نامهٔ فرهنگستان
فرهنگستان زبان و ادب فارسی
دورهٔ هفتم، شمارهٔ سوم
آذر ۱۳۸۴

دارای درجهٔ **علمی- پژوهشی**
مصوّب وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

شمارهٔ مسلسل: ۲۷

مدیر مسئول: غلامعلی حدّادعادل

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

سردبیر: احمد سمیعی (گیلانی)
مدیر داخلی: ثریّا پناهی

ویراستار فنی: آزاده اتّکال
همکاران پژوهشی: ثریا پناهی، محمدجواد شمس، آزاده اتّکال
طرّاح: فاطمه ملک‌افضلی
حروف‌نگار: نیرالسادات والاتبار

لیتوگرافی: مردمک
چاپ و صحافی: مازیار
ناظر چاپ: حمیدرضا دمیرچیلو

نشانی : خیابان ولنجک، خیابان پانزدهم شرقی، شمارهٔ ۳۶
صندوق پستی : ۹۴ ۶۳ – ۱۵۸۷۵
تلفن : ۸ – ۹۴ ۴۳ ۲۲ ۴۱ ، ۹۲ ۲۴ ۸۸۷۱ دورنگار : ۵۶ ۴۳ ۲۲ ۴۱
farnameh@persianacademy.ir

بهای این شماره : ۱۰۰۰۰ ریال
بهای اشتراک هر دوره (۴ شماره) : ۴۵۰۰۰ ریال
(برای دانشجو : ۳۰۰۰۰ ریال)
شمارهٔ حساب مجله: ۹۰۰۸۱ بانک ملی ایران،
شعبهٔ عباس‌آباد غربی، کد ۸۰۳

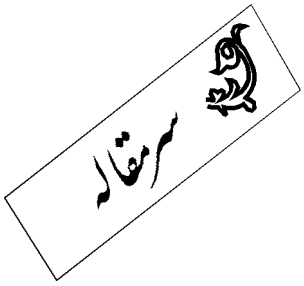
بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

سرمقاله	بحثی در سیاست علمی کشور و جایگاه فرهنگستان‌ها	حسن حبیبی	۲
مقاله	فرضیه‌ای دربارهٔ مادر سیاوش	سجاد آیدنلو	۲۷
	بررسی ویژگی‌های تمیز در زبان فارسی	محمد راسخ مهند	۴۷
	رمزِ محمودی	معصومهٔ معدن‌کن	۵۵
	ملاحظاتی دربارهٔ مَثَلِ «از چاله به چاه افتادن»	احمد کتابی	۸۲
نقد و بررسی	دوباره‌کاری و شتابزدگی در تصحیح «هفت دیوان محتشم کاشانی»	محمدرضا ترکی	۹۰
	واژه‌های ارمنی و فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی	آرموند کشیشیان	۱۰۸
	تصحیح کشف المحجوب هُجویری	محسن ذاکرالحسینی	۱۱۷
	القاموس الشامل	سید احسان موسوی خلخالی	۱۳۸
	تاریخ به منزلهٔ داستان (رویکرد پسامدرنیستی به تاریخ در داستان «میزگرد»)	حسین پاینده	۱۴۳
	مروری بر آثار احمد محمود (۴)	آناهید اُجاکیانس	۱۵۸
تحقیقات ایران‌شناسی	بررسی اجمالی فرهنگ‌های هندی ـ فارسی و نظری بر عناصر فنی و فرهنگی مرآت الاصطلاح آنندرام مخلص	چندر شکهر/ ترجمهٔ ثریا پناهی	۱۶۷
	ترجمهٔ لغات فرنگی	میرزا محمدعلی‌خان ذکاء الملک (فروغی)	۱۸۳
فرهنگستان	بررسی فرایندهای واژه‌سازی عامیانه (بر اساس فرهنگ اصطلاحات عامیانهٔ خودرو)	علاءالدین طباطبائی	۱۹۱
تازه‌های نشر	**کتاب:** حکایت رابعه؛ بازگشت ده‌هزار یونانی؛ تاریخ مبارک‌شاهی؛ مانی‌شناسی؛ دفتر روشنایی؛ روایتی از تولد بودا؛ دانشنامه‌های ایرانی.		۲۰۲
	مقاله: حبسیات عربی و فارسی با تکیه بر حبسیات ابوفراس حمدانی و مسعود سعد سلمان؛ واژه‌های عربی در شعر کهن فارسی؛ تباین و تنش در ساختار شعرِ 'نشانی'؛ پرواز کیکاوس (مقایسهٔ گزارش دینکرد با شاهنامه)؛ غزل سعدی عارفانه یا عاشقانه؟؛ گویش‌ها و متون فارسی؛ معاشران! با هم گره از زلف یار باز کنیم؛ بحران ترجمه در ایران؛ مروری بر تحقیقات مربوط به رودکی در زبان انگلیسی؛ تاریخ فهرست‌نگاری در ایران؛ آسمان حُسن.		۲۱۰
اخبار	گزارشی از دومین همایش ترجمهٔ ادبی در ایران		۲۲۳
	برگزاری جشن رونمائی فرهنگ آثار از سوی سازمان فرهنگی ـ هنری شهرداری تهران		۲۳۶
	برگزاری دومین نشست ادب معاصر فرهنگستان		۲۳۷
	همایش «شعر فلسفی ناصر خسرو»		۲۴۱
	گردهمائی بین‌المللی آشورشناسان		۲۴۲
	همایش «هویت ایرانی در تاریخ»		۲۴۳
نامه‌ها	نامه‌ها		۲۴۸

Table of Contents 1

Summary of Articles in English 2



بحثی در سیاست علمی کشور و جایگاه فرهنگستان‌ها

به ویژه فرهنگستان زبان و ادب فارسی

در قلمرو سیاست علمی کشور و سیاستگذاری و برنامه‌ریزی زبان و ادب فارسی

حسن حبیبی (رئیس و عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

فهرست

مقدمه

بخش اول- برخی از مبانی و اصول موضوعه

۱ علم بومی

۲ سه سطح بررسی

۳ اولویت‌های تحقیقاتی

۴ دانشگاه، پژوهشگاه و فرهنگستان

۵ مقصود از سیاستگذاری و برنامه‌ریزی چیست؟

۶ تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری

بخش دوم-جایگاه فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سیاست علمی کشور

۱ کلیات

۲ قلمرو سیاستگذاری و برنامه‌ریزی

بخش سوم- فرهنگ جامع زبان فارسی

۱ کلیات

۲ چند نکته دربارهٔ تدوین فرهنگ جامع زبان فارسی
۲-۱ دربارهٔ ساخت یا ساختار فرهنگ جامع
۲-۲ ساخت جزئی یا ساختار خُردِ فرهنگ جامع
۲-۳ ساخت کلی یا ساختار کلان فرهنگ جامع
۲-۴ برنامهٔ اجرایی
بخش چهارم- واژه‌گزینی
۱ کلیات
۲ چند نکته دربارهٔ قواعد و ضوابط واژه‌گزینی
بخش پنجم- گویش‌شناسی
بخش ششم- زبان و رایانه: برنامهٔ ملی بررسی و تحقیق مسائل زبانی و ادبی در محیط‌های رایانه‌ای
بخش هفتم- دستورزبان فارسی
خاتمه- ملاحظاتی دربارهٔ برخی دیگر از اقدامات در زمینهٔ سیاستگذاری و برنامه‌ریزی

مقدمه

اساسنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۶۸ به تصویب رسید و نخستین جلسهٔ شورای فرهنگستان، با حضور اعضای پیوستهٔ منتخب، در شهریورماه ۱۳۶۹ برگزار گردید. بنابراین، اکنون فرهنگستان زبان و ادب فارسی چند ماهی است که وارد شانزدهمین سال فعالیت خود شده است. در طول این سال‌ها، فرهنگستان، در رهروی منزلِ عشق به زبان و ادب فارسی، فراز و فرودهای گوناگونی را پشت سر گذاشته و راهی دراز پیموده است. انصاف‌پیشگان گواهی خواهند داد که فرهنگستان در این طیّ طریق گام‌های بجا و درستی فرا پیش نهاده است. اکنون، همانند هر مسافر کثیرالسفری که گه‌گاه در گوشه و کنار رحل اقامت می‌افکند و در ایام گذشته تأمل می‌کند، رواست که قرة العینِ ما هم در آستانهٔ شانزده‌سالگی خود درنگی کند و به دستاوردهایش یک به یک بنگرد و با توجه به تجربه‌های گران‌سنگ گذشتهٔ خویش برای آینده طرحی دراندازد. این طرح ممکن است همانند طرح گذشته یا تلفیقی از دو بخش نو و کهن و یا به‌تمامی طرحی نو باشد.

این پرسش که فرهنگستان اکنون چه باید بکند و چگونه راه طولانیِ خدمت به زبان و ادب فارسی را از این پس بسپرد پاسخی درخور می‌طلبد. نوشتهٔ حاضر به منزلهٔ پیش‌نویسی برای پاسخ به این پرسش است.

از آنجا که نوشتهٔ حاضر بر پیش‌فرض‌ها یا برخی مبانی و اصول موضوعه‌ای مبتنی است که با قبول آنها راه‌و رسم آینده پیشنهاد می‌شود، بهره‌ای از این مبحث به بیان برخی از این مبانی و اصول موضوعه می‌پردازد و بهرهٔ دیگر عهده‌دار پاسخ به این پرسش است که فرهنگستان در سیاست علمی کشور در چه جایگاهی قرار دارد؟

بخش اول ـ برخی از مبانی و اصول موضوعه

در این بخش، به تعریف و توضیح مفاهیم و مقولاتی می‌پردازیم که برای ادامهٔ بحث نیازمند به تکیه بر آنها هستیم و، در هر گامی که پیش می‌نهیم، آنها را مستند توضیح و تحلیل خود می‌دانیم.

راقم این سطور سالی چند است که در خصوص بحث و بررسی موضوعات مرتبط با علوم انسانی به یکی دو نکته که به نظر اساسی می‌رسند، به تفصیل یا به اختصار اشارت می‌کند و در این مقام نیز طرح آنها را به طور مختصر روا می‌داند.

۱ علم بومی

بحث دربارهٔ داشتن علم بومی درگوشه و کنار جهان همواره مطرح بوده است و هم‌اکنون نیز، با جهانگیر شدن مقولهٔ جهانی کردن یا جهانی شدن، به صورتی فراگیر مطرح است. ما نیز باید دربارهٔ بومی بودن یا بومی کردنِ علوم به‌ویژه علوم انسانی بیندیشیم.

درواقع، در بحث از سیاست علمی، علوم انسانی را بومی‌ترین علوم هر کشور می‌دانند و، بدین اعتبار، در همه‌جا به جست وجوی مبانی و اصول بومی‌سازی علوم انسانی بر می‌آیند. در ایران، این جست‌وجو از اهمیت بیشتری برخوردار است، از آن رو که این خطّه به‌ویژه در زمینهٔ مسائل فرهنگی و تمدنی دارای سابقه‌ای بسیار کهن است و فرهنگ و تمدنی پر مایه و دامن‌گستر دارد.

در تکوین معرفت یا شناختی که حاصل و نتیجهٔ آن آگاهی و علم است، دو عنصر یا

عامل اساسی حضور دارند: شناسنده یا فاعل شناسایی و موضوع شناسایی. فاعل شناسایی، در عالمی که در آن هستیم، انسان است؛ اما در موضوع شناسایی باید قائل به تفصیل شد. این موضوع در معرفت یا علمی که عنوان علومی غیر از علوم انسانی دارند، از روی قاعده، اشیاء و اموری غیر از انسان است. به عکس، در علوم انسانی، موضوعِ مورد نظر، همواره به صورت جدّی و بیش و کم فراگیر، خود انسان است. به راستی، علوم انسانی در چنبره و گردونهٔ امور انسانی قرار دارند و این مسئله فارقی بسیار مهم و مبنایی است که علوم انسانی را از غیر آن جدا می‌کند.

موضوعات شناسایی در علوم طبیعی و مهندسی و پزشکی و نظایر آنها، چنانچه شرایط فیزیکی و طبیعی در نقاط گوناگون عالم یکسان باشد، با روش واحد یا روش‌های بیش و کم مشابه قابل مطالعه و تحقیق‌اند و، اگر همهٔ شرایطِ محیطِ شناسایی و نیز شناسندگان یکسان باشند، معمولاً فاعلان شناسایی به نتیجه‌های یکسان می‌رسند؛ بنابراین، کاری را که در یک نقطهٔ عالم آغاز شده است می‌توان در نقطه‌ای دیگر پی‌گرفت و امیدوار بود که نتیجهٔ مطلوب یا مفروض به دست آید. اما موضوع علوم انسانی، که درگیر امر انسانی است، با فاعل شناسایی، که انسان است، سخت درآمیخته است. فاعلان شناسایی هم، در هر منطقه، به طور کلی و جزئی با فاعلان شناسائیِ منطقهٔ دیگری از عالم در دریافت مسائل انسانی متفاوت‌اند. بدین ترتیب، در علوم انسانی نمی‌توان به نتایجی که در نقطه‌ای بدان رسیده‌اند، در نقطهٔ دیگر، جز به عنوان راهنما و نمایشگرِ برخی خصوصیات نظر کرد. در اینجا، فارغ از آن بحث‌های اجتماعی و سیاسی نظر می‌کنیم که در این گونه مسائل مطرح‌اند و، در ضمن آن، به فرهنگ خودی و بومی و نظایر اینها ارجاع می‌دهند و با فرهنگ‌های دیگر، بدان اعتبار که فرهنگ‌های بیگانه و ناهمدل و یا ناآشنا و ستیزه‌گرند، به جدال برمی‌خیزند و در موارد فراوان نیز استدلال‌ها قابل توجه و اعتنا هستند. درواقع، در این بحث، ما صرفاً از این منظر می‌نگریم و استدلال می‌کنیم که موضوع شناسایی در علوم انسانی انسان است و این انسان با وضع تاریخی، فرهنگی، اعتقادی، آرمانی، اسطوره‌ای، جغرافیائی، اجتماعی و بسیاری دیگر از عناصر و عوامل مهم دست به گریبان است که همه درهم تنیده‌اند و مجموعه‌ای سخت پیچیده و مهارناشدنی را تشکیل می‌دهند. نمی‌توان این وضع انسانی یعنی انسانِ وابسته و پیوسته به یک محیطِ تاریخی، اجتماعی، فرهنگی ــ

به معنی عام و فراگیر ــ معیّن را با وضع انسانی که متعلق و پیوسته به محیطِ تاریخی و فرهنگی دیگر است یکی گرفت یا با آن مطابق ساخت یا مشابهت‌هایِ فراوانِ معنی‌دار و تعیین‌کننده میان آنها سراغ کرد. بدین اعتبار، در علوم انسانی، موضوع شناسایی را اصولاً باید موضوعی بومی با محتوایی مرتبط و معطوف به جامعهٔ خاص دانست. بنابراین، باید با روش‌هایی به بررسی آنها پرداخت که واجد ظرافت‌های بسیار و پیچیده‌اند و تنها قابلیت انطباق با این محیط را دارند. در بسیاری از موضوعاتِ شناسائیِ مربوط به علوم انسانی، مفاهیم و مقولاتِ «نگاه از درون و نگاه از بیرون» و «خود و دیگری» و «من و ما» با هویتِ خاصِّ دو منطقه، چنانچه به این تحلیل توجه شود، پمعنیِ کم و بیش دقیقشان روشن می‌شود.

با توجه به همین مختصر، می‌توان نتیجه گرفت که نوع مطالعه و تحقیق دربارهٔ علوم انسانی و نسبتی که هریک از حوزه‌های علوم انسانی با جامعهٔ معیّنی دارند که ظرف امور مربوط به آنهاست با نوع مطالعه و تحقیق در علوم تجربی و طبیعی که نسبتشان با محیط در همه جا بیش و کم یکسان است تفاوت دارد و این تفاوت تفاوتِ طبیعت و ماهیت است نه تفاوت و اختلاف مرتبه و درجه.

۲ سه سطح بررسی

پژوهش‌ها، اعم از آنکه مربوط به علوم تجربی باشند یا علوم انسانی، در صورتی روشمند خواهند بود که در آنها سه سطح به ترتیب زیر مورد توجه قرار گیرند. این سه سطح، در عین تعامل با یکدیگر، در طول همدیگرند.

سطح اول گردآوری فراگیر داده‌ها و پرداختن به وجه توصیفی آنهاست. در این سطح، کلیهٔ اطلاعات مربوط به موضوع پژوهش باید گردآوری، طبقه‌بندی و تا آنجا که ممکن است، از لحاظ صحت و اعتبار، بررسی و نقد شوند؛ باید بیشتر منابع و مآخذ در میدان بررسی قرار گیرند و از مجموع آنها گزارش لازم فراهم شود تا بتوان کم و بیش همهٔ کسری‌های مقطعی و موردی و انفصال‌ها را جبران کرد و گزارش بیش و کم متصلی از اطلاعات مربوط به دست داد.

سطح دوم تحلیل است. در این سطح، بر اساس داده‌های گرد آمده و با توجه به برنامه و علت یا علل وجودی موضوع پژوهش در عالم خارج، به عنوان امر انسانی یا

اجتماعی، و نیز با توجه به نظریه یا نظریات و دلایل توجیهیِ ایجاد یا موجودیت امر انسانی یا اجتماعیِ مورد نظر که در اسناد و متون مربوط آمده‌اند، تحلیل داده‌ها و اطلاعات صورت می‌گیرد؛ یعنی هریک از نظریه‌ها و نیز دلایل و علل و جهات یا بیان‌های توجیهی، به‌طور نظام‌یافته، با داده‌ها و اطلاعات مطابقت داده می‌شوند تا معلوم گردد که واقعیات خارجی مؤیّد کدام‌یک از نظریه‌ها هستند و یا کدام‌یک از دلایل و بیان‌های توجیهی تأیید خود را در واقعیات می‌یابد و یا، به عکس، کدام‌یک از بیان‌ها و نظریه‌های موجود مطابقتی با امر خارجیِ انسانی- اجتماعی ندارند و امر خارجیِ انسانی- اجتماعیِ مورد بحث از منطق دیگری تبعیت می‌کند و نظریهٔ دیگری را که نوظهور است به کرسی می‌نشاند و، سرانجام، در چه مواردی ــ که احتمال وقوعشان کمتر است ــ نظریه‌ها بیش و کم در تحقق و نمود امر خارجی مؤثر افتاده‌اند؟

ملاحظه می‌شود که تحلیل لزوماً باید مبتنی بر داده‌های فراگیرِ گردآمده باشد. در غیر این صورت، تحلیل جامع نخواهد بود و همواره در معرض خدشه قرار خواهد داشت.

سطح سوم نظریه‌پردازی است که در آن با دو مرحله رو به رو هستیم:

ــ یکی آنکه نظریه‌های موجود، به صورت فردی یا تلفیقی، با داده‌ها و تحلیل‌های مورد استناد همخوانی داشته باشند.

ــ دیگر آنکه داده‌های توصیف‌شدهٔ موضوعِ مورد پژوهش نظریه‌های موجود و یا تلفیق آنها را برنمی‌تابند که در این حالت، ناگزیر باید به نظریه‌پردازی روی آورد. در این نظریه‌پردازی، نمی‌توان با قاطعیت گفت که نظریهٔ عنوان‌شده باید با واقعیت خارجی مطابق گردد و، در حقیقت، واقعیت خارجی به تأیید نظریه برخیزد. شاید لازم باشد که، در واقعیتِ خارجیِ خودجوش و یا ساختهٔ دست این و آن تغییراتی عمدی و اصلاح‌گرانه پدید آوَرْد. در این حالت، بحث سیاستگذاری و برنامه‌ریزی مطرح می‌شود که درجای خود باید بدان اشاره کرد.

به نظر نمی‌رسد که، براساس این سطح‌بندی، مطالعات و تحقیقات متعددی درکشور به انجام رسیده باشد. درواقع، برای تعیین نظریهٔ قابل تطبیق بر واقعیاتِ موجود و داده‌های طبقه‌بندی و توصیف شده و یا برنامه‌ریزی و سیاستگذاری مطلوب، سه سطحِ یاد شده، اغلب اوقات، در مقام توصیف و تحلیل، بیش و کم با یکدیگر خلط می‌شوند. شاید علتِ نداشتن نظریه‌های منسجم و حتی اندک‌شمار بودن تحلیل‌های متّکی به

داده‌های قابل اعتماد در این قلمرو نیز بی‌توجهی به این روش کار باشد. از سوی دیگر، مطالعات تک‌نگارانه هم بیشتر به گردآوری اطلاعات و نظم و نسق بخشیدن به آنها می‌پردازند و، چون در برنامهٔ تحقیق خود سطح‌های دیگر را مدّ نظر ندارند و از «الگوهای» قابل استفاده در مطالعاتِ همجوار و یا قابل تلفیق با یکدیگر و نیز درخور بهره‌برداری در مطالعات مشابه پیروی نمی‌کنند، عملاً در حدّ بررسی‌های تک‌نگارانه باقی می‌مانند و به آسانی قابل درج در فهرستی گسترده‌تر نیستند و آمادگی فنّی ندارند که در تدوین کلیدواژه‌ها و نیز، به‌طور وسیع‌تر، برای تهیهٔ گنج‌واژه‌های جامع به‌کار روند. معمولاً، در این‌گونه جست وجوهای تک‌نگارانه، گردآوری نظام‌یافته و سامانمند داده‌ها و اطلاعات محیط، اعم از بررسی متون و بررسی‌های میدانی، مورد غفلت قرار می‌گیرند. علت هم آن است که گردآوری داده‌ها و بررسی آنها بدین سبک و سیاق کاری وقتگیر و دامنه‌دار است و شتابزدگی را برنمی‌تابد. به هر حال، از زمانی هم که این روش به‌جد پذیرفته شود، باید از شتابزدگی پرهیز کرد و بی‌توجهی گذشته را با عجله در به‌دست آوردن نتایج جبران نکرد.

در محیط علمی ما، از بایگانی‌های منظم کمتر می‌توان سراغ گرفت، از این رو، در زمینهٔ گردآوری داده‌ها و درخصوص دسترسی به فهرست‌های جامع و فهرستگان‌ها و مقاله‌نامه‌ها و جز آن، همچنان فقیر هستیم. به‌طور کلی، کار گردآوری داده‌ها را با همهٔ دشواری باید در دو زمینه پی‌گرفت و در هر دو زمینه هم باید از امکانات متنوع و پرشمار داده‌ورزی و رایانه بهره جست. این دو زمینه عبارت‌اند از:

ــ بررسی مدارک و اسناد مربوط به هر موضوع؛

ــ بررسی میدانی.

۳ اولویت‌های تحقیقاتی

در زمینهٔ پژوهش، به‌ویژه در روزگار ما که دامنهٔ پژوهش‌ها در شعبه‌ها و حوزه‌های گوناگون گسترده است و مسائل متنوع و متعدد و ریزه‌کاری‌های فراوان در هر بخش نظر محققان را به خود معطوف می‌دارند، با مسئله‌ای اصلی و اساسی روبه‌رو هستیم و آن این است که با امکانات محدود، هم از نظر نیروی انسانی و هم از لحاظ وسایل و ابزار کار، در همه جا و ازجمله ایران، چگونه باید، از میان توده‌ای عظیم از موضوعات،

موضوعات تحقیق را گزینش کرد؟

هر فرهیخته‌ای متوجه این نکته هست که کشورها، هر قدر هم ثروتمند باشند، باید با توجه به امکانات موجود برنامه‌ریزی کنند یعنی کارها را دسته‌بندی نمایند و میان آنها اهمّ و مهم را تمیز و تشخیص دهند سپس به انتخاب دست یازند و امور انتخاب‌شده را در دستورکار خود قرار دهند و هر چندگاه یک‌بار نیز آنها را ارزیابی کنند و آنچه با برنامه منطبق نشده است به کنار نهند و موانع را از پیش پا بردارند و، اگر کاری در جریان تحقیق نیاز به بازنگری داشت و یا هماهنگی با برنامهٔ دیگری را طلب می‌کرد، به بازنگری بپردازند یا راه را برای هماهنگی هموار سازند.

