نماسد در میانه	چه کعبه چه گنیش چه دیرخانه
الا تا ناقصی زینهار زینهار	فسوانین شریعت را نگه‌دار

آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه      بر نتابد کوه را یک پسر کاه  
آفتابی کز وی این عالم فروخت      اندکی‌گر بیش تا بد جمله سوخت!

به عبارت دیگر: آرزوخواهی انسان پایانی ندارد. در حدیث آمده است که:  
«اگر آدمی زاده را وادی پر از زر باشد آرزو می‌کند که وادی دوم و سومی هم داشته  
باشد و چشم آدمی زاده را جز خاک پُر نمی‌سازد»:

آن شنیدستی که در صحرائِ غُور      بازسالاری بیفتاد از سُتور  
گفت «چشم تنگی دُنیا دوست را      یا قناعت پُر کند یا خاکی گور»<sup>۲</sup>

۳. تسامح یا آسان‌گیری در امور مادی و عقیدتی، توضیح مطلب این است که  
انسان باید توجه داشته باشد که اولاً: همچنانکه او می‌خواهد زندگی بکند دیگران نیز  
حق دارند زندگی بکنند، و لذا اگر برای خود این حق را قائل است که باید زندگانی  
بکند و کسی حق نداشته باشد زندگانی و زیست‌مایه او را سلب یا غصب بکند باید  
برای دیگران نیز همین حق را بدهد، خلاصه باید بر خود هموار سازد که «زندگانی  
کن و بگذار دیگران هم زندگانی بکنند»<sup>۳</sup>، ثانیاً اگر خود او عقیده‌ی دارد و به خود  
حق می‌دهد که آن عقیده را ابراز بکند، باید برای دیگران نیز همین حق را قایل باشد  
- هر چند عقیده دیگران را غلط و نادرست بیندارد - و خلاصه از هر گونه تعصب و  
خامی و کوتاه‌بینی بتواند پرهیز بکند. به قول مولوی:

ای سلیمان در میان زاغ و باز      جلم حق شو با همه مرغان بسازا<sup>۱</sup>

۲. اسامی انسان کامل - چون انسان کامل را دانستیم، اکنون باید بدانیم که این  
انسان کامل را اسامی بسیار است؛ زیرا او را به اضافات و اعتبارات، به اسامی  
گوناگون نامیده‌اند و جمله راست است چه: «انسان کامل را شیخ، پیشوا، هادی و

۱. مثنوی، ۲/۲۳۱، علاء‌الدوله.

۲. امام فخر رازی، تفسیر کبیر، ۲/۱۸۴؛ سعدی، گلستان، ۱۰۹، فروغی.

3. "Live and let to live".

۲. مثنوی، ۴/۳۴۴، علاء‌الدوله.

مهدی گویند؛ و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند؛ و امام و خلیفه، قطب و صاحب زمان گویند؛ و جام جهان نما و آینه گیتی نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند؛ و عیسی گویند که مرده زنده کند؛ و خضر گویند که آب حیات خورده است؛ و سلیمان گویند که زبان مرغان می داند. و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است، و انسان کامل دل آن شخص است، و موجودات بی دل نتوانند بود. پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد... ای درویش! تمامت عالم همچون حقه بی است پر از افراد موجودات، و از این موجودات هیچ چیز و هیچ کس را از خود و از این حقه خبر نیست، الا انسان کامل را، که از خود و از این حقه خبر دارد، و در ملک و ملکوت و جبروت هیچ چیز بر وی پوشیده نمانده است. اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی می داند و می بیند. و انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است؛ موجودات جمله به یک بار در تحت نظر انسان کامل اند؛ هم به صورت و هم به معنی» (الانسان الکامل، ۱۷۱).

تاریخچه مفهوم انسان کامل - بعضی از پژوهشگران اسلامی کوشیده اند بگویند که مفهوم انسان کامل، از مفاهیمی است که در عالم اسلامی بوجود آمده است. ولی درست اینست که نشانه هایی از این اندیشه در عقاید هندوان، ایرانیان و یونانیان، یهود و ترسایان پیش از اسلام نیز وجود داشته و پژوهندگان جدید کم و بیش مأخذ آنها را نشان داده اند. نخست باید گفت که درباره این نظریه صوفیان، آثاری از اندیشه های گنوسی<sup>۱</sup> یعنی عرفان یونانی و مسیحی به چشم می خورد. و نیز انسان کامل صوفیان، انسان قدیم مانویان است و همین طور است مفهوم آدام قادمون<sup>۲</sup> در کابالای<sup>۳</sup> یهود. اما برپایه عقاید اسلامی، نماینده آبرمرد یا انسان کامل

1 . Gnosis; Gnosticism.

2 . Ādām Kadmōn.

3 . Kabbāla; Kabbalism :-



- کابالا (= در متون اسلامی و دینی بیشتر به صورت «قَبَالَه» می آید،

حضرت محمد(ص) پیامبر بزرگوار اسلام است که اخبار وجود سابق او حتی در احادیث صحیحۀ متواتره برای خود جایی باز کرده است.<sup>۱</sup> بسیاری از صوفیان با پذیرفتن مذهب فیض فلوطینی، محمد(ص) را به عنوان انسان کامل با عقل کلی یا «لوکوس» مطابقت داده، یکی پنداشته‌اند. عبدالکریم گیلانی (فت، حدود ۵۸۲۰. ق.) احتیاط به خرج می‌دهد و بیان می‌دارد که محمد(ص) کامل‌ترین انسان است (الإنسانُ الأکملُ). و همه اولیاء و انبیای دیگر جانشیان و خلفای او هستند. او بر این عقیده است که در هر عصری، محمد(ص) صورت یک ولی زنده را به خود می‌گیرد، و بدین صورت خود را به پاکان و صوفیان و عارفان، نمایان می‌سازد. همین‌طور گیلانی می‌کوشد تا این نکته را هر چه بیشتر اسلامی کند، زیرا می‌گوید که انسان کامل باید به اطاعت از قانون شرع ادامه بدهد. در ادامه سخن خویش می‌گوید: «کمال ذات تو مبارک از اینست که از راه کشف بدانی که تو اویی و او تو است، و این نه حلول است و نه اتحاد، زیرا ... عبد، عبد است و رب، رب است: نه عبد رب می‌شود و نه رب عبد»<sup>۲</sup>.

می‌توان گفت در عالم اسلامی ریشه این اندیشه از بایزید بسطامی (فت، ۲۶۱. ه. ق.) است. زیرا او انسان کامل را به معنی بالاترین انسانی یا عارفی<sup>۳</sup> می‌داند که وحدت خویش را با خدا تحقق بخشیده است. وی از صوفی‌یی سخن می‌گوید که پس از فانی ساختن خویش، برخی از اسمای الهی را صاحب می‌شود، و پس از آن انسان کامل تام («الإنسانُ الکاملُ التامُّ») می‌گردد. می‌توانیم انسانی را که توسط بایزید این چنین توصیف شده با الانسان الکامل یکی بدانیم، این تعبیر، یعنی

« و آن: تفسیر سیري کتاب مقدس میان زبن‌های یهود و برخی مسیحیان قرون وسطایی است که در آغاز ذهن به ذهن نقل می‌شد، و بعدها به صورت مکتوب درآمد (← دائرةالمعارف فارسی، ۲/۲۰۱۱).

۱. اشاره است به حدیث «كُنْتُ نَبِيًّا وَاَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ» (نجم رازی، مرصاد، ۱۲۹، دکتر ریاحی) و نیز  
← Shorter Ency., of Islam, art., "al -Insān al-Kāmil", 170.

۲. گیلانی، الانسان الکامل، ۱۳ و ۱۸۱.

«الانسان الكامل» که شاید برای نخستین بار در نوشته‌های ابن‌العربی دیده می‌شود. عنوان کتاب مشهوری است به نام الانسان الكامل فی معرفة الأواخر و الاوائل که عبدالکریم جبلی (یا گیلانی) نوشته است، این کتاب به زبان تازی است. اما کتابی نیز به همین عنوان الانسان الكامل به زبان فارسی در دست است از شیخ عزیزالدین بن عبدالعزیز بن محمد تَمَفی خوارزمی (فت، سده هفتم ه. ق.) که یکی از زیباترین متون عرفانی زبان فارسی است. و چنانکه ملاحظه می‌شود احتمالاً حدود یکصد و پنجاه سال قبل از الانسان الكامل الجبلی و شاید اندکی پس از فصوص‌الحکم ابن‌عربی تألیف شده است.

۳. انسان کامل و وحدت وجود - این مؤلفان نظریه خود را در باب انسان کامل بر پایه نوعی توحید یا وحدت (= همه‌خدایی<sup>۲</sup>) می‌نهند که حق و خلق را جنبه‌های مکمل وجود مطلق بشمار می‌آورد<sup>۳</sup>. یک مذهب مشابه، ولی نه یکسان با آن، از پیش توسط حسین منصور حلاج (قتل، ۳۰۹ ه. ق.) ابراز شده بود، و آن نظریه حلول بود و ظاهراً مأخذ آن روایتی یهودی است که بر حسب آن «خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است»<sup>۴</sup>؛ روایتی که بعدها صوفیان آن را به حضرت رسول

۱. تعبیر «الانسان الكامل» دست کم شش بار در فصوص آمده است. از جمله در این عبارت که می‌گوید «وَمِنْ أَعْجَبِ الْأُمُورِ كَوْنُ الْإِنْسَانِ أَعْلَى الْمَوْجُودَاتِ، أَعْنَى الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ، وَ مَا نُسِبَ إِلَيْهِ الْعُلُوقُ إِلَّا بِالتَّبَعِيَّةِ، إِمَّا إِلَى الْمَكَانِ وَ إِمَّا إِلَى الْمَكَانَةِ وَ هِيَ الْمَنْزِلَةُ» (صفحه ۷۵، فِصْ چهارم، و نیز نگاه کنید به صفحات ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۱۲ و ۱۹۹، چاپ ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۹۴۶ - ۱۳۶۵ ه. ق.).

## 2. Pantheism.

۲. «نَحْنُ بِمَالِهِمْ جَمَلْنَا إِلَهًا، فَلَا يُعْرَبُ حَتَّى نُعْرَفَ» (فصوص، ۱۴۷، عقیفی) = ما بندگان به بنده بودن خود او را خدا کردیم. و این بیان دیگری است از حدیث قدسی معروف که: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ».

۳. «وَأَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَنَ صُورَتِهِ» (احمد، مُسْنَد، ۲/۲۴۴، ۲۵۱، ۲۳۴). و در صحیح بخاری (۵۶/۴) به صورت «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» آمده است. و مولوی در بیان این معنی گوید (مثنوی، ۳۵۵/۴):

خَلَقِي مَا بَرَّ صُورَتِي خُودِ كَرْدِ حَقِّ وَ صَفِي مَا از وَ صَفِي او گِيرد سَبَقِ

دکتر ابوالعلاء عقیفی در «حواشی» فصوص (۳۲۹/۲، بیروت) می‌گوید: «بمعتبره الصوفية حديثاً» ←

نسبت دادند. حسین، در انسان به دو طبیعت متباین قایل بود: یکی طبیعت الهی یا «لاهورت»، و دیگری طبیعت بشری یا «ناسوت». به نظر این عارف نامدار دو طبیعت مذکور وحدت و یگانگی نیافته‌اند و نمی‌توانند یافت، به عبارت دیگر آن دو «اتحاد ترکیبی» ندارند بلکه چون شیر و شکر به هم آمیخته‌اند و اتحادشان «اتحاد مزجی» است. می‌توان گفت با این گفتار حلاج برای نخستین بار، در تاریخ اسلام جنبه لاهوتی انسان مطرح شده است، و انسان به عنوان مخلوق بی‌بدیلی که به اعتبار این جنبه الهی قابل سنجش با مخلوقات دیگر نیست، عنوان شده است.<sup>۱</sup>

ابن عربی (فت، ۶۳۸ ه. ق.) این عقیده را از حلاج گرفت، و آن را کاملاً دگرگون ساخت و دامنه اطلاقِ وسیع‌تری به آن داد: نخست اینکه لاهوت و ناسوت را دو وجه یا دو مظهر از یک حقیقت (یا دو روی از یک سکه) و نه دو طبیعت متباین مُتَفَصِّل، بشمار آورد، و گفت که اگر به صورت خارجی آن بنگریم ناسوت، و اگر به باطن آن نگاه کنیم «لاهورت» اش می‌خوانیم. این دو صفت ناسوت و لاهوت، به این معنی که یاد کردیم، صفات متحقق و عینی‌اند؛ آن هم نه تنها در انسان بلکه در هر موجودی از موجودات، و مرادف دو صفت باطن و ظاهر یا دو کلمه جوهر و عرض است. و خداوند که خود را در همه مظاهر وجود متجلی می‌کند، به نحو تام و تمام در انسان که انبیاء و اولیاء بارزترین نمونه‌های آن‌اند، ظاهر می‌سازد. به عبارت دیگر، این دو صفت در انسان چنان به ظهور رسید که هیچ موجود دیگری در این باره با او پهلو نمی‌تواند بزند. و ابن عربی نظریه خود را در باب انسان و منزلت او در ارتباط با معنی حق و خلق بر این پایه نهاد. این نظریه موضوع اصلی کتاب *قُصُوصِ الْحِكْمِ وَ تَجَلِّيَاتِ الْإِلَهِيَّةِ* ابن عربی است؛ ولی بسیاری از جوانب آن در کتاب *عظیم فتوحات و آثار دیگر* او مورد بحث قرار گرفته است. وی هر یک از بیست و هفت فصلی کتاب *قُصُوصِ* را (که او آن را «فَصَّ» می‌خواند) به یکی از انبیاء، که هم

۱- و هر عبارت مشهوره و ارده فی التوراة صوفیه این عبارت را حدیث می‌شمارند، و حال آنکه عبارت مشهوری است که در تورات آمده است. ۱. اخبار الحلاج، ۱۱۷ و ۲۹۱، ماسینیون و کراوس.

