سال دوم شمارهٔ اول بهار ۱۳۷۵ سال دوم شمارهٔ دوم تابستان ۱۳۷۵

سال دوم شمارهٔ سوم پاییز ۱۳۷۵ سال دوم شمارهٔ چهارم زمستان ۱۳۷۵

فصلنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۷۵

مدیر مسئول: غلامعلی حدّاد عادل

هیئت تحریریه: عبدالمحمد آیتی، احمد تفضّلی، حسن حبیبی، غلامعلی حدّاد عادل، بهمن سرکاراتی، احمد سمیعی (گیلانی)، علی‌اشرف صادقی

سردبیر: احمد سمیعی (گیلانی)

ویراستار فنی: حکیمه دسترنجی
طرّاح: فاطمه ملک‌افضلی
مدیر داخلی: سپیده نوروزی

حروف‌چینی و صفحه‌بندی: سینانگار
ناظر چاپ: سیّد محمد فروغی
لیتوگرافی: تندیس
چاپ جلد: عصر چاپ چاپ متن: قیام

نشانی: خیابان شهید احمد قصیر (بخارست)، نبش خیابان سوم، شمارهٔ ۸ صندوق پستی: ۹۴ ۶۳-۷۵ ۱۵۸
تلفن: ۸۷ ۰۶ ۸۷۱، ۸۱ ۲۲ ۸۷۱ فاکس: ۸۵ ۳۲ ۸۷۲

بهای تک شماره: ۴۰۰۰ ریال
بهای اشتراک سالانه: ۱۶۰۰۰ ریال (برای دانش‌جو: ۱۲۰۰۰ ریال)

شمارهٔ مسلسل: ۵

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

سرمقاله

مقابله با هجومِ واژه‌های بیگانه	سردبیر	۲

مقاله

تقسیم‌بندی الفاظ در منطق	محمّد خوانساری	۵
دبیر و دبیری در ایران اسلامی	هاشم رجب‌زاده	۱۳
اخنوخ نامهٔ مانوی	و.ب. هنینگ، ترجمهٔ ک.جهانداری	۲۵
قصیده‌ای و غزلی از شمس پُسِ ناصر...	ماهیار نوّابی	۳۶
زبان خوارزمی	زهرهٔ زرشناس	۵۳
جامی و مشایخ شیعی...	نجیب مایل هروی	۶۶
گاه «جا» و گاه «تخت» در زبان فارسی	فرانسوآ دوبلوآ، ترجمهٔ حسن رضایی باغ‌بیدی	۷۱
پَنچَه تَنترَه در ادبیات سنسکریت و ادبیات فارسی	حسن رضایی باغ‌بیدی	۸۴

نقد و بررسی

مروری برآثار عین القضات همدانی	م.وزین	۱۰۴
پژوهشی عالمانه در ساختار شاهنامه	ابوالفضل خطیبی	۱۲۸
مروری بر اعلام تاریخی و جغرافیایی تاریخ بیهقی	حکیمه دسترنجی	۱۳۳

فرهنگستان

کارنامهٔ شورای فرهنگستان زبان در سال ۱۳۷۴		۱۳۶
بررسی زبان شناختیِ تأثیر انگلیسی بر واژه‌سازیِ عربی	وحید حَمَد عبدالرحمان، ترجمهٔ عباس امام	۱۴۰

تحقیقات ایران‌شناسی

انساب الاشراف، تاریخ عالم‌آرای امینی، حکمت صوفیه	ترجمهٔ مصطفیٰ ذاکری	۱۵۲

اخبار

اهدای دکتری افتخاری به دکتر تفضّلی		۱۶۰
زبان فارسی در جهان امروز	علی‌اشرف صادقی	۱۶۲
سمینار بین‌المللیِ «فارسی... در شبه قارهٔ هند»		۱۶۴
دورهٔ آموزشی برای دانشجویان پاکستانی		۱۶۵

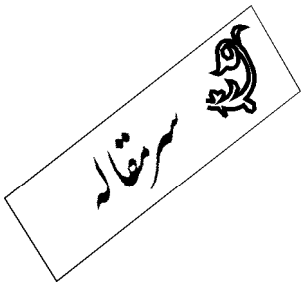
نامه‌ها

نامه‌ها		۱۶۶

Aḥmad Ṭafażżolī, Iranian Proper Nouns in the *Kitab al-Qand fi ḍikr ʿUlamāʾ Samarqand* 6

Summary of Articles 2

Table of Contents 1



مقابله با هجومِ واژه‌های بیگانه

ورودِ واژه‌هایی از یک زبان به زبانِ دیگر امرِ تازه‌ای نیست. داد و ستدِ زبانی از قدیم بوده، از این پس نیز خواهد بود. در حقیقت، بده‌بستانِ کالایی و فرهنگی چنین مبادله‌ای را به‌همراه یا در پی دارد. نمونهٔ بارزی که همواره در برابرِ نظرِ ماست وام‌گیریِ زبانِ فارسی از زبانِ عربی است که سنخیّتِ چندانی هم ندارند. اما، از آن سو، زبانِ عربی نیز واژه‌های بسیاری از فارسی گرفته است که با شواهدِ آن از جمله در المعرّب جوالیقی آسان می‌توان آشنا شد. لغاتِ متعددی در وِبستِر می‌یابیم که از راهِ زبانِ عربی یا، غیرِ مستقیم، ترکیِ عثمانی واردِ زبانِ انگلیسی شده‌اند. نمونه‌های آن در جزوه‌ای به نامِ عربی در انگلیسی[1] گرد آمده است. این جریانی است به اصطلاح طبیعی، نهایت آن که امروزه دامنه و شتابِ بی‌سابقه‌ای پیدا کرده است.

اما واژه‌های بیگانه‌ای که در این سال‌ها واردِ زبانِ فارسی شده‌اند به اعتباری از دو دسته‌اند: یک دسته آنهایی که بیشتر از راهِ بازرگانی و با کالاهای وارداتی رخنه کرده‌اند. دیگر، اصطلاحاتِ علمی و فنی و فرهنگی که ره‌آوردِ درس‌خواندگانِ در خارجه یا دستاوردِ مترجمان و مؤلفان و این روزها بیشتر از زبانِ انگلیسی‌اند. باید پذیرفت که زبانِ انگلیسی، به منزلهٔ زبانِ تجاری و علمی، جهانی شده است. لغاتِ انگلیسی به زبان‌های قارهٔ اروپا هم راه یافته‌اند. هم اکنون در پاریس، در نافِ فرانسه، به اتاقِ یک نفرهٔ

---

۱) عربی در انگلیسی (واژگانِ انگلیسیِ مأخوذ از عربی)، ترجمه و گردآوریِ احمدِ فلاحیه، انتشاراتِ سروش، تهران ۱۳۶۷.

مـهمان‌خانه سـینگل (single) مـی‌گویند و بـه سـرسرای مـهمان‌خانه لابـی (lobby)؛ ordinateur فرانسه نتوانسته است computer انگلیسی را از میدان به در کند.

باری، اگر جریانِ ورودِ لغاتِ فرنگی کُند و تدریجی و عادی می‌بود، شاید چـندان خطری احساس نمی‌کردیم. دستِ کم فرصت داشتیم آنها را **هضم** کنیم. ولی حالا این خوراکِ غیرِ بومی ثقیل شده است و احساس می‌شود که برای هاضمهٔ زبان قبولِ آنها دشوار گشته است و باید ورودشان را مهار کرد.

درست است که عناصرِ **قاموسیِ** بیگانه، به خصوص اگر با الگوهای ساختاریِ واژگانِ فارسی مغایرت نداشته باشند، به زبانِ ما چندان لطمه‌ای نمی‌زنند؛ ولی اگر این عناصر فراوان باشند و ما حتی مجال پیدا نکنیم که آنها را به هیئتِ مأنوس در آوریم، به همراهِ خود الگوها و عناصرِ **دستوریِ** بیگانه را واردِ زبانِ ما می‌سازند، مثلاً واج‌آرایی و الگوی هجایی را تغییر می‌دهند یا ساخت‌های ترکیبیِ غریب پدید می‌آورند و زبان را آلوده و آشفته می‌کنند و این را دیگر نمی‌توان روا شمرد.

متأسفانه واژه‌های بیگانه، بیشتر به دلایلِ روان‌شناسیِ اجتماعی، با اقبالِ عامهٔ مردم روبه‌رو می‌شوند. به لحاظِ پایگاهِ اجتماعی، سوپِ نان بر نانوایی و سوپِ گوشت بـر قـصّابی رجحان دارد. واژه‌های فرنگی، در جامعهٔ مصرفیِ ما، همان شأنِ کالاهای خارجی را پیدا کرده است. حتی کودکانِ ما برای اجناسِ بُنجلِ کُره‌ای و کویتی ارزشِ دیگری قایل‌اند. اگر کسی از پارچهٔ پشمیِ خلخال نیم‌تنه بدوزد یا از بَرَکِ نایین لباس درست کند و بپوشد، برای بسیاری کسان آن جلوه را ندارد که مثلاً کت‌بلیزر (blazer) بپوشد. باید کاری کرد که این روحیه و سلیقه عوض شود. باید نشان داد که این نوعی خودباختگی و نوکیسگی و بی‌رگ و ریشگی است. وعظ و نصیحت و تبلیغ در حرف نیز اثرِ چندانی ندارد، عمل کارساز است که باید از بالا شروع شود ــ از برگزیدگان و فرهیختگان و کسانی که منزلتِ اجتماعیِ ممتاز دارند ــ تا سرمشق گردد. در هند از گاندی آغاز شد: او منسوجِ انگلیسی را تحریم کرد، صدها و هزارها و ملیون‌ها تن هندی از او پی‌روی کردند. در ژاپـن ایـن روحیه وجود دارد: پرتقالی که امریکایی‌ها به ژاپن وارد می‌کنند درشت‌تر و شیرین‌تر و خوش خوراک‌تر است، ولی ژاپنی پرتقال خودش را مـی‌خرد و کـمتر حـاضر مـی‌شود پرتقالِ وارداتی بخرد. هر وقت این روحیه حاکم شد، واژه‌هـای وارداتـی هـم بـی‌قدر می‌شوند. خواربار فروشیِ تر و تمیز و امروزی ـ پسندی را دیدم که آن را چیزی شبیهِ **دکهٔ**

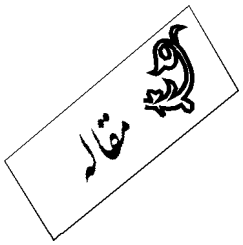
آقا مصطفی نام‌گذاری کرده بودند و از جهتی مایهٔ خوش‌حالی است. شاید بشارتی باشد به این که، لا اقل در نظرِ کسانی، فرنگی مآبی چندان مبتذل شده است که خواسته‌اند با واپس گرایی هم شده با آن مقابله کنند.

باید گفت که وضع، از حیثِ لغاتِ فرنگیِ رایج در میانِ عامه، آن چنان که در بادیِ امر ممکن است تصور شود، بحرانی نیست. آمارگیری از مندرجاتِ مطبوعات نشـان داده است که شمارِ این لغات از چهار هزار تجاوز نمی‌کند. تازه حدودِ سه چهارمِ آن بسیار کم‌بسامد است. برای عده‌ای از این واژه‌ها نیز عمرِ درازی پیش‌بینی نمی‌شود، چون نامِ کالاهایی هستند که فقط چند صباحی بابِ روز و در گردش‌اند، سپس به محاق می‌افتند. شمارِ پُربسامدها (تا ۱۰) به هزار هم نمی‌رسد.

خوش‌بختانه **فرهنگستانِ زبان و ادبِ فارسی**، بر پایهٔ ضوابط و با مطالعهٔ علمی و از روی نظم و نسق در کارِ مقابله با نفوذِ واژه‌های بیگانه در زبانِ جاریِ مردم است و در وهلهٔ نخست به واژه‌هایی توجه نموده است که در دستگاه‌های دولتی و نهادها و مؤسساتِ عام المنفعه رواج یافته‌اند و هم‌چنین بیگانه‌هایی که هنوز جا خوش نکرده‌اند. امید است که با هم‌کاریِ صاحب‌نظران و متذوّقان از این کوشش نتایجِ مطلوب حاصل شود.

تا بدین جا وجههٔ نظرِ ما واژه‌های بیگانهٔ رایج در میانِ عامهٔ مـردم بـود، حـوزه‌های تخصصی خود داستانِ دیگری دارد که **فرهنگستان** از آن غافل نمانده و کارهای پایه‌ای و بنیادی در آن زمینه را آغاز کرده است و ورود به بحثِ آن خواستارِ فرصتِ دیگری است.

سردبیر



تقسیم‌بندی الفاظ در منطق

محمّد خوانساری

در منطق ارسطویی تمامی الفاظ، با آن همه تنوّع و گوناگونی که در قالب و محتوا دارند، به حصرِ عقلی و منطقی، به سه مقولهٔ **اسم** و **فعل** و **حرف**[1] منقسم می‌شود. این تقسیم‌بندی در کلیّهٔ زبان‌های عالم صادق است. زیرا، در حالی که صرفیان و نحویان یا گرامردانان به کشف و بیان قواعدِ زبانی معیّن اهتمام دارند، منطق، در بحث الفاظ، در مقام آن است که قواعد و تقسیماتی به دست بدهد بسیار فراگیر و گسترده که همهٔ زبان‌ها را در بر بگیرد، مانند همین تقسیم الفاظ به سه نوع یا سه گونه. به‌قول مرحوم سبزواری:

فَلازمٌ لِلْفَیْلَسوفِ المـنطقیّ اَنْ یَنْظُرَ اللّفظَ بوجهٍ مطلقِ[2]

گفته شد که این تقسیم مبتنی بر حصر عقلی است، یعنی لفظْ عقلاً منحصر به همین سه قسم است. در حصرِ عقلی، امر دایرِ بینِ نفی و اثبات است، که فلان چیز یا چنین است یا چنین نیست. بنا بر این، تقسیمِ آن لزوماً تقسیمی ثُنایی (dichotomie) است و معلوم است که اساساً شقّ سومی نمی‌توان برای آن تصوّر کرد. زیرا بین نفی و اثبات

---

۱) الف- این تقسیمِ سه‌گانه و تعریف هر یک از اقسام را، معمولاً، هر دانش‌آموز دبیرستانی می‌داند. بیان آن در اینجا، تنها، برای توجه دادن به تاریخ و قدمتِ این تقسیم است که به افزون از دو هزار و سیصد سال بالغ می‌شود. بنا بر این، بیش‌تر ارزش تاریخی مورد نظر است و عنایت به اینکه علمای اوایل تا چه پایه از دقت نظر و موشکافی برخوردار بوده‌اند.

ب- چون در این مقوله تکیه بر روی گرامر است، اصطلاحات متداول در آن را به‌کار بردیم، والّا، اصطلاح منطقیِ آن **اسم** و **کلمه** و **ادات** است.

۲) منظومهٔ سبزواری، منطق، چاپ سنگی، ۱۲۹۸، ص۱۱.

واسطه‌ای نیست، و شقّ سوم، عقلاً و منطقاً، منتفی (tiers exclu) است.

بیانِ حصرِ عقلی در مورد الفاظ چنین است:

هر لفظی به تنهایی یا بنفسه، یعنی به خودی خود و بدون پیوستن به لفظ دیگر، یا افادهٔ معنی می‌کند (یعنی تصوری روشن از معنیِ آن در ذهن مرتسم می‌شود) یا افادهٔ معنی نمی‌کند. شقّ دوم حرف است که به تنهایی دالّ بر معنایی نیست. اما شقّ اول، باز به حصر عقلی، دو قسم است: یا به اقتضای صیغه و نحوهٔ ساختارِ کلمه (و به قول فارابی بِبِنْیَتِهِ و شَکْلِهِ)[۳] افادهٔ زمان هم می‌کند یا نه. اگر زمانِ آن‌معنی را هم افاده کند، یعنی این حقیقت را برساند که آن معنی در چه ظرفِ زمانی واقع است؛ فعل است، و در غیر این صورت، اسم. همین‌گونه تقسیم‌بندی در صرف و نحو عربی، از آغاز پیدایش، به‌کار رفته است و سنّتِ استوار و متّبعی شده است که حدود هزار و دویست سال از عمر آن می‌گذرد[۴].

ارسطو، در آغاز رسالهٔ باری اِرمیناس *(De l' Interprétation)* یا کتاب العبارة، اسم و فعل را به تفصیل مورد بحث و موشکافی قرار می‌دهد و تعریف جامع و مانع هر یک را بازمی‌نماید. در تعریف اسم می‌گوید: صوتی است ناشی از حنجره، دارای معنیِ وضعی، بدون دلالت بر زمان، که هیچ یک از اجزای آن جداگانه معنی ندارد [مثلاً دو جزء «انسان» (إن + سان) در حالی که جزء «انسان» است دارای معنایی نیست][۵].

---

۳) المنطقیّات للفارابی، ج ۱، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و سیّد محمود مرعشی، کتاب‌خانهٔ مرعشی نجفی، ص ۲۲.

۴) استادِ درسِ دستور زبان ما در سال اول دانش‌سرای عالی مرحوم ملک‌الشّعرای بهار بود. این درس برای همهٔ رشته‌ها اجباری و همگانی بود. در آن موقع، کتاب دستور مرحوم میرزا عبدالعظیم خانِ قریب‌گَرَکانی در همهٔ مدارس ایران رایج بود و در آن، به تقلید از گرامر فرانسه، لفظ به نُه قسم تقسیم می‌شد:

اسم و صفت و کنایه و فعل و عدد پس قید و اضافه حرف ربط و اصوات

اما مرحوم ملک، هم‌ازآغاز، لفظ را، مانند منطقیان و نحویان، به سه قسم تقسیم می‌کرد. جزوهٔ درسی ایشان نزد بنده موجود است.

۵) ترجمهٔ فرانسهٔ تعریف ارسطو چنین است:

Le nom est un son vocal, possédant une signification conventionnelle, sans référence au temps, et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément (*Organon* d'Aristote, *De l' Interprétation,* 2. 20)

و، به تعبیر غزّالی، «صوتٌ دالٌّ بتواطؤٍ، مجرّدٌ عن‌الزّمان، والجزُء من اجزائه لا یدلّ علی انفراده» (معیارالعلم، امام محمد غزالی، مصر، ۱۳۲۹، ص ۴۱). (تواطؤ = وضع).

آن‌گاه، در شرح تعریف خود، می‌گوید: چنین نیست که هر صوتی که از حنجره خارج شود لفظ باشد، بلکه شرطش آن‌است که به‌عنوان سمبل (نمادِ وضعی، یا دالِّ به تواطؤ) به کار رود. بنابراین، اصواتی که ازحنجرهٔ حیوانات خارج می‌شود ــ و البته متکی بر مخارج حروف هم نیست[۶] ــ اگر چه دلالت بر چیزی دارد [مثلاً دلالت بر درد یا ترس یا خشم]، هیچ یک اسم نامیده نمی‌شود[۷] [زیرا دلالت آنها دلالتی طبیعی است نه وضعی].

ارسطو، با آن‌که خود واضع یا مبیّن قواعدِ تعریفِ منطقی است و در تعریف ذکرِ جنسِ قریب را لازم می‌داند، در اینجا «صوت» را، که جنس بعیدِ اسم است، می‌آورد. اما در کتب منطق اسلامی، معمولاً، «لفظ مفرد» را، که جنس قریبِ اسم است، می‌آورند و این به دقت نزدیک‌تر است. چنان که فارابی می‌گوید: «الاسمُ لفظةٌ مفردةٌ دالّةٌ علی معنیً یُمْکِنُ أن یُفْهَمَ وحدَه و بنفسهٖ مِن غیرِ أَن یَدُلَّ بذاتِه و بِنْیَتِهٖ و شَکلهٖ علی زمانِ ذلک المعنی و ذلک مثلُ قولِک حیوانٌ و انسانٌ و زیدٌ و عمروٌ و بیاضٌ و سوادٌ»[۸].

پس از تعریف اسم، ارسطو به تعریف فعل می‌پردازد بدین عبارت:

فعل آن است که به معنیِ مخصوصِ خود زمان را نیز می‌افزاید، [و مانند اسم] هیچ یک از اجزای آن [یعنی هجاهای جدا جدا شدهٔ آن] دارای معنی نخواهد بود. گذشته از این، چیزی را برای چیز دیگر اثبات می‌کند» [مثلاً وقتی می‌گوییم «راه می‌رود» معلوم است که کسی یا چیزی به نحو مجمل و مبهم هست که راه می‌رود، البته بدون اینکه مشخّص باشد چه کسی و چه چیزی][۹].

در کتاب **شعر** (بوطیقا) همین تعریف را با اندکی تغییرِ تعبیر بدین صورت می‌آورد:

فعل صوتی است مرکّب، با مفهوم معیّن، که بر زمان نیز دلالت می‌کند و [چون اسم] دارای اجزائی است که هیچ یک از آنها را به خودی خود مفهومی نیست. چنان که، بر خلاف لفظ **انسان** و **سفید** که متضمّن معنی زمان نیست، لفظِ «راه می‌رود» و «راه رفته است»، علاوه بر معنیِ «راه رفتن»، یکی بر زمان حال و دیگری بر زمان گذشته دلالت دارد[۱۰].

---

۶) inarticulé = *Organon, De I' Interprétation* 2, 25, 30 ۷)

۸) المنطقیّات للفارابی، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و سیّدمحمود مرعشی، قم، کتاب‌خانهٔ آیةالله مرعشی، چاپ اول ۱۳۰۸ هـ ق. ص ۲۲.

۹) ترجمهٔ فرانسویِ ارغنون:

Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps, [et] aucune de ses parties ne signifie rien prise séparément, et il indique toujours quelque chose d' affirmé de quelque chose (*Org. De l'Interprétation,* 3)

۱۰) **هنر شاعری** (بوطیقا)، ارسطو، ترجمه ومقدمه وحواشی از فتح‌الله مجتبایی، بنگاه نشر اندیشه، ۱۳۳۷، ص ۱۴۰.

ابو نصر فارابی تعریف مذکور را به صورت ذیل می‌آورد که دقت و صراحت بیش‌تر دارد:

و الکلمةُ [أی الفعل] لفظةٌ مفردةٌ دالّةٌ علی معنیً یُمکِنُ لْ یُفْهَمَ وحدَه و بنفسه، و تَدُلُّ مع ذلک بِبِنْیَتِها و بذاتها علی زمانٍ ذلکَ المعنی الّذی فیه وجودُه. و ذلک مثلُ قولِک مَشیٰ و یَمْشي و سَیَمْشي. فانّ هذه کلَّها تَدُلُّ علی معنیً [أی المَشْی] و تدلّ مع ذلک بأَشکالها و بذواتها علی الازمنة الّتی فیها وجودُ ذلک المعنی [أی وجودُ ذلک المَشْی] و ذلک بالذّات لا بالعرض.[۱۱]

آنگاه ادامه می‌دهد که فعل، هم دلالت بر معنی مشخّص دارد و هم دلالت بر وقوع آن معنی در زمان مخصوص و هم، به دلالتی مجمل و غیر مصرَّح، دلالت بر فاعل آن:

فکأنّها تَدُلّ علی الموضوع الّذی شأنُـه أن یقترن به المعنی... من غیر أن یُصَرَّحَ باسمِه الّذی یَخُصُّه.[۱۲]

در ضمن، برای رفع التباس، تصریح می‌کند که مصدر، از قبیلِ «مَشْی» و «حرکت»، اسم است نه فعل؛ زیرا با لذّات، از حیثِ شکل و صیغه و ساختار، افادهٔ زمان معیّن (ماضی و حال و مستقبل) نمی‌کند[۱۳].

بالاخره، یادآور می‌شود که برخی اسم‌ها، چون به نحوی در ذهن مقترن با زمان است، چه‌بسا با فعل مشتبه شود، مخصوصاً وقتی اسم مشتقّ باشد، از قبیل «رونده» و «زننده» و «خورنده» و «آشامنده» و نظایر آن. بسیاری از پیشینیان نیز این‌گونه اسم‌ها را فعل پنداشته‌اند، زیرا که به ذات خود بر موضوعاتی دلالت دارد که این معانی در آن یافت می‌شود [یعنی بر کسی که رفتن و زدن و خوردن و آشامیدن را انجام می‌دهد] و بالعرض بر زمان آن معنی[۱۴]. زیرا، وقتی این معانی در عقل و فهم ما حاصل می‌شود، زمان نیز همراه آن در ذهن می‌آید. اما این نظر صائب نیست؛ چون، هرچند دلالت بر زمانی [مجمل] دارد، دلالتش بالعرض است[۱۵].

* * *

ارسطو، در بحث الفاظِ مفرد، مخصوصاً بر روی اسم و فعل، که ارکانِ اصلیِ جمله‌اند، تکیه می‌کند، البته با توجه به این که اسم شامل ضمایر و صفات نیز می‌شود. اما دربارهٔ حروف آن‌چنان بسطِ سخن نمی‌دهد، شاید به این دلیل که حروف (= ادوات) در حکم بند و بست و پیچ و مهره‌هایی است که اجزای کلام را به هم می‌پیوندند.

۱۱) المنطقیات للفارابی، ص۲۳. ۱۲) همان، ص ۲۴. ۱۳) همان، ص۲۳.
۱۴) بی‌سبب نیست که این قبیل مشتقات را در عربی شِبْهِ فعل می‌نامند. ۱۵) همان، ص۲۴.

* * *

تقسیم‌بندی مذکور در چند موضع از آثار ارسطو آمده است. اما بـه درسـتی نـمی‌توان دانست که آیا این تقسیم از آنِ خودِ ارسطوست یا از گرامردان‌های یونانی؛ چون عـلم گرامرِ زبان یونانی هم، در زمان ارسطو، مانند بسیاری دیگر از رشته‌های فرهنگ بشری، به پیش‌رفت و تکاملِ درخور ملاحظه‌ای دست یافته بود؛ چنان که گاه ارسطو خود، به عنوان مثال، می‌گوید: «فلان کس گرامردان است» و هم، به «علم گرامر[۱۶]» و این‌که «گرامر علم است[۱۷]» اشاره دارد.

اگر این تقسیم از خودِ ارسطو بود، لابدّ به این ابداعِ با اهمیّت خود تصریح می‌کرد ــ چنان که، در بسیاری از موارد، به رأی و نظر و ابتکار شـخصی خـود اشـاره دارد ــ در صورتی که در هیچ جا نمی‌گوید که من لفظ را به سه مقوله تقسیم کرده‌ام.

* * *

چنان که گفته شد، این تقسیم تقسیمی است حاصر، یعنی مبتنی بر ملاک عقلی و منطقی، و در همهٔ زبان‌های زندهٔ عالم هم صادق است. متأسفانه، انس و عادت و مکرّر دیدن یا شنیدنِ چیزی از اعجاب آدمی می‌کاهد. اگر شخص بتواند انس و عادت را فراموش کند و فرض کند که نخستین بار است که با چنین تقسیم‌بندی رویاروی مـی‌شود و در نـظر بگیرد که «معمّا چو حل گشت آسان شود»، اعجابی بی‌حدّ بدو دست می‌دهد که چگونه این تقسیم جامع و مانع با این ملاک‌های دقیق در ذهن متفکران ــ آن هم با این بُعد زمان ــ حاصل شده است!

تقسیم دیگر از الفاظ مفرد

در سدهٔ جاری، نظر برخی از متفکران و صاحب‌نظران اروپایی به این نکته معطوف شده است که مقولات ده‌گانهٔ ارسطویی نیز در آغاز بحثی دستوری بوده است و آن هم نوعی تقسیم‌بندیِ الفاظ است که تا حدّ زیادی بـه تـقسیم‌بندی کـنونیِ الفـاظ در گـرامـرهای اروپایی نزدیک است. اینان بر آن‌اند که ارسطو، در ابتدا، از مطالعه و ملاحظهٔ عبارات و الفاظ به این ده مقوله دست یافته است و، پس از آن، آنها را به عنوان اجناسِ عالیه در نظر

۱۶) *Organon, Catégories, trad. Tricot,* Science grammaticale, Paris, J. Vrin. 1946, 2.
۱۷) همان جا.

گرفته و، بالاخره، در متافیزیک جنبهٔ اُنتولوژیک (هستی شناسانه) به آنها داده و آنها را به‌منزلهٔ انواع و اقسام وجود دانسته است.

رسالهٔ کاتگوری (= قاطیغوریاس = مقولات)ــ نخستین رسالهٔ ارغنونــ از همان نخستین سطرِ صفحهٔ اول بحثی است مربوط به الفاظ و در همین جاست که از الفاظِ مشترک (homonymes) و الفاظِ متواطی (synonymes[۱۸]) و الفاظ مشتقّ (paronymes) سخن می‌گوید.

در صفحهٔ بعد، باز بحثِ الفاظ را ادامه می‌دهد و می‌گوید که بعضی الفاظ با هم پیوند می‌خورند و به صورت قضیّه در می‌آیند و، در این صورت، درخورِ تصدیق و تکذیب (یحتمل الصدقَ و الکذبَ)اند و گاه به صورت تنها و مفرد به کار می‌روند که در خور تصدیق و تکذیب نیستند.

پس از آن، به تحقیقی شگرف در ساختار جمله می‌پردازد تا ببیند چه چیزهایی صلاحیت محمول واقع شدن دارند. اساساً کاتگورِئین به معنی حمل است و کاتگوری یعنی محمول یا مقول و، به تعبیرِ دستورِ زبان، مسند و، به اصطلاحِ امروز، گزاره. مثلاً، می‌گویند فلان چیز مقول به تشکیک است، یعنی به نحو تشکیکْ محمول واقع می‌شود.

پلوتیه (Pelletier)، که رسالهٔ مقولات ارسطو را ترجمه کرده[۱۹]، عنوان کتاب را، در پشت جلد، *Les Attributions* (محمولات) قرار داده و در زیر آن، در پرانتز، اصطلاح معروفِ *Catégories* را آورده‌است. قرون وسطائیان نیز کاتگوری را به *predicamentum (=prédicat* یعنی محمول) ترجمه می‌کردند.

پس، می‌توان گفت که این بحث در آغاز برای ارسطو بحثی است صرفاً گرامری. او می‌خواهد انواع الفاظی را که در جمله می‌توان محمول قرار داد بیان کند؛ این است که، درست مانند یک عالمِ نحو، جمله‌بندی را مورد بررسی قرار داده است تا ببیند وقتی ما مبتدایی داریم چه چیزهایی ممکن است خبر آن واقع شود، یعنی بدان اسناد داده شود.

بنا بر این، مقوله‌های ارسطویی، بر خلاف مقوله‌های کانت و هگل، ابتدا از طریقِ تحلیل دستور زبان به دست می‌آید. به همین جهت، ترِنْدِلِنبورگ (Trendelenburg) حق

---

۱۸) لفظِ synonyme امروز در زبان‌های اروپایی به معنی مترادف است. اما ارسطو آن را به معنیِ متواطی (یعنی مشترکِ معنوی در برابر مشترکِ لفظی به‌کار می‌برد).

19) Les *Attributions (Catégories)*, Trad. Pelletier. Montre´al (Bellarmin), Paris 1983.

دارد بگوید که مقولات ده‌گانهٔ ارسطویی ازلحاظ بنیاد با روابط دستوری گره خورده‌اند[۲۰]، یعنی از طریق تحلیل عبارت‌ها و جمله‌ها به دست آمده‌اند[۲۱]. بالاخره، ماکوولْسْکی، نویسندهٔ تاریخ منطق، می‌گوید: باید اذعان کرد که رابطه‌ای ارگانیک بین مقوله‌های ارسطو و مقوله‌های گرامر موجود است.

تعداد این مقولات (= محمولات = مسندها = گزاره‌ها) ده‌تاست. حال می‌توانیم رابطهٔ موضوع و محمول را از هم بگسلیم و محمول‌ها را از قضیّه بیرون بیاوریم تا به صورت الفاظ مفرد درآیند. در این صورت، این تقسیم‌بندی تقسیم‌بندیِ گرامری است، یعنی لفظ مفرد به ده قسم انقسام می‌یابد.

البته، بر خلاف تقسیم لفظ مفرد به سه مقوله (اسم و فعل و حرف)، که از راه حصر عقلی به دست می‌آید، این تقسیمِ ده‌گانه از راه استقرا به دست آمده است.

خلاصه، اقسام لفظ مفرد همین ده قسم است و هر لفظی بیابید و بر روی آن انگشت بگذارید (البته غیر از ادوات) در ذیل یکی از اینها قرار می‌گیرد.

چنان که گفته شد، تقسیم لفظ به سه مقوله معلوم نیست که از ارسطوست یا از علمای گرامر یونانی، و به احتمال بسیار زیاد از گرامردان‌های یونانی است. اما این تقسیمِ ده‌گانه مسلماً از ارسطوست که به طریق استقرا و استقصا بدان دست یافته است و خود می‌گوید: ما هر چه گشتیم و مطالعه کردیم، جز اینها نیافتیم.

اینک عینِ بیانِ ارسطو در مورد مقولات:

> تعبیراتی که بدون هیچ گونه پیوند باشند [یعنی الفاظِ مفرد] عبارت‌اند از:
> جوهر (گوهر)، کم (چندی)، کیف (چونی)، اضافه (ــ)، أَین (کجائی)، مَتیٰ (کیی)، وضع (نهاد)، مِلْک (داشتن)، فعل (کنش)، انفعال (کنش‌پذیری[۲۲]). جوهر مانند انسان و اسب؛ کم مانند دو ذراع یا سه ذراع؛ کیف مانند سفید و گرامردان؛ اضافه مانند ضِعف و نِصف و بزرگ‌تر؛ أین مانند در باغ لیکِئون؛ مَتیٰ مانند دیروز و سال گذشته؛ وضع مانند درازکشیده و نشسته؛ مِلک مانند «کفش به پا دارنده» و «دارای اسلحه»؛ فعل مانند «می‌بُرد»، «می‌سوزاند»؛ انفعال مانند «بریده می‌شود»، «سوخته است».

هیچ یک از این الفاظ، فی‌نفسه، (en lui-même) و بنفسه (par lui-même) نه چیزی

---

۲۰) تاریخ منطق، تألیف آ. ماکوولْسْکی، ترجمهٔ فریدون شایان، انتشارات مرزبان و پیشرو، ۱۳۶۴، ص۱۴۸.

۲۱) اگرچه، ریتر (Ritter) و تسلر (Zeller) و اشپنگل (Spengel) با این نظر مخالف‌اند.

۲۲) معادل‌های فارسیِ مقولات از دانشنامهٔ علائی و مصنفات افضل‌الدّین کاشانی اقتباس شده است که هر دو کتاب از گنجینه‌های گران‌بهای واژگان فارسی اند.

را اثبات می‌کنند و نه چیزی را نفی می‌کنند. تنها وقتی بین آنها پیوند برقرار شود [البته منظور پیوندِ اِسنادی و اِخباری است]، نفی یا اثبات تحقق می‌یابد و یقیناً هر اثباتی یا نفیی یا صادق است یا کاذب؛ در صورتی که الفاظ مفرد به هیچ روی قابل صدق و کذب نیستند، مانند «انسان»، «سفید»، «می‌دود»، «پیروز»[۲۳].

از این مقولات، مخصوصاً، چند مقولهٔ ذیل، با مقوله‌های متداول گرامری منطبق است:

مقوله‌های ارسطویی		مقوله‌های گرامری	
جوهر	(substance)	اسم	(nom = [۲۴]substantif)
کیف	(qualité)	صفت	(adjectif)
کم	(quantité)	عدد	(nombre)
أین	(où?)	قید مکان	(adverbe de lieu)
مَتیٰ	(quand?)	قید زمان	(adverbe de temps)
فعل	(action)	فعل متعدّی معلوم (à la forme active)	(verbe transitif)
انفعال	(passion)	فعل مجهول (یا le passif)	(à la forme pasive)

❑

23) *Orgaron, Catégories*, trad: TRICOT. Paris, 1946, 4.

۲۴) به ارتباط بین لفظِ « substance» و « substantif» مخصوصاً توجه شود.

دبیر و دبیری در ایران اسلامی

هاشم رجب‌زاده

از دانشگاه اوساکا (ژاپن)

۱. سابقهٔ تاریخی

کلمهٔ دبیر در زبان پهلوی برای عنوان مقام‌های دولتی به کار رفته است؛ مانند **آتش آمار دیبهر** (دبیر عایدات آتشکده‌ها)، **داذ دیبهر** (دبیر عدلیه)، **شهر آمار دیبهر** (دبیر عواید دولت)، **کذک آمار دیبهر** (دبیر عایدات دربار)، **گنز آمار دیبهر** (دبیر خزانه)، **آخور آمار دیبهر** (دبیر اصطبل شاهی)، و **روانگان دیبهر** (دبیر امور خیریه). [کریستنسن، ص ۱۵۵، به نقل از مفاتیح العلوم].

بخش‌های مرکزیِ دستگاه حکومت ساسانی عبارت بود از چند «دیوان»، که کلمه‌ای پهلوی است به معنی اداره. این دیوان‌ها نظم و ترتیب کامل داشت. اطلاع مستقیمی دربارهٔ شمار دیوان‌ها و صلاحیت هر یک از آنها در دست نداریم (همان‌جا، ص ۱۶–۴۱۵). هر یک از این دیوان‌ها باید در ادارهٔ دبیری بوده باشد. دبیران می توانستند مقام‌های اداریِ گوناگون را تصدی کنند (گیرشمن. ص ۳۷۳).

ابو عبدالله محمد بن عبدوس الجهشیاری (وفات: ۳۳۱)، در کتاب ارزندهٔ خود، الوزراء و الکتّاب، در اهمیت شغل دبیری در ایران ساسانی نوشته است که پادشاه به کاتبان مهترِ خود فرمان می‌داد تا نویسندگان جوان و کسانی را که در دربار شاه تربیت یافته بودند و به کار گماشته می‌شدند آزمایش کنند و هوش و استعدادشان را بسنجند. آنگاه نام هر کس

که پسند می‌افتاد به پادشاه عرضه می‌شد و او به ملازمان دربار می‌پیوست... پادشاهان، کاتبان و دبیران را بر دیگران مقدم می‌داشتند. آنان به اهمیت هنر نویسندگی پی برده بودند و اهل قلم را به خود نزدیک می‌ساختند؛ آنان را صاحبِ نظر و تدبیر و اهل هنر می‌دانستند و می‌گفتند نظام امور و کمال مملکت و رونق پادشاه به ایشان است که زبان گویای پادشاهان و خزانه‌داران و امانت‌داران و خدمت‌گزاران رعیت و کشورند.

پادشاهان ایران، به هنگام لشکرکشی، یکی از کاتبان مهتر را همراه سپاه می‌کردند و به سالار سپاه فرمان می‌دادند که خلاف نظر او توقف و عزیمت نکنند. منظور ایشان از این فرمان آن بود که اهمیت و برتریِ نظر و تدبیرِ دبیر را معلوم سازند. (← ص ۳۰ و ۳۱). جهشیاری افزوده است که درزمان سلطهٔ ایرانیان هیچ‌کس به‌جز شاه و دبیر و قاضی بر استر سوار نمی‌شد (ص ۳۶).

همان مؤلف، در اهمیت کارِ دبیران در دستگاه حکومت، آورده است که، پس از یادآوریِ موبدِ موبدان به انوشیروان که بیدادگری گسترش یافته است، وی «به این امر توجه نمود و بر او روشن شد که ظلم و ستم به کار رفته است. از این‌رو، هفتاد نفر از ستم‌کاران را، که پنجاه نفر ایشان از دبیران و عمّال و امنا بودند، به دار آویخت» (ص ۳۶).

دبیران، در دورهٔ ساسانی، در دستگاه دولتی نفوذ فراوان داشتند. اسناد رسمی و نامه‌های خصوصی می‌بایست به صورت مصنوع و سبکِ مقرر نوشته شود. در این نامه‌ها، سخنان بزرگان و نصایح اخلاقی و پندهای دینی و معمّیات و مانند اینها می‌آمده و مقام و رتبهٔ مخاطب و نویسندهٔ نامه در تعبیر و بیان کاملاً رعایت می‌شده است. دبیران فرمان‌های سلطنتی را انشا و ثبت... و محاسبات دولت را اداره می‌کردند (کریستنسن، ص ۸۲ و بعد).

۲. بنیاد کار آمد ایرانی در حکومت اسلامی

پس از غلبهٔ اعراب، ایرانیان، ازهرگروه و طبقه، درردهای اجتماعیِ قلمروِ اسلام جایگاه نازل‌تری داشتند. از آنجا که بیش‌تر آنهایی که ازدیوان سالاران بودند و، ازآن میان، دبیران و وزیران و مستوفیان و منشیان ازمالیات معاف شناخته می‌شدند، اینان نیز، همچون دیگر مردم مغلوب، ناگزیر بودند که یا به اسلام در آیند یا بنده و، به اصطلاح، «موالیِ» نوحاکمانِ عرب شوند و به‌عنوان غیرمسلمان و «اهل جِزیه» درکشور اسلامی گذران کنند.

نخستین دبیران در حکومت اسلامی کاتبانِ وحی و مناشیر بودند. نخستین کاتبانِ وحی علی بن ابیطالب علیه‌السلام و عثمان بن عفان، رضی‌الله عنه، بودند (جهشیاری، ص۴۰. نیز← مستوفی، ص ۱۶۴). زید بن ثابت هم کاتب وحی بود و هم نامه‌هایی را که به پادشاهان فرستاده می‌شد می‌نوشت. از او نقل شده است که می‌گفت: یک روز برای رسول خدا نامه می‌نوشتم، پیامبر اکرم برای کاری برخاست و به من فرمود: «قلم را بر گوش خود بگذار، زیرا برای بیان املا کننده بهتر و برای رفع احتیاج شایسته‌تر است.» (جهشیاری، ص ۴۰).

در خلافت عمر بن خطّاب (۱۳-۳۳)، شغل کتابت رونق بیش‌تری گرفت و او، به تقلیدِ ساسانیان، دیوان را برقرار کرد (مسعودی، التنبیه، ص ۲۶۴؛ ابن خلدون، ج ۱، ص ۵۲۹؛ ابن طقطقی، ص ۱۴-۱۱۲؛ ماوردی، ص ۱۹۱؛ جهشیاری، ص ۴۴)؛ و دبیران را در آن گماشت، تا آنجا که «دبیرانِ سوادِ بغداد (دهخدا، امثال و حِکَم، ذیل «مِثلِ خوارزمیان») مَثَل شد.

برای علی علیه‌السلام «سعد بن نمران همدانی» کتابت می‌کرد (جهشیاری، ص ۵۰).

عمر، نخستین کسی از عرب بود که دیوان‌ها را در اسلام تشکیل داد (جهشیاری، ص۴۴). همین مؤلف دربارهٔ وضع دیوان تا زمان عبدالملک (پنجمین خلیفهٔ اموی؛ حک: ۶۵-۸۶) نوشته است که در کوفه و بصره دو دیوان وجود داشت: یکی به عربی برای آمارمردم و اعطایی‌های آنان، این دیوان را عمر تشکیل داد؛ دیگری به فارسی و برای ثبت اموال. در شام نیز چنین بود: دیوانی به رومی و دیوانی دیگر به عربی. تا زمان عبدالملک بن مروان این ترتیب ادامه داشت. هنگامی که حجّاج زمامِ امورِ عراق را به دست گرفت، صالح بن عبدالرحمن برایش نویسندگی می‌کرد. او ابوالولید خوانده می‌شد. درآن هنگام، زادان فرّخ دیوانِ فارسی را اداره می‌کرد. سپس صالح بن عبدالرحمن جانشین او شد (جهشیاری، ص ۶۷-۶۸).

در دورهٔ اسلامی، بیش‌تر وزیران از میان کاتبان انتخاب می‌شدند. وزیرانی که در کتاب الفخری، فی‌الآداب السلطانیه، و در تاریخ مسعودی (بیهقی) از ایشان نام برده شده است حدود ۲۷ نفرند که همهٔ آنان، پیش از رسیدن به وزارت، دبیر (کاتب) بوده‌اند (مقدمهٔ ویراستاران عربی کتاب الوزراء و الکتاب، تألیف جهشیاری، ترجمهٔ فارسی، ص۲۱).

حاکمان عرب در قلمروِ اسلام، و از آن‌میان ایران، به‌زودی دریافتند که برای ادارهٔ این

سرزمین وسیع به دانش و آزمودگیِ دبیران نیاز دارند. دبیران نیز، برای حفظ موقعِ ممتاز خود در محیط و میان اقران، حمایت طبقهٔ حاکمِ تازه را می‌خواستند («Class System»، Cahen، در تاریخ ایران کمبریج، ص ۲۸–۳۰۵؛ جهشیاری، ص ۱۶–۱۷؛ Moroney، ص ۱۹۹–۲۱۱ و ۳۰۰–۳۰۵). اعراب برتریِ ایرانیان را در نویسندگی دریافته بودند. به نوشتهٔ مؤلف کتاب الوزراء و الکتّاب، یکی از منشیانِ عبدالملک ابوزرعه‌روح بن زنباع الخدامی بود. عبدالملک بارها می‌گفت که روح بن زنباع در امانتْ شامی، در بختْ عراقی، در فقهْ حجازی و در نوشتنْ فارسی است (← جهشیاری، ص ۶۴–۶۵).

عنوان دبیر احتمالاً در اوایل حکومت بنی‌امیّه و پیش از آنکه عربی زبان اداری و جانشین فارسی شود در دستگاه دولت به کار می‌رفت. این عنوان در ایران اسلامی نیز مترادف با «کاتب» بر جای ماند، و در معنیِ مأمور دستگاهِ انشاء رواج بیش‌تری داشت. پس از آنکه فارسی، در بخش اعظم سرزمین‌های شرقیِ جهان اسلام، باز زبان اداری شد، «دبیر» بار دیگر در جای عنوانی اداری و حکومتی به کار رفت.

جهشیاری دربارهٔ وضع دبیران و منشیان در زمان هشام بن عبدالملک (هفتمین خلیفهٔ اموی، حک: ۱۰۵–۱۲۵) نوشته است که در آن هنگام بیش‌تر منشیانِ خراسان زردشتی (مجوس) بودند و حساب‌ها به فارسی نوشته می‌شد. در ۱۲۴ هجری، یوسف بن عمر، که حکومت عراق را بر عهده داشت، به نصر بن سیّار نامه‌ای نوشت و آن را به وسیلهٔ مردی، به نامِ سلیمانِ طیّار، برایش فرستاد. او در این نامه به نصر نوشت که در کارها و نویسندگی‌های خود از هیچ یک از اهل شرک کمک نخواهد. نخستین کسی که در خراسان نوشته‌ها را از فارسی به عربی برگردانید اسحق بن طلیق کاتب، از بنی نهشل، بود که از خاصان نصر به شمار می‌رفت و همیشه همراه او بود (همان، ص ۱۰۰).

سازمان طبقاتیِ جامعهٔ ساسانی به برجا ماندن دستگاه دیوان‌سالاری، که دبیران جزئی از آن بودند، کمک کرد. شماری از مؤلفان پایگاهِ دیوان‌سالاران و دبیران را ممتاز و جدا از وضع و موقع لشکریان و روحانیان و اهل کسب و کار (یعنی بازرگانان، پیشه‌وران، کشاورزان و شبانان) شناخته‌اند (← طبری، ج ۱، ص ۱۸۰؛ شاهنامه، ویراستهٔ جلال خالقی مطلق، ج ۱، ص ۴۲–۴۳؛ نامهٔ تنسر، ص ۵۷؛ ابن البلخی، ص ۳۰–۳۱). مؤلفانِ دیگر دبیران و رهبران دینی را دو ستونِ «اهل قلم» دانسته‌اند. برای نمونه، نصیرالدین طوسی (وفات: ۶۷۲) جامعه را به چهار طبقه تقسیم کرده و نوشته است:

همچنان که امزجهٔ معتدل به تکافیِ چهار عنصر حاصل آید، اجتماعاتِ معتدل به تکافیِ چهار صنف صورت بندد: اول **اهل قلم**، مانند ارباب علوم و معارف و فقها و قُضات و کتّاب و حُسّاب و مهندسان و منجّمان و اطبّا و شعرا، که قِوام دین و دنیا به وجود ایشان بُوَد و ایشان به مثابت آبند در طبایع؛ و دوّم **اهل شمشیر**، مانند مقاتِله و مجاهدان... که نظام عالم به‌توسّط ایشان بُوَد و ایشان به منزلت آتش‌اند در طبایع؛ و سیّم **اهل معامله**، چون تُجّار، که بضاعات از افقی به افقی برند، و چون محترفه و اربابِ صناعات و حرفه‌ها... و ایشان به جای هوااند در طبایع؛ و چهارم **اهل مزارعه**، چون برزگران و دهقانان و اهل حَرْث و فلاحت، که اقواتِ همهٔ جماعت مرتّب دارند... و ایشان به جای خاک‌اند در طبایع. (اخلاق ناصری، ص ۳۰۴-۳۰۵).

(برای آرای مشابه، ← دوانی، ص ۷۸-۲۷۷؛ واعظ کاشفی، ص ۴۸)

همان مؤلف، در بحث از مدینهٔ فاضله، ارکان آن‌را پنج صنف دانسته است:

اول، جماعتی که به تدبیر مدینه موسوم باشند و ایشان اهل فضایل و حکمای کامل باشند... و ایشان را **افاضل** خوانند.

دوم، جماعتی که عوام و فروتران را به مراتب کمالِ اضافی می‌رسانند... و علوم کلام و فقه و خطابت و بلاغت و شعر و کتابت صناعت ایشان بُوَد، و ایشان را **ذوی الألْسنه** خوانند.

سیم، جماعتی که قوانین عدالت در میان اهل مدینه نگاه می‌دارند... و علوم حساب و استیفا و هندسه و طب و نجوم صناعت ایشان بود، و ایشان را **مقدِّران** خوانند.

چهارم، جماعتی که به حفظ حریم و حمایت... اهل مدینه موسوم باشند... و ایشان را **مجاهدان** خوانند.

پنجم، جماعتی که اقوات و ارزاق این اصناف ترتیب می‌سازند،... و ایشان را **مالیان** خوانند. (اخلاق‌ناصری ص ۲۸۵-۲۸۶)

در اینجا نیز، نصیرالدین طوسی کاتبان را، در عرض متکلمان و فقها و خطبا و بلغا، راه‌بر و مربّیِ مردم شناخته است.

کارآمد و فعال بودن دستگاه دیوان‌سالاریِ ایران ساسانی، پس از غلبهٔ اعراب، به ادامه یافتنِ سنّت‌های اداری و حکومتی ایران و نیز به تکوین دستگاه حکومت اسلامی یاری رساند. بدین‌سان، دبیران فنون و مهارت‌های دیوان‌سالاری، از جمله شیوه‌های نگارش و خوش‌نویسی، اصول ترکیب و انشاء، طرز خطاب و عناوینِ مناسب برای طبقات بزرگان و بلندپایگان، رسم و راه دیوانیان، مانند آداب و آیین‌رفتار و ظاهر و پوششِ مناسب، را حفظ و به اسلاف خود، که بیش‌تر فرزندان و خویشانشان بودند، منتقل

می‌کردند (← Mottahedeh ۱۹۸۰، ص ۳۵–۳۶؛ Klausner، ص ۳۷–۸۱).

۳. فضیلت دبیری و شرایط دبیر

با اهمیتی که دبیر، در تمدن اسلامی، در تشکیلات دیوانی داشته، در شرایط دبیری و آنچه دبیر باید بداند کتاب‌ها و رساله‌های متعدد نگاشته و صفات و فضیلت‌هایی را که دبیر باید دارا باشد بر شمرده‌اند.

قلقشندی برای دبیر دو دسته از صفات را لازم می‌داند: نخست، آنچه دبیر یا کاتب حتماً باید داشته باشد و اهمال در آن جایز نیست، و آن ده صفت است: ۱) مسلمان بودن، چون دبیر زبانِ مملکت است و باید در آنچه می‌نویسد امین باشد و صلاح مملکت اسلام نگاه دارد و، اگر مسلمان نباشد، باشد که برای بیگانگان و اهل کفر جاسوسی کند؛ ۲) مرد بودن، که قدما نویسندگی را بر زنان نمی‌پسندیده‌اند؛ ۳) آزاد بودن و برده و بنده نبودن؛ ۴) رسیدن به سن بلوغ و تکلیف؛ ۵) عادل بودن؛ ۶) بلیغ بودن؛ ۷) خردمند و استوار اندیشه بودن؛ ۸) به احکام شرع دانا بودن؛ ۹) قوّت عزم و علوِّهمت و شرفِ‌نفس داشتن؛ ۱۰) با کفایت بودن. دوم، صفات عرفی: آنکه کاتب ادیب، تند ذهن، قوی النفس، حاضرالحسّ، درست اندیش، خوش‌بیان و... باشد (ج ۱، ص ۶۷، به نقل از انوری، ص ۱۷۹–۱۸۰).

غزالی، که باب سوم نصیحةالملوک را به «ذکر دبیران و هنرمندی ایشان» اختصاص داده، در این‌باره نوشته است:

> دبیران را بجز نبشتن بسیار چیزی دیگر بباید دانستن تا خدمتِ بزرگان را بشایند؛ و حکیمانِ ملوکِ پیشین گفته‌اند که دبیران [را] ده چیز بباید دانستن: ... نزدیکی و دوری آب در زیر زمین، و بیرون آوردن کاریزها، و دانستنِ افزودن و کاستن روز و شب به تابستان و زمستان، و رفتار آفتاب و ماه و ستارگان و اجتماع و استقبال، و دانستن شمارِ انگشت [= حسابِ انامِل]، و شمار هندسه، و معرفت تقویم و اختیارات، دانستن روزها و آنچه بباید کشاورزان را، و دانستنِ پزشکی و داروها، و معرفتِ باد جنوبی و شمالی، [و] دانستن شعر و قوافی و، با این همه[= علاوه بر اینها]، سبک روح و خوش دیدار باید. (ص ۱۸۹).

نویسندهٔ قابوسنامه، باب سی و نهمِ کتاب خود را به «آداب و آیین دبیری» اختصاص داده است. هم‌چنین، مقالهٔ اول از چهارمقالهٔ نظامی عروضی با عنوان «در ماهیت دبیری و

کیفیت دبیر کامل و آنچه تعلّق بدین دارد» چنین آغاز می‌شود:

دبیری صناعتی است مشتمل بر قیاسات خطابی و بلاغی، منتفع در مخاطباتی که در میان مردم است بر سبیل محاورت و مشاورت و مخاصمت، در مدح و ذم و حیلت و استعطاف و اغواء و بزرگ‌گردانیدن اعمال و خُرد‌گردانیدن اَشغال و ساختنِ وجوهِ عذر و عتاب و اِحکامِ و ثائق و اِذکارِ سوابق و ظاهر‌گردانیدنِ ترتیب و نظام سخن در هر واقعه تا بر وجه اولیٰ و اُخریٰ ادا کرده آید» (نظامی عروضی، ص ۱۹–۲۰؛ نیز ← نخجوانی، ج ۱، ص ۹۸–۱۰۱).

همان مؤلف در «مقالتِ اوّل»، پس از تعریف دبیری و کار دبیر، شرایط او را بر شمرده و نوشته است:

دبیر باید که کریم الاصل، شریف العِرض، دقیق النّظر، عمیق الفکر، ثاقب الرأی باشد؛ و از ادب و ثمرات آن‌قسْمِ اکبر و حظِّ اَوْفَر نصیب او رسیده باشد؛ و از قیاسات منطقی بعید و بیگانه نباشد؛ و مراتبِ ابناءِ زمانه شناسد و مقادیرِ اهل روزگار داند،... و عِرضِ مخدوم را در مقاماتِ ترسّل از مواضعِ نازل و مراسمِ خامل محفوظ دارد،... و در عنوانات طریقِ اوسط نگاه دارد، و به‌هر کس آن نویسد که اصل و نسب و مُلک و ولایت و لشکر و خزینهٔ او بر آن دلیل باشد، ... والبته نگذارد که هیچ غباری... بر دامنِ حرمتِ مخدوم او نشیند. و در سیاقتِ سخن آن طریق گیرد که الفاظ متابعِ معانی آید، و سخن کوتاه گردد،... اما سخن دبیر بدین درجه نرسد تا از هر علم بهره‌ای ندارد و از هر استاد نکته‌ای یاد نگیرد و از هر حکیم لطیفه‌ای نشنود و از هر ادیب طُرفه‌ای اقتباس نکند. (ص ۲۰–۲۲).

سخن عنصرالمعالی در آیین دبیری و شرایط دبیر چنین است:

اگر دبیر باشی و خط نیکو داری [باید که] بر سخن قادر باشی... و در نامه باید که بسیار غرض و معانی در اندک مایه سخن به‌کار بری... و کاتب باید که اسرار کاتبی نیک داند و سخن‌های مرموز را نیک اندر یابد. (ص ۲۵۲–۲۵۳).

۴. جایگاه دبیران

موقع و مقام نسبیِ دستگاه اداری و دیوان‌سالاری در جهان اسلام متغیّر بود. در اواخر سدهٔ سوم هجری، با گرایش عباسیان به سیاستِ ایجاد حکومت مرکزیِ نیرومند، قدرت وزیران در برابر اشرافیت نظامی- قبیله‌ایِ عرب فزونی گرفت (← MEZ، ص ۸۹–۱۰۶)؛ در نتیجه، دست‌یاران و حامیان وزرا، از جمله دبیران، پایگاهی بالاتر یافتند. دبیران،

مانند دیگر افراد طبقهٔ حاکم، از مالیات معاف بودند و اراضی کشاورزی را به عنوان واسطه‌ای میان دولت و زارعان در اختیار داشتند. واگذاری غیر موروثی زمین ــ که در سده‌های میانه «اِقطاع» نامیده می‌شد و سپس «تیول» عنوان یافت ــ در اصل از راه‌های دادن مواجب و پاداش به خدمتگزاران لشکری و اداری و نیز روحانیان بود، که در این وضع اینان مسئول اخذ و رساندن مالیاتِ زمین‌هایِ اِقطاعی به خزانه می‌شدند (← Fragner ؛ Lambton, *Continuity*..., 1987, chap. X، تاریخ ایران کمبریج، ص ۴۹۹–۵۲۴؛ و Cahen, «IKtâ^{c}» in *EI*^{2}).

در سدهٔ سوم هجری، که غلامان ترک و دیلمیان اختیار کارها را در قلمروِ حکومت عباسی در دست گرفتند، قدرت نظامی اهمیت بیش‌تری پیدا کرد. در سنّت عرب نیز، به قولِ جهشیاری، عرب‌ها هنوز شمشیر را برتر از قلم می‌دانستند. در ایران، تفوق جناح لشکری، با توالی حکومت ترکان و مغولان و ترکمانان، تا سدهٔ سیزدهم هجری دنباله پیدا کرد. در این دورهٔ طولانی، شاهزادگان و اهل شمشیر بیشتر ترک نژاد بودند، حال آنکه وزرا و اهل قلم عموماً ایرانی یا فارس نژاد (که گاه در منابع تاریخی «تاجیک» خوانده می‌شوند) بودند.

در دورهٔ غزنویان (۳۶۶–۵۸۲) و سلجوقیان (۴۲۹–۵۹۰)، اصطلاح کاتب و دبیر، هر دو، به کار می‌رفته است، چنان‌که عنوان باب سی و نهمِ قابوسنامه «در آداب و آیین دبیری و شرط کاتب» است، و در چهارمقاله نیز می‌خوانیم: «هر گاه که معانی متابعِ الفاظ افتد، سخن دراز شود و کاتب را مِکثار خوانند... اما سخنِ دبیر بدین درجه نرسد تا...» (نظامی عروضی، ص ۲۱).

دبیرانِ با دانش و کاردان بیش‌تر در خدمت‌دیوان‌رسالت بودند: «و روز دوشنبه هفدهم جمادی الاولیٰ (۴۲۸ هـ‌ق) بوالحسن عراقیِ دبیر، معزول از سالاریِ کُرد و عرب، به‌درگاه آمد... امیر او را پیش خویش نگذاشت... و آخر بونصر، به حکم آنکه نام کتابت بر این مرد بود، در باب وی سخن گفت و شفاعت کرد تا... به دیوان رسالت باز نشست» (بیهقی، ج ۲، ص ۶۳۳). صاحبِ دیوانِ رسالت کسانی را که به دبیریِ دیوانِ رسالت برگزیده می‌شدند به سلطان معرفی می‌کرده و خدمت و نثار می‌کرده‌اند (تاریخ بیهقی، به نقل از انوری، ص ۱۸۰).

از دیگر مقام‌های دیوانی که در دورهٔ غزنوی می‌شناسیم این دبیران‌اند: دبیرِ سرای

که در سرای سلطانی کار می‌کرده است؛ دبیرِ خزانه که در خزانه دفترمی‌نوشته است؛ دبیرِ نوبتی که به نوبت در درگاه یا در دیوان رسالت به خدمت حاضر می‌شده است؛ دبیرِ حضرت یا دبیرِ حضور که امور مربوط به دبیریِ سلطان را انجام می‌داده و نامه‌های سلطان را می‌نوشته یا می‌خوانده است. سنائی گوید:

خاک بر سر دبیرِ حضرت را چون نداند همی یمینِ غَموس.
(نقل از همان‌جا)

دبیرِ خاص نیز همان کار دبیرِ حضور را داشته است. در خسرو و شیرین نظامی آمده است که چون خسرو خواست تعزیت نامه‌ای در مرگ فرهاد به شیرین بنویسد:

دبیر خاص را نزدیک خود خواند که بر کاغذ جواهر داند افشاند

در تاریخ الوزراء (۵۸۴) از دبیرِ جامگیات و دبیرِ روزنامه و نیز طغرایی و منشی در خدمت پادشاهان سلجوقی یاد شده است (ابورجاء قمی، مقدمه، ص ده تا چهارده). بیهقی از نایبِ دبیرِ پادشاه در شغل بریدی یاد می‌کند: «... و بو سعید بقلانی... نایبِ استادم (بوالفضل دبیر) بود، در شغل بریدیِ هرات» (بیهقی، ج ۲، ص ۷۲۵، در وقایع محرم ۴۳۱).

به دبیر دیوان مأموریت‌های سیاسی هم داده می‌شد. بیهقی، در وقایع رمضان و شوال ۴۲۹، نوشته است: «و روز یکشنبه بوسهل همدانیِ دبیر، به فرمان امیر، نامزد شد تا به‌پذیرهٔ حاجب (بزرگ) و لشکر رود [و] دل ایشان خوش کند بدین حال که رفت، [و] از مجلس سلطان امیدهای خوب کند چنانکه خجلت و غم ایشان بشود، و در این باب استادم مثالی نسخت کرد و نبشته آمد و به‌توقیع مؤکّد گشت» (همان‌جا، ص ۶۶۵).