بدین سان، آنچه در زمان ما، با توجه به گستردگیِ میدان پژوهش‌ها، اهمیت اساسی پیدا می‌کند مسئلهٔ توجه به اولویت‌هاست. کثرت اطلاعات و تعدّد موضوعات ایجاب می‌کنند که در هر یک از زمینه‌ها و حوزه‌های علوم انسانی اولویت‌هایی را قائل شویم. هر تحقیقی به صورت منفرد و مفرد با ارزش است و نکتهٔ پوشیده یا تاریکی را آشکار یا روشن می‌سازد، اما نتیجه‌ای که به دست می‌آید لزوماً همهٔ راه را روشن نمی‌کند و بر علم ما به‌صورت فراگیر نسبت به یک موضوع خاص نمی‌افزاید. برای حلّ مسائلی که دارای زوایا و سطوح گوناگون‌اند، نیازمند برنامهٔ جامع پژوهش هستیم ــ برنامه‌ای که بتواند حداقل همهٔ زوایا و سطوح اصلیِ مسئله را طرح و حل کند. بنابراین، چه در حدّ پژوهش‌های فردی و چه در قلمرو پژوهش‌های مشترک و جمعی، شایسته است که اهمیت موضوعاتِ مورد تحقیق درجه‌بندی شود و مسائل با توجه به اولویت‌هایی بررسی شوند که از طریق برنامه‌هایی طولی، که مبدأ حرکتشان از کلی به جزئی یا از جزئی به کلی است، تعیین می‌گردند و یا، با استفاده از روش‌های دیگر، موضوعات به صورت خوشه‌ای یا شبکه‌ای مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرند.

با توجه به این نکته‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که، اگر تحقیقات درجه‌بندی و مرتبه‌بندی نشوند، اِعمال سیاست‌ها و ایجاد هماهنگی و شناسائی موانع به آسانی صورت نمی‌گیرند. اولویت تأسیس مراکز را هم باید نتیجهٔ بحث و بررسی دربارهٔ اولویت‌های تحقیقاتی دانست. درواقع، تنها بدین ترتیب است که اولویت تأسیس دستگاه‌ها معنی‌دار می‌شود.

به راستی، اگر بخواهیم در هر زمینه‌ای منابع مالی و نیروی انسانی را درست توزیع

کنیم، باید اموری را برگزینیم و اموری را واگذاریم. همهٔ کارها را با هم و در یک زمان در هیچ نقطه از دنیا از جمله در ایران نمی‌توان به انجام رساند. نه نیروی انسانی برای همهٔ زمینه‌های کار وجود دارد و نه امکانات مادّی چنین اجازه‌ای را می‌دهند. بنابراین باید به انتخاب دست یازید.

در سال‌های ۶۹ و ۷۰، راقم این سطور این موضوع را در شورای پژوهش‌های علمی کشور مطرح کرد و با یاری و همکاری اعضای شورا موضوع پی گرفته شد و حاصل کار در سال ۷۳، حداقل به صورت یک پیش‌نویس، فراهم آمد.

در آن بحث‌ها گفته شد که برنامه‌های تحقیقاتی باید رشته‌های نو را به سرعت شناسایی کنند و حتی گامی فرا پیش نهند و به پیش‌بینی بپردازند، یعنی بگویند که در سال‌های بعد احتمالاً چه موضوعات و مباحثی مطرح می‌شوند و یا آنها را می‌توان مطرح کرد. بدین ترتیب است که می‌توان برای پژوهش‌ها «برنامهٔ جامع تحقیقات» تدوین کرد. در این برنامهٔ جامع، لزوماً باید پژوهش‌های آرمانی و پژوهش‌های بلندمدت و میان‌مدت تعریف شوند و مراحل اجرائیِ برنامه‌های میان‌مدت نیز در برنامه‌های سالانه مشخص گردند.

آیا چنین برنامهٔ جامعی را می‌توان در خلأ و بدون داشتن برنامهٔ توسعهٔ اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی کشور تدوین کرد؟ اگر پاسخ ما مثبت باشد یعنی بگوییم آری می‌توان به کار تحقیقات پرداخت بی‌آنکه برنامهٔ توسعهٔ کشور را مدّ نظر داشت، در این صورت، یکی از دو حالت پیش خواهد آمد:

ــ یکی آنکه تحقیقات بی‌هدف و پراکنده می‌گردند و از نتیجه‌های احتمالی که به دست می‌آیند جامعه و کشور بهره‌ای نمی‌برد. یادآوری این نکته بجاست که اصولاً، به علت عدم ارتباط سازمان‌یافتهٔ تحقیقات با یکدیگر، احتمال آنکه نتیجه‌ای قابل اعتنا به دست آید بسیار اندک خواهد بود. در حال حاضر، در بسیاری از کشورهای توسعه‌نایافته یا در راه توسعه، اگر هم برای تحقیقات کوشش و هزینه‌ای می‌شود، به همین علت، کوشش‌ها بی‌ثمرند و هزینه‌ها هدر می‌رود.

ــ دیگر آنکه تحقیقات در فرایندِ تحقیقاتِ کشوری دیگر و مثلاً در مسیر تحقیقات یکی از کشورهای عمده (از لحاظ تحقیقاتی) ادغام می‌گردند. وقتی آرمان‌ها مربوط به جامعهٔ دیگری بودند، تحقیقات آرمانی نیز همسوی با آنها خواهند شد و انواع دیگر تحقیقات نیز حلقه‌ای از تحقیقات بلندمدت و میان‌مدت دیگران می‌شوند. این‌که گروهی

از دانشجویان و محققان یک کشور در کشوری دیگر در زمرهٔ دانشجویان و محققان برجسته می‌شوند اما همان‌ها، وقتی به کشور خود بازمی‌گردند، اگر رابطه‌شان را با محلّ تحصیل و یا تحقیق سابق خود قطع کنند، به فاصلهٔ چند سال، از کار تحقیق و فعالیت علمی کناره می‌گیرند نتیجهٔ همین فرایند است. دانشجو و محقق مقیم کشور بیگانه که در نظام تحقیقاتی آن کشور فعال است و تحقیقاتش در کلّ تحقیقات آنجا ادغام شده است، وقتی بازمی‌گردد، اگر همان راه را ادامه دهد، مقالاتش در نشریات علمی آن کشور یا کشوری دیگر که با آن مجموعه مرتبط است چاپ می‌شود و حاصل کارش مورد استفادهٔ محققانی قرار می‌گیرد که همکاران قدیمی‌اش هستند؛ اما، در همان زمان، در کشور خودش ناشناخته است. برعکس، اگر رابطه‌اش را با آن کشور قطع کند و هم‌زمان نتواند در برنامهٔ کشور خود جایی پیدا کند، به‌کلی از محیط واقعی علمی دور می‌شود. در این حالت، هر چند که ممکن است در دانشگاه به تدریس بپردازد و یا برای سرگرمی به آزمایشگاه برود یا تحقیق میدانی کند، اما نتیجهٔ کارش درخشان نخواهد بود.

از این بحث می‌خواهیم نتیجه بگیریم که برنامهٔ جامع تحقیقات را نمی‌توان از برنامهٔ توسعهٔ کشور جدا کرد. این دو اجزای یک مجموعهٔ بزرگ‌ترند که می‌توان آن را برنامهٔ زندگی جامع‌الاطراف تمدنی و فرهنگی کشور نامید.

مرجع تحقیقات یا مراجع تحقیقاتی باید به مرجع برنامه‌ریز توسعهٔ کشور بگویند که، برای توفیق در برنامه‌ها، در چه زمینه‌هایی باید آگاهی داشت و یا آگاهی‌های تازه پیداکرد. مراجع برنامه‌ریز کشور نیز باید از مرجع تحقیقاتی بخواهند که وضع و موقعیت آیندهٔ علم و فرهنگ و تمدن کشور را پیش‌بینی کند و بر مبنای آن اولاً برنامه‌های تحقیقاتی را فراهم آورد ثانیاً امور و مسائلی را معیّن کند که آیندهٔ علم و فرهنگ و تمدن و برنامه‌های تحقیقاتی، صرف‌نظر از منابع مالی، به آنها تکیه دارند. یعنی مرجع تحقیقات باید زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی لازم را برای توسعهٔ علمی و فرهنگی و تمدنی مشخص سازد تا برنامه‌ریزِ توسعه بتواند، با توجه به مجموع این اطلاعات، برنامه‌های میان‌مدت و بلندمدت و آرمانی را تهیه کند.

باری، در صورتی که تحقیقات کشور بتوانند و بخواهند که در نظام جامعهٔ آرمانی ادغام شوند، راهی جز این ندارند که در درجهٔ اول با برنامهٔ توسعهٔ کشور ارتباط برقرار کنند. از آن سو، اگر برنامهٔ توسعهٔ کشور هم نخواهد نتیجهٔ تحقیقاتی را که مبنای فکری و

نظری توسعه است از خارج وارد کند و درصدد نباشد که از محققان و سازمان‌های تحقیقاتی بیگانه (و آرمان ویژهٔ آنها) بهره بگیرد، راهی جز این ندارد که با تحقیقات خودی آشتی کند و با آن رابطه‌ای بسیار نزدیک برقرار سازد و سفارش‌دهنده و متقاضیِ اصلی و اساسیِ تحقیقات در آن حد باشد که محققان، در شرایط کنونیِ پرشتاب توسعه، به اصطلاح فرصت سرخاراندن هم نداشته باشند.

اگر چنین شد که باید بشود، آنگاه سرنوشت اولویت‌های تحقیقاتی با اولویت‌های توسعهٔ جامع‌الاطراف کشور گره می‌خورد ــ توسعهٔ جامع‌الاطرافی که مبتنی بر توسعهٔ آرمانی است و، در این توسعهٔ آرمانی، برای کلیهٔ ارزش‌های والای تمدنی و فرهنگی و ایمانی و اعتقادی مقام و موقعی شایسته و درخور به گونه‌ای جامع و هماهنگ و معدل‌القوا وجود دارد و باید وجود داشته باشد.

در این بحث، به یکی دو نکتهٔ مربوط به مبانی نظریِ ارتباطِ نظام تحقیقات با نظام جامع کشور اشاره شد. این نکته‌ها، از روی قاعده، جهت‌دهندهٔ اولویت‌های تحقیقاتی از جنبهٔ نظری‌اند. اکنون می‌توان به یکی دو نکتهٔ عملی مربوط به اولویت‌های تحقیقاتی پرداخت.

وقتی در توسعهٔ کشور نمی‌توان به همهٔ آنچه در ذهن دربارهٔ توسعه وجود دارد و یا در سراسر عالم به‌طور عینی موجود است دست یافت، در تحقیقاتی هم که خود مبنای آن توسعه یا راهگشای آن است، نمی‌توان به همهٔ انواع تحقیقات توجه کرد. در مواردی هم که لازم است به تحقیقات توجه شود، باید امکانات را از هر جهت در نظر گرفت و، بر اساس آن، تحقیقات را مرتبه‌بندی و اهمّ و مهم کرد و به اندازه‌ای که امکاناتْ صادقانه در اختیار تحقیق قرار گیرند به کار تحقیقات مورد نظر و مبتنی بر درجه‌بندی پرداخت. پس داشتن اولویت مطلبی نیست که کسی در مقام انکار آن برآید، هر چند که شاید، از فرط وضوح، تاکنون به آن توجه نشده باشد و همین بی‌توجّهی و به‌خصوص برقرار نکردنِ ارتباط نزدیک میان برنامهٔ تحقیق و برنامهٔ توسعهٔ پایدار پراکندگی کارها و پرداختن به تحقیقات بی‌هدف را سبب گردیده باشد.

در تعیین اولویت‌ها، به چند نکتهٔ اساسی و مهمّ دیگر نیز باید توجه کرد. در بررسی‌ها و پژوهش‌هایی که مبنای آنها اطلاعات شفاهی، مانند قصه‌ها، لهجه‌ها و گویش‌ها، خاطرات مربوط به مسائل اجتماعی، سازوکار روابط خانوادگی، طایفه‌ای و قبیله‌ای،

مسائل سیاسی و نظایر اینها هستند ــ و این اطلاعات ارزش فراوان نیز دارند ــ باید فوریت گردآوریِ این اطلاعات را مدّ نظر داشت. هر قدر در گردآوریِ این اطلاعات تعلل کنیم، عملاً محدودهٔ تاریخی را نسبت به ابتدای دورهٔ تحقیق پیش‌تر می‌آوریم. اگر در سال جاری یعنی ۱۳۸۴ از خاطرات کسانی که ۷۰ ساله‌اند می‌توانیم برای مسائل مربوط به سال ۱۳۳۴ یعنی پنجاه سال پیش بهره بگیریم، در سال ۱۳۹۴ آغاز بهره‌گیری‌مان سال ۱۳۴۴ خواهد بود. دلیل آن روشن است: در بهره‌گیری از حافظهٔ افراد، از خاطرات کسانی می‌توان با اطمینان استفاده کرد که ابتدای دورهٔ بازگوئیِ خاطرات و اطلاعاتشان با سن بیست سالگیِ آنها یعنی با سن و سالی منطبق باشد که این اشخاص آگاهانه و متعهدانه مطالب را به خاطر سپرده باشند. به هر حال، موضوعاتی که بهره‌گیری از اطلاعات شفاهی در آنها اهمیت دارند عملاً باید در اولویت قرار گیرند.

نکتهٔ دیگری که باید به‌جد مورد توجه باشد گام نهادن در میدان‌هایی از پژوهش و تحقیق است که کمتر به آنها پرداخته شده است. بی‌آنکه، در این مقام، بنا بر آن باشد که به کاربردی بودن و بهره‌گیری‌های فوری توصیه شود، باید پذیرفت که این بخش از پژوهش‌ها، چنانچه دقیق و ژرف باشد، برای پژوهش‌های بعدی، منابع باارزشی، در زمینه‌های گوناگون، به دست می‌دهد؛ از جمله در زمینهٔ تاریخ، جامعه‌شناسی تاریخی، مباحث زبان‌شناختیِ مربوط به زبان دری یا فارسی کنونی که موضوعیت و اولویتشان روشن است و نیز مباحث مربوط به تاریخ ادبیات و نظایر آنها.

نتیجهٔ بحث هم برنامه‌های تحقیقِ هریک از مؤسسات پژوهشی را سرو سامان خواهد داد و هم، برای محققانِ علاقه‌مند به کارهای مشترک فهرستِ قابل توجهی از موضوعات عرضه خواهد کرد و، بر اساس این فهرست، کارهای مشترک یا کارهای بین رشته‌ایِ دیگری شروع خواهد شد که، تا حدّ زیاد، اطمینان به استمرار آنها وجود دارد. پیروی از این شیوه هم ما را در برگزاریِ به قاعده و با ضابطهٔ کارهای گروهی یاری می‌کند و هم سبب می‌شود که بتوان دوره‌های کوتاه‌مدت و بلندمدتِ آموزشی و مطالعاتی و تحقیقاتی جدید را بر اساس این‌گونه اولویت‌ها سامان داد.

به نظر می‌رسد که با بهره‌گیری از تجربیات یک دورهٔ نزدیک به صد سال پژوهش به سبک و سیاق جدید، به‌ویژه در علوم انسانی، بتوان به این نتیجه رسید که، چنانچه به مقولهٔ اولویت‌های تحقیقاتی آن‌سان که شایسته است نپردازیم، در کارِ مقوله‌ای که بدان

عنوان «تولید علم» داده شده است دچار مشکل می‌شویم. بدین بیان که هرگاه، نظیر مباحث دیگر در مباحث علمی، به نکتهٔ مهم و مفهوم پر معنای «انباشت» توجه ننماییم و برای سرمایه‌های علمی نیز «انباشت سرمایهٔ علمی» را به عنوان یک مقولهٔ بنیادی مطرح نکنیم، عملاً به سازوکاری نمی‌رسیم که دستاوردهای گوناگون را بتوان به صورت سامان‌مند دسته‌بندی و طبقه‌بندی کرد. از گذشتهٔ دور، در مقدمهٔ کتاب‌ها و مباحث علمیِ ما، تحت عنوان **رئوس ثمانیه**، به چند موضوع مهم اشاره می‌شد. از جمله گفته می‌شد که موضوع علمی که در این کتاب یا در این درس بدان پرداخته می‌شود از مبادی علمِ بعدی یا علمی است که از نظر طولی پس از این علم قرار می‌گیرد. درواقع، به این معنی توجه بود که آنچه در علمی آموخته می‌شود باید به عنوان پایه و اساس یا مقدمه‌ای برای علم یا اطلاعات بعدی باشد و طالب علم، هنگامی که به آموختن علمی می‌پردازد، تمامی مقدمات یا مبادی آن را در علم قبلی آموخته باشد. این روش در تحقیقات باید اساس کار باشد و، در حال حاضر، عملاً در بسیاری از علوم تجربی و طبیعی که وجهی جهانی نیز یافته‌اند، در این مسیر حرکت می‌کنند و بر اساس انباشت علوم و بهره‌گیری از کلیهٔ اطلاعات و یافته‌های قبلی است که با حرکت شتابگیرِ توسعهٔ علمی در جهان رو به روئیم و این فرایند هر ساله نسبت به سال قبل شتاب بیشتری به خود گرفته و تفاوت در مرتبه به تفاوت و تغایر در طبیعت و ماهیت رسیده است.

نتیجه آنکه، اگر بخواهیم از دستاوردهای هر یک از پژوهشگران در کارهای بعدی استفاده کنیم، باید پژوهشگرانِ علاقه‌مند به استمرار کار پژوهش و ماندگار شدنِ حداقل کار فردی ــ اگر نه کار پژوهش ــ میان خودشان به توافق دست یابند. این توافق، در زمان حاضر، باید نوشته باشد نه نانوشته. راه‌کار عملی نیز تدوین فهرستی جامع و البته تا اندازه‌ای منعطف از اولویت‌های پژوهشی در بخش‌ها و حوزه‌های گوناگون است. نظر به اینکه، در علوم تجربی و طبیعی، نوعی ارتباط میان دانشمندان سراسر جهان وجود دارد، عملاً پژوهش‌ها به‌ویژه تحقیقات گروهی و آزمایشگاهی از نوعی طبقه‌بندی و اولویت‌گذاری پیروی می‌کنند و حاصل کارها به صورت مقالات مهمّ علمی در مجلات معتبر پژوهشی جهان منتشر می‌شود. این راه‌و رسم مسیر حرکت به سوی آینده و فرایند انباشت سرمایه‌های علمی و جهش‌های دانش‌مایه را تشخّص و تعیّن می‌بخشد. در مباحث علوم انسانی، این حرکت منطقاً مختصّ هر کشوری است و ما نیز باید در این

مسیر گام بنهیم و، در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی، اولویت‌های پژوهشی هر حوزه را تعیین کنیم. این اولویت‌ها، به صورت کلی، می‌توانند در دو فهرست جداگانه تنظیم شوند:

ــ یکی اولویت‌های مطالعاتی و تحقیقاتیِ گروهی و یا فردیِ محققان و پژوهشگرانی که مراحل و مدارجِ علمیِ دانشگاهی یا پژوهشگاهی را به عنوان دوره‌های درسی و پژوهشی گذرانده‌اند و مطالعات و تحقیقات کنونی آنان، درواقع، در جهت گسترش مرزهای دانش است. چنانچه، در هر حوزه، فهرستی ترتیب داده شود که نتیجهٔ یک پژوهش یا مجموعه‌ای از پژوهش‌ها بتواند دستمایه و مقدمه یا مبدأ حرکت پژوهش‌های بعدی قرار گیرد، در ظرف مدتی نه چندان دور، بسیاری از گره‌هایی که تاکنون فروبسته مانده‌اند گشوده خواهند شد.

ــ دیگری اولویت‌های مطالعاتی و تحقیقاتی که به عنوانِ موضوع رساله‌های کارشناسی ارشد و دکتریِ فردی یا گروهی قابل طرح‌اند. تنظیم و انتشار هر چند سال یک‌بار چنین فهرستی اولاً دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها را، به صورتی نظام‌یافته، از پذیرفتن موضوعات مشابه یا تکراری در امان نگه می‌دارد، ثانیاً به دانشجویان کمک می‌کند که مدت‌ها وقت خود را صرف یافتن موضوع رساله‌ای نکنند که ممکن است درنهایت نیز منجر به انتخاب عنوان‌هایی شود که چندان مفید فایده نباشند، ثالثاً سبب می‌شود که هر یک از دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها یا یک گروه از استادان و رهبرانِ پژوهش در دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های سراسر کشور موضوعات رساله‌های دکتری را حول محورهای مشخص دسته‌بندی کنند. در این صورت، اندک اندک، یا تحقیقات و مطالعات یک دانشگاه و پژوهشگاه معیّن حول یک یا چند موضوع معیّن متمرکز می‌شوند و یا چندین و چند استاد و پژوهشگر به عنوان گروهی شناخته می‌شوند که صاحب‌نظر در یک یا چند موضوع مشخص‌اند. نتایج این‌چنین جهت‌گیری روشن است و نیازی به بحث گسترده ندارد.

۴ دانشگاه، پژوهشگاه و فرهنگستان

در نظام تعلیماتی و تحقیقاتی ما، حداقل از صد سال پیش تا به امروز، آموزش در معنیِ ارائه و القای اطلاعاتِ علمیِ حداکثر روزآمد به طالبان علم و نیز نشر اطلاعات عمده و

اساسی برای بهره‌گیری فرهیختگان بوده و گه‌گاه نیز راه‌و رسم مطالعه و تحقیق و ایجاد قوهٔ تصرّف و دریافت مطالب را به جویندگانِ دانش آموخته است. پژوهش نیز در معنیِ تألیف مطالب موجود در منابع، تنقیح و نقد مباحث و عرضهٔ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری جدید، جست وجو و یافتن نکته‌های تازه و درنهایت هموار کردن راه ابداع و اختراع در بخشی از علوم به صورت نظام‌یافته و، در بخشی دیگر به‌ویژه در علوم‌انسانی، به صورت موردی تلقّی گردیده است. ابتدا دانشگاه‌ها رشد و نمو یافته و، مدت‌های طولانی، تحقیق و پژوهش حتی در معنای عامی که در بالا بدان اشارت شد، کمتر مورد توجه قرار داشته سپس پژوهش، در همان معنی، راهی برای خود در دانشگاه‌ها باز کرده است. با توسعهٔ کار، مؤسسه‌هایی خاص با نام و عنوان پژوهشکده و پژوهشگاه نیز به‌وجود آمد و متولّیان آن، که در ابتدا بیشتر استادان دانشگاه‌ها بوده‌اند و هنوز نیز بیش و کم همان‌ها هستند، عناوین خاصّ مرتبط با پژوهش را یافته‌اند.

هنوز که هنوز است، در بیشتر کلاس‌های درسِ ما که عدهٔ شاگردان زیاد است، استاد و معلم متکلم‌وحده است و دانشجو به سخنان استاد گوش فرا می‌دهد و بحث و گفت‌وگو نیز گه‌گاه چاشنی درس کلاس‌هاست و هنوز که هنوز است استادانی که اِقبال خودجوش به درس کلاس آنها چشمگیر است و مستعمان فراوان از هر سنخ و قشری دارند از رتبت و منزلت بیشتری ــ به حق ــ برخوردارند و البته سطح درس چنین کلاس‌هایی، از روی قاعده، از سطح درس کلاس‌هایی پایین‌تر است که درس استاد، در آن، از وجه علمی و فنّی دقیق‌تر و پیچیده‌تری برخوردار است. در مواردی، تحقیق و تتبّع، جز در بخشی از آزمایشگاه‌های علوم‌تجربی و طبیعی که بیش و کم نیز ارتباطی با مباحث علمی و تحقیقی در خارج از مرزها دارند، جنبهٔ فردی دارد و کار جمعی در این بخش‌ها بیشتر همراهی و دستیاری چند دانشجو با استاد راهنمای تحقیق یا رساله است.