کلمه خداوند و هم مظهرِ اسمی از اسمای الهی‌اند، اختصاص داده است، و هر یک از ایشان به عنوان نمونه‌ی اعلای انسان کامل معرفی شده است.<sup>۱</sup> و چنان که یاد شد کلمه‌ی اعلای خداوند و مظهرِ جامع انسان کامل حضرت محمد(ص) یا «حقیقتِ محمدیه» است؛ دوّم اینکه از این وحدت، ابن عربی وحدتی دیگر بیرون کشید که از همه حیث لطیف است و از لحاظ دینی - اجتماعی نیز اعتبارِ بسزایی دارد، و آن وحدت ادیان است. چنانکه در یکی از اشعار خود می‌گوید:

لَقَدْ كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ أَنْكِرُ صَاحِبِي	وَ مَا كَانَ دِينِي لِدِينِهِ ذَانِ
وَ الْآنَ ضَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صَوْرَةٍ	فَمَزَعَنِي لِيُغْزِلَانِي وَ دِيرُ لِرُهْنَانِي
وَ بَيْتُ لَأَوْتَانِي وَ كَسْبُهُ طَائِفِي	وَ الْوَاحُ تَوْرَانِي وَ مُصْخَفُ قُرْآنِي
أَدِينُ بِدِينِ الْعُتْبِ أَنِّي تَوَجَّهْتُ	رَكَابَتَهُ، فَالْحُبُّ دِينِي وَ اِيْمَانِي <sup>۲</sup>
اگر من پیش از این یک خام بودم	همه با دوستان دُرکام <sup>۳</sup> بودم
کنون حالی دگر پیدا شد از غیب	همه اهل مذاهب گشت بی‌عیب
دلم هر صورتی را شد پذیرا	چراگاه غزالان دیرِ ترسا
بلی عاشق شدم، چون عاشقی مست	پذیرد هر چه را معشوق کرده است

همین معنی را مولانا در مثنوی، در مواضع گوناگون از جمله داستان «موسی و فرعون» و داستان «چهار کس که انگور می‌خواستند خرید» و جز آن، با تردستی بسیار بسط داده است، از جمله در این ابیات (مثنوی، ۲/۴۸۱، علاء):

هر نبی و هر ولی را مسلکی است      چون که با حق می‌بزد جمله یکی است

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ۷۵، ۱۲۰، ۱۹۹ عقیفی.

۲. ابن عربی، ترجمان الاشواق، ۲۰ - ۱۹، کمبریج (افست بیروت)، به اتمام رینولد نیکلسن، ۱۹۵۷. باز در همین کتاب (۲۰، نیکلسن) می‌گوید:

كُنَّا صَيْرَ الْأَنْسَامِ بِالذَّاتِ أَقْنَمَا.	تَنَلْتُ مَحْبُوبِي وَ قَدْ كَانَ وَاحِدًا
وَ أَنَا اعْتَفَدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ.	عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا

یامی‌گوید (فصوص الحکم، ۲/۲۸۹، عقیفی):

۳. دُرکام = اندوهگین و غمناک. و در اینجا یعنی مخالف و بدخواه.

چونکه خود ممدوح جز یک بیش نیست کیش‌ها زین روی جز یک کیش نیست!  
 بنابراین، انسان عموماً و انسان کامل خصوصاً، کامل‌ترین جلوه گاهِ حق است. عالم که به مانند آینه‌ی اسماء و صفاتِ الهی را در صور متکثر به مِنتَصَه ظهور می‌نشانند، این صور را به نحو تفریق و تفصیل متجلی می‌سازد. و چون تجلی این اسماء در انسان به نحو جمع و اجمال است. از این روی، انسان را «عالم صغیر»، «مختصر شریف»، «نسخه وجود» و «کون جامع» می‌توان نامید، و جامعِ جمیع حقایق و مراتب وجود می‌توان خواند. زیرا «تنها در وجود انسان است که حضورِ الهی تحقق یافته است»؛ و تنها به واسطه اوست که «خداوند به خود و کمالات خویش علم دارد». و از همین جاست که خداوند به عنوانِ معبودِ حقیقی و عالی‌ترین معشوق در قلب انسان مأوی دارد. وی علتِ فاعلی فیلسوفان یا خدای تنزیهی معتزله نیست که مکان و زمانی ندارد، بلکه در قلب بنده مؤمن است و «از رگ گردن به او نزدیکتر است». در حدیث قدسی آمده است: «آسمان و زمینم گنجایش مرا ندارد، اما قلب بنده مؤمن، گنجایش مرا دارد<sup>۱</sup>». به قول مولانا:

گفت پیغمبر که حق فرموده است      من نگنجم هیچ در بالا و پست  
 در زمین و آسمان و عرش نیز      من نگنجم این یقین دان ای عزیز  
 در دلِ مؤمن بگنجم ای عجب      گر مرا خواهی در آن دلها طلب<sup>۲</sup>

عبدالکریم جبلی یا گیلانی، که در مواضعی چند با ابن عربی اختلاف دارد، بیانی مبسوط‌تر و منظم‌تر از این نظریه عرضه می‌دارد<sup>۳</sup>. خلاصه اندیشه‌های او در این باره به شرح زیر است:

ذات چیزی است که صفات و اسماء به او نسبت داده می‌شود، هر چند که در

۱. «لَا يَسْتَعِينِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي، بَلْ يَسْتَعِينِي قَلْبُ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ» (غزالی، احیاء علوم الدین، ۲/۲۵۰).

۲. مثنوی، ۷۰/۱، علاءالدوله.

۳. در زبان انگلیسی، نیکلسن، اندیشه‌های الجبلی (= عبدالکریم گیلانی) را به نحو دقیق خلاصه کرده است:

Reynold A. Nicholson, *The idea of personality, in sufism*, pp. 31 - 46, Cambridge, 1923.



واقع میان ذات و صفات او فرقی نیست. این ذات ممکن است موجود باشد یا معدوم. ذات موجود، یا وجود صرف خداست، یا وجودی است که به عدم پیوسته باشد یعنی اعیان مخلوق. وجود مطلق یا صرف، ذات بسیط است بدون تجلی اسماء و صفات و نسب، فرایند ظهور یا تجلی شامل نزولی از بساطت می شود که سه مرحله دارد: (۱) احدیت، (۲) هویت، (۳) اتیت، در این نقطه است که اسماء و صفات پیدا می شود که از طریق آنها ذات شناخته می شود. این اسماء و صفات از طریق تجلی عرفانی فاش می شوند. انسان کامل، که فیض وجود مطلق را از خود و مرجعیت آن را به خود نمودار می سازد، از راه یک رشته تجلیات به بالا سیر می کند تا اینکه سرانجام در ذات مستغرق می شود. در مرحله نخستین، که تجلی نامیده می شود، انسان کامل در پرتو نامی که خدا توسط آن خدایی خود را آشکار می کند فاش می گردد، چنانکه اگر خدای را با این نام بخوانی، انسان (کامل) جوابت می دهد؛ چه اسم او را قبضه کرده و مالک شده است. مرحله دوم، تجلی صفات خوانده شده است. این صفات به نسبت با استعداد عارف، و فور معرفت، و قوت عزم او بدست می آید. برای برخی از مردان، خدا خود را با صفت حیات، برای برخی با صفت معرفت، و برای برخی دیگر با صفت قدرت، و جز آنها آشکار می کند. علاوه بر این، همان صفت از طرق مختلف ظهور می یابد. برای مثال: برخی کلام الهی را با همه وجود خویش می شنوند، برخی این کلام را از زبان آدمیان می شنوند ولی آن را به عنوان صوت الهی تشخیص می دهند. برخی از راه همین صوت رویدادهای آینده را در می یابند. مرحله نهایی، که تجلی ذات نامیده می شود، مَهرِ تالیه (خاتم الوهیت) را بر پیشانی انسان کامل می نهد. اکنون وی قطب عالم و واسطه‌یی می شود که به سبب وجود او عالم حفظ می شود: او قادر مطلق می شود، هیچ چیز از وی پنهان نمی ماند، زیرا او خلیفه خدا در روی زمین است (سوره بقره، ۲/آیه ۳۰).<sup>۱</sup> از این روی، با صفت الوهیت و انسائیت، خطی رابطی میان خدا و آفریدگان ایجاد می کند. طبیعت کلی (جمعیت) او، به وی،

۱. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...».

مقامی منحصر به فرد و والا در دایره وجود می‌بخشد.

گیلانی صفات خدا را به چهار مرتبه تقسیم می‌کند: صفات ذاتی (واحدیت، ابدیت، خلایقیت و نظایر آنها)، صفات جمالی، صفات بجلالی و صفات کمالی، و در حالی که صفات جمال، جلال و کمال هم در این دنیا و هم در جهان دیگر ظهور می‌یابد (برای مثال بهشت و دوزخ به ترتیب مظاهر جمال و جلال هستند) - انسان کامل به تنهایی همه صفات کامله الهی را نمایان می‌سازد و صاحب حیات الهی به صورت تام می‌گردد. وی این منصب را در عالم صغیر (بنا بر تفسیر صوفیانه آیه ۷۲ از سوره احزاب، ۳۳) از دست صانع آن می‌پذیرد. وی شامل همه انواع مادی و معنوی عالم است. قلب وی به منزله عرش الهی، عقل وی به منزله کلام الهی، روح او به منزله لوح محفوظ<sup>۱</sup>، طبیعت او به منزله عناصر طبیعی است. و این همه معنی آن حدیثی است که گفتیم «خدا انسان را به صورت خویش آفرید».

﴿ ۵. تکالیف انسان کامل<sup>۲</sup> - اینک نکاتی را که از انسان کامل عزیزالدین نسفی به عنوان «وظایف و تکالیف انسان کامل» برای حسن ختام برگزیده‌ایم، در زیر می‌آوریم.

۱. مقصود از این کلام، همان لوگوس (= LOGOS) است.

۲. تعبیر «لوح محفوظ» در قرآن مجید (بُورج، ۸۵ / آیه ۲۲) وارد شده «بَلِّغْ قُرْآنَ مَجِیدٌ. فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» می‌گوید: این کتاب قرآنی است شریف و بزرگووار، و در لوحی نوشته شده است که فرشتگانش از دسترس شیاطین و دیوان نگاه می‌دارند (ابوالفتح، تفسیر، ۵۱/۱۲). مفسران گویند خداوند با قلم سرنوشت یا مقدرات همه چیز و همه کس را در آن نوشته. در سوره رعد (۱۳ / آیه ۳۹) از این لوح به «أُمُّ الْکِتَابِ» هم تعبیر شده است. فلاسفه این لوح را با عقل فعال یا عقل اول (که نخستین صادر از خداوند است) یا نفس کُلّی افلاک تطبیق داده‌اند و عارفان و صوفیان می‌گویند: مراد از آن «دل عارف» است. عراقی در ردّ فلاسفه گوید (دیوان، ۷۹، سمید نفیسی):

تو را دل لوح محفوظ است و علم از فلسفی گیری

تو را خورشید همسایه چراغ از کوچه گیرانی؟!

← : دائرة المعارف مختصر اسلام (انگلیسی)، ۲۸۷ - ۲۸۸، مقاله «لَوْحٌ = Lawh»؛ و آشنایی با علوم قرآنی، به خامه نگارنده.

۱. «ای درویش! چون انسان کامل خدا را شناخت و به لقای او مشرف شد، و اشیاء را کماهی و حکمت اشیاء را کماهی بدانست و بدید، بعد از شناخت و لقای خدا هیچ کاری برابر آن ندید که راحت به دل خلق رساند و هیچ راحتی را بهتر از آن نبیند که با مردم چیزی گوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دلخوش شوند و دنیا را به آسانی گذرانند و از بلاها و فتنه‌های این جهان ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند.» و هر که چنین کند «وارث انبیاست، از جهت آنکه علم و عمل انبیا میراث انبیاست و علم و عمل انبیا فرزند انبیاست...».

۲. «ای درویش انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن نداند که عالم را راست کند، و راستی را در میان خلق پیدا کند<sup>۲</sup>. و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد، و قاعده و قانون نیک در میان مردم بنهد و مردم را به خدای خواند و از عظمت و بزرگواری و یگانگی خدای مردم را خبر دهد، و مدح آخرت بسیار گوید و از بقاء و ثبات آخرت خبر دهد، و مذمت دنیا<sup>۳</sup> بسیار کند، و از تغیر و بی‌ثباتی دنیا حکایت

۱. راست کند = اصلاح کند، بسامان آورد. ۲. پیدا کند = آشکار سازد؛ بپراکند.