دبیر به معنی دانشی مرد و ادیب هم آمده است. ناصرخسرو، در سفرنامهٔ خود، در سخن از وزیرِ مَلِکِ اهواز، که او را ابوالفتح علی بن احمد می‌گفتند، نوشته است که او «چهار پسر داشت، مهترین جوانی فصیح و ادیب و عاقل... مردی شاعر و دبیر بود» (ناصرخسرو، ص ۱۱۰). خاقانی نیز در برتری خود بر عنصری گفته است:

ادیب و دبیر و مفسر نبود نه سحبان به‌عرف زبان عنصری

در اهمیت و قدرت نسبی اهل قلم و اهل شمشیر در نظام اجتماعی ایران در دورهٔ طولانیِ پس از تسلط سلجوقیان، آراء گوناگونی اظهار شده است. بسیاری از مؤلفان، از جمله ماوردی (ص ۱۰)، به تفوّق ارباب قلم بر اهل شمشیر نظر داده‌اند، و کسانی هم،

مانند یعقوبی (ص ۲۷-۵۴)، به هم طرازیِ این دو گروه برای بقا و گردش کارِ دستگاهِ حکومت قایل بودند. با وجود نمودهای گاه به گاه همبستگیِ افرادِ این دو گروه، دبیران و منشیان هم، مانند لشکریان، اغلب درگیرِ تفرقه و جناح‌بندی‌ها بودند که فرمان‌روایان محرک آن می‌شدند. نمونه‌ای از این وضع را بیهقی در وصف حال استادش، ابونصرِ مُشکان، و رقابت دبیران در درگاه نشان داده است. بدین‌سان، دبیران و نیز لشکریان باصاحبان حرفه‌های دیگر ــ که غالباً حس همبستگیِ قوی نشان می‌دادند و با تعارض درون‌گروهی به‌طورجمعی مقابله می‌کردند ــ تفاوت داشتند (Mottahedeh، ۱۹۸۰، ص ۱۰۸-۱۱۰ و ۱۱۶-۱۱۷).

در دورهٔ صفوی، عنوان منشی جانشینِ دبیر شد، اما عنوان دبیر در دورهٔ قاجار باز به کار رفت، هرچند که بیش‌تر عنوان «میرزا» به جای آن نشست و از دبیرِ دبیران جز نامی به‌جا نماند. در سفرنامه‌ای با عنوان سیر ایران می‌خوانیم: «در طهران با میرزا رضاخان افشار بگشلو ملاقات کردم. وی خطابِ **دبیرِ دبیران** دارد و از طرف دولت ایران سرترجمان در اسلامبول می‌باشد» («محمدحسین آزاد؛ سیر ایران: سفرنامه‌ای از دورهٔ قاجار»، ترجمهٔ عارف نوشاهی، مجلهٔ آینده، سال شانزدهم، ص ۴۷۳).

دبیر در ایرانِ امروز عنوان معلّمِ مدرسهٔ متوسط (دبیرستان) است و نیز از اجزای عنوانِ مرکّبِ کاردارانی مانند سردبیر (روزنامه یا مجله) و دبیر کل (حزب یا انجمن).

منابع

ابن بلخی: فارسنامه، به کوشش گای لیسترانج و ر. آ. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ (چ ۲)؛
ابن خلدون: تاریخ، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، ج ۲، ۱۳۶۳؛
ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا: تاریخ فخری، ترجمهٔ محمد وحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۵۰؛
ابوالرجاء قمی، نجم‌الدین: تاریخ الوزراء، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳؛
انوری، حسن: اصطلاحاتِ دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی، تهران، ۱۳۵۵؛
بکران، محمد نجیب: جهان‌نامه ــ متن جغرافیائی تألیف شده در ۶۰۵ هجری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲؛
بیهقی: تاریخ بیهقی (تاریخ مسعودی)، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ج ۲: ۱۳۲۶، ج ۳: ۱۳۳۲؛
جهشیاری محمد بن عبدوس: الوزراء و الکتّاب، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبائی، تهران، ۱۳۴۸ (متن عربی طبع بغداد، ۱۹۳۸ م.)؛

حسینی ضیائی، حاج‌میرزا حسن: فارسنامهٔ ناصری، به کوشش منصور رستگار فسائی، تهران، ۱۳۶۷؛
خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم: نوروزنامه، تهران، ۱۳۴۳؛
دوانی، جلال‌الدین: اخلاق جلالی یا لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق، لکهنو (هند)، ۱۹۰۱ م./ ۱۳۲۳ ه؛
دهخدا، علی‌اکبر: امثال و حِکم؛
طبری، محمد بن جریر: تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ طبری)، ترجمهٔ صادق منشأت، تهران، ۱۳۵۱؛
عنصرالمعالی کیکاووس: قابوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۵؛
غزالی، ابوحامد محمد: نصیحة الملوک، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۱؛
قلقشندی، ابوالعباس احمد: صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۲۵ ه‍.ق. (۱۱ مجلد)؛
کریستنسن، آرتور: ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، چ ۲، چ ۱، ۱۳۱۷؛
گیرشمن، ر.: ایران از آغاز تا اسلام، ترجمهٔ محمد معین، تهران، ۱۳۳۶؛
لوکونین، ولادیمیر گریگورویچ: تمدن ایران ساسانی، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۵۰؛
ماوردی، ابوالحسن (۳۶۴ تا ۴۵۰ ه‍): الاحکام السلطانیه، مصر، ۱۹۶۰؛
مستوفی، حمدالله: تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۳۹؛
مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین: مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمهٔ ابوالقاسم‌پاینده، تهران، ج ۱: ۱۳۵۶ چ ۲، ج ۲: ۱۳۴۷؛ التنبیه و الاشراف؛ ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۹؛
ناصر خسرو قبادیانی: سفرنامه، به کوشش نادر وزین‌پور تهران، ۱۳۵۰؛
نخجوانی، محمد: دستور الکاتب فی تعیین المَراتب، به کوشش علی علیزاده، مسکو، ۱۹۶۴م.
نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، تصحیح مجتبیٰ مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۵۶؛
نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی: چهار مقاله، به کوشش محمد معین (از روی طبع قزوینی)، تهران، ۱۳۴۸؛
واعظ کاشفی، حسین: اخلاق محسنی، بمبئی (هند)، ۱۸۹۰ م./ ۱۳۰۸ ه‍

Ashotor, E., *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Berkeley, Calif., 1976.

Bertels, A. E., *Nasir-i Khosrov i Ismailizm*, Moscow, 1959; tr. Y. Âryânpûr as Naser-e Kosrow wa Esmâîlân, Tehran, 1346 s.

Cahen, C., "Iktâ", in *EI*^{2}, III, pp. 1088-91; "Tribes, Cities, and Social Organization," in *Camb. Hist. Iran IV*, pp.305-328.

Fraqner, B., "Kâtîb ii," in *EI*^{2}., pp. 757-58; "Social and Internal Economic Affairs", in *Camb. Hist. Iran* VI, pp. 491-567.

Frye, R. N., *The History of Persia*, London, 1962.

Klausner, C., *The Seljuk Vizirate, A Study of Central Administration*, 1055-1194, Cambridge, Mass., 1973.

Mez, A., *The Renaissance of Islam,* tr. D. S. Margoliouth, London, 1937.
Moroney, M, *Iraq after the Moslem Conquest*, Princeton, N. J., 1984.
Mottahedeh, R., "Administration in Buyid Qazvin," in D. S. Eichards, *Islamic Civilization*. 950-1150, Oxford, 1973, pp. 33-45; *Loyalty and Leadership*, Princeton, N. J., 1980.
Sellheim, L. and Sourdel, D.; "Katib i," in *EI*^{2} *IV*, pp. 754-57.
J. Zaydan, *Umayads and Abbasides*, tr. D. S. Margoliouth, Leiden, 1907.

❑

اخنوخ‌نامهٔ مانوی*

و. ب. هنینگ

ترجمهٔ کیکاوس جهانداری

هانس هاینریش شدر در این اواخر[1] کوشید تا نشان دهد که مانی در نظریات خود مربوط به پیامبران و به خصوص در اظهار نظرش دربارهٔ زردشت و بودا از روایات غربی متأثر بوده است. هرگاه از یاد نبریم که مانی سفری به هندوستان کرده و قسمت اعظم دوران زندگی خود را در ایران یعنی در جایی به سرآورده که مسلماً فرصت کافی برای تحقیق دقیق در احوال زردشت وجود داشته، چنین فرضیه‌ای در بدو امر آدمی را متحیّر می‌کند، ولی با این همه، نکته‌ای به نظرِ من درست است، مشروط بدان که به درستی بدانیم که مانی در داوریِ اصولی خود دربارهٔ مقام این هر دو پایه‌گذار دین از غرب پی‌روی کرده ولی در مورد جزئیات آگاهی‌های بهتری از آن روایات داشته است.[2]

وابستگی تعالیم مانی دربارهٔ پیامبرانی که بر این سه پایه‌گذار بزرگ دین (بودا، زردشت، مسیح) مقدم بوده‌اند آشکارتر است. در اینجا ما با نام‌هایی روبه‌رو می‌شویم

---

* ترجمهٔ مقاله‌ای است با این مشخصات:

W. B. Henning. `Ein manichäisches Henochbuch " در و *Acta Iranica* 14, deuxièm série: Hommage et opera minora, vol v, selected papers I, Leiden 1977, pp. 27-35.

باید دانست که این مقاله از آثارِ اولیهٔ هنینگ، استادِ فقید است. ـم.

1) Gnomon. IX (1933). 353 ss.

۲) تعارضی را که بین این ادعای مانی که زردشت هیچ نوشته‌ای از خود باقی نگذاشته و این اعتقاد مزدیسنی که وی **اوستا** را آورده وجود دارد نباید چندان قابل اعتنا شمرد. ظاهر امر این است که مانی مطالب **اوستا** را از جملهٔ جعلیات می‌دانسته که در این مورد چندان هم بی‌راه نمی‌رفته است.

که صاحبان آنها در محافل مسیحی، یهودی و یا گنوسی به عنوان آورندهٔ وحی الهی مورد ستایش و تکریم بوده‌اند. و از این قبیل‌اند در شهرستانی[۳]: آدم، شیث، نوح و ابراهیم.[۴] و در المرتضی[۵]: آدم، شیث و نوح. اما، آن‌طور که از اوراق مجموعهٔ تورفان که در برلن موجود است و ذیلاً از آنها یاد می‌کنیم برمی‌آید (نشانهٔ M 299 a؛ فقط در یک رویِ آنها نوشته شده است)[۶]، این فهرست سخت ناقص است:

	متن	ترجمه
(1)	'wd ps pd 'w'm 'w'm	... و از این پس، در گوناگون
(2)	hm w'xš ywjdhr xwyš	روزگاران، همان روح‌القدس[۷]
(3)	wzrgyy pd dhyn `y pdyšt'n	بزرگی خود را اعلام داشت از دهانِ
(4)	'hyng'n wy'wrd `y xwd hynd	پیامبرانِ[۸] نواحی[۹]، که چنین‌اند:
(5)	šyym syym 'nwš nkty'wys	شیم، سیم، انوش، نیکوتئوس (؟)
(6)	d[...] L[..] 'wd hwnwx od' 'w	..... و حنوخ. تا به
(7)	]'zyndr'n[۱۰] 'wd bwd	..... و بود
(8)	]gr 'w twhm `y	[یک افشاننده[۱۱]] بذرِ
(9)	]c'wnyt'n 'š[ ]	[حقیقت]. چون شما....
(10)	]rndyh[ ] t[	

در متن یاد شده، ظاهراً از وحی حضرت آدم و شیث سخن در میان بوده است. شیم (Šem)، انوش (Enōš) و حنوخ (Henoch) و اعتباری که در مشرق از آن برخوردار

---

3) 192, 9-12 Cureton.

۴) ذکر آن مشکوک است؛ نک: فاوستوس *Faustus*، به نقل از باور Baur، ص ۳۶۱.

5) Kessler, *Mani* 349, 11 s.

۶) نمودار حرف نویسی آن بدین قرار است:
(ابجد هوز حطی کلمن سعفص قرشت) (' b g d h̲ w z h t̲ y k l m n s ` p c q r š t) گذشته از آن: حرفِ ف‌سامی= ṗ، حرفِ خ سامی= k̇، ẅ =u؛ ž =ż؛ j به جای علامتی که تا کنون به صورتِ f نوشته می‌شد. علایمی را که نیمی از آنها پاره شده، پاک شده و یا دربارهٔ آنها یقین نیست با حروف ایتالیک ارائه داده‌ایم و قسمت‌هایی را که خود کامل کرده‌ایم در [ ] آورده‌ایم.

۷) هرگاه در اینجا به جای روحِ قدسی nōuṣ (به فارسی: وَهْمَن) آمده بود، مانوی‌تر می‌بود.

۸) *'hyng* را چنین باید ترجمه کرد. نک: Andreas-Henning, *Mittelir. Manichaica*, II, 293, 4. *dēnī'hyng'n* به معنی دین‌های پیامبران است. آنچه در *OLZ* (۱۹۳۴، ۱۰) آمده مبنی بر اشتباه است.

9) Schmidt, *Manifund*, 59 s.

۱۰) تکمیل m]'zydr'n به صورتِ مازندران که متبادر به ذهن است، اصولاً مطرح نیست.

۱۱) یا چیزی شبیه به آن.

بوده‌اند مطلبی است نسبتاً معلوم و روشن. *Nκty'wys* به احتمال زیاد صورت مثله شدهٔ *Νικόθεος* است که نزد گنوسی‌هایی که فلوطین با آنها در آویخته بود و در نوشته‌های قبطی- گنوسی پیامبری است برخوردار از اعتبار و در کنار زردشت و زوستریانوس (*Zostrianos*) از وی یاد می‌شود.[۱۲] این که سیم (Sēm) کیست نکته‌ای است که از آن آگاهی ندارم.[۱۳] ــ در اینجا به خصوص حنوخ[۱۴] توجهِ ما را جلب می‌کند که نام وی *hwnwx* نوشته و در نتیجه حُنوخ *hunōx* تلفظ می‌شده است.

از مدت‌ها پیش، این نکته پذیرفته شده که مانویان نه تنها نام‌های این «پیامبران» بلکه حتی نوشته‌های مجعول منسوب به آنان را می‌شناخته‌اند.[۱۵] به خصوص استفاده از اخنوخ‌نامه‌ها[۱۶] از این گفتهٔ فاوستوس میلیوی برمی‌آید:

haec (فرمان‌های) erant antiquitus in nationibus, ... olim permulgata per Enoch et Seth et ceteros eorum similes iustos, quibus eadem illustres tradiderint angeli, temperandae in hominibus gratia fertitatis. [۱۷]

منتها، آنچه در مورد مانویتِ افریقایی صدق می‌کند لازم نیست بر مانویت علی‌الاطلاق و عمومی هم صادق باشد. حال از یک قطعهٔ کوچک موجود در مجموعهٔ تورفان چنین برمی‌آید که به قطع و یقین، مانی هم شخصاً اخنوخ‌نامه‌ها را می‌خوانده و نیز به پی‌روان خود خواندن آنها را توصیه می‌کرده است.

این قطعه، که پاره‌ای از یک نوشتهٔ دو ستونی است، با شمارهٔ M 625 c. مشخص شده

---

12) Bousset, *Hauptprobleme*, 187, 189, 190.

۱۳) سیم می‌تواند صورتی تقلید شده از شیم/ ؛ در نوشته‌های مانوی این دو تن جفتی را تشکیل می‌دهند که ازیک‌دیگر جدایی ناپذیرند (نک: زیرنویس بعدی)؛ ضمناً رجوع شود به: Polorsky, *Manich. Homilien*, 68.

۱۴) ظاهراً یک بار دیگر از حنوخ در مدیحی برای پیامبران که به زبان فارسی‌میانه است و متأسفانه به صورت بدی به دست ما رسیده ذکری به‌میان آمده است: M 22 R؛ پس از یادکردن از شیطیل (Seth؛ نک: Schmidt, *Manifund* 22 A، [انو] ش، سیم و شیم چنین آمده است: «و تو حنوخ، که (تو) در نغمه‌هایت [شیرین] تر (هستی) از نوازندگان.» کاتبِ نخستین حنوخ (hwnwx) را به خطا حینوخ (hynwx) خوانده (که در خط مانوی ناچیز است)و کاتب دومی این کلمهٔ اخیر را (که وجود ندارد) به دو بخش تقسیم کرده است: حی نوخ hy nwx که البته وجود دارد («تو ازلی هستی»)، که در اینجا به کلی بی‌معنی است. این که در متن اصلی این کلمه حونوخ (hwnwx) بوده در وهلهٔ اول از ترتیب ذکر پیامبران متبادر به ذهن می‌شود و از جانب دیگر بازی آشکار با کلمهٔ hwn[wx-hwn]yw'z است که قاعدتاً این قیاس را موجب گردیده.

15) Beausobre I 325 ss., *Alfaric* II 149 ss.

16) Beausobre I 335, *Alfaric* II 153 s.

17) *Contra Faustum* XIX 3 به نقل از Baup 366; Bruckner *Faustus* 65.

است. از یک ستون آن چهار سطر و نیم باقی مانده و از ستون دیگر حروف آخر چهار سطر. این متن، به زبان فارسی‌میانه، چنین است:

	متن	روی ستون I	ترجمه
(1)	b]yrwn		..... بیرون
(2)	]d o'wd		..... و
(3)	]hwy		..... چپ
(4)	]d		.....

ستون II

(1)	]xwmn `ym'n	... خوابی را که ما
(2)	dyd p'cyg dyoo	دیده‌ایم، تعبیر کن !« »
	(دو سطر خالی)	
(3)	ps hwnwx 'wh	پس حنوخ چنین...

پشت
ستون I

(1)	'wd drxt'n[ky]	... و درختان، [که]
(2)	'wzyd hynd h'n	بیرون آمده‌اند، اینها
(3)	ʿyr 'wd q'w	عیرو قاو (کَوْ)
(4)	hy[nd] ky 'c znyn	هستند که از زنان
(5)	'wzyd hynd 'wd	بیرون آمده‌اند و

ستون II

(1)	'b[r	بر.....
(2)	'hxt bw[yd یا مشابه آن	بیرون کشیده می‌شود....
(3)	'br[	بر.....
(4)	w[	.....

دو کلمه‌ای که از ترجمهٔ آنها خودداری ورزیدم یعنی: عیر (*ʿyr*) و قاو (*q'w*) به تحقیقی جداگانه نیاز دارند. کلمهٔ دوم را، که باید *kav*[۱۸] تلفظ شود، می‌شد با «کی» یا «شاهِ نخستین» برابر دانست ولی مناسب‌تر است که آن را خدای نخستین مانویان بشماریم.[۱۹] برخلافِ آن از کلمهٔ *ʿyr* در هیچ کجا نشانی دیده نشد و در فارسی هم اشتقاق دل‌چسبی

۱۸) و نه «کاو»؛ نوشتن با الف تنها می‌تواند از مشتبه شدنِ آن با «کو» جلوگیری کند. جمعِ آن kwʾn در کنارِ k'w'n نوشته می‌شود.

۱۹) M 40 V 4

از آن وجود ندارد.[۲۰] پس بعید نیست که در این مورد با یک لغت خارجی سروکار داشته باشیم. در واقع هم *ʿir* = *ʿyr* (عیر) از کلمهٔ سریانی گرفته شده: برابر این کلمه در یونانی εγρήγορος' است به معنی «فرشتگان هبوط کرده» که با دختران آدمی‌زاد عروسی کرده‌اند و در اخنوخ‌نامه‌ها آن قدر دربارهٔ آنهاسخن رفته است.

هرگاه منظور از «عیر» (ʿir)ها همان εγρήγοροι' باشند، کَوْ (*kav*)ها هم فقط می‌توانند γίγαντες ( ) باشند. این را که واقعاً γίγας به «کَوْ» (*kav*) ترجمه می‌شود بدین ترتیب می‌توان مدلل کرد: در نامه‌ای منسوب به اَمو[۲۱] در کنار آردهنگ[۲۲]، به عنوان اثری از مانی از کَوان (*kavan*)[۲۳] یاد می‌شود؛ معلوم است که این «کوان» چیز دیگری نیست جز «کتاب غول‌ها»ی مانی (*γιγάντων πραγματεια*) یا چیزی مشابه آن[۲۴]؛ به قبطی:[۲۵] ؛ به عربی: سفر الجبابره[۲۶])

در قطعه‌ای که به زبان پهلوی (فارسی‌میانه) است چنین آمده: کسی از حنوخ می‌خواهد که خوابی را تعبیر کند. حنوخ این خواب را به صورت *ἐγρήγοροι καὶ* γίγαντες تعبیر می‌کند. چون اینها موضوع اصلی اخنوخ‌نامه‌ها هستند[۲۷] پس می‌توان چنین

---

۲۰) در این مورد، به ایر *ērya-* < *ēr* ایرانی طبعاً گمان نباید برد؛ «ایر» در مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۳۷، ۱۵ به بعد (چاپ دوخویه) بدواً از «ایران» و «ایربد» استنباط شده.ــ در پارتی *ʾyr* = *ēr* به معنای «چیز» (= فارسی‌میانه *zēr*) کاملاً متداول است.

21) T II D 134: Sb. P. A. W. 1909, 325.

22) *ʾrdhng* T II D 134 II R I 23, "*rdhng* همان‌جا 25; لذا ārdhang.

لاگارد پیش از این پی برده بود که این کلمه ترجمه‌ای است از ε'uαγγελιον (مجموعهٔ مقالات، ۷۸). لاگارد، ضمناً، جزء دوم این کلمه را از نظر ریشه‌شناسی بدان ملحق کرد، به رغم آن که فقط صورت‌های مسخ شده‌ای از آن را در اختیار داشت. به باور شدر (*Gnome*, IX, 347) بخش اول آن در فارسی باستان *-arta* است؛ که وجه پارتی آن با ā در صدای اول با آن تعارضی ندارد. ā صدای اول در هجای بسته در ایرانی اغلب کشیده ادا می‌شود، رجوع شود به هورن، اساس فقه اللغهٔ ایرانی I_2 و لنتس (Z II IV 276). در نتیجه احتمال این که *stwnd*[oo] اشتباه در طرز تحریر باشد به‌همان اندازه اندک است که در موردِ *brwxt*[oo] (Z II IX 182) صدق می‌کند؛ هم‌چنین آشنا (= شنا)ی فارسی را (همان‌جا، ص ۲۰۳) هم که مستقیماً می‌توان به آسنا (*-āsnā*) مربوط کرد با شن که مشتق از سن، (همان‌جا، ۲۰۲) می‌شود چنین توجیه نمود.

23) *k'w'n* Z.23 *kw'*n Z.24. 24) Beausobre, I,428A.2.

25) Schmidt, *Manifund 86 (I 11).*

26) Biruni, 208, 14 Sachau, و مقدمه XXXIX 16; Flügel, *Mani*, 73, 6; *yaᶜqubi*, I, 181, 12 Houtsma, [تساوی *καν=γίγας* را بنونیست هم (Mo XXVI, 214) می‌پذیرد]

27) Flemming-*Radermacher* 34, 20.

نتیجه گرفت که این قطعه بیش‌تر باقی‌مانده از ترجمه‌ای از زبان سریانی ــ یا به هر حال آرامی ــ اخنوخ‌نامه باشد تا، آن طور که قبلاً می‌پنداشتند، حاصل آشنایی مانویان با چنین نوشته‌هایی. در اثر کشف موفقیت‌آمیز مولّر (K. W. K Müller) یعنی یافتن متن مانوی ـ فارسی‌میانه چوپان هرمس[۲۸] می‌دانیم که مانی خود نه تنها متون مجعول را می‌خوانده بلکه گزیده‌هایی از آنها را نیز برای پی‌روانش تهیه می‌کرده و بعد دستور می‌داده آنها را به فارسی ترجمه کنند.

بر خلاف آنچه گفته شد، به نظر من هیچ اهمیت ندارد که این موضع در هیچ یک از اخنوخ‌نامه‌هایی که به دست ما رسیده پیدا نمی‌شود. به حنوخ، هم در اخنوخ‌نامهٔ حبشی[۲۹] و هم در اخنوخ‌نامهٔ اسلاوی[۳۰]، الهاماتی می‌شود که یا خود آنها را تعبیر می‌کند و یا دستور می‌دهد دیگران چنین کنند؛ ولی او هرگز رؤیاهای دیگران را تعبیر نمی‌کند.[۳۱] هرگاه از نظر دور نداریم که این اخنوخ‌نامه‌ها تنها در موارد جزئی با یک‌دیگر اصطکاک پیدا می‌کنند، پس دیگر بدون تردید می‌توانیم بگوییم که آن قطعه بخشی از یک اخنوخ‌نامهٔ دیگری بوده که با اخنوخ‌نامه‌های رسیده به دست ما تفاوت داشته است. آخر ظاهراً حنوخ ۳۶۶ کتاب نوشته بوده است[۳۲]!

من قرینه‌های نه چندان محکمی برای نظریهٔ خود به شرح زیر در دست دارم: در ذیل فهرست الغضنفر بر بیرونی که زاخائو در مقدمهٔ خود (ص XIV) به آن ارجاع داده، در بین انواع آثار هرمسی و از این قبیل، از یک **خونوخی** هم یاد شده که الغضنفر در تحقیقات نجومی خود از آن بهره‌مند شده است. زاخائو می‌نویسد: «در رابطه با این مطلب، از ساختن برج بابل و غول‌های پیش از توفان نوح و نبردهایشان هم سخن به میان آمده است.» از نظر من حد اعلای احتمال وجود دارد که **خونوخی** سهوی املایی از **حونوخ**[۳۳] و

---

28) Sb. P. A. W. 1905, 1077 ss.

29) Dillemann, *Das Buch Henoch* (1853); Beer in *Kautzsch Pseudepigraphen* 236-310; Flemming Radermacher, *Das Buch Henoch* (با قطعاتی یونانی); Charles, *The Book of Enoch*[2] (1912).

30) Charles-Morfill, *the book of the secrets of Enoch*; Bonwetsch, *Slav. Henochbuch* (Gött. Abh. 1896); ایضاً همو: *Bücher der Geheimnisse Henochs* (*Texte und Untersuchungen* XLIV 2).

۳۱) درکتاب عبری حنوخ/ متاترون هم هیچ چیزی درخور یافته نمی‌شود. نک: H. Odeberg, *3 Enoch* (1928). ــ ضمناً رجوع شود به حاشیهٔ شمارهٔ ۳۵ـ م.

32) Slav. Hen, XXIII 6, LXVIII 2.

۳۳) دگرگونی بسیار ناچیز است.

کتابی که الغضنفر از آن سود جسته همان اخنوخ‌نامه باشد. طرز تحریر **حونوخ**، با یک واو در هجای اول، را چنین می‌توان توجیه کرد که آن را برگردانی از *Hwnwx* مانوی بشماریم.[۳۴] به عبارت دیگر چنین بگوییم: الغضنفر با صورتی مانوی از اخنوخ‌نامه سروکار داشته است. چنین نظری هم کاملاً امکان دارد، زیرا بلافاصله پس از آن وی طرحی از محتوای کتاب غول‌های مانی به دست می‌دهد و با این کار معلوم می‌کند که آن را خوانده بوده است.

بدین ترتیب، استفادهٔ مانی از اخنوخ‌نامه‌ها به اثبات می‌رسد. حال دو پرسش در اینجا مطرح می‌شود: یکی این که کتاب مورد استفادهٔ مانی از چه نوع بوده؛ دیگر این که این کتاب بر مانی و تعالیم او چه تأثیری بر جای نهاده است؟ به این هر دو پرسش نسبتاً به سهولت می‌توان پاسخ گفت.

از همین قطعهٔ کوچک فارسی‌میانه می‌توان به روشنی دریافت که الگوی کار فقط اخنوخ‌نامه‌ای می‌تواند باشد که با اخنوخ‌نامهٔ حبشی که به دست ما رسیده بسیار نزدیک بوده است. فقط در این کتاب است که داستان هبوط فرشتگان به تفصیل بیان شده است. در اینجا و آنجا از اخنوخ به عنوان انسانی ممتاز که مورد توجه ذات باری است سخن به میان می‌آید، در حالی که همین اخنوخ در کتاب اسلاوی به نیمه‌خدا و در کتاب حنوخ/متاترون[۳۵] به خدایی تمام عیار بدل گردیده است.

این که سروکار مانی به اخنوخ‌نامه افتاده از آن جهت است که وی به شدت نسبت به افسانه‌ها و اسطوره‌های روزگاران پیش از تاریخ علاقه‌مند بوده است و داستان مربوط به فرشتگان هبوط کرده و پسران غول‌پیکر آنها را نمی‌توانسته است نادیده انگارد. با بقیهٔ مطالب کتابی هم که خوانده است قاعدتاً وی به همان شیوه رفتار کرده که همواره با خواندن نوشته‌های حاکی از وحی و اشراق سایر مذاهب می‌کرده است: اگر آن مطالب با تعالیم وی موافق بوده، آنها را مورد تأیید قرار می‌داده و مواضعی را که به هیچ وجه با وی هم‌آهنگ نبوده حذف می‌کرده و «جعلیات» می‌دانسته ــ دویست سال پیش از این بوسوبْر[۳۶] دربارهٔ کتاب غول‌های مانی چنین نوشت (ج ۱، ص ۴۲۹):

---

۳۴) زیرا حنوخ در عبری ، در سریانی و در عربی اخنوخ است.

۳۵) که به هر حال طبق نظر اُده برگ Odeberg، موضع مزبور، مقدمه، ص ۳۷، باید درست در زمان حیات مانی و در بابِل تألیف یا تدوین شده باشد. یادداشت مترجِم: متاترون ملکی است، واسط بین خدا و انسان، گاهی با اخنوخ برابر گرفته می‌شود.

۳۶) I. de Beausobre

Je ne sais s'il y avait mêlé quelques-unes des fables, qui se trouvaient dans un livre, qui porte le nom d'Enoch....

(نمی‌دانم که او چندقصه‌ای را که درکتابی به‌نام خنوخ وجودداشته‌باآن‌در آمیخته‌است‌یانه).

حدسی که بعدها به تکرار آن را ذکر کرد حالا آشکارا به اثبات رسیده است. با وجودِ این من امروز می‌توانم سندی بر صحت آن ارائه دهم، زیرا هنگامی که مقالهٔ من به اینجا رسیده بود، در بین قطعات فارسی کتاب غول‌های مانی موجود در مجموعهٔ تورفان برلن، قطعه‌ای یافتم که از آن تبعیت مانی از اخنوخ‌نامه (حبشی) به کمال خوبی برمی‌آید؛ چون امیدوارم بتوانم هر چه زودتر این قطعات را منتشر کنم، دیگر در اینجا به آن نمی‌پردازم.

نیازمند تحقیق جداگانهٔ خاصی هستیم تا بتوانیم به‌قطع و یقین بگوییم که آیا مانی سوای داستانِ غول‌ها باز چیزهای دیگری را از اخنوخ‌نامه گرفته است یا نه؛ مثلاً هنگامی که در یک متن مانوی به فارسی‌میانه تعداد دیوها دویست ذکر شده[۳۷]، این دیگر بازمی‌گردد به دویست *εγρήγοροι* اخنوخِ حبشی (VI، ۶)[۳۸]. در اینجا می‌توان این پرسش‌را مطرح کرد که آیا درفصل مغشوشِ نجوم مانی درکیهان‌زایی ایرانی[۳۹] (TIII, 260) از همان فصلِ درهم بر هم اخنوخ‌نامهٔ حبشی[۴۰] پی‌روی نشده است؟ موضوع و شیوهٔ ارائهٔ هردو قطعه شباهت حیرت‌انگیزی با هم دارند، در عین آن که در تک‌تک برداشت‌ها گاهی به شدت از هم فاصله می‌گیرند.

در پایان، می‌خواهم از فصل نجومی در کیهان‌زایی ایرانی شرحی بگویم و به تفصیل بیش‌تر آنچه را دریادداشت‌های مربوط به‌چاپ به‌صورت اشاره آورده‌ام روشن‌کنم. برای داوری دربارهٔ‌کاری که‌مانی انجام‌داده، بدواً بایدمطالبی راکه باعث اشکال کار نسخه‌پرداز و بازنگرندهٔ سفیه متن شده از آن جدا کنیم که عبارت است از تضاد موجود بین اوضاع و احوال روزگار نسخه‌پرداز و اطلاعات و ارقامی که مانی ذکر کرده. نسخه‌پرداز کوشیده با وارد کردن ارقام مجعول تاریخی بعضی از نکات معارض مربوط به زمان را از بین ببرد[۴۱]، بی آنکه متوجه باشد حاصل تلاش‌هایش کلاً بی‌معنی و مهمل خواهد بود. این جمله‌ها

37) T II D II 120 V II 2: *dwysd* (کذا) *dyw'n.*

38) Flemming-Radermacher 25, II und 24 bei Synkellos 1. 9.

39) *Mir. Man.* i (Sb. P. A. W. 1932) 187-191.

۴۰) فصل‌های ۷۲–۸۲.

41) *Mir. Man*. I 189 A. 1.

افزوده شده‌اند:[۴۲] *uδ māh āβān rōz yāzdah zamān bavēδ uδ šaβ sīzdah* به این معنی که در ماهِ آبان، روز یازده و شب سیزده ساعت دارد و:

uδ rōz dvāzdah zamān bavēδ uδ šāβ dvāzdah zamān, uδ harv dō āyinūn hassār ēstend[۴۳]

به این معنی که: و روز دوازده ساعت و شب دوازده ساعت دارد و هردو باهم کاملاً برابرند.[۴۴]

تجدید نظر در متن تقریباً هنگامی عملی شد که سال نو ایرانی با انقلاب صیفی مصادف بوده[۴۵]، که این امر در سال‌های ۶۱۸، ۶۱۹ م (۲۰ ژوئن) و ۶۲۰، ۶۲۱ (۱۹ ژوئن) روی داده است[۴۶]. اما از ارقام و اطلاعات موجود در متن، یک فاصلهٔ شصت ساله، چهل سال به پیش و بیست سال به پس مستفاد می‌شود، به طوری که می‌توان زمان را در سال‌های ۶۰۰–۵۹۰ قرار داد؛ و، همان طور که شِدِر H. H. Schaeder روشن کرده است[۴۷]، انشعاب مانویت شرقی از بدنهٔ اصلی آن در این زمان روی داده است و احتمال دارد که این واقعه موجبِ بازنگری در نوشته‌هایی که از پیش به دست آنها رسیده، شده باشد.ــ متن اصلی هنگامی نوشته شده بود که سال جدید ایرانی با اعتدال خریفی مصادف بوده[۴۸] و این امر در سال‌های ۲۳۵ (۲۴ سپتامبر) و ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸ (۲۳ سپتامبر) واقع شده است؛ نخستین روز ماه مهر (یعنی «اولین ماه تابستان») در سال ۲۳۶

42) Ibid. 188 (R I 7-10). 43) Ibid. 189 (R II 23-28)

۴۴) پیوند این جمله‌های افزوده با جمله‌های پیش از آن از نظر نحوی نیز محکم است به نحوی که می‌شود آن را درست و اصلی شمرد، هر چند، این نکته نظرگیر است که در اینجا با ساعت‌هایی (به درازی یکسان)= $\frac{۱}{۲۴}$ محاسبه می‌شود، در حالی که مانی چند سطر پیش از آن ساعت‌های مضاعف (بابلی)= $\frac{۱}{۱۲}$ را مورد استفاده قرار می‌دهد. کوچک‌ترین واحد زمانی که در اینجا به کار رفته یعنی ده ثانیه (به فارسی‌میانه: وسانگ «آرام گیرنده») به نظر نمی‌آید که موردِ استفادهٔ بابلی‌ها بوده باشد، هر چند که سخت بابلی به نظر می‌آید ($\frac{۱}{۳۶۰}$ ساعت)؛ اما در سایر جاها نیز مورد استفادهٔ مانویان بوده است، مثلاً در یک متن سغدی Sb. P. A. W. 1933, 547, 570 (به سغدی رتو؛ اما در آنجا از ساعت‌های نامساوی بحث است، از *ωραι καιρικαι*. ممکن است که این مقیاس در پارتی فرستان (مفرد یا جمع؟) نامیده شود: در ذکرِ عدد: (M 33) فرستان ۶×۳۱۱۴۰۰ رقم دوم تعداد و سانگ‌هاست در یک سال سر راست (۳۶۰×۲۴×۳۶۰)؛ این هم امکان دارد که فرستان گویای مقیاسی کوچک‌تر یعنی $\frac{۱}{۶}$ و سانگ (= $\frac{۱}{۲}$ هلق) باشد ــ این که آیا کلمات بعد از افزودن دوم که از نظرِ من کاملاً مبهم هستند به متنِ اصلی تعلق دارند یا نه مطلبی است برای من بسیار تردیدآمیز؛ ربیه در سطر ۳۱ برابر است با اوستایی.

45) *Mir. Man*, I 189 A. 1.

۴۶) اعتدال ربیعی مثلاً در سال ۶۲۰ (III، ۱۷) با ۲۶ آدُر (= آذر) مصادف بوده.

47) *Iranica*, 79. 48) *Mir. Man*, I ibid.

با ۲۷ مارس مصادف بود.[۴۹] چون میدان این نوسان بسیار کم است[۵۰] ناگزیر باید این متن توسط مانی و آن هم در ابتدای دوران فعالیتش تحریر شده باشد.

مانی فضای آسمان را بین پایین‌ترین و بالاترین مقام خورشید به شش «آستانه» (یعنی شش دایرهٔ متحدالمرکز به دور خط استوا) تقسیم می‌کند[۵۱] که در هر کدام از آنها خورشید دو بار در هر ماه درنگ دارد، یک بار در برآمدن و بار دیگر در فرورفتن؛ هر یک از حرکت‌های سی‌گانه (به فارسی‌میانه: *rāstvān*، به عربی: سِکّه[۵۲]، به پارتی: *rāštvazan*[۵۳]، یعنی گردش‌های روز برابر است با یک «آستانه» که یک ماه باشد. این تصور هم با اخنوخ‌نامهٔ حبشی که مؤلف آن شش دروازه در افق مشرق و مغرب اندیشیده بود و خورشید در هر ماه می‌بایست در آنها طلوع یا غروب می‌کرد سخت نزدیک است[۵۴]. بدین ترتیب، می‌بینیم که «آستانه‌های مانی» باریکه‌هایی از آسمان هستند که بین دو «دروازه» از اخنوخ‌نامهٔ حبشی قرار می‌گیرند.

خورشید پنج بار در سال در یک آستانه بیش از سی روز درنگ می‌کند، یعنی سی و یک روز، و آن هم هنگامی که بین برج‌های حمل و اسد قرار دارد[۵۵]، «این پنج روز اضافی» جمع می‌شوند و آنها را در فصل بهار به یک ماه ملحق می‌کنند. روشن است که این توجیه وضع به صورتی که سال ایرانی ۵+۳۰×۱۲ روز دارد بر پایهٔ آگاهی غیر دقیقی دربارهٔ عدم تساوی فصول نجومی سال قرار گرفته است[۵۶]، که این مطلب در بابل به سهولت قابل تبیین بوده است[۵۷]. پیچیدگی از آن جا ناشی می‌شود که ادعا می‌کنند این امر

---

۴۹) اعتدال ربیعی برابر بود با ۲۴ شهریور (= III، ۲۰)؛ خمسهٔ مسترقه به دنبالِ امرداد می‌آمد؛ کبیسهٔ بعدی که با آن خمسهٔ مسترقه به پایان شهریور باز می‌گردد می‌بایست در سال ۲۶۲ روی دهد، هنگامی که نخستین بار اول مهر با اعتدال ربیعی مصادف شود (III، ۲۰).

۵۰) چون مهر باید یک ماه تابستانی باشد، پس حتماً نمی‌تواند پیش از اعتدال ربیعی آغاز شود.

51) *Mir. Man*, I 188 A. 3;

فرضیهٔ من در این باره که شش «آستانه» وجود داشته بعد با این کلمات «شُه آستانه» که آن را در سرودی پارتی در ستایش خدای خورشید یافتم مورد تأیید قرار گرفت (M 67 V I 31 s.).

52) Ibid. 178 N. 1.

۵۳) M 33 «با سیر روز و شب از هر راشتوَزَن ۲۴ ساعت حاصل می‌شود (ترجمه به پی‌روی از Andreas).

۵۴) فصل ۷۲، ۲ به بعد.

55) *Mir. Man*, I 190 (V I 15 ss.)

56) Ibid. 190 N. 1.

57) *Ginzel* I 15 A. 1; 80; 128 با A. 2.

تنها در مورد ایران صدق می‌کند. در «انیران» وضع به منوال دیگری است: در حالی که در ایران، خورشید ۵ روزِ اضافی به دست می‌آورد در «غیر ایران» تعداد آن روزها به ۱۰ می‌رسد[۵۸]، به نحوی که در آن جا ماه عادی ۲۹ روز باید داشته باشد؛ از آن گذشته هرگاه خورشید در برج‌های حوت و سنبله[۵۹] باشد باز در هر کدام یک روز اضافی به دست می‌آورد؛ بنابراین، در مجموع در «انیران» دوازده روز اضافی حاصل می‌شود.[۶۰]

به سهولت می‌توان به مفهوم این توضیح عجیب و نادر پی‌برد: مانی خواسته است که سال خورشیدی ایرانی و سال قمری رایج در بابل و سرزمین‌های مجاور را (که باید از آن «انیران» را فهمید) به نحوی در یک جا جمع کند؛ و این به خوبی از آگاهی‌هایی که دربارهٔ ماه می‌دهد نتیجه می‌گردد: «یک ماه بر حسب سی روز و بر حسب (سه مرحلهٔ ماه) «روشنی نو»، «ماه تمام»، «روشنی کهنه» حساب می‌شود[۶۱]، و ماه تمام در روز شانزدهم هر ماه ظاهر می‌گردد[۶۲]، که البته این چیزها با هم تناسبی ندارند. ولی مانی در موردِ «روزهای اضافی» مرتکبِ سهوِ بزرگی شده است. ۱۲–۳۶۵ برابر است با ۳۵۳ ولی یک سالِ قمری معمولاً ۳۵۴ روز دارد. پس می‌بینیم که مانی از «یازده روزِ اضافی» (یعنی تفاوتِ بینِ سالِ شمسی و قمری) خودسرانه رقمِ دوازده را به دست داده است: ۵ و ۱۲ عددهای مقدس در دینِ مانی محسوب می‌شوند (یازده وجود ندارد). هرگاه در ایران ۵ «روزِ اضافی» وجود دارد، پس باید در «انیران» دوازده روزِ اضافی باشد، چه با واقعیت تطبیق بکند یا نکند. چنین اصلاحی را هم به همین دلایل مؤلفِ اخنوخ‌نامهٔ حبشی به خود اجازه داده است، و این در حالی است که وی بر خلافِ علم و اطلاعِ خود مدعی می‌شود که سالِ خورشیدی ۳۶۴ روز دارد[۶۳].

با وجودِ این، مانی را به علتِ چنین جعلی نباید ملامت کرد: وی با علمِ روزگارِ خود و اصولاً با شیوهٔ فکرِ علمی بیگانه بود ــ حال بیگانگی وی تا چه پایه بوده، این مطلبی است که از خواندنِ این مقاله بدان پی می‌توان برد. از آن گذشته، او که نمی‌خواسته مردِ دانش‌مندی باشد، همین ς*ἀπόστολος* برای وی کفایت می‌کرده است.

❑

58) *Mir. Man*, I 190 (V I 39. ss.) 59) Ibid. V ll. 60) Ibid. 191 N. 1.
61) Ibid. 188 (V ll). 62) Ibid. 187 (R ll). 63) Charles, l. c. 150

قصیده‌ای و غزلی از شمس پُسِ ناصر به گویش کهن شیراز

[حاشیهٔ کنارهٔ ص ۲۵–۲۷ دیوانِ بازیافتهٔ او]

ماهیار نوابی

در پی انتشار مقالهٔ «چند غزل از شمس پُسِ ناصر» از استاد ماهیار نوابی، در این شماره نیز قصیده و غزلی از دیوان نویافتهٔ این شاعر، همراه با آوانویسی و ترجمه، تقدیم خوانندگان می‌گردد.

قصیده

۱. نمی‌دُنِم مو که ای باده از کجا اَمدست / که بُی خوشش مدد زنغنی اَما[1] اَمدست
۲. نسیم عنبر سارا و نافهٔ خُتنِن / که همدم دم جان بلور صبا اَمدَسْتْ
۳. وَسُسی دماغ ضعیفان دروِشان بُی‌خوش / نَدِست اَتُی اَنَش ای بو از آن کیا اَمدست
۴. فرشته عطرانَه هاوی فلک مغر می سات / کِس اِدْنُه از بُی خوش باد جان‌فزا اَمدست
۵. کیا که شونَم آفاق جمله بلک کلن / که قتره قتره ازیر از ره هوا اَمدست
۶. کیاش نادر باغ بهشت اتا رضوان / وغرنه ای بُی جان بلور از کجا اَمدست
۷. زبات وَش قفص شاخ ادی که کربهٔ بید / که قوّتِ دل و قوت دل اما اَمدست
۸. وَنهر هیمه کیا عودشان ندست اُ اَتش / کش ادنه بوانه آفاق دلکشا اَمدست

---

۱) متن: انا

۹. شنش مغر اَکسو می زه حور وقت سحر — وزان دم شنه تیغی[۲] ادست با اَمدست
۱۰. بُسی خوشِ جُمهٔ یوسفش کیا از مصر — وَ ناکه از در یاقوب خسته وا اَمدست
۱۱. عَبیر جیین بلقیس هن که وا هُدهُد — وَسُسی سلیمَن پیغمبر از سبا اَمدست
۱۲. مو فکر مِشک ختن کِرد و عقل مش چینی — اَ بُرو اکند که ای اندشت ختا اَمدست[۳]
۱۳. دلا نمی‌دنه ای[۴] شمس ناصر عجبن — که از کجا اَمه ای بو و از جه جا اَمدست!
۱۴. و دست باد صبا ای بی[۵] عبیری هن — که از غبار سُمِ اَسب شاه ما اَمدست
۱۵. شه ستاره حَشَم قطب دین حق محمود — که نصرتش یزک و فتح رهنما اَمدست
۱۶. سِلیمُن دوم عالم و سکندر عهد — که تیغ قاطع حُکمش جهانکشا اَمدست
۱۷. شهان دور زمان هِند سروران یکسر — و سان رعیت و ای شاه پادشا اَمدست
۱۸. فلک وَ فرمن شاه آنجه شاه فرماتِن — چرا که فرمن شه بش‌رَو قضا اَمدست
۱۹. کهان و سایهٔ لطفش اغر نَزَت حق هن — که عین لطف حق و سایهٔ خدا اَمدست
۲۰. وَ آنکه تا ببست پاش افتو ا زمی تیت — بنیش بشن سبهرز که جو[۶] دولا اَمدست
۲۱. بلند بایه ازی باب اَمه سبهر بلند — و سان افتو تاوان که وا بها اَمدست
۲۲. اَ هر کو شوت سعادت روانش از پی شوت — که هر کو افتو امَه سایه شز قفا اَمدست
۲۳. بِرنک شعم فلک روشق بِش رایش — که متلقا بِش افتاو جو جرا اَمدست
۲۴. نه نیت پا اَ در از آستنع اُی دولت — و هیز باب ازیرا که خانه‌زا اَمدست
۲۵. وَ بشن لُی جَمهٔ فتح راست یَک قد هن — و قدّ ای قبی کام یک بلا اَمدست
۲۶. **بلا در** از بِم ای نتونت اَمه[۷] هرگز — کهان وَ دور اُی آسوده از بلا اَمدست
۲۷. وفرّ شاهی اُی شاه فتح و عالم عدل — سکندر و جم و نوشیروان گوا[۸] اَمدست
۲۸. سر عدو اَنَه مَ تِ اَ دم دم تیغش — که بیت کز سر انکرغ و ماجرا اَمدست
۲۹. شهش سوار بدی عقل اَ فکر اوست آهی — و بشت دلدل اَ میدان علی گویا اَمدست
۳۰. دنار مهر و قرادی سترغ و اخجهٔ ماه — سِکَش هن از نم اُی غرنه شهروا اَمدست
۳۱. بدادِ دِریه و احسان اور و بخشش کان — بش بدادِ دل و دست اُی هبا اَمدست

---

۲) متن: ثَنغی (= تنگی)، تنگ بو، درست به نظر نمی‌آید؛ تیغ مو= تار مو. قس سمور سیه، روبَهِ سرخ‌تیغ/ همان قاقم و قندُز بیدریغ (نظامی به نقلِ لغت‌نامه).
۳) متن: کردست
۴) متن: اِ، ظاهراً به جای «ای»
۵) متن = پی
۶) متن: جوا (الف زائد است)
۷) متن: بلا («بلا»ی آغاز مصراع ناچار باعث این اشتباه شده است)
۸) متن: گویا.

۳۲. روان حاتم طایی که فاش هن و سخا — وَ کد شه ای در و ای درکه سخا اَمدست
۳۳. عروس مِهر وَ صد زیورش رُی خو اَراست — کشان‌ازش‌مزه تا خواست کت دُ ما اَمدست
۳۴. جه جَلوهاش کِه طاوس جان از آن خُرمی — که شاهباز ا در بُرج اولیا اَمدست
۳۵. وَ مروَیِ قدمِش مطرب فلک یعنی — که زهره جنگ نواز و غزل‌سرا اَمدست
۳۶. جه شادی اَنه اغبیل آن مبارک‌رو — که از درِ دلِ اهلِ زمانه وا اَمدست
۳۷. سُم سمندِ اُی ای خاصیت دَرِت مَتلق — که کرد اُی مدد نور دیدها اَمدست
۳۸. جشِ شراز بُد آشفته از غبار ولی — غبار ای شنه جش عین توتیا اَمدست
۳۹. تن بِمار دیار وجود خسهَ مُلک — جواش[۹] مقدم میمون اُی دوا اَمدست
۴۰. اِ شاه صورت و معنی مو شمس ناصرهم — که ورد تَبع مو مدح تو دایما اَمدست
۴۱. ز باغ فکر و گلستان مدح و بستن وصف — چو بلبلان خوش آهنکِ خوش نوا اَمدست
۴۲. ....کشم جفُی روزکارُ جور زمان — ملاِلم از خو ازی جور و ای جفا اَمدست
۴۳. درخت بحت مو باد خزان و اش وَزِدِت — که‌ادنه وی بر و وی بلک‌و وی نوا اَمدست
۴۴. مراد دل خو نمی‌بیت بام بس هرکز — کیا که بَرد قلاسنگشی ا با اَمدست
۴۵. اکر عنایت شاه زمان نظر وا کاند — بنِم دل خو که از هر غمی از ا اَمدست
۴۶. چشِم ضعیفین از آن از در تو محرومم — دلِم مُلیزم آن کعبهٔ صفا اَمدست
۴۷. هزار و نهصد و هفتاد و نه سل دِه بمان — که از خدی خو انُت مدت بلا اَمدست
۴۸. چو نامِ خو انه شاهی به عاقبت محمود — که بهترین دعا وی‌شک ای دعا اَمدست

آوانوشت:

1. Namē donem mo ke ʾī bāde az kojā amdast
   ke boy xᵛašeš madad-e zenγani amā amdast
2. Nasīm-e anbar-e sārā vo nāfa-ve xotan-en
   ke hamdam-e dam-e jānpalvar-e sabā amdast
3. Vasoy demāγ-e zaʾīfān o darvešān boy-e xᵛaš
   nadest a toy ataš ʾī bō az ān goyā amdast
4. Fereš ta atr ana hāvay falak maγar mē sāt
   keš edno az boy-e aᵛaš bād-e jānfezā amdast

۹) چنین است در متن = جوارش. شاید به جای حُواش (= هواش. هوای مقدم میمونش...) در جاهای دیگر «هوا» را «حُوا» می‌نویسد.

5. Goyā ke šownam-e āfāq jomla balg-e gol-en
ke qatra qatra a zēr az rah-e hovā amdast
6. Goyāš nā dar-e bāγ-e beheš t atā rezvān
vaγarna ʾī boy-e jānpalvar az kojā amdast
7. Ze bāt vaš qafas-e šāx a dī ke gorba-ye bīd
ke qovvat-e del-o qūt-e del-e amā amdast
8. Va nehr-e hīma goyā ʾūdešn nadest a ataš
keš edno bō ana āfāq delgošā amdast
9. šanaš maγar a gesū mēza hūr vaqt-e sahar
vazān dam-e šana tēγē a dast-e bā amdast
10 Boy-e xᵛaš-e joma-ye yūsef-eš goyā az Mesr
va nāgah az dar-e yāqūb-e xasta vā amdast
11. ʾbīr-e jeybon-e Belqīs hen ke vā hodhod
vasoy Selaymon-e payγambar az Sabā amdast
12. Mo fekr-e mešk-e Xotan kerd o ʾaql-e moš činē
a borv akand ke ī andeš at xatā amdast
13. Delā namē done ē Šams-e Nāsere, ʾajab-en
ke az kojā amē ī bō az če jā amdast
14. Va dast-e bād-e sabā ī boy-e ʾabīrē hen
ke az γobār-e som-e asb-e šāh-e mā amdast
15. Šah-e setāra hašam qotb-e dīn-e haq Mahmūd
ke nosrateš yazak-o fath rahnemā amdast
16. Selaymon-e dovom-e ʾālam o Sekandar-e ʾahd
ke tiγ-e qāteʾ-e hokmeš jahāngošā amdast
17. Šahān-e dowr-e zamān hend sarvarān yaksar
va sān-e raʾyat-o oy šāh[-o] pādešā amdast
18. Falak va farmon-e šāh, ānče šāh farmāten
čerā ke farmon-e šah pešrow-e qazā amdast
19. Gehān va sāye-ye lotfaš aγar nazet haq hen
ke ʾeyn-e lotf-e haq-o sāye-ye xodā amdast
20. Va ānke tā beboset pāš aftow a zımi tēt
benīš bašn-e sepehr-əz ke cŏ dolā amdast
21. Boland pāya az ī bāb ama sepehre-e boland
va sān-e aftow-e tābān ke vā bahā amdast
22. A har ko šōt saʾādat ravānš az pay šōt
ke har ko aftow ama sāya šaz qafā amdast
23. Berang šaʾm-e falak rōšt-en peš-e rāyeš
ke motlaqā peš-e aftāw čō čerā amdast

24. Na nēt pā a dar az āstanγ-e oy dowlat
va hēz bāb azēra ke xānazā amdast
25. Va bašn-e oy joma-ye fath rāst yak qad hen
va qadd-e oy qaboy-e kām yak balā amdast
26. Balā dar az bem-e oy natvonet [ama] hargez
gehān va dowr-e oy āsūda az balā amdast
27. Va farr-e šāhī-ye oy, šāh fath-o ʾālam-e ʾadl
sekandar-o jam-o nowšērvān gavā amdast
28. Sar-e ʾadū ana dam dat a dam dam-e tīγeš
ke bēt kaz sar-e ankarγ o mājarā amdast
29. Šahaš sevār bedī ʾaql, a fekr ovast āhe
va pošt-e doldol a meydān Alī goyā amdast
30. Denār-e mehr-o Qorāda-y setarγ o axja-ye māh
sekaš hen az nom-e oy γarna šahravā amdast
31. Bedād-e darya o ehsān-e avr-o baxšeš-e kān
peš-e bedād-e del-o dest-e oy habā amdast
32. Ravān-e Hātam-e Tāʾi ke fāš hen va saxā
va kad šaī dar-o ī dargah-e saxā amdast
33. Arūs-e mehr va sad zivareš roy-e xo arāst
košān azeš moža tā xᵛāst ket domā amdast
34. Če jelvahāš ke tāvūs-e jān az ān xoramī
ke šāhbāz a dar-e borj-e owliyā amdast
35. Va morvay-e qadameš motreb-e falak yaʾnī
ke zohra čang-nevāz o γazal-sarā amdast
36. Če šādiyē ana eγbēl-e ān mobārak-rō
ke az dar-e del-e ahl-e zamāna vā amdast
37. Som-e samand-e oy ī xāsiyat daret motlaq
ke gard-e oy madad-e nūr-e dīda-hā-amdast
38. Češ-e šerāz bod āšofta az γobār valī
γobār-e oy šana češ ʾeyn-e tutiyā amdast
39. Tan-e bemār-e diyār-e vojūd-e xasta-ye molk
javāš-e maqdam-e meymūn-e oy dovā amdast
40. Ē šāh-e sūrat-o maʾnī mo Šams-e Nāser hem
ke verd-e tabʾ-e mo madh-e to dāyemā amdast
41. Ze bāγ-e fekr-o golestān-e madh boston-e vasf
čo bolbolān-e xᵛašāhang-e xᵛašnevā amdast
42. ...kešem jafoy-e rōzegār-o jowr-e zamān
malālem az xo azī jowr-o i jafā amdast

43. Deraxt-e baxt-e mo bād-e xazān va oš vazedest
ke edno vī bar-o vī balg-o vī nevā amdast
44. Morād-e del xo namē bīt pām bos hargez
goyā ke bard-e qalāsangešē a pā amdast
45. Agar ʾenayāt-e šāh-e zamān nazar vā kānd
benem del-e xo ke az har γamē azā amdast
46. Češem zaʾif-en az ān az dar-e to mahrumem
delem molēzem-e ān kaʾbe-ye safā amdast
47. hazār-o nohsad-o haftād-o noh sal-e de bamān
ke az xoday xo enot maddat-e balā amdast
48. Čo nām-e xo ana šāhī be ʾāqebat mahmūd
ke behtarī-n-e doʾā vī šak ī doʾā amdast

ترجمه

۱. نمی‌دانم من که این باد از کجا آمده است
که بوی خوشش مددِ زندگانیِ ما آمده است
۲. نسیمِ عنبرِ سارا و نافهٔ خُتن است
که همدمِ دمِ جان‌پرورِ صبا آمده است
۳. برای دماغِ ضعیفان و درویشان بوی خوش
نهاده است درآتش، این بو از آن گویا آمده است
۴. فرشته عطر اندر هاونِ فلک مگر می‌ساید
که ایدون ازبوی خوشش باد جان‌فزا آمده‌است
۵. گویا که شبنم آفاق جمله برگ گل است
که قطره قطره به زیر از ر رَهِ هوا آمده است
۶. گویا نهاد درِ باغ بهشت را باز رضوان
وگرنه این بوی جان‌پرور از کجا آمده است
۷. ازباد به‌قفسِ شاخ‌گربهٔ بیدش (بیدمشک)راپدیدکرد
که قوّت دل و قُوت دل ما آمده است
۸. به نرخ هیمه (هیزم) گویا عود نهاده‌اند بر آتش
که ایدون بو در آفاق، دل‌گشا آمده است
۹. شانه مگر به گیسو می‌زند حور وقت سحر
که از آن دَمِ شانه تیغی[۱۰] به دست ما آمده است
۱۰. بوی خوش جامهٔ یوسفش گویا از مصر
به ناگه از درِ یعقوبِ خسته باز آمده است
۱۱. عبیرِ گریبانِ بلقیس است که با هُدهُد
برای سلیمانِ پیغمبر از سبا آمده است
۱۲. من فکرِ مشکِ ختن کردم عقلِ من چینی
برابرویش افکندکه‌این اندیشه‌ات خطاآمده است
۱۳. دلا! عجب! (که) این شمسِ ناصر نمی‌داند
که از کجا آمد این بو و از چه جا آمده است
۱۴. به دستِ باد صبا این بوی عبیری است
که از غبارِ سمِ اسبِ شاهِ ما آمده است
۱۵. شهِ ستاره‌حشم، قطبِ‌دین حقِ‌محمود
که نصرتش یزک‌و فتح رهنما آمده است
۱۶. سلیمانِ دومِ عالم و سکندرِ عهد
که تیغ قاطع حکمش جهانگشا آمده است
۱۷. شهانِ دورِ زمان [و] سرورانند یکسر
به‌سان رعیّت و او شاه [و] پادشاه آمده است

۱۰) تیغی، یعنی تاری.

۱۸. فلک به فرمان شاه [است]، آنچه فرماید
چرا که فرمان شاه پیش‌روِ قضا آمده است
۱۹. گیهان (جهان) به سایهٔ لطفش اگر نازد حق است
که عینِ لطفِ حق‌و سایهٔ خدا آمده است
۲۰. به آن‌که (برای آن‌که) تا ببوسد پایش را، آفتاب به زمین افتاد
ببین بالای سپهر را نیز کـه چـون دولا (خَـم) آمده است
۲۱. بلندپایه از این باب آمد سپهرِ بلند
به‌سانِ آفتابِ تابان که با بهار آمده است
۲۲. به‌هرکجا که شود، سعادت ازپی‌اَش روان شود
که هر کجا آفتاب آمد سایه ازقفایش آمده است
۲۳. بی‌رنگ، شمعِ فلک پیشِ رایش روشن است
که مطلقا پیشِ آفتاب چون چراغ آمده است
۲۴. دولت پا از آستانهٔ او به در ننهد
به هیچ باب، ازیرا که خانه‌زاد آمده است
۲۵. به بالای او جامهٔ فتح راستْ یک قد است[11]
به قدِّ او قبای کام هم‌بالا آمده است[12]
۲۶. بلا از بیم او در آمدن نتواند
جهان به دورِ او آسوده از بلا آمده است
۲۷. به فرِّ شاهیِ او، شاه فتح و عالم عدل
سکندر و جم و نوشیروان گواه آمده است
۲۸. سر عدو را دمِ تیغش اندر دم به دَم [خود] داد
که باشد که از سر انکار و ماجرا آمده است
۲۹. شاه را، عقل سوار بدیدش[13] به فکر افتاد، آها!
به پشتِ دلدل به میدان علی گویا آمده است
۳۰. دینارِ مهر و قراضهٔ ستاره و اخجهٔ ماه
سکّه‌اش از نامِ اوست دگر ناشهروا آمده است
۳۱. داد (ودهشِ) دریا و احسانِ ابر و بخششِ کان
پیش داد و دهشِ دل و دست اوهبا آمده است
۳۲. روانِ حاتمِ طایی که مشهور است به سخا
به گدایی به درِ او و درگهِ سخای او آمده است
۳۳. عروسِ مهر به‌صد زیور روی خودش‌را آراست
تا ازاومژد[کانی] خواستند کِت‌دامادآمده است
۳۴. چه جلوه‌ها کرد طاووسِ جان از آن خرّمی
که شاهباز به دَرِ برجِ اولیا آمده است
۳۵. به مُروای قدمش مطربِ فلک یعنی
که زهره چنگ‌نواز و غزل‌سرا آمده است
۳۶. چه شادیی اندر اقبالِ آن مبارک‌رو
که از درِ دلِ اهلِ زمانه باز آمده است
۳۷. سمِ سمندِ او این خاصیت را دارد مطلقاً
که گردِ او مددِ نورِ دیده‌ها آمده است
۳۸. چشمِ شیراز از غبار آشفته بود ولی
غبارِ او اندر چشمش عین توتیا آمده است
۳۹. تن بیمارِ دیارِ وجودِ خستهٔ مُلک
جوارِمقدم(هوایِ‌مقدم؟)میمون‌اویَش‌دواآمده‌است
۴۰. ای شاهِ صورت و معنیِ من شمس ناصرم
که وِردِ طبعِ من مدحِ تو دایما آمده است
۴۱. از باغِ فکر و گلستانِ مدح و بوستانِ وصف
چو بلبلانِ خوش‌آهنگِ خوش‌نوا آمده است
۴۲. ... کِشم جفایِ‌روزگار و جورِ زمان
ملالم از خود از این جور و این جفا آمده است
۴۳. درختِ بختِ من بادِ خزان بهِش وزیده است
که ایدون بی‌بر و بی‌برگ و بی‌نوا آمده است
۴۴. مرادِ دل خود را پای بوسم هرگز نمی‌بیند[14]
گویا که سنگِ فلاخنی به پایش آمده است
۴۵. اگر عنایتِ شاهِ زمانه باز نظر کند
ببینم دلِ خود را که از هر غمی آزاد آمده است

---

۱۱) یعنی درست اندازهٔ اوست.
۱۲) یعنی قبای کام هم‌اندازهٔ اوست.
۱۳) «ش» ضمیر فاعلی است.
۱۴) پـای بـوسیِ مـن مـراد دل خـودش را هـرگز نمی‌بیند. به سخن دیگـر مـن مـوفق بـه پـای بـوسی نخواهم شد.