اینها بخشی از مشخصات آموزش و تحقیق در نظام تعلیماتی و تحقیقاتی ماست. در این نظام، کمتر دربارهٔ مباحثی چون تولید علم، روش‌های نوین آموزش و پژوهش، مبانی و اصول نوِ ناظر به آموزش یا پژوهش، اولویت‌های تحقیق، اولویت‌های آموزشی، تبدیل و تعویض درس‌ها و سرفصل دروس جز در برخی موارد، و نقد و تحلیل نظریه‌های نوآورانه بحث و گفت‌وگو می‌شود و، اگر گه‌گاه در عناوین درسی یا کم و زیاد کردن دروس و احتمالاً روش تدریس بازنگری شود، ریشهٔ آن را می‌توان در برخی

نوآوری‌های دیگران جست وجو کرد و البته از دخل و تصرف‌های عالمانهٔ داخلی نیز نباید غافل بود.

در این نظام، مؤسسه‌های جدید با رویکرد آموزشی تنها جنبهٔ توسعه‌ای دارند و از کارها و روش‌های پیشین پیروی می‌کنند و مؤسسه‌های تحقیقاتی نیز، در حدّ اعلا، یک یا چند موضوع را بر فهرست کارهای در دست تحقیق خود می‌افزایند که جدیداً به فهرست‌های تحقیقاتی نو افزوده شده‌اند. درواقع، بسیاری از اوقات تنها با مؤسسه‌ای جدید روبه‌رو هستیم که بیش و کم امکانات مادّی تازه‌ای را بر امکانات تحقیقاتی قدیمی اضافه می‌کند.

بدین ترتیب، در این نظام، مقوله یا مفهوم جدیدی علاوه بر دو مفهوم **آموزش** و **پژوهش** عرضه نشده است. شاید نیازی هم بدان نباشد یا خلق مفهوم و مقولهٔ جدید اصولاً عملی نباشد؛ چون هر گونه تتبّع و ابداع و اختراعی را می‌توان تحت عنوان تحقیق و تدقیق و پژوهش، به معنیِ عام، جست وجو کرد. اما آیا در مورد پژوهش و جست وجو نمی‌توان رویکرد تازه‌ای بر آنچه تاکنون معمول بوده است و هست افزود؟

فرهنگستان‌ها و، در بحث اختصاصی ما، **فرهنگستان زبان و ادب فارسی** چه نسبتی با وضع کنونی آموزش و پژوهش دارند و اصولاً چه نسبتی می‌توانند داشته باشند.

آیا فرهنگستان دانشگاه است؟ فرهنگستان مرکز آموزشی در سطح عالی تلقّی نمی‌شود. هیچ‌یک از اساسنامه‌های چهارگانهٔ فرهنگستان‌های ایران نیز، برای خود، وظیفهٔ آموزشی در نظر نگرفته‌اند. بنابراین، فرهنگستان دانشگاه یا دانشکده نیست و، اگر بنا بر آموزش داشته باشد، یا باید بپذیرد که از وظیفهٔ اصلی خود منحرف شده است و یا تنها باید به موارد معدود و محدود آموزش‌های کوتاه‌مدت و تخصصی برای پژوهشگران تمام‌وقت و همیشگی اکتفا کند و از هدر دادن اعتبارات عمومی برای کارهایی بپرهیزد که، چون مغایر با وظیفهٔ اصلی فرهنگستان هستند، انحرافی یا تفنّنی خواهند بود.

آیا فرهنگستان پژوهشگاه است؟ فرهنگستان به یکی از دو معنی، که به آنها اشاره خواهد شد، می‌تواند با پژوهش سروکار داشته باشد. در اینکه این توانستن تا چه حد با بایستن ارتباط دارد نیز باید سخن گفت.

اصولاً فرهنگستان‌ها در دنیا ــ که ما هم بیش و کم در تأسیس فرهنگستان‌های خود از

آنها پیروی یا تقلید کرده‌ایم ــ با مسئلهٔ پژوهش به دو صورت برخورد کرده‌اند:

ــ گروهی از فرهنگستان‌ها، نظیر آکادمی علوم سابق شوروی و شعبه‌های آن در جمهوری‌های شوروی و سپس آکادمی علوم کنونی روسیه و آکادمی علوم کشورهای وابسته به شوروی سابق و استقلال‌یافتهٔ کنونی، اصولاً باید پژوهشگاه به معنی جامع آن تلقی شوند و تلقی می‌شوند. این آکادمی‌ها در کنار دانشگاه‌ها تأسیس شده‌اند و، به موازات فعالیت‌های آموزشی، به کار تربیت محقق (وجه آموزشی خاص) و درنهایت پژوهش می‌پردازند. در گذشته، نزدیک به تمامی رساله‌های دکتری که عملاً جنبهٔ تتبّعی و تحقیقی داشته‌اند در پژوهشگاه‌ها تحریر و تدوین می‌شده‌اند. در حال حاضر نیز، امر تهیه و تدوین رساله‌های تحقیقی جزو کارها و وظایف اصلی آکادمی‌ها تلقّی می‌شوند.

ــ وظیفهٔ گروه دیگری از فرهنگستان‌ها تنها رصد کردن فعالیت‌ها و دستاوردهای علمی و تحقیقی کشور و ارزیابی آنهاست و فرهنگستان عملاً سازمانی برای تحقیق و تتبّعِ مستقل ندارد.

ــ می‌توان نوع سومی از فرهنگستان‌ها را نیز، با تلفیق دو صورت یاد شده، تعریف کرد که اصولاً برای رصد کردن و ارزیابی تأسیس شده‌اند. اما، با این استدلال که مقدمهٔ واجب واجب است، برای رصد کردن و ارزیابی، به انجام دادن برخی تحقیقات اعلام نیاز می‌کنند که، اگر این نیاز به دقت تعریف و تحدید نشود، انحراف از وظیفهٔ اصلی پیش می‌آید.

باری، آکادمی با وظیفهٔ پژوهشی، آن‌هم به معنی فراگیر آن، نیازمند به سازوکار و اداره‌ای است که از لحاظ عرض و طول با پژوهشگاه‌ها آن‌هم پژوهشگاه‌های درجهٔ یک پهلو می‌زند؛ از آن جهت که تنها پژوهشگاه‌های درجهٔ یک دارای شرط لازم برای کارهای پژوهشی جدّی‌اند. در عوض، پژوهشگاه‌های درجهٔ دو و سه به طور نسبی موفق به تربیت طالبان علم حداقل در سطح کارشناسی می‌شوند. اما تحقیقی که شایستهٔ عنوان تحقیق باشد با اطلاعات در سطح کارشناسی و حتی کارشناسی ارشد سامان نمی‌یابد تا بتوان آن را در پژوهشگاه‌های درجهٔ دو و درجهٔ سه به سرانجام رساند. درواقع، این مؤسسات کارگاه‌ها و کارخانه‌های هدر دادن اعتبارات مالی ملی‌اند. به هر حال، اگر قرار باشد پژوهشگاهِ درجهٔ یک دیگری برای تحقیقات ایجاد شود که در کنار دیگر پژوهشگاه‌های موجود باشد و در عین حال نام دیگری جز پژوهشگاه ــ و، در حالت مورد نظر ما، نام فرهنگستان ــ بر آن بنهند، به ناچار، برای این نیازِ مضاعف باید مبنایی

جست وجو و تعریف کرد که ظاهراً میسّر نیست. آکادمی به معنی پژوهشگاه یک مطلب است و فرهنگستانی که هیئت پژوهشگاهی به خود می‌گیرد و در کنار پژوهشگاه‌های رسمیِ دیگر می‌نشیند مطلبی دیگر. مضافاً اینکه، در کشور ما، برخی مراکز تحقیقاتی بیش از پنجاه شصت سال یا بیشتر سابقه دارند و هر ساله امکانات مادّی جدیدی بر امکانات قبلی خود افزوده‌اند و تجهیزات فراوان فراهم کرده و متخصصان برجسته‌ای تعلیم داده و تربیت کرده و به استادی و راهبری پژوهش برگزیده‌اند و، اگر فرهنگستان بخواهد در این راه قدم بگذارد، سال‌های سال باید کار و تلاش کند، حال آنکه هم‌اکنون به برخی از نتایج کارهایی از نوع دیگر نیاز است.

تصویب‌کنندگانِ اساسنامه‌های فرهنگستان‌ها و از جمله اساسنامهٔ **فرهنگستان زبان و ادب فارسی** دل‌مشغولی‌های عمده‌ای داشته‌اند که، هر چند هم‌عرض دل‌مشغولی‌های آموزشی و پژوهشی است، اما از نوعی دیگر و لونی متفاوت است.

در مادّهٔ ۱ اساسنامهٔ **فرهنگستان زبان و ادب فارسی** چنین آمده است:

> اهداف فرهنگستان زبان و ادب فارسی عبارت است از:
> ۱ـ حفظ قوّت و اصالت زبان فارسی به عنوان یکی از ارکان هویت ملی ایران و زبان دوم عالم اسلام و حامل معارف و فرهنگ اسلامی
> ۲ـ پروردن زبانی مهذّب و رسا برای بیان اندیشه‌های علمی و ادبی و ایجاد انس با مآثر معارف تاریخی در نسل کنونی و نسل‌های آینده
> ۳ـ رواج زبان و ادب فارسی و گسترش حوزه و قلمرو آن در داخل و خارج کشور
> ۴ـ ایجاد نشاط و بالندگی در زبان فارسی، به تناسب مقتضیات زمان و زندگی و پیشرفت علوم و فنون بشری، با حفظ اصالت آن.

اگر وجه اجرائی این امور مدّ نظر باشد، تحقق آنها نه از لحاظ اجرایی با امکانات مادّی فرهنگستان، ولو در دراز مدت، همخوانی دارد و نه متناسب با نیروی انسانی ورزیده‌ای است که در حال و آینده باید در اختیار فرهنگستان باشد؛ حال آنکه، آنچه به عنوان هدف ذکر شده است نیازمند تدوین سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی است که همچنان مجمل مانده و خطوط کلی و اساسی آنها ترسیم نشده‌اند. درواقع، مفهوم سیاستگذاری و برنامه‌ریزی در زمینهٔ هویت ملی و نیز یکی از ارکان اساسی آن که زبان فارسی است، از طریق سیاست‌های کلی مربوط به برنامهٔ چهارم، همچنین متن قانون برنامهٔ چهارم و نیز سیاست‌های کلی مربوط به وحدت ملی، اخیراً وارد متون و اسناد

راهبردی کشور شده است و بنابراین باید به عنوان یک مقولهٔ عمده و مهم در نظر گرفته شود و به اجمال، در عبارت کوتاه «سیاستگذاری و برنامه‌ریزی در زمینهٔ زبان و ادبیات فارسی» بیان گردد.

۵ مقصود از سیاستگذاری و برنامه‌ریزی چیست

زبان و ادب فارسی، به اصطلاح جامعه‌شناختی، یکی از امور یا نهادهای اجتماعی است. هر یک از امور علمی و تحقیقی که موضوعش یکی از نهادهای بسیار مهم و عمدهٔ اجتماعی باشد نمی‌تواند بیرون از دایرهٔ تعامل کامل با جامعه از یک‌سو و سازمان علمی‌ـ تحقیقی کشور، به معنی عام آن، از سوی دیگر قرار گیرد. زبان فارسی و نیز ادبیات فارسی در دو سطح، یکی جامعه و عامهٔ مردم و دیگری گروه متخصصان علمی و ادبی، مورد استعمال دارند. بنابراین، این دو محیط که در بخشی مشترک‌اند، در رد یا قبول آنچه تازگی دارد و نیز در حذف کاربرد برخی از داده‌های موجود، نقش فعال دارند.

اگر بپذیریم که فرهنگستان نمی‌تواند از تعامل کامل با محیط اجتماعی‌ـ علمیِ زبان و ادب روی برتابد، در نتیجه باید چگونگی تعامل و ارتباط خود را با دو محیط زبانی و ادبی یعنی محیط عامهٔ مردم و نیز محیط علمی و ادبی و فنی گروه متخصصان، به روشنی تعریف و تحدید کند و در این محیط فعال باشد.

مردم، که کاربران واژه‌های موجود قدیم و جدید و نیز واژه‌های نوساخته هستند، با توجه به شمّ زبانی خود، چنانچه در مقام همکاری با جامعهٔ علمی و ادبی به‌ویژه فرهنگستان قرار نگیرند، واژه‌های عمومی پیشنهادی نوساخته را نمی‌پذیرند و به‌کار نمی‌برند. حتی، اگر به هر دلیل از برخی از قواعد دستوری تبعیت نکنند، به آسانی نمی‌توان آنها را از راهی که رفته‌اند و می‌روند بازداشت و به راه دیگر هدایت کرد.

جامعهٔ علمی و ادبی کشور نیز، چنانچه با فرهنگستان از درِ تعامل و همگامی و همکاری وارد نشود، دربرابر پیشنهادها یا احکام فرهنگستان مقاومت می‌کند و آنها را نمی‌پذیرد و در این زمینه از دو ابزار اساسی و مهم استفاده می‌کند. نخست آنکه خود به وضع قاعده، کشف قاعده، ساخت واژه و تعریف واژه می‌پردازد و برای مثال در زمینهٔ واژه‌گزینی و معادل‌یابی از طریق ترجمه وارد میدان می‌شود؛ دیگر آنکه، از طریق تعلیم و تدریس و نشر آثار، با گروه دانشجو و اشخاص فرهیخته در ارتباط سریع و مداوم قرار

می‌گیرد و، با این دو ابزار، به رد یا قبول آنچه فرهنگستان پیشنهاد و یا حکم می‌کند می‌پردازد.

چنانچه فرهنگستان از این دو عامل عمده، یعنی مردم و گروه متخصصان و مخاطبان آنها، و تعامل سامان‌یافته با آنها غفلت کند، در اجرای وظایف و نیل به اهداف خود توفیق چندانی نخواهد یافت. اساسنامهٔ فرهنگستان در بندهای ۲ و ۳ و ۶ و ۹ مادهٔ ۳ (وظایف فرهنگستان) به شرح زیر، به صراحت یا به تلویح، به این تعامل و همکاری و هماهنگی میان عوامل مؤثر در زبان فارسی و کاربران این زبان اشاره دارد:

بند ۲ـ تأسیس واحدهای واژه‌سازی و واژه‌گزینی و سازمان دادن واحدهای مشابه در مراکز دانشگاهی و دیگر سازمان‌های علمی و فرهنگی و هماهنگ ساختن فعالیت‌های آنان از راه تعاطیِ تجارب

بند ۳ـ نظارت بر واژه‌سازی و معادل‌یابی در ترجمه از زبان‌های دیگر به زبان فارسی و تعیین معیارهای لازم حفظ و تقویت بنیهٔ زبان فارسی در برخورد با مفاهیم و اصطلاحات جدید

بند ۶ـ سازمان دادن تبادل تجربه‌ها و دستاوردهای مراکز پژوهشی در حوزهٔ زبان و ادب فارسی و تأمین موجبات بهره‌برداری صحیح از این تجربه‌ها

بند ۹ـ بررسی و تصویب نتایج فعالیت‌های مراکز پژوهشی و فرهنگی که برای تهذیب و اصلاح یا توسعه و تقویت زبان فارسی مفید شمرده می‌شوند، و ابلاغ و توصیهٔ کاربرد آنها به مؤسسات علمی و فرهنگی و سازمان‌ها و نهادهای عمومی.

با توجه به آنچه گذشت، تعامل، هماهنگی و همکاری با کاربران زبان فارسی، یعنی مردم و گروه متخصصان، امری بدیهی و لازم است. به‌ویژه، باید به این نکته توجه کرد که محتوای امریِ اساسنامهٔ فرهنگستان در بخش اهداف و وظایف به‌کرسی نشاندن مصوّبات گوناگون فرهنگستان را ایجاب و الزام می‌کند. اما این امر، همان‌طور که گفته شد، درخصوص نهاد اجتماعی زبان بدون همکاری با عواملِ دیگر دست‌اندرکارِ زبان عملی نیست. بنابراین باید پذیرفت که اصولاً سیاستگذاری و زمینه‌ای که کمتر جنبهٔ امری دارد یعنی برنامه‌ریزی درخصوص زبان و ادبیات فارسی با نوعی ضرورت همراه است. زیرا زبان، هرچند امری است اجتماعی و بنابراین با کلّ جامعه سروکار دارد، اما درعین حال دارای قواعد و ضوابطی است که، اگر به درستی و تا حدود زیاد به‌طور جدّی به‌کار گرفته نشوند، در دوره‌ای نه چندان طولانی اساس و پایه‌اش سست می‌شود

و کار آن به فساد می‌گراید و، هم‌زمان و هم‌عنان با این تباهی، در ادب و ادبیات مربوط به زبان نیز، که باید در وجه نوشتاری و حتی گفتاری از قواعد و ضوابط مشخص پیروی کند، فساد و فتور پدید می‌آید و در تعلیم سریع آن نیز، که لزوماً باید تابع قواعد باشد، همین دشواری رخ می‌نماید. درنتیجه، این قواعد و ضوابط باید مطابق برنامه‌ای دقیق تدوین شوند تا سلیقه‌های گوناگون فرمانروا نگردند و هرج و مرج در تدوین و تنظیم قواعد پدید نیاید. زیرا روشن است که هرج و مرج در تدوین و تنظیم قواعد و ضوابط و، به بیان دیگر، قاعده‌نویسی‌های متعارض و تعیین ضابطه‌های مختلف موجب می‌شود که برخی از قواعد و ضوابط از حالت ساده و بهینهٔ خود خارج شوند و سازگاری و انسجام زبان در اثر تشتّت و پراکنده‌کاری از میان برود. سیاستگذاری و برنامه‌ریزی برای زبان و ادبیات باید از چند ضابطهٔ کلی پیروی کنند:

ــ این فرایند باید دارای چارچوب مفهومی معیّنی باشد. برای مثال، باید بررسی شود که مقصود ما سیاستگذاری و برنامه‌ریزی یا یکی از آنها برای زبان و ادب فارسی ایران کنونی است یا برای کلّ مناطق فارسی‌زبان.

ــ پس از تعیین چارچوب، باید ساختاری مناسب در نظر گرفته شود.

ــ این ساختار باید، هم از جنبهٔ مدیریتی و هم از جنبهٔ نیروی انسانی، از قوّت و متانت کافی برخوردار باشد.

ــ سیاستگذاری و برنامه‌ریزی نیز به نظام بررسی و ارزیابی نهایی نیاز دارند.

تا چارچوب برنامه‌ریزی مشخص نباشد، نمی‌توان برنامه‌ای با جهت‌گیری علمیِ معیّن طراحی کرد. نیز، اگر ساختاری نباشد که بتواند همواره درکار ارزیابی دخالت کند و در موارد لازم به اصلاح برنامه دست یازد، اصل برنامه‌ریزی به جایی نمی‌رسد.

آنچه گفته شد هم در مورد سیاستگذاری و هم در مورد برنامه‌ریزی صادق است یعنی، درواقع، این هر دو مقوله از سازو کار واحدی پیروی می‌کنند. فارق عمدهٔ سیاستگذاری و برنامه‌ریزی را، در معنایی که ما از آنها مراد می‌کنیم، شاید بتوان امری بودن سیاستگذاری و ارشادی بودن برنامه‌ریزی دانست. سیاستگذاری یا سیاست علمی وجهِ «باید و نبایدِ» قوی‌تر و قاعده‌مندتری دارد و، هرچند همواره متّکی به استدلال است، در آن مصلحتی نهفته است که در کلام فصل به دنبال آن هستیم. برنامه‌ریزی علمی دارای انعطاف بیشتری است؛ بنابراین، تعامل بیشتری با جامعهٔ

مخاطب خود دارد، هر چند که اتّکا به استدلال‌های علمی برای برنامه هم اتقان و استحکامی را فراهم می‌آورد که آن را به کلام فصل نزدیک می‌کند و یا با آن یکی می‌سازد. درعین حال، مخاطبِ برنامه‌ریزی عام است و برخی از موادّ برنامه‌ریزی نیز جنبهٔ اجرایی دارد، لذا مخاطب با اختیار بیشتری رو به روست.

در مورد سیاستگذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های فرهنگستان، می‌توان گفت که مخاطبِ «باید و نبایدها» در زمینهٔ زبان فارسی دستگاه‌های دولتی و عمومی‌اند؛ چون این دستگاه‌ها از خزانهٔ عمومی بهره‌مند می‌شوند و زبان نیز امری عمومی و نهادی اجتماعی متعلق به همهٔ مردم است و نظام سیاسی نیز حافظ زبان رسمی کشور است، پس ابواب جمعی دولتی و عمومیِ نظام باید از تصمیماتی تبعیت کنند که مرجع تعیین‌شدهٔ رسمی برای زبان اعلام می‌کند. اما همین سیاست‌ها به عنوان برنامهٔ ارشادی برای عامهٔ مردمی هم هست که خود صاحب زبان‌اند و تنها، با استدلال و، درعین حال، مراجعه به شمّ زبانی خود به رد یا قبول توصیه‌ها و دستورها می‌پردازند. گاه نیز اتفاق می‌افتد که «باید و نباید»ی خاص که عنوان سیاست پیدا کرده است در محیط اجتماعی گسترده‌ای که مرکّب از دو یا سه جامعهٔ سیاسی- جغرافیائی مشخص است، دو وجهه یا موقعیت می‌یابد. برای مثال، در زمینهٔ دستور خطّ فارسی یا کاربرد برخی واژه‌ها یا اصطلاحات جدید یا حتی قدیم، می‌توان تصمیمات فرهنگستان را برای جامعهٔ ایران امری و «باید و نباید»ی دانست. اما همین «امری بودن» در تاجیکستان یا افغانستان یا بخش فارسی‌زبان ازبکستان و دیگر سخن‌گویان به فارسی جنبهٔ ارشادی خواهد داشت.

حاصل سخن در این بحث آن است که مسئلهٔ سیاست علمی و به‌طور کلی سیاستگذاری و برنامه‌ریزی زبان و ادب فارسی در جامعهٔ کنونی ایران، که باید به زبان و ادب فار سی توجه خاص داشته باشد و در موارد لازم به اصلاح و تکمیل آن بپردازد و زبان علم را در این قلمرو وسعت و غنا ببخشد و اصالت آن را حفظ کند و به تقویت آن در مناطق فارسی زبان بپردازد، از اولویت برخوردار است و برای این کار متولّی دیگری وجود ندارد. مضافاً اینکه فرهنگستان به‌صورت رسمی نیز سکّان‌دار و متولّی این امر شناخته می‌شود و این کار بزرگ، با فاصلهٔ زیاد، مقدم بر هر پژوهش مهمی است که زبان فارسی نیازمندِ نتیجهٔ آن است.

این امر هم با امکاناتِ کمتر عملی است و هم در شأنِ مقام و دستگاهی است که

عنوان سیاستگذار و برنامه‌ریز برایش شناخته شده است.

درواقع، تا فرهنگستان به این وظیفه قیام و اقدام نکرده و آن را به نتیجه نرسانده است نمی‌تواند و نباید به امور دیگر بپردازد و، چون زبان نیز همواره در تحول آرام است و وجهه‌های گوناگون دارد و مباحث نو همواره برایش مطرح می‌شوند، شاید فرهنگستان هیچ‌گاه نتواند به امری دیگر جز سیاستگذاری و برنامه‌ریزی، بر اساس ضوابطی که برای آن ذکر کردیم و نهایتش ارزیابی و بررسیِ بازخوردهاست، دل مشغول دارد. موارد و مثال‌ها را پس از این یاد خواهیم کرد.