۳. باید دانست که «مذمت دنیا»، انکار دنیا نیست، زیرا دنیا از لحاظ دین نیز «کشتزار آخرت است» و فراموش کردن نیست («وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» بهره خود را از دنیا فراموش مکن [سوره قصص، ۲۸/ آیه ۷۷]). در اصطلاح عارفان «دنیا» هر آن چیزی است که انسان را از خدا بازدارد و دور سازد که: «كُلُّ مَا صَدَّكَ عَنْ مَوْلَاكَ فَهُوَ دُنْيَاكَ... اگر نان یک‌شبه نداری و به خود مُعْجَب [مغرور] باشی، آن عُجَب تو دنیاست، و اگر ملک شرق و غرب داری و به خدا مشغول باشی آن نه دُنْیاست که عُقبی است» (میبدی، کشف‌الاسرار، ۱۹۲/۳، دانشگاه تهران). لذا انسان می‌تواند در دنیا زندگانی بکند، ثروت داشته باشد، کار بکند و بخرد و بخورد و بپوشد، ولی دل در آنها نبندد «درویش آن است که بخورد و بخوابد و زن خواهد و در میان مردم باشد، ولی دلش با خدا باشد.» (محمد بن منوره، اسرارالتوحید، ۱۱۱ - ۱۱۲، بهمینار) مولوی در اشاره به همین معنی (و با استفاده از حدیث «نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ») گوید (مثنوی، ۲۹/۱ - ۳۰، علاء‌الدوله):

چیسست دُنْیا از خدا غافل بُدَن	نه قُماش و نُقره و فرزند و زن
مال را گسر بهر دین باشی حَمُول	نِعْمَ مَالٌ صَالِحٌ گفت آن رسول
چونکه مال و ملک را از دل براند	ز آن سلیمان خویش جُز مکین نخواندا

کند و منفعت درویشی و گمنامی با مردم بگوید. تا درویشی و ثُمول بر دل مردم شیرین شود؛ و مضرت توانگری و شهوت بگوید تا مردم را از توانگری و شهوت نفرت پیدا آید... و مردم را محب و مشفق یکدیگر گرداند. تا آزار به یکدیگر نرسانند و راحت از یکدیگر دریغ ندارند و معاون یکدیگر شوند، و بفرماید تا مردم امان یکدیگر بدهند - به زبان و هم به دست؛ و چون امان دادن یکدیگر بر خود واجب دیدند به معنی با یکدیگر عهد بستند: باید که این عهد را هرگز نشکنند و هر که بشکند ایمان ندارد.»

با این بیان، وظایف ارشادی انسان کامل کم و بیش روشن شد، حال باید دید که این انسان کامل در دار دنیا چگونه می‌زید و چه شیوه‌یی را برمی‌گزیند، باز از تَسْفی بشنوید:

۳. «... غرض ما بیان انسان کامل بود، سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم، اکنون بدان که این انسان کامل با این کمال و بزرگی که دارد قدرت ندارد، و به نامرادی زندگانی می‌کند، و به سازگاری روزگار می‌گذراند: از روی علم و اخلاق کامل است، اما از روی قدرت و مُراد ناقص است.» تَسْفی، منکر نمی‌شود که گاهی ممکن است انسان کامل خداوند قدرت هم بشود «وقت باشد که انسان کامل صاحب قدرت باشد و یا حاکم یا پادشاه شود، اما پیدا است که قدرت آدمی چند بُود، و چون به حقیقت نگاه کنی عجزش بیشتر از قدرت باشد و نامرادیش بیش از مُراد بود. انبیاء و اولیاء و ملوک و سلاطین بسیار چیزها می‌خواستند که باشد و نمی‌شد، و بسیار چیزها نمی‌خواستند که باشد و می‌بُود. پس معلوم شد که جمله آدمیان از کامل و ناقص و دانا و نادان و پادشاه و رعیت، عاجز و بیچاره‌اند و به نامرادی زندگانی می‌کنند... پس کاملان چون دیدند که آدمی بر حصول مرادش قدرت ندارد، و به سعی و کوشش قدرت حاصل نمی‌شود و به نامرادی زندگانی می‌باید کرد، دانستند که آدمی را هیچ کاری بهتر از ترک نیست و هیچ طاعتی برابر آزادی و فراغت نیست، ترک کردند و آزاد و فارغ گشتند... اگر مال و جاه بیامد شاد نشدند، و اگر مال و جاه

برفت غمناک نگشتند. اگر نو رسید پوشیدند و اگر کهنه رسید پوشیدند، اگر به صحبت اهل دنیا رسیدند خوش بودند و خواستند که اهل دنیا از ایشان سود کنند. اگر به صحبت اهل آخرت رسیدند خوش بودند، و خواستند که ایشان را از اهل آخرت سودی باشد...».

هم در معنی «هَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ»<sup>۱</sup> گوید که این آیت «عبارت از انسان کامل است که زبده و خلاصه موجودات است، و جامع علوم و مجمع الانوار است، بلد، از جهت آن می‌گویند که انسان کامل مصر جامع است، و به تمام اوصاف حمیده و اخلاقی پسندیده آراسته است، و امین از جهت آن می‌گویند که انسان کامل خوف آن ندارد که از راه بازگردد و ناقص بماند. انسان کامل به شهری رسیده است که مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا»<sup>۲</sup>

عارفان از برای بیان مرتبه انسان کامل، عالم موجودات عالم را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: عالم مُلْك، عالم مَلَكُوت، و عالم جَبْرُوت. «بدان که مُلْك مرتبه حسی دارد، و ملکوت مرتبه عقلی دارد، و جبروت مرتبه حقیقی» و به بیان دیگر «مُلْك» نام عالم محسوسات است، و ملکوت نام عالم معقولات است، و جبروت نام عالم ماهیات است. و ماهیت را بعضی اعیان ثابت، و بعضی حقایق ثابت گفته‌اند، و این بیچاره<sup>۳</sup> اشیاء ثابت می‌گوید. و این اشیاء ثابت هر یک چنانکه هستند، هستند؛ هرگز از حال خود نگشتند و نخواهند گشت؛ و از این جهت این اشیاء را ثابت می‌گویند. و پیغمبر - علیه السلام - این اشیاء را می‌خواست که کماهی بدانند و ببینند «اللَّهُمَّ ارِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»<sup>۴</sup>، تا حقیقت چیزها را دریابد، و آنچه می‌گردد و آنچه

۱. تین، ۹۵/آیه ۳. ۲. آل عمران، ۳/آیه ۹۷.

۳. بیچاره = عزیزالدین نسفی.

۴. عطار در بیان این سخن پیامبر اکرم (ص) گوید («حواشی» فیه ما فیه، ۲۴۱، فروزانفر):

اگر اشیاء همین بودی که پیداست      دُعایِ مُصطَفیٰ کسی آمدی راست

که با حق مهتر دین گفت «الهی      به من بنمای اشیاء را کماهی».

و مولوی گوید (مشوی، ۴۷۷/۵، علاء):

نمی‌گردد بداند. و به این اشیاء خطاب آمد که: *اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ*!...  
 ای درویش! آدم جبروتی دیگر است، و آدم ملکوتی دیگر است، و آدم مُلکی دیگر است، و آدم خاکی دیگر است. آدم جبروتی، اولی موجودات است، و آن جبروت است؛ از جهت آنکه موجودات جمله از جبروت پیدا شدند. و آدم ملکوتی اولی عالم ملکوت است و آن عقلی اول است، از جهت آنکه عالم ملکوت جمله از عقل اول پیدا آمدند. و آدم مُلکی اولی عالم مُلک است؛ و آن فلک اول است از جهت آنکه عالم ملک جمله از فلک اول پیدا آمدند. و آدم خاکی مظهر علوم و مجمع انوار است و آن انسانی کامل است، از جهت آن که علوم جمله از انسانی کامل پیدا آمدند».



اینست خلاصه بسیار فُشده عقیده این چند عارف درباره انسان کامل، و تاریخ سیر این اندیشه در عالم اسلامی. اما باید گفت که: آدمی زاده از روزی که کم و بیش از درد نان و آب فارغ گشته، و یا در ضمن همین گرفتاری بر اثر رؤیت نواقص خویش از ضعف جسمی و روحی و مشاهده نیازها، حَسدها، بُخلها، سبک مغزی‌های خود و ابتداء نوعش، همواره به دُنبال انسانی که از این نواقص و ضعف‌ها عاری بوده باشد می‌گشته است. انسانِ ظُلومِ جَهول که از سرما می‌افسرده و از گرما می‌تفسیده، از تلخ‌گریزان بوده و از شیرین ملول می‌شده، بیماریش طراوت می‌برده و پیریش شادابی زایل می‌کرده، به اندک غمی که به دلش می‌رسیده پژمرده می‌شده و به کمتر دردی می‌نالیده، از جوع مضطرب و از عطش ملتهب می‌شده، قهراً آرمان این را می‌داشته است که انسان کامل بشود، و اگر خود او نمی‌توانسته به این آرمان برسد، در ذهن خویش انسانی کامل می‌ساخته است. از این روی، مانند دیوژن<sup>۲</sup> (۳۲۳ - ۴۰۴ ق.م.) یا شیخ شبلی (۳۳۴ - ۵۲۴۷.ق.) در روز روشن چراغ به

آن چنانکه هست در تُدعه سرا

2. Diogenes of Sinope (The Cynic).

→ ای خدا بنمای تو هر چیز را

۱. اعراف ۷ / آیه ۱۷۲.

دست دنبال انسانِ کامل می‌گشته است. برای او انسان‌های این جهانی در ردیف «دیو و دَد» بوده‌اند که گرفتارِ ضعف‌های جسمانی و نیازهای روحانی‌اند، و همواره، با همهٔ ادعاهای انسان، مآبانهٔ خود «به خاطر دستمالی قیصریه را آتش می‌زنند»، اگر ضعیف بوده‌اند می‌نالیده‌اند ولی اگر اندکی قدرت به دست می‌کرده‌اند، می‌غزیده‌اند و فیل هم جلو دارشان نمی‌شده است. پس به طور خلاصه، انسانِ کامل، آرمان همهٔ آدمیان بوده است، نهایت آنکه بیان شرایط و شرح صفاتِ چنین انسانی را حکیمان و نکته‌سنجان و عارفان برعهده گرفته‌اند. به نظر نگارنده اجتماع خیالی یا مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون که در آن باید «حکیم حاکم باشد و یا حاکم حکیم» نیز مقدمه‌یی است بر این اندیشهٔ طولانی از انسانِ کامل.

#### مراجع:

- الانسان الكامل، عزیزالدین تَسفی، ماریژان موله (انتشاراتِ طهوری، ۱۹۸۳/۱۳۶۲ ه. ش.).
- الانسان الكامل، عبدالکریم جیلی، قاهره، ۱۹۷۲.
- فصوص الحکم، ابن عربی، بیروت، ۱۳۶۵/۱۹۴۶، به اهتمام دکتر ابوالعلاء عقیفی.
- فتوحات مکیه، چهار مجلد، چاپ بولاق (أفستِ بیروت، دارصادر، بی. تا.).
- شرح گلشنِ راز، لاهیجی (شیخ محمّد...)، کتابفروشی محمودی، به اهتمام ا.ر. حامد، ۱۳۳۷ ه. ش.
- رسالهٔ قشیریه، ابوالقاسم قشیری، قاهره، ۱۹۶۶/۱۳۸۶ ه. ش.
- کشف المحجوب، هجویری، چاپ ژوکوفسکی، امیرکبیر، ۱۳۳۶ ه. ش.، به اهتمام محمّد عباسی.
- مصباح الهدایه، عزالدین محمود کاشانی، چاپ دوم، شادروان استاد جلال همایی، سنایی، بی. تا.
- Nicholson, *The Mystics of Islam*, Chap. 5, 1966.
- Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, pp. 77 - 142.
- Palmer, *Oriental Mysticism*, Chap. 3, London, 1934.

- Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, pp. 150 - 174, London, 19

□ ۲/۸۵. مسخرگان: مَسْخَرَه کسی است که او را مورد ریشخند قرار می دهند. و در عربی فصیح او را به جای مسخره، سُخْرَه می گویند؛ وَالسُّخْرَةُ مَنْ يَسْخَرُ مِنْهُ النَّاسُ (لسان العرب). الْمَسْخَرَةُ (ج مَسَاخِر) هِيَ عِنْدَ الْعَامَّةِ كُلِّ مَا يَسْخَرُ مِنْهُ النَّاسُ، وَمِنْهُ الْمَسَاخِرُ الَّتِي تُقَامُ فِي بَعْضِ الْأَعْيَادِ لِلَّهِوِ وَالْعَبَثِ (المنجد). بدین معنی مسخره (و درست تر سُخْرَه) کسی است که مورد ریشخند و استهزاء و تسخر مردم قرار گیرد؛ یکی معنی دیگر آن، کسی است که بسیار شوخی کند و هزل گوید و خَرَکاتِ خنده دار کند؛ به عبارتی دیگر مَقْلَد و مُحَاكِي و دَلْفَك. و در عَرَبِي فصیح او را «سُخْرَةُ» گویند (لسان العرب).

اما مَسْخَرَه در زبان تازی هم بکار رفته است. باخترزی شاعر (وفات، ۵۴۶۷ ه. ق.) در هجو عمیدالملک کُنْدَرِي (۴۱۵ - ۵۴۵۶ ه. ق.) وزیر مشهور سلجوقی گوید (مُبکی، طبقات الشافعیه، ۲۵۶/۵، محمدالحلو؛ ابن عماد، سُدَرَات، ۳/۳۲۷):  
 أَقْبَلُ مِنْ كُنْدَرٍ مَسْخَرُهُ لِيُشْتَمَ فِي وَجْهِهِ عِلْمَاتُ  
 که به معنی مایه ریشخند و مورد مسخره بیشتر مناسب است.