۴۶. چشمم ضعیف‌است ازآن [رو]ازدرِتو محرومم
دلم ملازم آن کعبهٔ صفا آمده است
۴۷. هزار و نهصد و هفتاد و نه سال دیگر بمان
که‌ازخدای‌خوداینت مدت‌بالا(درازی زندگی) آمده‌است
۴۸. چون نام خود اندرشاهی عاقبت محمود باش
که بهترین دعا بی‌شک این دعا آمده است

غزل

ص ۳۱ و ۳۲ در دیوانِ تازه یافته (= رو و پشت عکس برگِ ۴۰ دیوان ناقص)

*۱. وا کل لاله رنک تـوکل و رُی خـو مـی‌خنت سروَز اغر نزی و خو خوش و جی‌خو می‌خنت
*۲. لاله و سـنبل جـمن زلف و رُی تشـان بـدی ای اَوِری خو می‌رزت اِم و بُ‌ی‌خو می‌خنت
*۳. غنچه سحر مغش نکه جش اَ سی تو تَش ندی طفلِن و خوش دلِن بشل غر و سُ‌ی‌خو می‌خنت
*۴. نـرکز تـر مَغَش بـدی نـر کـز نـیم خـواو تـو کز خجلی سرش اَبش تیت و خُ‌ی‌خو می‌خنت
*۵. وصف کل ری تو شـز بـاد صـبا اَکش رَسـی بلبل زال تفته وَش کـفت و کـی‌خـو مـی‌خنت
*۶. از زر اور زلف تو روش تو دی بـجست بـرق دی شنه عینهٔ فـلک رو و ری‌خـو مـی‌خنت
*۷. پُر وَ بتان عَشِق بُـدَه از خُـی شـمس نـاصرن واش مد ار خو شرم وش تبع و خُ‌ی‌خو می‌خنت

آوا نوشت

*1. Vā gol-e lālarang-e to gol va roy-e xo mē xanat
sarvez aγar nazē va xo x^{v}aš va jay-e xo mē xanat
*2. Lāla o sonbol-e čaman zolf-o roy-e tošān bedī
oy averoy xo mē rezet em va boy-e xo mē xanat
*3. γonča sahar maγaš nake češ a soy-e to toš nadī
tefl-en-o x^{v}ašdel-en bešel γar vasoy-e xo mē xanat
*4. Nargez-e tar maγaš bedī nargez-e nēm x^{v}āv-e to
kaz xejelī sareš a peš tīt-o va xoy xo me xanat
*5. Vasf-e gol-e roy-e to šaz bād-e sabā a goš rasī
bolbol-e zāl-e tafta vaš goft-o-goy-e xo mē xanat
*6. Az zer-e avr-e zolf-e to rōš-e to dī be jast barq
dī šana oyna-ye falak rō-va-rōy-e xo mē xanat
*7. Por va botān ašeq boda az xoy-e Šams-e Nāser-en
vāš mad az xo šarm vaš tab^{ə}-o xoy-e xo mē xanat

ترجمه:

*۱. با گلِ لاله رنگ تو گل به روی خود می‌خندد
سرو هم اگر نازد به‌خود خوش به‌جای خود می‌خندد
*۲. لاله و سنبلِ چمن زلف و روی تو را دیدند[۱۵]
او آبروی خود را می‌ریزد، این به‌بوی خود می‌خندد
*۳. غنچه سحر مگر نکرد چشم به‌سوی تو [و] تو را ندید
طفل است و خوش‌دل است بِهِلَش اگر برای خود می‌خندد
*۴. نرگسِ تر مگر بدید نرگسِ نیم‌خوابِ تو را
کز خجلی سرش به‌پیش افتاد و به‌خوی[۱۶] خود می‌خندد
*۵. وصفِ گلِ روی تواش از باد صبا به گوش رسید
بلبلِ زارِ تفته به گفت و گوی خودش می‌خندد
*۶. از زیرِ ابرِ زلف تو روی تو را دید برق [و] بجست
روی او را اندر آینه فلک دید به رویِ خود می‌خندد
*۷. پُر[۱۷] به بتان عاشق بودن[۱۸] از خوی شمس ناصر است
بایدش از خود شرم آمدن، به‌طبع و خوی خودش می‌خندد

۱۵) به‌وسیلهٔ ایشان دیده شد.
۱۶) با خوی (= عرق) ۱۷) بسیار
۱۸) شدن

فهرست واژگان

(شماره [های] درون پرانتز شمارهٔ بیتی است که آن واژه در آن بیت به کار رفته است و آنچه متعلق به غزل است با * مشخص شده است.)

آستنغ (*astanγ*) آستانه **۲۴**
اَ (a) بـــه **۸، ۹** (دوبـــار)، **۱۲، ۲۰** (نک: ا زمی) **۲۲، ۲۴** (= اَدر = به در) **۲۹** (دوبار) **۳۴، ۴۴، *۳، *۴، *۵**
اِ (ē) ای **۴۰**
اَتا (*atā*) باز (بدین معنی در چند جـای دیگـر دیوان نیز به کار رفته است) **۶**
اَخجه اغچه، سکهٔ زر **۳۰**
ادنُه (*edno*) ایدون **۴، ۸، ۴۳**
اَدی (*a-dī*) به‌ـدید، پدید **۷**
اَزا (*azā*) آزاد **۴۵**
ازمی (*a-zami = a-z´mi*) به زمین **۲۰**
ازی (*az-ī*) از این **۲۱، ۴۲**
ازیر (*azēr*) زیر **۵**
اغبیل (*eγbēl*) اقبال **۳۶**
اغَر (*aγar*) اگر **۱۹، *۱**
اَفتاو (*aftāv*) آفتاب **۲۳**
افتو (*aftow*) آفتاب **۲۰، ۲۱، ۲۲**
اکند (*akand*) افکند **۱۲**
اِم (*em*) این (قس. امروز، امشب) ***۲**
اَما (*amā*) ما. (متن: اَنا؟) **۷**
اَمدست (*amdast*) آمده است (در پـایان هـمهٔ بیت‌های قصیده)
اَمه (*ama*) آمد **۱۳، ۲۱، ۲۲، ۲۶** (متن: بلا؛ تصحیح قیاسی)
اِنُت (*en-ot*) اینت (en = این + ضمیر ت) **۴۷**
اندِشت (*andeša-t*) اندیشه‌ات **۱۲**
اِنکرغ (*ankarγ*) انکار **۲۸**
اَنه (*ana*) اندر **۴، ۸، ۲۸، ۳۶، ۴۸**
اَور (*avr*) ابر **۳۱، *۶**

اَوری (*avroy*) آبرویِ (اوری خو =آبرویِ خود) *۲
اُوست (*ovast*) افتاد **۲۹**
ای (ī) این **۱، ۳، ۶، ۱۲، ۱۳** (دو بار) **۱۴، ۳۷، ۴۲**
اُی (*oy / ōy*) او **۲۴، ۲۶** (دوبار)، **۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲** (دوبار)، **۳۷** (دوبار)، **۳۸، ۳۹**
با (*bā*) باد **۹**
بات (*bāt*) باد **۷**
بـاده (*bād-e*) باد (=باد +ه =کسره، حرف تعریف) **۱**
بام بس (*pāmbos*) پای بوسم **۴۴**
بُبِسعت (*beboset*) ببوسه **۲۰**
بداد (*bedād*) مترادف با دهش به کار رفته است **۳۱** (دوبار)
بده (*boda*) بردن *۷
بدی (*bedī*) بدید **۲۹**، *۲، *۴
برد (*bard*) سنگ **۴۴**
برنگ (*bērang) barang*) بی‌رنگ **۲۳**
بُرْو (*borv*) ابرو **۱۲**
بُستن (*boston*) بوستان **۴۱**
بش (*peš*) پیش **۲۳** (دوبار) **۳۱**، *۴
بش‌رو (*pešel*) پیش‌رو **۱۸**
بشل (*bešel*) بش‌هل: بِهلِش، وِلش کن *۳
بشن (*bošn / bašn*) بالا، قامت (کاکل) **۲۰، ۲۵**
بلا (*bala*) بالا، قد **۲۵**
بلک (*balg*) برگ **۵، ۴۳**
بلور (*palvar*) پرور (جان پرور) **۲، ۶**
بِم (*bēm= bem*) بیم، ترس **۲۶**
بمار (*bemār*) بیمار **۳۹**
بنم (*benem*) بینم **۴۵**
بنیش (*benīš*) ببین **۲۰**

به (*bē*) باش **۴۸**
بی (*boy*) بو **۱، ۳، ۴، ۶، ۱۰، ۱۴**، *۲
بیت (*bet*) بوَد، باشد **۲۸**
پَر (*par*) [با «پ» در صورتی‌که معمولاً «ب» و «پ» یکسان نوشته می‌شود] پُر، بسیار *۷
تاوان (*tāvān*) تابان **۲۱**
تبع = طبع **۴۰**، *۷
تُش (*toš*) تو + ش (ضمیر فاعلی) *۳
تشان (*ti-šan*) تو + شان (ضمیر) *۲
تُی (*toy*) تویِ **۳**
تیت (*tit*) افتاد **۲۰**، *۴
تیغی (*tēγ-ē*) [متن : تنگی؟] تیغی، تارمویی **۹**
جرا (*čerā*) چراغ **۲۳**
جش (*češ*) چشم **۳۸** (دوبار)، *۳
جَفی (*jafoy*) جفایِ **۴۲**
جُمه (*Joma*) جامه **۱۰، ۲۵**
جیبن (*Jeybon*) گریبان، جیب **۱۱**
جوا: جوار [جواش = جوارش؛ شاید حواش، هواش (*hovāš*) = هوایش؛ در جاهای دیگر هم «هوا» را «حوا» می‌نویسد] **۳۹**
جی (*Jay*) جای *۱
خانه‌زا (*xānazā*) خانه‌زاد **۲۴**
ختا: خطا **۱۲**
خدی (*xadoy*) خدایِ **۴۷**
خو (*xo*) خود **۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۷**، [پایان همهٔ بیت‌های غزل، خو می‌خنت]، *۲ (دوبار)
خواو (*xāv*) [نیم خواو] خواب *۴
دِت (*det*) دَهد **۲۸**
درت (*daret*) دارد **۳۷**
دریه (*darya*) دریا **۳۱**
دلن (*del-en*) [خوش دلن] دل است *۳

دما (*damā*) داماد **۳۳**
دنار (*denār*) دینار **۳۰**
دُنِم (*donem*) [نمی‌دنم = نمیدانم] دانم **۱**
ده (*de*) دیگر **۴۷**
دی (*dī*) دید *۶
روش (*rōš*) [روش تودیی = روی تو را دیدش، (ضمیر فاعلی) رو = روی + ش (ضمیر) *۶
روشت (*rōšt*) [روشتِن=روشن‌است] روشن **۲۳**
رو و ری (*rō-va-roy*) رو بروی *۶
زی (*rōy / roy*) روی **۳۳**، *۱، *۲، *۴
ــ ز (*z-•-*) هم [سپهرز = سپهرهم] **۲۰**، (سروز = سروهم؛ در فارسی نو در «نیز» و «هیچ»، نک. «هین»، به‌جای مانده است) *۱
زال (*zāl*) زار *۵
زر (*zer*) زیر *۶
زنغَنی (*zenγanī*) زندگی **۱**
سپهرز (*sepehr•z*) سپهرهم **۲۰**
سروز (*sarv•z*) سرو هم *۱
سِکش (*seka-š*) سکّه‌اش **۳۰**
سَل (*sal*) سال **۴۷**
سلیمن (*selaymon*) سلیمان **۱۱**، **۱۶**
سُی (*soy*) سوی *۳
شراز (*šerāz*) شیراز **۳۸**
شـز (*šaz*) [«ش» ضـمیر + از] شـز قـفا (= از قفایش) **۲۲**، شز باد (= از بادش) *۵
شعم (*ša^{c}m*) شمع **۲۳**
شنه (*šana*) شانه **۹**
شنش (*šnaš*) شانه + ش (ضمیر) **۹**
شنه (*šana*) = [«ش» ضمیر + اَنه *ana* = اندر] اندرش؛ [شنه چش = در چشـمش] **۳۸** [شَـنَه عینه = در آینه] *۶
شوت (*šōt*) شود، رود **۲۲** (دوبار)
شونم (*šownam*) شبنم **۵**
شه (*ša*) اَش [شه اُی در = درِ اویش] **۳۲**
شهروا (*šahravā*) شهروا، پول کاغذی، چاو **۳۰**
عَشِق (*ašeq*) عاشق *۷
عینه (*oyna*) آینه *۶
طفلین (*tefflen*) طفل است *۳
غر (*γar*) اگر، گر *۳
غرنه (*γ ar na*) گرنه، اگر نه **۳۰**
فرماتن (*farmāten*) فرماید **۱۸**
فرمَن (*farmon*) فرمان **۱۸** (دوبار)
قبی (*qaboy*) قبایِ **۲۵**
قتره (*qatra*) قطره **۵** (دوبار)
قرادی (*qorāday*) قراضهٔ، ریزه‌های زر و سـیم، پول خرد **۳۰**
قلاسنگ: قلاب سنگ، فلاخن **۴۴**
کد (*kad*) گدایی **۳۲**
کسو (*gesū*) **۹**
کش (*gōš*) گوش *۵
کو (*ko*) کجا [هر کو = هر کجا] **۲۲** (دوبار)
کِه (*ke*) کرد **۳۴**
کهان (*gēhān*) گیهان، جهان **۱۹**، **۲۶**
کیا (*goya*) گویا **۳**، **۵**، **۶** [گیاش =گویا + «ش» ضمیر] **۸**، **۱۰**، **۴۴**
متلق: مطلق **۳۷**
متلقا: مطلقاً **۲۳**
مروی (*morvay*) مروای **۳۵**
مزه (*mže*) مژه **۳۳**
مُش (*moš*) مُ = من + «ش» ضمیر **۱۲**
مغر (*maγar*) مگر، حتماً، البته **۴**، **۹**
مغش (*maγaš*) مگر + «ش» ضمیر *۳، *۴

ملیزم (*molēzem*) ملازم **۴۶**
مو (*mo*) من **۱، ۱۲، ۴۳**
مَه (*ma*) آمدن *۷
می‌خنت (*mē-xanat*) می‌خندد (هفت بار در پایان همهٔ بیت‌های غزل)
می رزت (*mē-rezet*) می‌ریزد *۲
می زه (*me-za*) می‌زند **۹**
می سات (*mē-sāt*) می‌ساید **۴**
ـِ ن (*En*) است: [ختنِن]، **۲** [گلِن] **۵**، [عجبن] **۱۳**، [روشتن] **۲۳** [ضعیفن] **۴۶**، [طفلن، خوشدلِن] *۳ (دوبار)
نا (*nā*) نهاد **۶**
نتونت (*natvonet*) نتواند **۲۶**
ندست (*nadest*) نهاده است **۳، ۸**
ندی (*na-dī*) ندید *۳
نرگز (*nargez*) نرگس *۴ (دوبار)
نزت (*nazet*) نازد **۱۹**
نزی (*nazē*) نازد *۱
نکه (*na-ke*) نکرد *۳
نم (*nom*) نام **۳۰**
نمی بیت (*na-mē-bēt*) نمی‌بیند **۴۴**
نمی‌دنه (*na-mē-donē*) نمی‌داند **۱۳**

نهر (*nehr*) نرخ **۸**
نیت (*nēt*) نِهد: [نه‌نیت = ننهد] **۲۴**
وَ (*va*) به **۱۰، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۳۲** (دوبار) **۳۳**، [وَ اَش = بهش، به او] **۴۳**، *۱ (سه‌بار) *۲، *۴
وا (*vā*) با **۱۱، ۲۱**، *۱
وا (*vā*) باز [وا امدست = باز آمده است] **۱۰**
واش (*vās*) بایدش
واکاند (*vākānd*) باز کند **۴۵**
وزدت (*vazedet*) وزیده است **۴۳**
وسی (*vasoy*) برای، وسناد **۳، ۱۱**، *۳
وش (*va=vaš*) به + «ش» ضمیر **۷**
وغرنه (*vaɣarna*) وگرنه **۶**
وی (*vī*) **۴۳** (سه‌بار)، **۴۸**
هاوَی (*hāvay*) هاوَنِ **۴**
(قس. *xanafy-e mān=xā nay-man*)
هِم (*hem*) ام، استم **۴۰**
هن (*hen*) است **۱۴، ۳۰**
هند (*hend*) اَند، استند **۱۷**
هیز (*hēz*) هیچ **۲۴**
یاقوب = یعقوب **۱۰**

❑

نسوخی

زبان خوارزمی*

زهرهٔ زرشناس

از پژوهش‌گاه علوم انسانی

زبان خوارزمی، از گروه شرقی زبان‌های ایرانی، زبان قدیم خوارزم بوده است. در قلم‌رو این زبان بسیاری از آثار گران‌قدر علمی و ادبی ایرانی پدید آمده است. در پنج قرن نخستینِ حضور اسلام در سرزمین خوارزم، دانش‌مندان بسیاری از آن دیار بر خاستند که از ابوعبدالله محمد بن یوسف الخوارزمی (مؤلف کتاب الجبر) و ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (مؤلف آثار الباقیه)، نابغهٔ ریاضی و نجوم و جغرافیا و علوم طبیعی می‌توان نام برد که تقویم و فهرست اصطلاحات نجومی به زبان متأخر خوارزمی را مدیون او هستیم. دیگر دانش‌مند نام‌ورِ خوارزم ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری ملقب به «فخر خوارزم» (مؤلف مقدمة الادب) است که اثر او، در قالب فرهنگ، حاوی بدنهٔ اصلی واژگان موجود زبان خوارزمی است.

در سال گذشته، به ابتکار و همت **فرهنگستان زبان و ادب فارسی**، برای آموزش زبان خوارزمی، دوره‌ای از ۷۴/۸/۲۱ تا ۷۴/۱۰/۱۰ برگزار شد. در این دوره که جلسات هفتگی آن روز یکشنبه دایر می‌شد، پروفسور میخاییل. ن. باگالیوبُف .Mikhail. N Boqolyubov، که به دعوت اولیای محترم فرهنگستان به ایران آمده بود، تدریس می‌کرد.

---

* از استادگران مایه، آقای دکتر احمد تفضّلی، سپاس‌گزارم که زحمت خواندن این مقاله را قبل از چاپ قبول و نکته‌هایی سودمند گوش‌زد فرمودند.

استاد، عضو فرهنگستان علوم روسیه و استاد زبان‌های باستانی و میانهٔ ایران است و مطالعات زیادی در زبان خوارزمی انجام داده و مقاله‌هایی دربارهٔ ادات، ضمایر و ویژگی‌های خط عربی- خوارزمی از او منتشر شده است[۱].

شرکت در این دوره و بهره‌مندی از محضر پروفسور باگالیوبف و دیگر استادان بزرگ‌وار فرهنگستان، فرصتی بود مغتنم برای آن که، در حدّ استعداد خود، با زبان مادری ابوریحان بیرونی و زمخشری آشنا گردم و به جا می‌دانم که در این مقام مراتب سپاس‌گزاری خود را به حضور اولیا و استادان فرهنگستان، که چنین امکان ارزش‌مندی را در اختیار علاقه‌مندان به فرهنگ و ادبیات فارسی و زبان‌های باستانی و میانهٔ ایران قرار دادند، تقدیم کنم. بی‌تردید برگزاری این دوره گام خجسته‌ای بوده است که اول بار امکان عملی مؤثر برای آشنایی دانش‌پژوهان ایرانی با زبان خوارزمی فراهم آورده است. این وجیزه تنها بهانه‌ای است برای قدرشناسی از این تلاش فرهنگی.

نام خوارزم را نخست در کتیبه‌های هخامنشی[۲] (Uvārazmiš/Huwārazmiš) و متون اوستایی[۳] (Xāirizəm) می‌بینیم. سپس، درسراسر قرونِ دوران میانه تا زمان غلبهٔ اعراب بر آن درقرن ۸م، ازاین‌ایالت تابع شاهنشاهی هخامنشی نامی نمی‌شنویم. حتّی کشف شمار بسیاری سکّه، نوشته‌های روی الواح گلی و گلدان‌های نقره‌ای و اسناد نگاشته بر چوب و چرم، به‌همت باستان‌شناسانِ شوروی سابق، چیزی بر اطلاعات ما نمی‌افزاید، چون اندکی ازآنها آن‌هم با کیفیّتی غالباً نامطلوب منتشر شده‌است (← پایین). بنونیست و بسیاری از ایران شناسان، با ذکر دلایلی متفاوت، خوارزم را بخشی از ایران ویج (airyanəm vaējō اوستایی و Erānwēz فارسی میانه)، میهن اصلی ایرانیانِ نخستین، می‌دانند[۴].

---

۱) تعدادی از مقالات ایشان دربارهٔ زبان خوارزمی در این‌جا ذکر شده است:
M. N. Boqolyubov, "O nekotoryh osobennostjah arabo-horezmijskoj piś mennosti [On some peculiarities of the Arabo-Choresmian script]", *NAA* 1961, 4, 182-187; Casticy v horezmijskom jazyke [Particles in the Chorezmian language]", *UZLU*. Serija vostokovedčeskih nauk 12, 1961, 81-84; "Ličnye mestoimenija v horezmijskom jazyke [Personal pronouns in the Choresmian language]", *UZLU*, Serija vostokovedčeskih nauk 16, 1962, 6-15; "Mestoimenija v horezmijskom jazyke [Pronouns in the Choresmian language]", *KSINA* 67, 1963, 99-103; Horezmijskie kalendarnye glossy v. `Hronologii Biruni' [Choresmian calendar glosses in Bīrūnīs Chronology], VJa 1985, 1, 28-33.

۲) کتیبهٔ داریوش در نقش رستم (DNa)، س ۲۳؛ ۳) مهریشت، بند ۱۴.

۴) ← E. Benveniste, L'Erān-Vēž et l'origine légendaire des Iraniens, *BSOAS*, VII. (1934) p.268.

سـرزمین خـوارزم از دیـد مـورّخان اسـلامی یکـی از شـهرستان‌های خـرم، آبـادان و پرجمعیت خراسان در دو کرانهٔ جیحون (آمودریا) بوده است[۵] (امروزه بخشی از آن در جمهوری ازبکستان و بخشی دیگر در جمهوری ترکمنستان واقع در جنوب دریای آرال است). جهان گردان و جغرافیانویسان آب و هـوای خـوش و سـر سـبزی آن را بسـیار ستوده‌اند.

دربارهٔ وجه اشتقاق واژهٔ خوارزم آراء گوناگونی اظهار شده است که برای نمونه یکی دو فقره از آنها به اختصار ذکر مـی‌شود. بـاگـالیوبف[۶] ایـن واژه را مـرکب از سـه جـزءِ hu-vara-ʒəmi، به معنای «زمینِ دارای اقامتگاه‌های خـوب»، مـی‌دانـد. مکـنزی[۷] آن را مرکب از دو جزءِ Hwāra-Zmī به معنای «سـرزمینِ پست» دانسـته است کـه بـا وضـع جغرافیایی سرزمینِ خوارزم، واقع در سواحل پست دو رود سیحون و جیحون، مطابقت دارد. مقدسی، این واژه را مرکب از «خوار» (به معنای گوشت در زبان خوارزمی) و «رزم» (به معنـای هیزم در زبان خوارزمـی) مـی‌دانـد کـه وجـه اشـتقاق عـامیانـه‌ای بـه نـظر می‌رسد[۸].

زبان خوارزمی تا اواخر قرن ۴ م در سرزمین خوارزم زنده بوده و سپس مغلوب زبان

---

۵) برای توضیح بیش‌تر ← : ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری الخوارزمی، «پیشرو ادب یا مـقدمة الادب»، گرد آورده و پیراستهٔ سید محمد کاظم امام، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲. ص ۱۹.

۶) اظهار نظر شفاهی ایشان در کلاس درس.

7) D. N. Mackɛnʒiɛ, "Khwaraʒmian language and literature", *The cambridge History of Iran*, 3 (2), Cambridge, 1993. pp. 1244-1249.

۸) مقدسی دربارهٔ وجه تسمیهٔ خوارزم داستانی را به شرح زیر بیان می‌کند:

آورده‌اند که: یکی از شاهان گذشتهٔ خاورزمین، که بر چهار صد تن از نوکران نزدیک در کشور خویش خشم آورده بود، دستور داد ایشان را به نقطه‌ای دور ببرند که صد فرسنگ از آبادی دور باشد و آن کاث بود. پس از مدتی کسانی را برای آگاهی از ایشان فرستاد، چون بدانجا رسیدند ایشان را دیدند که خرگاه‌ها ساخته، با شکار ماهی زندگی می‌کنند و هیزم بسیار دارند. چون بنزد شاه باز گشتند او را آگاه کردند، او پرسید: ایشان گوشت را چه نامند: گفته شد: خوار! پرسید هیزم را؟ گفته شد: رزم! شاه گفت: پس همان جا بمانند و آنجا را خوارزم بنامید! پس دستور داد چهارصد دخترک ترک برایشان بردند، و از این روی تاکـنون در قـیافهٔ ایشـان رگ تـرکی دیـده می‌شود. گویند هنگام تبعید، شاه برای ایشان نهری از رودخانهٔ جیحون بدانجا کشید که سیرآبشان کند: نک: ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی، «**احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم**» ترجمهٔ دکتر علینقی منزوی. شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران ۱۳۶۱. ص ۴۱۳-۴۱۴.

یاقوت نیز همین داستان را با شرح مفصّل‌تری ذیل واژهٔ خوارزم نقل کرده است. نک: یـاقوت بـن عـبدالله الحِموی الرّومی البغدادی، «**معجم البلدان**»، ج ۲. بیروت، ۱۹۵۶. ص ۳۹۵.

اُزبکی شده است[۹]. مرزهای همگوییِ[۱۰] متفاوتی این زبان را با دیگر زبان‌های دورهٔ میانه و نوِ ایرانی مربوط می‌سازد. جایگاه زبان خوارزمی در حلقهٔ زبان‌های ایرانی از نزدیکی رابطهٔ آن با زبان سغدی، از یک‌سو، و با زبان آسی، از سوی دیگر، حکایت دارد. اما، به نظر هنینگ،[۱۱] بسیاری از شباهت‌های حیرت‌انگیز دو زبان خوارزمی و سغدی را می‌توان ناشی از وجود واژه‌های دخیل دانست و بررسی تغییرات آوایی این زبان بیش‌تر نشان دهندهٔ رابطهٔ آن با زبان‌های جنوب و جنوب شرقی است. نکتهٔ بسیار جالب توجه، نزدیکی واژگان دو زبان خوارزمی و اوستایی است و این، با حدود دو هزار سال فاصلهٔ زمانی، تصادفی به نظر نمی‌رسد. البته، هنوز تا اثبات این معنی که زبان خوارزمی مستقیماً از یکی از گویش‌های اوستایی مشتق شده باشد راه درازی در پیش است[۱۲]. ولی، اگر فرضیهٔ هنینگ[۱۳] را که «گاهان، کهن‌ترین بخش **اوستا**، در همسایگی مرو و هرات (که در آن زمان بخشی از ایالت خوارزمِ پیش از شاهنشاهی هخامنشی بوده است) سروده شده» به خاطر آوریم، شاید به این نتیجه برسیم که بخشی از ادبیات خوارزمی در آن سروده‌های کهن به ما رسیده است، هرچند، هومباخ[۱۴] معتقد است که رابطهٔ نزدیک میان زبان خوارزمی و اوستایی به دلایل آواییِ بسیاری مردود است.

آثار باقی‌مانده از زبان خوارزمی

دانش ما از زبان خوارزمی بر آثار و مدارک مربوط به دو دورهٔ متفاوت از زبان متّکی است

---

۹) از «رسالة الالفاظ الخوارزمیه» که در قرن هشتم برای توضیح لغات و عبارات خوارزمی «قنیة المنیة» تألیف شده، چنین بر می‌آید که در حدود قرن هشتم زبان خوارزمی رو به فراموشی می‌رفته و فهم آن محتاج توضیح بوده است اما از عبارت تاریخ بیهقی دربارهٔ یعقوب جندی سفیر ابوالعباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه به دربار محمود غزنوی که: «رقعتی نبشت به زبان خوارزمی به خوارزمشاه» (چاپ دکتر فیاض و دکتر غنی، ص ۶۷۱) آشکار است که زبان خوارزمی در قرن پنجم هجری هنوز معمول بوده و غلبهٔ کامل فارسی و ترکی پس از آن روی داده است. ← احسان یارشاطر، «چند نکته دربارهٔ زبان خوارزمی»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال اول، ش ۲، ۱۳۳۲، ص ۴۱–۴۸.

۱۰) isoglass

۱۱) برای توضیح بیش‌تر ←:

W. B. Henning, "The Khwarezmian language," in: *Zeki Velidi Togan'a Armağan* [*Symbolae in honorem Zeki Velidi Togan*], Istanbul 1950-55, 421-436 [basic linguistic analysis].

۱۲) مکنزی به پی‌روی از هنینگ به ذکر این نکته پرداخته است. ← : D. N. Mackenzie, op. cit, p. 1248-1249.

13) W. B. Henning, *zoroaster, politician or witch doctor*? Oxford, 1951, pp. 43 ff.

14) H. Humbach, "choresmian", *compendium Linguarum Iranicarum,* Wiesbaden, 1989, p. 191.

که، ضمن داشتن ویژگی‌هایی متفاوت، مکمّل یک‌دیگرند:

۱. مدارک مربوط به خوارزمی میانه ــ هنینگ آن‌را خوارزمی باستان می‌نامد ــ به خط آرامی- خوارزمی؛

۲. مدارک مربوط به خوارزمی متأخّر (یا فقط خوارزمی)، به الفبای عربی- خوارزمی.

۱. **آثار و مدارک خوارزمی میانه** طی چهل سال گذشته در حفاری‌های سرزمین‌های شوروی سابق به مقدار زیاد و در اشکال متنوّع و نگاشته بر روی اجسامی از جنس‌های متعدد به دست آمده ولی، متأسفانه، فقط اندکی از آنها به صورتی مطلوب منتشر شده است[۱۵]. این آثار مشتمل است بر:

الف) دو گلدان گِلی نوشته‌دار که در قلعهٔ کوی کریلگن koy-krylgan به‌دست آمده و احتمالاً، متعلق است به قرن سوم یا دوم ق‌م (منسوب به دورانِ اولیّهٔ خوارزمی میانه)؛

ب) شمار زیادی سکه با نوشتهٔ خوارزمی[۱۶]؛

ج) اسنادی نوشته بر چوب و چرم مکشوفه از توپراق قلعه[۱۷] (Topraq-qal ʾa) و دژ یکّه پرسن[۱۸] (yakke parsan). بعضی از نوشته‌های توپراق قلعه دارای تاریخ (در محدودهٔ زمانی ۲۰۷ تا ۲۳۱ یا ۲۳۲) اند بی‌آن که مبدأ تاریخ دقیقاً روشن باشد.

د) شماری گلدان نقرهٔ نوشته‌دار که از منطقهٔ آرال به دست آمده‌اند؛

---

۱۵) در خلال سال‌های ۱۹۳۷-۱۹۴۹ هیئتی، به سرپرستی تولستوف، به کاوش و تحقیق درخطّهٔ قدیم خوارزم پرداخت و مقدار زیادی سکّه و مجسمه‌های کوچک و غیره به دست آورد. برای توضیح بیش‌تر ←:
W. B. Henning, "The Choresmian documents", *Asia Major 11*, 1965, 166-179.
و نیز نک: مقالهٔ تولستوف و لیوشیتز به زبان روسی ←:
S. P. Tolstov and V. A. Livshitz, "Datiro vannye nadpisi na xorezmijskix ossyarix s gorodiščа Tok-kala", *Sovetskaya Etnografia* 2, 1964, 50-69.
و به زبان انگلیسی ←:
"Decipherment and interpretation of the khwarezmian inscriptions from Tok Kala", *AAntH* 12, 1964, 231-251.

۱۶) برای توضیح بیش‌تر ←:
S. P. *Tolstov, VDI 4 (5)*, 1938, 120-145 and *Drěnej Xorezm*, 1948, 173-195.

۱۷) این مکان بنا بر گفتهٔ تولستوف قصری سلطنتی بوده‌که از حدود ۳۰۰ میلادی به بعد متروک مانده است. ←:
S. P. Tolstov, *Trudy Xorezmskoj Arxeologo-Etnorafičeskoj Ekspedicii* II, 1958, 208-212 and *po drevnim del' tam Oksa i yaksarta*, 1962, 217 ff.

۱۸) برای توضیح بیش‌تر ←:
S. P. Tolstov, *podrevnim del'tam Oksa i yaksarta*, 1962, p. 257.

ه) آثـار مکشـوفـه از تـوق قـلـعـه[۱۹] (Toq-qal ʾa) و خـومبـوز (هـومبـوز) تـپـه[۲۰] (Humbuz-Tepe). بعضی از نوشته‌های توق قلعه نیز دارای تاریخ (در محدودهٔ زمـانی ۶۵۸–۷۵۳) همچنان با مبدأ تاریخی نامشخص‌اند.

۲. **آثار خوارزمی متأخر** را، پیش از همه، با ترجمهٔ خوارزمی علّامه جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر الزمخشری (وفات: ۵۳۸ ه) از مقدمة الادب و تفسیرهای[۲۱] خـوارزمـیِ دیگر دست‌نویس‌های همان متن می‌شناسیم[۲۲]. زمخشری این کتاب را، که نوعی قاموس عربی است، به سه زبان فارسی و ترکی و خوارزمی و در دو بخشِ اسامی و افعال ترتیب داده بود. از دیگر آثار خوارزمی متأخر می‌توان از عبارات یا جمله‌های کوتاهی یاد کرد که در کتاب‌های فقهی گوناگون آمده است، نظیر یتیمة الدهر فی فتاوی اهل العصر[۲۳] تألیف محمّد بن محمود علاءالدین عبدالرحیم الترجمانی الملکی الخوارزمـی (وفـات: ۶۴۵) مشتمل بر بعضی عبارات خوارزمی برای نشان دادن امثلهٔ محلّی؛ و «قنیة المنیه»[۲۴] تألیف نجم‌الدّین ابو رجا مختار بن محمود الزاهدی (وفات: ۶۵۸ ه)؛ و رسالهٔ مختصری به نام

---

۱۹) این مکان شهری خرابه برتپّه‌ای در۱۴ کیلومتری شمال غربی نوکوز Nukus در شمال خوارزم است. ←:
S. P. Tolstov - V. A Livshits, "Decipherment and interpretation of the khwarezmian inscriptions from Tok-Kala", *AAntH 12*, 1964, 231-251; A. V. Gudkova, *Tok-kala,* Taškent, 1964.

۲۰) برای توضیح بیش‌تر ←:
V. A. Livšic' M. M. Mambetulaev", Ostrak iz Humbuz-Tepe [Ostracon from Khumbuz-Tepe]", in: *pamjatniki istorii i literatury vostoka,* Moskva, 1986, 34-45.

۲۱) glosses

۲۲) طوغان نسخهٔ خوارزمی مقدمةالادب را در۱۹۴۸ درترکیه کشف و چاپ عکسی آن‌را در۱۹۵۱ منتشرکرد.←:
Z. V. Togan, *Horezmce Tercümeli Muqaddimat al Adab*, Istanbul, 1951.

۲۳) طوغان نخستین بار جملات خوارزمی یتیمة الدهر را بدون توضیح به چاپ رساند. ←
Z. V. Togan, *Hwarezmische Satze in einem Arabischen Fiqh-Werke,* Islamica, 3, 1927, p. 195 ff.

۲۴–۲۵) طوغان نسخه‌ای از کتاب فقهی قنیة المنیة را که در بیش‌تر کشورهای اسلامی شناخته و مشهور است همراه با دست‌نویس «رسالة الالفاظ الخوارزمیة التی فی قنیة المبسوط» کشف و در ۱۹۳۶ گزارشی دربارهٔ آن در (*Deutsche Orientalistentag, VIII.* Bonn 1936) منتشر کرد. بعدها نیز نسخه‌های متعدّدی از دو کتاب قنیة المنیة و رساله... در ترکیه و شوروی سابق به دست آمده است. ←:
Z. V. Togan, "Uber die sprache und kultur der alten chwarezmier", *ZDMG* , 1936, pp. 27-35.
و نیز برای آخرین اطلاعات دربارهٔ کتب فقهی خوارزمی ←:
D. N. Mackenzie, "khwarezmian in *The law books. Studia Iranica-cahier 7, Études IRANO-Aryennes offertes à Gilbert Lazard, pp. 265-276.*

«رسالة الالفاظ الخوارزمية التی فی قنية المبسوط»[۲۵] تألیف کمال‌الدّین العمادی الجرجانی (سدهٔ هشتم هجری، معاصر ابن بطوطه)، مشتمل بر توضیح کلمات خوارزمی قنية المنية. علاوه بر این آثار، اسامی اشخاص و نام امکنهٔ جغرافیایی وتفسیرهای خوارزمیِ چندی درآثار مؤلفان اسلامی دیده می‌شود که اصطلاحات تقویمی و نجومی و اسامی پادشاهانی که در آثار الباقیهٔ[۲۶] ابوریحان بیرونی فهرست شده و واژه‌های دارویی و اسامی گیاهان و جانوران و کانی‌ها که در الصیدنه فی‌الطّب[۲۷] از همین مؤلف آمده از مهم‌ترین آنهاست.

جملات خوارزمیِ مقدمة الادب نسبتاً ساده و روان است. مترجم، دقیقاً، اصل عربی متن را مد نظر داشته و عبارات او تکراری، یک‌نواخت، با ساختار واحد، و کسل‌کننده است. اما اطلاعات کم‌نظیری دربارهٔ زبان خوارزمی در دست‌رس خواننده می‌گذارد. در قیاس با جملات و عبارات کوتاه قنية المنية اندکی پیچیده‌تر و اغلب پر از الفاظ و مفاهیم دوپهلو و مبهم است و فقط در صورت آشنایی کامل با زبان خوارزمی می‌توان معنای آنها را دریافت. عباراتی نظیر «دختر خود را در مقابل یکصد دینار کابین به تو دادم» یا «این باغ را به ما اجاره بده»، که در دعاوی حقوقی اهمیت داشته و در زندگی روزمره نیز به‌کار می‌رفته‌اند، در آن به چشم می‌خورد. اگر بررسی نحو زبان خوارزمی و نحوهٔ بیان آن در زندگی روزمره مورد نظر باشد باید به مطالعهٔ قنية المنية پرداخت. در عوض، بررسی مقدمة الادب برای دست‌یابی به گنجینهٔ واژگان این زبان سودمند است. مدارک بازمانده ازخوارزمی متأخر را، با توجه به‌خصوصیات مذکور، مشکل بتوان ادبیات نامید.

خط متون خوارزمی

همهٔ آثار خوارزمی میانه به خطی نوشته شده است که مانند خط اقوام همسایهٔ خوارزم، یعنی سغدیان و پارتیان، از اصل آرامی ــ خط رایج در سراسر سرزمین‌های شاهنشاهی ایران ــ گرفته شده و درآن هزوارش به‌کار رفته است. این خط که معمولاً آن‌را خط آرامی‌ـ خوارزمی می‌نامند، از راست به چپ نوشته می‌شده، و بسیار پیچیده و مشکل است.

با ظهور اسلام این سنت نوشتاری کهن منسوخ شد. همهٔ آثار خوارزمی متأخّر به

۲۶) ابوریحان بیرونی؛ آثار الباقیه، چاپ زاخائو = *Chronologie orientalischer Völker*, ed. E. Sachau, 1878. ص ۴۶ و ۴۷ و ۷۰ و ۲۳۵–۲۴۱.

۲۷) ابوریحان بیرونی، الصیدنه فی الطب، تصحیح عباس زریاب. مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰.

خطی نوشته شده‌اند که از الفبای عربی- فارسی گرفته شده و معمولاً عربی- خوارزمی نامیده می‌شود[۲۸]. نقایص موجود در خط عربی- خوارزمی ــ نظیر منعکس نشدن بعضی از مصوّت‌ها و یا نامعلوم بودن ارزش آواییِ آنها، ثبت دو یا سه صامت با یک حرف و بی‌نقطه بودن بخش اعظم حروف در بعضی از دست‌نویس‌ها (مانند بخش اول یعنی بخش اسامی در دست‌نویس مقدمة الادب)، گذاشتن نقطه‌های بسیار بر روی حروف در بعضی دیگر (مثلاً در بخش پایانی دست‌نویس مقدمة الادب)، نبودنِ اعراب (به‌ویژه در دست‌نویس خوارزمیِ مقدمة الادب) ــ بررسی متون متأخّر خوارزمی را دشوار می‌سازد.

تاریخچهٔ مطالعات زبان خوارزمی

دانش امروزی ما از زبان خوارزمی مدیون کوشش خستگی‌ناپذیر و ذهن جستجوگر پروفسور ا. زکی ولیدی طوغان است. وی نخستین کشفیات خود را در زبان خوارزمی، شامل برداشت‌هایی از یتیمة الدهر و مقدمة الادب، در ۱۹۲۷ منتشر ساخت[۲۹]. مطالعات زبان شناختیِ خوارزمی از آن تاریخ تا کنون به کندی ادامه یافته است. امروزه کتاب‌هایی که دربارهٔ زبان خوارزمی منتشر شده مشکل به بیست عنوان برسد. نخستین مقالهٔ هنینگ ۹ سال پس از مقالهٔ طوغان انتشار یافت[۳۰]. البتّه نشر چاپ عکسی دست‌نویس مقدّمة الادب زمخشری در ۱۹۵۱ به همت طوغان گام بزرگی بود در راه تحقیق و بررسی زبان خوارزمی[۳۱]. در همان اوان، ا. ا. فرایمان (A. A. Freiman) نیز در

---

۲۸) از آنجا که الفبای عربی برای ادای اصوات خوارزمی کافی نبوده است، خوارزمیان دو حرف تازهٔ **خ̣** (به احتمال قوی با تلفظی شبیه Z در زبان آلمانی) و **ڤ** (با تلفظی شبیه به W در زبان آلمانی و V در زبان فرانسه) را به آن افزوده‌اند. علاوه بر آن، در خوارزم معمول بوده است که در زیر بعضی حروفِ بی‌نقطه مانند **د، ر، س، ط، ص**، نقطه می‌گذاشته‌اند تا از صورت نقطه‌دار این حروف به آسانی تمیز داده شود. اما در عمل بیش‌تر واژه‌های خوارزمی یا بی‌نقطه‌اند یا دارای نقطه‌گذاری ناقص. هم‌چنین، در این خط تمایزی میان **ک** و **گ** وجود ندارد.

29) A. Zekī Walīdī, "Hwārezmische Sätze in einem arabischen Fiqh-Werk", *Islamica 3*, 1927/8, 190-213 ["ZV" = Zeki Velidi, glosses of Yatīmat ad-Dahr and Muqaddimat al-Adab].

30) Z. V. Toqan and W. B. Henning, "Über die sprache der alten Chvarezmier" and "Über die sprache der Chvarezmier", *ZDMG* 90, 1936, 27-30 and 30-34. [superseded by Henning's later publications].

31) A. Zekī Velīdī Toqan, *Documents on Khorezmian Culture. Part 1: Muqaddimat al-Adab, with the translation in Khorezmian,* Istanbul 1951 [Konya MS of Muq.]

و نیز ← : Z. V. Toqan, *Khorezmian glossary of the Muqaddimat al-Adab*, 1951.

جای دیگری از دنیا به پژوهش این زبان مشغول بود[۳۲]. ضرورتِ ذکر نام واژه‌نامهٔ زبان خوارزمیِ هنینگ، انسان را بی‌اختیار متأثر و اندوهگین می‌سازد؛ چون این استاد مسلم زبان‌های ایرانی تقریباً تا واپسین دم زندگی در آن کار می‌کرده و طی چهل سال همهٔ مواد در دست‌رس این زبان را بررسی کرده است؛ اما، متأسفانه، فقط به آماده ساختن ۲۶۰ مدخل از آن واژه‌نامه (ᵓ تا ᵓkw) برای چاپ موفق شده است[۳۳]. امروزه، با انتشار حرف‌نویسی و ترجمهٔ مقدمة الادب، به همت یوهانس بنزینگ (J. Benzing)، زبان خوارزمی دیگر زبان ناشناخته و فراموش شده‌ای نیست[۳۴]. یکی از تازه‌ترین تحقیقات در زبان خوارزمی ترجمه و بررسیِ قنیة المنیة است که پرفسور دی. ن. مکنزی آن را انجام داده است[۳۵].

---

۳۲) ا. ا. فرایمان حدود ۲۷۵ جملهٔ خوارزمیِ قنیة المنیة را در مقالهٔ مبسوط خود با عنوان « Khorezmiskije Glossi» آورده که آن‌را با چهار مقالهٔ دیگر در کتاب « زبان خوارزمی» به چاپ رسانیده است. ←:

A. A. Freiman, *Xorezmijskij jazyk, Oriental Institute of the Academy of Sciences, Moskow* & Leningrad, 1951.

و نیز برای اطلاع از انتشارات بعدی دربارهٔ زبان خوارزمی ←: مارک درسدن، «زبان‌های ایرانی میانه» ترجمهٔ احمد تفضّلی، مجلهٔ بررسی‌های تاریخی، سال نهم، ش ۶، ص ۲۹-۳۰.

33) W. B. Henning, *A Fragment of a Khwarezmian Dictionary*, Ed. by D. N. Mackenzie, London 1971 [contains additional Qunya quotations]. Review by H. Humbach, *ZDMG* , 124, 1974, 175 f.

۳۴) آثار بنزینگ به ترتیب زمانی عبارت‌اند از:

J. Benzing, "Das Chwaresmische Sprachmaterial einer Handschrift der ``muqaddimat al-Adab" von Zamaxšarī, Wiesbaden 1968 [transcribed edition of Konya Muq. and ZV glossses]", Reviews by M. Schwartz, *ZDMG 120*, 1970, 288-304; R. E. Emmerick, *JRAS* 1970, 67-70; O. Klíma, *AO 39*, 1971, 217-220; W. Sundermann, *OLZ 66*, 1971, 578 f; G. Doerfer *GGA 224*, 1972, 161-164; cf. H. Humbach, *ZDMG 123*, 1973, 93-97;

D. N. Mackenzie, The Khwarezmian glossary, 1-5, *BSOAS 33*, 1970, 540-558; 34, 1971, 74-90. 314-330. 521-536; 35, 1972, 56-74 [very numerous corrections to Benzing];

J. Benzing, *Chwaresmischer Wortindex*, mit einer Einleitung von H. Humbach. Hrsg. von Z. Taraf, Wiesbaden 1983;

J. Benzing-N. Yüce, Chwaresmische Wörter und Sätze aus einer choresmtürkischen Handschrift der Muqaddimat al-Adab, *ZDMG 135*, 1985, 92-103 [``NY" = Nuri Yuce, glosses of Muq.];

35) D. N. Mackenzie, *The khwarezmian element in the Qunyat-al-munya*, school of Oriental and African studies, University of London, 1990

پروفسور باگالیوبُف این‌کتاب را در سر کلاس زبانِ خوارزمی تدریس می‌کردند و آقای دکتر تفضّلی از سر لطف نسخه‌ای از آن را در اختیار این جانب قرار دادند.

پژوهش و بررسی آثار و مدارک خوارزمی میانه را هنینگ در ۱۹۵۸ آغاز کرد[۳۶] و دانش‌مندانی چون تولستوف (S. P. Tolstov) و لیوشیتس (V. A. Livshits) آن را پی گرفتند[۳۷].

در ایران، احسان یارشاطر، نخست بار، زبان خوارزمی را با انتشار دو مقاله به جامعهٔ پژوهندگان فارسی زبان معرفی کرد[۳۸]. در پایان، باید از خانم مه‌لقا صمدی، پژوهندهٔ ایرانی که در آلمان به مطالعه و پژوهش در زبان خوارزمی مشغول است، نام ببرم. کار ارزندهٔ او به زبان آلمانی، دربارهٔ فعل در زبان خوارزمی، منتشر شده است[۳۹].

ویژگی‌های زبان خوارزمی

گفتیم که زبان خوارزمی در عداد زبان‌های ایرانی گروه شرقی جا می‌گیرد و، همانند دیگر زبان‌های این گروه، حفظ برخی از خصوصیات صرفی و نحوی زبان‌های باستانی، نظیر حالات صرفی[۴۰] و نیز تغییراتی آوایی، مانند تبدیل g و d و b به γ و δ و β و ft و xt ی میانی به βd و γd ــ حکایت از این معنی دارد. البته، تغییرات آوایی غیر عادی نظیر تبدیل š به x (در γwx به‌جای γwš به معنای «گوش») در کنار mwf به جای واژهٔ موش فارسی نیز در این زبان دیده می‌شود که شاید بعضی از این تغییرات نشان دهندهٔ آمیختگی گرایش‌های گفتاری متعدد در زبان و یا احتمالاً ناشی از وام‌گیری‌های واژگانی باشد؛ نظیر

---

36) W. [B.] Henning, "Mitteliranisch," in: *HBO, Iranistik I*, 1958, 20-130, esp 56 f., 84-86, 109-120.

۳۷) به منابع مورد اشاره در پانوشت‌های ۱۵ و ۱۸ رجوع شود و نیز ←:

V. A. "Livshits, The Khwarezmian calendar and the eras of ancient Chorasmia", *AAntH* 16, 1968, 433-446 [With an outline of the sources];

B. J. Vajnberg, *Monety drevnego Horezma* [Coins of Ancient Choresm], Moskva 1977;

V. A. Livšic, *Dokumenty [Documents], in: Toprak-Kala. Dvorec*, Moskva 1984, 251-286.

۳۸) احسان یارشاطر، «آثار باز یافتهٔ زبان خوارزمی»، **مجلهٔ مهر**، سال ۸، ش ۱۰، ص ۵۸۴–۵۸۸؛ همو، چند نکته دربارهٔ زبان خوارزمی، **مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران**، سال اول، ش ۲، ص ۴۱–۴۸.

39) M. Samadi. *Das chwaresmische Verbum*, Wiesbaden 1986, Review by D. N. Mackenzie, *JRAS* 1988, 197-199.

و نیز برای آگاهی بیش‌تر از کتاب‌شناسی زبان خوارزمی ←: H. Humbach, *op. cit*. p. 202-203

۴۰) در زبان خوارزمی، اسامی دارای دو جنس مذکّر و مونث (نمونهٔ خنثی دیده نشده است) و سه شمار مفرد، جمع و مثنّی (به ندرت) هستند و در حالت‌های صرفی فاعلی یا مفعولی صریح، اضافی، مفعولی عنه (ازی)، مفعولی معه (بایی) و مفعولی فیه (دری) دیده می‌شوند. این مطلب در مورد زبان سغدی (با توجّه به قانون‌مندی‌های خاص آن زبان) نیز صادق است.

وجود šy به معنای سه (همانند زبان سغدی) در کنار hrδys به معنای سیزده (بسنجید با hry به معنای سه در زبان پارتی).

یکی از پدیده‌های جالب زبان‌های باستانی که در این زبانِ دورهٔ میانه محفوظ مانده است وجود حرف تعریف معینی است (در صورت مذکّر y/ʾi/ و در صورت مؤنث (/yā/yʾ/) که از ضمیر موصولی باستانی (-ya) مشتق شده است و در زبان اوستایی نیز کاربرد مشابهی دارد.

یکی دیگر ازویژگی‌های شگفت‌انگیز زبان خوارزمی وجود وقف[۴۱] دراین زبان است. پدیده‌ای که در زبان‌هایی نظیر عبری و آرامی نیز دیده می‌شود. این قانون را، که در همهٔ واژه‌ها در مکان پایانی جمله مصداق دارد، می‌توان چنین فرمول‌بندی کرد که مصوّتِ قبل از آخرین صامتِ هر واژه در پایانِ جمله در وقف تکیه‌دار یا کشیده و بلند می‌شود و معمولاً در خط به‌صورت حرف Y بی‌ثباتی ظاهر می‌گردد. بر این اساس، واژه‌ای مانند zʾdk به معنای «پسر» به هنگام وقف به صورتِ zʾdyk و واژهٔ δβr به معنای «در» به‌هنگام وقف به صورت δβyr و یا فعلی مانند hʾβrd به معنای «او داد» در پایان جمله به صورت hʾβryd در می‌آید.

ساختمان فعل در زبان خوارزمی و ویژگی‌های استثنایی و حیرت‌آوری که آن را به‌صورت پدیده‌ای منحصر به فرد در میان دیگر زبان‌های ایرانی در آورده است خود مبحثی است در خورِ مطالعه[۴۲]. با آن که در این مقاله سعی بر آن بوده است که فقط به

41) pausa, pause

۴۲) به طور کلی، ساختمان فعل در زبان خوارزمی همانند زبان سغدی از ویژگی‌های خاصّی برخوردار است که این دو زبان ایرانی میانهٔ شرقی را از زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی متمایز می‌سازد. از وجوه مشترک این دو زبان در مورد ساختمان فعل به دو نکتهٔ زیر می‌توان اشاره کرد: ۱. در این دو زبان، بر خلاف زبان‌های ایرانی میانهٔ غربی، ساختمان ماضی غیر تام (imperfect) باستانی محفوظ مانده است. این نوع فعل، از نظر ساخت، ماضیِ بنا شده بر مادهٔ مضارع و دارای مفهوم ماضی مطلق یا ماضی ساده است. با وجود آن که این نوع ماضی، هم از نظر ساخت و هم از نظر تعریف، از نمونهٔ باستانی خود (برای مثال از فارسی باستان) پی‌روی می‌کند اما گروهی از پژوهندگان (برای مثال هومباخ در مورد افعال خوارزمی و سیمز ویلیامز در مورد افعال سغدی) معتقد به وجود مادهٔ غیرتام (imperfect stem) هستند. برای توضیح بیش‌تر←:

(H. Humbach, *op. cit*, p. 199; N. Sims-Williams, *The christian Sogdian manuscript c2* (= Berliner turfantexte 12), 1985. Berlin.)

۲. در هر دو زبان با افزودن لفظ mʾk به صیغه‌های فعل مضارع، فعل آینده یا مستقبل می‌سازند. توضیح آن که ←

معرفی اجمالی زبان خوارزمی پرداخته شود و از ورود به مباحث فنی و جزئیات دستور زبان پرهیز گردد، از ذکر چند نکته در این مورد که مختصّ زبان خوارزمی است نمی‌توان چشم پوشید. نخست وجود نظامی است از توالی پسوندهایی که به صورت‌های فعلی می‌پیوندند و نحو زبان را پیچیده و دشوار می‌سازند. شمار پسوندهایی که ممکن است به‌افعال بپیوندند، گاه به ۱۵ می‌رسد و معمولاً شامل سه گروه زیر است:

۱. ضمایر متّصل (۹ لفظ) مانند hi- (ضمیر سوم شخص مفرد متّصل)؛

۲. برخی حروف اضافهٔ موخر معیّن (معمولاً ۴ لفظ) نظیر $c^{\acute{}}$ به معنای «از» (مشتق از hačā در ایرانی باستان).

۳. قید مکان (۲ لفظ) نظیر $w^{\circ}\theta$ به معنای «آنجا» (مشتق از awada در ایرانی باستان).

هنگامی‌که پسوندهای متعدّدی به یک فعل می‌پیوندند، معمولاً، به ترتیبِ ضمیر، حرف اضافهٔ موخر و قید می‌آیند. (با چند استثنا نظیر آمدنِ bir قبل از wa). این توالی‌گاه در تعارض با مفهوم واقع می‌شود. مثلاً، توالی پسوندها در عبارت $c^{\circ}yt^{\circ}hyw^{\circ}byr$ به معنای «او جلوتر از او (مفعولی) آنجا داخل شد»، به ترتیب زیر است:

$c^{\circ}yt^{\circ}$-hy-w°-byr

او داخل شد ــ او (مفعولی) ــ آنجا ــ جلوتر

نکتهٔ درخورِ ذکر دیگر دربارهٔ افعال زبان خوارزمی وجود اصل پیش گرایی[۴۳] یا صدارت طلبی (در اصطلاح زبان عربی) است. بدون درک صحیح این اصل، شناخت ساختمان فعل در زبان خوارزمی میسر نیست. در زبان خوارزمی، مکان فعل در جمله معمولاً آزاد است؛ اما، بنا بر اصل مذکور، اگر فعل قبل از مفعول قرار گیرد، مفعول یک بار دیگر هم با یک ضمیر متّصل بیان می‌شود و این ضمیر به خود فعل یا به واژه‌ای قبل از آن

← در زبان فارسی «خواستن» که دارای همان معنای $k^{\circ}m$ است و برای ساختن مستقبل به کار می‌رود، صرف می‌شود و فعل اصلی ثابت می‌ماند در حالی که در دو زبان سغدی و خوارزمی فعل اصلی صرف شده و لفظ $k^{\circ}m$ ثابت است. و برای توضیح بیش‌تر در مورد افعال خوارزمی ←:

W. B. Henning, "The structure of the Khwarezmian verb, *Asia Major* 5, 1955, 43-49 [pronouns and local adverbs suffixed to verbal forms; noun inflection]; D. N. Mackenzie, "Khwarezmian imperfect stems, in: *mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste, Louvain* 1975, 389-395 [detailed investigation of the formation of the impf.; see also H. *Humbach*, MSS 45, 1985, 97-103].

۴۳) anticipation

می‌پیوندد. برای مثال: hʾβrnyd yʾ δwγdʾm=ha¯βirnīdi yā δuγdām

«من دخترم را به تو دادم» با ساختِ اصلی به صورت «من ــ دادم ــ او را (مؤنّث) ــ به تو ــ دخترم» در می‌آید که، اگر به اصل پیش‌گرایی توجه نشود، مفهوم کاملاً نادرستی از آن به دست می‌آید. صرف نظر از مفعول، برای بیان سایر اجزای یک جمله، نظیر عبارت دارای حرف اضافه یا گروه حرف اضافه، به شرط تقدّم فعل، پسوندهای پیش‌گرا به کار می‌روند. حتی برخی از صورت‌های فعلی می‌توانند تا دو پسوند پیش‌گرا داشته باشند.

تلاشی که برای این گونه آشنایی‌های آغازین با مطالعات جدید زبان‌شناسان و ایران‌شناسان انجام می‌گیرد این امکان تازه را به ما ارزانی می‌دارد که پرده از روی گوشه‌هایی از اسرار زبان خوارزمی برداریم و این خود مفهوم شعر شلی[۴۴] (Shelley) را کم‌رنگ‌تر می‌سازد:

ساحل تنهای خوارز م... گسترهٔ تباهی اندوهناکِ مرداب‌ها.

❑

۴۴) ← پانوشت ش ۷.

جامی و مشایخِ شیعی مذهب

نامه‌های جامی به لالهٔ باب الابوابی

نجیب مایل هروی

دربارهٔ عبدالرحمن جامی (وفات: ۸۹۸ ه)، موضع علمی و عرفانی، و نیز سعی و کوشش او در بیان مَدْرسیِ آراءِ ابن‌عربی بسیار نوشته‌اند، از عصر خود او گرفته تا روزگارِ ما، هم به زبان فارسی و نیز هم به دیگر زبان‌های منطقه و جهان[۱]. با این همه، هنوز موضع او در حوزهٔ عرفان خراسان (مشرق ایران) و مغرب ایران به‌درستی روشن نشده است و سعی و کوشش او در تثبیتِ نقشبندیه و ستیز او با دیگر طریقه‌های عرفانی، از جمله طریقه‌های شیعی و دارای گرایش‌های مردمی و ولایی، محقَّق نشده است.

این امر که ترجمهٔ احوال مشایخ اهل ولایت در نفحات الانس نیامده است و به احوال و آثار مشایخ شیعه‌مذهبِ عرفانِ سده‌های هشتم و نهم هجری اشاره نرفته، به بی‌اعتنایی جامی به عرفان شیعی تعبیر شده است[۲]، هرچند، خود او برای این رفتار صرفاً محملی عرفانی و صوفیانه عنوان می‌کند[۳] که البته در تاریخ تصوّف خراسان در سدهٔ نهم هجری نکته‌ای است در خورِ تأمُّل، از این جهت که مجموعهٔ آثارِ تازی و فارسی جامی، از منظوم

۱) دربارهٔ آثار ← مقدّمهٔ نگارنده بر مقامات جامی از عبدالواسع نظامی با خرزی، نشرنی، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۲-۱۵؛ نیز ← نوشاهی، عارف، جامی (ترجمهٔ اردوی جامی، تألیف علی‌اصغر حکمت)، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد ۱۴۰۳ ق.

۲) ← نامهٔ شادروان علامه قزوینی به علی‌اصغر حکمت دربارهٔ جامی در: حکمت، علی‌اصغر، جامی چ ۲، توس، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۹۵-۴۰۷.

۳) ← مقامات جامی، ص ۱۹۵-۱۹۶.

و منثور، نمودار آن است که او، با همهٔ تصلّب و حتّی تعصّب در مذهب خود، به خاندان پیامبر و امامان مطهّر امامیّه همواره اعتقادی خالص و صادق داشته است، در عین آن که به شیعیان سدهٔ نهم هجری ــ چه در سرزمینِ خراسان و چه در بلاد عرب ــ بدگمان و بد پندار بوده است[۴]. نه تنها عوام شیعه بلکه خواصّ آن مذهب، از جمله مشایخ عارف شیعی، آماج این بدگمانی بوده‌اند. اما آیا این نظر تا پایان عمر جامی (۸۹۸ ه) در ذهن او نشسته بوده است؟ این سؤالی است که پاره‌ای از اسناد موجود عصر صفوی مجال طرح آن را می‌دهد.

گفته‌اند که جامی، پس از مطالعهٔ نسخه‌ای از **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز** شمس‌الدین لاهیجی (وفات: ۹۱۲ ه)، بر ظَهرِ آن نوشت:

ای فقر تو نوربخش ارباب نیاز خرّم ز بهار خاطرت گلشن راز
یک ره نظری بر مس قلبم انداز شاید که برم ره به حقیقت ز مجاز[۵]

به لحاظِ زمانی، مستبعد نمی‌نماید که جامی نسخه‌ای از **مفاتیح الاعجاز** را دیده باشد، چون این شرح در فاصلهٔ سال‌های ۸۷۷-۸۸۲ ساخته و پرداخته شده و یکی از امّهات کتب عرفانی به شمار می‌آمده و نوربخشیه، با توجّه به ستیهندگی‌های جامی با سیّد محمّد نوربخش[۶]، چه بسا خواسته‌اند، با پیشکش کردن آن، قدرت و قوّت علمی و فرهنگی خود را در قلمرو عرفان به جامی نشان دهند[۷].