۶ تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری

در امور سازمانی و سازماندهی‌های عمده، اعمال و افعال هر سازمان به لحاظ اداری در دو مقوله قرار می‌گیرند: یکی تهیهٔ مقدمات تصمیم‌گیری یا، به اصطلاحِ کارشناسان امور اداری، تصمیم‌سازی؛ دیگری تصمیم‌گیری. این امور به لحاظ حقوقی و اجرایی نیز، به دو بخشِ اِعمال تصدّی و اِعمال حاکمیت تقسیم می‌شوند.

با توجه به شورایی بودن کارها و تمرکز امور اصلی در شورای فرهنگستان، بیشتر تصمیم‌گیری‌های علمی و فنی با شورا و تهیهٔ مقدمات و تصمیم‌سازی‌ها با مدیریت و سازمان اداری آن است. همچنین تصمیماتی که جنبهٔ حاکمیت دارند و باید به صورت نهایی تصویب شوند در حیطهٔ اختیارات شورا قرار دارند و اِعمال تصدی که وجوه تصمیم‌سازی و نیز تنظیم مقدمات را در قالب پژوهش‌های پشتیبان، جست وجوهای مقدماتی برای پژوهش، تهیهٔ وسایل و ابزارکار ــ از قبیل کتابخانه، آماده‌کردن محیط‌های رایانه‌ای و نظایر آن ــ دربر می‌گیرند با مدیریت و سازمان اداری هر دستگاه است.

بنابراین، آنچه به اِعمال حاکمیت و تصمیم‌گیری مربوط می‌شود از آنِ شوراست و، اگر دستگاهی در این زمینه موفق نشود، این شورای آن دستگاه است که درواقع مورد سؤال قرار می‌گیرد.

البته مسئولِ اِعمال حاکمیت و یا تصمیم‌گیری، چنانچه کارْ شورایی باشد، به حق می‌تواند به کمبودها و کسری‌ها اشاره کند و تعلل متصدیان امور تصدی و نیز کم‌کاری در تهیهٔ مقدمات تصمیم‌گیری را علت عدم توفیق خود بداند. در مقابل، متصدیان مقولهٔ تصدی و تصمیم‌سازی نیز می‌توانند نداشتن اصول و ضوابط راهنما را برای تهیهٔ

مقدمات و نیز اجرا یا تصدی علتِ عدم توفیق خود بدانند.

بدین ترتیب، تعامل مابین تصمیم‌گیران و تصمیم‌سازان و یا مسئول اِعمال حاکمیت و مسئولان وجوهِ تصدی تعاملی جدی و تنگاتنگ است.

در نظام سیاستگذاری و برنامه‌ریزی نیز فرایند تصمیم‌سازی حایز اهمیت است. اگر تصمیم‌سازان به درستی و با توجه کامل به اهداف و چارچوب‌های اصلی و عمده برگزیده نشده باشند، تصمیم‌سازی‌ها و درواقع پیشنهادهایی که عرضه می‌شوند آن‌سان که باید پخته و سخته نخواهند بود. تصمیم‌سازی هر قدر علمی‌تر و فنی‌تر باشد و، به گمان ما، هر قدر وجوه و زوایای گوناگون را بیشتر مدّ نظر قرار داده باشد و به جای یک نظرِ جزمیِ واحد دو سه نظر عرضه دارد که در نتیجه تصمیم‌گیر را قادر به تدبّر بیشتر و در نهایت وادار به انتخاب میان چند نظر کند، قاعده‌مندتر و متین‌تر است. درعین حال، ساختاری که پیش‌تر بدان اشاره کردیم باید به گونه‌ای باشد که حاصل تصمیم‌سازیِ علمی و فنی در اثر مداخلات غیرعلمی و غیرفنی و در نتیجهٔ جَو سازی‌ها و یا انتقادها و ایرادهای غیرمنسجم، بی‌جهت و یا با استدلال‌های ضعیف و بی‌پایه یا کم‌مایه، کنار گذاشته نشود. البته نمی‌توان ایراد و انتقاد را یکسره منتفی دانست؛ اما برای آن باید ساختاری سامانمند در نظر گرفت که در بحث‌های تخصصی مربوط به زبان و ادب فارسی از آن سخن به میان می‌آید.

پس از تصمیم‌سازی است که نوبت به تصمیم‌گیری می‌رسد. در آن قسم از تصمیم‌گیری‌ها که ناظر به مسائل مهم و اساسی‌اند، منطقاً فرایند تصمیم‌گیری را نمی‌توان به جمع یا هیئت کوچک‌تری تفویض کرد جز در موارد خاص که احتمال اختلاف نظر میان یک جمع کوچک و جمع اصلیِ صاحب صلاحیت برای تصمیم‌گیری اندک باشد. به‌ویژه، در مواردی که همهٔ اعضای جمع از اختیارات و وظایف یکسان برخوردار باشند، تفویضِ اختیار عملی نیست. در تصمیم‌گیری‌های عمده‌ای که در فرهنگستان صورت می‌گیرد چنین قاعده‌ای را باید رعایت کرد.

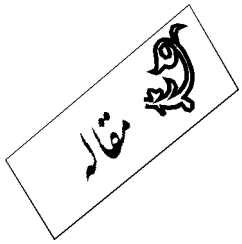
پیش‌تر گفتیم که در تصمیم‌سازی، تصمیم‌سازان مبرّز و هوشمند و کاردان سعی می‌کنند که راه‌حل‌های گوناگون یا گزینه‌های متفاوت و متعددی عرضه کنند. این کار نشان‌دهندهٔ اِشراف آنها بر مسائل و تسلط بر نظریه‌هایی است که هریک از آنها از دیدگاهی خاص به حلّ مسئله می‌پردازند و طرح آنها افق دید تصمیم‌گیران را گسترده

می‌سازد و آنان را به تصمیم‌گیری بهینه نزدیک و، درعین حال، آماده می‌کند که پاسخ نقدها و ایرادها را از پیش بدانند.

گفتیم که سیاستگذاری و برنامه‌ریزی غیر از پژوهش‌های دانشگاهی است و بیشتر با «باید و نباید» سروکار دارد. اما باید پذیرفت و می‌پذیریم که، برای تصمیم‌گیری‌هایی که لازم است از اتقان و متانت و استواری فراوان برخوردار باشند، بیشتر اوقات بحث و بررسی و پژوهش به منظور یافتن گزینه‌های متعدّد لازم است. در نتیجه، پژوهش‌هایی از این دست در سازمان‌های تصمیم‌گیر و برنامه‌ریز ضرورت دارند. با این‌همه، این پژوهش‌ها، مطابق اصطلاحات موجود، نه از نوع پژوهش‌های بنیادی‌اند و نه از لون پژوهش‌های توسعه‌ای بلکه نوعی خاص از پژوهش‌های کاربردی هستند که راه را برای تصمیم‌گیری تصمیم‌گیرانِ صاحب تجربه هموار می‌سازند و تقریباً نظیر پژوهش‌هایی هستند که برای تدوین قانون لازم‌اند. دربارهٔ دست‌اندرکاران این سنخ پژوهش‌ها که همان تصمیم‌سازان هستند از این پس سخن خواهیم گفت.

(دنباله در شمارهٔ ۲۸)

❑



فرضیه‌ای دربارهٔ مادر سیاوش

سجّاد آیدِنلو

داستان سیاوش در شاهنامه چنین آغاز می‌شود که روزی گیو و گودرز و توس، به همراه چند سوار، به نخجیر می‌روند و، پس از شکار گوران، در بیشه‌ای دختری زیبارو و تنها می‌یابند. میان توس و گیو بر سر تصاحب دختر گفت‌وگو درمی‌گیرد و ستیزه و پرخاش به جایی می‌رسد که می‌گویند: «که این ماه را سر بباید برید». با میانجیگری یکی از بزرگان، داوری این کار را نزد کاووس می‌برند و کاووس، که با دیدن دختر به‌یکباره شیفتهٔ او می‌شود، وی را به همسری خویش درمی‌آورد و «بسی برنیامد بر این روزگار» که سیاوش از این زن زاده می‌شود. نام و نشان این زن (همسر دوم کاووس، پس از سودابه، و مادر سیاوش) در هیچ‌یک از منابع مهمّ حماسی‌ـ اساطیری ایران نیامده است و آنجا هم که اشاره‌ای بدو دیده می‌شود با تعبیراتی است دالّ بر بی‌نامی و ناشناختگی او و، به احتمال قوی، بر پایهٔ شاهنامه. برای نمونه، در روضة الصفا(ص۱۲۳) آمده است: «کاووس را از زنی دیگر فرزندی بسیار زیبا و موزون به وجود آمد.» و در حبیب السیر (ج۱، ص۱۹۳) می‌خوانیم: «کاووس را از منکوحه غیر سودابه پسری بود...». همین امر، در کنار حضور مبهم و شتابناک و نیز خروج ناگهانی مادر سیاوش از روند داستانی شاهنامه، باعث شده است که بعضی از محققان، به‌درستی، احتمال وجود اسطوره‌ای گم‌شده (← مزداپور ۱۳۸۱، ص۵۰) یا تغییریافته را دربارهٔ هویت این زن و زایش سیاوش مطرح کنند. خالقی مطلق برآن است که

> در ساخت کهن‌تر این داستان، مادر سیاوش همان سودابه بوده ولی سپس‌تر، چون عشق میان مادر و پسر را نپسندیده بودند، سودابه را مادر ناتنی سیاوش کرده و سپس، به وسیلهٔ افسانه‌ای

که در اول داستان آمده است، برای سیاوش مادر دیگری بدون نام ساخته‌اند. (خالقی مطلق ۱۳۸۱، ص۳۲۵؛ نیز ← همو ۱۳۸۰، ص۵۸۶)

دوستخواه نیز به این نظر رسیده است که مادر سیاوش کهن‌الگوی (archetype) دوشیزگان زایندهٔ سوشیانت‌های زرتشتی و خود او نمونهٔ نخستینِ سوشیانت‌هاست. (← دوستخواه ۱۳۸۰، ص۲۱۰)

فرضیهٔ احتمالی[1] دیگری که، با تأمل در داستان شاهنامه و به استناد چند قرینهٔ متنی و برون‌متنی، می‌توان مطرح کرد این است که شاید، در ساخت و صورت اصلی و کهن روایت، مادر سیاوش پری در مفهوم باستانی و پیش از زرتشتِ این موجود اساطیری بوده است که، در طول زمان و مراحل گذر داستان از اسطوره به حماسه که اصطلاحاً جابه‌جایی و دگرگونی اساطیر نامیده می‌شود[2] همگام با تغییرات دیگر در اصل روایت، هویت او نیز به هیئت متناسب با داستان حماسی یعنی دختری زیبارو و دلربا درآمده است.

در انگاره‌های ایرانی، پیش از ظهور زرتشت، پریان ایزدْبانوان باروری و زایندگی محسوب می‌شدند که از زیبائیِ آرمانی و افسون‌آمیزی بهره‌مند بودند و، برای ایفای نقش خود که همان فرزندزایی بوده است، بر شاهان و پهلوانان اساطیری رخ می‌نمودند و، پس از دلربایی، با آنها پیوند می‌گرفتند (← سرکاراتی ۱۳۷۸، ص۲ و ۵). با توجه به اینکه پریان هندی (apsaras) و پریان یونانی (nemeph) هم با ایزدان و شاهان و پهلوانان اسطوره‌ای رابطه دارند (← همان، ص۶)، می‌توان حدس زد که ویژگی باروری و زایندگی **پری** از نقش‌های مشترک هند و اروپایی است. مسعودی، در اخبار الزمان، بخش «پریان و گروه‌های آنها»، با تعبر **ماده‌غولان** از این موجودات اساطیری، به کارویژهٔ دیرین آنها اشاره کرده است:

چنین روایت شده است که دسته‌ای از ماده‌غولان همانند زنان نیکوچهره ظاهر می‌شوند و با مردانی از آدمیان نکاح و همسری می‌کنند. (اخبار الزمان، ص۳۱)

---

۱) فقدان اشارات آشکار و دقیق دربارهٔ نام و هویت مادر سیاوش در روایات حماسی‌ـ اساطیری ایران بحث در این باره را الزاماً در دایرهٔ فرض و گمان محدود می‌کند.

۲) برای آگاهی کامل دربارهٔ بحث جابه‌جایی و دگرگونی اساطیر و نمونه‌های آن در شاهنامه و منابع دیگر، ← سرکاراتی ۱۳۵۰، ص۸۹-۹۹؛ بهار، مهرداد، «دربارهٔ اساطیر ایران»، جستاری چند در فرهنگ ایران، انتشارات فکر روز، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۴، ص۳۹-۴۳؛ همو، «شاهنامه از اسطوره تا حماسه»، همان، ص۱۳۰-۱۳۳؛ مزداپور ۱۳۷۷، ص۱۰۴-۱۰۶ و ۱۱۳-۱۱۵.

پریان، به عنوان الههٔ کامکاری و ایجاد نسل، چنان اهمیت مقدسی داشته‌اند که ظاهراً قوم‌ـ قبیله‌ای به نام پریکانی، که ساکنان مادستان بودند، آنها را گرامی می‌داشتند و حتی می‌پرستیدند (← ملک‌زاده ۱۳۸۱، ص۱۵۴ و ۱۷۸). اما، پس از دین‌آوری زرتشت و به دلایل گوناگون، همچنان که در **اوستا** و متون پهلوی می‌بینیم، **پریان** موجوداتی اهریمنی و زیانکار تصور شده‌اند. با این‌همه، نشانه‌هایی از سرشت باستانی و ایزدی آنها در ادب پارسی و روایات رسمی و عامیانهٔ ایرانی به‌جای مانده است به‌طوری که، برای نمونه، تصویرها و اشارات مربوط به خوب‌رویی و افسون‌کنندگی پری در شعر پارسی[۳] را یادگار ناخودآگاهِ جمعیِ ذهن ایرانیان از آن باورهای کهن می‌توان دانست.[۴] کارویژهٔ اساطیریِ جلوه‌نمایی و زایندگی پریان به صورت اظهار عشق آنها بر انسان و ازدواج با شخصیت‌های بشری و به دنیا آوردن فرزند، در قالب داستان‌های گوناگون، در فرهنگ و ادب ایران اعم از رسمی و مردمی و حماسی و غیرحماسی دیده می‌شود. برای نمونه، در بهمن‌نامه (ص۲۸۳)، دختر اسلم، فرمانروای پریان، دلدادهٔ بهمن، پادشاه ایران، است:

به فرمانِ من گشته یکسر پری — مرا دختر است این بدین دلبری
به رویِ تو بر فتنه و شیفته‌ست — دلش فرّ و زیبِ تو بفریفته‌ست

در سمک عیار (ج۵، ص۴۲)، پری عاشق آدمی می‌شود و او را به سرزمین پریان می‌آورد و خواستار ازدواج با اوست: «من گفتم با پری نتوانم بودن، آدمی با پری چگونه باشد؟». در سام‌نامه، عالم‌افروز پری شیفتهٔ وصال سام است و او را به اقامتگاه خویش می‌کشاند:

---

۳) برای نمونه،

... یکی دخترش بود کز دلبری — پری را به رخ کردی از دل بری
(گرشاسپ‌نامه، ص۲۲)

گفت اگر شیفته‌م ز عشقِ پری — تا به دیوانگی گمان نبری
(هفت‌پیکر، ص۲۱۳)

گر مدّعیان نقش ببینند پری را — دانند که دیوانه چرا جامه دریده‌ست
(کلیّات سعدی، ص۳۸۲)

۴) دربارهٔ **پری** در اساطیر و داستان‌های ایرانی، غیر از مقالهٔ دکتر بهمن سرکاراتی (← «پری»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شمارهٔ ۹۷–۱۰۰، ۱۳۵۰، ص۱–۳۲)، که در آن، برای نخستین‌بار، ماهیت ایزدی و کهن این موجودات با پیشنهاد اشتقاق و معنایی جدید برای لفظ **پری** از ریشهٔ هند و اروپایی *per- به معنی «به وجود آوردن، زاییدن» و در مجموع به معنای «زاینده و بارور» بررسی شده است، ← مزداپور ۱۳۷۱، ص۲۹۰–۳۴۸؛ افشاری، ص۵۹۳–۵۹۷؛ و

Omidsalar, Mahmoud, "Pari (Fairies in Persian Folklore and Literature)", *Enzyklopadie des Marchens*.

کـنون تشـنهٔ وصـلم آبـی بـده　　مـیِ عشـق دادی کـبابی بـده
بدانست کان حورِ مهوش پریست　　که از مهر او را به جان مشتریست

(برگزیدهٔ سام‌نامه، ص ۵۴ و ۵۵)

در همای و همایون (ص ۳۲)، پری عاشق همای است:

ندانست شه‌زاده کان خود پریست　　که از مهرِ دل شـاه را مشـتریست

در یکی از داستان‌های عامیانهٔ خراسان نیز، پری زیبارو شب‌هنگام بر نخجیرگری که در غار آتش افروخته است ظـاهر مـی‌شود و از او کـام مـی‌طلبد (← میهن‌دوست ۱۳۸۰، ص۱۴۵). در برخی دیگر از روایات نیز، پری، که شیفتهٔ پهلوان یا پـادشاه (نـوع انسـان) است، آنها را نیز عاشق خود می‌کند و، با ازدواجی که صورت می‌گیرد، نـقش بـاروری خویش را اجرا می‌کند. از جمله، در فرامرزنامه، دختر شاه پریان، پس از آنکه دل از پهلوان می‌رباید، از او مـی‌خواهـد کـه پـری را از پـدرش خـواسـتگاری کـند. فـرامـرز، پس از رویدادهایی، با پری ازدواج می‌کند و حاصل پیوند آنها فرزندی مـی‌شود بـه نـام سـام (← فرامرزنامه، ص۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۳۴). در اسکندرنامه، اسکندر با پادشاه پریان به نام اراقیت و سپاهیانش با پـریان دیگـر؛ و در قـصهٔ حـمزه، حـمزه بـا اسـمای پـری، ازدواج مـی‌کنند (← افشاری ۱۳۷۹، ص۵۹۴). در یکی از روایات مردمی مربوط به شاهنامه، رستم در سرزمین پریان با پری ازدواج می‌کند و صاحب پسری به نام نریمان مـی‌شود (← انـجوی شـیرازی ۱۳۶۹، ج۱، ص۱۵۲-۱۵۹؛ همان، ج۳، ص۷۱). در چندین افسانهٔ عامیانه نیز مـضمون پـیوند پری و انسان و فرزندزایی روایت شده است (← مارزلف ۱۳۷۶، ص ۷۶، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۷۴؛ میهن‌دوست ۱۳۷۸، ص۱۴ و ۱۵۴؛ همو ۱۳۸۱، ص۱۰۶-۱۱۰). حتی، در داستان‌های ارمنی، پریان آدمیان را به همسری برمی‌گزینند. (← کریستن‌سن، ص۱۳۶)

با رویکرد به سرشت ایزدی پریان و نمود کارویژهٔ باستانی آنها در داستان‌های ایرانی، نگارنده احتمال می‌دهد که مادر سیاوش نیز در اصل یکی از این پریان دلربا و افسونگر بوده است که، با قرارگرفتن بر سر راه یلان ایرانی و سپس برانگیختن عشق پادشاه ایران، وظیفهٔ اساطیری خود یـعنی بـاروری و زایـندگی را، بـا بـه دنـیا آوردن سـیاوش، انـجام می‌دهد. تغییر ماهیت این وجود اسطوره‌ای در عرصهٔ داستانِ حماسی و روند تکـوین روایات ملی دقیقاً یکی از مصادیق ویژگی اساسی جابه‌جائیِ ادبی اساطیر ایران است که، در آن، انسان‌ها جانشین ایزدان شده‌اند (← سرکاراتی ۱۳۵۰، ص۹۲)؛ در اینجا نیز، بَغ‌بانوی

کام‌ورزی و نسل‌افزایی به دختری پری‌چهره تبدیل شده است، اما نشانه‌ها و ویژگی‌های پیدا و پنهان ذاتِ پریانهٔ او در داستان باقی مانده است، که به برجسته‌ترین آنها اشاره می‌شود:

ــ مهم‌ترین ویژگی پریان، در پیوند با نقش آمیزش آنها با شاهان و پهلوانان و باروری، جمال دلفریبشان بوده است. در این داستان نیز، بارها، با ترکیبات و تصویرهایی چون خوب‌رخ، فریبنده‌ماه، سروبن، خورشید، گوزن، آهو، بت و پری‌چهره، بر زیبائی خیره‌کنندهٔ مادر سیاوش تأکید شده و این فریبایی و دل‌انگیزی به حدّی است که نزدیک است میان پهلوانان بزرگ ایران فتنه‌ای برپا کند (← شاهنامه (۳)، ص۲۰۴، بیت ۴۰-۴۷) تا آنکه کاووس با دیدن او بی‌درنگ دل می‌بازد و او را مهترِ ماه‌رویان خویش می‌کند. فردوسی، در دو جا، زیبایی و دلبریِ پری‌وار مادر سیاوش را به‌خوبی تصویر کرده است:

به دیدارِ او در زمانه نبود ز خوبی بر او بر بهانه نبود
(همان، ص۲۰۳، بیت ۲۷)

دگر ایزدی هر چه بایست بود یکی سرخ‌یاقوت بُد نابسود
(همان، ص۲۰۶، بیت ۶۲)

ــ در داستان‌ها و اساطیر گوناگون، پریان معمولاً در **آب، کنار دریا، چشمه‌سار، چاه، جنگل و بیشه** زندگی می‌کنند (← شوالیه، ج۲، ص۲۲۱؛ کریستن‌سن، ص۱۳۵). برای نمونه، در روایات یونانی؛ دریادها (Dryade، لاتینی: دریاس، یونانی: دروآس) گونه‌ای از پریان‌اند که در جنگل‌ها می‌زیند (← دوبوکور، ص۱۹؛ زمردی ۱۳۸۱، ص۱۸۹) و Meliae نام پریان ساکن بیشه‌هاست (← پین‌سنت، ص۵۸). جامی نیز در هفت‌اورنگ از بیشه‌نشینی پریان یاد کرده است:

وگر باشد پری در کوه و بیشه عزایم‌خوانیَم کار است و پیشه
(مثنوی هفت اورنگ، ص۶۱۰)

در روایت شاهنامه هم، مادر سیاوش در **بیشه** پیدا می‌شود که از محل‌های اقامت و ظهور پریان است:

همی راند در پیش با طوس گیو پس اندر پرستنده‌ای چند نیو
به بیشه یکی خوب‌رخ یافتند پر از خنده لب هردو بشتافتند
(شاهنامه (۳)، ص۲۰۳ ابیات ۲۵ و ۲۶)

ــ یکی از شیوه‌های متداول پریان برای دلربایی از پهلوان یا پادشاه، در راستای نقش زایندگی، تجسّد آنها در قالب نخجیر (گور یا آهو) و یا فرستادن یکی از این جانوران برای راهنمائی شهریار یا یل مورد نظر به جایگاه پری یا مکانی است که نشانه‌ای از پری، در آن، وجود دارد و نرینه را شیفتهٔ او می‌کند (← مزداپور ۱۳۷۱، ص۳۰۳ و ۳۰۴، افشاری ۱۳۷۹، ص۵۹۶)، چنان‌که بهمن در بهمن‌نامه، در نخجیرگاه، به رهنمونی آهویی جادویی به نزد پادشاه پریان می‌رسد و در آنجا درمی‌یابد که آهو پریِ دل‌باختهٔ او بوده است:

بیامد به پیشِ تو آهو نمود به چاره تو را ایدر آورد زود

(بهمن‌نامه، ص۲۸۳)

سرانجام پادشاه ایران، به اصرار پری، او را سوار بر ترک زین با خود می‌برد.