در داستان زیر از مولوی (فیہ مافیہ، ۲۴، فروزانفر) مسخره به معنی دوم یعنی شوخ طبع و هزل گوی مناسب تر است: «پادشاهی دلتنگ بر لب جوی نشسته بود؛ امیران از او هراسان و ترسان، و به هیچ گونه روی او گشاده نمی شد. مسخره بی داشت سخت مُقَرَّب، امرا او را پذیرفتند که اگر تو شاه را بخندانی تو را چنین دهیم. مسخره قصد پادشاه کرد و هر چند که جهد می کرد پادشاه به روی او نظر نمی کرد، و سر بر نمی داشت، مسخره گفت پادشاه را که 'در آب جوی چه می بینی؟' گفت: 'قلبتانی را می بینم مَسْخَرَه'، مسخره جواب داد که: 'ای پادشاه عالم بنده نیز کور نیست'.



پادشاه بخندید.»

گاهی نیز مسخره به معنی مصدر یعنی مسخرگی می آید، چنانکه ناصر خسرو آن را مُرادِف فحش و غزل و طیبیت آورده است (دیران، ۲۶۷، مینوی - محقق):

گوش و دلِ خلق همه زین قِبَل      زی غزل و مسخره و طیبیت است  
بیتِ غَزَل بر طَلَبِ فحش و لَهو      بسی هنران را بَدَلِ آیت است.

اما مصدرِ مرسوم از مسخره، مسخرگی است، و آن به معنی عمَلِ مسخره و کارِ او است. نصرالله مُنشی آرد (کلیله و دمنه، ۱۷۳، مینوی):

«میهمان در خشم شد و گفت: سخنی می گویم و تو دست بر هم می زنی! با من مسخرگی می کنی؟ زاهد عذر خواست و گفت: دست زدن من برای رمانیدن موشان است که یکبارگی مستولی شده اند، هر چند بنهم بر فور بخورند». علی صفی در لطائف الطوائف (۳۲۸، احمد گلچین معانی) آرد:

«هزل گویی پیوسته در مجالس مسخرگی می کرد. زاهدی او را گفت: همه عمر خود را در هزل و مسخرگی گذرانیدی، چنین مکن که روز قیامت تو را سرنگون در دوزخ افکنند. گفت: این نیز مسخرگی دیگری خواهد بود» (علی اصغر حلبی، مُقدّمه‌یی بر طنز و شوخ طبعی در ایران، ۱۶۶ - ۱۶۸، چاپ دوم، تهران، انتشارات بهبهانی).

□ ۴/۱۰۱، هانری دیوید تورو: نویسنده و متفکر آرمان‌گرای آمریکایی، در دانشگاه هاروارد تحصیل کرد. از اعضای حلقه متعالی‌گرایان (The circle of transcendentalists) بود که سرپرست آن امرسون<sup>۱</sup> (۱۸۸۲ - ۱۸۰۳) نویسنده مشهور آمریکایی بود. اندیشه‌های او تحت تأثیر رمانتیست‌های اروپا، بویژه طامس کارلایل<sup>۲</sup> (۱۸۸۱ - ۱۷۹۵) و ژان ژاک روسو<sup>۳</sup> (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸) شکل گرفت. تورو، سرمایه‌داری را از دیدگاه خُرده‌بورژوازی انتقاد می‌کرد. مهم‌ترین نوشته او، که بعدها

1 . Ralph Waldo Emerson.

2 . Thomas Carlyle.

3 . Jean - Jacques Rousseau.

بسیاری، از جمله اسکینر<sup>۱</sup> روانشناس رفتارگرایی امریکایی را تحت تأثیر قرار داد: والدین یا زندگانی در جنگل<sup>۲</sup> (۱۸۵۴) نام دارد. در این کتاب عبارت مشهور زیر را نوشته است «تجمّل یک طبقه با فقر و تیره‌بختی طبقه دیگر تأمین می‌گردد. در یک طرف کاخ و کاخ‌نشینان قرار دارند و در طرف دیگر نوانخانه و نیازمندان ساکت»<sup>۳</sup>.

□ ۲/۱۵۹، أضغاث احلام<sup>۴</sup>: این اصطلاح در فلسفه و عرفان اسلامی از قرآن مجید وارد شده - و ظاهراً - در فلسفه یونانی ریشه‌ی ندارد. در قرآن مجید دو بار (سوره یوسف، ۱۲/ آیه ۴۴؛ و سوره الانبیاء، ۲۱/ آیه ۵) آمده است «قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِغَالِبِينَ = گفتند [یعنی خواب‌گزاران] که این خواب‌های پریشان است و ما به گزارش خواب‌ها دانا نیستیم؛ و «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ أَفْتَرِيهٖ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ» = بلکه گویند: خواب‌های پریشان است که خود آنها را برافته، [یا] او شاعر است؛ [اگر نه چنین است] پس آیتی برای ما بیاورد. همچنانکه [پیامبران] پیشین را [یا آن] فرستادند.

و اینکه در زبان فارسی با واو عطف (اضغاث و احلام) معروف شده ظاهراً درست نیست<sup>۵</sup>. أضغاث جمع ضغث به کسر اول و سکون دوم است به معنی دسته‌های گیاه خشک و با هم آمیخته، و احلام جمع حلم است به معنی خوابها. پس مجموع «اضغاث احلام» به معنی خوابهای پریشان است که تعبیر درست نداشته باشد به جهت اختلاط احوال معقول و غیر معقول (غیاث).

صدرالدین شیرازی در مقاله چهارم المبدء والمعاد («فی النبوات»)، ۳۴۷،

1 . Skinner.

2 . *Walden, or Life in the woods.*

3 . "The luxury of one class is counterbalanced by the indigence of another. On the one side is the palace, on the other are the almhouse and silent poor."

۴ . اضغاث (ج ضغث) = دسته‌های گیاه، گیاه‌دسته‌ها. اضغاث احلام = خواب‌های شوریده، خواب‌های آشفته و پریشان (متهمی الارب؛ غیاث اللغات).

۵ . سوزنی به صورت «اضغاث و احلام» آورده (دیوان، ۱۸۳، دکتر شاه‌حسینی):

به جز ملح و ثنای خویش منبوش چه می‌نوشی که اضغاث است و احلام.

تهران، ۱۳۴۸، ه. ق.) فصلی در «اضغاث احلام» آورده گوید «فَضْلٌ فِي أَضْغَاثِ الْأَحْلَامِ، وَ هِيَ الْمَنَامَاتُ الَّتِي لِأَصْلِ لَهَا» یعنی اضغاث احلام خوابهایی است که اصلی و پایه‌ی نداشته باشد. و در شرح آن می‌گوید: خواب‌هایی که صرفاً بر مبنای ترکیبات خیالی باشد، یعنی ریشه آن‌ها فعالیت قوه متخیله باشد و از راه اتصال نفس انسانی به عقل فعال نباشد چنین خواب‌هایی اضغاث احلام است. زیرا قوه متخیله پیوسته حتی در حال خواب نیز در کار و کوشش است؛ و از این جهت گاه از صورتی که در خیزانه خود دارد گرفته و از ترکیب و تألیف آنها اموری را می‌آفریند که با هم ارتباط منطقی ندارند، و اینگونه خوابها را «رؤیای کاذبه» می‌گویند. گاه حتی با اینکه نفس با عقل فعال پیوند دارد و اموری را از آنجا درمی‌یابد اما باز قوت متخیله بر اثر غلبه آن امور را مورد تصرف خود قرار می‌دهد، و چیزهایی در آن می‌افزاید و یا از آن می‌کاهد، و این نوع رؤیایها نیز کاذبه‌اند و اضغاث احلام را از این دست خواب‌های نادرست می‌توان پشمار آورد. و هرگاه قوه متخیله غالب نباشد یعنی نفس پاک و مصفی باشد و آنچه را که بر اثر اتصال به عقل فعال دریافته بدون کم و کاست به حافظه تحویل بدهد، رؤیای صادق خواهد بود.

اینک چند یادداشت درباره «اضغاث» و «اضغاث احلام».

۱. امیرمؤمنان علی (ع) در خطبه (۵۰) نهج البلاغه می‌گوید:

«إِنَّمَا بَدَأُ وَوُقُوعِ الْفِتَنِ اهْوَاءُ تُتَّبَعُ... وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ، فَيَمْرُجَانِ، فَهُنَالِكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَانِهِ...» وَالضِّعْفُ مِنَ الْحَشِيشِ: الْقَبْضَةُ مِنْهُ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى «وَأُخَذُ بِيَدَيْكَ ضِعْفًا» (سوره ص، / آیه ۴۴). = ریشه پدید آمدن فتنه‌ها هواهای نفسانی است که مورد پیروی قرار می‌گیرد، و بدعت‌هایی است که به نام احکام خدا ظاهر می‌گردد. در این فتنه‌ها و بدعت‌ها با کتاب خدا مخالفت می‌شود و مردانی برخلاف دین خدا بر سر مردان دیگری ولایت می‌یابند، حال آنکه اگر باطل به حق نیامیزد، حق بر طالبان آن پوشیده نمی‌ماند، و زبان معاندان از دین کوتاه می‌گردد؛ ولیکن بخشی از حق و بخشی از باطل می‌گیرند، و آن

دورا درهم می‌آمیزند، و از این طریق شیطان بر دوستان خود مستولی می‌گردد.<sup>۱</sup>

۲. اخوان الصفاء، درباره انواع منامات [=خواب‌ها] بحثی کرده‌اند و آنها را شش قسم دانسته‌اند، و آنگاه درباره هر یک از آنها سخن گفته‌اند. از جمله در باره «اضغاث احلام» مطالبی نوشته‌اند که با آنچه پیش از این گفتیم چندان تفاوتی ندارد.<sup>۲</sup>

۳. بابا افضل کاشانی مرقی (وفات، حدود ۶۶۴ ه. ق.) از جمله «نصایحی» که به «اهل حکمت» می‌گوید (مُصَنَّفَات، «تقریرات و فصول مُقَطَّعه»، ۵۲/۲، مینوی - مهدوی) می‌نویسد:

«و بر تن خویش زیاده از توانایی خویش تکلیف نکند، و در آنچه دریافتی آن مستحیل باشد سعی ضایع ننماید؛ و در همه حال راستی گزیند تا درست اندیشه باشد و خوابی که بیند از اضغاث احلام نباشد».

۴. ابن تیمیه (وفات، ۷۲۸ ه. ق.) از ابن فارض شاعر عارف (وفات، ۶۳۲ ه. ق.) که ظاهراً سرانجام به مذهب سلف بازگشته - به ادعای ابن تیمیه - نقل می‌کند (تغرض المنطق، ۶۲، چاپ جماعة أنصار السنة النبویة، ۱۳۷۰ ه. ق.):

إِنْ كَانَ مَنَزَلْتِي فِي الْعُتْبِ عِنْدَكُمْ      مَا قَدْ لَقَيْتُ فَقَدْ ضَيَّعْتُ أَحْلَامِي  
أُمِّيَّةٌ ظَفَرْتُ نَفْسِي بِهَا زَمَنًا      وَالْيَوْمَ أَحْسَبُهَا أَضْغَاثَ أَحْلَامِي

اگر پایگاه من در عشق نزد شما آن باشد که دریافته‌ام در واقع آرزوهای خود را بر باد داده‌ام؛ روزگاری به آرزوی خود نایل گشتم، ولی امروز آن را چون خوابهای پریشان می‌پندارم. در دیوان ابن فارض (۲۳۷، بیروت، ۱۹۰۴، المطبعة الأدبیه، امین الخوری)، به جای «لَقَيْتُ» «رَأَيْتُ» و به جای «نَفْسِي»، «رُوحِي» دارد.

۵. غزالی (وفات، ۵۰۵ ه. ق.) گوید (فضایل الانام، ۱۰-۱۱، اقبال آشتیانی):

«... امروز کار بجایی رسیده است که سخن‌هایی می‌شنوم که اگر در خواب

دیدمی گفتمی اضغاث احلام است.»

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲۸۱/۳ - ۲۸۲، محمد ابوالفضل ابراهیم.

۲. رسائل، ۸۹/۴ - ۹۷ و ۱۰۱ - ۱۰۳.

## کتاب‌شناسی:

- المبداء والمعاد، صدرالدین شیرازی، ۴۸ - ۳۴۷، ۱۳۴۸ هـ. ق.  
 - تفسیر ابوالفتوح رازی، ۳۹۲/۶؛ ۷/۸ - ۸، چاپ استاد ابوالحسن شعرانی، اسلامیه  
 - حکمت الهی، مهدی الهی نمشه‌یی، ۱/۱ - ۱۷۰ - ۱۶۶، تهران، ۱۳۴۵ هـ. ش.  
 - محاضرات الأدباء، راغب اصفهانی، ۵۴۴/۲ - ۵۵۵، بیروت، ۱۹۶۱.