هم‌چنین دور نیست که جامی، بر پایهٔ انصافِ علمی- عرفانی، **مفاتیح الاعجاز** را پسندیده و ستوده باشد. اما آیا جامی نظر شارح نوربخشی را همچون کیمیا می‌دانسته که بر «مس قلب» او افکنده شود؟ این حکمی نیست که بتوان، آن هم در دههٔ آخرِ عمر و

۴) از قصیده‌های زبان‌زد و مشهور او دربارهٔ ائمّهٔ اطهار که بگذریم، تنها مطالعهٔ «مذموم بودن مذهب رفض...» در سلسلة الذهب مؤیّد ادعای ماست ← جامی، هفت اورنگ، به کوشش مدرس گیلانی، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۵) شوشتری، قاضی نورالله. **مجالس المؤمنین**، کتاب‌فروشی اسلامیه، تهران ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۵۲.

۶) جامی یکی از خصمان سیّد محمد نوربخش محسوب می‌شده و او را آماج بیش‌ترین نقد و تعریض خود ساخته است ← **مقامات جامی**، ص ۱۹۱.

۷) قدرت ادبی و فرهنگی جامی در قلمرو زبان و ادب فارسی در عصر صفوی و توجیه اهمیت **مفاتیح الاعجاز** از این طریق هم باید مدِّ نظر قرار گیرد.

اوج شکوفایی و توانایی سیاسی- اجتماعی و عرفانی او، به قطع و یقین صادر کرد.

این هم که ابیات منقول دربارهٔ مفاتیح الاعجاز در هیچ یک از منابع مکتوبِ اهل‌سنّت دیده نمی‌شود و صرفاً، در اثری چون مجالس المؤمنین آمده است، البته شک و تردیدِ محقّق را دربارهٔ خوش‌بینیِ جامی نسبت به یک اثر عرفانیِ نوربخشیان تقویت می‌کند. با این همه، نباید پنداشت که جامی با جمیع مشایخ عرفان شیعی سرِ ستیز داشته و میان غالی و عادلِ آنها فرق نمی‌نهاده است. زیرا، از جامی نامه‌هایی به امیر سیّد احمد باب‌الابوابیِ لاله[۸]، عارفی از قرن نهم هجری و از مشایخ مسلّم شیعه که نسبش به امام موسی بن جعفر علیه‌السلام می‌رسیده، به‌جا مانده است[۹].

رابطهٔ آشنایی و دوستی جامی با لاله به سال‌های بعد از ۸۷۷ ه می‌رسد، هنگامی که جامی از سفر حجاز باز گشته و در تبریز بین او و سید احمد لاله ملاقاتی روی داده و «از جانبین محبّت عظیم روی نموده» است. در همین ایّامِ دیدار، لاله مثنویِ مواهب خود را به جامی پیشکش کرده و جامی به این گونه آن را ستوده است:

به نام ایزد زهی گنج مواهب — به چشم طالبان اعلی المطالب
درو اسرار عرفان گشته مشروح — وَزو ابواب وجدان گشته مفتوح
سلام اللّٰه ما کرّ اللیالی — علی مَن شغله نظم اللآلی[۱۰]

ظاهراً ملاقات مذکور جامی را تحت تأثیر راه و روش لاله قرار داده تا جایی که گفته است: «در این سفر (سفر حجاز) ما به خدمت عزیزی که رسیدیم ایشان (لاله) بودند و اگر ایشان را نمی‌دیدیم کأنَّ که این سفرِ ما را نقصانی می‌بود».[۱۱]

رابطهٔ فرهنگی- عرفانی جامی با سید احمد لاله، پس از بازگشت از سفر حجاز به هرات، هم‌چنان بر قرار بوده است به‌طوری که به یک‌دیگر نامه‌هایی می‌نوشته‌اند که بعضی از آنها در اسناد عرفانیِ شیعیِ عصر صفوی گنجانده و حفظ شده است. این

۸) شهرت او به «باب الابوابی» به دلیل نسبت اوست به باب الابواب (دربندِ) شروان. و لاله نامِ اقامتگاه او (محلی از محال تبریز) است. ← ن. مایل هروی. تاریخ تصوف ایران. نشر گفتار، تهران [در دست انتشار].

۹) ابن الکربلائی، روضات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرائی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۱۰.

۱۰) همان، ج ۲، ص ۱۵۰.

۱۱) همان‌جا.

نامه‌ها، تاکنون در نسخه‌هایی از مجموعه‌های مکاتیب و منشآت جامی، که در دست است و مجموعهٔ کامل آن متضمّن ۴۳۲ نامه در تاجیکستان به‌چاپ رسیده است[۱۲]، دیده نمی‌شود. فقدان این نامه‌ها در اسناد عرفانیِ نقشبندیه[۱۳] نه تنها نافی صحت و استواریِ آنها نیست، بلکه در باب عرفان نقشبندی جامی بحثی را مطرح می‌سازد، و آن رابطهٔ اوست با یکی از مشایخ شیعی عرفان، که در بررسی احوال و آراء جامی البتّه در خورِ توجّه و تأمّلِ فراوان است.

نامه‌های جامی به امیر سیّد احمد لاله به این قرار است:

۱

تویی آن که چینی درین بوستان — به هر صبح گلهای اقبال را
به فقر تو دینِ نبی سرخ روست — بهین لاله‌ای روضهٔ آل را

چون وظیفهٔ دعا به ظهرالغیب انسب است و در آن موطن به اجابت اقرب، بدین چند حرف اقتصار کرده شد. و السلام و الاکرام.

۲

ای نهاده دام مشکین دانه نیز — کلکِ تو مرغانِ فارغ بال را
با عبای آل داری داغ فقر — لالهٔ باغ و بهاری آل را

رقعهٔ شریف که نامزدِ این ضعیف شده بود در وقت مصون از شایبهٔ مقت رسید و انواع ذوق و حضور و بهجت و سرور رسانید. هر سطری از آن به شطری از مراسمِ رضاجویی، و هر حرفی به طرفی از وظایفِ دعاگویی مقابل می‌کرد. خاطر شریف از تقید به مطلوباتِ مجازی مطلق باد و اوقات عزیز به استغراق در محبوبِ حقیقی مستغرق. والسلام والاکرام.

۱۲) عبدالرحمن جامی، نامه‌ها، تهیه و مقدمه از عصام‌الدین اورن‌بایف و اسرار رحمانوف، آکادمی علوم تاجیکستان شوروی، نشریات دانش، دوشنبه ۱۹۸۹. با آن‌که اهتمام کنندگان سعی و کوشش فراوان در فراهم کردن مجموعهٔ مکاتیب جامی داشته‌اند، باید گفت که این مجموعه اصلاً و ابداً متضمّن همهٔ نامه‌های جامی نیست.

۱۳) گفتنی است که یکی از نامه‌های جامی به لاله در نسخهٔ خطّیِ منشآت جامی، کتابتِ سال ۱۰۸۰، که متعلّق به دانش‌مند روان شاد جعفر سلطان القرائی بوده، وجود داشته است.

۳

ای دلت را به وجه باقی راه — أینما کنت ثَمّ وجه الله
باطنت خازنِ فصوصِ حکم — خاطرت حاضر نصوص قِدم
دلِ پاکت که راغب غیب است — روز تا شب مراقب غیب است
هر دم از غیب در تلقی باد — وان تلقیش در ترقی باد

شرح فصوص تمام سواد شده و حالا به بیاض برده می‌آید. امید هست که عن‌قریب به اتمام رسیده به نظرِ سعادت انجام تمام‌تر گردد، بمنّه و جوده. حضور خاطر وجمعیت باطن روز به‌روز درترقی باد. والسلام و الاکرام.

سوای آنچه پیش از این دربارهٔ نامه‌های جامی به لاله گفتیم، مکاتیب مذکور، به لحاظ توجّه جامی به تشیّع یک شیخ شیعی (نامهٔ ش ۱) و تبجیل و بزرگ‌داشتِ یک شیخ شیعی از سوی جامی (نامهٔ ش ۲) نیز حایز اهمیت فراوان است. هم‌چنان، اشارهٔ جامی در نامهٔ سوم مبتنی بر این است که سیّد احمد لاله در شناختِ **فصوص الحکم** و آراء ابن‌عربی از توانی برخوردار بوده است که جامی شرح فصوص خود را وقتی «تمام‌تر» می‌یافته است که از نظر لاله بگذرد. شهرت ابن عربی‌شناسیِ لاله البته در سدهٔ نهم هجری نظرگیر بوده است، چنان که او در همهٔ شرح‌های **فصوص الحکم** نارسایی‌ها و ابهاماتی می‌دیده است که البته شارحان، به دلیل ضعفِ شناخت، از حلّ آنها عاجز بوده‌اند. سیّد احمد لاله به نقلِ صاین‌الدین علی ترکهٔ اصفهانی نکته‌های غامضِ **فصوص الحکم** را حمل بر «مغولی‌های حضرت شیخ محیی‌الدین» می‌کرده است؛ اما خود مدعی است که «در اثنای مطالعهٔ فصوص ریاضت بسیار می‌کشیدم و شب‌ها گریه و زاری تمام می‌کردم تا آن‌که حضرت شیخ ظاهر می‌شدند و جمیع آن مشکلات را حل می‌فرمودند».[۱۴]

❑

۱۴) روضات الجنان، ج ۲، ص ۱۵۲-۱۵۳.

گاه (جا) و گاه (تخت) در زبان فارسی*

فرانسوآ دوبلوآ

ترجمهٔ حسن رضایی باغ بیدی

در فارسی باستان، واژهٔ *gāθu-* که چندین بار در کتیبه‌های هخامنشی آمده است[1]، معمولاً، با توجه به متن، «جا» یا «تخت» ترجمه می‌شود. هم خانواده‌های این واژه را می‌توان در دیگر زبان‌های ایرانی نیز یافت، مانند *gātu-* در اوستا، *gāh* در فارسی میانه و پارتی به معنی «تخت، سریر؛ جا؛ رتبه، مقام»، واژهٔ دخیل *gah* در ارمنی به معنی «تخت، سریر؛ رتبه، مقام»، واژهٔ دخیل «جاه[2]» در عربی به معنی «رتبه، مقام»، واژه‌های «گاه» و

---

* François de Blois, "`Place' and `Throne', in Persian", *Iran*, Journal of the British Institute of Persian Studies, vol. XXXIII, London, 1995, pp. 61-65.

خلاصه‌ای از این مقاله در ۱۹۹۱ در دومین اجلاس مطالعات ایرانی اروپا در بامبرگ (Bamberg) قرائت شد. بدین وسیله از حاضران در مباحث جلسه، به‌خصوص از یادآوری‌های پ. کالمیر (P. Calmeyer)، جی. کلنز (J. Kellens)، و. ا. لیوشیتس (V. A. Livshits) و ن. سیمز ویلیامز (N. Sims-Williams)، سپاسگزاری می‌کنم. نیز از گرشویچ (I. Gershevitch) سپاسگزارم که این مقاله را خواند و نظر خویش دربارهٔ آن و نیز یادداشت پایانیِ این مقاله را در اختیار من نهاد.

۱) علایم اختصاری کتیبه‌ها بر گرفته از منابع زیر است:

R. G. Kent, Old *Persian Grammar Texts Lexicon, 2nd edition, New Haven, 1953.*

M. Mayrhofer, *Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften,* Vienna, 1978.

در مورد متون ایلامی نیز از کتاب زیر استفاده شده است:

W. Hinz and *H.* Koch, *Elamisches Wörterbuch,* Berlin, 1987.

۲) این واژهٔ عربی که ظاهراً از فارسی میانه قرض گرفته شده، به فارسی نو نیز راه یافته است.

«گه» در فارسی نو به معنی «تخت، سریر» و در پایان ترکیبات به معنی «جا، مکان».

از مادهٔ گسترش یافتهٔ *-gāθu-ka* نیز می‌توان به واژه‌های زیر اشاره کرد: *gāhūg* در فارسی میانه به معنی «تخت، سریر؛ تابوت»، *γālai* و *γōlai* در پشتو به معنی «جا، مکان»، *γw'δk (=γāθuk)* و صورت قلب شده‌اش *γ'δwk*[۳] در سُغدی به معنی «تخت، سریر». به‌علاوه واژهٔ *γōtk* در یغنابی به معنی «لانه، آشیانه» را نیز می‌توان با صورت سغدی مقایسه کرد.

صورت این واژه تا حدودی بی‌قاعده است، زیرا در اوستا واج /t/ وجود دارد (مانند *-gātú* در هندی باستان)، در صورتی که در دیگر زبان‌های ایرانی، واج /θ/ یا بازماندهٔ واج /θ/ دیده می‌شود. توجیه بارتولومه[۴] این است که /θ/ در اصل در صورت‌هایی مانند حالت‌باییِ مفرد پدید آمده و بعدها عمومیت یافته و در دیگر حالت‌های صرفی نیز ظاهر شده است[۵]. به عبارت دیگر:

*gāθuvā** فارسی باستان < *gāθvā** ایرانی باستان < *gātvā** هند و ایرانی

مایر هوفر[۶] نظر بارتولومه را مردود می‌شمارد[۷] و بر این باور است که، بنابر قانون سیورز ـ اجرتون[۸]، ایرانی باستان فاقد صورت‌هایی چون *-gāθv** بوده و تنها ازصورت‌هایی چون *-gātuv** استفاده می‌کرده است. به گفتهٔ وی، /θ/ نخست در ماده‌هایی ظاهر شده است که مصوت کوتاه دارند (مانند *xratu-/xraθu-* «خرد») و آنگاه، به قیاس، در همهٔ ماده‌های مختوم به -tu- راه پیدا کرده است. این توجیه پیچیده فرض را بر کارآیی قانون سیورز ـ اجرتون در ایرانی باستان می‌نهد، در حالی که بررسی دقیق‌تر ممکن است نادرستی آن را ثابت کند.

همان گونه که اشاره شد، این واژه‌های ایرانی با واژهٔ *gātú-* در هندی باستان به معنی «روش، حرکت» هم خانواده‌اند و مانند آن از ریشهٔ هندو ایرانی *gā-** (هندو ـ

---

۳) در اصل مقاله، $\gamma^{\flat}\delta k$ آمده که در فرهنگ سغدی قریب مشاهده نشد.ــ مترجم. صورت‌های مذکور در این فرهنگ عبارت‌اند از: $\gamma^{\flat}\delta wk'$, $\gamma^{\flat}\delta wq$, $\gamma^{\flat}dwq$, $\gamma w^{\flat}\delta k$
← بدر الزمان قریب، فرهنگ سغدی، انتشارات فرهنگان، تهران، ۱۳۷۴.

4) Bartholomae

5) *Grundriss der iranischen Philologie*, vol. I, pp. 7-8, §8.

6) M. Mayrhofer

7) *Ausgewählte kleine Schriften* (Wiesbaden 1979), p. 162 (=Linguistica 13 [1973], pp. 97-101).

8) Sievers-Edgerton Law

اروپایی -*gᵘā*) به معنی «رفتن، حرکت کردن» آمده‌اند. در برخی از متون ودایی، این واژهٔ هندی باستان را به معنی «جا، مکان» گرفته‌اند و این معنی حتی در فرهنگ‌های سنسکریت و نیز در آثار راجع به ریشه‌شناسیِ زبان‌های ایرانی و هند و اروپایی راه پیدا کرده است. امّا بیش از ۶۰ سال پیش نایسر[۹] نشان داد که واژهٔ ودایی -*gātú* در همهٔ موارد می‌تواند به «حرکت» یا «حرکت پیوسته» ترجمه شود و نیازی به ترجمهٔ آن به «جا، مکان» نیست[۱۰]. او همچنین، بر این باور بود که واژهٔ اوستاییِ -*gātu* را نیز، حد اقل در برخی از موارد، می‌توان به «راه، روش» ترجمه کرد. این واژه، تنها یک بار در گاهان به صورت *gātūmcā* (یَسن ۸:۲۵) به کار رفته است و امروزه بیش‌تر اوستاشناسان، به خلاف بارتولومه که «تخت، سریر» را از آن مراد گرفته، آن را «راه» معنی کرده‌اند[۱۱]. حال اگر معنی «جا، مکان» را برای واژهٔ -*gātú* از فرهنگ‌های سنسکریت حذف کنیم، ارتباط آن با واژهٔ -*gāθu* در فارسی باستان کم‌رنگ می‌شود. البته، نمی‌توان ریشهٔ مشترک آن دو را انکار کرد، اما باید پذیرفت که این دو واژه از نظر معنایی دو راه نسبتاً متفاوت را پیموده‌اند.

به نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین واژهٔ هم‌خانواده از نظر معنا به -*gāθu* یِ فارسی باستان، واژهٔ یونانی *βῆμα* «گام؛ جای بلند؛ جایگاه» است[۱۲] که آن نیز از ریشهٔ هندو اروپایی -*gᵘā* مشتق شده است. این واژهٔ یونانی را می‌توان با *βωμός* «جایگاه افراشته؛ مذبحِ پایه‌دار» از همان ریشه و نیز با *βάσις* «پله؛ پایه، سکو» از ریشهٔ -*gᵘem* مقایسه کرد. برای همهٔ این واژه‌ها معنی اصلی را باید «حرکت» دانست و تحولات بعدی را به

---

9) W. Neisser

10) *Zum Wörterbuch des Ṛgveda* II (= *Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes* XVIII. 3) (Leipzig 1930), pp. 90-91.

۱۱) در مورد آثار مربوط، ←

Ph. Kreyenbroeck, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition* (Leiden 1985), pp. 10, 12.

کلنز و پیرار این واژه را «تقرّب» ترجمه کرده‌اند؛ ←

J. Kellens and E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, vol. I (Wiesbaden 1988).

اما هومباخ، به پی‌روی از پیشینیان، آن را «تخت، سریر» ترجمه کرده است:

H. Humbach, *the Gathās of Zarathushtra and Other Old Avestan Texts*, vol. I (Heidelberg 1991).

۱۲) بسنجید با:

E. Herzfeld, *Altpersische Inschriften* (= AMI, Ergänzungsband I), (Berlin 1938), pp. 178 ff.

شکل «جای حرکت = قدمگاه» و «جای ایستادن = جایگاه» تصور کرد[۱۳]. حال به کتیبهٔ آرامگاه داریوش کبیر در نقش رستم نظر می‌افکنیم. در این کتیبه، شاه به ما می‌گوید که، اگر می‌خواهیم بدانیم او بر چند کشور فرمان می‌راند، باید به پیکرهٔ کسانی که *gāθum* را حمل می‌کنند بنگریم (DNa، س ۴۱ و ۴۲). اگر به نقش برجسته‌ای که این کتیبه به آن تعلق دارد بنگریم، افرادی را خواهیم دید که نمایندگان اقوام تابع شاهنشاهی هخامنشی‌اند و بر بالای سرشان جایگاه بزرگی را حمل می‌کنند[۱۴]. بر روی این جایگاه داریوش را می‌بینیم که بر نوعی سکو که سه پله بالاتر از جایگاه است ایستاده و در کنارش مذبح آتش قرار گرفته است. واضح است که منظور کتیبه از *–gāθu* همین بنای افراشته است[۱۵]. از سوی دیگر، روشن است که ترجمهٔ متداول این واژه در این متن به «تخت، سریر» پذیرفتنی نیست[۱۶]. داریوش بر تخت تکیه نزده است، بلکه بر روی چیزی ایستاده که یونانیان آن را *βῆμα* «قدمگاه؛ جایگاه» می‌نامیدند و آن بنایی افراشته بود که بزرگان در برابر دیدگان مردم بر آن «می‌ایستادند» یا «حرکت می‌کردند».

در ترجمهٔ اکّدیِ کتیبه *–gāθu* به *(kussû =) GIŠ. GU. ZA* «تخت، سریر» ترجمه شده است. بنابر این، روشن است که در فارسی باستان *–gāθu*، مانند دیگر زبان‌های ایرانی متأخر، معنی «تخت» نیز داشته است و در این کتیبه اشتباهاً به «تخت» ترجمه شده است. ظاهراً، مترجم اکّدی، بی آن که تصویر را در برابر دیدگان خویش داشته باشد، اقدام به ترجمه کرده و نمی‌دانسته است که *–gāθu* در متنی که بر وی خوانده می‌شده به معنی «جایگاه» بوده یا به معنی «تخت». از این‌رو، او را نمی‌توان مقصر دانست، بلکه محققان امروزی بیش‌تر سزاوار سرزنش‌اند، چون آنچه را که مسلماً تخت نیست به چشم می‌بینند و به اصرار آن را «تخت» می‌نامند!

---

۱۳) مفهوم «رفتن» با مفهوم «ایستادن» در هم می‌آمیزد. برای مثال، در یونانی *βαίνω*، *ἔβην*' به معنی «گام برداشتن، رفتن» است، اما صورت نقلی (perfect) آن *βέβηκα* معمولاً به معنی «ایستادن» است. نیز بسنجید با واژهٔ ارمنیِ *kam* «ایستادن» از ریشهٔ هندواروپایی *-$g^{u}em$-* * «رفتن».

۱۴) به بیان دقیق‌تر، دو ردیف حمل‌کنندگانِ تخت را می‌بینیم که یکی بر بالای سر دیگری ایستاده است، ظاهراً سنگ‌تراش برای عمق دادن به صحنه و نشان دادن یک گروه در پشت گروه دیگر بدین شیوه توسل جسته است.

۱۵) نیز نک:

P. Calmeyer, in *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 94 (1979), p. 361.

در این اثر به بررسی‌های پیشین نیز اشاره شده است.

۱۶) ظاهراً به‌جز هرتسفلد همه این‌گونه ترجمه کرده‌اند.

این واژه معنیِ ریشه شناختی خویش را حتی در فارسی میانه نیز حفظ کرده است، زیرا که عید بزرگ مانویان، که در منابع یونانی و لاتین *βῆμα* نامیده شده، در فارسی میانهٔ مانوی و پارتی مانوی *gāh* خوانده می‌شد[۱۷]. ازآنجا که *βῆμα* را هرگز نمی‌توان به «تخت» ترجمه کرد، باید پذیرفت که *gāh*، علاوه بر معنی «تخت»، معنی «جایگاه افراشته» نیز داشته است. بنابر این، نام این عید بزرگ مانویان را باید به «جایگاه» ترجمه کرد[۱۸].

حال دریافتیم که *gāθu*– از نظر ریشه‌شناسی به معنیِ «قدمگاه» یا «جایگاه افراشته» است، اما در بسیاری از موارد تنها به معنی «جا، مکان» نیز به کار رفته است[۱۹]. این واژه، سوای کتیبهٔ داریوش کبیر در نقش رستم، در دیگر کتیبه‌های فارسی باستان به صورت *gāθavā* (در حالت اندریِ مفرد) به کار رفته است و در همهٔ کتیبه‌های داریوش کبیر، در صورتی که ترجمهٔ اکّدی آن موجود باشد، به صورتِ *ina ašrīšu* «در جای خویش» یا *ina ašrīšina* «در جای خودشان» ترجمه شده است. در بیش‌تر موارد، سخن از چیزی است که، به سبب نافرمانی زیردستان یا فاجعه‌ای دیگر، از «جای اصلی» خویش برداشته شده و سپس شاه آن را بر «جای اصلی» خویش باز نهاده است. داریوش در کتیبهٔ بیستون (DB س ۶۱ تا ۶۹) می‌گوید که، پس از سرکوبی شورش گئومات[۲۰] مُغ، «پادشاهی»، «سپاه» *(kāra-)* و «خاندان (سلطنتی)» را به جای اصلی خویش باز گردانید. نیز در کتیبهٔ نقش رستم (DNa س ۳۰ تا ۳۶) می‌گوید که، چون نخست بر تخت نشست،

---

۱۷) نک: W. Sundermann,"Bēma", *EIr*, vol. IV, pp. 136-137.

۱۸) در دست‌نویس مانوی به شمارهٔ M 801 آمده است: «این جایگاه (gāh) پر جلال و تخت (nišēm) درخشانی را که تو بر آن تکیه زده‌ای می‌ستاییم.» نک:

W. B. Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (= Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. 1936/10), pp. 27-28, 11. 335-338.

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian.* (Leiden 1975), text cu 33.

به نظر من، gāh و nišēm نه بر یک چیز بلکه بر دو چیز آیینی متفاوت دلالت می‌کرده است؛ ظاهراً، «تخت» حاوی تصویر مانی بر «جایگاه» نهاده می‌شد.

۱۹) در واقع، می‌توان پنداشت که هر چه «جایی» دارد، درآن‌جا «ایستاده» است. «ایستادن» مفهومی گسترده دارد و می‌تواند به‌راحتی در معانی دیگر به‌کار رود. به عنوان مثال، ēstādan فارسی میانه به عنوان فعل کمکی و stare ایتالیایی به عنوان فعل رابط نیز به کار می‌روند. بسنجید با:

D. N. MacKenzie, ``ḤWYTN, *Stance and Existence", in Middle Iranian Studies (= Orientalia Lovaniensia Analecta* 16), ed. W. Skalmowski and A. van Tongerloo (Leuven 1984), pp. 45-56.

20) Gaumāta-

زمین در آشوب بود، اما او آن را «بر جای خویش» نهاد. همو در کتیبهٔ شوش (DSe س ۳۶ و ۳۷) می‌گوید که، پس از برقراری نظم در شاهنشاهی، هر کس «در جای خویش» بود. نیز در همان کتیبه (س ۴۲ تا ۴۵) می‌گوید که «دست ساخته» *(dastakarta-)* ای را که «در جای خویش» نبود، «بر جای خویش» نهاد. آخرین موردی که این واژه در کتیبهٔ داریوش کبیر به کار رفته مشکل سازتر از همه است. اکثر محققان، *gāθavā* را، در کتیبهٔ دوم داریوش کبیر در نقش رستم (DNb س ۳۵) و آخرین کتیبهٔ خشیارشا در تخت‌جمشید (XPl س ۳۸ و ۳۹)، «در محل (جنگ)، در میدان (نبرد)» ترجمه کرده‌اند؛ اما این معنی در جای دیگری برای واژهٔ ایرانیِ *gāθu-/gātu-* نیامده است. متأسفانه، ترجمه‌های اکّدی و ایلامی در این نقطهٔ بسیار حساس آسیب دیده‌اند و تنها باید به متن فارسی باستان تکیه کرد. از آنجا که این بخش از متن در دو جا آمده، حد اقل می‌توان در موردِ صحت قرائت آن اطمینان حاصل کرد. این دو مورد عبارت‌اند از:

hakarammaiy: ušīyā: gāθavā: hišta^{n}taiy: (DNb 34-35)
hakarammaiy: ušīyā: gāθavā: həšta^{n}taiy: (XPl 38-39)[۲۱]

نخستین واژه، *hakaram*، هرچند در هیچ متن دیگری دیده نشده است، دلیلی برای نپذیرفتن تعبیر عادی آن به *hakaram* قید متناظر با hak•r•t‿ اوستا و sakṛ́t هندی باستان، وجود ندارد. واژهٔ sakṛ́t در هندی باستان علاوه بر معنی «یک‌بار»، به معنی «یک‌باره» و «همواره» نیز است[۲۲] و می‌توان آن را با واژهٔ «هرگز» یا «هگرز» در فارسی نو

---

۲۱) نک: W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen* (Berlin 1969), p. 50
آخرین واژه را پیش از این vainātaiy می‌خواندند.
در متن اصلی این دو جمله به صورت حرف‌نویسی آمده است که برای سهولت تلفظ آوانویسی شد. صورت حرف‌نویس آنها از این قرار است:

h. k. r. m. [m.] i. y:	u. š. i. y. a:	g. a. [θ. v.] a:	[h.] i. [š. t.] t. i. y:
h. k. r. m. m. i. y:	u. š. i. y. a:	g. a. θ. v. a:	h. š. t. t. y:

کِنت Kent نیز در این مورد واژهٔ پایانی را vainātaiy خوانده است.ــ مترجم]
در مورد کتیبهٔ خشیارشا نک: Mayrhofer, *Supplement,* p. 24.

۲۲) در مورد *sakṛ́t* هندی باستان نک: Wackernagel, *Altindische Grammatik,* vol. III, pp.423-424.
در مورد hakərət‿ اوستایی نک: J. Kellens, *Les noms racines de l'Avesta* (Wiesbaden 1974), pp.346-347.
در مورد ریشهٔ صورت‌های هندی و ایرانی نک:
R. Emmerick, in *Indo-European Numerals,* ed. J. Gvozdanović (= Trends in Linguistics. Studies and monographs 57) (Berlin/New york, 1992), pp. 188, 328-329.

مقایسه کرد. واژهٔ دوم، *ušīyā*، را قبلاً، در حالت اندریِ مفرد یا در حالت وابستگی مثنّیٰ، به معنی «هوش» تصور کرده‌اند[۲۳]. در رد نظر اول باید گفت که واژهٔ -*ušī* در همهٔ موارد در فارسی باستان و اوستایی تنها با پایانه‌های شمار مثنی آمده است[۲۴]. نظر دوم نیز مفهوم روشنی از جمله به دست نمی‌دهد. کلید فهم این جمله را باید درسطرهای پیشین این دو کتیبه جست.

avākaramcamaiy: ušīy: utā: framānā: (DNb 27-28)
avākaramcamaiy: ušīyā: utā: framānā: (XPl 31-32)

«هوش و فرمانِ من این‌گونه (است).»

در جملهٔ نخست *ušīy* و *framānā*، به‌ترتیب، در حالت نهادیِ مثنّیٰ و نهادیِ مفرد هستند. *ušīyā* در جملهٔ دوم را باید صورتی دیگر برای حالت نهادیِ مثنّیٰ دانست. به عبارت دیگر، *ušīy* و *ušīyā* دو صورت متفاوت برای حالت نهادیِ مثنّیٰ هستند که اولی از نظر ریشه‌شناسی صحیح و دومی به صرف ماده‌های مختوم به *a-* منتقل شده است. بر این اساس، در متن مورد نظر ما نیز، *ušīyā* را باید در حالت نهادیِ مثنّیٰ تصور کرد[۲۵]. از آن گذشته، فعل جملهٔ مذکور را نیز باید به صورت سوم شخص جمع *h•štantaiy*[۲۶] خواند. البته، این تنها موردی نیست که نهادِ مثنّیٰ با فعل جمع به کار رفته است[۲۷]. بدین ترتیب، جملهٔ مذکور را باید چنین ترجمه کرد:

«همواره هوشم بر جای می‌ایستد، چه عصیانگری را ببینم چه نبینم». ظاهراً اصطلاح «هوشم بر جای می‌ایستد» به معنی «قوای ذهنیم را کاملاً در اختیار دارم» است. در تأیید این مطلب می‌توان گفت که همین اصطلاح در فارسی میانه نیز آمده است.

عبارتِ dāiiaˀ mē ātarš ... uši در یسن ۴:۶۲ به صورت زیر در فارسی میانه ترجمه شده است: «به من، ای آتش،... هوش بده» *dah ō man ātaxš... ōš.*

---

۲۳) کنت Kent آن را در حالت بایی مثنیٔ تصور کرده است.ــ مترجم.

۲۴) در مورد -*ušī*ی اوستایی نک: Kellens, *op. cit.*, p. 369.

۲۵) نظر اشمیت نیز همین است. نک:
R. Schmitt, in *Compendium linguarum iranicarum* (Wiesbaden 1989), p. 73.

۲۶) *h•štantaiy* در مورد کتیبهٔ خشیارشا (XPl) صحیح است؛ اما، اگر قرائت هینتس (Hinz) درست باشد، باید در کتیبهٔ داریوش (DNb) آن را *hištantaiy* خواند.

۲۷) بسنجید با کتیبهٔ خشیارشا در تخت‌جمشید (XPa سطر ۱۷) که فاعلِ *akumā* «ساختیم (جمع)»، «من (= خشیارشا) و پدرم (= داریوش)» است.

و درتوضیحش آمده‌است:«تا هوشمان برجای باشد». *tā-mān ōš pad gāh bawād.*

نیز می‌توان به شرح یسن ۱۱:۹ اشاره کرد که در مورد گرشاسب می‌گوید: *dil pad gāh dāšt* «دل بر جای داشت» یعنی «آمادگی ذهنی خویش را از کف نداد».[۲۸] «دل» در تداول عامه در شرق جایگاه عقل و هوش بوده است. همچنان که پیش از این اشاره شد، «گاه» در فارسی نو تنها در پایان ترکیبات به معنی «جا، مکان» است، در غیر این صورت به جای آن از واژهٔ «جا (ی)» (از *gyāg* فارسی میانه)، که از ریشهٔ دیگری آمده، استفاده می‌شود. از این‌رو، به جای عبارت *pad gāh (dil)* یا *ōš*، در فارسی دری «هوش به جای» و «دل به جای» می‌آمده است که دومی در شعر فارسی دری بسیار متداول بوده است[۲۹]. البته، برای اولی نیز، که داریوش کبیر هم از آن استفاده کرده، شواهدی وجود دارد. این هر دو اصطلاح را می‌توان در شاهنامه، در حکایت پرواز ناموفق کیکاووس، یافت:

خرد نیست او را نه دانش نه رای نه هوشش به جای است و نه دل به جای[۳۰]

نیز در مولود زرتشت یا زراتشت نامه، که احتمالاً پیش از پایان سدهٔ یازدهم میلادی سروده شده است[۳۱]، شاعر، پس از بازگو کردن این که اهورامزدا زرتشت را به رؤیا فرو برد و تاریخ آیندهٔ بشریت را بدو نمود، بیداری زرتشت را به صورت زیر وصف می‌کند:

چو باز آمدش هوش در تن به جای[۳۲] یعنی «چون عقلش را باز یافت»

* * *

دیدیم که دبیران بابلی در دربار داریوش همواره[۳۳] *gāθavā* را به *ina ašrīšu* یا *ina*

---

۲۸) اونوالا (Unvala) آن را این‌گونه شرح داده است. نک:
Neryosangh's Sanskrit Version of the Hōm Yašt (Vienna 1924), p. 22.

۲۹) شواهدی را در اثر زیر می‌توان یافت:
F. Wolff, Glossar zu Firdosis Schahname (Berlin 1935), p. 392 no. 83.
بسنجید با: محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ویرایش س. نفیسی، تهران، ۱۳۴۱، ص۵۱۶ (نه‌عقل بر جاست نه دل). یا: عیوقی، ورقه و گلشاه، صفا، تهران، ۱۳۴۳، ص ۴۹ (نه با وَرْقه بُد جان و دلبر به جای)

۳۰) فردوسی، شاهنامه، ج. خالقی مطلق، ج ۲، ص ۹۸، ش ۱. خالقی مطلق می‌گوید که در نسخهٔ اساسش این بیت نبوده است. در هر صورت، هر که سرایندهٔ آن باشد، کاربردی کهن را از اصطلاح مورد نظر نشان می‌دهد.

۳۱) نک: Storey/de Blois, *Persian Literature*, vol. V, pp. 171-176.

۳۲) در:
Le livre de Zoroastre (زراتشت نامه) *de Zartusht-i Bahrâm ben Pajdû* (recte: Kay-Kāōs b. Kay-Xusraw), ed. F. Rosenberg (St. Petersburg 1904), v. 1297.

۳۳) یعنی در هر جا که ترجمهٔ اکّدی موجود باشد.

ašrišina ترجمه می‌کردند؛ اما مترجمان خشیارشا به گونه‌ای دیگر عمل کرده‌اند. آنجا که خشیارشا در کتیبهٔ تخت‌جمشید (XPh س ۳۴ و ۳۵) می‌گوید: استان شورشی را سرکوب کردم و *gāθavā nīšādayam* «بر جای نهادم»، در ترجمهٔ اکّدی چنین آمده است: «آن اقوام را شکست دادم و به آنها اجازه دادم در خاک خویش *(ina qaqqarušunu)* دوباره زندگی کنند[۳۴]». شاید متن فارسی باستان نمی‌خواسته چنین چیزی بگوید، اما نباید فراموش کرد که مترجم بابلی فارسی باستان را بسیار بهتر از ما می‌دانسته و شاید در این‌جا یکی از معانیِ *-gāθu* را، که احتمالاً «منزل، مسکن» بوده، دریافته است.

مورد آخر کتیبهٔ دیگری از خشیارشا در تخت‌جمشید (XPf س ۳۲ تا ۳۶) است که می‌گوید: «هنگامی که پدرم داریوش *gāθavā ašiyava*، با خواست اهورامزدا من *piça gāθavā* شاه شدم.» بخش نخست را روایت اکّدی به صورت *ina šimit ilīki* «راهیِ سرنوشت شد» ترجمه کرده که اصطلاحی متداول در زبان اکّدی برای «به مرگ طبیعی در گذشت» بوده است. این ترجمه کاملاً درست است؛ اما ترجمهٔ نزدیک‌تر به فارسی باستان آن است که بگوییم: «به جای (خویش در بهشت) رفت.[۳۵]» همان‌گونه که هوفمن به‌درستی اشاره کرده است، در این‌جا *gāθavā* را نمی‌توان مانند پیشینیان به «از تخت» ترجمه کرد[۳۶]. بخش دوم را روایت اکّدی به صورت «به جای پدر، بر تخت وی» ترجمه کرده است. بدون شک، مترجم می‌دانسته که *piça gāθavā* می‌توانست دو معنی داشته باشد، یکی «به جای پدر» و دیگری «بر تخت پدر»؛ از این‌رو، هر دو معنی را در ترجمهٔ خویش منعکس کرده است.

gāθavā در یکی از الواح استحکامات تخت‌جمشید[۳۷] نیز به معنی «به جای» آمده و به صورت qa-te-ma ترجمه شده است. به صورت زیر:

GIŠ. Ì. MEŠ qa-te-ma ŠÈ. GIŠ. Ì. MEŠ du-ma-ak

---

۳۴) در مورد این ترجمه نک: *The Assyrian Dictionary,* vol. XIII (Q), p. 118.

۳۵) بسنجید با:

H. Schmeja, in *Monumentum Georg Morgenstierne*, vol. II (= *Acta Iranica* 22) (Leiden 1982), pp. 185-188.

36) *Aufsätze zur Indoiranistik,* vol. I (1975), p. 55 n. 8.

نظر خود هوفمن را نیز شمیا (Schmeja)، در مقاله‌ای که در یادداشت پیشین بدان اشاره شد، رد کرده است.

۳۷) کتیبهٔ منتشر نشدهٔ Fort. 11267 که هینتس (Hinz) و کُخ (Koch) در EWb, p. 453 بدان اشاره کرده‌اند.

«به جایِ روغن، کنجد گرفته شد.»

* * *

تا بدین‌جا تحول معنایی -*gāθu* از «قدمگاه» به «جا، مکان» را پی گرفتیم. حال باید در جست و جوی منشأ معنی «تخت، سریر» برای آن باشیم، زیرا همچنان که دیدیم، دبیران بابلی، در دو متن، آن را به *kussû* ترجمه کرده‌اند. این کار قدری مشکل به نظر می‌رسد. به نظر من، از آنجا که مظهر پادشاهی نزد بابلیان و ایلامیان «تخت» بود و ایرانیان به همان منظور از «جایگاه (سلطنتی)» استفاده می‌کردند، به مرور واژه‌ای که در اصل معنی «جایگاه» می‌داد، به معنی «تخت» نیز به کار گرفته شد. البته، این تنها یک فرضیه است و قدری پیچیده نیز می‌نماید. از سوی دیگر، می‌توان به تحولی معنایی از مفهوم کلی و مبهمِ «جا، مکان» به مفهوم خاص و روشن «تخت = جای نشستن شاه» قایل شد. البته این نیز بعید به نظر می‌رسد، زیرا بیش‌تر انتظار می‌رود که مفهومی خاص و مشخص در مفهومی کلی و مبهم به کار گرفته شود. احتمال سوم، که واقع‌گرایانه‌تر است، آن است که از روایت ایلامی کتیبه‌های هخامنشی بر می‌آید، روایتی که تا به حال سخنی از آن به میان نیاورده‌ایم.

مترجمان ایلامی، بر خلاف مترجمان اکّدی که سعی در توجه به معانی مختلف -*gāθu* در فارسی باستان می‌کردند، در همهٔ مواردِ موجود آن را به *kat* ترجمه کرده‌اند که گاه به صورت qa-at[۳۸] و گاه، به همراه پایانهٔ وابستگی سوم شخص -*e*- و حرف اضافهٔ مؤخر حالت اندریِ -*ma* به صورت qa-te-ma «در جایش» نوشته شده است. این واژه، در همهٔ مواردی که به صورت qa-at نوشته شده و در یک مورد که به صورت qa-te-ma نوشته شده، پس از GIŠ آمده که معمولاً شناسهٔ اشیاء چوبی است. اما معنی انتزاعی این واژه در کتیبهٔ نقش رستم (DNa س ۳۶) نشان می‌دهد که این شناسه قراردادی بوده و تأثیری بر معانیِ ضمنیِ واژه نداشته است. *kat* ایلامی بسیار به -*gāθu*ی فارسی باستان شبیه است، به‌خصوص اگر به یاد داشته باشیم که صامت‌های انسدادیِ ایلامی در موضعِ آغازین، احتمالاً به صورتِ واک‌دار تلفظ می‌شده‌اند و *kat* احتمالاً به صورتِ *[gat]*

۳۸) qa-at در کتیبهٔ داریوش در نقش رستم (DNa بند ۴) و دوبار (ظاهراً به معنیِ «جا») در کتیبهٔ یک‌زبانهٔ ایلامیِ داریوش در تخت‌جمشید (DPf) آمده است.

تلفظ می‌شده است[۳۹]. با توجه به این شباهت، همگان را باور بر این است که واژهٔ ایلامیِ *kat* در واقع نوعی آوانویسی برای -*gāθu*ی فارسی باستان است. البته می‌توان گفت در این آوانویسی مصوت پایانی نباید نادیده گرفته می‌شد[۴۰].

در واقع، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد واژهٔ *kat*، حد اقل به معنی «تخت»، در ایلامیِ پیش از دورهٔ هخامنشی نیز موجود بوده است[۴۱]. برخی از پادشاهان دورهٔ ایلامی میانه و ایلامی نو لقبِ ha-tam-ti-ik (-ri یا) qa-at-ru را برای خود برگزیده بودند که به معنی «من فرمان‌روای ایلام» است. در یکی از متون نیز لقبِ qa-at-ru ba-ha-[arha] l-tam-ti-ir برای ایزد سیلیر به کار رفته که به معنی «او Xِ نیکِ ایلام» است. شاید جزء qa-at در این القاب را بتوان با واژهٔ qa-at در ایلامیِ هخامنشی مربوط دانست و آن را به صورت «صاحب تخت و تاج» یا نظیر آن ترجمه کرد. متأسفانه، تاکنون توضیح قانع کننده‌ای دربارهٔ جزء پایانیِ واژه (-ri/-ru) داده نشده است[۴۲] و بدیهی است، تا زمانی که برای تمام واژه توجیهی پذیرفتنی ارائه نشود، ترجمهٔ جزء اول آن به «تخت» در حد نظریه باقی خواهد ماند[۴۳]. از سوی دیگر، اگر *kat* به معنی «تخت» را، به عنوان واژهٔ ایلامی اصیل بپذیریم، معادل‌های بسیار جالب توجهی نیز در زبان‌های دراویدی خواهیم یافت همچون *gadde* در تلوگو و *gaddige* در کانّادا به معنی «تخت، سریر[۴۴]»،

---

۳۹) در ایلامی تقابل میان انسدادی‌های بی‌واک و واک‌دار وجود ندارد، اما واژهٔ دخیل -*dipi* «کتیبه» در فارسی باستان، که از صورت *tippi* ایلامی هخامنشی قرض گرفته شده است، نشان می‌دهد که آواهای انسدادی در موضع آغازین تا حدی واک‌دار تلفظ می‌شده‌اند. (*tippi*ی ایلامی هخامنشی از *tuppi*ی ایلامی میانه و آن خود از *ṭuppu*ی اکّدی آمده است).

۴۰) گرشویچ (Gershevitch) به این نکته اشاره کرده است، نک:
Trans. of the *Philological Society* (1979), p. 169.

۴۱) بسنجید با: F. Grillot, in *Studia Iranica* 13 (1984), p. 186.
در این مقاله، به پایان نامهٔ منتشر نشدهٔ واله (Vallat) اشاره شده که در اختیار من نبوده است.

۴۲) قرائت گریو (Grillot) به صورت *kat.ri* «تختِ...»ــ یعنی با پسوند ضمیریِ سوم شخصــ ناممکن است، زیرا این واژه به همین صورت در مورد اول شخص نیز به کار رفته است. نیز نظر هینتس و کُخ (EWb, p. 411)، مشعر بر این که در این‌جا وجه وصفی مختوم به u- به کار رفته است، بی‌پشتوانه به نظر می‌رسد.

۴۳) وجود واژهٔ GIŠ. qa-at-mur-ti در الواح اداری شوش (S. 7, 137, 162) برای نوعی تخت یا سریر نمی‌تواند معنی اصلی «تخت» را برای واژهٔ ایلامی *kat* اثبات کند، زیرا این اسناد بسیار متأخر و حاوی شماری از واژه‌های دخیل ایرانی و اسامی خاص ایرانی‌اند. واژهٔ mu-ur-ti در ایلامی میانه در کتیبه‌های وقف آمده است و ترجمهٔ هینتس به صورت «جایگاه مرتفع» حدسی بیش نیست که شاید ناشی از شباهتِ تصادفیِ آن با مادهٔ فعلیِ -murta «نهادن» باشد.

۴۴) نک: T. Burrow, in *BSOS IX*, p. 712.

kaṭṭil در تامیلی به معنی «تختخواب» و *kaṭli* در تلوگو به معنی «تخت روان، کجاوه». در آن صورت، واژه‌های زیر نیز جلب نظر خواهد کرد: *-khátvā* در سنسکریت به معنی «تختخواب، ننو»، که اصل دراویدی دارد و «cot» در انگلیسی به معنیِ «تخت بچه، ننو» که از زبان‌های هندی قرض گرفته شده است[۴۵]. ما نمی‌خواهیم در اینجا به ارتباط زبان ایلامی با زبان‌های دراویدی بپردازیم؛ تنها ذکر این نکته کافی است که شمارِ نظرگیری از واژه‌ها در این دو زبان یکسان‌اند. حال این مطلب تا چه حد نتیجهٔ ارتباط خانوادگی میان ایلامی و دراویدی است و یا این که تنها نتیجهٔ پراکندگی فرهنگی در دورهٔ باستان است، نیاز به بررسی بیشتر دارد. ذکر این نکته لازم است که واژه‌های دراویدی مذکور مشکل می‌توانند واژه‌های دخیل از فارسی باستان یا *-gātú* یِ هندی باستان باشند.

اگر *kat* را واژهٔ اصیل ایلامی به معنی «تخت» بگیریم، می‌توان گفت که، به احتمال زیاد، این واژه بدین معنا در ایرانی باستان وارد شده و با واژهٔ *-gātu** در ایرانی باستان به معنی «قدمگاه؛ جایگاه (سلطنتی)»، که از لحاظ آوایی نزدیک بدان است، شباهت یافته و بعدها این دو واژه به صورت واحدِ *-gāθu* در فارسی باستان ظاهر شده‌اند. از سوی دیگر، *kat* ایلامی، به دلیل تأثیرپذیری کاتبان ایلامی دورهٔ هخامنشی از زبان فارسی باستان، معانی واژهٔ *-gāθu* را، که خود با آن آمیخته بود، به خود گرفت و معادل آن به کار رفت[۴۶]. سرانجام *-gāθu* به معنی «تخت» از فارسی باستان به دیگر زبان‌های ایرانی و از آن جمله به اوستای متأخر نیز راه یافت[۴۷].

---

۴۵) نک، همان‌جا و:

M. B. Emeneau, *A Dravidian Etymological Dictionary,* 2nd ed. (Oxford 1984), no. 1145.

ارتباط ریشه‌های مذکور دراویدی با ایلامی را ر امامورتی (R. Ramamurti) نشان داد. در

D. W. Mc Alpin, *Proto-Elamo-Dravidian: The Evidence and its Implications* (Philadelphia 1981), p. 98 no. 23.

۴۶) موردی مشابه را می‌توان قرن‌ها بعد در واژهٔ دخیل «دین» در عربی از فارسی میانه *dēn* «کیش، آیین» مشاهده کرد. «دین» به معنی «کیش، آیین» پس از ورود به زبان عربی با واژهٔ اصیل «دین» در عربی به معنی «داوری» (از اصل آرامی و در نهایت از اصل اکّدی) درهم آمیخت و آنگاه به هر دو معنی در فارسی نو نیز وارد شد.

۴۷) واژهٔ اوستاییِ *-gātu*، علاوه بر «راه» و «جا»، و «سریر»، معنی «تختخواب» یا دقیق‌تر بگوییم «بستر زفاف» نیز می‌دهد. (یشت ۷:۱۷، ۹، ۱۰، ۵۷). ایلیا گرشویچ (Ilya Gershevitch) به طور خصوصی اظهار داشت (البته بعداً نظرش را پس گرفت) که *-gātu* در این معنی شاید نه از *-gā* «رفتن»، بلکه از ریشهٔ باستانیِ فعلِ *gādan* در ←

در نتیجه، پذیرشِ -*gāθu* «قدمگاه؛ جایگاه (سلطنتی)» و -*gāθu* «تخت، سریر» به عنوان دو واژهٔ هم‌آوا از دو اصلِ کاملاً متفاوت، ساده‌تر از آن است که بگوییم -*gāθu* به معنی «تخت» صورت تحول یافتهٔ -*gāθu* به معنی «قدمگاه؛ جایگاه» است.

آنچه از این مقاله می‌توان نتیجه گرفت به اختصار از این قرار است:

۱) «گاه» به معنی «جا» از -*gāθu*[1] **فارسی باستان آمده است.** -*gāθu*[1] **در فارسی باستان از ریشهٔ هندواروپاییِ** -*g*^{u}*ā** **«رفتن» مشتق شده و در اصل به معنی «گذرگاه» بوده است. این واژه، بعدها، به‌معنی «جایگاه (سلطنتی)» و «جا» نیز مورد استفاده قرار گرفت.**

۲) «گاه» به معنی «تخت، سریر» از -*gāθu*[2] **فارسی باستان آمده است.** -*gāθu*[2] **ــ که بدین معنی در کتیبه‌های هخامنشی به‌کار نرفته ــ احتمالاً واژه‌ای دخیل از** [gat] **ایلامی بوده که به دلیل شباهتش با** -*gāθu*[1] **به‌معنی «جایگاه (سلطنتی)؛ جا» باآن هم‌آوا شده‌است.**

۳) «گاه» به معنی «زمان» با -*gāθā* **اوستایی هم‌ریشه است.** -*gāθā* **در اوستا به معنی «سرود، نغمه» بوده است. این واژه بعدها برای «زمان سرایش سرودهای دینی (=گاهان)» و سرانجام، به معنی مطلق «زمان» به کار گرفته شد. لازم به ذکر است که هنوز «گاه» به معنی «نغمه، آهنگ» را می‌توان در ترکیب‌هایی چون «سه‌گاه» و «چهارگاه» مشاهده کرد.** ❑

→ فارسی نوآمده باشد که به‌جز این مورد واژه‌ای هم خانواده با آن یافت نشده است. البته، مفهوم «تختخواب» با «سریر» بسیار مرتبط است (در این مورد به نمونه‌های دراویدی نگاه کنید)، اما وجود این واژه به معنی «تختخواب» در متنی کهن همچون یشت ۱۷ با این نظر که -*gātu* در این معنی از واژهٔ فارسی باستان به معنی «سریر» آمده سازگاری ندارد.

پَنچَه تَنترَه

در ادبیات‌سنسکریت و ادبیات فارسی

حسن رضایی باغ‌بیدی

مقدمه

واژهٔ سنسکریت، که نخستین بار در حماسهٔ راماینه[1] به کار رفته، نامی است که هندیان باستان برای زبان خویش برگزیده بودند. این واژه، که در اصل به صورت saṁskṛta- آمده، صفت مفعولی از ریشهٔ √kṛ «کردن» و پیشوند فعلیِ sam- «هم» و روی هم به معنی «همکرده، تکمیل شده، پرورانده و فصیح» است. زبان سنسکریت از زبان‌های هندوایرانی (شرقی‌ترین شاخهٔ زبان‌های هندواروپایی) است. زبان‌های هندو ایرانی از جمله کهن‌ترین زبان‌های هندواروپایی به شمار می‌آیند، تا بدان‌جا که در میان زبان‌های هندواروپایی تنها شاخهٔ حِتّی[2] و شاخهٔ یونانی دارای آثاری کهن‌تر از شاخهٔ هندوایرانی هستند[3].

قصه‌پردازی در هند باستان

هندیان باستان از زمان سرایش وداها با قصه‌پردازی نیز آشنا بودند. مهمترین ویژگیِ قصه‌های سنسکریت اخلاقی بودن آنهاست. شیوه‌ای که نویسندگان برای قصه‌نویسی

---

۱) rāmāyaṇa- ۲) Hittite

۳) کهن‌ترین آثار حِتّی متعلق به قرن ۱۷ ق. م، و کهن‌ترین آثار یونانی متعلق به قرن ۱۴ ق. م است.

برمی‌گزیدند، بیان حکایت‌های متعدّد در قالب یک حکایت پایه بود. حکایت پایه چارچوب اثر بود و شخصیت‌های داستان جای‌به‌جای به روایت حکایت‌های فرعی می‌پرداختند. این شیوهٔ قصه‌نویسی، بعدها، به ایران و عراق نیز نفوذ کرد و نمونهٔ بارز آن را می‌توان در داستان‌های هزار و یک شب مشاهده کرد.

مهم‌ترین آثار سنسکریت از این نوع عبارت‌اند از: **پَنْچَ تَنْتْرَه**[۴] «پنج فصل» که درباره‌اش به‌تفصیل سخن خواهیم گفت؛ **شوکَ سَپتَتی**[۵] «هفتاد حکایت طوطی[۶]»؛ **وِتالَه پَنچَویمشَتی**[۷] «بیست و پنج حکایتِ دیوِ اجساد».

زمان نگارش پنچه تنتره

زمان نگارش پنچه تنتره را هِرتِل[۸]، وینترنیتس[۹] و توماس[۱۰] حدود اوایل قرن چهارم میلادی می‌دانند. از آنجا که قدیم‌ترین ترجمهٔ موجود پنچه تنتره به زبان سُریانی و در ۵۷۰ میلادی انجام گرفته است و سالیان دراز طول می‌کشیده تا کتابی محبوبیت جهانی یابد و ترجمه شود، و نیز از آنجا که در این کتاب در یک مورد واژهٔ دینارَه «دینار[۱۱]»، که واژه‌ای عاریتی از لاتینی است، به کار رفته است[۱۲]، نسبت دادن آن به اوایل قرن چهارم میلادی چندان ناصواب به نظر نمی‌رسد.

نویسنده و محل نگارش کتاب

نویسنده و محل نگارش پنچه تنتره نامعلوم است. بر طبق افسانه‌ای که در مقدمهٔ کتاب آمده است، پادشاهی به‌نام اَمَرَ شَکتی[۱۳] ﷺ بر مَهیلاروپیَه[۱۴] حکومت می‌کرد دارای سه پسر نادان به‌نام‌های وَسوشَکتی[۱۵]، اوُگرَشَکتی[۱۶] و اَنَنتَشَکتی[۱۷] بود که راهی برای

---

۴) pañca. tantra- ۵) çuka. saptati-

۶) این مجموعه با عنوان طوطی‌نامه به فارسی ترجمه شده است. در این باره نک، طوطی‌نامه یا جواهرالاسمار، عماد بن محمد الثغری، به اهتمام شمس‌الدین آل‌احمد، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.

۷) vetālapañcaviṁçati- ۸) Hertel ۹) Winternitz

۱۰) Thomas ۱۱) dīnāra-

۱۲) لاتینی: denarius، این واژه در فصل ۱ حکایت ۱۳ جملهٔ ۳ به کار رفته است.

۱۳) amara. çakti- ۱۴) mahilāropya- ۱۵) vasu. çakti- ۱۶) ugra. çakti- ۱۷) ananta. çakti-

تربیتشان نمی‌شناخت. به‌ناچار بزرگان را فرا خواند و با آنان به گفتگو پرداخت. در آن میان، وزیری به‌نام سوُمَتی[۱۸] برخاست و به شاه گفت که چارهٔ کار آن است که سیاست را به زبانی شیرین به آنان بیاموزند و کسی جز ویشنوُ شَرمَن[۱۹] از عهدهٔ آن کار بر نخواهد آمد. از این‌رو، شاه وی را به نزد خویش فرا خواند و تربیت فرزندانش را به او سپرد. ویشنوُشَرمن شش ماهه سیاست و مملکت‌داری را در قالب داستان‌هایی از زبان حیوانات به آنان آموخت. این داستان‌ها، بعدها، به قالب پنچه تنتره در آمد.

شیوهٔ بیان حکایت‌ها

در هر یک از پنج فصلِ پنچه تنتره حکایتی اصلی آمده است که در کنارش حکایت یا حکایت‌های فرعی نیز به چشم می‌خورد. حکایت‌های فرعی را یکی از شخصیت‌های حکایت اصلی بیان می‌کند. گاه، در داخل حکایت فرعی، حکایت فرعیِ دیگری نیز وجود دارد. به عبارت دیگر، گاه شخصیت یکی از حکایت‌های فرعی، حکایتِ فرعیِ دیگری را برای دیگری بازگو می‌کند.

حکایت‌ها اکثراً از زبان حیوانات نقل می‌شوند. در این حکایت‌ها همه نوع رفتار انسانی به حیوانات نسبت داده می‌شود. گاه حیوانات راه زهد و پرهیزگاری را در پیش می‌گیرند، گاه به مطالعهٔ وداها، ادای مراسم مذهبی و گفتگو دربارهٔ خدایان و قهرمانان می‌پردازند، و گاه خوی حیوانیِ خویش را به نمایش می‌گذارند.

دردرون هر حکایت، پندهای اخلاقیِ منظوم نیز گنجانده شده‌است. هرچند هستهٔ اصلی کتاب را حکایات منثور می‌سازد، پندهای منظوم، چون نگینی، در لابه‌لای جملات کتاب می‌درخشد. پندها را از آن‌رو به‌نظم کشیده‌اند که به‌راحتی به خاطر سپرده شوند.

موضوع هر یک از فصل‌ها

فصل نخست میترَ بهِدَه[۲۰] (جدایی دوستان) نام دارد و مقصود از آن تشریح سیاستِ «تفرقه بینداز و حکومت کن» است. شخصیت‌های اصلی این فصل دو شغال به‌نام‌های کَرَتَکَه[۲۱] و دَمَنَکَه[۲۲] هستند که یکی از آن دو، با سخن‌چینی و نمّامی، دوستی میان شیری

۱۸) sumatí- ۱۹) viṣṇu. çarman- ۲۰) mitra. bheda- ۲۱) karaṭaka-
۲۲) damanaka-

به نام پینگَلَکَه[۲۳] و گاوی به نام سَمجیوَکَه[۲۴] را به دشمنی بدل می‌کند. این فصل مهم‌ترین و پر حجم‌ترین فصل کتاب است. اهمیت این فصل به‌حدی است که در ترجمه‌های بازمانده از تحریر پهلوی (ترجمه‌های سُریانی و عربی)، از بابِ تسمیهٔ کل به جزء، کتاب پنچه تنتره را به‌نام دو شغالِ مذکور در این فصل کلیله و دمنه نامیده‌اند.

فصل دوم، میترَلا بهَه[۲۵] (به دست آوردنِ دوستان) نام دارد و مقصود از آن آموزش این نکته است که آدمی باید دوستانش را به‌دقت و پس از بررسی دقیق برگزیند. شخصیت‌های اصلی این فصل لاک‌پشت و کبوتر و کلاغ و آهو و موش هستند.

فصل سوم، کاکُلوُکییَه[۲۶] (حکایت زاغان و بومان) نام دارد و مقصود از آن بیان زیان‌هایی است که دوستی با دشمنان ذاتی در پی دارد. شخصیت‌های اصلی این فصل بوم و زاغ هستند.

فصل چهارم، لَبدهَه پرَناشَه[۲۷] (از دست دادنِ یافته‌ها) نام دارد و مقصود از آن بیان این معنی است که چگونه آدمی، از نادانی، آنچه را به دست آورده از دست می‌دهد. شخصیت‌های اصلی این فصل بوزینه و تمساح هستند.

فصل پنجم، اَپَریکشیتَکارَکَه[۲۸] (کار نسنجیده) نام دارد و مقصود از آن بیان زیان‌هایی است که در نتیجهٔ بی‌توجهی به سخنان دیگران به بار می‌آید. شخصیت‌های اصلی این فصل برهمن و راسو هستند.

تحریرهای پنچه تنتره

پنچه تنتره، پس از مدتی، چنان محبوبیت یافت که در سرزمین زادگاهش تحریرهای متعدّدی از آن پدید آمد. تحریرهایی که می‌توان برای بازسازی متن اصلی پنچه تنتره مورد استفاده قرار داد عبارت‌اند از: تَنتراکهیاییکَه[۲۹]؛ پنچه تنترهٔ جنوبی؛ پنچه تنترهٔ نپالی؛ هیتوپَدِشَه[۳۰] (پند سازنده)؛ کَتهاسَریتساگَرَه[۳۱] (اقیانوسی از رودهای داستان)؛ برهَتکَتها مَنجَری[۳۲] (شکوفه‌های حکایت بزرگ)؛ متن ساده؛ پَنچاکهیانَکَه[۳۳] (پنج حکایت).