در فرامرزنامه، دختر شاه پریان، در پیکر آهویی، فرامرز را به دنبال خویش می‌کشاند و، با نشان دادن سرشت واقعی‌اش، پهلوان را عاشق خود می‌کند. چنان‌که پیش‌تر نیز ذکر شد، پایان ماجرا ازدواج فرامرز و پری و تولد فرزندی به نام سام است. (← فرامرزنامه، ص۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۳۴)

در سام‌نامه، عالم‌افروز پری در شکارگاه به شکل گوری نمایان می‌شود و سام را به اقامتگاه خرّم و آراستهٔ خود می‌برد و عشقش را بر پهلوان آشکار می‌کند:

من آن گورِ فربه‌سرینم که سام همی خواست کش سر درآرد به دام

(برگزیدهٔ سام‌نامه، ص۵۴)

در همای و همایون، گوری شگفت همای را به سوی دشت سرسبزی، که منزل پریان است، راهنمایی می‌کند و در آنجا پری، که دوستدار همای است، به پیشوازش می‌آید:

پری را بدان گلشن آرام جای به بستان‌سرا مرغِ دستان‌سرای
... ندانست شهزاده کان خود پریست که از مهرِ دل شاه را مشتریست

(همای و همایون، ص۳۱ و ۳۲)

در یکی از داستان‌های مردمیِ پهلوانی‌های رستم، پری، در هیئت آهو، تهمتن را به سرزمین پریان هدایت و با او ازدواج می‌کند و رستم از وی صاحب پسری به نام نریمان می‌شود (← انجوی شیرازی ۱۳۶۹، ج۱، ص۱۵۲-۱۵۹؛ همان، ج۳، ص۷۱). هر چند در این روایت منظور اصلیِ پری از آوردن رستم یاری خواستن از او علیه اورنگ دیو است که برادر و

زنِ برادر پری را ربوده است[۵]، به هر روی، در ضمن داستان، مایه‌های اساطیریِ تغییر شکل پری به نخجیر برای راهنمائی پهلوان و شیفتگیِ یل بر پری و ازدواج و فرزندزایی به‌وضوح دیده می‌شود.[۶] در شاهنامه نیز، توس و گودرز و گیو، در پی شکارگوران، در دشت دغوی به بیشه‌ای می‌رسند که دختری زیباروی در آنجا اقامت گزیده است:

به نخچیرِ گوران به دشتِ دغوی — همان باز و یوزانِ نخچیرجوی
فراوان گرفتند و انداختند — علف‌ها چهل‌روزه برساختند
... یکی بیشه پیش اندر آمد ز دور — به نزدیکِ مرزِ سوارانِ تور
... به بیشه یکی خوب‌رخ یافتند — پر از خنده لب هر دو بشتافتند

(شاهنامه (۳)، ص۲۰۳، ابیات ۲۱-۲۶)

آیا رابطهٔ نخجیر با پیدا شدن مادر سیاوش یا، به تعبیری دیگر، مقدمه بودن شکار و گورافکنی برای رسیدن به دلبر بیشه‌نشین صورت دیگری از همان شیوهٔ جلوه‌نمایی و عشق‌برانگیری پریان نیست؟ یا احتمال ندارد که، در اصلِ کهن‌ترِ داستان، خود پری مقدمات راهنمائی پهلوانان را به اقامتگاه خویش فراهم آورده و گیو و توس و گودرز را از نخجیرگاه به بیشهٔ خود کشانده باشد؟ طرح این احتمالات و پرسش‌ها از آن روی است که بن‌مایه‌های دیرین، در حماسه و داستان و افسانه، همواره به‌گونه‌ای معیّن و ثابت باقی نمی‌مانند و گاه دچار تغییرات و شکستگی‌هایی از نوع کاهش جنبهٔ قدسی و اساطیری و شگفت‌انگیز روایات یا دگرگونی روش‌های پرداخت داستان با حذف و تعدیل و تغییر می‌شوند که باید با دقت و، درعین حال، حدس مقرون به احتیاط شناسایی و بازسازی

---

۵) این مضمون که پری خود را در پیکر نخجیر به پهلوان می‌نمایاند و از او به ضد دشمن خویش یاری می‌طلبد، به صورتی دیگر، در منظومهٔ بانوگشسپ‌نامه نیز دیده می‌شود. (← بانوگشسپ‌نامه، تصحیح روح‌انگیز کراچی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۲، ص۵۷ و ۵۸)

۶) این که، در داستان‌های عامیانه، مواردی از بن‌مایه‌های اساطیری دیده می‌شود یا، برای بررسی موضوعات حماسی- اساطیری، از شواهد و نشانه‌های موجود در افسانه‌ها و روایات مردمی استفاده می‌شود به این دلیل است که، میان داستان‌ها و مضامین اساطیری و حماسی و عامیانه و افسانه‌ای، مناسبات و دادوستدهایی وجود دارد بدین معنی که گاه یکی از عناصر اساطیری وارد روایات مردمی می‌شود و گاه مایه‌هایی از حوزهٔ فرهنگ و ادب عامیانه و افسانه‌ها به اسطوره و حماسه راه می‌یابد. در این باره ← سرکاراتی بهمن، «اسطوره و ذهن اسطوره‌پرداز»، نامهٔ فرهنگ، سال دوم، شمارهٔ ۳، ۱۳۷۱، ص۷۷؛ باقری، مهری، «بازتاب یک مضمون فولکلوریک در حماسهٔ ملی ایران، کلک، شمارهٔ ۳۰، شهریور ۱۳۷۱، ص۹-۱۵؛ امیدسالار، محمود، «خداوند این را ندانیم کس»، جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۸۱، ص۵۵-۶۵.

شوند. جالب است که، در یکی از روایات مردمی از داستان سیاوش، آهوان و سرداران و نخجیرگیران کاووس را به سوی مادر سیاوش هدایت می‌کنند (← انجوی شیرازی ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۱ و ۲۶۲) همچنان که، در شاهنامه، نقش و حضورِ هر چند غیر مستقیم و کم‌رنگ گور ــ به عنوان یکی از دو جانور راهنما به جایگاه پری ــ را در داستان می‌بینیم.

ــ در شکل کنونیِ داستان سیاوش در شاهنامه، **پری** دختری شده است از نژاد یا خویش گرسیوز که، طبق داستانی که خود می‌گوید، شبانگاه از دست پدرِ مست خویش گریخته و، پس از آنکه زرو زیور او به تاراج مرزبانان تورانی رفته، در بیشه پنهان شده است؛ اما در دنبالهٔ داستان و به هنگام اقامت سیاوش در توران، کمترین اشاره‌ای به تبار مادری وی و خویشاوندی شاهزادهٔ ایران با گرسیوز و بزرگان توران‌زمین نمی‌رود و همین گرسیوز خود عامل اصلی سخن‌چینی به ضدّ سیاوش و کشته شدن او می‌شود. نکتهٔ دیگر آنکه در بیان نژاد دختر از زبان خودِ وی معرفی یکسانی صورت نمی‌گیرد؛ یک بار خود را **خویشِ گرسیوز** می‌خواند:

بدوگفت من خویشِ کرسیوزم　　به شاه آفریدون کشد پروزم

(شاهنامه (۳)، ص ۲۰۴، بیت ۳۳)

و، در پیشگاه کاووس، گرسیوز را **نیای** خود می‌نامد:

نیایم سپهدار کرسیوز است　　بدان مرز خرگاهِ او مرکز است

(همان، ص ۲۰۵، بیت ۵۶)

در دستنویس‌های قاهره (۷۹۶ ه) و لیدن (۸۴۰ ه) نیز مادر سیاوش، به ترتیب، دختر شاهنشاه بلغار و خویشِ افراسیاب معرفی می‌شود[۷]. آیا همین دو قرینهٔ قابل توجه، یعنی فراموشی رابطهٔ نژادی سیاوش و گرسیوز در ادامهٔ داستان و نیز ابهام و نایکسانی در تبارشناسی زیباروی تورانی، نمی‌تواند دلالت کند بر ساختگی بودن این نژاد و، به طور کلی، داستانی که دختر در بیشه می‌گوید و هم بر این که دگرگونی‌ها و افزودگی‌ها، که طیّ تبدیل اسطوره به قالب روائی حماسه شکل گرفته، نتوانسته است در بافت و متن

۷) شهنشاهِ بلغار هستم پدر　　به مادر هم از تخمهٔ نامور
(هستم = هست مرا)　　(شاهنامه (۳)، ص ۲۰۵، حاشیهٔ ۲۴)
بگفتا که من خویشِ افراسیاب　　ز تخمِ بزرگانِ با جاه و آب
(همان، ص ۲۰۵، حاشیهٔ ۱۹)

داستان خوش بنشیند و جا بیفتد و به همین دلیل، در پرتو صحنه‌های بنیادین روایت، زود رنگ می‌بازد؟ درواقع، در کنار تغییر سرشت مادر سیاوش از پری اساطیری به انسانی حماسی، برای بازسازی صوری داستان و حفظ تسلسل آن، دختر یا همان تجسم حماسی- داستانی پری را به تباری تورانی نسبت داده‌اند و، برای اقامت او در بیشه، روایت مستیِ شبانگاهی پدر و قصد سر بریدن دختر و گریز و نهان شدن وی را ساخته و بر هستهٔ باستانی و اساطیری داستان افزوده‌اند (پری بیشه‌نشین ← زیبارویی تورانی که از ترس پدر در بیشه پناه گرفته است). اینکه، در جابه‌جائیِ هویت مادر سیاوش، وی به دختری تورانی ــ و نه ایرانی ــ تبدیل شده است، به احتمال قوی، به این دلیل است که، در سنت حماسی ایران، مادر یا همسر شهریاران و پهلوانان ایران غالباً غیر ایرانی هستند و بیشتر ازدواج‌ها، به اصطلاح، برون‌همسری (exogamie) است[۸]، لذا، در پرداخت بعدی داستان، این رسم دربارهٔ همسر کاووس و مادر سیاوش نیز رعایت شده است (پری اساطیری ← دختری تورانی).

ــ در شاهنامه و دیگر منابع مهمّ حماسی- اساطیری ایران (پهلوی، پارسی و عربی)، هیچ‌جا نام مادر سیاوش نیامده است «در حالی که، به‌ویژه در شاهنامه، نام زنانِ خیلی کم اهمیت‌تر از او قید شده است.» (خالقی ۱۳۸۱، ص۳۲۵). هرچند در شاهنامه از برخی دیگر از زنان و دختران (مانند مادر زال، مادر شغاد) نیز نامی نمی‌رود، اما باید توجه داشت که حضور آنان در روایت فردوسی بسیار کوتاه و کم‌فروغ است و این نکته می‌تواند دلیل یا، دست کم، توجیه نیامدن نام آنها در شاهنامه باشد. اما، در داستان سیاوش، محور اصلیِ بخش آغازین مادر اوست و نقش و نمودِ روائی وی بسیار مهم‌تر و تاثیرگذارتر از نمونه‌های بی‌نام و حتی بعضی بانوانِ دارای نام حماسهٔ ملی ایران است؛ با این حال، او نام و نشانی ندارد و این سخت توجه‌برانگیز است. به گمان نگارنده، این نظر یکی از پژوهشگران دربارهٔ نقش‌آفرینان بی‌نام شاهنامه که می‌نویسد:

---

۸) دربارهٔ نژاد انیرانیِ زنانِ پهلوانان و شاهان در شاهنامه و آیینِ برون‌همسری، برای نمونه ← روح‌الامینی، محمود، «ساختار اجتماعی ازدواج‌های شاهنامه»، نمیرم از این پس که من زنده‌ام، به کوشش دکتر غلام‌رضا ستوده، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۴، ص۷۹۴ و ۷۹۵؛ کزازی، میرجلال‌الدین، «پیمان پیوند در شاهنامه»، ... ز دفتر نبشته گهِ باستان، مرکز خراسان‌شناسی، مشهد ۱۳۷۹، ص۱۹۱-۲۰۲.

همهٔ آنها فاقد نقشی درجهٔ اول و اساسی در کلّ داستان هستند و نبردن نام ایشان خللی در روند وقایع ایجاد نمی‌کند و خواننده را در تعقیب داستان و نتیجه‌گیری از آن گیج و گمراه نمی‌سازد؛ به علاوه، اغلب این اشخاص خالق یک صحنهٔ گذرا، فرعی و غیر مهمّ‌اند و دارای چنان تشخّص و امتیازی نیستند که دانستن نام آنها ضروری باشد. (رستگار فسایی، ج ۱، ص چهل)

حداقل دربارهٔ مادر سیاوش با آن تجلّی و کارویژهٔ مهم و، درعین حال، مبهم و رازگونه مصداق ندارد. بر همین اساس، بی‌نام بودن این دختر فریبا نیز شاید نشانهٔ بازماندهٔ دیگری از سرشت پریانهٔ او باشد که هنوز به‌خوبی و کاملاً در چارچوب‌های داستان حماسی جانگرفته و همهٔ خصوصیات اساطیری خویش را نباخته و تغییر نداده است.

ــ یکی از مضامین داستان‌های پیوند پریان با آدمی این است که پری، پس از ازدواج با انسان و به دنیا آوردن فرزند، ناگهان همسر و فرزند خویش را رها می‌کند و غایب می‌شود (← سرکاراتی ۱۳۷۸، ص ۱۴). برای نمونه، در اخبار الزمان، پری با مردی به نام سعید بن جبیر ازدواج می‌کند و فرزندانی می‌آورد؛ اما، سرانجام، آنها و همسرش را ترک می‌کند (← اخبار الزمان، ص ۳۱ و ۳۲). در داراب‌نامهٔ طرسوسی، یکی از دختران آبی ــ که محتملاً همان **پریان** هستند ــ از دریا بیرون می‌آید و بر مهراسب، یکی از شخصیت‌های این مجموعه، عشق می‌ورزد و، پس از آنکه او را دل‌باختهٔ خود می‌کند، با وی پیوند می‌گیرد و یک پسر و یک دختر می‌زاید؛ اما، پس از مدتی، دختر دریائی به دریا فرو می‌رود و هرگز ظاهر نمی‌شود (← داراب‌نامه، ج ۱، ص ۱۷۱–۱۷۵). در یکی از قصه‌های عامیانهٔ ایرانی نیز، پری فرزندانش را پی‌درپی به آتش، جارو و گرگ می‌دهد و، هنگامی که همسرش از احوال کودکان می‌پرسد، ناپدید می‌شود (← مارزلف، ص ۱۰۷). این مضمون را شاید بتوان چنین تحلیل کرد که وظیفهٔ پری فقط باروری و زادن فرزند است و، پس از ادای آن، دیگر نیازی به ادامهٔ حضور او نیست[۹]. در داستان سیاوش نیز، مادر وی، پس از

۹) آیا سعدی نیز در این بیت

که دانستم که هرگز سازگاری پری را با بنی‌آدم نباشد

(کلیات سعدی، ص ۴۳۳)

به موضوع پای‌بند نبودن همیشگی پری به شوهرِ انسانی خویش و غیبت ناگهانی پس از ازدواج و فرزندزایی توجه داشته است؟

به دنیا آمدن سیاوش، ناگهان و بدون هیچ اشاره یا تمهیدی از روند داستان غایب می‌شود و حتی در رویدادهای مهمّی مانند فتنه‌انگیزی سودابه و گذشتن سیاوش از آتش، رفتن او به توران و رسیدن خبر کشته‌شدنش به ایران، کوچک‌ترین نشانه‌ای از مادر وی ــ که اصولاً باید در چنین مواقعی حاضر باشد ــ دیده نمی‌شود. این غیبت سریع و ناگهانی بلافاصله پس از تولد سیاوش باز این فرضیه را تقویت می‌کند که وی پری‌ای است که صرفاً برای زایندگی و باروری نمایان می‌گردد و، پس از آن، دیگر حضورش ضرورت ندارد و ناپدید می‌شود. از آنجایی که این خروجِ ناگهانی، در شاهنامه، به همان صورت اصلی یعنی بدون هیچ اشاره و مقدمه یا حادثهٔ خاصی بازمانده و موجب نقص ظاهری داستان شده است، در یکی دو نسخه، ابیاتی دربارهٔ مرگ سیاوش دیده می‌شود که، به استناد دستنویس‌های معتبر، تلاش کاتبان برای تکمیل صوری روایت فردوسی و کاملاً الحاقی است. در نسخهٔ فلورانس (۶۱۴ هـ)، در همان بخش زایش سیاوش، این دو بیت افزوده شده است:

یکی ماه دیدار فرخ پسر — که بر مادر آورد گیتی به سر
چو آن شاهزاده ز مادر بزاد — هم اندر زمان مادرش جان بداد[۱۰]

(شاهنامه (۱)، ۱۷۶)

در دستنویس‌هایی مانند لندن (۸۴۱ هـ) و لنینگراد (بی‌تاریخ)، پیش از دیدار سودابه و سیاوش، ۱۵ و ۲۱ بیت دربارهٔ درگذشت مادر سیاوش و سوگواری او آمده که بی‌تردید الحاقی است. در چاپ ژول مول پانزده بیت از این ابیاتِ برافزوده در متن آمده است (← شاهنامه (۵)، ص۲۴۶، بیت‌های ۱۴۲-۱۵۶). ثعالبی، در آغاز داستان سیاوش، در اشاره‌ای بسیار کوتاه، چنان از مادر سیاوش یاد می‌کند که گویی وظیفهٔ او تنها به دنیا آوردن فرزند بوده است و بس: «کنیزکی زیبا به کاووس هدیه داده بودند... سیاوش را بزاد و بمرد» (شاهنامهٔ کهن، ص۱۱۹؛ نیز ← تاریخ ثعالبی، ص۱۱۳ و ۱۱۴)[۱۱]. این که می‌گوید سیاوش را «بزاد و بمرد» دقیقاً بر همان کارویژهٔ فرزندزائی او تصریح دارد که، چون انجام می‌گیرد، نقش او نیز پایان یافته است. البته ثعالبی، در اینجا، از مردن مادر سیاوش سخن گفته است، درحالی که در

۱۰) این دو بیت در چهارده نسخهٔ معتبرِ مورد استفاده در تصحیح خالقی مطلق و نیز ترجمهٔ عربی بنداری نیامده است. (← شاهنامه (۳)، ص۲۰۶، حاشیهٔ ۱۴)

۱۱) در متن عربی می‌گوید: «مَضَت لِسَبیلِها». (← خالقی مطلق ۱۳۸۱، ص۳۲۴)

شاهنامه این موضوع نیامده و محتملاً همین روایت اصیل‌تر است.[۱۲]

ــ در اساطیر و داستان‌های یونانی و هندی و ایرانی، مهرورزی بر پریان و ازدواج با آنها معمولاً فرجامی شوم دارد و شهریار یا پهلوانی که با پری پیوند گرفته است دچار سرگردانی یا مرگ می‌شود (← سرکاراتی ۱۳۷۸، ص۷، ۲۱ و ۲۲). این بن‌مایهٔ هند و اروپایی احتمالاً در داستان سیاوش، با انتقال حماسیِ[۱۳] آسیب از همسر پری به فرزند او، به‌نوعی بازمانده است و آن آوارگیِ سیاوش، فرزند پری، در توران و فرجامِ بی‌گناه و ناجوانمردانه کشته شدن اوست. انتقال بدعاقبتی از همسر پری به فرزند او در داستان رستم و سهراب هم دیده می‌شود که بدان خواهیم پرداخت. در یکی از داستان‌های عامیانه نیز، پری خود فرزندانش را به دست عناصر زیانکار می‌سپرد (← مارزلف، ص۱۰۷) که شاید گونه‌ای از همان جابه‌جائیِ شرّ و زیانِ پری از همسر به فرزند باشد.

ــ رخ‌نمایی و فریبائیِ پریان نیز، از آنجا که اینان، در معتقدات باستانی، بَع‌بانوانِ زایندگی و تناسل بوده‌اند، امری اهورایی شمرده می‌شد. اما، با تحول ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی پس از ظهور زرتشت، این دلربایی جنبهٔ اهریمنی یافت و، درنتیجه، برای شیفتگان پری موجب رقم خوردن سرنوشتی ناگوار شد. در برخی از داستان‌های ایرانی، تنها یکی از این دو باور مثبت و منفی دربارهٔ پری دیده می‌شود و، در بعضی دیگر که در حالت بینابین هستند و هنوز در آنها نقش ایزدیِ این الاهگان فراموش نشده، آمیزه‌ای از هر دو جنبهٔ نیک و بد پریان و ارتباط با آنان توأمان برجای مانده است. ظاهراً داستان سیاوش از نوع دوم است و، در آن پری، با دلربایی از پهلوانان و پادشاه ایران و ازدواج با کاووس و زادن سیاوش و سپس ناپدید شدن، نقش اساطیری و مقدس خود را نمودار ساخته و سرگشتگی و کشته شدن فرزند او، سیاوش، سویهٔ اهریمنی و مفهوم زرتشتی این موجود اساطیری را نشان داده است. نکتهٔ شایان ذکر اینکه، افزون بر

۱۲) برای گزارشی از منظر دیگر دربارهٔ غیبت و فراموشیِ مادر سیاوش در داستان ← رحیمی، مصطفی، سیاووش بر آتش، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۷۱، ص۸۳ و ۸۴.

۱۳) یکی از سنّت‌های روایات حماسی نقل و انتقال بعضی از جزئیات یک داستان به داستانی دیگر و انتساب داستان‌های یک پهلوان به پهلوان دیگر خصوصاً از نیا به پسر و فرزندزادگان است (در این باره ← خالقی مطلق ۱۳۷۲ الف، ص۲۱). طبق این قانون حماسی، در شاهنامه نیز، سرانجام بدِ همسرِ پری و پدرِ پری‌زاده (کاووس و رستم) به فرزندان آنها (سیاوش و سهراب) منتقل می‌شود.

داستان سیاوش، در کلّ ساختار داستانیِ شاهنامه نیز این حالت بینابین و تجلّیات اهورایی و اهریمنی پری در کنار هم ملاحظه می‌شود. برای نمونه، علاوه بر تشبیه زنان زیباروی به پری که بازماندهٔ ناخودآگاهِ سرشت و ویژگیِ نخستینِ پریان است، همراهی پریان با گیومرت و هوشنگ در نبرد با سپاه اهریمن و دیوان (← شاهنامه (۲)، ص۲۴، بیت ۵۹) و کاربرد این لفظ دقیقاً در معنایی متضاد با اهریمن از زبان مهراب کابلی که می‌گوید:

که با اهـرمن جـفت گـیرد پـری که مه تاج بـادت مـه انگشـتری
(مه = نه) (همان، ص۲۲۰، بیت ۸۳۵)

ماهیت ستودهٔ این موجودات اساطیری را در شاهنامه بیان می‌کند. امّـا، در داسـتانی کـه بیژن، به هنگام گرفتاری، برای بی‌گناه جلوه دادن خویش، در محضر افراسیاب می‌سازد، می‌گوید که پری از نیروهای اهریمنی و جادو پنداشته شده است:

پری یک‌به‌یک ز اهرمن کرد یاد میانِ سواران درآمـد چـو بـاد
... پری بی‌گمان بخت‌برگشته بود که بر من همی جادوی آزمود
(شاهنامه (۴)، ص۳۲۶، ابیات ۲۷۸، ۲۹۱)

امّا جالب است که، در همین نقش اهریمنانه نیز، عشـق‌انگـیزی و مـیانجیگری در یک رابطهٔ عاشقانه به او نسبت داده شده است (← همان، ص۳۲۵ و ۳۲۶، ابـیات ۲۸۰-۲۹۱). در متون پهلوی، پری، به تأثیر آیین و اعتقادات زرتشتی، سرشتی اهریمنی دارد و، درنتیجه، ازدواج با او ناشایست و نکوهیده است؛ چنان‌که، در روایت پهلوی (میرفخرایی ۱۳۶۷، ص۷)، جمشید ناآگاهانه پری را به همسری می‌گیرد و، چون این موجود زیانکار است، «از جم و آن پری، خرس، میمون، گندرو و برگوش (= گوش بر سینه) زاده شدند». در بندهش (ص۸۴) نیز، نتیجهٔ پیوند و آمیزش مردی جوان با پری، به اجبار ضحّاک، زنگی است.