□ ۳/۱۹۱: جاهل فراز مسند و عالم برون در... چنانکه گفتیم، این بیت از خواجه رشیدالدین وطواط معروف به «کاتب» است، در چکامه‌یی خطاب به آتسز خوارزمشاه (۵۲۱ - ۵۵۱ هـ. ق.) است، و چند بیت خوب و معروف آن این است:

شاهها به پایگاه تو کیوان نمی‌رسد	در ساحت تو گنبد گردان نمی‌رسد...
جُهل در تنعم و ارباب فضل را	بی صد هزار غصه یکی نان نمی‌رسد
جاهل به مسند اندر و عالم برون در	جوید به حبله راه و به دربان نمی‌رسد
دردا و حسرتا که پایان رسید عمر	وین حرص مرده‌ریگ پایان نمی‌رسد
دانا بمانده در غم تدبیر نیک و بد	یک ذره غم به خاطر نادان نمی‌رسد
این حالها به حکمت یزدان مقرر است	مردم به میر حکمت یزدان نمی‌رسد

(رشید وطواط، لطائف الامثال، ۲۸، تهران، ۱۳۵۸ هـ. ش. به اهتمام سید محمدباقر سبزواری).  
 و این چکامه را بسیاری از گویندگان استقبال کرده‌اند و با همین ردیف - و گاه قافیه دیگر - طبع آزمایی کرده‌اند که از آن جمله چند تن را نام می‌بریم:

۱. عمادی شهریار (وفات، ۵۷۳ یا ۵۸۲ هـ. ق.) گوید:

ره می‌بریم و دیده به رهبر نمی‌رسد	کان می‌کنیم و تیشه به گوهر نمی‌رسد...
-----------------------------------	---------------------------------------

(دهخدا، لغت‌نامه، شماره ۱۰۶/۳۰۰؛ آذر، آتشکده، ۵۷۸/۲، سادات ناصری).

۲. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (وفات، ۶۲۹ هـ. ق.):

جان در مقام عشق به جانان نمی‌رسد	دل در بلاي درد به درمان نمی‌رسد...
----------------------------------	------------------------------------

(عطار، دیوان، ۱۷۴، دکتر تقی تفضلی)

۳. جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی نیز (در ضمن ترکیب‌بندی) از این شعر رشید کاتب استقبال کرده است:

افسوس دست من که به کیوان نمی‌رسد	آوخ که دور چرخ به پایان نمی‌رسد
بر من نماند هیچ ملالتی و محنتی	کز جورِ دَورِ گنبد گردان نمی‌رسد
دانی نشان مردمِ آزاده چیست آن	کز رویش آب رفته و در نان نمی‌رسد
بادا شکسته چنبرِ گردونِ دون از آنک	زو راحتی به هیچ مسلمان نمی‌رسد
هرکو نریخت خون و نشد جائیشگر چو باز	بر دستگاه پایه سلطان نمی‌رسد...

(دیوان، ۳۴۷ - ۳۴۸، وحید دستگردی، ۱۳۲۰ ه. ش.)

۴. فرزند او کمال‌الدین اسمعیل اصفهانی، معروف به «خلاق المعانی» (وفات، ۵۶۳۵ ه. ق.) گوید:

شب نیست گم ز هجر تو صد غم نمی‌رسد	اشکم به چارگوشه عالم نمی‌رسد...
-----------------------------------	---------------------------------

(دیوان، ۷۱۴ - ۷۱۵، دکتر بحرالعلومی.)

۵. خاقانی (دیوان، ۷۳۹، چاپ عبدالرسولی) و انوری (دیوان، ۸۱۷ - ۸۸۳، مدرّس رضوی) و ابن‌یمین فریومدی (دیوان، ۳۹۲، حسینی‌علی باستانی راد) نیز از این شعر استقبال کرده‌اند، که طالبان به صفحاتی که یاد شده رجوع می‌توانند کرد.

۶. عبید خود نیز دو غزل به همین مضمون سروده که در یکی قافیه را عوض

کرده و در دومی ردیف را:

الف: دردا که درد ما به دوا می‌رسد	وین کار ما به برگ و نوایی نمی‌رسد
ب: از حدگذشت درد و به درمان نمی‌رسیم	بر لب رسید جان و به جانان نمی‌رسیم

(گلّیات، ۱۱۱ و ۱۲۹، اقبال آشتیانی.)

۷. و سرانجام خواجه شیراز غزلی لطیف به همین قافیه و ردیف سروده - و آن

غزل هر چند در چاپ مرحوم علامه قزوینی از دیوان خواجه نیست، ولی مطالعه غزل نشان می‌دهد که به احتمال بسیار اثر طبع خواجه است. اینک چند بیت از آن:

کارم ز دور چرخ بسامان نمی‌رسد	خون شد دلم ز درد و به درمان نمی‌رسد
-------------------------------	-------------------------------------

چون خاک راه پست شدم همچو بادو، باز  
سیرم ز جانِ خود به دل راستان ولی  
تا صد هزار خار نمی‌روید از زمین  
از حشمتِ اهلِ جهل به کیوان رسیده‌اند  
حافظ صبور باش که در راهِ عاشقی

تا آبرو نمی‌زودم نان نمی‌رسد  
بیچاره را چه چاره که فرمان نمی‌رسد..  
از گُلبنی گُللی به گلستان نمی‌رسد  
جز آهِ اهل فضل به کیوان نمی‌رسد  
هر کس که جان نداد به جانان نمی‌رسد

(دیوان، ۱۰۰ - ۱۰۱، چاپ سید ابوالقاسم انجوی؛ دکتر خانلری، دیوان، ۱۰۰۸/۲ - ۱۰۰۹، خوارزمی).

#### □ ۱/۱۹۵. محیی‌الدین عَزَبی که حکیم روزگار و...:

محیی‌الدین ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد بن عربی حاتمی طائی (از تبار حاتم طائی) اندلسی، عارف مشهور و صاحبِ مذهبِ وحدت وجود، که توسط پیروانش به «شیخ‌الاکبر» ملقب است و در اسپانیا وی را «ابن سُرَاقه» نیز خوانده‌اند، ولی در شرق معمولاً او را ابن عَزَبی (بدون الف و لام تعریف می‌گویند، تا از قاضی ابوبکر محمد بن عبدالله المُعَافِرِی اَنَدَلُسی معروف به ابن‌العربی ممتاز باشد). وی در ۱۷ رمضان ۵۶۰ هـ. ق. در مُرَبِیبه متولد شد. در سال ۵۶۸ هـ. ق. به اشبیلیه برده شد و در آنجا حدود سی سال اقامت گزید. در آنجا و هم در سَبْتَه حدیث و فقه خواند. در سال ۵۹۰ هـ. ق. به تونس و در سال ۵۹۸ هـ. ق. به مشرق رفت و هرگز از آنجا برنگشت. در همان سال (۵۹۸) به مکه رسید، در سال ۶۰۱ بار دیگر دوازده روز در مکه گذرانید، و بار دیگر به سال ۶۱۱ هـ. ق. به مکه بازگشت. و چند ماه در آنجا اقامت کرد، ولی سال بعد به حلب رفت. ابن‌عربی به موصل و آسیای صغیر نیز سفر کرده است. هر جا که می‌رفت شهرت او نیز با او می‌رفت، و از توانگران نیز عطایای زیادی می‌گرفت و اغلب به نیازمندان می‌بخشید. و وقتی که در آسیای صغیر بود صاحب روم خانه‌یی به او بخشید، سائلی از او چیزی خواست و او گفت چیزی بُجز این خانه ندارم و آن را به تو بخشیدم. سرانجام ابن‌عربی در دمشق اقامت گزید و در ربیع‌الثانی ۶۳۸ / اکتبر ۱۲۴۰ در همانجا درگذشت، او را در پایِ جبلی قاسیون بخاک

سپردند، جایی که بعدها دو پسرش نیز در آنجا دفن شدند.

ابن عربی از لحاظ فروع دین، به مذهب ظاهری هم میهن خود ابن حزم ظاهری (وفات ۵۴۵۶ هـ. ق.) بود ولی تقلید را رذّ می‌کرد، و از لحاظ اصول دین به مذهب روحانی و باطنی معتقد بود («كَانَ ظَاهِرِيَّ الْمَذْهَبِ فِي الْعِبَادَاتِ، بَاطِنِيَّ النَّظَرِ فِي الْإِعْتِقَادَاتِ») هر چند که برای انجام اوامر دین اسلام و همینطور اقرار به ایمان، تنها رهنمای ابن عربی آن نور باطنی بود که اعتقاد داشت از طریق خاصی باطن او را منور ساخته است.<sup>۱</sup> ابن عربی معتقد بود که همه هستی اساساً واحد است، و آن همه تجلی ذات الهی است. بنابراین، ادیان مختلف نیز به نظر او برابر و یکسان‌اند و وی معتقد بود که «نور محمدی» را دیده است و اسم «اعظم خدا» را می‌داند، و معرفت اکسیر یا کیمیا را بدست آورده اما نه از راه کسب بلکه از راه الهام. از این روی، او را «زندیق» خواندند، و در مصر حتی عوام برای کشتن او شوریدند.

مهم‌ترین کتاب او الفتوحات المکیه است، که بعدها توسط الشعرانی (وفات ۹۷۳ هـ. ق.) خلاصه شد، و آن معرفت کاملی از نظام تصوف در ۵۶۰ فصل بدست می‌دهد، که فصل ۵۵۹ آن شامل خلاصه‌یی از همه کتاب است. وقتی از او خواسته شد که «تأییه» ابن فارض (وفات - ۶۳۲ هـ. ق.) را شرح کند. ابن عربی گفت: «فتوحات من، خود شرح آن قصیده است». این کتاب در چهار مجلد بزرگ نخست در بولاق (۱۲۷۴ هـ. ق.)، و سپس در قاهره (۱۳۲۹ هـ. ق.) چاپ شده است. پس از فتوحات، فصوص الحکم او شهرت دارد که در اوایل سال ۱۲۲۹/۶۲۷ در دمشق به نوشتن آن شروع کرد، این کتاب با شرح ترکی آن به سال ۱۲۵۲ در بولاق چاپ شد، و

۱. ابن عربی مدعی است که در محروسة دمشق (در دهه آخر ماه محرم ۶۱۷ هـ. ق.) پیامبر اکرم (ص) را بخواب دیده و کتاب فصوص الحکم را از دست آن حضرت گرفته و از سوی هم ایشان مأمور گشته است که آن را برای مردم آشکار سازد تا بدان بهره‌مند شوند... فَأَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) فِي مُبَشِّرَةٍ أَرَيْتَهَا... فَقَالَ لِي: هَذَا كِتَابُ فُصُوصِ الْحِكْمِ، خُذْهُ وَ أَخْرِجْ بِهِ إِلَى النَّاسِ يَتَّبِعُونَ بِهِ، فَقُلْتُ: السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ... (فصوص، ۴۷، بیروت، ۱۹۴۶. به اهتمام دکتر ابوالعلاء عقیفی).



نیز همراه با شرح عبدالرزاق کاشانی در قاهره دو بار (۱۳۲۱ و ۱۳۰۹ ه. ق.) منتشر گردید. و اخیراً ابوالعلاء عقیفی آن را با یک جلد شرح دقیق و مقدمه‌یی فاضلانه چاپ کرد (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۴۶/۱۳۶۵). کتاب ۲۷ فص دارد و متجاوز از ۲۰۰ شرح و تعلیقه بر آن نوشته شده است.

در سال ۵۹۸ ه. ق. وقتی که ابن عربی به مکه وارد شد با زنی فرهیخته در آن شهر آشنا گردید و در بازگشت از آنجا به سال ۶۱۱ ه. ق.، مجموعه کوچکی از اشعار عاشقانه سرود که یادبودی از دانش و محبوبیت آن زن و دوستی متقابل آن دو باشد، ولی در سال بعد لازم دید که بر آن اشعار شرحی عرفانی بنویسد. چاپ این مجموعه با ترجمه‌یی انگلیسی از متن و شرح هر دو توسط نیکلسن انجام گرفت؛ نام این مجموعه ترجمان الأشواق است. رساله کوچکی نیز در «اصطلاحات صوفیه» نوشته بود که همراه با تعریفات سید شریف بخرجانی به آلمانی توسط فلوگیل ترجمه شده است. و این دو کتاب، نخستین آثار اوست که به زبان‌های اروپایی ترجمه شده است.

روی هم رفته حدود ۱۵۰ کتاب و رساله از وی شناخته شده است، و گفته‌اند که این مقدار تازه بخشی از همه نوشته‌های اوست.

دانشمندان گوناگون از فقیه و اصولی گرفته تا متکلم و فیلسوف درباره او سخنان زیادی گفته‌اند و «متأله» و «محقق» و «زندیق» و «کافر» ش خوانده‌اند. آثار او را نیز برخی تحریم کرده‌اند و برخی بسیار ستوده‌اند. از اتهاماتی که به وی زده‌اند یکی اینست که وی به «خلول» یا «اتحاد» معتقد بوده است. به طور خلاصه، وی مخالفانی چون ابن تیمیه، تفتازانی و ابراهیم بن عمر بقاعی داشته است. از طرفداران او مولوی، عبدالرزاق کاشانی، فیروزآبادی، ابن‌العماد حنبلی، سیوطی و ملاصدرای شیرازی و حاجی سبزواری را می‌توان نام برد.