۲۳) piṅgalaka- ۲۴) saṁjīvaka- ۲۵) mitra. lābha- ۲۶) kākolūkīya-
۲۷) labdha. pranā ça- ۲۸) aparīkṣita. kāraka-
۲۹) tantrā khyāyika- ۳۰) hitopadeça- ۳۱) kathā saritsā gara-
۳۲) bṛhatkathā mañjarī- ۳۳) pañcākhyānaka-

تَنتر اکهیاییکَه

از این تحریر دو روایت به خط شارَدا[۳۴] از کشمیر به دست آمده است که گاه در یک یا چند حکایت و برخی جملات و ابیات با هم اختلاف دارند. این دو روایت را هِرتِل، آلفا[۳۵] و بتا[۳۶] نامیده است. این تحریر حد اقل ۹۵٪ از متن پنچه تنترهٔ اصلی را در بردارد[۳۷] و تفاوت‌هایش با متن اصلی بیشتر از نوع اضافه و توضیح است. روایتِ آلفا از این تحریر، دارای چهار حکایت افزوده و روایتِ بتا دارای هشت حکایت افزوده است. سه حکایت از حکایت‌های افزوده در آلفا و بتا یکسان‌اند. حکایت‌های افزوده در این روایت‌ها عبارت‌اند از:

روایت آلفا و بتا

فصل ۱، حکایت ۸: شغال آبی
فصل ۱، حکایت ۱۳: پیروزی شغال بر شیر و شتر
فصل ۲، حکایت ۴: سُمیلَکَهٔ[۳۸] بافنده

روایت آلفا

فصل ۳، حکایت ۵: فاحشهٔ خیانتکار

روایت بتا

فصل ۳، حکایت ۷: شاه شیوی[۳۹]
فصل ۳، حکایت ۱۱: روباه و غار سخنگو
فصل ۳، حکایت ۱۱: هَمسَهٔ[۴۰] پیر
فصل ۴، حکایت ۱: تنبیه دزد پیاز
فصل ۴، حکایت ۳: کوزه‌گر جنگجو

پنچه تنترهٔ جنوبی

از این تحریر که متعلق به جنوب هند است پنج روایت به دست آمده است که هرتل آنها را آلفا، بتا، گاما[۴۱]، دِلتا[۴۲] و زتا[۴۳] نام‌گذاری کرده است. این تحریر، در واقع، خلاصه و چکیدهٔ پنچه تنترهٔ اصلی است، به گونه‌ای که بیش از سه چهارم مطالب متن اصلی را در بر

۳۴) çāradā- ۳۵) alpha (α) ۳۶) beta (β)

37) Franklin Edgerton, ***The Panchatantra Reconstructed***, 2 vols. New Haven: American Oriental society, 1924, II, p. 13.

۳۸) somilaka- ۳۹) çivi- ۴۰) haṁsa- ۴۱) gamma (γ)
۴۲) delta (δ) ۴۳) zeta (ξ)

دارد و حدود دو سوم ابیات آن را نیز حفظ کرده است[۴۴]. در این تحریر، تنها یک حکایتِ افزوده ــ فصل ۱، حکایت ۱۲: دخترک چوپان و دل باختگانش ــ وجود دارد.

پنچه تنترهٔ نپالی

این تحریرِ منظوم از پنچه تنتره تقریباً همهٔ ابیات موجود در روایت آلفا از تحریر پنچه تنترهٔ جنوبی را در بردارد. به‌علاوه، یک جمله به نثر نیز از روایت آلفای پنچه تنترهٔ جنوبی در آن دیده می‌شود که احتمالاً کاتب، به تصور این‌که آن نیز یک بیت شعر بوده، آن را در تحریر خویش آورده است. از آن‌جا که پنچه تنترهٔ نپالی بیتی افزون بر روایت آلفا از پنچه تنترهٔ جنوبی ندارد و گاه قرائت‌های متفاوتی در آن به چشم می‌خورد که می‌توان بر اساس تحریرهای دیگر آنها را اصل قرار داد، شاید بتوان گفت که پنچه تنترهٔ نپالی و پنچه تنترهٔ جنوبی از اصلی واحد سرچشمه گرفته‌اند و متنِ مادرِ هر دو یکی بوده است.

هیتوپَدِشه (پند سازنده)

این اثر، که احتمالاً در بنگال پدید آمده است، مجموعاً چهل و سه حکایت دارد که بیست و پنج حکایت را از پنچه تنتره اقتباس کرده است. کهن‌ترین دست‌نویس به دست آمده از هیتوپدشه متعلق به سال ۱۳۷۳ م است[۴۵]. از آنجا که نویسندهٔ هیتوپدشه، بنا به گفتهٔ خودش، از «پنچه تنتره و کتابی دیگر» استفاده کرده است، نوآوری‌هایی در آن به چشم می‌خورد. از جمله این‌که هیتوپدشه، بر خلاف پنچه تنتره، دارای چهار فصل است. چارچوب و عنوان دو فصل نخست مانند پنچه تنتره است با این تفاوت که ترتیب آن دو عوض شده است. فصل سومِ هیتوپدشه «جنگ» نام دارد و حکایت اصلی‌اش بسیار با حکایت فصل سوم پنچه تنتره متفاوت است. فصل چهارم هیتوپدشه، که «صلح» نام دارد، کاملاً جدید است. به‌علاوه، هیتوپدشه فصل چهارمِ پنچه تنتره را به‌کلی حذف کرده و حکایت اصلیِ فصل پنجمِ پنچه تنتره و حکایت‌های فرعی آن را در قالب حکایت‌های فرعی در فصل سوم و چهارم خویش گنجانده است. بسیاری از حکایات فصل اول پنچه

۴۴) Edgerton, II, p. 19.

45) Arthur Anthony MacDonell, ***A History of Sanskrit Literature***, London: William Heinemann, 1909, p. 374.

تنتره در فصل چهارم هیتوپدشه آمده‌اند و حکایات فصل سوم پنچه تنتره بین فصل‌های سوم و چهارم تقسیم شده است[۴۶].

به دو دلیل، نسخهٔ پنچه تنتره‌ای که نویسندهٔ هیتوپدشه از آن بهره برده همان متنِ مادرِ پنچه تنترهٔ نپالی بوده است: ۱. فصل اول و دوم پنچه تنتره در تحریر نپالی و هیتوپدشه جابه‌جا شده‌اند. ۲. هیتوپدشه، مانند پنچه تنترهٔ نپالی، اکثر ابیات پنچه تنترهٔ جنوبی را داراست و هرگاه بین پنچه تنترهٔ نپالی و پنچه تنترهٔ جنوبی تفاوتی باشد، هیتوپدشه مطابق تحریر نپالی است.

هیتوپدشه حکایت اصلی فصل اول و دوم و بیش از نیمی از حکایات پنچه تنتره را در بردارد. این کتاب حاوی حدود دو پنجم متون منثور و یک سوم ابیات پنچه تنترهٔ اصلی است[۴۷].

روایت‌های برهَتکَتها[۴۸] (حکایت بزرگ)

بررسی‌ها نشان می‌دهد که منظومهٔ پراکریتی[۴۹] برهتکتها، اثر گُونادهیَه[۵۰]، در اصل کتابی مستقل متعلق به قرن اول یا دوم میلادی بوده است[۵۱]. در زمانی نامعین و ظاهراً در شمال‌غربی هند (شاید در کشمیر)، در بازنویسی این کتاب، از روایتی از پنچه تنتره نیز استفاده و مطالبی از پنچه تنتره بدان افزوده شد.

اکنون متن اصلی برهتکَتها و تحریر شمال‌غربی آن در دست نیست و تنها دو روایت از آن بر جای مانده است که عبارت‌اند از: ۱. کَتهاسَریتساگَرَه «اقیانوسی از رودهای داستان» اثر سومهَ دِوَه[۵۲]؛ ۲. برهَتکَتها مَنجَری «شکوفه‌های حکایت‌بزرگ» اثر کشِمِندرَه[۵۳].

هر دوی این آثار، از پراکریت به سنسکریت ترجمه شده و در حدود قرن یازدهم

---

۴۶) در زمان جلال‌الدین اکبر پادشاه گورکانی هند (۱۰۱۴–۹۶۳ هـ ق)، فردی به‌نام تاج‌الدین ترجمه‌ای بسیار آزاد از هیتوپدشه به فارسی انجام داد و آن را مفرح القلوب نامید.

۴۷) Edgerton, II, p. 22.

۴۸) bṛhatkathā-

۴۹) پراکریت (prākṛta-) «عامیانه، پست». گویش‌های محلی و عامیانهٔ منشعب از سنسکریت را پراکریت می‌نامیدند.

۵۰) guṇāḍhya-

۵۱) MacDonell, ***A History of Sanskrit Literature***, *p.* 376.

۵۲) somadeva-

۵۳) kṣemendra-

میلادی در کشمیر سروده شده‌اند. پنچه تنترهٔ مورد استفاده در این دو منظومه بسیار مختصر و ظاهراً فاقد مقدمه و حد اقل یکی از حکایت‌های متن اصلی (فصل ۱، حکایت ۳) بوده است. در دو منظومهٔ مذکور تنها حدود یک پنجم ابیات پنچه تنترهٔ اصلی حفظ شده است[۵۴].

منظومهٔ کَتهاسَریتساگَرَه (اقیانوسی از رودهای داستان)

این اثر گران‌بها را سومَه‌دِوَه، شاعر نامدار کشمیری، در قرن یازدهم میلادی سروده و آن دارای ۲۲۰۰۰ بیت است و به ۱۲۴ فصل به‌نام «امواج[۵۵]» تقسیم می‌شود.

در کَتهاسَریتساگَرَه حد اقل سه پنجم متون منثور و بین یک ششم تا یک پنجم ابیات پنچه تنترهٔ اصلی حفظ شده است[۵۶]. این منظومه فاقد مقدمهٔ پنچه تنتره و پنج حکایت از آن است که عبارت‌اند از: فصل ۱، حکایت ۳: سه آفتِ خود کرده؛ فصل ۱، حکایت ۴: کلاغان و مار؛ فصل ۲، حکایت ۴: اسارتِ پیشینِ آهو؛ فصل ۵، حکایت ۱: برهمنِ خیال‌باف؛ فصل ۵، حکایت ۲: آرایشگری که زاهدان را کُشت.

منظومهٔ برهَتکَتهامَنجَری (شکوفه‌های حکایت بزرگ)

این اثر سرودهٔ کشِمِندرَه، شاعر کشمیری، از آثار دیگر کوتاه‌تر است. مع الوصف همهٔ حکایات پنچه تنترهٔ اصلی را، به‌جز مقدمه و حکایت سوم از فصل اول (سه آفتِ خود کرده)، در بردارد. به‌علاوه، پنج حکایت غیراصیل زیر، که همگی در روایت بِتا از تحریر تَنتراکهیاییکَه آمده‌اند، در آن حفظ شده است: فصل ۱، حکایت ۷: شغال آبی؛ فصل ۱، حکایت ۱۲: پیروزی شغال بر شیر و شتر؛ فصل ۳، حکایت ۱۱: هَمسَهٔ پیر؛ فصل ۴، حکایت ۱: تنبیه دزد پیاز؛ فصل ۴، حکایت ۳: کوزه‌گر جنگجو.

بنا بر این، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نویسندهٔ منظومهٔ برهتکَتهامَنجَری، علاوه بر تحریرِ شمال غربیِ برهَتکَتها، از روایت تَنتراکهیاییکَه نیز بهره برده است. در این منظومه حدود پنجاه و پنج در صد از متون منثور و نود در صد از ابیات پنچه تنترهٔ اصلی حفظ شده است[۵۷].

---

۵۴) Edgerton, II, p. 23, n.15.
۵۵) taraṅ gas
۵۶) Edgerton, II, pp. 26-27.
۵۷) Edgerton, II, p. 25.

متن ساده

این تحریر را راهبی جِینی در فاصلهٔ سال‌های ۹۰۰و ۱۱۹۹ میلادی نوشته است. عنوان این تحریر، در دست‌نویس‌های موجود، به‌صورت‌های پنچه تنتره، پنچاکهیانَکَه و پنچاکهیانَه[۵۸] آمده، که گویا نیست. از این‌رو، عنوان «متن ساده» را برای آن برگزیده‌اند.

این اثر پنج فصل پنچه تنترهٔ اصلی را داراست، اما، با جابه‌جایی‌های درخور توجه، طول همهٔ فصل‌ها تقریباً یکسان شده است. فصل‌های چهارم و پنجم در پنچه تنترهٔ اصلی بسیار کوتاه‌اند؛ اما، در این کتاب، آن دو نیز تقریباً به اندازهٔ دیگر فصل‌ها شده‌اند. نویسنده برخی از حکایت‌های فصل ۳ را به فصل ۴ منتقل کرده و حکایت‌های جدیدی در فصل‌های ۴ و ۵ گنجانده است. او، هم‌چنین، حکایت ۲ از فصل ۵ (آرایشگری که زاهدان را کُشت) را حکایت اصلی شمرده و حکایت اصلی (برهمن و راسو) را به حکایت فرعی بدل کرده است.

در این اثر حدود دو سوم از متون منثور و یک دوم از ابیات پنچه تنترهٔ اصلی حفظ شده است[۵۹]. همهٔ حکایت‌های متن اصلی پنچه تنتره ،به‌جز سه حکایت زیر، در «متن ساده» آمده‌اند: فصل ۲، حکایت ۴: اسارتِ پیشینِ آهو؛ فصل ۳، حکایت ۷: برهمن، دزد و هیولا؛ فصل ۳، حکایت ۱۰: غوکان و مار[۶۰].

پَنچاکهیانَکَه (پنج حکایت)

این تحریر را راهبی جِینی به نام پوُرنَه بهَدرَه[۶۱] در سال ۱۱۹۹ نوشت. تحریرهای مورد استفادهٔ نویسنده متن ساده و تَنتراکهیاییکَه بوده است. به علاوه، ظاهراً، پوُرنَه بهَدرَه، در کنار این دو تحریر، از تحریر دیگری نیز بهره برده است؛ زیرا برخی از ویژگیهای متن اصلی پنچه تنتره را که در متن ساده و تَنتراکهیاییکَه دیده نمی‌شود می‌توان در آن یافت. این ویژگی‌ها را در پنچه تنترهٔ نپالی، روایت‌های برهتکَتها و روایت‌های پهلوی نیز می‌توان مشاهده کرد.

پوُرنَه بهَدرَه، همهٔ حکایت‌های متن اصلی را، به همان ترتیب، در اثر خویش جای

---

۵۸) pañcākhyāna-

۵۹) Edgerton, II, p. 29.

۶۰) این حکایت به گونه‌ای کاملاً متفاوت در فصل ۴، با عنوان حکایت ۱ آمده است.

۶۱) pūrṇabhadra-

داده است، با این تفاوت که حکایت ۱ از فصل ۳ به فصل ۴ منتقل و حکایت‌های فصل ۵ مانند متن ساده مرتب شده است.

در این تحریر از پنچه تنتره حدود ۹۰ درصد از متون منثور و ۷۰ درصد از ابیات پنچه تنترهٔ اصلی حفظ شده است[۶۲]. به‌علاوه، شمار حکایت‌های افزوده در این تحریر بیش از دیگر تحریرهاست.

تَنتر اکهیاییکَهٔ اصلی

بنا به گفتهٔ استاد اِجِرتون، دو منبع اصلیِ پَنچاکهیانَکَه، یعنی تَنتراکهیاییکَه و متن ساده، به اصلی واحد باز می‌گردند که او آن را تَنتراکهیاییکَهٔ اصلی نامیده است. این تحریر از پنچه تنتره حداقل سه حکایت زیر را افزون برپنچه تنترهٔ اصلی داشته است: فصل ۱، حکایت ۸: شغال آبی؛ فصل ۱، حکایت ۱۳: پیروزی شغال بر شیر و شتر؛ فصل ۲، حکایت ۴: سُمیلَکَهٔ بافنده.

این سه حکایت، تنها در تَنتراکهیاییکَه، متن ساده و پَنچاکهیانَکَه آمده‌است. به‌علاوه، دو حکایت نخست دربرهَتکَتهامَتجَری نیز آمده که بی‌شک، ازتَنتر اکهیاییکَه وام گرفته شده‌است.

تحریر پهلوی

بر اساس داستانی که در مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری، غرراخبار ملوک الفرس ثعالبی، مقدمهٔ کلیله و دمنهٔ عربی و بهرامشاهی، و مقدمهٔ داستان‌های بیدپای بخاری آمده است، برزوی طبیب پسر آذرمهر[۶۳]، هنگام سلطنت خسرو اول انوشیروان (۵۳۱–۵۷۹ م)، به فرمان وی برای آوردن پنچه تنتره از هندوستان و ترجمهٔ آن به پهلوی عازم هندوستان شد[۶۴]. برزوی، پس از تحمل سختی‌های فراوان تحریری از پنچه تنتره را به ایران آورد و به پهلوی ترجمه کرد. او نام دوشغالی را، که درفصل نخست پنچه‌تنتره شخصیت‌های اصلی داستان هستند (کَرَتَکَه

---

۶۲) Edgerton, II, p. 39.

۶۳) نام پدر برزوی در نسخهٔ عربی منفلوطی «از هر»، در نسخهٔ عربیِ عزّام «آذرهربد» (عزّام آن را به «آذرهربد» تصحیح کرده است)، و در داستان‌های بید پای بخاری «آذر هرمز» است. نام پدر برزوی در دیگر نسخه‌های عربی و نیز در کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی نیامده است.

۶۴) بنابر بعضی از روایات، برزوی، برای آوردن گیاه حیات‌بخش (سنسکریت: saṁjīvanamūla-)، عازم هند شد و، چون آن را نیافت، تحریری از پنچه تنتره را، که حیات‌بخش دلهاست، با خود به ایران آورد.

و دَمَنَکَه)، به عنوان نام اثر خویش برگزید و آن را به پهلوی کَلیلَگ اود دَمَنَگ[۶۵] نامید.

ترجمهٔ برزوی فاقد مقدمهٔ پنچه تنتره و سه حکایت زیر بوده است: فصل ۲، حکایت ۴: اسارتِ پیشینِ آهو؛ فصل ۳، حکایت ۱: خر در پوست پلنگ؛ فصل ۵، حکایت ۲: آرایشگری که زاهدان را کُشت.

به‌علاوه، حکایت «سه‌ماهی» که در پنچه تنترهٔ اصلی حکایت ۱۱ از فصل ۱ است، به حکایت ۷ از فصل ۱ بدل شده است. هم‌چنین، حکایت ۳ ج از فصل ۱، که به گونه‌ای دیگر در روایت آلفا از تحریر تَتراکهیاییکَه (فصل ۳، حکایت ۵) آمده است، در پنچه تنترهٔ اصلی موجود نبوده است.

در ترجمهٔ برزوی، حکایاتی نیز از مهابهارَتَه وجود داشت که از آن جمله می‌توان به حکایات موجود در باب‌های موش و گربه، شاه و فنزه، و شیر و شغال اشاره کرد.

بسیاری از محققان بر این باورند که برزوی، پنچه تنتره را مستقیماً از سنسکریت به پهلوی ترجمه کرد؛ اما مقایسهٔ اسم‌های خاص موجود در ترجمه‌های بازمانده از روایت پهلوی (یعنی ترجمه‌های سریانی و عربی) با صورت اصلی آنها در سنسکریت نشان می‌دهد که «اولاً متنی که اساس ترجمهٔ پهلوی بوده به زبان سنسکریت نبوده و به یکی از زبان‌های محلی هند (پراکریت) تعلق داشته است، وثانیاً این متن پراکریتی نیز خود ظاهراً بر یکی ازروایات پنچه تنتره، که به‌شاخهٔ شمال غربی... معروف شده، مبتنی بوده است[۶۶]».

متن مورد استفادهٔ برزوی، احتمالاً، به زبان پیشاچی[۶۷] بوده که در سرزمین‌های شمال غربی هند به آن سخن می‌گفته‌اند و برزوی، که خود از مردم نواحی شرقی ایران بوده، یقیناً به این زبان آشنایی داشته است[۶۸].

تحریر پهلوی به قلم برزوی اکنون از میان رفته است و یگانه منابع اطلاعاتی در بارهٔ آن ترجمه‌های به زبان‌های سریانی و عربی است. ترجمهٔ پهلوی، محتوای حدود ۸۰ درصد از متون منثور و بیش از ۷۰ درصد از ابیات پنچه تنترهٔ اصلی را در برداشته است[۶۹].

---

۶۵) kalīlag ud damnag

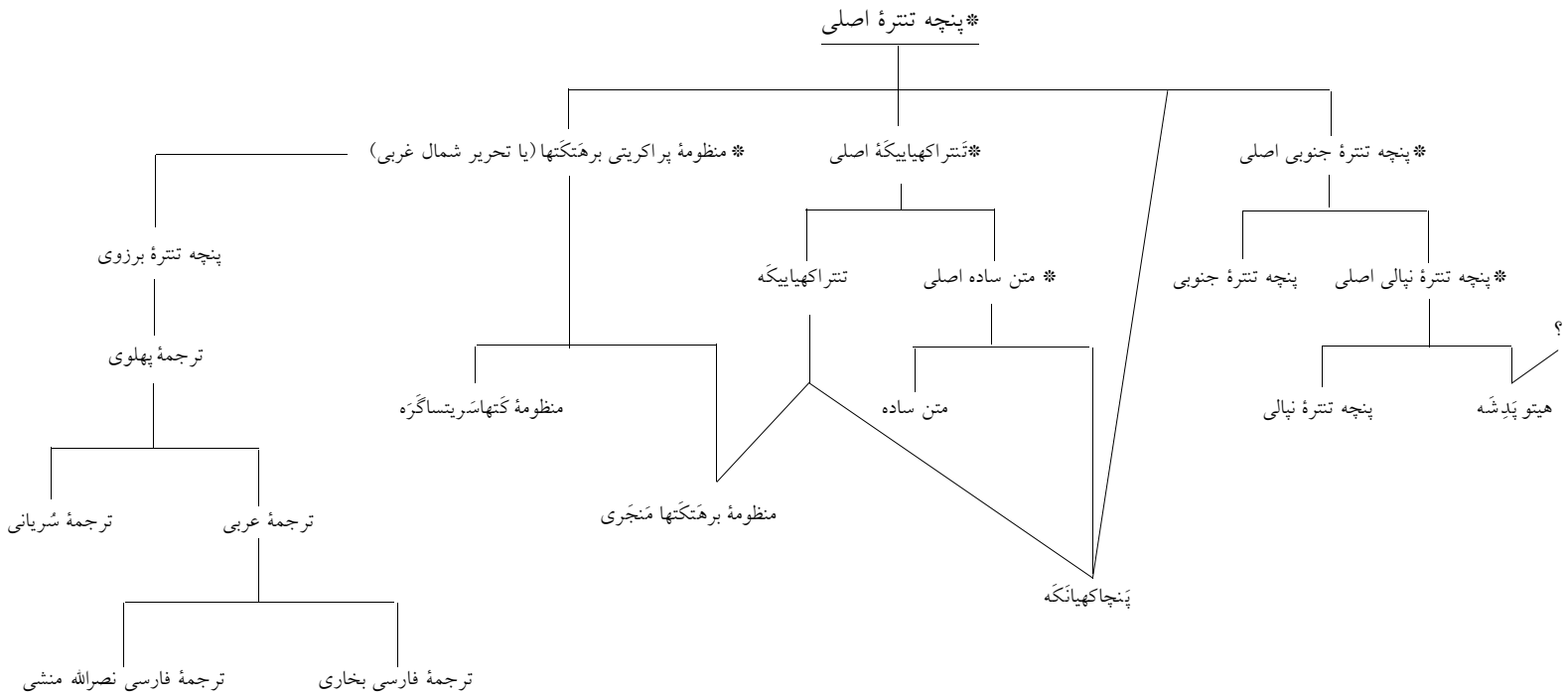
۶۶) فتح‌الله مجتبایی، «ملاحظاتی دربارهٔ اعلام کلیله و دمنه»، مجلهٔ زبان‌شناسی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳، ش ۲، ص ۳۴.

۶۷) زبان پیشاچی (Pišācha) مادر زبان‌های دَردی (Dardic) و کافِری (Kāfir) محسوب می‌شود.

۶۸) همان مأخذ، ص ۳۶.

۶۹) Edgerton, II, p. 46.

روابط میان تحریرهای پنچه تنتره



* (ستاره) نمودار تحریرهای فرضی است.

ترجمه‌های بازمانده از تحریر پهلوی

ترجمهٔ سریانی

کلیله و دمنهٔ برزوی را، کشیشی ایرانی، به‌نام بُود،[۷۰] در ۵۷۰ م از پهلوی به سریانی ترجمه کرد. این ترجمه، هرچند، دست‌نویس منحصر به فرد آن که در ۱۸۷۰ م در کلیسای ماردین[۷۱] واقع در ترکیه کشف شد افتادگی‌هایی دارد، روی‌هم‌رفته، تمام متن کلیله و دمنهٔ پهلوی را در خود جای داده است.

کلیله و دمنهٔ سریانی، که به‌دلیل افتادگی‌های آغاز متن فاقد مقدمه است، دارای ۱۰ باب به شرح زیر است: شیر و گاو؛ کبوتر طوق‌دار و زاغ و موش؛ بوزینه و سنگ‌پشت نادان؛ بی‌تدبیری (= زاهد و راسو)؛ موش و گربه؛ بوم و زاغ؛ مرغ پنزوه و شاه بَرمیرین[۷۲]؛ توریگ[۷۳] (= شُغال)؛ بلاد؛ مهرایار (= شاه موشان و وزیرانش)[۷۴]

ترجمهٔ عربی ابن مقفع

کلیله و دمنه را دانشمندی ایرانی به نام روزبه، پسر داذویه[۷۵] و مشهور به عبدالله بن المقفع، در حدود ۱۴۰ هـ ق/ ۷۵۸ م، در زمان خلافت منصور عباسی (۱۳۶–۱۵۷ هـ) از پهلوی به عربی ترجمه کرد. این ترجمه، که زبانِ نثر آن در عربی سابقه نداشت، با استقبالی بی‌نظیر روبه‌رو شد و نسخه‌ها و ترجمه‌های متعددی از آن پدید آمد که در جزئیات با یک‌دیگر اختلاف دارند. به روایتی، «مأمون از خلفای بنی‌العباس به این کتاب توجه فراوان داشت و آن را در خزانه نهاده بود. و نیز گویند، فضل بن سهل از آن پیش که اسلام آورد، روزی قرآن می‌خواند، یکی از دوستان با او گفت: ´چون یافتی قرآن را؟` فضل گفت: 'خوش چون کلیله و دمنه`...»[۷۶]

---

۷۰) būd ۷۱) mārdīn ۷۲) barmirin ۷۳) turig

۷۴) در مورد ترجمهٔ سریانی کلیله و دمنه، نک: F. Schulthess, ***Kalila und Dimna***, Berlin, 1911.

۷۵) روزبه پسر داذویه (۱۰۶–۱۴۲ هـ/ ۷۲۴–۷۵۹ م) در جور (=گور)، که همان فیروزآباد فارس است زاده و به دست سفیان بن معاویه والی بصره کشته شد. او، پس از تشرف به اسلام، نام عبدالله و کُنیهٔ ابومحمد را برای خویش برگزید (دایرةالمعارف اسلامی). ابن مقفع از جمله ده تن بزرگ‌ترین سخنوران و نویسندگان عرب است. در این مورد نک:

Edward G. Browne, ***A Literary History of Persia,*** 4 vols., *Cambridge University Press, 1956,* I, p. 76.

۷۶) محمدتقی بهار، سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی، چ ۵، ۳ ج، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۵۰–۲۵۱.

نسخه‌های عربی موجود از ترجمهٔ ابن مقفع عبارت‌اند از: ۱) نسخهٔ کتاب‌خانهٔ ایاصوفیهٔ استانبول که در ۶۱۸ هـ به همت عبدالله بن محمد العمری کتابت شده است. این نسخه به کوشش عبدالوهّاب عزّام در ۱۳۶۰ هـ با مقابله با نسخهٔ شیخو در قاهره به طبع رسیده است؛ ۲) نسخهٔ مکتوب در ۷۳۹ هـ که به کوشش الأب لویس شیخوالیسوعی در سال‌های ۱۳۲۲ هـ و ۱۳۴۱ هـ و ۱۳۹۷ هـ در بیروت به طبع رسیده است؛ ۳) نسخهٔ گردآوردهٔ بارون سیلوِستر دو ساسی[۷۷] که در ۱۸۱۶ م در پاریس منتشر و به زبان‌های انگلیسی، ایتالیایی، آلمانی و روسی ترجمه شده است؛ ۴) نسخهٔ مکتوب در ۱۰۸۶ هـ که به کوشش سیداحمد حسن طباره و با همکاری مصطفی لطفی المنفلوطی در ۱۳۸۶هـ به همراه مقابلهٔ آن با چاپ دوساسی و چاپ‌های مصر و بیروت در بیروت به طبع رسیده است.

کلیله و دمنهٔ عربی فاقد مقدمهٔ پنچه تنتره و، در عوض، واجد لواحق زیر است:

۱. مقدمة الکتاب: این مقدمه را به شخصی به‌نام بَهنود بن سَحوان یا علی بن‌الشاه الفارسی نسبت می‌دهند. در این مقدمه، علت تألیف کتاب را دانشمندی هندی، به‌نام بیدبا برای پادشاه هند، به‌نام دابشلیم، بیان می‌کند. هم‌چنین، داستان لشکرکشی ذوالقرنین به هندوستان در این مقدمه آمده است. عبدالوهاب عزّام بر این باور است که این مقدمه را دو قرن یا بیشتر پس از ابن مقفع به کتاب افزوده‌اند.

۲. بعثة برزویه الی دیار الهند: در شرح فرستادن برزویهٔ طبیب به هند برای آوردن کتاب پنچه تنتره به ایران. نویسندهٔ این مقدمه معلوم نیست.

۳. برزویهٔ طبیب: در شرح حال برزویه و آراء او دربارهٔ دنیا و کوشش برای دستیابی به سرای باقی.

۴. عرض الکتاب: در شرح فواید کتاب. این مقدمه منسوب به ابن مقفع است.

ترتیب این چهار مقدمه در نسخه‌های عربی یک‌سان نیست. در کلیله و دمنه چاپ شیخو ترتیب مذکور رعایت شده است؛ اما، در نسخهٔ چاپ عزّام و منفلوطی، این چهار مقدمه به ترتیب زیر آمده‌اند: ۱) مقدمه الکتاب ۲) عرض الکتاب ۳) توجیه کسری انوشروان برزویه الی بلاد الهند یا بعثة برزویه الی دیار الهند ۴) باب برزویهٔ طبیب.

77) Baron Silvestre de Sacy

ترتیب این چهار مقدمه در نسخهٔ چاپ مرصفی از این قرار است: ۱) مقدمة الکتاب ۲) بعثة برزویه الی بلاد الهند ۳) عرض الکتاب ۴) باب برزویه.

باب‌های کلیله و دمنهٔ عربی بر اساس نسخهٔ شیخو از این‌قرار است: ۱) الأسد و الثَور (شیر و گاو) ۲) الفحص عن امر دمنة (بازجستِ کارِ دمنه[۷۸]) ۳) الغراب و المطوّقة و الجُرَذ والسُّلَحفاة و الظَّبْی (کلاغ و [کبوتر] طوقدار و موش و سنگ‌پشت و آهو) ۴) البوم و الغراب (جغد و کلاغ) ۵) القِرْد والغَیْلَم (بوزینه و سنگ‌پشت) ۶) الناسک و ابنُ عِرس (زاهد و راسو) ۷) ایلاذ و شادرم و ایراخت ۸) السِنَّور و الجُرَذ (گربه و موش[۷۹]) ۹) المَلِک و الطَّیر فنزة (پادشاه و مرغ فنزه) ۱۰) الأسد و الشعهر الصوّام (شیر و شغال روزه‌دار) ۱۱) السّائِح و الصّائِغ و البَبر و القِرد و الحَیَّة (جهانگرد و زرگر و ببر و بوزینه و مار) ۱۲) ابن الملک و ابن الشریف و ابن التاجر و ابن الأَکّار (شاهزاده و نجیب‌زاده و تاجرزاده و بزرگزاده) ۱۳) الأُسوار و اللَّبُوءَة و الشعهر (سوارکار و ماده شیر و شغال) ۱۴) النّاسک و الضّیف (زاهد و میهمان) ۱۵) الحَمامَة و الثَعلَب و مالکُ الحزین (کبوتر و روباه و بوتیمار[۸۲]) ۱۶) ملک الجِرذان و وزرائه (پادشاه موشان و وزیرانش[۸۳])

دیگر ترجمه‌های عربی

پس از ابن مقفع، عبدالله بن هلال الاهوازی کلیله و دمنه را، در ۱۶۵ هـ به‌نام یحیی بن خالد برمکی ترجمه کرد، اما چون ترجمهٔ وی از حیث فصاحت به پایهٔ ترجمهٔ ابن مقفع نمی‌رسید، بر جای نماند.

علاوه بر این ترجمه، ترجمه‌های منظومی نیز از کلیله و دمنه به عربی انجام گرفته است به شرح زیر:

۱. ترجمهٔ اَبان بن عبدالحمید اللاحِقی که ایرانی و معاصر ابن مقفع بود. او کلیله و دمنه را برای خاندان برامکه به نظم درآورد و ده هزار دینار از یحیی بن خالد و پنج هزار دینار از فضل پاداش گرفت.

۲. ترجمهٔ سهل بن نوبخت الفارسی که از خدمت‌گزاران خلیفهٔ عباسی هارون‌الرشید

---

۷۸) این باب را به احتمال قوی ابن مقفع افزوده است.

۷۹-۸۱) این باب از مهابهارته گرفته شده است.

۸۲ و ۸۳) این دو باب در نسخهٔ اساس شیخو نبوده و آنها را شیخو از نسخه‌های دیگر افزوده است.

بود. او کلیله و دمنه را، در ۱۶۵ هـ برای یحیی بن خالد برمکی به نظم کشید و هزار دینار پاداش گرفت.

۳. ترجمهٔ علی بن داود کاتب زبیده بنت جعفر همسر هارون‌الرشید. این منظومه بر جای نمانده است.

۴. ترجمهٔ بِشر بن المعتمد که بر جای نمانده است.

۵. ترجمهٔ نظام‌الدین محمد بن محمد بن الهَبّاریَّه (وفات: ۵۰۴ هـ) با عنوان نتائج الفطنه فی نظم کلیله و دمنه. او این منظومه را در ۳۷۰۰ بیت و ظرف مدت ده روز سروده است.

۶. ترجمهٔ ابوالمکارم اسعد بن الخطیر مماتی شاعر مصری عهد ایوبی، متوفی در ۶۰۶ هـ

۷. ترجمهٔ جلال‌الدین احمد النقّاش در قرن نهم هجری قمری با عنوان درّة الحکم فی امثال الهنود و العجم. نسخهٔ خطی این منظومه در موزهٔ بریتانیا موجود است.

۸. ترجمهٔ عبدالمؤمن بن الحسن بن حسین الصغانی در ۶۴۰ هـ با عنوان درر الحکم فی امثال الهند و العجم. نسخهٔ ناقصی از این منظومه در کتاب‌خانهٔ وین بر جای مانده است.

۹. ترجمهٔ شیخ محمد بن عبدالرحیم تره (وفات: ۱۳۵۰ هـ)، با عنوان زعموا‌ان... او کلیله و دمنه منظوم*[۸۳].

ترجمهٔ فارسی بلعمی

کلیله و دمنهٔ ابن مقفع در زمان نصر بن احمد سامانی (۳۰۱–۳۳۱ هـ) به دستور وزیر دانشمندش، ابوالفضل بلعمی (وزارت: ۳۱۰–۳۲۷ هـ)، به فارسی ترجمه شد. فردوسی دربارهٔ این ترجمه، که بر جای نمانده است، چنین آورده است:

کلیله به تازی شد از پهلوی — برین‌سان که اکنون همی بشنوی
به تازی همی بود تا گاه نصر — بدان‌گه که شد بر جهان شاه عصر
گران‌مایه بوالفضل دستور او — که اندر سخن بود گنجور او
بفرمود تا فارسی و دری — بگفتند و کوتاه شد داوری

*۸۳) دربارهٔ ترجمه‌های عربی کلیله و دمنه نک: محمدجعفر محجوب، دربارهٔ کلیله و دمنه، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹؛ عباسعلی عظیمی، شرح حال و آثار ابن مقفع تهران، انتشارات فرخی، ۱۳۵۵.

از آن پس چو بشنید رای آمدش　　برو بر خرد رهنمای آمدش
همی خواستی آشکار و نهان　　کزو یادگاری بود در جهان[۸۴]

ترجمهٔ منظوم رودکی

نصر بن احمد سامانی رودکی (وفات: ۳۲۹ ه) را نیز به نظم کلیله و دمنه تشویق کرد. در مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری دربارهٔ این ترجمه چنین آمده است:

> و رودکی را بفرمود تا به نظم آورد و کلیله و دمنه اندر زبان خرد و بزرگ افتاد و نام او بدین زنده گشت و این نامه از او یادگاری بماند. پس چینیان تصاویر افزودند تا هر کس را خوش آید دیدن و خواندن آن.[۸۵]

فردوسی دربارهٔ این ترجمه می‌فرماید:

گزارنده‌ای پیش بنشاندند　　همه نامه بر رودکی خواندند
بپیوست گویا پراگنده را　　بسفت این چنین درّ آگنده را[۸۶]

از منظومهٔ رودکی که با بیت معروف «هر که نامخت از گذشت روزگار　　نیز ناموزد ز هیچ آموزگار» شروع می‌شده، تنها چند بیت در فرهنگ‌ها، به‌خصوص لغت فرس اسدی، محفوظ مانده است. برخی از این ابیات چنین است:

تا جهان بود از سر آدم فراز　　کس نبود از راز دانش بی‌نیاز
مردمانِ بخرد اندر هر زمان　　راز دانش را به هرگونه زبان
گرد کردند و گرامی داشتند　　تا به سنگ اندر همی بنگاشتند
دانش اندر دل چراغ روشنست　　وز همه بد بر تنِ تو جوشنست

دمنه را گفتا که تا این بانگ چیست　　با نهیب و سهم این آوایِ کیست
دمنه گفت او را جز این آوا دگر　　کار تو نه هست و سهمی بیشتر
آب هر چه بیشتر نیرو کند　　بندِوَرْغِ[۸۷] سست بوده بفگند

---

۸۴) شاهنامهٔ فردوسی، به تصحیح ژول مُل، با مقدمهٔ دکتر محمد امین ریاحی، ۷ ج، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۶۹، ج ۶، ابیات ۳۵۵۴ تا ۳۵۵۹.
۸۵) بهار، ج ۱، ص ۲۹۸.
۸۶) شاهنامهٔ فردوسی، ج ۶، ابیات ۳۵۶۰ و ۳۵۶۱.
۸۷) بندِوَرغ، به معنی «بند و سدی که با چوب و علف و خاک و گل در پیش آب بندند»؛ در نسخه: بندروغ (به صورتِ مصحف).

دل گسسته داری از بانگ بلند رنجگی باشَدْت آزار و گزند

ترجمهٔ فارسی نصرالله منشی یا کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی

ابوالمعالی حمیدالدین نصرالله بن محمد بن عبدالحمید الغزنوی، منشیِ دستگاه سلطنت غزنویان هند، کلیله و دمنه را در لاهور برای بهرامشاه (۵۱۲–۵۴۷ ه) ترجمه و تألیف کرد. این ترجمه، که به کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی معروف شده است، به روایتی در ۵۳۸ یا ۵۳۹ ه پایان پذیرفت[۸۸]. ترجمهٔ نصرالله منشی در اوج فصاحت و بلاغت و مزین به آیات قرآنی و احادیث نبوی و اشعار پیشینیان و معاصران است. این اثر نفیس چنان محبوبیت یافت که اکنون باید آن را دومین کتاب نثر فصیح فارسی، پس از گلستان سعدی، دانست[۸۹]. ملک الشعرای بهار در ارزش ادبی آن می‌نویسد:

بنای این کتاب بر موازنه و قرینه‌سازی و مزدوجات و مترادفات و احیاناً، سجع است... آوردن مستدلات و اقتباسات شعری و آیات و احادیث نبوی و کلمات بزرگان نیز از جمله تازگی‌هایی است که در کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی دیده می‌شود و دیگران، پس از آن، از او تقلید کرده‌اند، زیرا آوردن شواهد شعری و آیات و احادیث در کتب قدیم مرسوم نبوده است مگر شعر یا آیه یا حدیثی که با تاریخ یا مطلب مربوط به کتاب ربط حقیقی داشته باشد نه این که برای زیبایی کلام و هنرنمایی آورده شده باشد، چنانکه در طبری و بیهقی و کتب متصوفه دیده شد. ولی در این کتاب صفحه‌ای نیست که بدین قبیل زینت‌ها آراسته نباشد و این خود اسلوب تازه‌ای است که بعدها دیگران از آن تقلید کرده‌اند[۹۰].

قدیمی‌ترین نسخهٔ خطی از کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی متعلق به سال ۵۵۱ ه‍ق است.[۹۱]

مندرجات کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی به این شرح است: دیباچهٔ مترجم؛ مفتتح کتاب بر ترتیب ابن القفع؛ تمهید بزرجمهر بختکان؛ باب برزویه الطبیب؛ و چهارده باب با عناوینِ شیر و گاو؛ بازجست کار دمنه؛ دوستی کبوتر و زاغ و موش و باخه و آهو؛ بوف و زاغ؛

۸۸) بهار، ج ۲، ص ۲۵۰.

۸۹) محمدجعفر محجوب، دربارهٔ کلیله و دمنه، چ ۲، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۴۸.

۹۰) سبک‌شناسی، ج ۲، ص ۲۷۰.

۹۱) از کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی چاپ‌هایی با مشخصات زیر منتشر شده است: کلیله و دمنه، به اهتمام و تصحیح و حواشی عبدالعظیم گرگانی، تهران، معرفت، ۱۳۰۸؛ همان، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵؛ همان، به اهتمام اسمعیل مطبعه‌چی، ۱۳۴۵؛ همان، تصحیح و ترجمه دو باب دیگر، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵؛ همان، با انتقادات سید محمد فرزان، تهران، مؤسسهٔ نشر اشرفی، ۱۳۷۴.

بوزینه و باخه؛ زاهد و راسو؛ گربه و موش؛ پادشاه و فنزه؛ شیر و شغال؛ تیرانداز و ماده شیر؛ زاهد و مهمان او؛ پادشاه و برهمنان؛ زرگر و سیّاح؛ شاهزاده و یاران او.

ترجمهٔ بخاری یا داستان‌های بید پای

محمد بن عبدالله البخاری یکی از وابستگان دستگاه سلطنت اتابکان سنقری بود که به فرمان یکی از اتابکان موصل به‌نام سیف‌الدین غازی، در فاصلهٔ سال‌های ۵۴۱ تا ۵۴۴ ه کلیله و دمنهٔ ابن مقفع را به فارسی ترجمه کرد. این ترجمه، که نسخهٔ خطی آن با تاریخ کتابت ۵۴۴ ه در کتاب‌خانهٔ موزهٔ طوپقاپو سرایِ استانبول موجود است، با عنوان داستانهای بید پای شناخته می‌شود و در آن مترجم، بر خلاف کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی، قصد توضیح، تزیین و بازنویسی متن عربی را نداشته است.[۹۲]

دیگر ترجمه‌های فارسی

□ بهاءالدین احمد بن محمود طوسی متخلص به قانعی (وفات: ۶۷۲ ه)، در حدود ۶۵۸ ه کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی، را به‌نام عزّالدین کیکاووس، از سلاجقهٔ آسیای صغیر، به نظم کشید. از این منظومه، که با بیت «خدایا تویی زندهٔ جاودان/فرازندهٔ این سپهر روان» آغاز می‌شود، دو نسخه، یکی در کتاب‌خانهٔ ملی‌ملک و دیگری در کتاب‌خانهٔ موزهٔ بریتانیا، موجود است و تاریخ تحریر نسخهٔ محفوظ در کتاب‌خانهٔ موزهٔ بریتانیا سال ۸۶۳ ه است[۹۳].

□ مولانا حسین واعظ کاشفی (وفات ۹۱۰ ه) کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی را به شیوهٔ خویش انشا و تحریر و تهذیب کرد. در این بازنویسی او مقدمه‌های موجود در ترجمه‌های عربی و فارسی و ابیات عربی را حذف کرد و مقدمه‌ای به قلم خویش به کتاب افزود. او هم‌چنین، با بهره‌گیری از منابع دیگر، از جمله گلستان سعدی، مرزبان‌نامه و مثنوی معنوی، شمار حکایات موجود در کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی را از ۴۶ به ۱۰۶ رسانید. به‌علاوه، نام

---

۹۲) داستانهای بید پای، ترجمهٔ محمد بن عبدالله البخاری، به تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.

۹۳) کلیله و دمنهٔ منظوم، از احمد بن محمود قانعی طوسی، به تصحیح ماگالی تودوا، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۸.

کتاب را تغییر داد و آن را به‌نام امیرشیخ احمد سهیلی، از امرای دربار سلطان حسین بایقرای، انوار سهیلی نام نهاد. این کتاب به نثری بسیار متکلف نوشته شده است.[۹۴]

□ ابوالفضل بن مبارک، وزیر ابوالفتح جلال‌الدین اکبر پادشاه گورکانی هند (۹۶۳-۱۰۱۴ ه)، در حدود ۹۹۶ ه به فرمان وی، دست به تهذیب انوار سهیلی زد تا آن را ساده کند. این تهذیب به‌نام عیاردانش خوانده می‌شود که به نثری بسیار ساده نوشته شده، امّا خطاهای دستوری در آن بسیار است. بعدها، مؤلفی ناشناس عیار دانش را خلاصه و بازنویسی کرد و بدان نام نگار دانش نهاد.

□ مصطفی خالقداد هاشمی عباسی، از اهالی لاهور و از ادبای دربار جلال‌الدین اکبر، به فرمان شاه، مأمور شد تا تحریری از پنچه تنترهٔ موجود در کتاب‌خانهٔ سلطنتی را لفظ به لفظ از سنسکریت به فارسی روان ترجمه کند. از این ترجمه ــ که پنچاکیانه نامیده می‌شود ــ نسخه‌ای که برخی صفحات آن افتاده است در موزهٔ ملی دهلی محفوظ مانده است[۹۵].

□ در این اواخر، نیز کسانی کلیله و دمنهٔ بهرامشاهی را تهذیب، بازنویسی و منظوم ساخته‌اند که از آن جمله می‌توان به اخلاق اساسی نوشتهٔ محمدعلی بن محمد حسن تهرانی، گلشن آرابه نظم در ۱۷۷۰۰ بیت از میرزا عبدالوهاب ایرانپور (۱۳۴۷ ه)؛ شکرستان به نظم از روی انوار سهیلی از امیر خسرو دارایی (۱۳۲۶ ش)؛ رای و برهمن به نظم از جهانبخش جمهری (۱۳۲۳ ش)؛ کلیله و دمنهٔ جدید نوشتهٔ علی اویسی (۱۳۳۲ ش) و پیمانه بند به نظم از غلامحسین فخر طباطبایی (۱۳۶۷ ش) اشاره کرد. به‌علاوه، علیرضا امیرمعز و ابوالبشر فرمانفرماییان نمایش‌نامه‌هایی بر اساس کلیله و دمنه ترتیب داده‌اند[۹۶].

❑

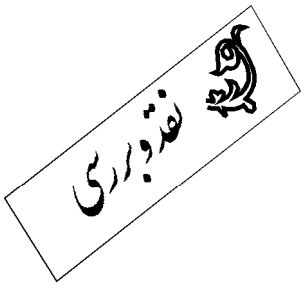
۹۴) مولی کمال‌الدین حسین بن علی بیهقی واعظ کاشفی، کلیله و دمنه کاشفی یا انوار سهیلی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۱.

۹۵) مصطفی خالقداد هاشمی عباسی، پنچاکیانه یا پنج داستان، به تصحیح جلالی نایینی، عابدی و تاراچند، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۶۳.

۹۶) دربارهٔ ترجمه‌های کلیله و دمنه به دیگر زبان‌ها، نک:

Johannes, Hertel, *Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung*, Leipzig, 1914.

The Encyclopaedia of Islam, New edition, Leiden: E. J. Brill, 1978, vol. IV, p. 503.



مروری بر آثار عین القضات همدانی

م. وزین

***خاصیت آینگی، نقد حال، گزارهٔ آرا و گزیدهٔ آثار فارسی عین‌القضات همدانی*، نجیب‌مایل هروی، چ ۱، ۱۳۷۴ ش، تهران، نشر نی، ۴۵۸ ص.**

> **جوانمردا، این شعرها را چون آینه دان! آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که در او نگه کند صورت خود تواند دید. همچنین دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست اما هر کسی ازاو آن تواند دیدن که نقد روزگار او بوَد. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۵۰)**
>
> **آنچه تو فهم کنی از مکتوباتِ من بر قدر فهم و عقل تو بوَد ... آنچه تو از من می‌دانی، آن تویی، تا غلط نپنداری.** (خاصیت آینگی، ص ۱۸۶).

عین القضات در تفسیرِ نگرشی دربارهٔ شعر، که خود مسئله‌ای است روان‌شناسانه، تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید: «هنگامی که بوبکر محمد (ص) را در خارستان بر دوش کشیده از مکه به مدینه می‌برد، شعر رودکی را در ذهن می‌گذرانید که بانگ جوی مولیان آید همی...» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷۱). اما این که آقای پورنامداریان این بینش عین‌القضات را دیدگاهی **بی‌نظیر** در ادب فارسی شمرده‌اند (رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۶۳) قدری مبالغه‌آمیز است، چه مولوی نیز مکرر می‌گوید: هر کسی از ظن خود شد یار من.

منابع شناخت عین‌القضات تا دورهٔ جامی

نوشیروان کاشانی (۴۵۹–۵۳۲)، وزیر فارسی‌نگارِ مسترشد خلیفهٔ عباسی، که به وزارت محمود و مسعود سلجوقی نیز رسید، در نفثة المصدور از عین‌القضات یاد می‌کند. متن فارسی این کتاب در دست نیست، لیکن عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹–۵۹۷) از خاندانِ اَلُهْ، که از آن یاد خواهد شد، آن را به عربی برگردانیده و بنداری اصفهانی، مترجم شاهنامه به عربی (۵۸۶–۶۴۳)، ترجمهٔ عماد را کوتاه کرده است. خلاصهٔ بنداری را محمد حسین جلیلی (۱۲۹۸–۱۳۵۸ ش) به فارسی ترجمه و به نام تاریخ سلسلهٔ سلجوقی کرد که به نفقهٔ بنیاد فرهنگ (تهران، ۱۳۵۶) چاپ شد. در این کتاب (ص ۱۳۷ عربی و ص ۱۷۸ فارسی) چند سطری دربارهٔ عین‌القضات سخن رفته است.

عماد کاتِب یاد شده خود نیز در خریدة القصر، در بخشِ ایران، بحثی راجع به عین‌القضات دارد و این بخش هنوز چاپ نشده است.

ظهیرالدین بیهقی (۴۹۹–۵۶۵) در تتمهٔ صوان الحکمة (چاپ دمشق ۱۹۷۶، ص ۱۲۳، ش ۶۷) چند سطری راجع به عین‌القضات دارد که در ترجمهٔ فارسی آن (درة الاخبار، منشی یزدی، تهران ۱۳۱۸، ص ۷۳، ش ۶۵) نیز نقل شده است.

همچنین در منابع زیر از عین‌القضات یاد شده است:

سمعانی خراسانی، عبدالکریم (۵۰۶–۵۶۲)، در الانساب، ذیل «میانه».

شهرزوری در نزهة الارواح (ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، چاپ دانش‌پژوه، ص ۳۹۷)؛

ابن اثیر علیِ کُرد، شیبانی وِلاء (۵۵۵–۶۳۰) در لباب الانساب، که خلاصهٔ الانساب سمعانی است؛

یاقوت حموی (۵۷۴–۶۲۶) در معجم البلدان ذیل «اروند»، «ماوشان»، «میانه»؛

فُوَطی، عبدالرزاق (۶۴۲–۷۲۳) کُردتبارِ شیبانی‌وِلاء در مجمع الاداب فی معجم الالقاب (چاپ دکتر مصطفی جواد، دمشق ۱۹۶۳، ص ۱۱۳۰، با یادداشت‌های مصحح)؛

سُبکی، عبدالوهاب (۷۲۷–۷۷۱) از مردم قاهره در طبقات الشافعیة (ج ۴، ص ۲۳۶)؛

اَسْنَوی، عبدالرحیم بن حسن (۷۰۴–۷۷۲) از مردم اَسنا به مصر در طبقات الشافعیة (چاپ جبوری بغداد ۱۹۷۱)؛

جامی، عبدالرحمان (۸۱۷–۸۹۸) در نفحات الانس (چاپ هند، ص ۳۷۱–۳۷۳).

خاندان عین‌القضات (در تکملهٔ ص ۳-۵ خاصیت آینگی)

یاقوت در **معجم البلدان** ذیل «میانه» گوید: بدین شهر نسبت دارد بوالحسن علی پسر حسن میانَجی قاضی همدان که در همان شهر شهید شد. او پدر بوبکر محمد است که او پدر عین القضات عبدالله است که ظالمانه شهید شد.

همو ذیل «ماوشان»، پس از آوردن قطعه نثری زیبا از رساله‌ای عربی که عین‌القضات دربارهٔ این شهر نگاشته و با یک بیت شعر دربارهٔ «ماوشان» پایان یافته است، چنین می‌گوید: قاضی بوالحسن علی پسرحسن پسر علی میانَجی نیز قطعه‌ای دربارهٔ ماوشان دارد که من (یاقوت) ذیل **درب زعفران** از آن یاد کردم. یاقوت آن شعر را ذیل «درب زعفران» آورده و افزوده است: «این بوالحسن علی هم‌شاگردیِ بواسحاق شیرازی در درس ابوطبیب طبری بوده است». از سویی، در تاریخ مدرسهٔ نظامیهٔ بغداد گفته شده است که بواسحاق ابراهیم (۳۹۳-۴۷۶)، پسر علی شیرازی، رئیس آن مدرسه بوده است. از سوی دیگر، اسنوی (وفات: ۷۷۲) می‌نویسد: «بوالحسن علی بن حسن بن علی میانجی قاضی همدان بود و به هنگام نماز بامداد در شوال ۴۴۱ کشته شد» (طبقات شافعیه، چاپ جبوری، بغداد ۱۹۷۱ م، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۰۴). (تاریخ وفات او در سبکی ج ۶، ص ۱۵۱، شوال ۴۷۱ آمده است). پس عین‌القضات دومین شهید خانواده است و تبارنامهٔ او را می‌توان چنین نشان داد:

علی میانجی
|
حسن
|
بوالحسن علی (قاضی همدان؛ شهادت: ۴۴۱ یا ۴۷۱)
|
بوبکر محمد (پدر عین‌القضات)
|
عین‌القضات همدانی عبدالله میانجی (۴۹۰-۵۲۵)

تولد عین‌القضات

استاد نجیب مایل هروی، به پی‌روی از شهرت چهل سالهٔ اخیر، تولد قاضی را به سال ۴۹۲ نوشته‌اند (ص ۵، س ۴) و این، برابر نوشتهٔ رحیم فرمنش در احوال و آثار عین‌القضات

(تهران ۱۳۳۸، ص ۸)، درست است. او برای اثبات این تاریخ تولد، عبارت قاضی در شکوی الغریب را چنین نقل می‌کند:

> و کالکتاب الذی لقّبته زبدة الحقایق و هذا آخرما صنّفته من الکتب و کنت اذ ذاک من ابناء اربع و عشرین سنة. و فی هذه السنة الّتی ابتلانی فیها التقدیر بهذه الفتنة بلغت ثلاثاً و ثلاثین.

این عبارتِ شکوی الغریب در چاپ عفیف عسیران، (تهران، اوگست ۱۹۶۲) با نقل رحیم فرمنش یک‌سان و بی‌خدشه است؛ لیکن فرمنش و عفیف، پس از آن عبارت، از مجلهٔ آسیایی، به نقل از نسخه‌ای از مجمع الآدابِ فُوَطی، تولدِ قاضی را، به مانندهمگان، ۴۹۲ هـ می‌آورند. پس قاضی در سال تألیف شکوی الغریب در زندان بغداد ۳۳ ساله بوده است و محقّقان چنین فرض می‌کردند که قاضی در همان سنّ ۳۳ سالگی به سال ۵۲۵ به شهادت رسیده است. لیکن به سال ۱۹۶۳ متنِ کتاب تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، تألیف عبدالرزاق کمال‌الدین ابوالفضل فُوَطی (۶۴۲-۷۲۳) پسر تاج‌الدین، دانش‌مند کُردتبار شیبانی‌وِلاء، فارسی‌نگار نستعلیق نویس، به تصحیح و با تعلیقات عالمانهٔ مصطفی جواد، استاد دانشگاه بغداد، در دمشق چاپ و منتشر شد و آشکارگشت که تاریخ تولد قاضی نه ۴۹۲ بلکه ۴۹۰ است. عبارت فُوَطی چنین است: «و مولده سنة تسعین و اربعماءة». بنابراین، قاضی سی و پنج سال عمر کرده است نه سی و سه سال و چون در شکوی الغریب (ص ۴۰) خود را ۳۳ ساله می‌داند، پس او در سال ۵۲۳ به زندان افتاده و دو سال پس از آن زنده بوده و باید رَدِ پای قاضی را در آن دو سال جستجو کرد.

واپسین نامهٔ عین‌القضات

آقای مایل هروی (ص ۶) شکوی الغریب را به عنوان آخرین نگاشتهٔ قاضی برشمرده‌اند؛ لیکن، چنان که خواهیم دید، عین القضات نامهٔ ۹۸ (جلد دوم نامه‌ها ص ۳۵۵-۳۶۳) را پس از آزادی از زندان بغداد و شاید بعد از مراجعت به ایران نگاشته است. این نامه می‌تواند برخی از مسائل مُبهمِ چند سال آخر عمر قاضی را تا اندازه‌ای روشن سازد. ضمناً تا کنون به اثری از عین‌القضات که پس از این نامه پدید آورده باشد دست نیافته‌ام. قاضی، برخلاف دیگر نامه‌ها که با خروشی عارفانه به مریدانِ دولت‌مردِ او نوشته شده و او در آنها گاهی هم‌کاری آنان را با ترکان سلجوقی، به لحن پرخاش، سرزنش می‌کند، این نامه را در پاسخ یک نامهٔ گله‌آمیزِ اندرزگرانهٔ یک عارفِ هم‌فکر و گویا

مسنّ‌تر، نه هم‌پایهٔ خود، نگاشته، سخنان اندرزگونهٔ او را با فروتنی به دل پذیرفته و سطرهایش را بوسیده است (بند ۵۵۰).

آن اندرزگر، در نامهٔ خویش، دعاوی قاضی را در زبدة الحقایق به رخ او کشیده و آن را با جزع و شکوای پسین او (شاید به مندرجاتِ شکوی الغریب نظر داشته) ناسازگار دانسته و اظهارنظر کرده است که اشعار قاضی، که در آن اشتیاق به وطن بیان شده است، شیوهٔ مترسّل (انفعالی) نه متصرّف (فعّال) دارد. قاضی، در پاسخ، اشتیاق بلال و جزع او برای کوه‌های مکّه را یادآور می‌شود؛ ولی، در پایان، مترسل بودن خود را می‌پذیرد و قول می‌دهد که از آن گونه سرودن دست بردارد، چون «اجود الشعر اکذبه و المترسل اخُ الشاعرین»، و چون سالک دروغ را بداند از آن دست بدارد.

نگارندهٔ آن نامه بی‌تابی و ناشکیباییِ قاضی را ناستوده می‌داند. قاضی، با فروتنیِ تمام، در پاسخ می‌نویسد: «راست است که صبر کارِ مردان است، لیکن علم به زهد و شکیبایی در من حاصل است، اما از حقایق آنها به غایت دورم» (بند ۵۵۲). گویا معترض گفته بود: باهمتِ مریض دعاویِ طویل و عریض راست نیاید (ج ۲، بند ۵۵۹). قاضی در پاسخ گوید: اگر در زبده دعاوی عریض و طویل کرده‌ام، از ده سال باز بوده؛ یا کاذب بودم و یا به اضافت بدان روزگار درست بوده نه به اضافت به حالِ حاضر، و الصوفی ابن وقته (ج ۲، بند ۵۵۴). و چون قاضی، چنان که اشاره رفت، گفته است که زبدة الحقایق را در بیست و چهار سالگی نوشته، پس، اگر در تعبیر «از ده سال باز» مسامحه نکرده باشد، نامهٔ ۹۸ را در سی و چهار سالگی نوشته است. در حالی که تاکنون عمر قاضی ۳۳ سال فرض می‌شده است.

سپس قاضی گوید که مقصود من از اشتیاق به الوند و ماوشان مادّی نبوده، چنان که اشتیاق بایزید به بسطام اشتیاق به کعبه بوده است (بند ۵۵۶)... همه شکوی و رنجوری نه با همدان است، زندان نیز زندان فراق معشوق است (بند ۵۵۷). سپس گوید: صبر در همه‌جا نکو نبوَد، پیری بزرگ بر حلّاج اعتراض نمود که جوانِ احمق درد را تحمل می‌کند تا خود را نزد خدا شکیبا جلوه دهد (یتصبّر علی الله) (بند ۵۵۸). مانند این شکیبانمایی را به شافعی نیز نسبت می‌دهد (بند ۵۶۰). سپس می‌گوید: من معترفم که رضا به بلای دوست مقامی عالی است، اما چون مرا نیست چه‌کنم؟ آن را که باشد خوش باد. سپس اعتراض را رد می‌کند که جزع و شکوی را محمل بسیار هست در راه خدا (بند ۵۶۲). اگر

در این جا بی‌خردی هست، به کرم خویش عذر بازخواهد، ما معذوریم که دیگران نظّاره‌اند و ما صاحب درد، و جنگ برای نظّارگان بسیار آسان نماید (بند ۵۶۳).

چون حدس زده می‌شود که این نامه آخرین اثر قاضی باشد، سخن را اندکی به درازا کشیدم تا شاید با روحیهٔ او یا وضع حاکم بر او در واپسین روزهایش نزدیک شویم. این که این نامه در پاسخ چه کسی است، پیری هم‌سنگ یا بزرگ‌تر از او یا کسی در پشت پرده از مستنطقان او، هنوز بی‌پاسخ می‌ماند و شاید در آینده نیز روشن نشود؛ ولی این که قاضی در برابر او ناگزیر به پس گرفتن یا نرم آمدن شده است و، با وجود این کنار کشیدن، باز به کیفر سخنان پیشین خود به مرگ محکوم شده عبرتِ تاریخ است.

نسبت «میانَجی» برای قاضی

نجیب در ص ۵، س ۱۰، بدین دلیل که قاضی قبرِ مرشدی را در شهر میانه نشان می‌دهد، اظهار نظر می‌کند که او در جوانی قطعاً به این شهر آمدوشد داشته است. باید عرض کنم که قاضی در بسیار جاها، به رسم نامه‌نویسی و شیوهٔ نویسندگی در آن روزگار، ذکر نام شاعران مشهور و نزدیک به عصر نویسنده را لازم نمی‌شمارد؛ چنان که شعر ناصر خسرو (ج ۲، بند ۱۰ و ۱۶۵) و سنایی (ج ۱، ص ۲۹، س ۵) را بدون ذکر نام شاعر آورده است. شعر سنایی (ج ۲، بند ۶۵)، چنان که در پانوشت آمده، تنها در نسخهٔ «N» با ذکر نام شاعر آمده است که گویا افزودهٔ کاتب باشد. آقای رحیم فرمنش نیز در کتاب خود اشعاری از سنایی را که در نامه‌های عین‌القضات بدون ذکر نام آمده بیرون کشیده به آن شاعر نسبت داده‌اند.

مورد بحث در اظهار نظر نجیب شعری است که نسبت آن به حلاج آشکار است. چه بسا، در این مورد خاص، قاضی، برای پنهان‌کاری، نام شاعر را حذف کرده باشد به این قرینه که مدفن او را نیز برای رد گم کردن در «میانه» آورده است و این دلیلی بر دعویِ آمد و شد قاضی به آن شهر نیست.