مقایسهٔ این شواهد از منابع پهلوی با باورهای پیش‌زرتشتی دربارهٔ رابـطهٔ بـا پـریانِ ایزدبانو تحوّل مفهوم **ازدواج با پری** را در تاریخ فرهنگ اساطیری- داستانی و دینی ایران به‌خوبی آشکار می‌سازد.

ــ دربارهٔ تهمینه، مادر سهراب، نیز حدس زده شده که شاید او، در نخستین صورتِ داستان رستم و سهراب، پری بوده است (← خالقی مطلق ۱۳۷۲ ب، ص۷۰؛ مـزداپـور ۱۳۷۷، ص۱۰۹)، به‌ویژه که ربوده شدن رخش مقدمه‌ساز رفتن رستم به سمنگان و بـرخـورد و

ازدواج با تهمینه می‌شود و این همان عاملی است که، به نوشتهٔ هرودوت، هرکول را به هم‌آغوشی با موجودی پری‌وار وادار می‌کند؛ بدین صورت که زنی نیمه انسان و نیمه مار اسبانِ گردونهٔ پهلوان را می‌دزدد و تنها در برابر آمیزش با وی و باروری است که می‌پذیرد آنها را بازگرداند و هرکول نیز ناگزیر به این کار تن درمی‌دهد و آن موجود صاحب سه پسر می‌شود (← خالقی مطلق ۱۳۷۲ ب، ص۶۷-۶۹؛ سرکاراتی ۱۳۷۸، ص۱۱). خالقی مطلق (همان‌جا)، با توجه به اسطورهٔ یونانی و حضور زنانی چون جادوگرانِ هفت‌خان‌ها (سوسنِ رامشگر و پریِ فریبندهٔ گرشاسپ) در روایات ایرانی[۱۴]، تهمینه را نیز، در اصل، پریِ جادویی و زیانکار دانسته است، که نقش اهریمنی او فریفتن رستم از طریق ربودن اسب اوست تا از پشتِ پهلوان فرزندی به دنیا بیاورد که در آینده بتواند جهان‌پهلوان ایران را از میان بردارد و شرایط پیروزی اهریمن و یارانش را فراهم آورد. امّا پیشنهاد نگارنده این است که، در صورت تصوّر سرشتی پریانه برای تهمینه، شاید بهتر باشد که او را پری با همان نقش باستانی و بغانهٔ زایندگی بدانیم که اساسی‌ترین ویژگی این نوع از پریان، یعنی زیبائیِ شگفت‌انگیز و مینوی، را نیز همچنان در روایت دگرگون‌شدهٔ شاهنامه حفظ کرده است:

روانش خرد بود و تن جانِ پاک — تو گفتی که بهره ندارد ز خاک
از او رستمِ شیردل خیره ماند — بر او بر جهان‌آفرین را بخواند

(شاهنامه (۳)، ص۱۲۲، بیت‌های ۵۸ و ۵۹)

میان سرگذشت و برخی ویژگی‌های تهمینه با مادر سیاوش و نهایتاً پریان و مضمون‌های داستان‌های پریانه همانندی‌ها و مشترکاتی دیده می‌شود که احتمال پری‌سرشت بودن آنها را در همان نقش ایزدبانوی زاینده و در ساخت کهن و اساطیریِ

۱۴) در خان چهارم از هفت‌خان رستم و نیز هفت‌خان اسفندیار، زنان جادوگر، که با آرایش و زیبائی جادویی در پی افسون پهلوانان ایران‌اند، ناکام می‌مانند و کشته می‌شوند. در بخشی از منظومهٔ برزونامه نیز که مستقلاً «سوسن‌نامه» نیز نامیده می‌شود، سوسنِ رامشگر از سوی افراسیاب (نماینده و نمود اهریمن) مأموریت دارد تا یلان ایران را با فریبایی و دلربایی گرفتار کند که چند تنی را نیز به بند می‌کشد (برای این داستان ← برزونامه، منسوب به عطائی رازی، به اهتمام دکتر سید محمد دبیرسیاقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۲، ص۷۸-۱۰۳. در **اوستا** (وندیداد، فرگرد ۱، بند ۹ و فرگرد ۱۹، بند ۵)، پری خنه‌ثئیتی/ خناثتی (xnathaiti) گرشاسپ را می‌فریبد.

روایات استوارتر می‌سازد. شماری از این همانندی‌ها به شرح زیر است:

□ هر دو با رخ‌نمایی و زیبائی خیره‌کنندهٔ خویش پهلوانان را سخت دلدادهٔ خود می‌کنند و نکتهٔ جالب توجه این است که همان‌گونه که مادر سیاوش نسبت به کاووس اظهار عشق می‌کند و می‌گوید:

چنین داد پاسخ که دیدم تو را　　ز گردنگشان برگزیدم تو را

(همان، ص۲۰۶، بیت ۵۹)

تهمینه نیز بی‌پروا عشق خویش را چنین فاش می‌سازد:

ترایم کنون گر بخواهی مرا　　نبیند جز این مرغ و ماهی مرا

(همان، ص۱۲۳، بیت ۷۴)

□ پس از زاده شدن سهراب و رفتن او به ایران زمین، دیگر تا پایان داستان نشانی از تهمینه نیست (غیبت ناگهانی پری پس از زادن فرزند) و حتی، پس از کشته شدن سهراب نیز، از حضور مادر و سوگواری او سخنی نمی‌رود. در اینجا نیز، همچون داستان سیاوش، بعضی از کاتبان، برای جبران نقصان ظاهری روایت، ابیاتی در شیون و زاری تهمینه بر سهراب و سرانجام **مرگ** او در اندوه فرزند بر دستنویس‌های شاهنامه الحاق کرده‌اند. (← همان، ص۱۹۸ و ۱۹۹)[۱۵]

□ فرزند تهمینه نیز، مانند سیاوش، در غربت و ناکامی کشته می‌شود و احتمالاً این همان سرانجام ناگوار ازدواج با پری است که در این دو داستان، بنا بر سنّت انتقال حماسی، از همسران پریان (کاووس و رستم) به فرزندان آنها (سیاوش و سهراب) منتقل شده است.

□ در داستان رستم و سهراب نیز، رستم از شکارگور و از نخجیرگاه است که به محلّ زندگی تهمینه می‌رسد (نقش شکار ــ گور و آهو ــ و شکارگاه در راهنمایی به اقامتگاه پری). در اینجا نیز، نخجیرگاه ــ به سانِ دشت دغوی در داستان سیاوش ــ نزدیک مرز توران واقع شده و تهمینه ــ همان‌گونه که مادر سیاوش ــ دختری انیرانی است.

غمی بُد دلش سازِ نخجیر کرد　　کمر بست و ترکش پر از تیر کرد

---

۱۵) در این میان، بیشتر دو بیت مربوط به درگذشت تهمینه مورد نظر نگارنده است که، به‌سان مرگ مادر سیاوش، در اصل داستان نبوده و افزوده شده است:

شب و روز می نوحه کرد و گریست　　پس از مرگِ سهراب سالی بزیست
سرانجام هم در غمِ او بمرد　　روانش بشد سویِ سهرابِ گُرد

چو نزدیکیِ مرزِ تـوران رسـید　　بیابان سراسـر پـر از گـور دیـد
(همان، ص۱۱۹، بیت‌های ۹ و ۱۰)

ــ در داستان سیاوش، سودابه، با آنکه می‌داند سیاوش فرزند کیست، باز در خلوت شبستان از او می‌پرسد:

نگویی مرا تا نژادِ تو چـیست　　که بر چهرِ تو فرّ چهرِ پریست
(همان، ص۲۲۰، بیت ۲۵۷)

با توجه به روشن بودن تبار پدریِ سیاوش، آیا مراد سودابه در اینجا نمی‌تواند هویت مبهم و رازآلود مادر شاهزاده باشد؟ به‌ویژه کـه نـامادری آشکـارا بـه فـرّ پـریانهٔ چـهرهٔ سیاوش اشاره کرده است. نکتهٔ قابل توجه پاسخ سیاوش است که نژاد خویش را رازی مگوی می‌داند که باید نهفت:

وُ دیگر که پرسیدی از چهرِ مـن　　بیامیخت جـانِ تـو بـا مـهرِ مـن
مــرا آفــریننده از فــرّ خــویش　　بپرورد و بنشاند در پـرّ خـویش
تو این راز مگشای و با کس مگوی　　مرا جز نهفتن‌سَخُن نیست روی
(همان، ص۲۲۲، بیت‌های ۲۹۰-۲۹۲)

آیا در رازگونگی گوهر سیاوش، افزون بر احتمالِ نخستین انسان بودن او در روایات کهن که برخی محققان اشاره کرده‌اند[۱۶]، نمی‌توان جنبهٔ **پری‌زادگی** وی را ــ خصوصاً بـا عنایت به تصریح سودابه بر **فرّ چهرِ پری** ــ در نظر داشت؟

ــ سیاوش، در شاهنامه، بسیار زیبارو و مهرانگیز توصیف می‌شود؛ برای نمونه آنجا که کاووس می‌گوید:

تو را پاک‌یزدان چنان آفـرید　　که مهر آورد بر تو هر کِت بدید
(همان، ص۲۱۳، بیت ۱۴۷)

پرده‌نشینان کاووس فرّ و زیبائیِ او را فرا مردمی می‌خوانند:

تو گویی به مردم نماند همی　　روانش خــرد بـرفشاند هـمی
(همان، ص۲۱۶، بیت ۲۰۱)

۱۶) دربارهٔ این نظر که سیاوش نیز یکی از الگوهای انسان نخستین در روایت‌های ایرانی است ← سـرکاراتـی، بهمن، «بنیان اساطیری حماسهٔ ملی ایران»، شاهنامه‌شناسی، بنیاد شاهنامهٔ فردوسی، تهران ۱۳۵۷، ص۱۱۶؛ خالقی مطلق، جلال، «شاهنامه و موضوع نخستین انسان»، ایران‌نامه، سال ۱۳۶۲، شمارهٔ ۲، ص۲۲۳-۲۲۸.

و افراسیاب نیز اذعان می‌کند که

نه زین‌گونه مردم بوَد در جهان چنین روی و بالا و فـرّ مـهان
(همان، ص۲۸۷، بیت ۲۹۶)

پیران ویسه هم، در دیدار نخست با سیاوش، یکی از سه ویژگیِ مهمّ او را رخسار زیبا می‌داند:

سه دیگر که گویی که از چهرِ تو ببارد همی بـر زمـین مـهرِ تـو
(همان، ص۲۸۴، بیت ۱۲۵۷)

آیا می‌توان احتمال داد که این زیبائیِ آرمانی، که به جرأت می‌توان گفت در سراسر حماسهٔ ملّی ایران بی‌نظیر و استثنائی است، با **پری‌زاده** بودن سیاوش ربط دارد و وی این دلربایی و عشق‌انگیزی را در اصل از پری ــ مادر خویش ــ به وراثت گرفته است؟ ایـن حدس بیشتر از آن روی است که، در سنّت ادبی فرهنگ ایران، **پری‌زاد** و **پـری‌نژاد** نـماد کمالِ جمال و دلبری است، چنان‌که، در داستان بیژن و منیژه، منیژه، که مهرش به دیدن زیبائی بیژن جنبیده است، به زبان دایهٔ خویش، پیغام می‌فرستد که

پری‌زاده‌ای‌گر [= یا] سیاوخشیا؟ که دل‌ها به مهرت همی بـخشیا
(همان، ص۳۱۷، بیت ۱۷۴)

ــ در داستان سیاوش، چند بار لفظِ **پری** دربارهٔ مادر سیاوش و فرزندش به‌کار رفته است که در تأیید فرضیهٔ پیشنهادی این مقاله قابل تأمل و درنگ است. به‌ویژه آنجا کـه کاووس، در نخستین برخورد و دیدار با دختر، رخسار او را به چهرهٔ پریان مانند می‌کند و این تعبیر و تصویر در همان ملاقات نخست و اولین خطاب پادشاه به زیبارو بسیار مهم است:

بدو گفت خسرو نژادِ تو چیست که چهرت همانندِ چهرِ پـریست
(همان، ص۲۰۵، بیت ۵۴)

به هنگام زاده شدن سیاوش نیز، کودک را با لفظ **پری** توصیف می‌کنند و، بر اساس فرضیهٔ این مقال، البته طبیعی است که از پری فرزندی چون پری بزاید:

جدا گشت ازو کودکی چون پری بـــه چـهره بـه‌سانِ بتِ آزری
(همان، ص۲۰۶، بیت ۶۶)

در مصراع دوم از بیتی که بالاتر نقل شده (که بر چهرِ تو فرّ چهرِ پریست) ــ از زبان سودابه به

سیاوش ــ وصف تقریباً همسان توصیفی است که کاووس برای مادر او به‌کار می‌برد (که چهرت همانندِ چهرِ پریست) و این دو مصراع ربط سیاوش و مادرش را با پریان و ذات پریانه نشان می‌دهد، چنان‌که گویی مادر پریِ زیبارویی است (در تصویر و تغییر داستانی: دختر پری‌چهر) که فرزند فرّ پریان را از او به میراث دارد.

منابع

اخبار الزّمان، ابوالحسن علی بن حسین، ترجمهٔ کریم زمانی، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۰.
افشاری، مهران، «پری»، دانشنامهٔ جهان اسلام (ج۵)، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران ۱۳۷۹، ص۵۹۳-۵۹۷.
انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم، فردوسی نامه، انتشارات علمی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۹.
برگزیدهٔ سام‌نامه، به انتخاب منصور رستگار فسایی، انتشارات نوید شیراز، شیراز ۱۳۷۰.
بهمن‌نامه، ایران شاه بن ابی‌الخیر، ویراستهٔ رحیم عفیفی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.
بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۹.
پین‌سنت، جان، اساطیر یونان، ترجمهٔ باجلان فرّخی، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۸۰.
تاریخ ثعالبی (مشهور به غررملوک الفرس وسیَرهم)، ابومنصور ثعالبی، ترجمهٔ محمد فضائلی، نشر نقره، تهران ۱۳۶۸.
حبیب السیر، خواندمیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، کتابفروشی خیام، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۲.
خالقی مطلق، جلال (الف)، «حماسه‌سرای باستان»، گل رنجهای کهن، به کوشش علی دهباشی، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۲، ص۱۹-۵۱؛ (ب)، «یکی داستان است پر آب چشم»، همان، ص۵۳-۹۸.
ـــــ، یادداشتهای شاهنامه، بنیاد میراث ایران، نیویورک ۱۳۸۰.
ـــــ، «نظری دربارهٔ هویت مادر سیاوش»، سخن‌های دیرینه، به کوشش علی دهباشی، نشر افکار، تهران ۱۳۸۱، ص۳۲۳-۳۲۷.
داراب‌نامه، ابوطاهر طرسوسی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۶.
دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ترجمهٔ جلال ستاری، نشر مرکز، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶.
دوستخواه، جلیل، «مادر سیاوش (جستاری در ریشه‌یابی یک اسطوره)»، حماسهٔ ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، نشر آگه، تهران ۱۳۸۰، ص۱۸۱-۲۲۳.
رستگار فسایی، منصور، فرهنگ نامهای شاهنامه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۹.
روضة الصفا، محمد بن خاوند شاه بلخی، تهذیب و تلخیص: عباس زریاب، انتشارات علمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵.

زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامهٔ فردوسی، خمسهٔ نظامی ومنطق الطیر، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۸۱.
سرکاراتی، بهمن، «جابجایی اساطیر شاهنامه»، سخنرانی‌های دومین دورهٔ جلسات سخنرانی و بحث دربارهٔ شاهنامه، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۵۰، ص ۸۹-۹۹.
ـــــ، «پری (تحقیقی در حاشیهٔ اسطوره‌شناسی تطبیقی)»، سایه‌های شکارشده، نشر قطره، تهران ۱۳۷۸، ص ۱-۲۵.
سمک عیّار، فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۳.
شاهنامه (۱) (چاپ عکسی از روی نسخهٔ مورخ ۶۱۴)، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی و دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۹.
ـــــ (۲)، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، انتشارات روزبهان، تهران ۱۳۶۱؛ (۳)، دفتر دوم، بنیاد میراث ایران با همکاری بیبلیوتکا پرسیکا، کالیفرنیا ۱۳۶۹؛ (۴)، دفتر سوم، بنیاد میراث ایران، کالیفرنیا و نیویورک ۱۳۷۱.
ـــــ (۵)، تصحیح ژول مول، با مقدمهٔ محمد امین ریاحی، انتشارات سخن، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۳.
شاهنامهٔ کهن (پارسی تاریخ‌غرر السیر)، ابومنصور ثعالبی، پارسی‌گردان: سیدمحمد روحانی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد ۱۳۷۲.
شوالیه، ژان و آلن گربران، فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق: سودابه فضایلی، انتشارات جیحون، تهران ۱۳۷۹.
فرامرزنامه، به کوشش جمشید صداقت‌نژاد، انتشارات مریدحق، تهران ۱۳۶۳.
کریستن‌سن، آرتور، آفرینش زیانکار در روایات ایرانی، ترجمهٔ احمد طباطبائی، انتشارات تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز ۱۳۵۵.
کلیات سعدی (بر اساس تصحیح محمدعلی فروغی)، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، تهران ۱۳۷۵.
گرشاسپ‌نامه، اسدی طوسی، تصحیح حبیب یغمایی، کتابفروشی بروخیم، تهران ۱۳۱۷.
مارزلف، اولریش، طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، انتشارات سروش، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶.
مثنوی هفت اورنگ، عبدالرحمن جامی، تصحیح آقامرتضی و مدرّس گیلانی، انتشارات سعدی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶.
مزداپور، کتایون، «افسانهٔ پری در هزار ویک شب»، شناخت هویت زن ایرانی در گسترهٔ پیش‌تاریخ و تاریخ»، به کوشش شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، انتشارات روشنگران، تهران ۱۳۷۱، ص ۲۹۰-۳۴۸.
ـــــ، «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن»، فرهنگ، شمارهٔ ۲۵-۲۶، بهار و تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۰۳-۱۲۵.

ـــــ، «نشان‌های زن‌ـ سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه»، پیرامون ادبیات (۲) (نقد و تحقیق)، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۸۱، ص۳۷-۷۶.

ملک‌زاده، مهرداد، «'سرزمین پریان' در خاک مادستان»، نامهٔ فرهنگستان، دورهٔ پنجم، شمارهٔ چهارم (شمارهٔ مسلسل ۲۰)، آذر ۱۳۸۱، ص۱۴۷-۱۹۱.

میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.

میهن‌دوست، محسن، باکره‌های پری‌زاد، انتشارات توس، تهران ۱۳۷۸.

ـــــ، پژوهش عمومی فرهنگ عامه، انتشارات توس، تهران ۱۳۸۰.

ـــــ، اوسنه‌های پهلوی‌ـتغزلی، نشر مرکز، تهران ۱۳۸۱.

هفت پیکر، نظامی گنجوی، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، نشر قطره، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۶.

همای و همایون، خواجوی کرمانی، با تصحیح کمال عینی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران ۱۳۷۰.

❑

بررسی ویژگی‌های تمیز در زبان فارسی*

محمد راسخ مَهَند (استادیار دانشگاه بوعلی سینا)

۱ مقدمه

انوری و گیوی (۱۳۷۴، ص ۱۲۱) آورده‌اند که «گاهی اسم یا کلمه‌ای در جمله می‌آید که نه فاعل است نه مفعول یا متمم بلکه نسبت مبهمی را در جمله روشن می‌کند که آن را تمیز می‌نامند». کلماتی که در جملات (۱) زیر آنها خط کشیده شده است تمیز هستند:

(۱) این‌گونه افرادِ انسان‌دوست را مرد باید نامید.
علی را همهٔ بچه‌ها عقاب می‌نامند.
در ایران باستان پهلوانی بود که او را رستم می‌نامیدند.
رستم پسری داشت که او را سهراب می‌گفتند.
مسلمانان یکدیگر را برادر می‌شمارند.
مرکز خوزستان را اهواز می‌خوانند.

نکتهٔ مهم در این جملات آن است که حذف سازهٔ تمیز باعث نادستوری شدن جمله می‌شود.

دربارهٔ تمیز مطالعات بسیار اندکی صورت گرفته است. از میان دستورنویسان، تنها انوری و گیوی (۱۳۷۴) دربارهٔ آن تا اندازه‌ای بحث کرده‌اند؛ و از میان زبان‌شناسان،

---

* پیش‌نویس مقالهٔ حاضر را دوست و همکار عزیزم آقای دکتر امید طبیب‌زاده خواندند و نکات ارزشمندی گوشزد کردند. نوشتهٔ حاضر، به پاس این زحمات، به ایشان تقدیم می‌شود.

مشکوةالدینی (۱۳۷۳) و طبیب‌زاده (۱۳۸۰) اشاره‌ای گذرا به آن کرده‌اند. از این رو، دربارهٔ ماهیت نحوی و کلامی این سازه سؤالات بسیاری مطرح است، مانند آیا فقط اسم می‌تواند در نقش تمیز ظاهر شود یا اجزای دیگر کلام مانند صفت نیز می‌توانند این نقش را پیدا کنند؟ آیا اسم به هر صورتی (جمع، مفرد، نکره، معرفه، مشخص و غیرمشخص) می‌تواند تمیز واقع شود؟ آیا تمیز متمم فعل است یا ادات؟ آیا گروه اسمی نیز می‌تواند تمیز باشد یا فقط یک اسم بدون وابسته دارای این نقش است؟ تمیز، به لحاظ کلامی، اطلاع نو است یا کهنه؟ چه افعالی می‌توانند تمیز بگیرند و ویژگی آنها چیست؟

سؤالات متعددی از این دست در مورد ماهیت نقش تمیز در فارسی وجود دارد. در این مقاله، برآنیم، تا حدّ امکان، به سؤالات طرح‌شده پاسخ دهیم و ماهیت نحوی و کلامی تمیز را بررسی کنیم. بر این اساس، پس از مقدمهٔ حاضر، به مرورِ آراءِ دستورنویسان و زبان‌شناسان خواهیم پرداخت. در بخش ۳ به بررسی جملاتی که دارای این ساخت‌اند می‌پردازیم تا مشخص گردد چه افعالی می‌توانند تمیز بگیرند و چه کلماتی می‌توانند تمیز واقع شوند و آیا تمیز نوعی متمم است یا ادات. بخش ۴ شامل نتیجه‌گیری مباحث است.

۲ پیشینهٔ مطالعات

مطالعات مربوط به تمیز را به دو بخش تقسیم کرده‌ایم. بخش نخست، به مطالعات دستورنویسان و، بخش دوم، به مطالعات زبان‌شناسان اختصاص دارد.

۲ـ۱ آراءِ دستورنویسان

برخی از دستورنویسان تمیز را به عنوان یکی از نقش‌های اسم و کلمات دیگر در فارسی مطرح کرده‌اند، از آن جمله خیامپور (۱۳۷۵)، انوری و گیوی (۱۳۷۴). خیامپور یکی از نقش‌های سیزده‌گانهٔ اسم را تمیز می‌داند که ابهام را از اسمی برطرف می‌سازد، مانند یک کیلو شکر خریدم (ص۴۵). مقالهٔ حاضر به این برداشت از تمیز نمی‌پردازد. انوری و گیوی برای تمیز نقش سازه‌ای قایل‌اند (ص۱۳) و بر این باورند که «مفهوم برخی از فعل‌ها با وجود مفعول یا متمم (گروه حرف اضافه‌ای) یا هر دو تمام نمی‌شود و به وابستهٔ دیگری نیاز پیدا می‌کند تا مفهوم خود را تمام کند و ابهامی را که در جمله وجود دارد برطرف نماید» (ص۱۲). آنان جملات زیر را برای

مثال ذکر می‌کنند:

(۲) من او را شایسته می‌دانم.