ابن عربی، مطابق اصول خود و با تأویل آیات قرآن کریم بر مسلک خویش، نتیجه گرفته است که فرعون مؤمن بود و با ایمان مقبول از جهان رفت: «فَقَبَضَهُ طَاهِرًا مُطَهَّرًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخَبْثِ لِأَنَّهُ قَبَضَهُ عِنْدَ إِيمَانِهِ قَبْلَ أَنْ يَكْتَسِبَ شَيْئًا مِنَ

«آلاتام» = خدا جان فرعون را گرفت در حالی که او از هر پلیدی پاک بود زیرا جانش را وقتی گرفت که او ایمان آورد و هنوز به گناهی نیالوده بود (فصوص الحکم، ۲۰۱. نیز، ۲۰۱ - ۲۱۱، و حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی بر آن، صفحات ۲۹۸ - ۳۰۰، بیروت، ۱۹۴۶). و این یکی از مواردی است که عالمان شریعت بر ابن عربی اعتراض کرده کافر شمرده‌اند. مولوی نیز همین عقیده را داشته است، نهایت آنکه شیوه بیان او فرق می‌کند، و آن را مخمیلی می‌توان نهاد (مثنوی، ۶۵/۱، علاءالدوله؛ فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۱۰۳۹ - ۱۰۴۱، دانشگاه تهران):

روز موسی پیش حق نالان شده	نیمشب فرعون هم گریان بده
کاین چه غل است ای خدا برگردنم	ورنه غل باشد که گوید من منم؟...
چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد	موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی	موسی و فرعون دارند آشتی.

برخی دیگر از اندیشه‌های او را در زیر عنوان «انسان کامل» از همین حواشی آورده‌ایم، بدانجا رجوع فرمایند.

## مراجع

- سبط ابن الجوزی، مرآة الزمان، حیدرآباد، ۱۹۵۲، ۷۳۶/۸ و مابعد.
- شعرانی، الیواقیت و الجواهر، ۱۴ - ۶، قاهره، ۱۳۰۶ ه. ق.
- حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱۹۳/۲ - ۱۹۰، آسانه، ۱۳۱۰ ه. ق.
- ابن عربی، فصوص الحکم، چاپ بیروت، ۱۹۴۶/۱۳۶۵ به اهتمام ابوالعلاء عفیفی.
- ابن شاکر کُتبی، فوات الوفيات، ۴۳/۲ - ۲۴۱، چاپ بولاق، ۱۲۸ ه. ق.
- ابن خَلکان، وفيات، ۶۵/۲ - ۶۴، چاپ تهران، ۱۲۸۴ ه. ق.
- ابن العماد، شدرات الذهب، ۲۰۲/۵ - ۱۹۰، چاپ بیروت، ۱۹۵۰.
- محمد رجب حلمی، البرهان الازهر فی مناقب الشیخ الاکبر، قاهره، ۱۳۲۶ ه. ق. (با ترجمه ترکی در حاشیه آن).

## فهرست لغات و اصطلاحات

[ فهرست لغات و اصطلاحاتی که در حواشی شرح شده و برخی که نشده. «شماره»ها اشاره به شماره صفحه و «ح» اشاره به حاشیه است.]

### آ

- |   |                         |
|---|-------------------------|
| ادراکِ حقوق و افاضتِ خیرات، ۴۷/ح ۳            | آثارِ مُصطفی (ص)، ۱۴۸   |
| آربابِ طَمَع، ۱۴۸                             | آئیم، ۲۱۳/ح ۵           |
| اربابِ کیاست، ۹۳/ح ۱                          | آدمِ صَفْوِی، ۱۱۱       |
| آزَحَمُ الزَّاحِمین، ۲۱۳/ح ۱                  | آذر (= آتش)، ۷۱         |
| آزْدَلِ خِصائل، ۱۹۸/ح ۳                       | آسانیِ گزیدن، ۷۷/ح ۴    |
| از شمشیرِ بازمانده (= بقیة السیف)، ۱۳۷/ح ۲    | آلاتِ مناهی، ۱۰۱        |
| آزَمِئَةُ ماضیه، ۹۲/ح ۱                       | آمیژگار، ۹۶/ح ۱         |
| از موانع به معارجِ اعلی رسانیدن، ۱۹۸          | آیاتِ بیّنات، ۱۴۵/ح ۲   |
| استعبادِ خلق، ۹۶/ح ۱                          |                         |
| استقصاء، ۱۴۷/ح ۲                              |                         |
| استمساک، ۲۰۲/ح ۱                              |                         |
| أَسْوَى سَبِیر، ۱۲۵/ح ۳                       |                         |
| أَصْحَابُنَا، ۷۹/ح ۱، ۱۶۸                     |                         |
| أَصْحَابِ وقاحت، ۱۹۱/ح ۱                      |                         |
| إِضَاعَة (= تباہ ساختن؛ از دست دادن)، ۱۰۳/ح ۳ |                         |
| اضغاثِ احلام، ۱۵۹/ح ۲                         |                         |
| اطلاقِ کردن، ۹۴/ح ۳                           |                         |
| اعتدالِ میزاج، ۵۵/ح ۱                         |                         |
| افاضت، ۴۸/ح ۲                                 |                         |
| إِفْسَاد، ۱۷۹                                 |                         |
| اقتناء (= کسب کردن و گرد آوردن)، ۱۸۸          |                         |
| أَقْصَى الْغایه، ۱۹۳/ح ۲                      |                         |
| أكابر، ۱۵۷                                    |                         |
|   | آبداء، ۶۹/ح ۱           |
|   | ابدالدهر، ۱۲۱/ح ۱       |
|   | ایرام نمودن، ۱۹۲/ح ۱    |
|   | ایطال، ۱۷۹/ح ۲          |
|   | أَجَلِهِ مرزوق، ۱۱۰/ح ۲ |
|   |                         |
|   | اتباع، ۱۷۳، ۲۱۰         |
|   | أَخَذِ طرفین، ۸۲/ح ۱    |
|   | احتراز نمودن، ۱۸۵       |
|   | أَخْبَارِ تَبْوِی، ۱۸۳  |
|   | اختراع، ۵۹/ح ۳          |
|   | اختلاج، ۵۸/ح ۲          |
|   | أَخَذِ رشوت، ۱۸۰/ح ۱    |
|   | اخلاقی ردیته، ۱۸۷/ح ۳   |

باعتدال، ۷۵-۷۶/ح ۳	آکابرِ سَلَف، ۹۳/ح ۳
بأنواع، ۲۰۹/ح ۱	اكتسابِ معارف، ۵۷
به تَبَعِيَّت، ۷۵	التفات نکردن، ۱۰۶، ۱۷۴/ح ۱
بتحریر رسانیدن، ۵۸/ح ۵	التفات نمودن، ۱۷۴/ح ۱
بتقدیم رسانیدن ۱۶۵/ح ۱	التقاء ساکِئین، ۱۶۸/ح ۴
بتنهایی، ۱۷۵/ح ۱	إلزام کلمه تقوی، ۷۷/ح ۴
بجان رسیدن، ۱۹/ح ۲	اما بعد، ۴۴/ح ۴
بجان رنجیدن، ۲۱۴، ۲۰۵	إمام امور و عزایم، ۱۴۸/ح ۳
بحاصل کردن، ۱۷۱/ح ۲	أمراض مُزْمِنه، ۴۷/ح ۵
بخل، ۱۵۱/ح ۲	أمعاء خُصبه، ۲۰۵/ح ۱
بخلاف، ۲۰۴/ح ۱	امید زندگانی قطع کردن، ۱۵۷
بداخلاق، ۵۴/ح ۲	انبارداری (= احتکار)، ۱۶۳/ح ۱
برابر نیغ داشتن، ۸۵	إنحصارِ نفس ۱۸۵
برابر جان بودن، ۱۵۲/ح ۲	إندراس، ۵۶/ح ۴
براهین قاطعه، ۱۱۱	انسانِ کامل، ۶۴/ح ۴
برکتِ ظُلْم، ۱۳۳	انصار، ۴۴/ح ۲
بزیان بُردن، ۱۳۸/ح ۳	انقیادِ نفس، ۷۵
بسختی گذارَدَن، ۷۷/ح ۴	أهوال، ۷۲/ح ۱
بِسْمَع رسانیدن، ۱۶۱	أوباش، ۱۶۹/ح ۴
بِضْرُب فرو گرفتن، ۲۰۵/ح ۲	اوضاع (= مواضعات، پیمان‌ها)، ۵۸/ح ۴
بَعْدَ فِرَاقِ بَدَن، ۶۵/ح ۲	آیادی، ۱۲۴/ح ۴
بنهایت، ۲۱۲/ح ۱	ایثار کردن، ۱۶۲/ح ۱
بِکَلِّ، ۱۶۸/ح ۵	ایذاء، ۱۰۵
بِکَمال، ۵۳/ح ۳	أیمن، ۵۳/ح ۱
بلاء (و بلا)، ۱۵۵	
بِهتان، ۱۰۵، ۱۰۱/ح ۴	ب
بِهَل، ۱۲۲/ح ۱	باد دادن (یا یاد دادن)، ۸۵/ح ۳
به هیچ وجه، ۱۵۸/ح ۲	بارِ حلم، ۱۶۸
به وسیلت (= بوسیلت * بی وسیلت)، ۴۲/ح ۱	بازگونه، ۱۱۹/ح ۱
بیشر می پیشه گرفتن، ۱۸۹	بأضفاف، ۲۰۶/ح ۲

## پ

- پاکدامن ( = تردامن )، ۹۵/ح ۲  
 پرده سماع، ۸۲/ح ۳  
 پرورش بشرط یافتن، ۱۶۹  
 پوست خلق گندن، ۱۸۹  
 پیرایه، ۴۱/ح ۳  
 پیش چشم داشتن ( = پیش چشم کردن )، ۶۷/ح ۲  
 نفت، ۷۰/ح ۲  
 تقدیر کردن (= نرض کردن؛ در نظر گرفتن)، ۱۵۳/ح ۳  
 تکمیل، ۲۲۰/ح ۱  
 تلبیس، ۱۷۸/ح ۳  
 تلویح، ۵۱/ح ۱  
 تمسک، ۲۰۲/ح ۱  
 تمیز، ۵۶/ح ۲  
 تمیز، ۷۳/ح ۱  
 تنعم، ۱۹۸/ح ۱۸۹، ۲  
 تهکم، ۸۰/ح ۱  
 تهمت، ۷۷/ح ۴  
 تواضع، ۷۷/ح ۳  
 تیره شدن، ۱۴۱/ح ۱  
 تیغ بی دریغ، ۱۳۷/ح ۱

## ت

- تالم، ۷۸/ح ۱  
 تاویل انگیزتن، ۲۰۸/ح ۴  
 تبقت، ۸۰/ح ۳  
 تحاشی، ۱۰۷/ح ۱  
 تحایا (ج تحیت)، ۴۴/ح ۱  
 تحریض، ۱۴۴/ح ۱  
 تحمیل (= احتمال گد)، ۷۷/ح ۱  
 تخلیذ ذکر، ۱۴۵/ح ۱  
 تدبیر وزرای ناقص عقل، ۱۳۰ - ۱۳۱/ح ۱  
 تراش (و تراشیدن)، ۱۴۹/ح ۱  
 تردد، ۱۰۸/ح ۱  
 تزفیع، ۷۵/ح ۱  
 تزومات، ۱۴۹/ح ۲  
 تزاید، ۱۳۹/ح ۲  
 تزویر، ۱۷۸  
 تشخر زدن، ۸۳/ح ۲  
 تصحیف، ۱۶۲/ح ۲  
 تصفیة عقل، ۷۲  
 تعاطی، ۲۰۲/ح ۱  
 تعالی و تقدس، ۶۳/ح ۱  
 تغلب، ۹۶/ح ۱  
 ثبات، ۷۶/ح ۷  
 ثقات، ۱۴۳/ح ۱  
 ث

## ج

- جان بدر بردن، ۵۷/ح ۲  
 جان بمالک سپردن، ۱۶۰  
 جذب منفعت، ۱۰۵  
 جزع، ۷۶/ح ۴  
 جزیه، ۱۳۸/ح ۱  
 جگر گوشگان، ۱۵۷/ح ۱  
 جلد بهم ساختن، ۲۰۱  
 جلث قذرتة، ۴۱/ح ۲  
 جماع دادن، ۱۱۰، ۱۱۳  
 جنسیت گلی، ۱۸۰/ح ۴  
 جهنمی، ۸۱/ح ۱

## چ

چنانکه حق او است، ۶۲/ح ۵  
چنگیان، ۸۴/ح ۱  
چهار و هفت، ۷۰/ح ۲  
چیر، ۸۲/ح ۳

## ح

حاشا، ۱۲۶/ح ۲  
حجّام فضول، ۱۹۱/ح ۵  
حُجْرَه، ۱۹۵/ح ۲  
حَدّ، ۶۱/ح ۱  
حرام خوارگی، ۱۷۸  
حِرْمَان، ۱۱۱/ح ۲  
حَرُون، ۷۳/ح ۱  
حِسْبَةُ لِلّٰهِ، ۴۰/ح ۲؛ ۱۶۴/ح ۱  
حُسْنِ عَادَت، ۷۷/ح ۱  
حشر و نشر، ۶۸/ح ۱  
حضرت ذوالجلال، ۴۸  
حضرت رسالت، ۵۰/ح ۴  
حضرت عزّت، ۴۷/ح ۱  
حُطَام، ۹۰  
حکمت، ۶۱-۶۲