اوضاع همدان هنگام شهادت قاضی

استاد نجیب می‌نویسد: «در سال ۵۲۵ دگرگونی‌هایی در اوضاع سیاسی همدان اتفاق افتاد، در گزینی به وزارت محمود سلجوقی (۵۱۱-۵۲۵)، پسر محمد سلجوقی، رسید.

او با عزیزالدین برسر مسائل دیوانی اختلاف پیدا کرد و اورا به‌زندان انداخت.» (ص ۲۷)

نجیب به مسائل خطیر و کشاکش‌های ملی، سیاسی، مذهبی در ایران آن روز، که به شهادت قاضی انجامید، با عبارت «مسائل دیوانی» اشاره کرده است که شاید لازم باشد اندکی شکافته شود. عین‌القضات، با آن که عمری کوتاه و پایانی اندوه‌بار داشت، با نبوغ خداداد خویش تا اندازه‌ای از جامعهٔ عصر خود پیش‌روتر بود. سیاست‌پیشگان آن روز او را هم‌چون وزنه‌ای به حساب می‌آوردند. اگر اندکی به عقب برگردیم، خواهیم دید که چون سلجوقیان، بنابه دعوت خلفا و با استفاده از ناتوانی آل بویه، در سال ۴۴۷ بر بغداد چیره شدند، مردم ایران زیر فشار مضاعفِ دو نیروی ستم‌گرِ دستگاه خلافت و اشغالگران ترک قرار گرفتند و با دو دشمن چیره در کشاکش افتادند. از سویی، گروهی از ایرانیان در ستیز با ترکان‌سلجوقی با دستگاه خلافت هم‌گام شدند؛ از سوی دیگر، عناصری از سلجوقیان نیز با عرفان اسلامی ـ ایرانی و شعر و ادبِ فارسی خو گرفتند و در مبارزه با دستگاهِ خلافت با ایرانیان همکاری کردند. از این‌رو، در سراسر دو سدهٔ پنجم و ششم، عناصر ایرانی را در دو صفِ عقیدتی و مذهبی برابر هم می‌بینیم. کشاکش‌های خونینِ حنفی ـ شافعیِ این دو سده را پوشش مذهبیِ کشاکش‌های ملّی ـ سیاسی می‌توان تلقی کرد.

ایرانیانی که بیش‌تر در شهرهای ایران‌زمین می‌زیستند و با حاکمان ایرانی روبه‌رو و از زخم شمشیر خلفای بغداد و شکنجهٔ مستقیم آنان دور بودند دشمن اصلی را در وجود ترکان تازه واردِ سلجوقی می‌دیدند. اینان پی‌روِ مذهب شافعی یا شیعهٔ دوازده امامی بودند و در ستیز با ترکان سلجوقی، که مذهب حنفی داشتند، حتی گاهی با حکومت بغداد همکاری می‌نمودند و لبهٔ تیز تبلیغات قلمی خود را متوجه ترکان می‌ساختند.

عناصر تندرو ایرانی، که به قلل کوه‌ها، از الموت تا قاینات، پناه برده و آشکارا سنگربندی کرده بودند و آمادهٔ براندازیِ حکومت بغداد می‌شدند، چون از قیام‌های ملّیِ گذشته حاصلی ندیده بودند، این بار زیر لوای تشیع (شیعهٔ اسماعیلی)، در کوهستان‌ها آشکارا و در شهرها پنهان‌کارانه و با تقیّه، به مبارزه با حکومت بغداد بر خاستند. اینان در همه جا، حتی در دستگاه دیوانیِ سلجوقی، نفوذ بسیار داشتند و گه‌گاه تا مقام وزارت (چون سعدالدوله مقتول در ۵۰۰ هـ و در گزینی مقتول در ۵۲۷ هـ) ارتقا می‌یافتند و سپس کشته می‌شدند. اینان، به تدبیر سیاسی، گاهی با برخی از عناصر سلجوقی نیز بر ضد

حکومت بغداد بند و بست می‌کردند که نمونهٔ آن در صلحِ پنهانی و هم‌گامیِ دراز مدّتِ حسن صباح (وفات: ۵۱۸) و جانشینانش با سنجر (وفات: ۵۵۲) دیده می‌شود.

اینک، با نگاه تازه به راه و روش هر یک از مذهب‌هایی که کشاکش‌های ملیِ ایرانیان بر ضد بغداد و ترکان سلجوقی، از سدهٔ چهارم تا ششم، زیر لوای آنها روی می‌داد، شاید بتوان بر موقعیتِ یاران عین‌القضات، که به شهادت این عارف بزرگ انجامید، پرتوی افکند.

در ۳۳۴، آل‌بویه بغداد را گشودند و خلیفه را برکنار کردند و پسرش را به جای او گماردند. معزالدوله، فاتح بغداد، عربی نمی‌دانست و با خلیفهٔ اسیر شده به کمک مترجم گفتگو می‌کرد (تجارب الامم). مذهبِ آل‌بویه زیدی بود. زیدیان، مانند دیگر شیعیان و معتزله، به دانش‌های ایرانی و هندی و نوافلاطونی علاقه‌مند بودند و، پس از چیرگی بر بغداد، جشن‌های نوروز و مهرگان و غدیر را در کنار هم برپا می‌داشتند. اینان، پس از ماندگار شدن در بغداد، مذهب شیعهٔ دوازده امامی را پذیرفتند و اجرای «احکام اربعه» را، که شیعه متوقف بر حضور معصوم می‌داند، متوقف گذاشتند؛ فریضهٔ نماز را نیز، مانند شیعیان، سه وقته (به جای پنج وقت) ادا کردند. لیکن، با گذشت روزگار، به تأثیر محیط، احکام فقیهان سنّیِ دربار عباسی را در منع تفریحات مردم به استناد آیهٔ «اِنَّ اللهَ لا یُحِبُّ ٱلفَرِحینَ» (۷۶:۲۸) گردن نهادند و تفریحگاه‌ها را از بغداد به شهرک‌های پیرامون آن (اُوانا، گلواذی، طیرناباد) تبعید کردند (معجم البلدانِ یاقوت، ذیل هر یک از این کلمات). سنّی‌زدگیِ آل‌بویه بدانجا رسید که در ۴۰۸ سلطان‌الدوله فرمان داد تا نقاره‌کوبیِ نمازها را نیز از سه نوبت به پنج نوبت گردانیدند (ابن اثیر، ج ۹، ص ۳۰۵).

اعتقادنامهٔ قادری

به سال ۴۰۸، عقب‌نشینی‌های پی‌درپیِ عقیدتیِ آل‌بویه به خلیفه قادر (۳۸۱-۴۲۲) جرئت داد تا ضمن فرمانی «اعتقادنامه» صادر کند و حق اجتهاد در احکام اسلامی را که تا بدان روز برای هر مسلمان مجاز شناخته شده بود به چهار تن از مجتهدانِ در گذشتهٔ سنّی مخصوص دارد. از آن تاریخ، این چهار تن پیشوای چهار مذهبِ رسمیِ اسلام شناخته شدند؛ حتی سران مذهب شیعه، که از ۳۲۳ به فرمان راضیِ عباسی در اصول عقاید به رسمیت شناخته شده بودند (مسکویه، تجارب الامم، سال ۳۲۳؛ یاقوت، معجم

الادباء، چ ۲، ج ۱، ص ۲۳۸)، مجبور شدند در فروع احکام اسلام، خود را پی‌روِ یکی از چهار تن امام، که ذیلاً به اجمال معرفی می‌شوند، اعلام نمایند:

۱. بوحنیفه، نعمان بن ثابت (۸۰–۱۵۰)، از مردم ایران خاوری، که در احکام نرمش داشت و در عبادت زبان عربی را شرط نمی‌دانست و اطاعت اولوالامر را بر مجتهد واجب نمی‌شمرد و از این رو مذهب او در عراق و ایران و آسیای میانه پذیرفتنی‌تر شد.

۲. شافعی، محمد بن ادریس (۱۵۰–۲۰۴)، از عرب قریش، که خاندان پیامبر را بر دیگران ترجیح می‌داد. پس از صدور «اعتقادنامهٔ قادری»، بسیاری از شیعیان ایرانیِ عراق مذهب شافعی را بر حنفی اختیار کردند.

۳. مالک بن انس (۹۳–۱۷۹)، از تبارِ عرب یمن، که صعوبت احکام او بیش‌تر از دیگران است و در ایران کم‌تر پی‌رو یافته است.

۴. احمد حنبل (۱۶۴–۲۴۱)، از مردم مرو شاهجان، که احکام او قشری است و در ایران کم‌تر پی‌رو یافته است.

آمدنِ سلجوقیان

قادر، خلیفهٔ یاد شدهٔ عبّاسی، علی بن محمد ماوردی (۳۶۴–۴۵۰)، قاضی‌القضات بغداد، را با این پیغام برای طغرل سلجوقی به ماوراء النهر روانه ساخت: «ای فرستادهٔ رب الارباب، اسلام را از دست قرامطه دریاب.» (کاشانی [وفات: ۷۳۶]، زبدة التواریخ، چاپ دانش‌پژوه، ص ۱۰۸، چاپ افست، ص ۴۷). ترکمانان سلجوقی، در آن روزگار، از مذهبی پی‌روی می‌کردند که معجونی بود از بت‌پرستی ترکیِ آسیای میانه و تسنّن و عرفان‌اسلامی ـ ایرانی و مذهب حنفی پوشش آن را می‌ساخت. سلجوقیان، در آغاز کار، عرفان ایرانی را می‌پذیرفتند؛ ولی، برای جلب اطمینان خلیفه، از شعار ایرانیِ «عشق به آل محمد» سخت پرهیز می‌نمودند. لیکن، رفته رفته، به دلیل ناسازگاریِ منافعشان با دستگاه‌خلافت، از دوریِ آنان از آل محمد کاسته می‌شد تا آنجا که گه‌گاه با الموتیان کنار می‌آمدند.

طغرل، به سال ۴۴۷، به دعوت خلیفه، بغداد را تصرف کرد و آخرین امیر بویه را به زندان انداخت و خلیفهٔ عباسی را، که به حکم بساسیری، نمایندهٔ حکومت فاطمیِ مصر در موصل، در تبعید بود، به بغداد باز گردانید و، بدین‌سان، اربابِ بویه‌ایِ خلیفه به

سلجوقی بدل شد. پی‌روانِ سنّیِ خلیفه شیعیانِ بغداد را غارت کردند و کتاب‌خانه و مدرسهٔ شاپور در بغداد را آتش زدند و شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰)، مدرّس آن را، به صحرای نجف راندند. ولی این قدرتِ خلیفه نیز دیری نپایید. خواجه نظام الملک (۴۰۸-۴۸۵)، طی سی سال وزارت خود برای طغرل و الب ارسلان، به سال ۴۵۹ مدرسهٔ نظامیه را با ظاهری سنّی‌پسند، با همهٔ مخالفت‌های خلیفه و فقیهان، به جای مدرسهٔ شاپورِ شیعی برپا داشت و خلیفه را مجبور به پذیرش آن کرد. می‌توان گفت که، با این اقدامات، عرفان اسلامی ـ ایرانی، البته به صورت سنّی‌نمای آن، با قبول دستگاه خلافت روبه رشد نهاد.

از این تاریخ به بعد بود که در میان متفکّران مبارز ایرانی، به جای اتحاد در مبارزه با دشمنان، دو دستگی پدید آمد: الف) ایرانیانی که خطر دستگاه خلافت را بیش از خطر ترکمانان سلجوقیِ ایرانی شده می‌دانستند به همکاری با سلجوقیان کشیده شدند و مذهب حنفی اختیار کردند تا از پشتیبانیِ نیروی نظامیِ سلجوقی، که تمایل ایشان را بدان مذهب دیدیم، بهره برند و گه‌گاه در پنهان با الموت و امامِ شمشیر به دستِ آن همکاری و از فدائیانِ او استفاده کنند؛ ب) ایرانیانی که در شهرها زندگی می‌کردند، چون شافعیانِ یارانِ عین‌القضات و هم‌چنین دوازده امامیانِ دور از ظلم و شکنجهٔ مستقیم بغداد، دشمنِ اصلی را ترکان تشخیص می‌دادند و به تبلیغاتِ ضدترک بیش‌تر می‌پرداختند.

عین‌القضات و این گروه‌ها

در سدهٔ ششم، ترکان سلجوقی به صورت نظامی بر ایران حکومت داشتند و دستگاه خلافت از نظر عقیدتی، در حدود عقاید سنّی شافعی و شیعیِ معتدل، بر مردم ایران مسلّط بودند. اندیشه‌های عرفانی و اشراقیِ حادِّ عین‌القضات پایه‌های معتقداتِ «توحیدعددیِ» بغداد و «اطاعت الوالامر» و وابستگان شافعی ایشان را در ایران متزلزل می‌کرد. عین‌القضات از سویی مذهب خود را «مذهب خدا» می‌خوانَد و در برابر مذهب بوحنیفه و شافعی قرار می‌دهد (تمهیدات، بند ۱۶۳) یعنی در کشاکش سلجوقیان حنفی و شافعیان وابسته به خلیفه بی‌طرفی اختیار می‌کند و می‌گوید: اگر دو امام بوحنیفه و شافعی زنده بودند می‌بایست از علوم امروز (عرفانِ عین‌القضات) بیاموزند (تمهیدات، بند ۲۵۷) و، از سوی دیگر، در تبلیغات محلی، در مدّ جریان مذهب شافعیِ خاندان

«اَلُه» قرار می‌گیرد و مردم را بر ضد ترکان سلجوقیِ حنفی‌مذهب می‌شوراند و یاران خود را از همکاری با ترکان باز می‌دارد (نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۶۶، ۴۲۷، ۴۳۰) و سلطان محمود سلجوقی (حک: ۵۱۱–۵۲۵) را از «نطفهٔ قذره (پلید)» می‌خواند (ج ۲، بند ۵۱۹).

اتهام بزرگ عین‌القضات در دادگاه اعتقاد به معلمِ معصوم بود (شکوی الغریب، ص ۱۱، س ۱). او، در این مسئله، غزالی را نیز بر خطا و «مقصر» می‌خوانْد (نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۱۵، س ۱۳). لیکن گرایش مذهبی یاران او، به ویژه خاندان «اَلُه»، در کشاکش یک قرنیِ حنفیانِ وابسته به دولت ترکِ سلجوقی و شافعیانِ وابسته به خلیفه، وی را ناخواسته در کنار شافعیان قرار می‌داد و از این‌رو با رافضیانِ الموت و دست‌های پنهانِ ایشان در دستگاه سلجوقی، چون درگزینی، در تضاد قرار می‌گرفت. لیکن شافعیانِ وابسته به خلیفه نیز عین‌القضات را باطنی و ملحد و حلولی می‌شمردند و، هنگامی که سلجوقیان او را دست بسته به بغداد فرستادند، با همهٔ تظاهر به مسلمان شافعی بودن در دادگاه بغداد، از او حمایتی نشان داده نشد. حتی نوشیروان کاشانی (۴۵۹–۵۳۲)، وزیر دوازده امامیِ خلیفه، که عین‌القضات را از اولیا می‌شمرد (بنداری، ص ۱۳۸؛ جلیلی، ص ۱۷۸)، نتوانست یا نخواست از او دفاع کند. یگانه کمکی که هم‌مذهبانش به او کردند آن بود که او را، به ظاهر آزاد، به همدان بازگردانیدند و او توانست نامهٔ ۹۸ را بنویسد. بدبختانه این بازگشت به ایران هنگامی رخ داد که شافعیان، به تحریک خلیفه، برای جلوگیری از آشتی و همکاریِ سلجوقیان با الموتیان دست به خشونت زده بودند. آنان، به سال ۵۲۳ (دو سال پیش از شهادت عین‌القضات)، نمایندهٔ الموت به نام خواجه محمد ناصحی شهرستانی را، که از سوی بزرگ کیا امید برای بستن قرارداد صلح با سلطان محمود سلجوقی به اصفهان آمده بود، کشتند (زبدة التواریخ، ص ۱۷۴؛ جامع التواریخ، چاپ مدرس ـ دانش‌پژوه، ص ۱۴۰؛ برای شروط سه‌گانهٔ این صلح، نک. جامع التواریخ، ص ۱۲۳؛ زبدة، ص ۱۵۹، افست ص ۶۸). در چنین شرایطی که سلجوقیان خاندان اَلُه را سنگِ راهِ صلحِ سلجوقی ـ الموتی دیدند، درگزینی، به فرمان محمود، عزیز، مستوفیِ بزرگِ خاندان اله، را با شیرگیر (انوشتکین) و پسر او، عمر، در جمادی الآخرهٔ ۵۲۵ بازداشت کرد. عزیز را (شاید از ترس نفوذ خاندانش) زنده به زندان تکریت فرستاد و شیرگیر و پسرش، عمر، را در همین ماه به قتل رساند. (ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۶۶۹). آری عزیز در زندان تکریت زیرنظر زندانبانِ ایوب، پدر خاندان ایوبی، در سال ۵۲۷ کشته

شد و پس از آن که سپاه ایرانیِ خلیفه مسترشد، که به جنگ سلجوقیان فرستاده شده بود، به امید سازشِ سلجوقی ـ الموتی، به سپاه ایرانی سلجوقیان پیوست و خلیفه مغلوب و به دست الموتیان کشته شد و یک سال بعد پسر او، راشد خلیفه، نیز در جنگ دیگری به دست ایرانیان کشته شد، دو خاندان اَلُه و اَیّوبی به بغداد پناه بردند و، بنابر نیازِ زندگی، مذهب عرفانیِ ایشان کم‌کم به ضد شیعی تغییر کرد. صلاح‌الدین ایّوبی از طرف خلیفه مأمور براندازی حکومت شیعیِ اسماعیلیِ مصر شد. عماد کاتب، برادرزادهٔ عزیز، دبیر فارسی و عربیِ صلاح الدین ایوبی شد و در کتابهایش، که شاهنامهٔ صلاح ایّوبی لقب گرفته، هر جنایتی را به شیعیان الموت نسبت می‌دهد و او عین القضات و عموی خود، عزیز، را بر خلاف واقع، سنیِ قشری جلوه می‌دهد.

به یاد آوریم که شیرگیر و پسرش، عمر، دو سردار خلیفه بودند که در سال‌های ۵۰۳–۵۱۱ الموت را در محاصره داشتند و کشتار مردم بی‌گناه آن دره و غارت دارایی ایشان، که در جامع التواریخ (چاپ مدرس ـ دانش‌پژوه، ص ۱۲۶ و ۱۳۲) و زُبدة التواریخ (ص ۱۶۷–۱۷۳) گزارش شده است، هیچ‌گاه فراموش نشده بود.

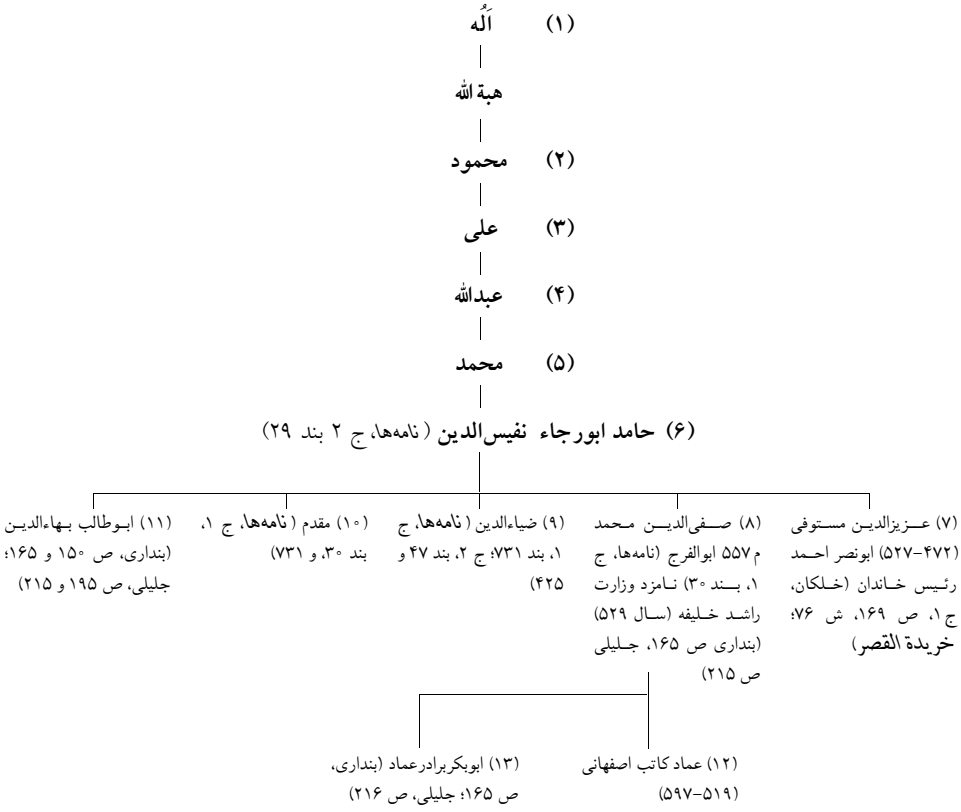
ابن اثیر نمی‌گوید آیا قتل شیرگیر و پسرش، عمر، (دو جلاد الموتیان) در جمادی الآخرهٔ ۵۲۵ همراه با شهادتِ عین‌القضات در روز ششم رخ داده است یا نه.

پس می‌توان با کمالِ دردمندی گمان برد که دومین گرفتاریِ عین‌القضات پس از آزاد شدن از بغداد و بازگشت به ایران و پس از نوشتن نامهٔ ۹۸ (ج ۲، ص ۳۵۵) در همین پیش‌آمد رخ داده باشد و قاضیِ صوفیِ وارستهٔ متنفر از سیاستِ بغداد و ترکان گرفتارِ بدبینیِ سلجوقیان و متهم به عرب‌زدگی شدیدِ خاندان «اَلُه» شده باشد.

اینک ببینیم خاندان «اَلُه» کیان‌اند و چه کردند؟

در نسب‌نامهٔ این خاندان (نک. جدول زیر) رابطهٔ عین‌القضات با برخی افرادِ آن نشان داده شده است:

نسب‌نامهٔ خاندان اله پیروان عین‌القضات در اصفهان، همدان، بغداد



خاندان اَلُه و عین‌القضات

ابن خلکان، در گزارش زندگیِ عزیز، مستوفی اَلُه، و برادرزادهٔ وی، عماد کاتب اصفهانی، که هر دو از بزرگان خاندان اَلُه بودند، «اَلُه» را در فارسی عقاب معنی کرده و آن را نام جدِ عزیز، آن چنان که در نسب‌نامه آمده است، و لقب هر یک از افراد آن خاندان شمرده است (وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۱۶۹). خاندان اَلُه در اصفهان پی‌رو مذهب شافعی بودند و از عین‌القضات به عنوان جانشین غزالی (بی‌تعیین نام احمد یا محمد) پی‌روی می‌کردند و تکیه‌گاه سیاسی او در حکومت سلجوقی بودند. نام عزیز، بزرگ این خاندان (ش ۷ نسب‌نامه)، در نامه‌های عین‌القضات مکرر آمده است. نام پدرش، حامد (ش ۶ نسب‌نامه)، در نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۹؛ نام صفی‌الدین محمد (ش ۸ نسب‌نامه)، برادر عزیز و

پدر عماد کاتب (ش ۱۲ نسب‌نامه)، در ج ۱، بند ۳۰ دوبار دیده می‌شود. نام برادر دیگرشان، ضیاء الدین (ش ۹ نسب‌نامه)، در ج ۱، بند ۷۳۱ و ج ۲، بندهای ۴۷ و ۴۲۵؛ نام مقدم (ش ۱۰ نسب‌نامه) درج ۱ بندهای ۳۰ و ۷۳۱ ذکر شده است. نام ابوطالب بهاءالدین (ش ۱۱ نسب‌نامه) را برادرزاده‌اش، عماد کاتب (ش ۱۲ نسب‌نامه)، در دیوان استیفای داود سلجوقی نشان می‌دهد (بنداری، ص ۱۵۰ و ۱۶۵؛ جلیلی، ص ۱۹۵ و ۲۱۵). از آنجا که سران این خاندانِ شافعی در دولت سلجوقی مقاماتی بلند داشتند، اختلافات خود را با حنفیان، که مورد حمایت سران حنفی‌مذهبِ سلجوقی بودند، پنهان می‌کردند. لیکن، در دهه‌های دوم و سوم سدهٔ ششم، اختلاف سلجوقیان با بغداد بالا گرفت و، با صلح بی‌سرو صدا و پنهانی سنجر با حسن صباح (مواد سه‌گانهٔ این صلح‌نامه در جهانگشای جوینی، ج ۳، ص ۲۱۴، و زبدة‌التواریخ، ص ۱۵۹ ثبت شده است)، به جنگ خلیفه با سلجوقیان در سال‌های ۵۲۹–۵۳۰ و کشته شدن دو خلیفهٔ عباسی (مستر شد در ۵۲۹ و راشد در ۵۳۰) با همکاریِ علنیِ الموت با سلجوقیان انجامید، سران خاندان اَلُه، که تکیه‌گاه سیاسی عین‌القضات بودند، از دستگاه دولت سلجوقی رانده و به زندان افکنده و کشته شدند.

خاندان اَلُه پس از شهادت عین‌القضات

آگاهی ما از این خاندان پس از فاجعهٔ شهادت دل‌خراش قاضی از راهِ نگارش‌های عماد کاتب اصفهانی (ش ۱۲ نسب‌نامه) است. وی بزرگ‌ترین شخصیت آن خاندان و از نظر تاریخ ادبیات یکی از بزرگ‌ترین ایرانیانِ عربی‌نویس است که مؤلفان عرب تا چند قرن به پی‌روی از شیوهٔ نگارش او افتخار می‌کردند. او و برادرش، بوبکر، فرزندان صفی‌الدین محمد (ش ۸ نسب‌نامه) هستند که، به روزگار کشاکش سلجوقیان با بغداد، خلیفه راشد وی را نامزد وزارت خود کرد (بنداری، ص ۱۶۵؛ جلیلی، ص ۲۱۵)؛ لیکن او این پیش‌نهاد را نپذیرفت. عماد، با سپاس‌گزاری از این خودداریِ پدرش، می‌گوید که اگر او وزارت راشد را پذیرفته بود، خاندان اَلُه در تبعیدگاه بغداد دچار همان سرنوشتی می‌شد که در میهن خود، اصفهان، به آن محکوم گشت.

عماد می‌گوید که، پس از گرفتار شدنِ عموهایش در جمادی الآخرهٔ ۵۲۵، او به همراه خانواده چنان آشفته حال از اصفهان به بغداد آمد که دیوان شعر عمویش، عزیز، را از

دست داد (البرق الشامی، ص ۲۶). به روایت ابن اثیر، انس‌آبادی (درگزینی) در سال ۵۲۵ چند تن از مقامات دولتی سلجوقی، همچون عزیز احمد بن حامد (ش ۷ نسب‌نامه) و انوشتکین شیرگیر با پسرش عمر و جز ایشان، را دستگیر و عزیز را به دژ تکریت زندانی کرد و شیرگیر و پسرش را در جمادی الآخرهٔ آن سال به قتل رساند و سلطان محمود نیز در شوال همان سال درگذشت (ابن اثیر، ج ۱۰، ص ۶۶۹-۶۷۰).

ابن اثیر نمی‌گوید که آیا انوشتکین و پسرش، عمر، در همان روز ۶ جمادی الآخره همراه عین‌القضات کشته شدند یا روزی دیگر؛ ولی ما می‌دانیم که انوشتکین در سال‌های ۵۰۳-۵۱۱ الموت را در محاصره داشت و خون‌ها ریخت تا ناگزیر از عقب‌نشینی شد (ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۵۲۷). در این جا نیز عماد کاتب حیلت‌های درگزینی را عامل پیروزی الموتیان بر انوشتکین می‌داند و، در پایان، او را قاتل انوشتکین و پسرش، عمر، می‌شمارد (بنداری، ص ۱۳۳، جلیلی، ص ۱۷۱-۱۷۲).

عماد کاتب تا پایان زندگی پدرش (۵۵۷) در بغداد می‌زیست و از طرف ابن هبیرة، وزیر (تولد: ۴۹۹؛ وزارت ۵۴۴-۵۶۰) مستنجد به فرمان‌داری بصره و واسط منصوب و پس از مرگ وزیر زندانی شد و به سال ۵۶۲ به دمشق نزد ایوب شادی (م ۵۶۸) و پسرش، صلاح‌الدین ایوبی (۵۳۲-۵۸۹) کُردِ شافعی‌مذهب، از پی‌روانِ نسل دومِ عین‌القضات، پناه گرفت و دبیر فارسی و عربی آن خاندان شد. عماد را ایوب از آنجا می‌شناخت که زمانی فرماندهِ دژ تکریت بود و عزیز، عموی عماد، در آنجا زندانی بود و در شبی از شوال ۵۲۷ که حکم درگزینی به قتل عزیز فرا رسید، به گفتهٔ عماد ــ که می‌خواهد دست خاندان صلاح‌الدین ایوبی را، که مخدومش بودند، از خون عموی خود پاک جلوه دهد ــ بسیار کوشید تا جلو قتل عزیز را بگیرد و موفق نشد. لیکن تشدیدِ عرب‌گراییِ همگانی و به‌ویژه خاندان اَلُه پس از شهادت عین‌القضات و درآمدن ایشان به خدمت خاندان صلاح‌الدین ایوبی در سوریه و آلوده شدن آنان به خون عارف بزرگ، سهروردی، و کمک به فتح مصر و براندازی حکومت اسماعیلی این ادعای عماد کاتب اصفهانی را تأیید نمی‌کند. عماد کاتب، پس از دور شدن از ایران، عین القضات و هم‌چنین عموی خود، عزیز، هم‌فکرِ عین‌القضات، را قشری جلوه می‌دهد و در کشاکش‌هایی که میان سلجوقیانِ ایرانی‌شده و خلیفه رُخ می‌دهد همواره طرف خلیفه را می‌گیرد. او با نگارشِ هفت مجلد برق الشامی و ده مجلد خریدة القصر، که دنبالهٔ زینة الدهر و آن خود

دنباله‌ای برای دمیة القصر باخزری و آن به نوبهٔ خود دنباله‌ای برای یتیمة الدهر تعالبی است، تقریباً تمام تاریخ ادبیات عرب تا قرن‌ششم را تدوین کرد. بیش‌ترِ مجلدات خریدة القصر، به جز آنچه دربارهٔ ایران است، چاپ و پخش شده است. عماد، تاریخ سلجوقی تألیف نوشیروان (۴۵۹-۵۳۲)، وزیرِ فارسی‌نگارِ مسترشد خلیفهٔ عباسی، را به عربی برگردانید، که بوالفتح بنداری (۵۸۶-۶۴۳) آن را کوتاه کرده و حسین جلیلی (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ش) این خلاصه را به فارسی گردانیده است.

دیوان عربی عین‌القضات

آقای مایل در ص ۵۸، س ۸ می‌نویسد: نسخه‌ای از نزهة العشاق، که دیوان شعرِ عربیِ عین‌القضات است، شناخته نیست. خشنودم که به ایشان مژده دهم که نسخه‌ای از این دیوان، شامل ۹۳۳ بیت شعر عربی در ۱۶۴ بند در ۱۵۴ برگ، در کتاب‌خانهٔ مرحوم آیة‌الله مرعشی در قم موجود است. این نسخهٔ خطی، که در ۸ شعبان ۶۴۱ نوشته شده است (← گ ۱۵۵ پشت) در فهرست آن کتاب‌خانه، تألیف آقا سید احمد اشکوری ج ۱۱ ص ۴۹ ش ۶، معرفی شده است و در اختیار همگان قرار دارد. البته باید به خاطر داشت که شعر این دیوان عربی، هر چند از غلط دستوری خالی باشد، شیرینی زبان مادری را ندارد. برای نمونه چند سطر آغاز دیوان را در این جا می‌آورم:

بسمله. الحمد لله علی ما اَتانا من فضله العظیم و طوله العمیم و صلواته علی رسوله محمد خیر الناس و علی آله و اصحابه اهل الجود و البأس. و بعد فقد کنت و اخوانی بهمدان ننشدفنون الشعر و اسماعنا تسترقص...

قاضی در دیباچه گوید: دوستان از من خواستند تا شعر خود را گرد آورم، من گفتم شعر شاعر پس از چهل‌سالگی پسندیده تواند بود و من هنوز بیست ساله هستم و چون اصرار کردند این مجموعهٔ هزار بیتی را ساخته نزهة العشاق و نهزة المشتاق نامیدم...

انجام: تمت الالفیّات الموسومة بالوجدیّات علی ید العبد المذنب الضعیف المحتاج الی رحمة الرّب المنعم اللطیف بعد صلاة الظهر من یوم الاربعاء الثامن من شهر النبی شعبان سنة احدی و اربعین و ستمائه و کتبه الاقل [بریده شده است].

در بخش سوم خاصیت آینگی گزیده‌هایی نغز از آثار عین القضات فراهم آمده است.

متأسفانه نشانی آن گزیده‌ها ذکر نشده و همین مرا بر آن داشت تا جای هر یک را یادداشت کنم. اینک آن یادداشت‌ها را در فهرست زیر می‌آورم تا اگر خوش داشتند در چاپ بعد وارد کنند. ضمناً، اختلاف ضبط‌های موجود میان دو کتاب در کنار شماره‌ها، در پرانتز می‌آید.

گزیده‌های تمهیدات

آینگی	تمهیدات	آینگی	تمهیدات
صفحه/ سطر	بند	صفحه/ سطر	بند
۸/۱۳۰	۱۳	۲۳/۱۳۷	۶۰
۱۵/۱۳۰	۱۴	۷/۱۳۸ (این جماعت)	۶۱
۲۲/۱۳۰	۱۶	۱۴/۱۳۸	۶۹
۵/۱۳۱	۲۵۶	۲/۱۳۹	۱۸۷
۱۷/۱۳۱	۲۵۷	۲/۱۴۰	۲۴۴
۲۳/۱۳۱	۳۰	۱۰/۱۴۰	۲۲۵
۲/۱۳۲ (شرط‌های*)	۳۳	۱۷/۱۴۰ (چه گویی)	۲۲۶ (مستخرج‌وخلاصه)
۸/۱۳۲ (چون)[1]	۳۳	۸/۱۴۱	۲۲۹
۱۷/۱۳۲	[2]۳۴	۲۱/۱۴۱	۲۳۴
۶/۱۳۳	۳۵	۶/۱۴۲	۲۳۵
۱۶/۱۳۳	۳۶	۸/۱۴۲ (دریغا)	۲۳۶
۸/۱۳۴	۳۷	۱۳/۱۴۲ (عنوان)	۳۷۴ (ص۱/۲۸۸)
۱۸/۱۳۴	۳۸	۱۴/۱۴۲	۳۷۳
۶/۱۳۵	۳۹	۲۱/۱۴۲	۳۷۴
۲۲/۱۳۵	۴۰		
۹/۱۳۶	۵۴		
۴/۱۳۷	۵۶		
۱۱/۱۳۷	۵۷		
۱۶/۱۳۷	۵۹		

* چنانچه منقول از اول سطر آغاز نشده باشد، عبارتِ آغازین آن در پرانتز آمده است.

۱) در اینجا متأسفانه، شعری پرمغز در نفی زوایدی که پیروانِ چهار آیین خدا (مسلمین، مجوس، یهود، نصاریٰ) را از هم جدا کرده حذف شده است.

۲) نیز، نک. نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۵۷.

۹/۱۴۳ (گوررا)	۳۷۵	۱۹/۱۵۴	۱۴۸
۱۳/۱۴۳	۳۷۶	۲/۱۵۵	۱۴۹
۱۷/۱۴۳	۷۷۷	۱۵/۱۵۵	۱۵۰
۱/۱۴۴	۳۷۸	۲۵/۱۵۵	۱۵۱
۵/۱۴۴	۳۸۰	۷/۱۵۶ (اما غفلتی)	۱۵۲
۱۲/۱۴۴ (اما محبان)	۳۸۱	۲۴/۱۵۶	۱۵۳
۱۷/۱۴۴	۳۸۲	۹/۱۵۷	۱۵۴
۲۴/۱۴۴	۳۸۳	۱۶/۱۵۷	۱۵۵
۹/۱۴۵	۳۸۴	۱/۱۵۸	۱۵۶
۱۸/۱۴۵	۳۸۵	۶/۱۵۸	[3]۱۵۶
۸/۱۴۶	۳۸۶	۱۰/۱۵۸	۱۵۷
۱۵/۱۴۶	۳۸۷	۲۰/۱۵۸	۱۵۸
۱۱/۱۴۷	۳۸۸	۸/۱۵۹	۱۶۰
۲۱/۱۴۷	۳۸۹	۱۸/۱۵۹	۱۶۱
۱۵/۱۴۸	۴۵۲	۶/۱۶۰	۱۶۳
۵/۱۴۹	۴۵۳	۱۹/۱۶۰	۱۷۲
۱۵/۱۴۹	۴۵۴	۷/۱۶۱	۱۷۳
۵/۱۵۰	۱۳۶	۱۸/۱۶۱	[4]۱۷۴
۲۵/۱۵۰	۱۳۸	۶/۱۶۲	۲۷۸
۱۳/۱۵۱	۱۳۹	۷/۱۶۳	۲۷۹
۲۰/۱۵۱	۱۴۰	۱۴/۱۶۳	۲۸۲
۳/۱۵۲	۱۴۱		
۲۳/۱۵۲	۱۴۲		
۱۰/۱۵۳	۱۴۳		
۱۵/۱۵۳	۱۴۴		
۲/۱۵۴	۱۴۵		
۹/۱۵۴	۱۴۶		

۳) نیز نک. **نامه‌ها**، ۷۵۹/۱.

۴) در پایان بند ۱۷، عین القضات عبارتِ «به جان من» را، در شش سطر، تفسیر «فوربّ السماء» دانسته که تعبیری دیگر از «انا الحق» بوده و متأسفانه حذف شده است. پس از آن نیز، از بند ۱۷۵ تا ۲۷۷ گلچینی نیاورده‌اند.

۲۲/۱۶۳	[۵]۳۰۵	۸/۱۷۵	۲۹۴
۳/۱۶۴	۳۰۶	۸/۱۷۵	۲۹۴
۱۶/۱۶۴	۳۰۷	۱۲/۱۷۵	۲۹۵
۱۰/۱۶۵	۳۶۸	۲۱/۱۷۵	۲۹۶
۱۸/۱۶۵	۳۶۹	۵/۱۷۶	۲۹۷
۳/۱۶۶	۳۷۰	۱۳/۱۷۶	۲۷۵ (سطر آخر)
۹/۱۶۶	۳۷۱	۱۴/۱۷۶	۲۶۳
۹/۱۶۶	۳۷۲	۵/۱۷۷	۲۶۴
۴/۱۶۷	۴۱	۱۱/۱۷۷	۲۶۵
۱۹/۱۶۷	۴۲	۲/۱۷۸	۲۶۶
۲/۱۶۸	۴۳	۱۶/۱۷۸	۲۶۷
۸/۱۶۸	۱۶۴	۲۳/۱۷۸	۲۶۸
۲۰/۱۶۸	۱۶۵	۳/۱۷۹	۲۶۹
۷/۱۶۹	۱۶۶	۱۴/۱۷۹	۲۷۰
۱۶/۱۶۹	۱۶۷	۱/۱۸۰	۲۷۱
۷/۱۷۰	۱۶۹	۱۳/۱۸۰	۲۷۵
۱۸/۱۷۰	۲۴۵	۲/۱۸۱	۲۷۶
۱۳/۱۷۱	[۶]۲۴۶	۹/۱۸۱	۲۷۷
۱۰/۱۷۲	۲۸۳		
۱۸/۱۷۲	۲۸۴		
۲۳/۱۷۲	۲۸۵		
۸/۱۷۳	۲۸۶		
۱۶/۱۷۳	۲۸۷		
۲۲/۱۷۳	۲۸۸		
۱/۱۷۴	۲۸۹		
۱۶/۱۷۴	[۷]۲۹۰		
۲۵/۱۷۴	۲۹۳		

۵) تنها چهار سطر آخرِ این بند آمده است.

۶) شعر منقول (همه رنجِ من از بلغاریانست...)، که در نامه‌ها (ج۲، بند۱۰) و دیوان ناصرخسرو (چ تقوی، ص۳۶۴–۳۶۸) نیز آمده، در بیان تناقضات توحید عددی و اثبات توحید اشراقی است (نک. آینگی، توضیح ص۱۹۹).

۷) بندهای ۲۹۱ و ۲۹۲، که در آنها عین‌القضات وحدت وجود را تا حدّ وحدت خیر و شر گسترش داده و از راه ۳ حرفِ ی ــ ۱) یای «لغتی» و ۲) یای «روحی» و ۳) یای «یاسین» ــ به بیانی جالب استنباط کرده، نیامده است.

۱۹/۱۸۱	۴۶۳	۱/۲۶۹ (عنوان)	۴۶۹ (ص۳۵۴ سطر۱)
۱۴/۱۸۲	۴۶۴	۲/۲۶۹	۴۶۸
۲۴/۱۸۲	۴۶۵	۱۱/۲۶۹	۴۶۹
۶/۱۸۳	۴۶۶	۵/۲۷۰	۴۷۰
۲۰/۱۸۳	۴۴۹		

بخش ۲. گزیده‌های نامه‌های عین القضات

آینگی	نامه‌ها	آینگی	نامه‌ها
صفحه/ سطر	جلد و بند	صفحه/ سطر	جلد و بند
[8]۱۸۶		۱۳/۱۹۴	۳۲۸/۲
۴/۱۸۷	۳۹/۲	۱۶/۱۹۴	۵۰۱
[9]۱۲/۱۸۷		۲۳/۱۹۴	۵۰۲/۱
۱۵/۱۸۷	۴۰/۲	[13]۳/۱۹۵	
۵/۱۸۸	۴۰/۲، ۱۸۴، [10]۱۸۸	۷/۱۹۵	۵۰۳/۱
۷/۱۸۸	۴۱/۲	۱۷/۱۹۵	۵۰۴/۱
۱/۱۸۹	۴۵/۲	۲۲/۱۹۵	۵۰۵/۱
[11]۱۵/۱۸۹		۱۱/۱۹۶	۱۳۲/۱
۱۳/۱۹۰	۳۰۵/۲، ۱	۲۱/۱۹۶	۱۳۳/۱
۲۱/۱۹۰	۴۶۱/۲	۹/۱۹۷	[14]۱۳۴/۱
۹/۱۹۱	۴۶۲/۲ (چون به عالم)	۱۸/۱۹۷ (چه‌گویی)	۱۳۵/۱
۲۱/۱۹۱	۱۷۲/۲، ۱۲؛ ۱۵۸/۱، ۹		
۲۲/۱۹۱	۲۵۶/۲		
۷/۱۹۲	۲۵۷/۲		
۴/۱۹۳	۳۲۰/۲		
۲۲/۱۹۳	۳۲۵/۲		
۷/۱۹۴	۳۲۷/۲		
۱۱/۱۹۴	[12]۱۶۵/۲		

۸) نیافتم.
۹) تعبیر دیگری از پایان بند ۷۸ تمهیدات
۱۰) مضمون مکرر. ۱۱) نیافتم.
۱۲) بیتی از قصیدهٔ ناصرخسرو، در چاپ تقوی، ص۴۴۰ است (نک. ص ۲۱۸ آینگی).
۱۳) این شعر منسوب به غزالی است و در تمهیدات، ص ۱۰۱، س ۶-۹ آمده است.
۱۴) لقب خواجهٔ خواجگان برای ابلیس در ۴۱۶/۲ نیز آمده است.

۲۴/۱۹۷ ۶۵۶/۲ ۲۲/۲۰۷ ۳۴۵/۱
۱۳/۱۹۸ ۶۵۷/۲ ۵/۲۰۸ (مثلاً علم) ۳۴۶/۱
۲۲/۱۹۸ ۶۵۸/۲ ۱۸/۲۰۸ (پس از این) ۳۴۷/۱
۶/۱۹۹ ۹/۲ ۲۴/۲۰۸ (همه از عالم) ۳۴۸/۱
۱۹/۱۹۹ (اما موسی صفتی) ۱۰/۲[15] ۵/۲۰۹ (پس بدانی) ۳۴۹/۱
۱۲/۲۰۰ ۱۱/۲ ۸/۲۰۹ ۱/ ادامهٔ ۳۴۹[16]
۱/۲۰۱ ۳۴/۲ (ص ۲۵ سطر ۵) ۱۲/۲۰۹ ۳۴۹/۱
۲/۲۰۱ ۱۵۵/۱، ۲۲/۲، تمهیدات /۱۴۱ ۱۷/۲۰۹ ۳۵۰/۱
۶/۲۰۱ ۳۲/۲ ۲/۲۱۰ ۲۸۶/۱
۲۲/۲۰۱ ۳۳/۲ ۱۴/۲۱۰ ۲۸۷/۱
۸/۲۰۲ ۳۴/۲ ۲/۲۱۱ ۲۸۸/۱
۱۶/۲۰۲ ۳۹۴/۱ ۱۳/۲۱۱ ۲۸۹/۱
۱/۲۰۳ ۳۹۵/۱ ۲۳/۲۱۱ ۶۷۲/۲
۹/۲۰۳ ۳۹۶/۱ ۶/۲۱۲ ۶۷۳/۲
۱۵/۲۰۳ ۳۹۷/۱ ۳/۲۱۲ ۶۷۴/۲
۲۲/۲۰۳ ۳۹۸/۱ ۲۳/۲۱۲ ۶۷۵/۲
۳/۲۰۴ ۴۰۰/۱ ۸/۲۱۳ ۶۷۲/۲
۱۲/۲۰۴ ۴۰۱/۱ ۱۹/۲۱۳ ۷۲ (ص۵۸ سطر۳)
۲۰/۲۰۴ ۴۰۲/۱ /۲۱۵ (زیرا اگر) ۷۶/۱
۵/۲۰۵ ۳۳۷/۱ (ص۲۱۰ سطر۴) ۱۷/۲۱۵ ۷۷/۱
۹/۲۰۵ (و سلف) ۳۳۸/۱ ۲/۲۱۶ ۷۸/۱
۲۱/۲۰۵ ۲۳۹/۱ ۱۱/۲۱۶ ۷۹/۱
۲/۲۰۶ ۳۴۰/۱
۱۲/۲۰۶ ۳۴۱/۱
۲۲/۲۰۶ ۳۴۲/۱
۴/۲۰۷ ۳۴۳/۱
۱۲/۲۰۷ ۳۴۴/۱

۱۵) قطعه شعر بلغاریان در این بند، با ۸۷ بیت دیگر، در دیوان ناصرخسرو (چ تقوی، ص ۳۶۸-۳۶۴)، در بیان تناقضات توحید عددی و اثبات توحید اشراقی است (نک. آینگی، ص ۱۷۱).

۱۶) در تمهیدات (ص ۶۳، سطرهای ۸-۹)، به نقل از ابوالعباس قصاب نیز آمده است.

۵/۲۱۷	۸۰/۱
۱۵/۲۱۷	۸۱/۱
۲۰/۲۱۷	۱۶۴/۲
۳/۲۱۸ (مثلاً گویند)[۱۷]	۱۶۵/۲
۱۱/۲۱۸	۱۶۵/۲
۲۳/۲۱۸	[۱۸]۱۶۶/۲
۸/۲۱۹	۱۶۷/۲
۱۴/۲۱۹	۱۶۸/۲
۲۰/۲۱۹ (اکنون این دو)	۱۶۹/۲
۱/۲۲۰	۱۶۹/۲
۱۳/۲۲۰	۱۷۳/۲
۲۰/۲۲۰	۱۷۴/۲
۲۴/۲۲۰	۱۷۵/۲
۶/۲۲۱	۱۷۶/۲
۱۷/۲۲۱	۶۶۷/۱
۳/۲۲۲	۶۶۸/۱
۱۰/۲۲۲	۶۶۹/۱
۲۴/۲۲۲	۶۷۱/۱
۸/۲۲۳	۶۷۲/۱
۱۴/۲۲۳	[۱۹]۶۷۲/۱
۱۹/۲۲۳	۶۷۳/۱
۲۵/۲۲۳	۶۷۴/۱
۶/۲۲۴	۳۳/۱
۱۹/۲۲۴	۳۴/۱
۷/۲۲۵	[۲۰]۳۵/۱
۴/۲۲۶	۳۹/۱
۸/۲۲۶	۴۰/۱

۱۷) این قصیده در دیوان ناصرخسرو (چ تقوی، ص ۴۴۱-۴۴۰) دیده می‌شود و یک بیت از آن در نامه‌ها (ج ۲، بند ۳۲۷) آمده است. این قصیده در توحید اشراقی و بیان تناقضات توحید عددی است که عارفان ایرانیِ مسلمان مفهوم آن را از **نهج‌البلاغه**، خطبه‌های ۱، ۱۵، ۱۸۳، نیز استنباط کرده‌اند و دنبالهٔ این اندیشه را تا سدهٔ یازدهم در اصفهان در میرفندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰)، فیلسوف استرآباد، نیز می‌بینیم که در یک قصیده می‌گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی

تأثیر این نظر، در سدهٔ دوازدهم و سیزدهم هجری نیز، در شرحی که ملا صالح خلخالی (۱۰۹۵-۱۱۷۵) بر قصیدهٔ میرفندرسکی نگاشت (**ذریعه**، ج ۱۴، ش ۱۵۴۳) و شرحی که ملا عباس دارابی، شاگرد ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۱)، بر همان قصیده نوشت (**ذریعه**، ج ۴، ش ۱۵۴۴) نیز مشاهده می‌شود (طبقات اعلام شیعه، ق ۱۲، ص ۳۰۷، ۳۵۹، ۳۷۰، ۳۷۱).

۱۸) **مسئلهٔ تعلیم**: حسن صباح برای اثبات لزوم عصمت امام می‌گوید: اعتقادات مذهبی دو گونه‌اند، برخی را با دلیل عقل اثبات توان کرد، چون وجود خدا؛ اما در مورد برخی دیگر، همچون باور به بهشت و دوزخ و خصوصیات آنها، جز با پذیرش قول عالم معصوم، نه قول حاکمان جور و جاهل عباسی، راهی نداریم. غزالی با غوغاگریِ عوام فریبانه می‌گوید که اسماعیلیان منکر عقل شده و دنباله‌روِ معلّم هستند. عین القضات در ج ۲، بند ۱۶۶، به رغم سنّی نمایی و احترامی که برای غزالی قایل است، او را در این مسئله **مقصّر** می‌خواند (نامه‌ها، ج ۲، ص ۱۱۵، س ۱۳).

۱۹) شکل کامل این بیت در ج ۲، ص ۱۷۴، س ۱۶ چنین است:

هیچی هیچی وزان حدیثک هیچی
کز باد هوا نواله نتوان پیچی

۲۰) با حذف جمله‌های عربی و زواید.

۴/۲۲۷ (و چون)
۱۴/۲۲۷
۱/۲۲۸ (و تو از این همه)
۱۱/۲۲۸
۱۹/۲۲۸
۷/۲۲۹
۱۵/۲۲۹[21]
۵/۲۳۰
۱۴/۲۳۰
۱۹/۲۳۰[22]
۲۲/۲۳۰
۱۵/۲۳۱
۲۳/۲۳۱
۶/۲۳۲
۱۵/۲۳۲
۱۹/۲۳۲
۲۵/۲۳۲
۸/۲۳۳
۱۳/۲۳۳
۲۲/۲۳۳
۸/۲۳۴
۱۹/۲۳۴
۷/۲۳۵
۲۴/۲۳۵
۹/۲۳۶ (قومی قرآن را)
۲۲/۲۳۶
۳/۲۳۷

۴۱/۱
۴۲/۱
۴۳/۱
۵۱۹/۲
۵۲۰/۲
۵۲۱/۲
۵۲۳/۲
۵۲۴/۲
۲۳۰/۱
۲۳۳/۱ (باش تا جمال)
۲۱۱/۲
۲۱۲/۲ (بدان که)
۲۱۳/۲
۲۱۴/۲
۲۱۶/۲
۴۰۴/۱
۴۰۵/۱
۴۰۶/۱
۶۷۷/۱ (با حذف سطر ۱)
۶۷۸/۱
۶۷۹/۱
۶۸۰/۱
۶۸۱/۱
۶۸۲/۱
۷۳۴/۱ (باافزودن‌ای‌دوست)

۱۷/۲۳۷
۶/۲۳۸
۲۰/۲۳۸
۷/۲۳۹
۱۵/۲۳۹
۱/۲۴۰
۱۰/۲۴۰
۲۰/۲۴۰
۴/۲۴۱
۱۱/۲۴۱
۱۹/۲۴۱
۲/۲۴۲
۷/۲۴۲
۱۷/۲۴۲
۵/۲۴۳
۷/۲۴۳ (احوال من)
۴/۲۴۴
۱۳/۲۴۴
۲۳/۲۴۴
۱۷/۲۴۵
۱/۲۴۶
۸/۲۴۶
۱۳/۲۴۶

۷۳۵/۱
۷۳۶/۱
۷۰۶/۱
۷۰۷/۱
۷۰۸/۱
۷۰۹/۱
۷۱۰/۱
۴۴۲/۱
۴۴۳/۱
۴۴۴/۱
۴۴۵/۱
۴۵۰/۱
۲۹۱/۲
۲۹۲/۲
۲۹۳/۲
۲۹۴/۲
۵۷۹/۲
۵۸۰/۲
۵۸۲/۲
۵۸۳/۲
۵۸۴/۲
۵۸۵/۲
۵۸۶/۲

۲۱) (آن را که نبینی) این مصرع در ج ۱، ص ۲۶۳، س ۱۲، تکرار شده و از قطعه‌ای است که فرمنش به امیر معزی منسوب داشته است (← نامه‌ها).
۲۲) این شعر در ج ۲ ص ۴۴۰ نیز آمده است.

۱۶/۲۴۶	۵۸۷/۲	۶/۲۵۷	۴۰۲/۲
۹/۲۴۷	۴۷۱/۲	۱۹/۲۵۷	۴۰۳/۲
۲۲/۲۴۷	۴۷۲/۲	۲۲/۲۵۸	۴۴۹/۲
۴/۲۴۸	۴۷۳/۲	۶/۲۵۹ (وچون‌به‌تحقیق)	۴۵۰/۲
۱۸/۲۴۸	۴۷۴/۲	۱۸/۲۵۹	۴۵۱/۲
۳/۲۴۹	۶۱۲/۲	۲۴/۲۵۹	۴۵۲/۲
۹/۲۴۹	۶۱۳/۲	۴/۲۶۰	۴۵۳/۲
۱۵/۲۴۹	۶۱۴/۲	۱۶/۲۶۰	۴۵۴/۲
۶/۲۵۰	۶۱۵/۲	۱/۲۶۱	۴۵۵/۲
۱۴/۲۵۰	۷۰۹/۲	۱۳/۲۶۱	۴۵۶/۲
۶/۲۵۱	۷۱۱/۲	۲۴/۲۶۱	۴۵۷/۲
۱۵/۲۵۱ (همچنین)	۷۱۲/۲	۷/۲۶۲	۴۵۸/۲
۵/۲۵۲	۷۱۳/۲	۲/۲۶۴	۷۵۷/۲
۱۵/۲۵۲	۷۱۴/۲	۱۴/۲۶۴	۷۵۸/۲
۲۵/۲۵۲	۷۱۵/۲	۵/۲۶۵ (همچنین)	۷۵۲/۲
۱۰/۲۵۳	۷۱۶/۲	۱۴/۲۶۵ (باز صهیب)	۷۶۰/۲
۲۱/۲۵۳ (بیمار را)	۷۱۷/۲	۳/۲۶۶ (و اگر نه)	۷۶۱/۲
۶/۲۵۴	۷۱۸/۲	۱۴/۲۶۶	۷۶۲/۲
۸/۲۵۴ (اگر طالب)	۳۷۷/۲	۲۲/۲۶۶	۷۶۳/۲
۱/۲۵۵	۳۷۸/۲	۱۱/۲۶۷	۷۶۴/۲
۱۴/۲۵۵	۳۷۹/۲	۲۰/۲۶۷	۷۶۵/۲
۱۴/۲۵۵ (به جلال قدر)	۳۷۹/۲	۷/۲۶۸ (پس خوض)	۷۶۶/۲
۲۲/۲۵۵	۳۸۰/۲	۱/۲۶۹ (عنوان)	تمهیدات
۳/۲۵۶ (نصیب)	۳۸۱/۲	۲/۲۶۹	تمهیدات
۹/۲۵۶	۴۰۰/۲	۱۱/۲۶۹	تمهیدات
۱۷/۲۵۶	۴۰۱/۲	۵/۲۷۰	تمهیدات

❑

پژوهشی عالمانه در ساختار شاهنامه

ابوالفضل خطیبی

***شاهنامهٔ فردوسی، ساختار و قالب*، کورت هاینریش هانزن[1]، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۷۴ ش، ۲۵۶ ص.**

شاهنامهٔ فردوسی بی‌گمان بزرگ‌ترین منظومهٔ حماسی ایران و در شمار منظومه‌های حماسیِ طراز اول جهان است. از حدود سدهٔ نوزدهم میلادی به این‌سو، خاورشناسانِ غربی، به ویژه آلمانی، پژوهش‌های ارزش‌مندی دربارهٔ آن انجام داده و رگه‌هایی از این معدن غنیِ فرهنگ و تاریخ ایران را کشف کرده‌اند. کتابی که اینک به معرفی آن می‌پردازیم یکی از این آثار پرمایه است به قلمِ نویسندهٔ آلمانی، کورت هاینریش هانزن، که نام و اثر او در ایران کم‌تر شناخته شده است[2]. دانش‌مند دیگر آلمانی، هانس هاینریش شِدِر[3]، این کتاب (رسالهٔ دکتریِ دانشگاه برلین، ۱۹۴۳) را به‌حق اثری عظیم دربارهٔ ساختِ شاهنامه دانسته که برای نخستین بار از حدود پژوهش‌های نولدکه فراتر رفته و از شیوهٔ تحقیق متعلق به تاریخِ ادبیات در آن پی‌روی شده است[4].

محورِ اصلیِ مباحثِ کتاب چگونگی رابطهٔ فردوسی با مأخذ والگویی‌است که درنظمِ

---

1) Kurt Heinrich **Hansen** *Das iraniche Konigs Buch*, Aufbau und Gestalt des *Schahname* von Firdosi, Mainz, 1954.

۲) مقاله‌ای از کورت هانزن با عنوان «تاج در شاهنامه»، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری به تازگی در مجلهٔ آشنا، ش ۲۵، سال ۵، مهر و آبان ۱۳۷۴ انتشار یافته است.

۳) Hans Heinrich **Schaeder**

۴) نک. یادداشتِ مترجم در آغازِ همین کتاب.

شاهنامه از آن سود جسته. این الگو شاهنامه‌ای بوده است به نثر که در ۳۵۶ ه، به فرمان ابومنصور محمدبن عبدالرزاق، فرمان‌روای طوس، فراهم آمده بود. پیش‌کارِ او، ابومنصور معمری، با هم‌کاریِ چهار دانشمندِ به احتمال قوی زردشتی از بلاد متعدد و بر پایهٔ تحریرهای خداینامه، شاهنامه‌ای تدوین کرد که همان مقدمهٔ آن باقی مانده‌است. فردوسی نیز در دیباچهٔ شاهنامه[۵]، بی‌آنکه نامی از ابومنصور و شاهنامهٔ او ببرد، از این اقدام وی سخن رانده که با متن مقدمهٔ برجای مانده از شاهنامهٔ ابو منصوری[۶] منطبق است. از سوی دیگر، بخشی از غُرَرُ اخبارِ ملوکِ الفرس و سیَرِهِم، منسوب به ثعالبی (۳۵۰–۴۲۹)، که در میانِ سایر آثار عربی در این زمینه کم‌نظیر است، در مجموع و گاه مورد به مورد با سیْرِ رخ‌دادها در شاهنامه یکی است. پیش‌تر زُتنبرگ[۷] و نولدکه[۸] نیز به بحث در این باره پرداختند و این فرضیه را پیش کشیدند که فردوسی و نویسندهٔ غرر اخبار از یک مأخذ، آن هم شاهنامهٔ ابومنصوری، بهره برده‌اند.

هانزن، تقریباً در سراسر پژوهشش، از یک سو مطالب شاهنامه را، از آغاز تا پایانِ داستان رستم و سهراب، جزء به جزء با غرر اخبار می‌سنجد و، از سوی دیگر، بر پایهٔ این نظریه که شاهنامه از دو رشته روایتِ جدا، یکی روایت سیستان از شرق و دیگری روایتِ شاهان از جنوب و غربِ ایران که زمانی آنها را به هم پیوند داده‌اند[۹] مایه گرفته است، اخبار شاهنامه را، به تفصیل، تحلیل می‌کند و با نورافکنی قوی بر داستان‌ها پرتو می‌افکند و نشان می‌دهد که قلبِ داستان در کجا می‌تپد و اجزای منسجم و نامنسجم آن کدام است. وی بُن‌مایه و فراز و فرودِ داستان و، از همه مهم‌تر، نقش اندیشه و تخیّل را می‌نمایاند و آثار آنها را در سخن این حماسه‌سرا از اصلِ روایت متمایز می‌سازد.

به دیدهٔ هانزن، اختلافِ موجود بین شاهنامه و غرر اخبار چه بسا ناشی از ویژگی‌های فردیِ مؤلفان آنها و شیوهٔ کارشان باشد (ص ۵). او در سراسر پژوهشش به این اصل

---

۵) چاپِ مسکو، ج ۱ ص ۲۱.

۶) «مقدمهٔ قدیم شاهنامه»، بیست مقالهٔ قزوینی، تهران، ۱۳۵۷ ش، ص ۳۰ به بعد.

۷) بنگرید به دیباچهٔ غرر اخبار، به کوششِ زُتنبرگ، پاریس ۱۸۰۰ م، ص XXIII به بعد؛ همان، ترجمهٔ محمدِ فضائلی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ص نود و پنج به بعد.

۸) حماسهٔ ملی ایران، ترجمهٔ بزرگِ علوی، تهران، ۱۳۵۷ ش، ص ۸۲–۸۶.

۹) این نظریه پیش‌تر نیز مطرح شده بود. نک. بارتولد، «دربارهٔ حماسهٔ ملیِ ایران»، ترجمهٔ کیکاووسِ جهانداری، در هفتاد مقاله، به کوششِ یحیی مهدوی و ایرجِ افشار، ۱۳۶۹ ش، ج ۱ ص ۳۳ به بعد.