(۳) همه او را در مدرسه بابک صدا می‌زنند.

بدون سازه‌های «شایسته» و «بابک» مفهوم فعل‌های «می‌دانم» و «صدا می‌زنند» ابهام دارد. این واژه‌ها، در این حالت که از جمله رفع ابهام می‌کنند، تمیز نامیده می‌شوند (ص۱۲). به نظر آنان، تمیز را می‌توان به صورت گروه نیز به‌کار برد، مانند

(۴) من او را شایستهٔ این کار می‌دانم.

انوری و گیوی افعال را از جهت گرفتن فاعل، مفعول و تمیز به شش دسته تقسیم می‌کنند. دستهٔ پنجم افعالی هستند که، علاوه‌بر فاعل و مفعول، تمیز نیز می‌گیرند (ص۶۶)، مانند

(۵) همدان را در قدیم اکباتان می‌گفتند.

برخی از دستوریان این نقش را نوعی متمم و برخی دیگر مفعول دوم نامیده‌اند. (← انوری و گیوی ۱۳۷۴، ص۱۲۱، پانوشت ۱)

۲ـ۲ آراءِ زبان‌شناسان

تمیز آن‌چنان که شاید و باید مورد مطالعهٔ زبان‌شناسان قرار نگرفته است. فقط مشکوةالدینی (۱۳۷۳) و طبیب‌زاده (۱۳۸۰) اشاره‌ای به این سازه در فارسی کرده‌اند. مشکوةالدینی (ص۱۳۶)، با طرح جملهٔ ما او را خوشحال یافتیم، عنوان می‌کند که «ممکن است گروه فعلی به صورت رشته‌ای از واحدهای نحوی یعنی مفعول صریح با نشانهٔ 'را'، به علاوهٔ متممِ مفعولی که به صورت گروه صفتی یا گروه اسمی ظاهر می‌گردد و فعل متعدی به‌کار رود». وی، در جملهٔ مذکور، «خوشحال» را متمم مفعولی می‌داند.

طبیب‌زاده یکی از وابسته‌های فعل را «مفعول دوم» می‌خواند و اظهار می‌دارد: «تعداد کمی از افعال فارسی دارای دو مفعول هستند؛ در این مورد، هر دو مفعول مصداق مشترکی دارند یا به اصطلاح هم‌مرجع می‌باشند. افعالِ **نامیدن، لقب دادن، عنوان دادن** و غیره از این جمله‌اند». (ص۶۷)

۳ تمیز در جملات فارسی

متیوز عناصر درونِ گزاره را به دو بخش حاشیه‌ای و غیرحاشیه‌ای تقسیم می‌کند.

(Mathews 1981, p.152). بر این اساس، عناصر حاشیه‌ای می‌توانند از جمله حذف شوند بی‌آنکه جمله را نادستوری سازند. اما عناصر غیرحاشیه‌ای در جمله لازم‌اند و حذف آنها باعث نادستوری شدن جمله می‌شود یا معنای جمله را کاملاً دگرگون می‌سازد. از دیدگاه وی، عناصر غیرحاشیه‌ای همیشه متمم نیستند و شامل غیرمتمم‌ها نیز می‌شوند. بر اساس تقسیم‌بندی وی، عناصر گزاره دارای سه نوع رابطه با فعل‌اند: متمم، غیرمتمم، و ادات یا عناصر حاشیه‌ای. مثالِ زیر جمله‌ای است که این سه نوع در آن گنجانده شده‌اند:

(۶) دیروز علی نامه را کلمه به‌کلمه خواند.

در این جمله، «دیروز» ادات یا عنصر حاشیه‌ای در گزاره است؛ «نامه» متمم جمله است؛ و «کلمه به‌کلمه» نه متمم و نه عنصر حاشیه‌ای بلکه عنصری غیرحاشیه‌ای است و دارای رابطهٔ غیرمتممی با فعل است. درواقع، «کلمه به‌کلمه» قید فعل است (راسخ مهند ۱۳۸۲ الف، ص۹۶). حذف «دیروز» از جملهٔ (۶) نه باعث نادستوری شدن آن می‌گردد نه معنای آن را کاملاً دگرگون می‌سازد؛ اما حذف «کلمه به‌کلمه»، هرچند چون متمم نیست جمله را نادستوری نمی‌کند، باعث دگرگونی کامل در معنای جمله می‌شود و تفاوت میان «خواندن» و «کلمه به‌کلمه خواندن» را از بین می‌برد. قیدهای فعل، مانند «کلمه به‌کلمه» با هر فعلی همراه نمی‌شوند، اما قیدهای جمله تقریباً با اکثر افعال به‌کار می‌روند و دارای محدودیت نیستند.

با بهره‌گیری از دیدگاه متیوز، جمله‌های (۱) را بررسی می‌کنیم. در همهٔ این جمله‌ها، سازهٔ مفعول صریح به‌کار رفته است که حذف آن باعث نادستوری شدن جمله می‌شود. به عبارتی، آنها با فعل دارای رابطهٔ متمّمی‌اند. درعین حال، عناصری را که نقش تمیز دارند نمی‌توان حذف کرد؛ زیرا حذف آنها، مانند حذف مفعول صریح، باعث نادستوری شدن جمله می‌شود. به همین دلیل، جمله‌های (۱)، هرگاه تمیز از آنها حذف گردد، نادستوری می‌شوند:

(۷) * این‌گونه افرادِ انسان‌دوست را باید نامید.
*** علی را همهٔ بچه‌ها می‌نامند.**
*** در ایران باستان پهلوانی بود که او را می‌نامیدند.**
...

بنابراین، براساس الگوی متیوز، تمیز عنصری غیرحاشیه‌ای است. این معیار درصورتی که تمیز صفت باشد نیز صادق است. مثلاً در جملهٔ (۲)، سازهٔ «شایسته» عنصری غیرحاشیه‌ای است که نمی‌تواند حذف شود. همچنین در جملهٔ

(۸) او را خوشحال یافتم.

هرچند حذف سازهٔ «خوشحال» باعث نادستوری شدن جمله نمی‌گردد، معنای جمله را کاملاً دگرگون می‌سازد.

اگر بخواهیم در جمله‌ای از تمیز سؤال کنیم، بسته به اینکه آن اسم یا صفت باشد، از ادات پرسشیِ **چه** و **چگونه** باید استفاده کنیم.

معیار دومی که نشان می‌دهد تمیز از عناصر غیرحاشیه‌ای است و، از این حیث، با متمم‌های فعل هم‌گروه می‌شود این است که نمی‌توان آن را در جمله متعدّد ساخت. توضیح اینکه ادات یا عناصر حاشیه‌ای را در جمله می‌توان افزایش داد، اما اگر شمار عناصر غیرحاشیه‌ای ــ چه مفعول صریح و چه تمیز ــ را در جملهٔ (۱) اضافه کنیم، جملاتِ حاصل نادستوری خواهند شد:

(۹) * مرکز خورستان را بوشهر را اهواز می‌نامند.
*** مرکز خوزستان را اهواز اندیمشک می‌نامند.**

معیار سومی که نشان می‌دهد تمیز از عناصر غیرحاشیه‌ای است و با متمم فعل هم‌گروه است و نمی‌تواند ادات باشد این است که هر فعلی تعداد و نوع متمم خود را انتخاب می‌کند؛ اما در مورد ادات چنین محدودیتی وجود ندارد. به همین دلیل، افعال لازم و افعال متعدیِ یک‌مفعولی نمی‌توانند تمیز بگیرند. تنها افعالی می‌توانند تمیز بگیرند که به دو مفعول نیاز داشته باشند و البته فقط آن گروهی که، در آنها، مفعول صریح و تمیز به‌نوعی مصداق و مرجع واحد داشته باشند. به همین دلیل در جمله‌های زیر:

(۱۰) الف. * علی دیروز در اتوبوس پهلوان خوابید.
ب. * علی دیروز در اتوبوس گربه را مرد نوازش کرد.
ج. * علی دیروز در اتوبوس کتاب را به احمد انسان داد.

جملهٔ الف که فعل آن لازم است؛ ب که فعل آن متعدی یک مفعولی است؛ و ج که مفعول دوم باید با حرف اضافه همراه باشد نادستوری‌اند. در همهٔ این جملات، شمار ادات متغیر است و تأثیری در نادستوری شدن جمله ندارد.

با جمع‌بندی رفتار تمیز در رابطه با معیارهای سه‌گانهٔ مذکور می‌توان به این نتیجه رسید که این سازه در گروه ادات قرار نمی‌گیرد بلکه یکی از متمم‌های فعل است. البته دلایل مشخصی وجود دارد که تمیز را نمی‌توان مفعول صریح در نظر گرفت چون همیشه در جمله‌ای واقع می‌شود که در آن مفعول صریح وجود دارد. در عین حال، تمیز مفعول غیرصریح هم نیست، چون هیچ‌گاه با حرف اضافه نمی‌آید. پس تمیز درواقع همسان متمم مفعولی (object complement) در انگلیسی است.

در ادامهٔ بحث می‌خواهیم برخی از ویژگی‌های تمیز را بررسی کنیم که فقط خاصّ آن است و در مورد سایر عناصر غیرحاشیه‌ای مصداق ندارد. نخستین ویژگی تمیز این است که تنها در جملاتی به‌کار می‌رود که مفعول صریح آن همراه با «را» به‌کار رفته باشد یعنی مفعول مشخص (specific) باشد (Karimi 2003, p.61). اگر از هریک از مفعول‌های صریح در جملات (۱) «را» حذف شود، باعث نادستوری شدن جمله می‌گردد. دلیل این امر این است که، در جملاتی که تمیز می‌گیرند، جزئی از جمله که دارای اطلاع نو است همان تمیز است. از این رو، تمیز هیچ‌گاه با «را» همراه نمی‌شود، چون در آن صورت نمی‌تواند حامل اطلاع نو جمله شود (دبیرمقدم ۱۳۶۹، ص۵۰؛ راسخ مهند ۱۳۸۲ ج) و همیشه جایگاه بی‌نشان آن در کنار فعل است، چون، در فارسی، این جایگاهِ بی‌نشان عنصری است که دارای اطلاع نو است (راسخ مهند ۱۳۸۲ ب، ص۱۶۱) و هیچ‌گاه با مفعول صریحی که بدون «را» باشد نیز همراه نمی‌گردد، چون، در آن صورت، اولاً دو سازه در یک زمان کانون جمله (بخشی از جمله که دارای اطلاع نو است) هستند که این امکان وجود ندارد؛ ثانیاً جایگاه بی‌نشانِ مفعول صریحِ بدون «را» نیز در کنار فعل است، چون دارای اطلاع نو است (راسخ مهند، ۱۳۸۳، ص۲). در زبان انگلیسی نیز وضعیت متمم مفعولی تقریباً به همین سان است. همان‌طور که در مثال (11) دیده می‌شود، اولاً جایگاه متمم مفعولی در آخر جمله است، چون این جایگاه جایگاهِ بی‌نشان اطلاع نو در انگلیسی است؛ ثانیاً مفعول مستقیم معرفه است که متمم مفعولی نمی‌تواند با مفعول صریحی بیاید که نکره باشد (11c)، زیرا در آن صورت دو عنصرْ هم‌زمان حامل اطلاع نو هستند. (Quirk et. al. 1985, p.432)

(11) a. The president declared the meeting open.

b. Queen Victoria considered him a genius.

c. * They considered a man a genius.

تمیز می‌تواند گروه اسمی یا صفت باشد. به این ترتیب، می‌توان جمله‌ای مانند جملهٔ (۴) در بالا و جملات (۱۲) را مثال آورد.

(۱۲) الف. ما علی را خیلی خوشحال و خندان یافتیم.
ب. آنها همدیگر را عقاب و شاهین می‌نامیدند.

همچنین می‌توان بعد از تمیز پی‌واژه (clitic) قرار داد، مانند جملهٔ (۱۳) الف. البته، در اینجا، پی‌واژه فقط برای تأکید آمده است و، برخلاف آنچه انوری و گیوی (۱۳۷۴، ص۱۲۱) می‌گویند، در جمله دو تمیز وجود ندارد. دلیل آن هم این است که، اگر به جای پی‌واژه از همتای کامل آن یعنی ضمیر منفصل استفاده شود، جمله نادستوری می‌گردد (۱۳ ب). وقتی پی‌واژه نقش متمم در جمله دارد (۱۴) الف، می‌توان به جای آن ضمیر منفصل به‌کار برد (۱۴) ب. البته به‌کار بردن پی‌واژه همراه تمیز مربوط به فارسی قدیم است و امروزه کمتر به‌کار می‌رود.

(۱۳) الف. همدان را در قدیم اکباتانش می‌گفتند.
ب. * همدان را در قدیم اکباتان او می‌گفتند.
(۱۴) الف. من دیدمش.
ب. من او را دیدم.

نکتهٔ دیگری هم در مورد افعالی که تمیز می‌گیرند قابل ذکر است. این افعال را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته، افعالی هستند که گروه اسمی در جمله نقش تمیز دارد، مانند **نامیدن، لقب دادن، گفتن**؛ دستهٔ دیگر افعالی هستند که گروه صفتی می‌تواند در کنار آنها نقش تمیز داشته باشد، مانند **یافتن، دانستن**. به همین دلیل، وقتی تمیز سازه‌ای هم‌پایه باشد، اگر هر دو هم‌پایه اسم یا صفت نباشند، جملات حاصل نادستوری خواهد بود، مانند جملات زیر:

(۱۵) الف. * همدان را در قدیم اکباتان و خوشحال می‌نامیدند.
ب. * او را خوشحال و عقاب یافتیم.

۴ نتیجه‌گیری

با جمع‌بندی نکات مطرح‌شده دربارهٔ تمیز می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:

ـ تمیز در گروه متمم‌های فعل قرار می‌گیرد و با افعال خاصی به‌کار می‌رود که به مفعول صریح و متمم مفعولی نیاز دارند.

ـ در برخی از افعال، تمیز صفت است و در برخی دیگر اسم.

ـ تمیز می‌تواند گروه اسمی یا گروه وصفی باشد و، برای تأکید، می‌توان، پس از آن، پی‌واژه آورد.

ـ تمیز همیشه در جایگاه اطلاع نو جمله است. به همین دلیل، مفعول صریح جملهٔ دارای تمیز همیشه با 'را` می‌آید که نشان می‌دهد جزءِ حاملِ اطلاع کهنهٔ جمله است.

منابع

انوری، حسن و حسن احمدی گیوی (۱۳۷۴)، دستور زبان فارسی ۲ (ویرایش دوم)، چاپ دوازدهم، مؤسسهٔ انتشارات فاطمی، تهران.

خیامپور، عبدالرسول (۱۳۷۵)، دستور زبان فارسی، چاپ دهم، کتابفروشی تهران، تهران.

دبیرمقدم، محمد (۱۳۶۹)، «پیرامون 'را` در زبان فارسی»، مجله زبانشناسی، سال ۷، شمارهٔ ۱، ص۱۳ـ۶۷.

راسخ مهند، محمد (۱۳۸۲ الف)، «قید جمله و قید فعل در زبان فارسی»، مجلهٔ زبانشناسی، سال ۱۸، شمارهٔ ۱، ص۹۵ـ۱۰۰.

ـــــ (۱۳۸۲ ب)، قلب نحوی در زبان فارسی، رسالهٔ دکتری زبان‌شناسی (چاپ نشده)، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.

ـــــ (۱۳۸۲ ج)، «ارتباط قلب نحوی و تأکید در فارسی»، اولین هم‌اندیشی دستور فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۲۸ـ۲۹ بهمن ۱۳۸۲.

ـــــ (۱۳۸۳)، «رفتار کلامی قلب نحوی در فارسی»، پژوهشهای زبانشناسی ایرانی ۲: جشن‌نامهٔ دکتر یدالله ثمره، به کوشش امید طبیب‌زاده و محمد راسخ مهند، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ص۶۵-۱۱۶.

طبیب‌زاده، امید (۱۳۸۰)، «تحلیل وابسته‌های نحوی فعل در زبان فارسی بر اساس نظریهٔ ظرفیت واژگانی»، مجلهٔ زبانشناسی، سال ۱۶، شمارهٔ اول (پیاپی ۳۱)، ص۴۳ـ۷۶.

مشکوةالدینی، مهدی (۱۳۷۳)، دستور زبان فارسی بر پایهٔ نظریهٔ گشتاری، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد.

Karimi, Simin (2003), ``On object position, specificity and scrambling in Persian'', In S. Karimi (ed.), *Word Order and Scrambling*, Blackwell publishing, Oxford, pp.91-124.

Mathews, P.H. (1981), *Syntax*, Cambridge University Press, Cambridge.

Quirk, R. et al (1985), *A comprehensive grammar of the English Language*, Longman, London.

❑

رمزِ محمودی

معصومهٔ معدن‌کن (دانشگاه تبریز)

مقدمه

در تاریخ ایرانِ اسلامی، تا روزگار مولانا و حتی ادوار بعد از آن، هیچ‌یک از سلاطین ایران، در اشتهارِ به عظمت و شوکت و حشمت و جلال، جایگاه محمود غزنوی را نیافت. از پادشاهان و حکمرانانی از سلسله‌های ایرانی (طاهریان، صفاریان، سامانیان) که در دوره‌های متعدد، پیش از او، بر بخشی از ایران‌زمین فرمانروایی داشتند کسی آوازهٔ محبوبیت محمود را، که ایرانی‌تبار هم نبود، نتوانست کسب کند. دربارهٔ او، حکایات و روایات بسیار در کتب معتبر فارسی و عربی ذکر شده است، که از جملهٔ آنهاست: سیاست‌نامه، قابوسنامه، وصایای نظام‌الملک، گلستان سعدی، چهارمقاله، نوروزنامه، تاریخ سیستان، تاریخ طبرستان، تاریخ بیهقی، جامع‌العلوم، تاریخ گزیده، آثار البلاد، تاریخ خیرات، تذکرهٔ دولتشاه، طبقات الشافعیه، لباب الالباب، نگارستان، صراح اللُغه، الذخائر و التُحَف، معجم الادباء، التحفه فی النصایح و التواریخ، مختصر الدّول.[1] چنان‌که می‌بینیم، این منابع، علاوه بر کتب تاریخی، تذکره‌ها، قصص و حکایات، دستورنامه‌ها، کتب دینی و عرفانی و ادبی را نیز شامل است. آنچه در تواریخِ مربوط به حکومت محمود و غزنویان مثل تاریخ عتبی، تاریخ یمینی، و

۱) شادروان سعید نفیسی بسیاری از مطالب پراکنده در این منابع را در اثر تألیفی خود به نام در پیراهون تاریخ بیهقی جمع کرده است.

زین الاخبار، آمده نیز بیش از نوشته‌های مورخان دربارهٔ پادشاهان سلسله‌های دیگر است.

در این مقاله، برآنیم که مهم‌ترین علل شهرت بی‌نظیر محمود را در تاریخ و فرهنگ ایران بررسی کنیم.

پایگاه محمود در متون معتبر عرفانی

عارفان بزرگی چون سنائی و عطار و مولانا محمود را به عنوان مظهر عشق و معرفت برگزیده‌اند. از این حیث، در پنج تمثیل مثنوی، والاترین جایگاه نمادین به محمود اختصاص یافته است. از این جمله، سه تمثیل راجع است به رابطهٔ محمود و ایاز، غلام سرسپرده و وفادار محمود، و دو تمثیل به خود محمود. خلاصهٔ این تمثیلات به شرح زیر است:

۱. قصهٔ ایاز و در حجره نگه داشتن او پوستین و چارق خود را در حجره‌ای و دیدن هرروزهٔ آنها تا گذشته‌های خویش را از یاد نبرد و سوء ظنّ حاسدان و رسواشدن آنان با وارسی حجره و اثبات خلوص و سرسپردگی ایاز نسبت به محمود. (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۸۵۷ به بعد)

در این ماجرا، مولانا، با اشاره به رمزی بودن آن، تصریح می‌کند که خاطرهٔ پوستین و چارق یادآور آن است که تصور هستیِ مجازی موجب غفلت و غرور می‌شود و توجه به این معنی آدمی را از غرق‌شدن در هستیِ کاذب نفسانی نجات می‌دهد:

بازگردان قصهٔ عشقِ ایاز — کان یکی گنجی‌ست مالامالِ راز
می‌رود هر روز در حجره‌ی برین — تا ببیند چارقی با پوستین
زانکه هستی سخت مستی آورد — عقل از سر شرم از دل می‌برد
صدهزاران قرنِ پیشین را همین — مستیِ هستی بزد ره زین کمین

(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۹۱۸ـ۱۹۲۱)

این تمثیل در غزلیات شمس نیز مورد توجه مولانا قرار گرفته است:

آمد محمود باز بر درِ حجره‌ی ایاز — عشق‌گزین عشق‌باز دولتِ بسیار بین
خاکِ ایازم که او هست چو من عشق‌خو — عشق شود عشق‌جو دلبرِ عیّار بین
سنّت نیکوست این چارقِ با پوستین — قبله کنش بهرِ شکر باقی از ایثار بین

(کلیات شمس، غزل ۲۰۵۷)

عطار، پیش از مولانا، از این قصّه در تعالیم عرفانی خود بهره گرفته است:

هر که هست انـدر پـیِ بـهبودِ خـویش　　دور افـتاده‌ست از مـقصودِ خـویش
تـو ایـازی پـوستین را یـاد دار　　تـا نـیفتی دور از مـحمودِ خـویش

(دیوان عطار، ص۳۶۳)

۲. ماجرای عرضهٔ گوهری قیمتی به وزیر و بزرگان دربار از جانب محمود و فـرمانِ شکستن گوهر و امتناع آنان از شکستن آن و اطاعت ایاز از فرمان سلطان. (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۴۰۳۵ به بعد)

در این ماجرا نیز، محمود رمزی است از حق و ایاز رمزی از بندگی محض و سالکِ مستهلک در حق که، بی‌چون و چرا، اطاعت فرمان سلطان می‌کند و اجرای امر او را در شکستن گوهر گران‌بها بر ارزش گوهر ترجیح می‌دهد.

۳. ماجرای مقررداشتن جامگیِ سی امیر برای ایاز از جانب محمود و اعتراض امیران بارگاه.[۲] سپس، اثبات برتری ایاز بر دیگران با پرسش از کاروان.

در این ماجرا، ایاز نمادِ عاشقِ از جان‌گذشته و سالک واصل به حق و محمود رمزی از معبود ازلی است. به عبارت دیگر، سلطان محمود رمزی از حق و ایاز رمزی از انسان کامل و سی امیر نمایندهٔ انسان‌های ناقص و وامانده در راه‌اند.

چنان‌که گفتیم، در دو تمثیل دیگر مثنوی، محمود به‌تنهایی رمزی از رحمت و عنایت حق و مقام فقر عرفانی است، به شرح زیر:

۴. ماجرای غلام هندو و ترساندن مادرْ او را از محمود و دیدنِ لطف و اکرام محمود و پی بردن او به حقیقتِ امر.[۳]

---

۲) در این ابیات:

چون امیران از حسد جوشان شدند　　عاقبت بـر شـاهِ خـود طـعنه زدنـد
کـین ایـازِ تـو نـدارد سـی خـرد　　جامگیِ سی امیر او چـون خـورد

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۸۵-۳۸۶)

۳) تمثیل با این ابیات آغاز می‌شود:

رحـمةالله عَـلَیه گـفته است　　ذکرِ شه محمودِ غازی سُفته است
کز غزای هند پیشِ آن هـمام　　در غـنیمت اوفـتادش یک غـلام

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۳۸۳-۱۳۸۴)

که اشاره دارد به شیخ فریدالدین عطار که این ماجرا را در مصیبت‌نامه (ص۱۷۶) به نظم درآورده است:

لشکـرِ مـحمود نـیرو یـافتند　　در ظـفر یک طـفلِ هـندو یـافتند

سلطان محمود در این تمثیل رمز مقام فقر عارفانه است و مولانا در پایان تمثیل این رمز را می‌گشاید:

فقرْ آن محمودِ تُست ای بی‌سِعَت　　طبع ازو دایم همی‌ترساندت
گر بدانی رحم این محمودِ راد　　خوش بگویی عاقبت محمود باد
فقرْ آن محمودِ تُست ای بیم‌دل　　کم شنو زین مادرِ طبعِ مُضلّ

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۴۰۰-۱۴۰۲)

۵. ماجرای برخوردن سلطان محمود، ضمن شبگردی، به گروهی از دزدان و هنرهای آنان و هنر محمود در جنباندن ریش و نجات مجرمان و نقب‌زدن آنان به خزانهٔ سلطان.[۴]

در این تمثیل نیز، محمود رمزی است از جانِ آگاه که از ظلمات نفس بشر خبر دارد.