حلق خود را به سرینجه گرسنگی فشردن، ۱۵۸/ح ۱

حلم، ۱۶۷/ح ۱

حَمِيَّت، ۷۷/ح ۴، ۱۷۳، ۱۷۵

حَمِيَّتِ جاهلیت، ۷۷/ح ۴

حیاء، ۱۸۵/ح ۱

حیلت، ۱۷۹

## خ

خائب، ۱۷۱/ح ۳

خاسر، ۱۷۱/ح ۲

خائب و خاسر، ۱۸۷/ح ۴

خاطرِ خطیر (و ضمیر منیر)، ۵۷/ح ۱

خانه برانداختن، ۱۷۳

خُبث، ۱۰۵/ح ۳

خدانا باوران (=ملاجده)، ۱۵

خداوندگار، ۸۸/ح ۱

خدمتشان، ۶۷/ح ۳

خِذْلَان، ۱۱۱/ح ۲

خرده دان، ۶۶/ح ۱

خِرْقَه، ۱۶۲

خِرْقَه هفده منی (با هجده منی)، ۱۳۲/ح ۲

خروج و دخول، ۶۰/ح ۱

خُصْبِ نعمت (=خصب و نعمت)، ۱۵۲/ح ۱

خلاص، ۱۹۲/ح ۲

خلاص دادن، ۱۹۲/ح ۳

خلاص یافتن، ۱۹۳

خَلْفَت، ۸۳

خُلُق، ۱۸۴، ۴۳

خُلُق، ۴۳

خَلَل، ۱۲۵

خَلَل رسیدن، ۱۶۱

خلیفه خدا، ۶۴/ح ۴

خود نبوشیدن، ۲۰۵

خوش آمد، ۱۹۹

خونِ ناحق، ۸۰/ح ۲

خویشتن دار، ۱۰۳

## د

داد و ستد، ۱۱۸/ح ۲

- داعیه تمثّل، ۱۰۷/ح ۵  
 دَبّه، ۲۰۴/ح ۴  
 دَبّه خایه، ۲۰۵  
 در پس درها ماندن، ۱۹۰  
 در پناه (چیزی یا کسی) گریختن، ۱۵۱/ح ۴  
 در سپوختن، ۱۱۶  
 در سر چیزی رفتن، ۱۴۰/ح ۲  
 در سرکاری کردن (عمر...)، ۱۹۶  
 در قلم آوردن (=نوشتن)، ۵۹/ح ۱  
 دَرکِ اسفل، ۱۳۶/ح ۱  
 در معرض تلف آوردن، ۱۵۱  
 در معرض سخط آوردن، ۲۱۲/ح ۲  
 دُروس (=اندراس)، ۵۶/ح ۴  
 دروغ مصلحت‌آمیز، ۲۰۸/ح ۱  
 دست بازیدن، ۱۵۸/ح ۳  
 دشمن‌کام، ۱۷۱/ح ۴  
 دَغْدَغّه، ۱۳/ح ۴  
 دغدغه عدالت، ۱۳۹  
 دفع روا داشتن، ۱۰۸/ح ۲  
 دفع مَصْرُوت، ۱۰۵  
 دل خوش کردن، ۲۱۱  
 دل در ... بستن، ۱۴۶  
 دلیل تراشیدن، ۲۰۹  
 دل طپانیدن (=تپانیدن)، ۲۰۶  
 دَمَسْرَد، ۱۰۴/ح ۳  
 دِنَاءَتِ نَفْس، ۱۹۱/ح ۴  
 دولتیاری، ۱۱۲/ح ۱  
 دولتیاری، ۱۱۲  
 دهر (و دهریه)، ۵۴/ح ۳  
 دَبُّوت، ۱۷۵/ح ۳  
 دَبُّوتکی (یا دَبُّوسگی؟)، ۲۰۶/ح ۱
- ذ
- ذات شریف، ۶۶  
 ذروه نیلوفری، ۱۶۰
- ر
- راحتِ عاجل، ۸۰/ح ۵  
 راست آمدن، ۱۹۹/ح ۴  
 راست زو، ۹۵/ح ۳  
 راندن تاریخ، ۸۱/ح ۱  
 رأی انور، ۱۴۷، ۱۵۳/ح ۴  
 رحمت، ۲۰۷/ح ۲  
 رزانتِ رأی، ۱۴۷/ح ۱  
 رضوان، ۱۵۹/ح ۴  
 رَعُونت، ۱۸۷/ح ۱  
 رِقَّت، ۷۸/ح ۱  
 رکاکت، ۱۳۰/ح ۵  
 روح، ۴۵/ح ۱  
 روح ناطقه (=نفس ناطقه)، ۶۷/ح ۴  
 روز و غاه، ۸۳/ح ۲  
 روضه، ۴۲/ح ۶  
 روغن کیش عصاران (سنگی...)، ۱۵۴  
 ریاء، ۱۷۷/ح ۲
- ز
- زُبده دهور، ۵۴/ح ۳  
 زحمتِ سَفَر و تحضر کشیدن، ۱۵۸  
 زَفَت، ۷۴/ح ۱  
 زندگی (=مردگی)، ۱۵۹/ح ۳

- زهد، ۱۱۶/ح ۱  
 زهد، ۱۷۷  
 زهر مار کردن، ۱۶۳/ح ۵  
 زهیی، ۹۱/ح ۱  
 زوال گشتن (= زایل شدن)، ۱۰۷/ح ۲  
 زیان زدگی، ۱۹۸/ح ۵  
 زیرکِ بیفلاک، ۱۱۰/ح ۲
- س
- سببِ دَرَکات، ۲۰۴/ح ۱  
 سهوختن، ۱۱۶/ح ۲  
 سئوده گشتن، ۶۳/ح ۵  
 سئوه، ۶۴/ح ۴  
 ستوربانس، ۱۳۵/ح ۲  
 سخاوت، ۱۴۳، ۱۴۴  
 سُخره، ۷۳/ح ۱  
 سَخَط، ۶۹/ح ۳  
 سر به زانوی جرمان نهادن، ۱۹۰  
 سر کیسه به برگِ گندنا بستن، ۱۴۶/ح ۲  
 سعی، ۶۰/ح ۲  
 سعی بلیغ بتقدیم رسانیدن، ۵۴/ح ۱  
 سعیدالدارین، ۱۷۵  
 سفاهت بتقدیم رسانیدن، ۲۰۷/ح ۱  
 سکون نفس، ۷۶/ح ۶  
 سماع، ۸۲/ح ۳  
 بستت، ۱۹۰/ح ۲  
 سنگیِ زیرینِ آسیا بودن، ۱۷۳/ح ۱  
 ستن، ۶۷/ح ۱  
 ستن و اوضاع، ۵۶/ح ۱  
 سه طلاقِ زن یاد کردن، ۲۰۱/ح ۱
- سیاست، ۱۲۶/ح ۱  
 سیاست ناقصه، ۹۶/ح ۱  
 سیر (ج سیرت)، ۹۳/ح ۱
- ش
- شارع، ۹۸  
 شاید بُود (= شاید بُودن)، ۱۰۳/ح ۱  
 شدن (= سیری گشتن)، ۵۸/ح ۱  
 شرح اسم کردن، ۱۶۷  
 شَرَه، ۱۹۱  
 شریعت (و طریقت و حقیقت)، ۶۴/ح ۴  
 شطرنجِ آتشین، ۱۸۳  
 شمار (و دِنار)، ۱۴۰/ح ۱  
 ششمه توتیا، ۷۹/ح ۱  
 شَفَقَت، ۲۱۱/ح ۲  
 شقاوت، ۱۲۱/ح ۳  
 شمانت، ۸۶/ح ۲  
 شَمَه، ۵۲/ح ۳  
 شورانگیزی، ۱۶۱  
 شهاست (و شهم)، ۷۷/ح  
 شُهره دادن، ۱۴۸/ح ۴  
 شهوات، ۷۰
- ص
- صاحبِ توفیق، ۷۲/ح ۱، ۱۴۱، ۱۷۴  
 صاحبِ حَزْم، ۸۸  
 صاحبِ مُعْظَم، ۱۰  
 صادق القول، ۲۰۸/ح ۲  
 صحبتِ شیخکان، ۱۷۶  
 صدرِ جهنم، ۱۲۹



## ع

- عاجلاً و آجلاً (= دنیا و آخرت)، ۸۰/ح ۵  
 عالم امر (= عالم خلق)، ۴۵/ح ۲  
 عالم توحید، ۶۲/ح ۳  
 عالم سفلی، ۴۶/ح ۳  
 عالم قدس، ۴۷/ح ۴  
 عبت، ۱۰۲/ح ۱  
 عتاب کردن، ۱۶۱  
 عدالت، ۱۲۳/ح ۱  
 عدول، ۲۱۰  
 عربده، ۱۲۷/ح ۲  
 عیوض، ۱۰۱/ح ۳  
 عروبین شرع، ۵۰/ح ۵  
 عَرَّ شَأْنَهُ، ۴۷/ح ۲  
 عزیزالوجود، ۱۶۵/ح ۲  
 عیشوه، ۱۰۶/ح ۱  
 عشوه دنیا، ۱۰۶  
 عصیان، ۱۷۸/ح ۲  
 عظام امور، ۷۵  
 عفت، ۹۳  
 عیلة المشایخ، ۱۱۴/ح ۱  
 علم اخلاق، ۵۱/ح ۳  
 علمای سلف، ۵۱/ح ۴  
 علیه اکمل التحیات، ۴۳/ح ۱  
 عوام، ۱۱۹

## غ

- غایت جهد، ۴۲/ح ۳  
 غر، ۱۰۷/ح ۴  
 غرّه شدن، ۱۵۰/ح

صدق، ۱۹۸/ح ۲، ۱۸۶

صدق الامیرکار فرمودن، ۱۹۹/ح ۲

صراط، ۱۸۲/ح ۱

صَفَقَه، ۱۷۲/ح ۱

صَفَیْ، ۵۳/ح ۲

صلای عام در دادن، ۱۷۴/ح ۴

صلوات نامعدود، ۴۲/ح ۵

صنج (= چنگ)، ۸۴/ح ۱

صهباه، ۷۱

## ض

ضابط (بزرگان...)، ۱۵۵/ح ۱

## ط

طاری، ۵۰/ح ۲

طاعنان، ۱۶۱/ح ۴

طراز (= تراز)، ۴۳/ح ۴

طریق ایمن، ۵۳/ح ۱

طعنه، ۷۹/ح ۱

طعنه زدن، ۱۱۹

طغرا (= طورغای)، ۴۳/ح ۶

طفلانِ خاندانِ کرم، ۱۵۷

طقیلِ خوان، ۱۰۳/ح ۲

طمأنینه، ۱۶۸/ح ۱

طنز، ۷۹/ح ۱

## ظ

ظفر یافتن (بر مراد...)، ۱۸۷

ظلمتِ ظلمِ عدالت، ۱۴۱/ح ۲

- غزا، ۱۲/ح ۳  
 غزو کردن، ۸۸/ح ۳  
 غول، ۱۷۲/ح ۴  
 غیبت، ۹۴/ح ۵
- ف**
- فاحش، ۹۵/ح ۱، ۱۰۶/ح ۲  
 فارغ زیستن، ۱۷۵  
 فَنجِدْ (= ران)، ۸۳/ح ۳  
 فرصت... فوت کردن، ۱۲۰  
 فرو کردن (= به تواضع و افکنندگی واداشتن)، ۷۷/ح ۳  
 فِشَق، ۱۰۱/ح ۱  
 فَصَاد (و فصد)، ۱۶۰/ح ۱  
 فصل الخطاب، ۴۴/ح ۴  
 فضاحت، ۱۹۰  
 فضایل اریمه، ۵۳/ح ۴، ۱۲۲/ح ۲  
 فَضُول (و فضولی)، ۱۹۱/ح ۵  
 فضیلت شجاعت، ۷۶/ح ۴  
 فقهاء، ۲۱۰  
 فکر صافی و اندیشه شافی، ۵۵  
 فُلُوس (ج فُلَس)، ۱۵۳/ح ۱  
 فوت شدن، ۱۶۰  
 فیض حق، ۱۶۰
- ق**
- قائم بالذات، ۶۷/ح ۵  
 قایض الارواح، ۱۶۰  
 قاپله، ۲۰۶  
 قاصیر، ۵۲/ح ۴، ۱۸۸  
 قتال، ۱۱۱/ح ۴
- فحبه زن، ۲۰۵  
 قرب، ۱۳۹/ح ۱، ۶۹/ح ۳  
 قربان (و قربت و قُرْبَات و قُرْبِین)، ۶۹/ح ۳  
 قصور، ۵۲/ح ۴  
 قصیر، ۵۲/ح ۲  
 قضاة، ۲۱۰/ح ۱  
 قَضِیْبَه، ۸۰/ح ۱، ۲۱۲/ح ۳  
 قَلَّاس، ۱۷۰  
 قلندر، ۱۳۸/ح ۲  
 قلبه، ۱۵۸/ح ۵  
 قلبه حلوا، ۵۸/ح ۵  
 قَوَاد، ۱۷۵/ح ۴  
 قولنج، ۱۵۴/ح ۱، ۱۲۰  
 قُوَّة عَمَلی، ۶۲  
 قُوَّة نَظَری، ۶۲  
 قهرمان، ۴۵/ح ۵  
 قیاس ذو حدین، ۸۲/ح ۲  
 قیصر، ۱۵۳/ح ۵
- ک**
- کار با «لا» بالا باشد، ۱۵۶/ح ۱  
 کار فرمودن (= بکار بردن)، ۱۹۹/ح ۳  
 کازه (- خانه نیی)، ۱۳۴  
 کِبَارِ مفسران (= تفسیردانان بزرگ)، ۱۸۱  
 کُتِبَ شرعی، ۲۰۴  
 کُذِیْبَه (= چوبی که گازران جامه بدان کوبند)، ۱۵۲  
 کَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ، ۱۳۴/ح ۱  
 کَرَمِ بازگونه، ۱۱۹  
 کُرُورِ زمان و مُرُورِ آواز، ۵۶/ح ۳  
 کریم الطرفین، ۱۱۸/ح ۳