پای‌بند است و بخش اعظم تحلیل‌هایش را نیز بر آن استوار می‌کند. وی می‌گوید (ص ۲۹ به بعد)، شاهانِ شاهنامه، از گیومرث تا فریدون، شاهانِ جهانی‌اند که، چون سخن از روایاتِ ایرانی در میان است، همه ایرانی پنداشته شده‌اند. اما در ماجرای جمشید و ضحاک وحدتِ این تصویرِ جهانی دچار تزلزل می‌شود و ضحاک، به یاری سپاه ایرانی، جمشید، شاهِ جهانیِ ایرانی را به ورطهٔ سقوط می‌کشاند و آن آغاز جریانی است که از این پس، ویژگیِ حماسهٔ شاهنامه را به کلی دگرگون می‌کند (ص ۳۱). سراینده، به کمک این سپاه ایرانی، نخستین بار بخشی از دوران تاریخی را که با فریدون آغاز می‌شود پیش از تاریخ قرار می‌دهد. اما ثعالبی، بدون اشاره به سپاه ایرانی، می‌گوید که ضحاک «با سپاهی بزرگ و نیروی عظیم» به جمشید تاخت. هانزن چنین نتیجه می‌گیرد که ثعالبی از الگوی مشترک پی‌روی کرده؛ ولی فردوسی، به‌تأثیرِ این واقعیت که پس‌از سلطنت ضحاک فریدون به قدرت می‌رسد و او نخستین کسی است که به صراحت ایرانی نامیده شده، سپاهِ ایرانی‌را واردِ عرصهٔ عمل کرده‌است (ص۳۲). هانزن بر آن‌است که فردوسی شخصاً می‌خواهد به کشمکشِ سیاسی بپردازد و می‌کوشد آن مضمون و بُن‌مایهٔ مهمِ جنگ بین ایران و توران را در این‌جا به صورتی دیگرگون شده جلوه‌گر و فعال کند و، هرجا که این بن‌مایه بر جریانِ داستان حاکم است، بالاترین درجهٔ توانایی را از خود نشان می‌دهد. در حالی که ثعالبی با کلمات معدود و بی‌روح از قیام کاوه به ضدِ ضحاک سخن می‌گوید، در شاهنامه این نخستین صحنه‌ای است که آکنده از روح و زندگی است، نه از آن رو که در این‌جا هر فردی برای کسب حقوقِ شخصیِ خود اقدام می‌کند بلکه از آن جهت که کاوه، به‌عنوانِ مدافعِ حق و عدالت، از ایران بر ضد بدی و پلیدی و قدرت خارجیِ ضحاک به دفاع برمی‌خیزد. هانزن نتیجه می‌گیرد که فردوسی خود کاوه را به این نیرو مسلّح کرده و از وی فردی ایرانی ساخته و پرداخته است که از عظمت میهنِ خود دفاع کند (ص ۳۳).

هانزن، سپس، در فصل مربوط به فرمان‌روایِ منوچهر، چگونگیِ نفوذ افسانهٔ سیستان را در روایت شاهان بررسی می‌کند. به گفتهٔ او، بر خلافِ دورهٔ ضحاک که با دو جریانِ اصلی به موازات یکدیگر در سیرِ حماسه قرین است، در دورهٔ منوچهر سه جریانِ گوناگون به چشم می‌خورد که به صورتی دیگر و بسیار پیچیده‌تر درهم تنیده شده‌اند. مهم این است که تنها در یکی از این سه جریان روایاتِ شاهان ادامه می‌یابد و دو جریان دیگر (خاندانِ سام و سهرابِ کابلی) به حوزهٔ روایاتِ افسانه‌ایِ سیستان

مربوط می‌شود (ص ۴۱-۴۲). نویسنده به خوبی نشان می‌دهد که چگونه افسانه‌های سیستان در پیکرهٔ روایاتِ شاهان جا خوش می‌کند. این تلفیقِ روایات در شاهنامه زمانی آغاز می‌شود که فریدون، پس از پیروزی بر سَلْم، پسرِ نیرم یعنی سام را از هندوستان فرا می‌خواند و سفارش می‌کند که پس از مرگِ او، نبیره‌اش، منوچهر، را یاور باشد. از همین زمان، با ورود ناگهانیِ سام به صحنهٔ رخ‌دادها، افسانهٔ سیستان به تدریج فایق می‌گردد و روایات شاهان را وا پس می‌راند و از رنگ و جلا می‌اندازد.

سرچشمهٔ افسانهٔ سیستان به‌درستی دانسته نیست. نولدکه برآن است که این افسانه‌ها متعلق به ایرانیانِ بومیِ زَرَنگ و رُخّج است و آنها را سَکَه‌ها، به هنگام یورش به سرزمینی که به نام آنان سکستان (سگستان، سیستان) نامیده شده، از وطن شمالی خود به همراه نیاورده‌اند[۱۰]. بارتولد[۱۱]، به خلاف، عقیده دارد که به سادگی نمی‌توان پذیرفت که مجموعهٔ داستان‌های مربوط به رستم قبل از ورودِ سکه‌ها نزد اهالیِ پیشینِ آن دیار، که در کنارِ رودِ هلمند (هیرمند) سکونت داشتند، پدید آمده باشد؛ چه، تا آن‌جا که ما می‌دانیم، آنان اصولاً مردمانی رزمنده و جنگ‌آور نبودند. اگر سکه‌ها این داستان‌ها را از سکونت‌گاه‌های پیشینِ خود به همراه آورده باشند، پس از استقرارِ آنها در سکستان، که ازدوسدهٔ پیش‌ازمیلاد عقب‌تر نمی‌رود، داستان‌های مزبور وارد حماسهٔ ایرانی شده‌است.

با نفوذ این عنصر بیگانه به روایات شاهان، طبعاً تعارضات و ناهمخوانی‌هایی پدید می‌آید که به گفتهٔ هانزن (ص ۴۲)، به دلیل اختصارِ مطالب در غرراخبار، رخ‌دادها تقریباً سهل و هموار پیش می‌رود؛ اما افتادگی‌ها و کاستی‌ها در شاهنامه، از آن رو که شاعر به تفصیل می‌گراید و می‌کوشد تعادل ایجاد کند و دلیل بتراشد، روشن‌تر و نظرگیر شده است. هانزن بر آن است که ثعالبی، بجز الگوی مشترک با فردوسی، از مآخذ دیگر نیز بهره برده است (ص ۸۶)؛ اما فردوسی، دست کم از آغازِ شاهنامه تا پایان داستانِ رستم وسهراب، تنها بر شاهنامهٔ ابومنصوری متکی بوده است. پس، هانزن اختلاف‌های موجود میانِ غرراخبار و شاهنامه را به دو طریق توجیه می‌کند: یکی آن‌که ثعالبی روایات شگفت‌انگیزِ پهلوانانِ سیستان و نیز روایات بی‌رابطه با پادشاهان را حذف کرده است؛ دیگر آن که فردوسی، افزون بر شرحِ این روایات، به دلیل میهن‌دوستی و تکیه بر عنصر ایرانی، بی‌آنکه از مأخذ دیگری بهره برده باشد، خود نیز مطالبی به اصلِ روایات افزوده

۱۰) حماسهٔ ملیِ ایران، ص ۳۱.

۱۱) «دربارهٔ حماسهٔ ملیِ ایران»، ص ۴۳.

است. اما باید به توجیه دوم به دیدهٔ تأمل نگریست. در این‌جا شایسته است به نمونه‌ای از این گونه دخل و تصرفات، که هانزن به فردوسی نسبت داده و پیش‌تر نیز در همین مقال بدان اشاره شده است، نظر افکنیم.

بر پایهٔ روایتِ غرر اخبار، ضحاک با «سپاهی بزرگ و نیرویی عظیم» به جمشید تاخت؛ ولی فردوسی می‌افزاید سپاهی ایرانی به یاریِ ضحاک برخاست. به‌سختی می‌توان با هانزن هم‌رای شد که فردوسی خود پای این سپاه ایرانی‌را به‌صحنه کشانده باشد. احتمالات دیگری نیز هست که بهتر می‌تواند این اختلاف ــ و برخی اختلاف‌های مشابهِ دیگر میان این دو منبع ــ را توجیه کند. اولاً ممکن است نویسندهٔ غرر اخبار، که در نقلِ اخبار شاهان به اختصار گراییده، سپاه ایرانی را از قلم انداخته باشد؛ ثانیاً، به خلافِ نظرِ هانزن، فردوسی در نظمِ شاهنامه، گذشته از شاهنامهٔ ابومنصوری، از مآخذ دیگر نیز سود جسته است؛ چه، دست کم در یک مورد، فردوسی اخبارِ مربوط به کشته شدن رستم را از اثرِ مکتوبِ «آزادسرو»ی روایت می‌کند که در مرو، در خدمتِ احمد بن سهل و از دهقانان و سرداران برجستهٔ دورهٔ سامانی بوده است[۱۲]؛ و این «آزاد سرو» از آن چهار نفری نیست که شاهنامهٔ ابومنصوری را مدون کردند. ثالثاً، همان گونه که نولدکه[۱۳] هم یادآور شده، می‌توان احتمال داد که ثعالبی و فردوسی از دو تحریرِ مختلفِ شاهنامهٔ ابومنصوری بهره برده باشند.

حاصلِ سخن، دشوار بتوان گفت فردوسی، سوای تصویر پردازی‌های شاعرانه و دمیدنِ احساسات ایران‌دوستانه و میهن‌پرستانه در اصلِ روایات، مطالبی از خود افزوده باشد و قبول این گمانِ هانزن نیز وجهی ندارد که فردوسی، هرگاه در روایت با اسمِ مکانی رو به رو شده، آن اسم را با مفهوم جغرافیاییِ دیگری که در نظر وی رایج‌تر بوده عوض کرده باشد (ص ۱۵۰–۱۵۱).

مترجم توانا، آقای کیکاووسِ جهانداری، با ترجمهٔ این کتاب، که نثری دلنشین دارد، به فرهنگِ ایرانی خدمتی شایسته کرده است. غلط‌های چاپیِ کتاب بسیار اندک است. این اثر مهم، در کنارِ آثار دیگری چون حماسهٔ ملی ایران از نولدکه، بی‌گمان از مراجعِ کارِ شاهنامه‌پژوهان خواهد بود و جا داشت که فهرست راهنما برای آن تهیه و تنظیم می‌شد.

۱۲) شاهنامه، به کوششِ م. ن. عثمانوف، مسکو ۱۹۶۷ م، ج ۶، ص ۳۲۲.
۱۳) «دربارهٔ حماسهٔ ملیِ ایران»، ص ۸۳–۸۴.

مروری بر اعلام تاریخی و جغرافیایی تاریخ بیهقی

حکیمه دسترنجی

***پژوهشی در اعلام تاریخی و جغرافیایی تاریخ بیهقی*، سید احمد حسینی کازرونی، مؤسسهٔ فرهنگی آیات، پاییز ۱۳۷۴، ۶۹۹ ص.**

تاریخ بیهقی، اثر سترگ خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، در ۴۴۸ هجری تألیف شد. این کتاب قسمت موجود مجموعهٔ خاطرات بیهقی، دبیر دربار غزنوی است به نثری ساده و شیوا و بیانی هنرمندانه و، از آن‌جا که نویسنده خود شاهد بسیاری از حوادث و ادیب و اهل قلم بوده، از جمله آثار تاریخی- ادبی دست اول دربارهٔ آن دوره محسوب می‌شود.

تاریخ بیهقی اول بار، در ۱۸۶۲ م، به کوشش مورلی، خاورشناس انگلیسی، و ناسولیس، از صاحب‌منصبان نظامی، بدون تصحیح انتقادی ولی به نحو مطلوب و رسم‌الخط یک دست، در کلکته چاپ شد. همهٔ چاپ‌های بعدی این اثر در تهران انجام گرفته که شمار آنها به ترتیب تاریخی چنین است: ۱۳۰۵ هـ. ق، به تصحیح و تحشیهٔ ادیب پیشاوری؛ ۱۳۱۹-۱۳۳۲ هـ.ش، به تصحیح، حواشی و تعلیقات سعید نفیسی در ۳ جلد با عنوان تاریخ مسعودی؛ ۱۳۲۴ ش، به همت قاسم غنی و علی اکبر فیاض، با حواشی و تعلیقات، فهرست اسامی اشخاص، امکنه، قبایل و منابع (این چاپ با توجه به چاپ‌های پیشین و نسخهٔ خطی کتاب‌خانهٔ ملی تهیه شده است)؛ ۱۳۵۰ ش، با تصحیح، حواشی و فهارس علی اکبر فیاض، ۱۳۷۱ ش، به کوشش خلیل خطیب رهبر (این چاپ

مبتنی است بر چاپ فیاض، جز آن‌که فهرست آیات و اخبار و احادیث و امثال و حکم و قوافی اشعار و برخی قاعده‌های دستوری در پایان آن آمده است).

پژوهشی در اعلام تاریخی و جغرافیایی تاریخ بیهقی، به قلم دکتر احمد حسینی کازرونی، فرهنگ گونه‌ای است با ۱۲۲۴ مدخل از اعلام اثر مذکور، شامل شخصیت‌های ادبی و سیاسی، خاندان‌ها، آثار، قبایل و جز آن و همچنین اعلام جغرافیایی. در ابتدای کتاب دو مقدمه آمده، یکی کوتاه و دیگری بلند، که در آن، به تفصیل و تکرار، بیهقی و اثر او و پژوهش مؤلف معرفی شده است. مدخل‌ها به ترتیب الفبایی تنظیم شده است، هر چند در مواردی بی‌نظمی‌هایی نیز در آن راه یافته است، مثلاً در حرف «ح» (ص ۳۶۴–۳۷۲) و در حرف «د» (ص ۴۱۰). پس از توضیح هر مدخل، نقل قول‌های مستقیمی از منابع گوناگون، از جمله تاریخ بیهقی، سرزمین‌های خلافت شرقی، فرهنگ معین، لغت‌نامهٔ دهخدا، یاد نامهٔ بیهقی و چند منبع دیگر آمده است. اما از آن‌جا که بیش‌تر ارجاع‌ها به فرهنگ‌ها و لغت نامه‌های عمومی است، ردپای منابع‌متقدم تاریخی و جغرافیایی به جز تاریخ بیهقی در آن کم‌تر دیده می‌شود. پس از معرفی هر مدخل، شکل‌های گوناگون آن، زبانی که آن لغت به آن تعلق دارد آمده و اعراب‌کلمه با ذکر کلمهٔ هم‌وزن آن نشان داده شده است.

ضمن مرور فهرست، نکته‌هایی به نظر رسید که ذیلاً گوش‌زد می‌شود تا چنانچه مقبول مؤلف افتد در تجدید چاپ کتاب به آنها توجه شود:

ــ مطالب گاهی در مدخل‌ها ــ مثلاً در مدخل‌های «**حصار دندانقان**» و «**داندانقان**» ــ تکرار شده است که می‌شد با ارجاع از آن پرهیز کرد.

ــ گاهی در ضبط اعلام دوگانگی دیده می‌شود، از جمله در ضبط «**دندانقان**» در دو مدخل سابق‌الذکر.

ــ اختیار جزء اعم عنوان مدخل به جای جزء اخص که در این موارد مرسوم است و ترجیح دارد: مانند اختیار عنوان «**دریای آبسکون**» به جای «**آبسکون، دریای**».

ــ اختیار عنوان لقبی به جای اسم مانند «**حره**» در «**حره زینب**».

ــ ذکر شخص واحد (یک entity) در دو مدخل، مثل «**حره زینب: خواهر محمود سبکتکین و نامزد بغراتگین**» (ص ۳۵۶) و «**زینب: دختر سلطان محمود و نامزد بغراتگین**» (ص ۴۴۰).

ــ عدول از ضبطی که در متن تاریخ بیهقی آمده است: مثلاً، «**آسفتگین**» (ص ۹۴) به

جای «**آسیغتگین**» (چاپ فیاض، ص ۲۹۸؛ چاپ خطیب رهبر، ص ۱۰۵).

امید است در چاپ‌های بعدی با رفع غلط‌های چاپی (مثلاً، ص ۹۶: **نصیحته الملوک**، یا ص ۳۶: تاریخ مسعودی **با** بیهقی) و ویرایش دوبارهٔ کتاب و حذف تکرارها (مثلاً، ص ۳، س ۱۱–۱۳، ص ۴، س ۲–۵)، آوردن ارجاع به جای نقل قول‌های طولانی و یک دست کردن‌شکل ارجاعات، کتاب به صورتی آراسته‌تر و مهذب‌تر عرضه گردد.

❑

کارنامهٔ شورای فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۷۴

شصت و ششمین جلسهٔ شورای فرهنگستان در ۲۸ فروردین ۱۳۷۴ تشکیل شد. در این جلسه، استعفای جناب آقای حسن حبیبی از ریاست فرهنگستان، به رعایت مفاد قانون منع دو شغلی بودن متولیان دولت، مطرح شد و، بر اثر آن، انتخاب جانشین برای ایشان در دستور قرار گرفت و جناب آقای غلامعلی حداد عادل، بـه اتـفاق آراء، بـه ریـاست فرهنگستان برگزیده شد. هم‌چنین، در این جلسه، آقای احمد تفضلی به معاونت علمی فرهنگستان انتخاب شد.

شصت و هفتمین جلسهٔ شورا در ۱۱ اردیبهشت ۱۳۷۴، به‌ریاست جناب آقای غلامعلی حداد عادل تشکیل و کلیاتِ طرح «زبان فارسیِ تاجیکی و پیشینهٔ آن» تصویب شد.

در **هفتادمین** جلسهٔ شورا (۱۲ تیر ۱۳۷۴) آقایان مصطفی مقربی و منوچهر امیری به عضویت شورا برگزیده شدند.

در **هفتاد و یکمین** جلسهٔ شورا (۲۶ تیر ۱۳۷۴)، آقای منوچهر امیری به عـضویت گروه‌های واژه‌گزینی و فرهنگ‌نویسی و آقای مصطفی مـقربی بـه عـضویت گـروه‌های دستور، واژه‌گزینی و فرهنگ‌نویسی انتخاب شدند.

طرح شیوهٔ املای فارسی مصوب کمیسیون شیوهٔ املایی فارسی در جلسه‌های **هفتاد و دوم** تا **نود و یکم** (۳ مهر تا ۲۱ اسفند) بررسی شد و این بررسی در جلسات سال ۷۵ نیز ادامه پیدا کرد. امید می‌رود که شیوهٔ املای مصوبِ شورا طی سال جاری اعلام شود.

گروه‌های علمی شورای فرهنگستان زبان و ادب فارسی در اجرای طرح‌های مصوبِ

شورا کار خود را ادامه دادندو پیش‌رفتِ کار به شرح زیر است:

گروه واژه‌گزینی: فعالیت گروه واژه‌گزینی طی سال ۱۳۷۴ بیشتر بر معادل‌یابی برای واژه‌های بیگانه مندرج در لوایح و بخش‌نامه‌های سازمان‌های دولتی و رسمی کشور تمرکز یافت. در این زمینه از میان حدود دویست واژهٔ مستخرج از بخش‌نامه‌ها و لوایح، برای هشتاد و هفت واژه، که بر اساس اصول و ضوابط فرهنگستان زبان و ادب معادل‌یابی برای آن ضروری بود، بر ابرنهاده‌هایی پیشنهاد شد. علاوه بر این واژه‌ها، در سال گذشته برای حدود هشتاد واژهٔ عمومی دیگر نیز معادل‌هایی پیشنهاد شد و از طریق خبرنامهٔ فرهنگستان به نظر عامهٔ علاقه‌مندان رسید.

همچنین برای بررسی و جمع‌آوری و تعریف و معادل‌یابی اصطلاحات مربوط به راه‌آهنِ زیرزمینیِ شهری (مترو)، تربیت بدنی و نیروهای انتظامی گروه‌هایی تشکیل شده و، با همکاری مسئولان سازمان‌های ذی ربط، کار خود را آغاز کرده است. کار در این حوزه‌ها در مراحل متفاوت است. علاوه بر این، گروه واژه‌گزینی همکاری با گروه کشاورزیِ فرهنگستانِ علوم‌را، به منظور برابریابی برای اصطلاحات این رشته، آغاز کرده است. طی سال گذشته، در این گروه پژوهش‌هایی نیز به شرح زیر آغاز شده است:

بررسی الگوهای ساختِ واژه در زبان فارسی؛ بررسیِ وندهای بیگانه و گردآوری معادل‌های فارسی آنها، بررسی نشانه‌های اختصاری زبان‌های اروپایی و برابریابی برای آنها، بررسی سابقهٔ مخفف سازی (نَحت) در زبان فارسی.

گروه دستور زبان فارسی و شیوهٔ املایی: قواعد جمعِ اسم و گروه‌های وصفی و فعلی و قیدی بررسی شد و فهرست ۲۳۰۰ فعلِ مرکب مورد مطالعه قرار گرفت. طرح شیوهٔ املای فارسی همراه با مقدمه و ضوابط تهیه و برای تصویب به شورای فرهنگستان تقدیم شد.

گروه گویش‌های ایرانی: فهرست تطبیقیِ واژگانِ گویش‌های سیستانی، خوانساری، لُری، لکی، بختیاری، لارستانی، نائینی، ساروی، آشتیانی، آملی، راجی، انارکی، قاینی، خوری، تاتی و تاشی، گاوکُشَکْ، کرمانی، بردسیری، سرخه‌ای، لاسگردی، شهمیرزادی، سمنانی، کرنیگان، گلین‌قیه و جز آن از روی منابع موجود تنظیم و آوانویسی شد و مقدماتِ تهیهٔ شیوه‌نامه‌ای در روش تحقیق در گویش‌شناسیِ فارسی فراهم گردید.

گروه زبان‌های باستانی: در این زمینه، نخستین گام‌ها با کارهایی به شرح زیر برداشته شد: حرف نگاری، آوانگاری و ترجمهٔ کتیبهٔ داریوش دربیستون و دیگر کتیبه‌های فارسی باستان؛ ترجمهٔ روایت بابلی و آرامیِ کتیبهٔ بیستون مطابق تحقیقِ Greenfield, Voigtlander؛ طیِ مرحلهٔ نخستِ تهیهٔ واژه‌نامهٔ فارسی باستان و تهیهٔ ۲۵۰۰ برگیزه از اسامی خاصِ ایرانی در الواح ایلامی؛ تکمیل بایگانی اسناد و منابع راجع به زبان فارسی باستان.

دانش‌نامهٔ زبان و ادب فارسی: مدخل‌های استخراج شده برای تهیهٔ مقالات دانش‌نامهٔ ادبی تا آخر حرف «ی» تکمیل شد و فهرست نهاییِ مدخل‌ها تا آخر حرف «ش» تهیه گردید. برای مقالات حرف «آ» پرونده‌های علمی تنظیم و تألیف و ویرایشِ محتواییِ آنها آغاز شد.

دانش‌نامهٔ زبان و ادب فارسی در شبه قاره: فهرست نهاییِ یازده هزار مدخل تنظیم شد و تشکیل پرونده‌های علمی آغاز گردید. در هند و پاکستان واحدهای پشتیبانی تشکیل شد. مقالات حروف «آ» و «الف» به واحدهای پشتیبانی و مؤلفان ایرانی سفارش داده شد و مقاله‌هایی از حرف «آ» نیز تهیه گردید.

کتاب‌خانهٔ فرهنگستان: هم‌اکنون در گنجینهٔ این کتاب‌خانه، که تنها دو سال از آغاز تأسیس آن می‌گذرد، حدود ۶۰,۰۰۰ جلد کتاب به زبان‌های گوناگون، عمدتاً در حوزهٔ زبان و ادب فارسی وجود دارد. از جمله کارهای انجام شده برای رده‌بندی و سازمان‌دهیِ خدمات آن از وجین کردن، تفکیک و جداسازیِ موضوعیِ کتاب‌ها، الفبایی کردن کتاب‌ها در رشته‌های تخصصی، غنی سازیِ بخشِ نشریات و نظام‌مند کردن آن، غنی‌تر کردن ذخایر با خریدِ مجموعه‌های نفیس و تخصصیِ متخصصان، فهرست‌نویسی و شماره‌بندی از طریق رایانه، تفکیک کتب مرجع و لغت‌نامه‌ها و دیوان‌ها و کتب خطی و نفیس هنری، جواب‌گویی به تقاضاهای پژوهش‌گران و محققان مراجعه کننده، تهیهٔ کتاب‌های جدید و تازه انتشار یافته، آغاز کارِ جمع‌آوریِ پایان‌نامه‌های دانشجویان، آغاز کارِ بخشِ میکروفیلم و میکروفیش می‌توان یاد کرد.

بخش رایانه: در این بخش کارهای زیر انجام گرفته است: پی‌گیری و نظارت بر امور جاریِ مربوط به رایانه، مشاوره و ارائهٔ طرح‌های مناسب به گروه‌های فرهنگستان، بررسیِ امکاناتِ طرح‌ها و عملی ساختنِ طرح‌های مصوب و ارائهٔ آموزش‌های لازم به پژوهش‌گران.

نامهٔ فرهنگستان: چهار شماره از نامهٔ فرهنگستان منتشر شد که در آنها مقاله‌های تحقیقیِ متعددی در حوزهٔ زبان، واژگان و واژه‌گزینی، زبان و فرهنگ ایران باستان، بلاغت (چاپ کامل رسالهٔ **در بابِ شکوهِ سخن** از لونگینوس)، عروض، نسخه‌شناسی و بررسی متون کهن، ادبیات فارسی و سبک نگارش، فرهنگستان و سابقهٔ آن درج شده است. نقد و بررسیِ آثار مهم تحقیقی و ادبی و معرفی آثار مربوط به تحقیقات ایران‌شناسی نیز از جمله مندرجات این نشریه بوده است.

هم‌چنین، در سال گذشته، خبرنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی منتشر و در آنها خبرهای مهم مربوط به فرهنگستان و گروه‌های وابسته درج و آثار جدید الانتشار اعضای شورا معرفی و معادل‌های مصوبِ گروهِ واژه‌گزینی پیش از تأییدِ شورا به نظرخواهی گذاشته شده است.

از دیگر اقدامات تحقیقاتی فرهنگستان به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

۱) دعوت از محققان برجستهٔ دیگر کشورهای دنیا، از جمله دعوت از پروفسور باگالیوبف، استاد برجستهٔ گویش‌شناسی، از کشور روسیه. از وجود ایشان، طی مدت سه ماه اقامت در ایران، برای تدریس در دورهٔ کوتاه مدتِ زبانِ خوارزمی به پژوهش‌گرانِ فرهنگستان و داوطلبانِ مراکز تحقیقاتی و دانشگاهیِ دیگر نیز استفاده شد.

۲) تشکیل کلاس زبان آلمانی: از آنجا که تحقیقات دامنه‌دار و پر ارزشی در زبان و ادب فارسی و زبان‌های ایرانی به همت ایران‌شناسان آلمانی انجام گرفته و نتایجِ مطالعات آنان به زبان آلمانی انتشار یافته، اولیای فرهنگستان زبان و ادب تشکیلِ دوره‌های فشردهٔ آموزش آلمانی برای پژوهش‌گران را لازم شمردند و به تشکیل آن اقدام کردند که تاکنون یک دوره از آن برگزار شده است.

تشکیل شعبهٔ فرهنگستان در شهرهای اصفهان، یزد و گرکان از دیگر فعالیت‌های فرهنگستان بوده است. فرهنگستان زبان و ادب فارسی درصدد است، با معاضدت وهمکاری مراکز دانشگاهی و علاقه‌مندان، شعبه‌هایی در دیگر مراکز استان‌های کشور دایر کند و ازاین راه کانون‌هایی برای مطالعات و تحقیقاتِ گویشی و فرهنگی پدید آورد.

ح. د.

بررسی زبان‌شناختیِ تأثیر زبان انگلیسی بر واژه‌سازیِ زبان عربی*

وجیه حَمَد عبدالرحمان
ترجمهٔ عباس امام

چکیده

می‌دانیم که زبان‌ها، در تماس با یک‌دیگر، هر یک، به طریقی، دیگری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مقصود این مقاله تحقیق در چندوچون تأثیر زبان انگلیسی بر واژه‌سازی در زبان عربی است. در همین جهت تلاش شده است تا برخی جنبه‌های اشتقاق واژه‌ها در زبان‌های انگلیسی و عربی بررسی شوند. زبان انگلیسی در زمینه‌های زیادی (بالاخص واژه‌سازی) تأثیر شگرفی بر زبان عربی داشته و در آینده نیز (تا زمانی که فرهنگ معاصر عربی به صورت غیرمولدِ امروزی است) این تأثیرگذاری ادامه خواهد یافت. ترکیب وندهای اشتقاقی با ستاک‌ها در زبان انگلیسی ــ برخلاف نظر استاگه‌برگ[1] ــ امری قراردادی نیست. هم‌چنین، برخی از قطع‌نامه‌های مجامع زبان‌شناسی در جهان عرب، به جای آن که باعث رشد و گسترش فرایند واژه‌سازی شوند، بر سر راه آن مانع ایجاد می‌کنند. فرایند اشتقاق در زبان عربی با آنچه در زبان‌های هند و اروپایی دیده می‌شود فرقی ندارد. برخی برداشت‌های نادرست دربارهٔ زبان عربی ناشی از کاربرد اصطلاحات فنی سنّتی است که قرن‌ها پیش وضع شده‌اند و چنانچه

---

* مشخصات اصل انگلیسیِ مقاله به این شرح است:
Wajih Hamad Abderrahman. «*A Linguistic Study of the Impact of English On Arabic Word-formation* », in *Islamic Studies*, 34:2 (1995), pp. 223-231.

1) Stageberg

برای بررسی زبان عربی و ساختار آن از اصطلاحات فنّی زبان‌شناسی نوین استفاده کنیم به دریافت و فهم بهتری دست خواهیم یافت. در زمینهٔ تحلیل تک‌واژیِ زبان عربی نیز غفلت از واکه‌های کوتاه در کتابت این زبان باعث گم‌راهی پژوهش‌گران می‌شود.

ادوارد ساپیر[۲]، زبان‌شناس‌نام‌دار امریکایی، بر این باور بود که زبان‌ها، هم‌چون فرهنگ‌ها، به ندرت قائم به نفس‌اند. ضرورت ارتباط متقابل بین انسان‌ها باعث می‌شود تا گویش‌ورانِ یک زبان (چه مستقیم و چه غیرمستقیم) با گویش‌ورانِ زبان‌های اقوام مجاورِ خود و یا با زبان‌های اقوامِ دارای فرهنگِ مسلط رابطه برقرار سازند. زبان می‌تواند هم باعث گردش چرخِ بی‌روحِ روابط بازرگانی و تجاری گردد و هم متضمّن وام‌گیری یا مبادلهٔ کالاهای معنوی (نظیر هنر، علم و دین) باشد. مشکل بتوان زبان یا گویشی کاملاً منزوی ــ حتی در بین اقوام بدوی ــ سراغ گرفت. تماس و رابطهٔ بین اقوامِ هم‌جوار، به هر درجه و میزان، کافی است تا بین آنها مناسبات متقابلِ زبانی برقرار گردد و می‌دانیم که این گونه تأثیر عموماً یک‌سویه است، یعنی احتمال تأثیرگذاریِ زبان قومی که مرکز ثقلِ تمدّن است برزبان‌های حول و حوش خود طبعاً بیش‌تر است تا احتمالِ تأثیرپذیری ازآنها.

تأثیر زبانی در مراتبِ معنایی، نحوی، صرفی، و واجی مشاهده می‌شود. به اعتقادِ ساپیر[۳]، ساده‌ترین نوع تأثیرگذاریِ زبانی بر زبان دیگر از طریق وام‌گیریِ واژگانی[۴] است. می‌دانیم، که هرگاه وام‌گیریِ فرهنگی وجود داشته باشد، ناگزیر، احتمال وام‌گیریِ واژه‌های مرتبط با آن فرهنگ نیز وجود خواهد داشت. وقتی اعراب، نخستین بار، از طریق تماس‌های بازرگانی یا ارتباطات دوران جنگ، با فرهنگ غربی و پاره‌ای مظاهر آن، نظیر خیابان‌های سنگ‌فرش یا آسفالت شده آشنا شدند، طبیعی بود که اسامی این کالاها و فراورده‌ها را نیز اقتباس کنند. اما نگارندهٔ این مقاله میل دارد دیدگاه دیگری را بیان کند؛ چون، هر چند واژه‌های انگلیسی و فرانسهٔ بسیاری (بالاخص واژه‌های مربوط به حوزهٔ علوم و صنایع) وارد واژگان زبان عربی شده‌اند، در مجموع، زبان عربی در قبال ورود واژه‌های بیگانه نسبتاً مقاومت نشان داده است. بنا به گفتهٔ بیسْتن[۵]، هیچ دورهٔ دیگری در گذشتهٔ تاریخ شاهد این‌چنین تغییر بنیادینی در گنجینهٔ لغات نبوده است، یعنی شاهد

---

2) E. Sapir. *Language* (Harcourt, Brace and World Inc., 1970). p. 192.

۳) همان‌جا. ۴) borrowing of words

5) Beeston, *The Arabic Language Today* (London: Hutchinson University Library, 1970). p. 114.

تحوّلی که با هجوم سیل گستردهٔ واژه‌های نُرمانی ـ فرانسوی در قرن سیزدهم یا با رنسانس و واژه‌های لاتین‌گرای آن پدید آمد. در سراسر تاریخ، گرایش مسلط همواره این بوده که یا به واژه‌های موجود در زبان‌ها معانی جدیدی داده شود یا از منابع موجود زبان واژه‌هایی نو ساخته شود. در زبان عربی، این نیازِ قرن بیستم به انبوه گستردهٔ واژگانِ جدید فنّی (که زبان انگلیسی، برای رفع آن نیاز، دست به دامانِ نوواژه‌های عمدتاً یونانی و لاتینی شده است) تا حدود زیادی با سیاستی مشابهِ سیاست آلمانی‌ها مرتفع گردیده و است ــ سیاستی که، بر اساس آن، برابر واژهٔ انگلیسیِ oxygen کلمهٔ *Sauerstoff* برابر Diabetes (دیابت یا مرض قند) معادل آلمانی *Zuckerkrankheit* انتخاب گردیده‌اند. گستره و حدود وام‌گیریِ واژگانی در زبان‌ها هم به عوامل زبانی بستگی دارد و هم به عوامل فرازبانی. در مورد زبان عربی نیز، به نظر می‌رسد که این هر دو عامل دخیل بوده‌اند، بالاخص به این دلیل که عربی زبان قرآن مجید است و گویش‌ورانِ این زبان عموماً بر این باورند که زبان قرآن کلام وحی و قدسی است و تا حد ممکن باید دست‌نخورده باقی بماند. نگارنده از این عوامل به تفصیل در جای دیگری بحث کرده است[۶]. از مطالعهٔ دقیق این گونه وام‌واژه‌ها تفسیرجالبی دربارهٔ تاریخ و فرهنگ فراهم می‌آید. حال، تقریباً، می‌توان نقشی را که افراد گوناگون در ابداع و گسترش افکار فرهنگی ایفا کرده‌اند ارزیابی کرد ــ نقشی که مدیون واژگان نوساختهٔ آنها و نفوذ و رسوخ آن واژه‌ها در ذهن و دل مردم است. فرهنگستان‌ها و برخی محافل عربی در کشورهای مصر، عراق، اردن، عربستان سعودی و سوریه، برای واژه‌سازی بر اساس منابع موجود خودِ زبان عربی، تلاش بسیار کرده‌اند؛ اما، نکته این‌جاست که قطع‌نامه‌ها و توصیه‌های این مجامع همیشه با اقبال عموم روبه‌رو نشده است. من‌باب مثال، واژهٔ رسمی و عربیِ ، هاتف نتوانسته است واژهٔ انگلیسیِ معادلِ خود، رواج telephoneرا، که بین مردم کمابیش دارد، از گردونهٔ کاربرد خارج سازد، هم‌چنان که ظاهراً در زبان آلمانی نیز واژهٔ نشده آلمانیِ رسمیِ به *Fern-sprecher* موفق به حذف واژهٔ telephone است. علاوه بر این، نظر می‌رسد که این قطع‌نامه‌ها در مورد برخی جنبه‌های واژه‌سازیِ اشتقاقی تا حدود زیادی تحت‌تأثیرِ دو مکتب سنّتیِ زبان‌شناسیِ عربی (مکتب بصره و مکتب کوفه)

6) W. Abderrahman, *The Role of Derivation in the Process of Neologisation in Modern Literary Arabic*, *Doctoral Dissertation,* London University, 1981. pp. 20-30.

باشند. اجازه دهید با ذکر مثالی مسئله را روشن کنیم: فرهنگستان زبان عربی در مصر قطع‌نامه‌ای به تصویب رسانده که، بر اساس آن، اشتقاق از اسم‌ها را (به جز در مورد واژگان علمی، آن هم به وقت ضرورت) ممنوع اعلام کرده است. به نظر نگارندهٔ این سطور، چنین مصوبه‌ای، به جای توسعهٔ دامنهٔ فرایند واژه‌سازی، باعث محدودیت آن می‌شود. محافل زبان‌شناسی تقریباً متفق‌القول‌اند که زبان‌ها معمولاً از دو نوع اشتقاق بهره می‌جویند: الف) اشتقاق با حفظ مقولهٔ دستوری[۷]، مثل زمانی که از فعل فعل دیگری می‌سازیم؛ ب) اشتقاق با تغییر مقولهٔ دستوری[۸]، مثل زمانی که از اسمْ فعل، از اسمْ صفت (و بالعکس) یا از صفتْ، قید و از فعلْ اسم ساخته می‌شود. واقعیّت این است که حوزهٔ واژگانیِ زبانِ عربی به شهادت مثال‌های زیر، سرشار از این‌گونه اشتقاقات است:

اسم جامد	فعل مشتق
رأس (سر)	رَأَسَ (در رأس... قرار گرفت. رئیس شد)
جَبْهَه (پیشانی)	جابَهَ (رویارو شد)
بَحْر (دریا)	اَبْحَرَ (دریانوردی کرد)
کَهْف (غار)	تَکَهَّفَ (غارنشین شد)
یَوم (روز)	یاوَمَ (دست‌مزد روزانه را پرداخت)
جَبَل (کوه)	اَجْبَلَ (عازم کوه شد)
بَطْن (شکم)	باطَنَ (به شکم کسی زد)

در مورد تأثیر فرهنگی و زبانیِ انگلیسی بر فرهنگ‌های دیگر، ساپیر[۹] قایل به این است که شاید برای انگلیسی‌ها اندکی یأس‌آور باشد که دریابند تأثیر عمومیِ فرهنگِ انگلیسی تاکنون ناچیز بوده است. البتّه، زبان انگلیسی در حال گسترش است؛ چون انگلیسی‌ها سرزمین‌های وسیعی را به استعمار خود در آورده‌اند. ولی شواهدی در دست نیست تا نشان دهد این زبان در جایی آن‌چنان در بطن واژگانِ زبانی وارد شده باشد که با نفوذ زبان فرانسه در تار و پود زبان انگلیسی یا نفوذ زبان عربی در همهٔ زوایای دو زبان فارسی و ترکی قابل قیاس باشد. با این همه، به نظر نگارنده، چنین گفته‌ای، هر چند در اوایل دههٔ پنجاه قرن بیستم درست بوده باشد، ظاهراً در دورهٔ پس از آن تاریخ، حداقل در مورد زبان عربی، صحت ندارد؛ یعنی، می‌توان گفت که تأثیر فراوان انگلیسی

7) class-maintaining 8) class-changing 9) Sapir, *Language*, p. 194.

بر عربی، به هیچ وجه، حاشیه‌ای و فرعی نیست. من‌باب مثال، صدها واژهٔ انگلیسی، نظیرِ video، television، telex، facsimile، cable، radio، studio، captain، sandwich، gearbox، film، camera، وارد واژگان زبان عربی شده‌اند و، به صورتی گسترده، در محاورات روزمره به کار می‌روند. تأثیر شگرف زبان انگلیسی بر عربی تنها محدود به حوزهٔ وام‌گیریِ واژگانیِ مستقیم نیست بلکه محدودهٔ صَرفِ اشتقاقی (یا واژه‌سازی) را نیز در بر می‌گیرد. در این مورد، چه بسا تأثیر شگرف انگلیسی بر عربی از این‌رو باشد که فرهنگ معاصر عرب هویّتی است عاریتی که می‌کوشد تا خود را به اروپایی‌ها و غربی‌ها شبیه سازد. بی‌تردید این واقعیّت تأثیر زیادی بر زبان عربی داشته است. در خلال پنجاه و اندی سال اخیر، اعراب (اگر چه در آغاز با کمی محافظه‌کاری)، در مجموع جهانِ پیرامون خود و آمال فرهنگی خویش را از دریچهٔ مفاهیم و حوزه‌های فکری مشخصی دیده‌اند که آن مفاهیم و حوزه‌ها دستاورد فکریِ خود ایشان نبوده است. به گفتهٔ استتکویچ[۱۰] (که اظهارنظر درستی نیز هست)، تأثیر فرهنگ و زبان عربی در این دوره نه تنها در واژگان بلکه در سبک و ضرب‌آهنگِ جدیدِ تفکرِ اعراب نیز احساس می‌شد و از این ره‌گذر احساس زبانیِ کاملاً جدیدی تبلور یافت. در نتیجه، مجموعهٔ این افکار و اندیشه‌های وارداتی ایجاد شاکلهٔ فکریِ زبانْ محوری را ایجاب می‌کرد که خاستگاهِ آن ریشه در فرهنگِ تأثیرگذار داشت. لذا، مفهومِ عامِ «زبان‌های غربی» (به عنوان عاملِ تأثیرگذار بر زبان عربی) واقعیتی زبانی- فرهنگی است نه تعمیمی مبهم و نامنضبط.

زبان عربی، از طریق واژگان جدید خود ــ که اکنون از مرز ۴۰۰۰۰ فراتر می‌رود ــ واز طریق زمینهٔ زبانی- فرهنگی که محصول آن واژگان است (و، سرانجام، از راه غنای فراوان و تنوعِ الگوهای اصطلاحیِ وارداتی از زبان‌های غربی و نیز عبارت‌پردازی‌های برگرفته از متون ادبیِ غربی)، اکنون این توانایی را در خود یافته است که مرزهای محدودِ زبانیِ خود را پشت سرگذارد و در حوزهٔ فراخِ قرابتِ فرهنگی و زبانی با خانوادهٔ زبان‌های معاصر غرب ــ که حکم سرمشق آن را پیدا کرده‌اند ــ گام نهد.

به گفتهٔ استتکویچ، در حال حاضر چارچوب نحویِ زبان عربی با پویایی‌های فکری

10) J. Stetkevych, *The Modern Arabic Litrary Language* (Chicago and London: University of Chicago Press. 1970), p. 117.

جدید و عمدتاً غیرسامیِ معاصر سازگار است. هم‌چنین، به گفتهٔ وی، ذهنیّت عربیِ معاصر بیش از پیش به صورت شاخه‌ای از ذهنیّت غربیِ معاصر در آمده، به طوری که مقدار کم‌تر و کم‌تری از عادات فکریِ سامی و الگوهای زبانیِ سنتی و ویژگی‌های ساختاریِ این زبان را حفظ کرده است. اجازه دهید تجربه‌ای شخصی را بازگو کنم. زمانی که در بخش عربیِ رادیو بی‌بی‌سی کار می‌کردم و شدیداً درگیرِ ترجمه و ارائهٔ برنامه‌های متعدّدِ جدید بودم، متوجّه شدم که بیش‌ترِ مترجمانِ آن بخش غالباً به ترجمهٔ تحت‌اللفظیِ متون متوسل می‌شوند و از این‌رو، در مطالب ترجمه شده، عمدتاً نظم و ترتیبِ واژه‌آرایی نحو زبان انگلیسی بازتاب می‌یابد. الگوی مسلط در واژه‌آرایی و نحو زبان عربی معمولاً **فعل+ فاعل+ مفعول** است، اما در بی‌بی‌سی، به تدریج، این الگو، به تأثیر زبان انگلیسی، جای خود را به فرمول **فاعل+ فعل+ مفعول** می‌داد. البته، این به آن معنی نیست که فرمولِ **فاعل+ فعل+ مفعول**، تاکنون در عربی کاربرد نداشته است؛ چون زبان عربی، برخلاف زبان انگلیسی، دارای الگوی واژه‌آراییِ آزاد است.

حال، پیش از آن که به بحث در تأثیر زبان انگلیسی بر واژه‌سازیِ عربی بپردازم، یکی دو نکته را دربارهٔ پاره‌ای از جنبه‌های اشتقاق در زبان‌های انگلیسی و عربی باید گوش‌زد کنم. از میان ویژگی‌های بارزِ پسوندهای اشتقاقی، سه خصوصیت بیش از دیگر خصوصیات مورد توجّه ما هستند[۱۱]:

۱. این که هر واژه‌ای با کدام پسوندهای اشتقاقی ترکیب‌پذیر است قانون‌مند نیست. من‌باب مثال، برای اینکه از فعل *adorn* اسم بسازیم، فقط پسوند *ment-* را می‌توانیم به آن بیفزاییم ــ هیچ پسوند دیگری به کار نمی‌آید ــ در صورتی که فعل *fail* فقط با پسوند *ure-* می‌تواند اسم *failure* بسازد.

هر چند، ممکن است این ادعا دربارهٔ ساختِ اسمِ فعل‌های معیّنی در انگلیسی صدق کند؛ اما، با استقصای تمام، آشکار می‌گردد که این قاعده همواره صادق نیست. نگارنده به این نتیجه رسیده است که حداقل در سه حالت نوع پسوندهای اشتقاقی را که برای ساختن این گونه مشتق‌ها به کار می‌روند می‌توان به شرح زیر پیش‌گویی کرد:

الف) افعالی که به *ate* ختم می‌شوند با *ion* ترکیب‌پذیرند، مثلاً:

11) C. Norman Stageberg, *An Introductory English Grammar* (New York, Holf, Rinech and Winston, 1981), p. 106.

educate	**education**
calculate	**calculation**
speculate	**speculation**

ب) افعالی که به *d* یا *de* ختم می‌شوند، نیز ظاهراً با *ion* ترکیب می‌شوند و *d* به *s* تبدیل می‌شود، مثلاً:

explode	**explosion**
expand	**expansion**
divide	**division**
erode	**erosion**

ج) افعالی که به *ify* یا *efy* ختم می‌شوند ظاهراً با پسوند cation ترکیب می‌شوند، مثلاً:

classify	**classification**
exemplify	**exemplification**
liquefy	**liquefication**
clarify	**clarification**

تا آنجا که به واژه‌سازی در زبان عربی مربوط است، عموماً این احساس وجود دارد که هم مستشرقان و هم زبان‌شناسانِ معاصرِ عرب هنوز واژه‌سازی (صرفِ) زبان عربی را بیش‌تر معمّا تلقی می‌کنند. گویی دستگاه اصطلاحاتی و یافته‌های زبان‌شناسیِ معاصر در مورد ساختارِ صرفیِ زبان عربی مصداق ندارد و حتّی برخی زبان‌شناسان اصرار دارند تا برای توصیف ساختار زبان عربی از اصطلاحات سنّتی که قرن‌ها پیش ا ز این ساخته و پرورده شده‌اند استفاده کنند. نتیجه این که واژه‌سازیِ اشتقاقیِ عربی با واژه‌سازیِ زبان‌های هندو اروپایی کاملاً متفاوت شمرده می‌شود. مثلاً بیٹْسن[۱۲] در اظهارنظر راجع به اشتقاق اسم‌های مشتق از فعل، اسم فاعل و اسم مفعول و اسم مکان، چنین می‌گوید که در این گونه مشتق‌ها نوع اشتقاق با آنچه در زبان‌های هندواروپایی (به خصوص زبان‌های لاتینی و یونانی که منبعِ بیش‌ترِ واژگان فنیِ بسیاری از زبان‌های اروپایی هستند) دیده می‌شود، تفاوت اساسی دارد. اولاً از این جهت که فنی بودن بسیاری از اصطلاحات فنیِ زبان انگلیسی در همان نظر اول بازشناختنی است. مثلاً، واضح است که *television* واژه‌ای است فنّی و معنایی اخص از «دیدن از دور» دارد؛ ثانیاً، از این‌رو که زبان انگلیسی عضوی است از مجموعهٔ زبان‌هایی که دارای واژگان فنّیِ

12) M. Bateson, *Arabic Language Handbook* (Washington, Center for Applied Linguistics, 1967), p.88.

مشترکی هستند؛ ثالثاً، به این دلیل که (در مفهوم بسیار کلّی) نظام اشتقاقیِ زبان عربی برای گویش‌ورانِ این زبان این امکان را فراهم می‌کند تا فقط یک ریشهٔ مشخص و یک عنصرِ مأخذِ مستقیم را با مشخصّات صرفیِ گوناگونِ تذکیر و تأنیث، اِفراد و جمع، تعلّق کلمه به مکان، حرفه، آلت، فرایندی از فرایندها تلفیق کنند. بیٹْسن پس از آن می‌گوید که زبان عربی در اختیارِ معادلِ *television* مجبور است یا *vision* را ریشه قرار دهد یا *tele-* را؛ اما، به نظر من، تفاوت اساسیِ اشتقاق در زبان عربی و در دیگر زبان‌های هند و اروپایی ناشی از این است که متأسفانه در محافل زبان‌شناسیِ معاصر برای توصیف واژه‌سازیِ زبان عربی، به جای استفاده از اصطلاحات زبان‌شناسی نوین مانند *base* (ستاک، مادهٔ اصلی)، affix (وند)، هنوز هم کماکان از اصطلاحات زبان‌شناسیِ سنّتی نظیر صیغه، اوزان، ابواب و اصطلاحات تک‌واژی ـ معنایی استفاده می‌شود. گرچه، شاید علت این امر تا حدی هم به این دلیل باشد که برخی مشتق‌های ساخته شده (مثل اسمِ مکان، اسم زمان، اسم آلت، مصدر مرّه، اسم حالت و اسم حرفه) در زبان‌های هند و اروپایی وجود ندارند. افزون بر این، خط عربی، که فقط مصوت‌های بلند در آن نمایش داده می‌شوند، ظاهراً بر تجزیه و تحلیل واژه‌سازی این زبان تأثیر اساسی دارد. برای نشان دادن این معنی که اشتقاق دو گونهٔ زبانیِ سامی و هندواروپایی چندان تفاوتی ندارند، توجه شما را به مثال‌های زیر جلب می‌کنیم:

عربی	انگلیسی
مَکْتَب (دفتر کار)	*enrich*
مَصْنَع (کارخانه)	*endanger*
مَلْعَب (زمین بازی)	*beautiful*
مَضْوَأ (نورسنج)	*soften*

نگاهی به ساختار تصریفیِ این مثال‌ها نشان می‌دهد که هر کدام از آنها بر اساس الگوی ستاک + **وند** ساخته شده است. پیشوندِ *ma-* در سه مثال اول زبان عربی بر اسم مکـان دلالت دارد و پیشونـد *mi-* بیانگـر اسم آلت است. به هم‌چنین، در زبان انگلیسی واژه‌های *enrich* و *endanger* را می‌توان به ستاک و پیشوند تجزیه کرد، در حالی که واژه‌های *beautiful* و *soften* شامل پسوندهای ful- و en- هستند. واژهٔ *television*، به خلاف قول بیٹْسن، مرکب است نه مشتق. در وضع معادل عربیِ چنین ترکیباتی، استفاده از مشتق ارجح شمرده می‌شود که در آن معنیِ هر دو جزءِ ترکیب، چنان که در شواهد

زیر دیده می‌شود، گنجانده شده است:

مشتق عربی	ترکیب انگلیسی
مَطار (فرودگاه)	*airport*
مِضْوَأ (نورسنج)	*photometer*
مَرْفَأ (بندرگاه)	*seaport*
مِرفاة (تلویزیون)	*television*
سُبّورة (تخته سیاه)	*blackboard*
عصامی (خودساخته)	*self-made*
جابي (مأمور مالیاتی)	*taxman*

تأثیرِ شگرف زبان انگلیسی بر زبان عربی را می‌توان در حوزه‌های گوناگونِ واژه‌سازیِ این زبان احساس کرد و عمده‌ترین آنها به این شرح است:

۱. اقتباس الگوهای واژه‌سازیِ دورگه مثل Hadco، Reefco، Azeezco، که در آنها پسوندِ انگلیسیِ *co-* به ستاک عربی اضافه شده است. بلومفیلد[۱۳] خاطر نشان می‌سازد که هرگاه وندی در واژه‌های دخیلِ بسیاری به کار رود، با عناصر بومی توسعاً می‌تواند ترکیب‌ساز باشد. مثلاً دو پسوندِ فرانسه و اصالتاً لاتینیِ *ible-* و *able-* که در واژه‌های انگلیسی agreeable و excusable وجود دارند در ساخت‌هایی چون bearable، eatable، drinkable (که، در هرسه، ریشهٔ فعل منشأ بومیِ انگلیسی دارد) تعمیم یافته‌اند. مثال‌های دیگری از زبان انگلیسی که در آن عناصر انگلیسی با ستاک‌های بومیِ عربی ترکیب شده‌اند عبارت‌اند از فکرولوجی (ideology)، اُسطورْلوجی (mythology)، کائن‌لوجی (ontology). هم‌چنین، در علم شیمی، عناصر انگلیسیِ بسیاری در ترکیبِ واژه‌های عربی دیده می‌شوند؛ به‌این‌صورت که ستاکْ معادلِ عربی پیدا می‌کند و یک عنصر خارجیِ (انگلیسی) به این معادل بومی می‌پیوندد، چنان که در شواهد زیر:

خَلّون	*acetone*
خَلّیل	*acetyl*
فَحْمیل	*carbonyl*
نَمْلیل	*formyl*
سُکَّرید	*glucoside*
سُکَّریّات	*glucides*
هضمید	*peptide*

۲. افزودن پیشوند نفی *-lā* (لا) به اسم‌ها و صفات، مثل لا متناهی (infinite)، لا طَبَقی (classless)، لا اخلاقی (immoral)، لا سِلْکی (wireless)، اللازمان (timelessness) و اللاعروبه

13) L. Bloomfield, *Language* (New York, Holt. Rinech, and Winston, 1967), p. 454.

(the anti-Arabism). به قول استتکوویچ[۱۴]، نکتهٔ جالب توجه و نکته‌آموز این که ظاهراً، از این نوآوری در استفاده از پیشوند، ابتدا لبنانی‌ها و سوری‌ها، بالاخص شعرای مهاجر به امریکا استقبال کرده‌اند. از سوی دیگر، در مصر این نوآوری‌ها به غایت نادر بوده و، تنها در سه دههٔ اخیر، نویسندگان مصری آن را در زبان ادبیِ رایج وارد کرده‌اند. نسل معاصرِ شاعران عراقی نیز تا حدودی به استفادهٔ از پیشوندِ **لا** تمایل نشان داده‌اند.

۳. فعال ساختن استفادهٔ از پسوند *āt-* (ات)، که بیانگرِ نام رشتهٔ علمی است، به جای الگوی ساختیِ **حرف تعریف+ اسم** که همواره در محافل زبانی عرب متداول بوده است. شواهد آن عبارت‌اند از صَوتیّات (phonetics)، اقتصادیّات (economics)، الکترونیّات (electronics)، لغویّات (linguistics) و حتی اسلامیّات. پیش از قرن بیستم، اصطلاحاتی مانند النحو (syntax)، الصرف (morphology)، الهندسه (geometry)، الطّبّ (medicine)، التاریخ (history) و نظایر آنها، به الگوی رایجِ **ال + اسم** به کار می‌رفته‌اند. بی‌میل نیستم ادعا کنم که نشاندنِ الگوی ساختیِ مختوم به *āt-* به جای الگوی پیشین را شاید بتوان ناشی از آن دانست که *s-* در پسوند *ics-* به اشتباه نشانهٔ جمع پنداشته‌اند و از این‌رو پسوند *āt-* (ات) عربی را در ازاء آن افزوده‌اند.

۴. کاربرد گستردهٔ قیدهای دالّ بر «نظرگاه» با افزودن پسوندِ *an-* (–اً) به صفات مختوم به *iyy-* (ي)؛ مانند اسلامیّاً (islamically)، دولیّاً (internationally)، سیاسیّاً (politically)، عسکریّاً (militarily)، دینیّاً (religiously) و اخلاقیّاً (morally). کووان[۱۵] می‌گوید که زبان عربی از نظر قید بی‌اندازه فقیر است. مع‌الوصف بررسیِ دقیق نشان می‌دهد که زبان عربی، در پرتوِ تأثیرِ زبان انگلیسی، در این حوزه از اشتقاق غنا می‌یابد، چون در مواردی که از انگلیسی به این زبان ترجمه می‌شود قیدهای بسیاری وجود دارد.

۵. هر چند شماری از ترکیب‌های مرخّم (blends)، به خصوص آنها که به اصطلاحات دینی ــ مانند بَسْمَلَة (بسم الله گفتن)، حَمْدَلَة (الحمد لله گفتن) و مَشْأَلَة (ماشاءالله گفتن) ــ تعلق دارند، وارد قوامیس عربیِ قدیم شده است، باروریِ این فرایند، به ویژه در عرصهٔ واژگان علمی، روزافزون می‌گردد. از بررسیِ دقیقِ هر یک از فرهنگ‌های جدید آشکار می‌گردد که در دو دههٔ اخیر صدها نوواژه از این دست ساخته شده است و این امر را تنها در پرتو توجه به تأثیر زبان انگلیسی در واژه‌سازیِ زبان عربی می‌توان توضیح داد. ذیلاً، چند شاهد مثال یاد می‌شود:

بَیْجُزئی	*intermolecular*
بَیْسَطحي	*interfacial*
بَیْجَلیدي	*interglacial*
کیمیحَیَوی	*biochemical*

14) Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language*, p. 54.

15) D. Cowan, *Modern Literary Arabic* (Chicago, Chicago University Press, 1978), p. 63.

کیمیکهرُبی	*electrochehmical*
کَهروطیسی	*electromagnetic*
نَووَیحَراری	*thermonuclear*
بَیْثِقافي	*intercultural*

شایان ذکر است که بیش‌ترِ این نوع ترکیب‌های مرخّم، که اخیراً وضع شده‌اند، از نظر ساختاری، با قواعد سنّتیِ واژه‌سازی در زبان عربی (صَرف) وفق ندارند؛ چون، در این قواعد، محدودیت‌هایی از نظر حروف اصلیِ کلمه (حداکثر پنج حرف) وجود دارد. نگارنده، برای آن که پاره‌ای از این ترکیب‌ها با قواعد ساختاریِ واژه‌سازیِ عربی، سازگار باشند، ساخت‌های کَحَوي، کَمَرِي، کَهْرَسي، و نَحْرَري را به ترتیب به جای *biochemical*، *electrochemical*، *electromagnetic* و *thermonuclear* پیش‌نهاد می‌کند.

۶. به نظر می‌رسد که تأثیر زبان انگلیسی بر واژه‌سازی زبان عربی برخی از شکل‌های افعال را نیز تحت‌تأثیر قرار داده است. مثلاً، در نتیجهٔ برخی ترجمه‌های ضعیف، شکلِ فعل اِسْتَفْعَلَ (بابِ استفعال)، که بر طلب یا نتیجه دلالت دارد، گویا از حوزهٔ کاربُرد طرد شده و به جای آن از ترکیب طَلَب + **اسم** یا اَصْبَحَ + **اسم** یا **صفت** استفاده می‌شود. در نتیجه، مثلاً به جای اَسْتَوْضَحَ عبارتِ طَلَبَ تَوْضیحاً به کار می‌رود.

۷. به گفتهٔ عبدالرحمان[۱۶]، واژه‌های نو در زبان عربیِ امروز اساساً از راه اشتقاق ساخته می‌شوند. از فرایندهای دیگر، مثل ترکیب (compounding) و ترکیب مرخّم (blend)، نیز گه‌گاه استفاده می‌شود. اما، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، از نشانهٔ اختصاری (acronym)، تا پیش از تماس عربی با زبان‌های اروپایی معاصر، در واژه‌سازی استفاده نمی‌شده است. اما امروزه ما در عربی به نشانه‌هایی اختصاری چون وَفا (به جای **وَكالَةُ الأنباءِ الفلسطينيه** خبرگزاری فلسطین)، كُنا (به جای Kuwait News Agency / خبرگزاری کویت) و ذمم (به جای Ltd / ذات مسئولیت محدودة) برمی‌خوریم.

۸. هم‌چنان که پیش از این گفته شد، در انگلیسی برای اسم مکان، که در عربی از ریشهٔ ثلاثی مجرد ساخته می‌شود، اشتقاقی وجود ندارد؛ در نتیجه، استفاده از این اشتقاق در عربی کاهش یافته، چون زبان انگلیسی سرمشقِ مترجمان بوده است. مثلاً exit را، به جای مخرج، به خروج و place of ablution را، به جای متوضأ، به مکانُ وضو و sitting room را، به جای مجلِس، به غرفةُ جلوس برگردانده‌اند.

حاصل آن که، نگارنده می‌پندارد که زبان عربی، این وسیلهٔ انتقالِ عمدهٔ تمدن امروزی، بدون تردید تا حدود زیادی به زبان انگلیسی، زبان تمدّنِ بارورِ معاصر، مدیون

16) Abderrahman, *The Role of Derivation*.

است. با توجّه به پیش‌رفت‌های گسترده در عرصهٔ حمل ونقل و ارتباطات و مقادیر هنگفتِ مطالب ترجمه شده از انگلیسی به عربی، به احتمال بسیار زیاد، زبان عربی، تا زمانی که به صورت زبانِ فرهنگ وام‌گیرنده باقی بماند، در آینده نیز تحت تأثیر الگوهای زبان انگلیسی، آن هم نه تنها در حوزهٔ اشتقاق صرفی، قرار خواهد گرفت. به نظر نگارنده، آنچه باعث تشدید تأثیر زبان انگلیسی بر زبان عربی می‌شود این است که اکثریت قریب به اتفاقِ مترجمانِ عرب با قواعد زبانِ مبدأ بیش‌تر آشنا هستند تا با قواعد زبانِ مقصد و اگر عکس آن را در مورد واژه‌سازان صادق بدانیم راه خلاف نپیموده‌ایم.

❑

تحقیقات ایران‌شناسی

Ansāb al-ashrāf. Vol. VI B. By Aḥmad b. Yaḥyā b. Jābir al-Balādhurī, edited and annotated by Khalīl Athamina

(احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۶ ب، .با ویرایش و تعلیقات خلیل الثمینه)

Max Schloessinger Memorial Series. Texts, 7. pp. xviii, 306. Jerusalem, Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University, 1993.

انساب الاشراف بلاذری (وفات: ۲۷۹ / ۸۹۲ م) از شاه‌کارهای بزرگ تاریخ نگاری به زبان عربی است. این کتاب و تاریخ طبری نمودار اوج تاریخ نویسی بر مبنای اخبار در سده‌های نخستین عصر اسلامی است، که در آنها از سنّت روایت با ذکر اسناد آن و گزارش شهادت‌های عینی استفاده شده است. اما انساب الاشراف از لحاظ حجم کمی کوچک‌تر از کتاب بزرگ طبری با ۱,۶۰۰,۰۰۰ کلمه است؛ چه، به تخمین، حدود ۱,۲۵۰,۰۰۰ کلمه دارد. صرف نظر از این تفاوت، دو اثر مذکور به لحاظ غنای روایی مشابه یک‌دیگرند. البته، ساختار صوری این دو کتاب نیز متفاوت است: طبری، حد اقل برای وقایع بعد از هجرت، روش تحلیلی را به کار برده است؛ در صورتی که بلاذری، چنان که از عنوان کتابش پیداست، وقایع را زیر نسب اشخاص و قبایل آورده است؛ هرچند عملاً، این تفاوت همه جا بارز و مبرهن نیست. مثلاً بلاذری شرح وقایع دورهٔ عباسیان را زیر نسب عبّاس بن عبدالمطّلب و اخبار راجع به امویان را ذیلِ «عبدالشمس» آورده است.