- کسوتِ خَلْق و منشورِ خَلْق، ۴۳/ح ۲  
 کفّارت، ۹۹/ح ۱  
 کَل (= کچل)، ۲۰۴  
 کلاه سروری، ۱۶۰  
 کَلْبَتین، ۱۵۲/ح ۴  
 کلپنره، ۳۳/ح ۲، ۱۰۲/ح ۴  
 کلکل، ۲۰۶/ح ۲  
 کلکله ملایکه، ۲۰۶  
 کلید دولت، ۱۲۰  
 کُنْگَره، ۱۳۱/ح ۲  
 کوته دست، ۹۵/ح ۴  
 کُودگشان، ۱۸۱/ح ۱  
 ..بی خر (= بی تمییز؛ نادان)، ۱۰۴/ح ۱  
 ..نسو، ۱۲۰/ح ۱  
 ..ن درستی، ۱۱۷/ح ۳  
 کهدان (= کاهدان)، ۸۹/ح ۲  
 کیاست، ۹۰/ح ۳  
 کیفیت، ۲۷/ح ۶
- گ
- گریز بهنگام، ۸۹/ح ۳  
 گواهی بدروغ، ۱۰۶  
 گواهی راست آدا کردن، ۲۰۸  
 گوژ (= جوژ، گردو)، ۱۸۹/ح ۱  
 گوش داشتن، ۲۵/ح ۱، ۱۵۵/ح ۳
- ل
- لاجرم، ۱۸۱  
 لاشک، ۸۰/ح ۴  
 لا و نعم، ۱۵۵
- لَحْت لَحْت، ۱۱۶/ح ۴  
 لِدَات (= همزادان)، ۵۱/ح ۱  
 لفظ «نعم» و غلط «بِنعم»، ۱۵۶/ح ۱  
 لوت، ۸۳/ح ۱  
 لولای...، ۴۳/ح ۵
- م
- مأخوذ، ۱۰۲/ح ۲  
 ماده خصومت، ۱۹۸/ح ۴  
 ماشرا (= آماس، وزم خونی)، ۱۵۴  
 مآکل و مشارب و مناکح، ۷۵/ح ۱  
 مالش خوردن، ۱۷۰/ح ۱  
 مالک (دوزخ)، ۱۵۳/ح ۴  
 مالیخولیا (= ملانکولی)، ۱۵۴  
 مأمول، ۶۰/ح ۱  
 ماهیت، ۴۷/ح ۷  
 مبذول گردانیدن، ۴۲/ح ۴  
 مُبْرَا، ۲۱۱  
 مُبْرَهَن گردانیدن، ۱۱۱/ح ۳  
 مُبْرَم، ۱۹۲  
 مُتَصَوِّفه، ۱۱۳/ح ۱  
 مُتَطَبِّب فضولی، ۱۱۳/ح ۱  
 متلاشی (و لاشن و لاش و لَشَأ)، ۶۸/ح ۲  
 متلاشی (= تلاش)، ۱۲۷/ح ۳  
 مُتَلَدِّذ، ۱۹۴/ح ۲  
 مُتَمَكِّن شدن، ۲۰۳  
 مُثَلَه گردانیدن، ۱۷۲/ح ۵  
 مُجَانَسْت، ۲۰۲/ح ۱  
 مجبول، ۱۸۰/ح ۲  
 مجموع خلاقی، ۱۸۲

- مُجَوِّف، ۱۸۷/ح ۱  
 مُجَوِّفَه، ۴۸/ح ۳  
 محاربات، ۷۸/ح ۲  
 محتاج الیه، ۱۶۵/ح ۳  
 محترفه، ۱۳۷/ح ۳  
 محرم بیفام، ۸۲/ح ۳  
 محروس و مصون، ۴۶/ح ۱  
 مَحْظُوظ، ۴۶/ح ۲، ۱۹۴/ح ۲  
 محنت آجل، ۸۰/ح ۵  
 مُخَادَعَه، ۷۹/ح ۱  
 مخاصمت، ۲۰۶  
 مختار (مذهب...)، ۵۸/ح ۳  
 مُخْتَلَف، ۷۴/ح ۱  
 مُدَّة العَمَر (= مُدَّت عمر)، ۱۰۳/ح ۲  
 مدخلی داشتن، ۱۶۹/ح ۳  
 مَدَّلْت، ۱۲۱/ح ۲  
 مَدَّيْت، ۹۶/ح ۱، ۱۸۵  
 مذهب اصحابنا، ۷۹/ح ۱  
 مذهب منسوخ، ۷۳  
 مُرَادَات، ۱۸۸/ح ۱  
 مَرَوِّبَت یافتن، ۲۰۳  
 مردوار، ۵۷/ح ۲  
 مُرَدَه رِیَغ (و مُرَدَه رِی)، ۱۵۳/ح ۲  
 مَرَوِّض مَوْت، ۱۹۵/ح ۳  
 مَرَوِّضِيَه، ۶۴/ح ۳  
 مرکوز، ۶۲/ح ۲  
 مروی، ۱۴۳/ح ۲  
 میزاج، ۵۵/ح ۱  
 مُرَغَفَر، ۱۶۳/ح ۴  
 مُرَوِّبِن، ۱۷۴  
 مُسْتَظْهَر، ۱۵۱/ح ۳  
 مستعد قبول، ۱۲۲  
 مستغنی، ۱۶۵  
 مستوره، ۱۷۴/ح ۳  
 مسخرگان، ۸۵/ح ۲  
 مُسْكِنَتَه گوی، ۱۰۷  
 مسلمانان، ۱۷۹/ح ۳  
 مشایخ، ۲۱۰  
 مُشْرِف، ۶۳/ح ۲، ۱۳۰/ح ۱  
 مشوش کردن، ۲۱۱  
 مُسْتَبِد، ۱۳۱/ح ۲  
 مصادره، ۱۲۷/ح ۱  
 مصاف، ۸۶/ح ۱  
 مصالح بلاد و عباد، ۱۲۷  
 مُصْخَف، ۲۰۰/ح ۲  
 بصداق، ۹۶  
 مصلحت، ۱۲۸  
 مُطْرِب، ۸۷/ح ۲  
 مُطْرِبَان، ۸۲/ح ۳  
 مُطْرَز، ۴۳/ح ۸  
 مطلوب حقیقی و غرض کلی، ۶۲/ح ۶  
 مُطَوَّلَات (مختصرات)، ۵۲/ح ۱  
 معاد (و معاش)، ۵۵/ح ۲  
 معاش، ۹۱/ح ۳  
 معاش و معاد، ۱۲۳  
 معاملات و مشارکات، ۱۲۵/ح ۱  
 مُتَعَفِّد، ۷۰/ح ۱، ۱۲۴  
 مُتَعَمِّد کارها کرده، ۷۴/س ۱۱  
 معدلت، ۱۲۴/ح ۴  
 مُتَعَرِّف، ۱۱۲/ح ۲

- مُعْرِفَان، ۱۳۸  
 مُعْرِكَه، ۲ ح/۸۷  
 معشوقه چابک، ۳ ح/۱۰۷  
 مُعْطِي، ۱ ح/۲۰۲  
 معقولات، ۱ ح/۴۸  
 معمر، ۳ ح/۱۳۰  
 مُعِيل، ۵ ح/۲۱۴  
 مَعَض [ = پيچيش شکم ]، ۱۵۴  
 مغضوب، ۲ ح/۲۱۳  
 مُعْقَل، ۴ ح/۹۵  
 مغولان اولين و آخرين، ۲ ح/۱۳۶  
 مغولی، ۲ ح/۹۰  
 مفاخرت، ۱۴۴  
 مغلوک (= مفلک = مِفْلَاق)، ۲ ح/۱۱۰  
 مغانلات، ۲ ح/۷۸  
 مقام اتحاد، ۳ ح/۶۳  
 مَقْرَر است، ۱ ح/۸۱  
 مَقْرَر کشتن، ۱۳۷  
 مَقْضَر، ۲ ح/۵۲  
 مَقْلَدَان (و مَقْلَدَان)، ۱ ح/۵۰  
 مَكْتَسِب، ۲ ح/۱۵۰  
 مَكْرَر، ۱ ح/۱۸۷  
 مگر [ = قضا را، اتفاقاً ]، ۳ ح/۱۶۱  
 مَلِكُ الْمَوْت، ۱۹۳  
 مَلِك، ۲ ح/۲۱۶، ۳ ح/۵۱  
 مَمَارِج، ۲ ح/۷۶  
 مُمْسِك، ۱ ح/۲۰۲  
 مَنَاص، ۲ ح/۲۰۴  
 مناهی (آلات...)، ۲ ح/۱۰۱  
 مَبْت داشتن، ۳/۲۰۸  
 مندبور (= مندور)، ۲ ح/۱۰۴  
 منسوخ، ۳ ح/۵۸  
 منشور، ۲ ح/۴۳  
 منظوم (= مُنْظَم)، ۲ ح/۶۴  
 مُنْقَلِع شدن، ۲۰۷  
 مُنَوَّط، ۱۶۰، ۱۵۰ ح/۱۵۰، ۲ ح/۶۲، ۳ ح/۶۲  
 ممان (= مگذار)، ۱ ح/۱۰۹  
 منتقل گشتن، ۴ ح/۹۱  
 منع در خاطر آوردن، ۱ ح/۱۱۰  
 منکوب، ۱ ح/۱۱۱  
 مواخذه کردن، ۱ ح/۲۱۴  
 مواسات (= مواسا)، ۲ ح/۱۸۶، ۲ ح/۱۲۴  
 مواظبت کردن، ۱ ح/۲۱۶  
 مُوَجِب دَرَجَات، ۲۰۴  
 مودوع، ۱ ح/۱۷۱  
 موروث، ۲ ح/۱۵۰  
 موسوم بودن، ۱۷۷  
 موسوم گردانیدن، ۲ ح/۲۰۴  
 مُوَشِّح، ۹ ح/۴۳  
 مُوَكَّل، ۴ ح/۴۵  
 مهاجرین، ۲ ح/۴۴  
 میانجی، ۲ ح/۴۸  
 ن  
 نادره باز، ۲ ح/۱۰۷  
 نامحرم، ۴ ح/۹۴  
 نامحصور، ۴۱  
 نامراد، ۱ ح/۱۵۱  
 ناموس، ۲ ح/۱۱۵  
 نانِ تَنَك

- نَجْدَت، ۷۶/ح ۴
- نخستین فکرت، ۴۹/ح ۱
- نر - ماده (= مُنْعَث)، ۸۲/ح ۲
- نسباً منسباً، ۶۲/ح ۳
- نسب الابرین، ۱۱۸/ح ۴
- نصّ تنزیل، ۱۰۰/ح ۱، ۱۴۷
- نظاره کردن، ۸۷
- نعمِ مقیم، ۶۵/ح ۳
- نفسِ سبمی، ۷۵
- نفسِ غضبی (= سبمی)، ۷۵
- نفسِ ناطقه، ۲۱۶
- نقاب از چهره ... برانداختن، ۵۰/ح ۵
- نکته گیری، ۱۷۹/ح ۱
- نکته وارد کردن، ۱۷۶
- نمازِ پیشین (= ظُهر)، ۳۹/ح ۱، ۱۹۹/ح ۵
- نمایم (= ظاهر شوم)، ۱۵۹/ح ۱
- نمی یارم (از: یارستن)، ۸۷/ح ۱
- نوّاب، ۱۷۶/ح ۳
- نوّابِ اشرف، ۱۷۶
- نوّاله، ۱۹۴/ح ۲
- نوخاسته، ۹۰/ح ۱
- نوخاسته شیرین، ۲۰۳
- نوره، ۶۴/ح ۱
- نورِ هدایت، ۱۴۱
- نُهج، ۵۹/ح ۲
- نُهجِ اعتدال، ۵۰/ح ۲
- نُهجِ صدق و رزیدن، ۱۹۸/ح ۶
- نیک خوئی، ۵۴
- ه
- هَبْجاء، ۱۱۷/ح ۱
- هَبْجاگو، ۸۱/ح ۱
- هَزَل، ۵۹/ح ۴
- هیز (= حیز؟)، ۸۲/ح ۳
- هیز زی و دیر زی، ۸۸، ۵/ح ۲
- هَژبر، ۱۱۶/ح ۳
- هِمَّت بر اِزالَتِ مصروف داشتن، ۱۸۶
- هِمَّتِ بلند، ۷۶
- هِمَّگِنان [= همگان]، ۱۲۲/ح ۲، ۱۹۴
- هَوَل (= هائل)، ۷۴/ح ۱
- هین، ۱۶۸
- و
- واجب الوجود، ۴۱/ح ۱
- وجه، ۱۵۲/ح ۳، ۲۱۱
- وَجْهٍ أَحْسَن، ۵۳/ح ۱
- وجه ساختن، ۲۰۹
- ورزیدن (= انجام دادن؛ تمرین کردن و پیشه گرفتن)، ۱۰۰
- وَرْطَه (ج وَرَطَات و...)، ۴۹/ح ۲
- وصایا، ۱۵۵
- وِعاء، ۹۸/ح ۱
- وعدّه رفتن، ۲۱۶
- وفاء، ۱۹۱/ح ۳، ۱۸۶
- وقاحت، ۱۹۰/ح ۲
- وَقار، ۱۷۰/ح ۲
- وُکَلایِ قاضی، ۱۷۷/ح ۱
- ی
- یُمن، ۹۰