فرق عمدهٔ دیگری این دو کتاب را از دید مورّخان امروزی متمایز کرده است: در حالی که تاریخ طبری را دخویه و دیگران در اواخر قرن ۱۹ م چاپ و منتشر کردند، انساب الاشراف بلاذری هنوز عمدتاً به صورت خطّی باقی مانده است و این از عجایب است، چه فراهم کردن نسخ خطّی انساب الاشراف بسیار سهل‌تر از نسخ تاریخ طبری بوده است. هنگامی که دخویهٔ هلندی و همکارانش به چاپ تاریخ طبری پرداختند نسخهٔ کاملی از آن کتاب وجود نداشت و می‌بایست قطعات پراکندهٔ آن را از کتاب‌خانه‌های اروپا، خاورمیانه و هندوستان

گردآوری کنند و در کنار یک‌دیگر قرار دهند و با هم تلفیق نمایند. اما از انساب الاشراف یک نسخهٔ کامل، حاوی تمام متن کتاب، در استانبول موجود و شناخته شده و معروف بود و اخیراً سه نسخهٔ دیگر از آن در مراکش کشف شد که حاوی تمام یا بخشی از آن است. این نسخه‌ها در رباط به دست آمده است. دو نسخه از آنها متعلق به کتاب‌خانهٔ سلطنتی و یک نسخه در کتاب‌خانهٔ عمومی شهر محفوظ است. توصیف و تعیین تاریخ این نسخه‌ها چنان که باید انجام نگرفته است و معلوم نیست که همه مأخوذ از یک اصل بوده‌اند و یا از نسخ متعددی استنساخ شده‌اند. نسخهٔ شمارهٔ ۲۵۱۸ رباط، که ثمینه از آن استفاده کرده است، به قلم مغربی نوشته شده و برخی از حواشی نسخهٔ استانبول را نیز دارد. ظاهراً نسخهٔ موجود در کتاب‌خانهٔ عمومی در یک مجلّد و دو نسخهٔ کتاب‌خانهٔ سلطنتی در چهار مجلّد است و این دو نسخه، علی الظاهر، از روی یک منبع رونویسی شده و یکی از آنها ناقص است.

تاکنون مساعی متعددی برای چاپ انساب الاشراف صورت گرفته و، در نتیجه، اکنون ثلثِ کلِّ کتاب به صورت چاپی موجود است و برخی از قسمت‌های آن هم دو بار چاپ شده است و بقیهٔ کتاب هنوز به صورت خطّی باقی است.

عنوان این کتاب در اصلِ متن ذکر نشده و گویتاین (Goitein) آن را از یکی از نوشته‌های دانش‌مندی اندلسی به نام ابن الابّار گرفته است[1]. این عنوان نشان می‌دهد که شرح وقایع در این کتاب بر حسب تسلسل تاریخی و سنوات وقوع نیست بلکه بر حسب نسب اشخاص مرتّب شده است و شامل شرح حال اشراف همهٔ قبایل و طوایف مُضَر است و ابتدا نسب حضرت محمد (ص) را که مرکز مهم‌ترین قبیلهٔ مضر یعنی قریش است ذکر کرده و در شرح حال اشرافِ قبایلِ مضر به ذکر موالی آنان، همچون ابومسلم خراسانی و ابن المقفّع، نیز پرداخته است.

نسخهٔ استانبول، که کامل‌ترین نسخهٔ موجود است، پیش از آن که شرح قبیلهٔ هوازن را، که آخرین قبیلهٔ مضر است، به اتمام برساند، ناگهان پایان می‌یابد. حمیدالله، ناشر کتاب، در این باره می‌گوید که معلوم نیست آیا بلاذری قصد داشته است این کتاب را با ذکر آخرین قبایل مضر به پایان برد یا آن که می‌خواسته است آن را با ذکر اشراف ربیعه و سپس قبایل شعبهٔ قحطان نیز ادامه دهد.

فصل‌بندی و تبویبِ کتاب در نسخ خطّی متفاوت است و عبدالعزیز الدوری نیز که برخی از قسمت‌های کتاب را چاپ کرده است معتقد است که این کتاب را باید به شش بخش تقسیم کرد:

بخش اوّل: سیرهٔ نبی (ص)؛ **بخش دوم:** بنی ابی‌طالب (علویان)؛ **بخش سوم:** بنی‌العباس (عباسیان)؛ **بخش چهارم:** بنی عبدالشمس (امویان)؛ **بخش پنجم:** سایر اقوام قریش؛ **بخش ششم:** قبایل دیگر عرب.

این نظر مورد اتفاق محققان نیست. لذا، ویراستارانی که قسمت‌هایی از این کتاب را چاپ

---

۱) ظاهراً منظور ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن‌ابی‌بکر قضاعی معروف به ابن ابّار، مورخ و ادیب و شاعر اسپانیاییِ اهل شهر بلنسیه، متوفی ۶۵۸ ه‍ است. نک: دائرة المعارف بزرگ اسلام و لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل ابن ابّار. ضمناً، عنوان کتاب بلاذری در لغت‌نامه، ذیل احمد بن یحیی بلاذری، به چند صورت آمده که هیچ کدام انساب الاشراف نیست.ـ مترجم.

کرده‌اند شماره‌های متفاوتی به مجلّدات کتاب داده‌اند و در نتیجه آشفتگی عجیبی در این مورد پدید آمده است.

حمیدالله، در مقدّمهٔ چاپ جلد اوّل کتاب انساب الاشراف از روی نسخهٔ استانبول، جدول بسیار مفید و باارزشی از محتوای کتاب ارائه کرده است. نسخهٔ مذکور در دو مجلّد است که مجلّد اوّل آن ۱۱۹۶ صفحهٔ بزرگ و مجلّد دوم آن، که حجمش کمی بیش‌تر است، ۱۲۶۸ صفحه دارد. همهٔ قسمت‌هایی که تا کنون چاپ شده است از مجلّد اوّل است به‌جز قسمتی که اهلوارت (Ahlwardt) چاپ کرده و شامل بخش کوچکی از مجلّد دوم نسخهٔ استانبول است و نیز بجز قسمتی که اخیراً ثمینه منتشر کرده و اکنون موضوع بحث ماست. اینک بد نیست اشاره به بخش‌هایی از کتاب که تا کنون چاپ شده است بشود.

ابتدا این نکته را باید ذکر کرد که برای نشان دادن صفحات نسخهٔ استانبول تا کنون دو روش متفاوت به کار رفته است: یکی آن که صفحات هر مجلّد به روش معمول شماره‌گذاری شود؛ دیگر آن که ورق‌های کتاب شماره‌گذاری گردد و برای نشان دادن صفحهٔ راست هر ورق رمز الف (a) و برای صفحهٔ چپ رمز ب (b) را به کار برند. مثلاً صفحهٔ ۲۳۴ الف (234 a) و ۲۳۴ ب (234 b) همان صفحات ۴۶۷ و ۴۶۸ طبق روش اول است.

روش دوم در مجموعهٔ یادنامهٔ ماکس اشلوسینگر چاپ اورشلیم و روش اول در قسمت‌هایی از کتاب که در بیروت به همت مؤسسهٔ آلمان چاپ شده به کار رفته و حمیدالله نیز همین روش را اختیار کرده است. اما محمودی، که قسمت مربوط به «نهضت‌های علویان» را (چنان که ذیلاً شرح داده می‌شود) چاپ کرده است، هر دو روش را، در کنار هم، به کار برده است.

در فهرست زیر، که معلوم می‌دارد چه قسمت‌هایی از نسخهٔ استانبول تاکنون چاپ شده و چه قسمت‌هایی به صورت خطّی باقی مانده و باید چاپ شود، شمارهٔ صفحات به روش اول نشان داده شده است.

مجلّد اولِ نسخهٔ استانبول

صفحهٔ ۱ تا ۲۸۶، نسب و زندگانی پیامبر: جلد اوّل انساب الاشراف که حمیدالله منتشر کرده است شامل آن قسمت از کتاب است که عمدتاً سیرهٔ پیامبر را در بر می‌گیرد و مانند سایر کتبِ «سیرت» با بحث از انساب عرب و سپس قبیلهٔ قریش و رسول اکرم آغاز می‌شود، آنگاه شمّه‌ای از تاریخ عرب جاهلی می‌آید، و، سرانجام، به شرح زندگانی و کارهای پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله تا زمان رحلت آن حضرت پرداخته می‌شود.

صفحهٔ ۲۸۶ تا ۴۳۷، بقیهٔ حوادث تا قتل حضرت علی علیه‌السلام: این قسمت، که هنوز منتشر نشده است، شامل مطالب زیر است:

از ۲۸۶ تا ۳۱۲: حلف الفضول و شرح زندگی ابوطالب عموی پیامبر؛

از ۳۱۲ تا ۳۳۶: زندگانی حضرت علی بن ابی‌طالب علیه السلام؛

از ۳۳۶ تا ۴۳۷: شرح اولین فتنه، جنگ صفّین و حکمیّت میان حضرت علی علیه السلام و معاویه و سرانجام شهادت آن حضرت.

از عجایب است که این بخشِ مفصّل از کتاب، که دربارهٔ حوادث بسیار مهمّی از تاریخ اسلام است، تاکنون به طبع نرسیده است.

صفحهٔ ۴۳۷ تا ۵۲۵، نهضت‌های علویان: این قسمت را المحمودی در یک جلد منتشر کرده است که در حقیقت جلد دوم کتاب است (اما این معنی قید نشده است). این قسمت دربارهٔ پسران امام حسن و امام حسین (ع) و سلالهٔ آنهاست که فقط بر اساس نسخهٔ استانبول ویراسته و چاپ شده است. اغلب مدّعیان علوی در این قسمت ذکر شده‌اند و شرح مفصّلی نیز از قیام و مرگ زید بن علی در اینجا آمده است.

صفحهٔ ۵۲۵ تا ۶۸۹، عباسیان. این جلدِ سوم کتاب است که چاپ شده و آن را عبدالعزیز الدوری ویراسته است. در این قسمت، از خلفای عباسی تا هارون‌الرشید بحث شده است؛ اما در ویرایشِ بخش‌های بعداز سفّاح (۱۳۶ ه) دقت کافی به کار نرفته است. بسیاری از افراد مهم خانوادهٔ بنی‌عباس و شخصیت‌های خارج از این خانواده که به آنان منسوب بودند، همچون ابومسلم خراسانی، در همین بخش ذکر شده‌اند. ۱۸ صفحهٔ آخر کتاب مربوط است به بحث دربارهٔ پسران و دختران دیگرِ عبدالمطّلب. این قسمت، که به عنوان جلد سوم معروف است، از نشریات مؤسسهٔ آلمانی بیروت است و الدوری از هر سه نسخهٔ رباط برای ویرایش آن استفاده کرده است.

صفحهٔ ۶۸۹ تا ۹۹۵، امویان. این قسمت یک بار، به عنوان جلد چهارم (بخش اوّل)، به همت احسان عبّاس، انتشار یافته است. در آن، راجع به بنی عبدالشمس بحث شده و معاویه و یزید و سایر اعضای خانوادهٔ اموی ذکر شده‌اند. حوادثی چون شهادت امام حسین علیه‌السلام، جنگ حرّاء[۲] و محاصرهٔ ابن زبیر در مکّه.[۳] این قسمت دومین جلد از کتاب است که مؤسسهٔ آلمانی در بیروت منتشر کرده است و احسان عبّاس، مانند الدوری، برای چاپ این کتاب از نسخه‌های رباط استفاده کرده است. اما، چنان که در زیر آمده است، محتوای این قسمت، به عنوان جلد چهارمِ الف و جلد چهارمِ ب و جلد پنجم، مجدداً چاپ شده است.

صفحهٔ ۶۸۹ تا ۸۱۷، امویان تا مرگ معاویه: این قسمت، به عنوان جلد چهارم الف، به کوشش ماکس اشلوسینگر و سپس (بعد از مرگ او) کیستر (Kister) ویراسته و در مجموعهٔ اورشلیم (که بعد از مرگ اشلوسینگر به نام مجموعهٔ یادنامهٔ ماکس اشلوسینگر تغییر نام یافت)، بر اساس نسخهٔ استانبول، چاپ شده است. این جلد از کتاب، مانند قسمتی که احسان‌عباس منتشر کرده است (و در بالا ذکر شد)، با پیدایش بنی عبدالشمس آغاز می‌گردد و درست پیش از شرح وقایع دورهٔ یزید بن معاویه پایان می‌یابد.

صفحهٔ ۸۱۷ تا ۹۱۸، امویان ــ وقایع دورهٔ یزید بن معاویه: این قسمت هم، به عنوان جلد چهارم ب، به کوشش اشلوسینگر ویراسته و در مجموعهٔ اورشلیم چاپ شده است و شامل شرح وقایع دورهٔ یزید بن معاویه است.

صفحهٔ ۹۱۸ تا ۱۱۳۷، عثمان و فتنهٔ سوم: این قسمت را گویتاین، به عنوان جلد پنجم انساب الاشراف، در مجموعهٔ اورشلیم چاپ کرده است؛ اما، در واقع، بر حسب شماره‌گذاریِ الدوری،

---

۲) شاید منظور جنگ مصعب بن زبیر با مختار ثقفی در حروراء در ۶۷ ه باشد.ـ مترجم

۳) ظاهراً منظور محاصرهٔ عبدالله بن زبیر در کعبه است به وسیلهٔ حجّاج بن یوسف و قتل او در ۷۳ ه.ـمترجم

مـی‌بایست آن را هـم بـخشی از جـلد چـهارم محسوب می‌داشـتند. شـرح مـفصّل وقـایع دورهٔ عثمان (از ص ۹۱۸ تا ۹۹۵) در بخشی که احسان عبّاس منتشر کرده (و در بالا ذکر شـد) نـیز آمـده است. بقیّهٔ این جلد بـه شـرح جـنگ مـهمّ **مـرج راهط**[۴] اختصاص دارد. نیز حوادث دیگری از فتنهٔ سوم در اینجا آمده که شامل شرح احوال عبدالله بن زبیر و مختار ثقفی است.

صـفحهٔ ۱۱۱۰ تـا ۱۱۹۶ مـجلد اوّل و از صفحهٔ ۱ تا ۲۹ مجلّد دوم (از نسخهٔ استانبول)، عبدالمـلک: اهـلوارت قسـمتی از ایـن کـتاب را، بدون ذکر نام مؤلّف، منتشر کرده است که مطابق است با انـتهای مـجلّد اول از نسـخهٔ اسـتانبول و ابتدای مجلّد دوم آن. و این قسمت عمدتاً مربوط است به عبدالملک بن مروان و حجّاج بن یوسف.

مجلّد دوم نسخهٔ استانبول

صفحهٔ ۱ تا ۲۹، در بالا ذکر شد.

صفحهٔ ۲۹ تا ۲۳۵، از جنگ دیرالجماجم تا یزید بن عبدالملک: در این قسمت، که هـنوز منتشر نشده است، شـرح جـنگ دیـرالجـماجم و سایر حوادث دورهٔ عبدالملک بن مروان و، سپس، خلافت ولید بن عبدالملک، عمر بن عبدالعـزیز و یزید بن عبدالملک آمده است.

صفحهٔ ۲۳۵ تا ۳۰۹، هشام‌بن عبدالملک: این قسمت را ثمینه، به عنوان جلد ششـم ب، در مجموعهٔ یادنامهٔ اشلوسینگر چاپ کرده است. پروفسور ثمینه محقّق برجسته‌ای است و، چنان کـه انـتظار می‌رفت، این چاپ دارای کیفیّت بسیار عالی است. او مخصوصاً مـراقـبت داشـته است کـه مـتون و روایات معادل را از سایر مـنابع سـنتیِ عـربی بـه دست آورد و نشان دهد. مطالعات وسیع او حاکی از آن است که این کار او تحلیل متن جامعی است که سنخِ اعلای این قبیل تحقیقات است. این چاپ برای محققانِ تاریخ‌نگاری و ادبیات عـربی بسـیار ارزش‌مند است. لذا، می‌بایست مقدمهٔ کامل‌تری بر آن نگاشته شود که شـامل ذکـر مـنابع بـلاذری و ارزش تاریخیِ شرح وقـایعِ دورهٔ هشـام بـاشد تـا فایدهٔ آن تمام گردد.

صفحهٔ ۳۰۹ تا ۱۲۶۸ (پـایان مـجلّد دوم)، **بقیّهٔ کتاب:** این قسمت تاکنون منتشر نشده است و شامل وقایع دورهٔ خلافت ولید بن یزید و اعقاب او تا انتهای دورهٔ بنی‌امیّه است که به حدود صـفحهٔ ۴۰۰ می‌رسد. سپس، مـطالب بـا تـفصیل کـم‌تری ادامه می‌یابد که غالباً در هر صفحه شامل دو یا سه شرح حال است. مورد بحث عبارت است از سایر افراد خانوادهٔ بنی‌امیّه و آنگاه عشایر کم اهـمیت‌ترِ قریش (از ص ۴۱۵ تا ۶۹۶)، بقیّهٔ کنانه (از ص ۶۹۶ تا ۷۲۷)، بنی خزیمه (از ص ۷۲۷ تا ۷۵۳)، سپس بنی هذیل (از ص ۷۵۳ تا ۷۸۶) و بدین جا شرحِ اَشرافِ بنی مدرکة بن الیاس به اتمام می‌رسد.

بعد از آن، از ص ۷۸۶ تا ۱۰۸۷، شـرح حـال اشراف بنی‌عمرو [بـن ادّ بـن طـابخه] بـن الیـاس است. تمیم در این گروه حاوی بیشترین شرح حال است (از ص ۸۵۰ تا ۱۰۸۷).

بلاذری، سرانجام، صفحهٔ ۱۰۸۸ تا ۱۲۶۸ را به قیس عیلان اختصاص داده است که از غطفان (ص

---

۴) جنگ مروان حکم و ضحاک بن قیص فـهری در شام، در محلی به نام راهط، که با پیروزی مروان بنای حکومت بنی‌امیّه پایه‌گذاری شد.ـ مترجم

۱۰۸۸ تا ۱۱۵۷) شروع شده و به ثقیف (ص ۱۲۱۰ تا ۱۲۶۸) منتهی می‌گردد. و به نظر نمی‌رسد که قبیلهٔ ثقیف به اتمام رسیده باشد و نه هیچ یک از شعبه‌های دیگر هوازن که آخرین شعبهٔ قیس است.

John E. Woods (ed): *Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī-Iṣfahānī, Tārīkh-i Ālam-ārā-yi Amīnī. Persian text edited by John E. Woods, with the abridged English translation by Vladimir Minorsky: Persia in* A. D. 1478-1490 *(Turkmenica, 12). Revised and augmented by John E. Woods.* xvii, 142, 460 pp. [Persian text], front. London: Royal Asiatic Society, 1992. 60.

فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، ***تاریخ عالم‌آرای امینی***

ایران‌شناسان اکنون خوش‌وقت‌اند که تاریخ عالم آرای امینی تألیف فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی را با ویرایش انتقادیِ جان وودز در اختیار دارند. مؤلف، در این کتاب مهم، که حاوی وقایع مربوط به دورهٔ حکومت سلطان یعقوب آق قویونلو از ۸۸۴ تا ۸۹۶ ق است، دربارهٔ بسیاری از جنبه‌های مبهم این دوره از تاریخ ایران مطالب تازه‌ای آورده است.

این کتاب حاویِ نه تنها شرح وقایع مربوط به سلسلهٔ آق قویونلو، بلکه آغاز تاریخ دورهٔ صفوی به ویژه احوال دو رهبر نخستین جنبش صفوی، شیخ جنید و شیخ حیدر است.

ده‌ها سال بود که محققان غربی فقط به ترجمهٔ ملخّص ولادیمیر مینورسکی (چاپ ۱۹۵۷)، خاورشناس بزرگ روس، اتّکا داشتند و غالباً از مراجعه به نسخ خطّیِ اصل کتاب غفلت می‌ورزیدند، متن فارسی هم چاپ نشده بود.

متون روایی، به خصوص تواریخ، از مهم‌ترین منابع کسب اطلاعات اساسی دربارهٔ تاریخ عصر آق‌قویونلو است. به همین دلیل، لازم است که از همهٔ این متون چاپ انتقادی منتشر شود، به ویژه که محققان غربی اینک شروع به درک سنت‌های تاریخ‌نگاری از خلال این گونه کتب کرده‌اند.

تاریخ عالم آرای امینی فقط ویرایش یک نسخهٔ خطّی نیست بلکه حاوی چند بخش است:

۱) چاپ انتقادی متن فارسی؛ ۲) ترجمهٔ ملخّص کتاب به همان صورتی که مینورسکی قبلاً منتشر کرده بود همراه با تعلیقات و نظریات جدید و مهم جان وودز؛ ۳) چند مدرک و سند جدید که تا کنون منتشر نشده بود و قسمتی از یک تاریخ مربوط به این دوره. بدین‌سان، می‌توان گفت که جان وودز مقدار زیادی تحقیقات و منابع دست اول دربارهٔ این عصر را اینک با مهارت تمام در یک مجلّد گردآورده است و این منابع، عمدتاً، یا نایاب بودند یا صعب الوصول و یا تاکنون منتشر نشده بودند.

بخش عمدهٔ متن فارسی بر اساس همان دو نسخه‌ای تنظیم شده است که مینورسکی از آنها در ترجمهٔ خود استفاده کرده بود. این متن همراه با تحقیقات انتقادیِ کامل است و در آن شمارهٔ برگ‌های نسخه‌های خطّی و همهٔ اختلافات دو نسخه ضبط شده است. علاوه بر آن، جان وودز، با

استفاده از دیار بکریهٔ ابوبکر تهرانی، که سرمشق مؤلف تاریخ عالم آرای امینی بوده، همهٔ اسامی امکنه رامشخّص و شرح کرده است.

از طرف دیگر، ترجمهٔ ملخّص کتاب به صورت جدید برای محققان بسیار سودمند خواهد بود و، چون متن فارسی و ترجمهٔ انگلیسی کتاب با هم در یک مجلّد چاپ شده است، با مقایسهٔ آنها می‌توان به آسانی دریافت که مینورسکی در ترجمهٔ خود چه مقدار از متن را رها کرده است. در برخی موارد این مقدار بسیار زیاد است. جان وودز به پانوشت‌های مینورسکی و نیز به اصل ترجمه مطالب بسیاری افزوده است که حاوی تحقیقاتی است که پس از انتشار ترجمهٔ مینورسکی، از سه دههٔ پیش تاکنون، انجام گرفته است.

تعلیقات جان وودز شامل مواردی است از قبیل ارجاعاتی به عناصر ترکی و مغولی در فارسیِ دورفر (Dörfer) (ویسبادن، ۷۵-۱۹۶۳)؛ ذکر شمارهٔ صفحات ارجاعات مینورسکی به کلّ یک متن تاریخی؛ توضیحات، اضافات و اصلاحاتی در مورد ترجمه‌های مینورسکی؛ ارجاعاتی به مواد موجود در بایگانی‌ها؛ مقایسه‌هایی با تواریخ بعدی عصر صفوی؛ و ضبط آخرین تحقیقات در این زمینه‌ها که شامل استفاده از اثر مهم خود جان وودز دربارهٔ آق قویونلو نیز می‌شود. اضافات مهمّ عبارت است از قسمتی از کتاب جواهر الاخبار، تألیف بوداق منشی قزوینی دربارهٔ صوفی خلیل رئیس موصل‌لو، که بایسنغر را جانشین سلطان یعقوب اعلام کرد؛ بخشی از کتاب چار تخت، تألیف کمال‌الدین حسین ابیوردی، دربارهٔ سلاح‌های آق‌قویونلو. از تصحیحات مهمّ می‌توان موارد راجع به اصلاح ارضی را ذکر کرد، که جان وودز طی آنها چندین خطای مینورسکی را در قرائت متن از روی نسخ خطّی در این زمینه اصلاح کرده است.

تصویر و متن دو نامهٔ دیپلماتیک از بایگانی توپ قاپوسرای حاوی اطلاعاتی دربارهٔ وقایع بعد از مرگ اوزون حسن است.

Sufi wisdom (حکمت صوفیّه) By **Marietta T. Stepaniants**. (SUNY Series in Islam.) pp. v, 132. Albany, NY, State University of New York Press, 1994.

در اتحاد شوروی سابق، صوفیگری از موضوعاتی بود که عملاً تحقیق دانشگاهی دربارهٔ آن ممنوع بود. اینک، مؤلف این کتاب، که مدیر مرکز فلسفه‌های مشرق زمین در آکادمی علوم روس است، با ادای احترام به آثار محققان روس همچون ژوکوفسکی و کریمسکی در این زمینه، خواسته است که برای شروع مجدّد تحقیق در این حوزه فتح بابی کرده باشد.

این اثرِ او ترجمه‌ای است ملخّص، همراه باتجدید نظر، از کتابی به روسی که در ۱۹۸۷ در مسکو منتشر شده بود. در اصل روسی، عنوان کتاب به معنای «جنبه‌های فلسفی صوفیگری» بود که از عنوان انگلیسی گویاتر است.

این کتاب، ابتدا صوفیگری را به منزلهٔ نظامی فکری مورد بحث قرار می‌دهد و آن را در متن گرایش‌های فلسفی و دینی اسلامی و عرفانی-

دینیِ خارج از اسلام مطرح می‌کند و به محتوای اجتماعیِ تصوف نیز نظر دارد.

مؤلّف، با آن که از مشرب‌های گوناگون صوفیّه مطّلع است، محور اصلی بحثش را به عقاید ابن‌العربی اختصاص داده است. لذا، در فصل اول کتاب، به اصل وحدت وجود پرداخته است. فصول بعدی به معرفت‌شناسی صوفیّه، راه کمال صوفیان، مفهوم انسان کامل و، سرانجام، تصوّف وتجدّد مخصوص است.

در بخش ضمیمه، خلاصهٔ دو رسالهٔ دکتری، که اخیراً در روسیه ارائه شده، به اختصار آمده است: یکی از آنها راجع به فلسفهٔ ابن‌العربی و دیگری راجع به تحلیل انتقادی فکر سیدحسین نصر است.

در این کتاب، هرچند اساساً مطلب تازه‌ای نیامده، معرّفی جالب و هوش‌مندانه‌ای از اندیشهٔ صوفیانه با هم‌دلی ارائه شده و از دید انتقادی هم یک‌سره غفلت نشده است.

نقل قول‌های متعددی از اشعار صوفیان بزرگ متقدم، چون جلال‌الدین رومی، و نیز نویسندگان جدیدتر، چون اقبال و غالب، بر مزایای اثر افزوده است. متأسفانه، غلط‌های مطبعی بسیار، از جمله در آوانگاری، از دید مصحّح دور مانده است*.

مصطفیٰ ذاکری

* مشخصات مأخذ بررسیِ انساب الاشراف و تاریخ عالم آرای امینی و حکمت صوفیه:
Bulletin of the School of Oriental and African Studies. (Univ. of London), vol.LVIII, part 3,1995.

اهدای عنوان دکتری افتخاری به دکتر احمد تفضّلی

دکتر احمد تفضّلی، استاد دانشگاه تهران و عضو پیوستهٔ شورای فرهنگستان زبان و ادب فارسی، از چهره‌های علمی ممتاز کشورِ ماست. وی در حوزهٔ زبان‌های ایرانی باستان و میانه، به ویژه زبان فارسی میانه (پهلوی)، مرجع و از شهرت جهانی بهره‌مند است.

دکتر تفضّلی در شورای نویسندگانِ چند نشریهٔ معتبر علمی جهان عضویت دارد. هم‌چنین، در ماه مارس ۱۹۹۴، **فرهنگستانِ کتیبه‌ها و ادبیات** Académie des Inscriptions et Belles-Lettres فرانسه از دکتر تفضّلی به پاس تحقیقاتش در زبان و ادبیات فارسی میانه (پهلوی) تقدیر و جایزهٔ گریشمن به او اهدا کرد.

مقاله‌های وزین بسیاری به قلم او در مجلّات علمی معروف ایران و جهان و در دانش‌نامه‌ها منتشر شده است. وی هم‌چنین، به پاس ترجمهٔ کتاب **نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانِ** کریستن‌سن (با همکاری دکتر ژاله آموزگار) به اخذ **جایزهٔ کتاب سال ۱۳۶۹ جمهوری اسلامی ایران** و به پاس تصحیح انتقادیِ گُزیده‌های زادسپرم و ترجمهٔ آن به فرانسه (با همکاری دکتر فیلیپ ژینیو Philippe Gignoux، **استاد مدرسهٔ مطالعات عالی پاریس**)، به اخذ **جایزهٔ بین‌المللی کتاب سال ۱۳۷۴** نایل گشته است.

شورای علمی دانشگاه دولتی سنت پترسبورگ، در جلسهٔ مورخ ۲۵ مارس ۱۹۹۶ (۶فروردین ۱۳۷۵)، به اتفاق آراء، عنوان دکتری افتخاری به ایشان اهدا کرده است که تصویر ابلاغیهٔ آن از نظر خوانندگان می‌گذرد.

باید افزود که آشنایی ایران شناسان و محققان روس با آثار دکتر تفضّلی سابقهٔ بیست و پنج ساله دارد. نامهٔ فرهنگستان، ضمن تبریک این افتخارات علمی، مزید توفیق دکتر تفضّلی را در خدمت به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی از باری تعالیٰ مسئلت دارد.

Государственный комитет Российской Федерации по высшему образованию

Санкт-Петербургский государственный университет

From L.A.Verbitskaya, Saint Petersburg State University Rector
Fax (812) 325-87-36
E-mail rector@hq.pu.ru

To Prof.Dr.Ahmad Tafazzoli, University of Tehran
Fax (9821)8723285
P.O.Box 19395-1936, Tajrish,
Tehran F 9, IRAN.

جناب دکتر تفضلی

استاد محترم دانشگاه تهران

شورای علمی دانشگاه دولتی سنت پترسبورگ در نشست منعقد روز ۲۵ ماه مارس سال ۱۹۹۶ گزارش دانشکده خاورشناسی در باره سهم علمی و فعالیت تدریسی و توجه ذیعلاقه ی جناب استاد به پیشینه و کنونه ایرانشناسی و آموزش زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه سنت پیترسبورگ را تحت رسیدگی قرار داده به اتفاق آراء عنوان دکتر افتخاری دانشگاه دولتی سنت پترسبورگ را به شما اهدا کرده است.

خواهشمند است به اطلاع برسانید که چه وقت خواهید توانست به سنت پترسبورگ تشریف بیاورید تا روز مراسم تقدیم دانشنامه دکتر افتخاری دانشگاه دولتی سنت پترسبورگ مطابق آرزوی شما انجام پذیرد.

با کمال احترام

ل.آ. وئربیتسکایا

رئیس دانشگاه دولتی

سنت پترسبورگ

28.05.96.

زبان فارسی در جهان امروز

علی‌اشرف صادقی

در روزهای پنج‌شنبه ۱۷ و جمعه ۱۸ آوریل ۱۹۹۶/ ۳۰ و ۳۱ فروردین ۱۳۷۴ سمیناری با عنوان «زبان فارسی در جهان امروز» در پاریس برگزار شد. برگزارکنندگان سمینار مرکز تحقیقات علمی فرانسه (CNRS) و انستیتوی تحقیقات ایرانی (وابسته به‌دانشگاه پاریس۳) با همکاری یونسکو بودند. آقای برنار اورکاد از طرف مرکز تحقیقات علمی و آقای یان ریشار از طرف دانشگاه پاریس، که هر دو به زبان فارسی تسلط دارند، متصدی ادارهٔ کنگره بودند. زبان رسمی کنگره در برنامه‌ای که قبلاً توزیع شده بود انگلیسی و فرانسه و فارسی اعلام شده بود، اما مصرّاً از همه خواسته شده بود، به این دلیل که از طرف یونسکو و جاهای دیگر نیز کسانی در سمینار شرکت می‌کنند که با فارسی آشنایی ندارند، شرکت‌کنندگان به یکی از زبان‌های انگلیسی و فرانسه سخن‌رانی کنند. از ایران آقایان علی رواقی (از دانشگاه تهران)، حسین رزمجو (از دانشگاه مشهد)، غلامحسین‌زاده (از سازمان فرهنگ و ارتباطات وزارت ارشاد اسلامی)، کمال صدر حاج سیدجوادی (از مرکز گسترش زبان فارسی در وزارت ارشاد اسلامی)، علاءالدین گوشه‌گیر (از دانشگاه شهید چمران اهواز) و این بنده علی‌اشرف صادقی (از فرهنگستان زبان و ادب فارسی) در این سمینار شرکت داشتند. از ایرانیان دیگر، که ظاهراً از نهاد یا سازمانی اعزام نشده بودند، چنگیز پهلوان شرکت داشت. نام شفیعی کدکنی هم، که سفرشان به اروپا با سمینار مقارن شده بود، در فهرست سخن‌رانان بود؛ اما ایشان دو سه روز قبل از شروع سمینار به ایران برگشته بودند. بعضی از شرکت کنندگان دیگر عبارت بودند از: احسان نراقی (از یونسکو)، احمد جلالی (دانشگاه آکسفورد)، احمد کریمی‌حکاک (سیاتل، واشنگتن)، باقر معین (بی‌بی‌سی)، احسان منوچهری (رادیو بین‌المللی فرانسه)، شریف حسین‌قاسمی (دهلی)، داوید مناشری (تل‌اویو)، عبدالغفور روان فرهادی (از هیئت نمایندگی افغانستان در سازمان ملل)، محمد عاصمُف (آکادمی علوم تاجیکستان)، حسن المَزونی (دانشگاه مکناس مراکش)، ایرن ناخکبیا (دانشگاه تفلیس)، یدالله رؤیائی (شاعر ایرانیِ ساکن پاریس)، کریستف بالایی (از مدرسهٔ زبان‌های شرقی پاریس)، احمد بیرشک و دکتر مهشید مشیری (از دانشنامهٔ بزرگ فارسی).

موضوع سمینار تعیین جایگاه زبان فارسی و عدهٔ گویندگان آن در جهان کنونی، وضع ایرانیان مقیم خارج در ارتباطِ با زبان فارسی، وضع زبان فارسی در رادیوهای فارسی زبان، ارتباط گونه‌های سه‌گانهٔ فارسی ایران و فارسی افغانستان و فارسی تاجیکی با هم و درجات فهم متقابل میان این سه گونه، و مسائلی از این قبیل بود. تقریباً ۹۹ درصدِ مستمعین ایرانی بودند و همه از علاقه‌مندان به مسائل ایران و زبان فارسی. بیش‌تر سخن‌رانی‌ها به فرانسه یا انگلیسی بود و معدودی نیز به فارسی نوشتهٔ خود را قرائت کردند. سؤالات شرکت کنندگان هم عمدتاً به فرانسه و گاه به انگلیسی یا فارسی بود. قاعدتاً، چنین سمیناری با این عنوان باید برای وصل کردن باشد، اما گه‌گاه احساس می‌شد که چنین نیست. روی دیوار سالن دو سه تابلو نصب شده بود که نقاطی را که در آنجا فارسی زبانِ اولِ مردم است با دایره‌ای کوچک نشان داده بودند. یکی از هم‌وطنان ما نیز سخن‌رانی‌ای با عنوان «فارسی نزد عرب زبانانِ خوزستان» ارائه کرد و در آن آمارهایی کاملاً خلاف واقع از جمعیتِ عرب زبانِ خوزستان به دست داد که مورد اعتراض نیز واقع شد. نکتهٔ جالب این بود که فارسی زبانان همه به فارسی و اعتلای آن می‌اندیشیدند و به سمینار نیز پیش‌نهادِ نزدیک کردنِ سه گونهٔ مورد بحث زبان فارسی برای ایجاد ارتباط بهترِ سخن‌گویانِ آنها داده شد (سخن‌رانی دکتر روان‌فرهادی). موضوع بحثِ ساعتِ آخر نیز گسترش زبان فارسی در منطقه در نتیجهٔ انقلاب اسلامی و جنگ افغانستان بود و این نکته بررسی شد که آیا این مسئله دائمی یا پدیده‌ای موقتی است. قطع‌نامه‌ای نیز تهیه و قرائت شد که بعضی از ایرانیان شرکت کننده در میز گرد فعالانه در تهیهٔ آن شرکت کردند. در قطع‌نامه پیش‌نهاد شد که کوشش شود تا برای ارتباط بهتر میان اهل قلم و درس خواندگانِ ایران و افغانستان و تاجیکستان زبان مشترکی انتخاب شود که جمع میان سه گونهٔ زبان آنان و از لغات و اصطلاحات و تعبیرات محلی عاری باشد.

در مجموع، این سمینار برای زبان فارسی جنبه‌های مثبتی داشت. موجب ایجاد الفت بیشتر میان ایرانیان، افغانها و تاجیک‌ها شد و همبستگی این سه ملت را نشان داد و، به‌ویژه، روشن ساخت که این ملت‌ها، به رغم وجود اقلیت‌های زبانی در داخل کشورهایشان و به رغم تلاش بیگانگان برای تقویت این اقلیت‌ها و احیاناً پاشیدن تخم نفاق میان آنها، قویاً مایل به تقویت زبان فارسی به عنوان عاملِ تفهیم و تفهّم پیوند دهندهٔ آنها و یگانه انتقال دهندهٔ میراث عظیم مشترکِ ادوارِ گذشتهٔ آنها هستند.

سمینار بین‌المللیِ «فارسی، زبان بنیادی برای مطالعهٔ تاریخ و فرهنگ در شبه قارهٔ هند»

این سمینار در روزهای ۱۴ و ۱۵ مه ۱۹۹۶ (۲۵ و ۲۶ اردیبهشت ۱۳۷۵) در حیدرآباد (جمهوری هند) برگزار شد. در این اجتماع، عده‌ای از استادان زبان و ادب فارسی و محققان هندی و پاکستانی و ایرانی و اولیای مراکز فرهنگی هند حضور داشتند.

سمینار با قرائت آیاتی از قرآن مجید و پیام دکتر علی‌اکبر ولایتی، وزیر امور خارجهٔ جمهوری اسلامی ایران، و خیر مقدم آقای احد قضائی، سر کنسول جمهوری اسلامی ایران در حیدرآباد دکن، گشایش یافت.

در جلسهٔ افتتاحیه، پروفسور نذیر احمد (دانشگاه مسلم علیگره)، پروفسور ک.ک. تریودی (دانشگاه جواهر لعل نهرو، دهلی نو)، پروفسور نثار احمد فاروقی (دانشگاه دهلی)، آقای داود اشرف (ادارهٔ بایگانی ملی حیدرآباد)، پرفسور عبدالودود اظهر (دانشگاه جواهر لعل نهرو، دهلی‌نو) سخن‌رانی کردند.

در اولین نشستِ بعد از ظهر ۱۴ مه/ ۲۵ اردیبهشت، به ریاست پروفسور نثار احمد فاروقی، آقایان یعقوب عمر (دانشکدهٔ نظام، حیدرآباد دکن)، ت.ر. سرین (مدیر انجمن تحقیقات تاریخی هند، دهلی‌نو)، بانو نجمه صدیقه (دانشکدهٔ بانوان، دانشگاه حیدرآباد)، آقای گرشنا کماری (دانشگاه آندهرا-والتیر)، بانو آصفه زمانی (دانشگاه لکهنو) مقاله‌هایی ارائه کردند.

در دومین نشستِ همان روز، به ریاست پروفسور انور معظم، استادان و محققان زیر سخن‌رانی کردند: پروفسور شریف حسین قاسمی (دانشگاه دهلی)، پرفسور سیّده بشیر النساء بیگم (دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد)، پروفسور محمد اسلم‌خان (دانشگاه دهلی)، آقایان رحمت علی خان (موزهٔ سالار جنگ، حیدرآباد)، ک.ج. جان (دانشگاه کالی‌کوت)، حسن عباس (کتاب‌خانهٔ رضا، رامپور)، بانو شریف النساء انصاری (دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد)، آقای شفیع شیخ (دانشگاه بمبئی).

در اولین نشستِ روز ۱۵ مه/ ۲۶ اردیبهشت (صبح)، به ریاست پروفسور محمد سلیمان صدیقی (دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد)، مقاله‌های استادان زیر خوانده شد: توفیق هـ. سبحانی (دانشگاه پیام نور، ایران)، ابوالقاسم رادفر (پژوهش‌گاه علوم انسانی)،

پرفسور س.م. محمد کویا (دانشگاه کالی‌کوت)، بانو رفیق فاطمه (دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد)، آقایان سید محمد تنویرالدین، کفهالی‌وی (دانشگاه کالی‌کوت).

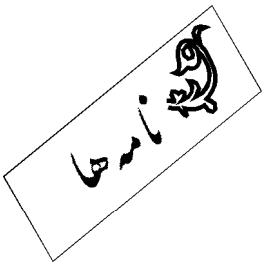
در دومین نشستِ همان روز (بعد از ظهر)، به ریاست پروفسور امیر حسین عابدی (دهلی نو)، سخن‌رانان زیر مقاله خواندند: پروفسور س.ا. رحمان (دانشگاه کراچی، پاکستان)، پروفسور سید جعفر (دانشگاه حیدرآباد)، احتشام بن حسن (دانشگاه مسلم علیگره)، لئیق صلاح قریجه (دانشگاه گلبرگه)، سیّده زیب النساء (دانشکدهٔ بانوان، حیدرآباد)، مدهاؤ پ. پتیل (دانشگاه شیواجی، کولهپور)، مصطفی علی‌خان فاطمی (دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد)، الطاف النساء بیگم (حیدرآباد)، ایوب علی (دانشگاه گلبرگه)، صادق نقوی (دانشگاه عثمانیه، حیدرآباد).

ح. د.

دورهٔ آموزشی ادبیات فارسی برای دانشجویان دانشگاه‌های پاکستان

به پیش‌نهاد سازمان فرهنگ و ارتباطات بین‌الملل، قرار شد یک دوره دروس ادبیات فارسی به دانشجویان دورهٔ کارشناسی ارشد و دکتری ادبیات فارسی در خارج از کشور آموزش داده شود. این دوره اول بار در اسفند ۱۳۷۴ به مدت ۱۵ روز در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز زاهدان، برگزار شد. تدریس دروس این دوره بر عهدهٔ اساتید گروه ادبیات فارسی بود.

ح. د.



سردبیر محترم نامهٔ فرهنگستان

در شمارهٔ سوم نامهٔ **فرهنگستان**، مقالهٔ عالمانه‌ای با عنوان «عرفات العاشقین، سیری در احوال و آثار مؤلف آن» به چاپ رسیده که در آن (ص۳۴ و ۳۵) آمده است: «... مؤلف عرفات از امیر اوحدالدین بن عبداللهِ بلیانی، که احتمالاً فرزند همان شیخ عبدالله و یکی از اجداد خود اوست نام برده است؛ بنا بر روایت وی، شیخِ مذکور با شیخ صفی‌الدینِ اردبیلی هم‌زمان بوده است. شیخ، در یکی از سفرهای خود به شیراز، به ملاقات او رفت و وی را با شیخ زاهدِ گیلانی، که در آن وقت در یکی از روستاهای گیلان اقامت داشت، ارتباط داد (**عرفات**، ۶۰۱)».

اما در **عرفات العاشقین** (ص۶۰۱)، در ذیل شرح احوال شیخ صفی‌الدین اسحاق اردبیلی، چنین نقل شده است: «مدت‌ها سر قدم کرده به طلب مرشد کامل چون پیک صبا در سیر بود. چون در شیراز به صحبت امیر اوحدالدین عبدالله البلیانی الفارسی، که جد مؤلف **عرفات** است، در رسید وی به شیخ زاهد گیلانی او را نشان داد». چنان که ملاحظه می‌شود، در اینجا و نیز در صفحات دیگر **عرفات** (۶، ۲۷، ۸۷–۸۸، ۱۰۰–۱۰۱، ۴۵۵، ۱۰۴۴، ۱۰۵۴)، که در آنها از اوحدالدین عبدالله بن ضیاءالدین مسعود بلیانی ذکری به میان آمده، «اوحدالدین» لقب عبدالله بلیانی لحاظ شده است نه نام فرزند او. علاوه بر آن، به نظر می‌رسد که مؤلف **عرفات العاشقین** در نقل این مطلب، به کتاب **صفوة الصفای** ابن‌بزّار[1] نظر داشت؛ زیرا در آن کتاب (ص۱۰۴–۱۰۶) از ملاقات شیخ صفی‌الدین اردبیلی با شخصی به نام امیر عبدالله یاد شده که، به احتمال قوی، منظور همان اوحدالدین عبدالله بلیانی معروف است؛ زیرا شیخ صفی‌الدین اردبیلی بعد از وفات شیخ نجیب‌الدین بُزغوش یا بُزغُش (وفات: ۶۷۸ ه)[2] و قبل از وفات شیخ سعدی (وفات: ۶۹۱ یا ۶۹۴ ه)، یعنی در فاصلهٔ سال‌های ۶۷۸ و ۶۹۴ به شیراز سفر کرده، و درآن زمان شیخ اوحدالدین عبدالله در شمار بزرگان عرفان و تصوف فارس بوده است.

محمدجواد شمس، ۷۵/۲/۱۱

---

۱) ابن بزّار اردبیلی، **صفوة الصفا**، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، اردبیل، ۱۳۷۳ ش، ص ۹۵–۹۶، ۱۰۴.

۲) برای شرح احوال نجیب‌الدین بزغوش ← احمد زرکوب شیرازی، **شیرازنامه**، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵ ش، ص۱۷۷–۱۷۸.

فرهنگستان زبان و ادب فارسی در صدد فراهم آوردن چهار شمارهٔ سال اولِ *نامهٔ فرهنگستان* در یک مجلّد است.

از **نویسندگان همکار** تقاضا می‌شود غلط‌های مطبعیِ مربوط به مقاله/ مقاله‌های خود را برای تنظیمِ غلط‌نامهٔ هر شماره به دفتر مجلّه مرحمت فرمایند.

This name, or rather nickname, seems the same as the following one. The name of this *muḥaddiṯ* occurs in the Istanbul manuscript [10] with a shorter genealoy, where the nickname is missing. Cf. Xwēšāwand.[11]

xyšʾn: **خیشان** (59 b). From Samarqand. See **xwyšʾn.**

ابو الحسن بن **خیشان**

The name **qrdw**ʾ (?) (see *Iranian Proper Nouns* I, p. 9) is re-corded here as **qbrdw**ʾ (vocalized as **Qabrdawā**?): **قَبْرْدَوا** (55 a), perhaps for قیردوا *β*yrdwʾ (?).

The genealogy of the Samanids recorded in this book (64 b) is different in some points from those recorded in other Arabic and Persian books [12] such as *Aṯār al-Bāqiya*, *Zain al-axbār*, *Tārīx-e Gozīda* and *Ṭabaqāt-e Nāṣerī*.

10) P. 393, No. 718. 11) Justi, 182. 12) See Justi, 440.

sxtwyh: **سختویه** (24 b).

زکریا یحیی بن ابراهیم بن محمد بن یحیی بن **سختویه**.[8]

tytk (vocalized as Tītuk): **تیتُک** (31 a). From Rizoxkat.

ابو محمد عبد الجلیل بن عبد الموجود بن نصر بن محمد بن **تیتُک** الرِزخکتی

tzk: **تزک** (49 b). From Samarqand.

محمد بن محمد بن الفضل بن **تزک** السمرقندی.

xrᵓsᵓn: **خراسان** (49 a). See the second part of the article, p. 10, where the form is a lapsus calami for **xrᵓsᵓn**.

xstbᵓnh ᵓγly (vocalized as Xastabā na) **خَستَبانه اُغلی** (27 a). From Šalj, living in Samarqand. Uγlī `son' is Turkish.

خَستبانه اُغلی الشَلْجی السمرقندی.

The same name is also attested in the Istanbul manuscript [9] as **xstᵓnh** and **ẖstbᵓnh** i.e. *Xastabā na. The word is to be identified with classical Pers. **خستوانه** *(xastavā na)* `a patched woolen or camelot garment, worn by faqīrs, dervīshes, and other religious mendicants (especially ragged) (Johnson, Steingass, Loγat-Nā ma). It was a nickname, because he reportedly used to wear a `coarse cloak' (ᶜ*abāᵓ*) and to devote himself to an ascetic life (*tazahhada*).

xwyšᵓn: **خویشان** (5 a). From Karā bīs (Samarqand).

ابو الحسن علی بن الحسن بن نصر بن خراسان بن عبدالله بن طلحة بن ملک (/مالک) بن حنظلة (/ ثعلبة) ... المعروف بابی الحسن **الخویشان** الکرابیسی السمرقندی الباب دستانی.

8) Justi, 280. 9) Ed. Fā riyābī, p. 426, No. 784.

The form is reminiscent of the Zoroastrian poet Zarduš t Bahrā m Paždū.

δbwsh (vocalized as δabbūsa): **ذَبُّوسه** (73 a), from Nasaf. He was converted to Islam at the time of Qutaiba in the year 93 A.H.

احمد بن عمرو بن نصر بن حامد بن احید بن فنویه[3] بن **ذَبُّوسه** النسفی. اسلم ذبوسه زمن قتیبه بن مسلم.

γwδm (vocalized as γawδam): **غوْذم** (11 b, 18 b, 26 a). Here recorded with δ.[4]

jmqm: **جَمقم** (?) (19 b), from Samarqand, with nickname **jmkʾd** (?).

ابو محمد بکر بن احمد بن سعد بن سعید بن **جَمقم** (؟) السمرقندی یلقّب ب**جمکاد**.

mrdk /Mardak/: **مردک** (8 b; 12 a), from Karā bīs.

محمد بن احمد بن **مردک** الکرابیسی البخاری.

The name is attested as **mltky** /Mardak/ in book Pahlavi as well as on some Sasanian seals.[5] A Sasanian sage waz also called Mardak, who seems to have written a treatise recorded as *Mardak-nāma* in the Islamic sources and was erroneously read as *Mazdak-nāma* by modern scholars.[6]

rwndh /Ravanda / `traveller': **رونده** (62 b). A nickname also attested in the Persian **Qandiyya**.[7]

احمد المعروف ب**رونده**.

3) See the first part of this article, p. 6.
4) See the first part of this article, p. 7.
5) Gignoux, no. 572.
6) See A.Tafazzoli, `Obsevations sur le soi-disant Mazdak-nā mag', *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata*, *Acta Iranica* 23, Leiden, 1984, 507-510.
7) *Qandiyya-Samariyya*, ed. I. Afšār, Tehran, 1367/1988, p. 129.

Iranian Proper Nouns in the *Kitāb al-Qand fī ḏikr ʿUlamāʾ Samarqand*

3
Addenda

Aḥmad Tafaẓẓolī

I have recently had access to the Paris manuscript of the *Kitāb al-Qand*[1]. A number of proper nouns discussed in the two previous articles are also attested in this manuscript. There are, however, some names occurring in the missing parts of the Istanbul manuscript. They deserve to be added to the previous lists:

bʾnʾz: باناز (20 b), from (Kubanda) (Nasaf).

ابو محمد بن بکر بن **باناز** بن امیرک بن شاه بن نصر بن الشعبی بن سمعان النسفی الکبندوی.

bxtwr: **بختور** (25 a), from Bukhara.

عمرو بن محمد بن رجاء بن **بختور**[2] المعلّم البخاری.

bžḏwyh: **بژدویه** (23 a), from Kaš. An appelltion or a nickname.

ابوعمرو بشر بن افلح الکسی لقبه **بژدویه**.

---

1) I am in debt of gratitude to Mr. Mīr-Anṣārī, who put a photocopy of this manuscript at my disaposal. He is preparing a critical edition of the text.

2) Cf. Baxtāwar, Justi, 61.

The reviewer concludes his wide-ranging discussion by adding detailed lists of the paragraph numbers of the author's copious quotations and selections from `Ayn al-Qożāt's ***Tamhīdāt*** and ***Nāme-hā***, noting the textual variants wherever necessary.

Iranian Proper Nouns in the *Kitāb al-Qand fī dikr ᶜUlamāᵓ Samarqand* 3, Addenda

Aḥmad Tafażżolī

This is an addendum to Professor Tafażżolī's two previous articles, ``An Unrecognized Sassanian Title'', Vol. 1, No. 1, pp. 38-46, and ``Several Learned Words of Pahlavi Origin in Ferdowsi's ***Šāhnāme***'', Vol. 1, No. 2, pp. 4-11. Having recently gained access to the Paris manuscript of the ***Kitāb al-Qand,*** he has found that ``a number of proper nouns discussed in the two previous articles are also attested'' in that text. The proper nouns treated in the article include bᵓnᵓz (بانان), bxtwr (بختور), bždwyh (بژدویه), δbwsh (ذبوسه), mrdk/Mardak (مردک) sxtwyh (سختویه), tzk (تزک), tytk (تیتُک), and xwys'n (خویشان), etc.

S. Arbāb Šīrānī

Present contribution, Professor Navvābī has provided two further examples of the poet's work, accompanied by transcriptions and literal translations of the two poems, as well as an extensive glossary of words unfamiliar to the present-day speakers of Persian.

J̌āmī and Shi`ite Mystic Saints: His Letters to Lāle-ye Bāb al-Abvābī

Naǰīb Māyel Heravī

Since the complete Persian and Arabic works of J̌āmī (d. 898/1492) reflect his genuine devotion to the Prophet and his descendants, the shi'ite imams, the author finds it strange that he has failed to include the lives and works of the 8-9th/14-15th century shi'ite mystic saints in his hagiographical work, the ***Nafaḥāt al-Ons***. The rigor of his sunnite convictions notwithstanding, the author believes that J̌āmī has not been indiscriminately hostile to all the shi'ite mystic saints. In support of this view, he then brings up the case of J̌āmī's correspondence with Amīr Sayyed Aḥmad Bāb al-Abvābī of Lāle, a 9th/15th century shi'ite mystic saint and quotes the texts of three brief laudatory communications J̌āmī addressed to him.

The Pančatantra in Sanskrit and Persian Literature

Ḥasan Reżā'ī Bāqbīdī

The author starts his article with a brief introduction to narrative literature in ancient India. He then proceeds to introduce the Pančatantra and its lofty position in Sanskrit literature. He also compares and contrasts all the remaining versions of the work.

The author, in the second part of the article, deals with the translations based upon the Pahlavi version, namely the Syriac, Arabic, and Persian translations. All the known verse and prose translations in Persian are then briefly introduced.

The Life and Works of `Ayn al-Qożāt of Hamedān: A Review Article

M. Vaẓīn

Reviewing Mr. Naǰīb Māyel Heravī's ***Kāsīyyat-e āyeneg, naqd-e ḥāl, gozāre-ye 'arā' va gozīde-ye āṯār-e `Ayn al-Qożāt Hamedānī*** (Tehran, 1374), the author first provides a list of sources containing material on `Ayn al-Qożāt from the sixth century A.H. down to the time of J̌āmī (ninth century A.H.), then goes on to discuss certain points concerning `Ayn al-Qożāt's life and times.

These points especially concern the year of his birth (490 A.H. and not, as Mr. Heravī and some others believe, 492), the last letter he wrote, the politics of religious factionalism of the time and its effects on the martyred `Ayn al-Qożāt and his family, and the existence of his Arabic ***dīvān***.

analytically from grammar. But, whereas the earlier tripartite categorization was based on a rational and logical process, Aristotle has arrived at his ten categories inductively. Of the ten categories, especially the following correspond with the prevalent grammatical categories:

Aristotelian	Grammatical
substance	substantive noun
quality	adjective
quantity	number
where?	adverb of place
when?	adverb of time

Secretaries and Secretaryship in Islamic Iran

Hāšem Rağabzādɛ

In Pahlavi language, the term **dabīr** (secretary; scribe) signified the holder of important administrative positions such as the head of the treasury of justice departments. In the Sassanid period, the **dabirs** were so important that, during military campaigns, one accompanied the army and the king instructed the commander to heed his advice. Beside the king himself and the judges, the were **dabīrs** the only class of officials priviledged to ride a mule.

In the Islamic period, the first **dabīrs** were the scribes of the Revelation **(kātebān-e vaḥy)** The office of the **dabīrs** gained greater importance during the caliphate of `Omar ibn Ḵaṭṭāb (13-23/634-644). Following the example of the Persians, he established the **dīvān**. Most of the persons who were elevated to the office of the **vazīr** during the Islamic period were selected from among the dabīrs **(kātebān)**. Of about 27 vazirs mentioned in al-Faḵrī's ***Fi'l-ʾĀdāb al-soltānyya*** and Bayhaqī's ***Tārīḵ-e Masʿūdī*** all were originally dabirs.

In the Islamic Iran, the title of the dabir was also used synonymously with the **kāteb** and was prevalent in the sense of the officer in charge of the secretariat **(dīvān-eenšā)**. With the reinstatement of Persian language throughout most of the eastern domains of the Islamic world, the word dabīr was once more used as a governmental and administrative title.

The author also refers to, and quotes from, a number of important works which have discussed ``the virtues of **dabīrī** and the qualifications of a **dabīr**.'' He concludes the article by pointing out that the term dabīr has also been used in the sense of a learned man and, most recently, that of a high school teacher.

A qaṣīde and a ğazal written in the old Shirazi Dialect by Shams, son of Nāṣer

Māhyār Navvābī

This is an addendum to Professor Māhyār Navvabī's ``Several Shirazi Ghazals by Shams, son of Naser'' (***Nāme-ye Farhangestān***, Vol. 1, No. 4, pp. 27-38). In the

SUMMARY OF ARTICLES

Categorization of Words in Logic

Moḥammad Kʸānsārī

In Aristotelian logic, following the practise of the grammarians, words are divided into three categories of nouns, verbs, and particles. Aristotle provided rigorous definitions for these categories, and Muslim thinkers, including Fārābī, further sharpened them. This categorization which was arrived at deductively occurs on several occasions in the works of the great Greek philosopher, but in all probability it does not originate with him.

During the twentieth century, European scholars have inclined towards the idea that the ten categories postulated by Aristotle also derive from a grammatical basis and represent a kind of categorization of words very similar to the present categorization prevalent in the grammars of European languages. They believe that a careful study of phrases and words has led Aristotle to these ten categories, and only later has he assigned ontological value to them in his metaphysics.

Aristotle's **Categories** begins with a discussion of words, leading to an outstanding insight into sentence structure and the things which can be used as predicates. In this regard, it is worth noting that the Greek word **katēgorein** originally meant `attribution' (حمل), and category means predicate, attribute, or proposition. That is why in the medieval period category was translated into `predicamentum' (predicate) and the French scholar Pelletier chose **Les Attributions** for the title of his translation of Aristotle's treatise and used `Categories' only as a sub-title.

It can therefore be concluded that to Aristotle this was a purely grammatical question to begin with, and that he aimed to determine the kinds of words that can act as predicate in a sentence. That is why he studied the sentence structure to see, when we have a subject, what kind of things can act as its predicate or be attributed to it.

Thus, unlike the Kantian and Hegelian categories, Aristotle's are derived

TABLE OF CONTENTS

Facing the Onslaught of Foreign Words	The Editor	2
Categorization of Words in Logic	Moḥammad Ḵᵛānsārī	5
Secretaries and Secretaryship in Islamic Iran	Hāšem Raǰabzāde	13
The Manicheian *Aḵnūḵnāme*	W.B. Henning/tr. K. J̌ahāndārī	25
A *qaṣīde* and *ḡazal* written in the old Shirazi Dialect by Shams, son of Nāṣer	Māhyār Navvābī	36
Ḵᵛārazmī Language	Z. Zaršenās	53
J̌āmī and the Shi'ite Mystic Saints: His Letters to Lāle-ye Bāb al-Abvābī	Naǰīb Māyel Heravī	66
"gāh" meaning Place and "gāh" meaning Throne in Persian Language	Francois de Blois/ tr. Ḥasan Reżā'ī Bāḡbīdī	71
The Pančatantara in Sanskrit and Persian Literature	Ḥasan Reżā'ī Bāḡbīdī	84
The Life and Works of `Ayn al-Qożāt of Hamedān: A Review Article	M. Vaẓīn	104
A Learned Study of the Structure of the *Šāhnāme*	Abu'l-Faẓl Ḵaṭībī	128
The Historical and Geographical Vocabulary of the *Tārīḵ* by Bayhaqī	Ḥakīme Dastranǰī	133
Proceedings of the Academy of Persian Language and Literature During the Year ending on March 20, 1996		136
Linguistic Study of the Influence of English on the Coining of Words in Arabic	Vaḥīd Ḥamad `Abd al-Raḥmān / tr. `Abbās Emām	140
Ansāb al-ašrāf by Aḥmad ibn Yaḥyā ibn J̌āber Balāḏorī	tr. Moṣṭafā Ẕākerī	152
Tārīḵ-e `ālam-ārā-ye Amūnī by Faḍl-Allāh ibn Rūzbehān Ḵonǰīe Eṣfahānī	tr. Moṣṭafā Ẕākerī	157
Ḥekmat-e sūfiyya	tr. Moṣṭafā Ẕākerī	158
Presentation of an Honorary Doctoral Degree to Dr. Aḥmad Tafażżolī		160
Persian in To-day's World	`Alī 'Ashraf Ṣādeḡī	162
The International Seminar on ``Persian as the Fundamental Language for the Study of History and Culture of the Sub-Continent''		164
A Persian Language Course for Pakistanian Students		165
A Letter to the Editor		166
Iranian Proper Nouns in the *Kitab al-Qand fī ḏikr ᶜUlamāᵓ Samarqand*	Aḥmad Tafażżolī	6
Summary of Articles		2

ISSN 1025-0832

ISSN 1025-0832

Publisher: Ḡolām-`Alī Ḥaddād `Ādel

Editorial board: `Abdol-Moḥammad Āyatī,
Aḥmad Tafażżolī, Ḥasan Ḥabībī,
Bahman Sarkārātī,
Aḥmad Samīʿī (Gīlānī), `Alī Ašraf Ṣādeqī

Editor: Aḥmad Samīʿī (Gīlānī)

Nāme-ye Farhangestān
P.O. Box 15875-6394
Tehran, Islamic Republic of Iran
Fax: (9821) 872 32 85
or to
The Academy of Persian Language and Literature
No. 8, Shahid Aḥmad Qaṣir (Bucharest) Ave.
Tehran 15
Phone: 871 22 81, 871 06 87

Foreign Subscriptions:
Middle East and neighbouring countries: $25.00 per year
Europe and Asia: $30.00 per year
Africa, North America, and the Far East: $35.00 per year

Printed in the Islamic Republic of Iran

Ser. No. 5

Nāme-ye Farhangestān

The Quarterly Journal
of
Iranian Academy of Persian Language and Literature

Vol. 2, No. 1 (Ser. No. 5)
Spring 1375 A.H.S./1996 C.E.