این کاربرد نمادین در غزلیات شمس نیز جلوه‌ای آشکار دارد، که در آنها محمود رمزی از معشوق روحانی است و ایاز نماد عارف منتهی و عاشق کامل. اینک شواهدی از آن:

ــ در غزل ۱۳۴،

همچو آبی دیده در خود آفتاب و ماه را　　چون ایازی دیده در خود هستیِ محمود را

ایاز در هستی محمود مستهلک شده است.

ــ در غزل ۷۲،

کس با چو تو یار راز گوید　　یا قصهٔ خویش باز گوید
... من همچو ایازم و تو محمود　　بشنو سخنی کایاز گوید

ایاز عاشق است و محمود معشوق و نیاز عاشق با زبان ایاز با دوست درمیان گذاشته شده است.

ــ در غزل ۱۱۹۵،

شمس تبریزی تویی سلطانِ سلطانانِ جان　　چون تو محمودی نیامد همچو من دیگر ایاز

شمس تبریزی بر جان مولانا سلطنت دارد همچنان که محمود بر ایاز.

---

۴) تمثیل با این ابیات آغاز می‌شود:

شب چو شه محمود برمی‌گشت فرد　　با گروهی قومِ دزدان بازخَورد
پس بگفتندش کِیی ای بوالوفا　　گفت شه من هم یکی‌ام از شما

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۸۱۶-۲۸۱۷)

ــ در غزل ۱۲۰۲،

به آفتابْ شهم گفت هین مکن این ناز　　که گر تو روی بپوشی کنیم ما رو بـاز
ز آسمان شنوم من که عاقبت محمود　　خموش باش که محمود گشت کارِ ایاز

اتحاد عاشق و معشوق (ایـاز و مـحمود) بـه زبـان رمـز بـیان شـده است. هـمچنین، در غزل‌هایی دیگر، مولانا رابطهٔ عاشق و معشوق را با بهره‌گیری از نمادهای ایاز و محمود بیان می‌کند، از جمله در غزل ۱۷۲۴:

مرا و قومِ مـرا عـاقبت شـود مـحمود　　چو خویش را پیِ محمودِ خود ایاز کنم

و غزل ۲۳۱۷:

گفتم به ایاز ای حر محمود شدی آخر　　در شاه چه جا کردی ای آیبکی بـوده

محمود در آثار عطار نیز همین پایگاه رمزی را احراز کرده است و عطار، با بهره‌گیری از داستان‌های مربوط به محمود و ایاز، در تعالیم عرفانی و هیجانات روحانی خویش، رابطهٔ عاشق کامل با معشوق ازلی را مصوّر ساخته است. جلوهٔ عاشقانهٔ تمثیلات عطار، در این باب، از آنچه در مثنوی و غزلیات مولانا آمده آشکارتر و شواهد آن در منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه و الهی‌نامه و اسرارنامه و غـزلیات او بـه‌مراتب بـیشتر است. در ایـن مـجال، بـه نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌کنیم.

ــ تمثیل بیماری ایاز و عیادت سلطان محمود از او، از راهی نهانی:

چون ایاز از چشمِ بد رنجور شد　　عافیت از چشمِ سلطان دور شـد
... راهِ دزدیده میان ما بسـی است　　رازها در ضمنِ جانِ ما بسی است

(منطق الطیر، ص ۶۴)

که رمزی است از وجود رشتهٔ پیوند جان عاشق با معشوق ازلی.

ــ تمثیل فراخواندن ایاز از جانب محمود و تاج‌گذاشتن بر سر او:

گفت ایازِ خاص را محمود خواند　　تاج‌دارش کرد و بر تختش نشاند

(منطق الطیر، ص ۱۷۲)

که در آن ایاز از اقدام محمود به گریه می‌افتد و بزرگان نسبت دیوانگی به او می‌دهند. عطار، در این تمثیل، بی‌اعتباری ارزش‌های دنیوی را در نظر عاشق و توجه مطلق او را به معشوق، که وجود حقیقی است و جز او همه هیچ است، بیان می‌کند.

عطار همین مضمون را در غزلی نیز گنجانده است:

عاشقی نه دل نه دین می‌بایدش　　من چنینم چون چنین می‌بایدش
... اوست شاهِ تاج‌بخش اما ایاز　　در میانِ پوستین می‌بایدش

(دیوان عطار، ص۳۵۳)

ــ تمثیل همراهی ایاز با سلطان محمود در شکار و گفتار ایاز با سلطان. تمثیل با این بیت آغاز می‌شود:

سحرگاهی مگر محمودِ عادل　　ایازِ خاص را گفت ای نکو دل

(الهی‌نامه، ص۱۲۱)

که عطار از آن برای بیان یگانگی عاشق و معشوق بهره جسته است.

ــ تمثیل بوسیدنِ ایاز پای محمود را و سؤال محمود از وی. تمثیل با این بیت آغاز می‌شود:

نشسته بود ایاز و شاهِ پیروز　　ایازش پای می‌مالید تا روز

(همان، ص۱۲۶)

که شاعر، در آن، غیرت عشق و رابطهٔ عاشق صادق و معشوق را بیان کرده است.

ــ تمثیل درخواست محمود از بزرگان که هریک آرزویی کنند و ایاز آرزوی خود را چنین اظهار می‌کند:

من آن خواهم همیشه در زمانه　　که تیرِ شاه را باشم نشانه

(همان، ص۱۳۰)

که عطار، در آن، مضمون نظر لطف و عنایت معشوق ازلی در حق عاشق را درج کرده است.

جایگاه رمزی ایاز و محمود در غزلیات عطار نیز مشاهده می‌شود، که چند نمونه از آن را ذکر می‌کنیم:

هر کرا اندیشهٔ درمان بوَد　　دردِ عشقِ تو بر او تاوان بود
تو درونِ جامهٔ جانان مدام　　تا ایازت دائماً سلطان بود

(دیوان عطار، ص۲۶۳)

ای کویِ توام مقصد و ای رویِ تو مقصود　　وی آتشِ عشقِ تو دلم سوخته چون عود
چون ژنده‌قبایی است که آن خاصِ ایازست　　تا چند کند سرکشی از خلعتِ محمود

(همان، ص۲۷۶)

محمود در آثار شاعران دیگر

آوازهٔ سلطان محمود، سال‌ها و قرن‌ها، پس از او، در اشعار شاعران دیگر نیز انعکاس یافته است. از جمله ناصرخسرو، ضمن یادکرد از جهانگشائیِ محمود و عظمت و جاه و جلال و دولت او، گذرا بودن احتشام دنیوی او را مایهٔ عبرت می‌داند و می‌گوید:

به ملکِ تُرک چرا غرّه‌اید یاد کنید — جلال و دولتِ محمودِ زاولستان را
کجاست آن‌که فریغونیان ز هیبتِ او — ز دستِ خویش بدادند گوزکانان را
چو هند را به سُمِ اسبِ تُرک ویران کرد — به پایِ پیلان بسپُرْد خاکِ ختلان را
کسی چُنو به جهان دیگری نداد نشان — همی به سندان اندر نشانْد پیکان را
چو سیستان ز خلف ری ز رازیان بستد — وز اوجِ کیوان سر برفراشت ایوان را
... پریر قبلهٔ احرارِ زاولستان بود — چنان‌که کعبه‌ست امروز اهلِ ایمان را
کجاست اکنون آن مرد و آن جلالت و جاه — که زیرِ خویش همی دید برجِ سرطان را
بریخت چنگش و فرسوده گشت دندانش — چو تیز کرد بر او مرگْ چنگ و دندان را

(دیوان ناصرخسرو، ص ۸-۹)

محمود در شعر سنائی نیز مظهر مجد و عظمت و شکوه است. سنائی بت‌شکنی و بت‌خانه‌سوزی محمود و گنجینهٔ بی‌نظیر و اشتهار او به خصلت‌های پسندیده را مضمون شعر خود ساخته و خصلت محمودی را به ممدوحان خویش نسبت داده و، ضمن اشاره به فتوحات او برای اعتلا و گسترش دین اسلام، فرّ و جلال او را به دیدهٔ عبرت نگریسته است:

احمدِ محمودخصلت خواجه‌ای کامروز کرد — از سخن چشمِ عدویِ احمدِ مختار تار
(دیوان سنائی، ص ۲۱۳)

نسبت از محمودیان داری و بهرِ عزِّ دین — همچو محمود آمدی بت‌خانه‌سوز و بت‌شکن
(همان، ص ۵۲۶)

به یک روزه رنجِ گدایی نیرزد — همه گنجِ محمودِ زابلستانی
(همان، ص ۶۷۷)

با هزاران حسرت از چنگِ اجل کوتاه گشت — دستِ محمودِ جهانگیر آخر از زلفِ ایاز
(همان، ص ۳۰۴)

خاقانی، سخنور بزرگ شروان، نیز، در اشعار خود، به کشورگشایی‌های محمود و بذل و بخشش‌های او و عمران و آبادی غزنین در روزگار وی اشارات متعدّد دارد:

نزدِ محمود شاهِ هندگشای قصهٔ هندوی ایاز فرست
(دیوان خاقانی، ص ۸۲۲)

سومناتِ ظلم را محمود وار برق زد تا ابرسان آمد به رزم
(همان، ص ۴۹۵)

خوارزمشه هزار چو محمودِ زاولی‌ست خاقانی از طریقِ سخن صد چو عنصری
(همان، ص ۹۲۱)

محمودِ همّت آمد و من هندوی ایازش کز دورِ دولتش به دانش‌خری ندارم
(همان، ص ۲۸۰)

پیشِ مقامِ محمود اعنی بساطِ عالی گوهرفروش من به و محمودِ محمدت‌خر
(همان، ص ۱۹۰)

محمودکفی که سیستانَت محکوم چو سیسجان ببینم
(همان، ص ۲۷۰)

چنان‌که مشهور است، محمود اولین پادشاهی است در ایران که لقب سلطان یافته است.

خلف بن احمد، پس از شکست از محمود، از قلعهٔ طاق به زینهار بیرون آمد، یمین‌الدوله محمود را سلطان خواند. او را این لفظ خوش‌آمد و او را امان داد و لقب خود سلطان کرد و مُلک سیستان او را مسلّم شد. (← نفیسی، ج ۱، ص ۱۷۶)

خواجه نظام‌الملک در این باره می‌نویسد:

پیش از محمود اسم سلطان نبود و نخستین کسی که در اسلام خود را سلطان خواند محمود بود و بعد از او سنّت گشت. (سیاست‌نامه، ص ۶۵)

بی‌مناسبت نیست روایت محمد بن منوّر از قول شیخ ابوسعید ابوالخیر را در این باره نقل کنیم:

شیخ ما گفت: محمود را، رحمه‌الله، کسی از آنِ او به خواب دید، گفت: سلطان را چگونه است؟ گفت: خاموش، چه جای سلطان است؟ من هیچ‌کس نه‌ام، سلطان اوست، آن غلطی بود. گفت: آخر تو را چگونه است؟ گفتا: مرا اینجا به پای کرده‌اند و از ذرّه ذرّه می‌پرسند که چه کردی و از کی فراستدی و فرا کی دادی؟ بیت‌المال کسی دیگر ببرد و حسرت و درد و داغ به ما بماند و پشیمانی بسیار. (اسرارالتوحید، ج ۱، باب دوم، ص ۲۵۵)

با بررسی احوال محمود و آنچه از حکایات و روایات واقعی و افسانه‌آمیز دربارهٔ او نقل

کرده‌اند، عوامل متعدّدی برای اشتهار او می‌توان یافت، که اهمّ آنها را چنین می‌توان برشمرد: وسعت قلمرو؛ کثرت شاعران دربار او؛ بذل و بخشش؛ تجمّل و تشریفات؛ غزوات؛ مناسبات او با مرکز خلافت؛ توجه به مناسک و مراکز عبادی و مبارزه با «بد دینان»؛ سپاه و لشکر؛ مهابت و سیاست؛ عدالت؛ شجاعت و شهامت؛ مناسبات محمود با مشایخ صوفیه؛ مُنهیان؛ شبگردی‌های محمود؛ ایاز.

وسعت قلمرو قلمرو حکومتی محمود از سیستان و خراسان و ری و خوارزم و سمرقند و جوزجانان و اصفهان و همدان و طبرستان و غرجستان و غزنین تا اقصا نقاط هندوستان را دربرگرفت، چنان‌که خود همهٔ آنها را به نام نمی‌شناخت. خواجه نظام‌الملک در این باره می‌نویسد:

> چون سلطان محمود ولایت عراق بگرفت، مگر زنی را با جملهٔ کاروان، به رباط دیرگچی، دزدانْ کالا ببردند و این دزدان از کوچ و بلوچ بودند. و این کوچ و بلوچ پیوستهٔ ولایت کرمان است. این زن پیش سلطان محمود رفت و تظلّم کرد و گفت: دزدانْ کالای من به دیرگچی برده‌اند، کالای من از ایشان بستان و یا تاوان کالای من بده. محمود گفت: دیرگچی کجا باشد؟ زن گفت: ولایت چندان گیر که بدانی چه داری و به حق آن رسی و نگاه توانی داشتن! (سیاست‌نامه، ص ۸۶)

از مناطق این قلمرو، نظیر میدان مغناطیسی، طیفی پدید می‌آمده است:

ــ قلمرو اصلی چون سیستان و خراسان و ری و خوارزم و جوزجانان؛

ــ قلمرو نفوذ کامل با امرا و پادشاهان محلی چون دیلم و گیلان و آذربایجان و شروان و ارّان؛

ــ سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی دور و نزدیک نظیر هند و مناطق ترک‌نشینِ تغزاغز تا ماورای قفقاز و از سویی تا بین‌النهرین که، در عین استقلال ظاهری، در حیطهٔ جاذبهٔ سیاست‌های کلان دولت محمودی بوده است.[۵]

کثرت شاعران دربار یکی از عوامل اساسی اشتهار محمود مدایح مبالغه‌آمیز شاعران دربار اوست که از صله‌های کلان وی برخوردار می‌شدند. در مجمع الانساب (ص ۶۷) آمده است که ششصد شاعر در خدمت محمود بوده‌اند:

---

۵) از افادات استاد بزرگوارم دکتر منوچهر مرتضوی.

شعر دوست داشتی و شاعر را صلت بسیار دادی و همه روز در شعر بحث کردی و ششصد شاعر خوب داشت از اوستادان شعر و همه را اِقطاع و اِدرار معیّن کرده بود غیر از آنکه هرگاه قصیده خواندندی هزار هزار دینار بـدادی؛ و سَـروَر شـاعران عـنصری بـود و عـنصری او را منادمت داشت و همهٔ شاعران در تحت تربیت او بودند.

این شاعران همگی، به نسبت مراتب و جایگاه خود، از انـعام و اکـرامِ بـیش از حـدّ سلطان بهره‌مند می‌شدند. ماجرای پر زر کـردن دهـان عـنصری و یک پـیلوار زر سـرخ بخشیدن به شاعری علوی و تـوانگـریِ فـرخـی سـیستانی بـه سـبب عـنایات مـحمود نمونه‌های اندکی از توجه او به قشری است که بیش از همه موجب نام‌آوری او شده‌اند. حمدالله مستوفی می‌نویسد:

گویند شبی محمود از پیِ عنصری بفرستاد و او به شراب مشغول بود. گفت: سلطان را بندگی برسان و بگو که به دولت تو به عشرت مشغولیم، بامداد به حضرت آیم. سلطان بفرمود تا او را در گلیمی انداختند و چهارکس گوشهٔ گلیم برگرفتند و پیش سلطان آوردند؛ مستِ طافح بود، سلطان خواست که امتحان کند، پیش رفت و گفت: من کیستم؟ عنصری فی‌الحال در بدیهه گفت و برخواند:

تو آن شاهی که اندر شرق و در غرب　　جـهود و گـبر و تـرسا و مسـلمان
هـمی گـویند در تسـبیح و تـهلیل　　اٰلـهی عـاقبت مـحمود گـردان

سلطان فرمود تا دهان او پرجواهر کردند. (نقل از نفیسی، ج ۲، ص ۶۸۸)

همچنین است ماجرای سه بار پرجواهر کردنِ دهان عنصری به سبب دو بیتی که در تسکین خاطر محمود به خاطر بریدن زلف ایاز سروده بود و آن دو بیت این است:

کی عیبِ سرِ زلفِ بت از کاستن است　　چه جایِ به غم نشستن و خاستن است
جایِ طرب و نشاط و مِی خواستن است　　کـاراسـتنِ سـرو ز پـیراسـتن است[۶]

همچنین است صلهٔ شاعری علوی:

شاعری علوی نابینا سلطان را بود و شعر نیکو گفتی و او یک قصیده بـر سـلطان خـوانـد و سلطان او را یک پیل زر سرخ داد. (مجمع الانساب، ص ۶۸)

و عطایای او به فرخی سیستانی که

کارش بدانجا رسید که تا بیست غلام سیمین‌کمر از پس او برنشستندی. (چهار مقاله، ص ۶۵)

۶) برای تفصیل ماجرا ← چهار مقاله، ص ۶۸

توجه محمود به شعرای دربار تا حدی بود که فرامین خود در حال مستی دربارهٔ صله و انعام شاعران را در هشیاری پی‌گیری می‌کرد؛ نمونه‌ای از آن را در مورد عمارهٔ مروزی نقل کرده‌اند:

شاعری بود در مرو، نام او عماره، روزی رباعیی گفت و به امیر محمود فرستاد، و آن رباعی این است:

بنفشه داد مرا لعبتِ بنفشه‌قبای بنفشه‌بوی شد از بویِ آن بنفشه سرای
بنفشه هست و نبیدِ بنفشه‌بوی خوریم به یادِ همّتِ محمود شاهِ بارخدای

سلطان فرمود که براتی نویسند به عامل مرو تا از خزانه ده هزار دینار به آن شاعر رسانند و اگر وفات کرده باشد به ورثهٔ او رسانند. وزیر این حکایت فراموش کرد. روزی دیگر سلطان را یاد آمد و گفت وزیر را بخوانند؛ و از او بپرسید که آن برات که به آن شاعر کرده بودم دادی؟ گفت: توقف داشتم که دوش مست بودی. سلطان فرمود تا ده هزار هزار دینار زر سرخ در استرها بار کردند و چند کس با او همراه کردند و به عماره ایشان را سپردند و وزیر را به تدارکِ آن کار آن سال پانصد دینار زر مصادره فرمود و گفت: تا شما بدانید که سخن من یکی باشد، چه در مستی و چه در هوشیاری. (مجمع الانساب، ص۶۸)

بذل و بخشش‌ـ سلطان محمود با پشتوانهٔ غنایم جنگی و گنجینه‌های بلادِ مفتوح می‌توانست، در پرتو بذل و بخشش‌های بی‌حساب، از حمایت و دوستی حاکمان و فرمانروایان ممالک دیگر بهره‌مند شود و بر هیبت و شکوه خود در نظر آنان بیفزاید. نمونه‌های این سیاست را می‌توان در اهدای تحف گران‌بهای بسیار او به میهمانان عالی‌مرتبه مشاهده کرد. از نمونه‌های جالبِ آن است همراه کردنِ هدایا و تحف بی‌شمار در بدرقهٔ قدرخان، حاکم ترکستان. در تاریخ الفی (ج۳، ص۲۰۸۷) آمده است:

سلطان محمود امر صادر کرد که اسباب و جواهر از هر قسم و جامه‌های دیبا و سلاح‌های گران‌بها و اسبان و فیلان با ساخت‌های زر و عصابه‌های مرصّع به جواهر و استران بردعیِ راهوار با جهاز زرین و کمرهای زرین و سیمین و جَلاجل هودج‌ها از دیبای منسوج و فرش‌های گران‌مایه و تیغ‌های هندی و عود قماری و صندل و عنبرِ اشهب و یوزان ماده و پوست‌های پلنگِ بربری و سگان شکاری و چرغان و عقابان و آهو و نخجیر با او همراه کرده او را با اعزاز و اکرام بازگردانید.

پیداست که این دولت‌مردان نیز بذل و بخشش محمود را با آنچه در توان داشتند پاسخ می‌گفتند، چنان‌که قدرخان، به مشاهدهٔ هدایای محمود، متحیر شد و درصدد

جبران برآمد:

پس خزینه‌دارِ خود را امر کرد تا درِ خزانه گشوده و مال بسیار به سلطان فرستادند با چیزهایی که از ترکستان خیزد از اسبان نیک با ساز و آلت زرین و غلامان ترک با کمر و کیش زر و باز و شاهین و سمور و سنجاب و قاقم و روباه سیاه و فنک و ظروف‌ها و ... . (همان‌جا)

خواجه نظام‌الملک پند احمد بن حسن میمندی، وزیر سلطان محمود، را انگیزهٔ اولیهٔ او در این بذل و بخشش‌ها می‌داند:

چنین گویند که سلطان محمودِ غازی را روی نیکو نبود؛ کشیده روی بود و خشک و درازگردن و بلندبینی و کوسه بود و، به سبب آنکه پیوسته گِل خوردی، زرد روی بود. وقتی چهرهٔ خود را در آینه دید؛ خطاب به احمد بن حسن گفت: می‌ترسم که مردمان مرا دوست ندارند از آنچه روی من نه نکوست و مردمان به‌عادتْ پادشاهِ نکوروی را دوست دارند. احمدِ حسن گفت: یک کار بکن تا مردم تو را از زن و فرزند و جانِ خویش دوست‌تر دارند و به فرمان تو در آب و آتش روند. گفت: چه کنم؟ گفت: زر را دشمن گیر تا مردمان تو را دوست گیرند. محمود را خوش آمد. گفت: هزار معنی و فایده در زیر این سخن است. پس محمود دست به عطا دادن و خیرات‌کردن برگشاد و جهانیان او را دوست گرفتند و ثناگوی وی شدند. پس روزی احمدِ حسن راگفت: تا من دست از زر بداشتم، هر دو جهان مرا به دست آمد؛ و چون دینار را خوار گرفتم، عزیزِ دو جهان گشتم. (سیاست‌نامه، ص ۶۴– ۶۵)

ناگفته نماند که محمود، با همهٔ ثروت و توانگری، در تاریخ به این عیب متهم است که در مالِ صاحبان زر و سیم چشم طمع داشته و خواستهٔ کسانی را به اتهام کفر و الحاد آنان مصادره می‌کرده است[۷]. تاریخ الفی (ج ۳، ص ۲۱۲۲) در این باره می‌نویسد:

به اتفاقْ اهلِ تواریخ نوشته‌اند که محمود غیر از این عیبی نداشت که مردم را زردار نمی‌توانست دید و این خصلت معتاد او شده بود. چنان‌که منقول است که وقتی به سمع او رسید که مردی در نیشابور زرِ بسیار دارد و نفایس بی‌شمار. سلطان محمود به طلب او فرستاد. چون آن مرد به حضور رسید، به او خطاب کرد که به من چنین رسیده که تو از قرامطه‌ای. آن شخص پاسخ داد: من هیچ ملحدِ قرمطی نیستم، عیبی که دارم همین است که حق سبحانه و تعالی مرا غنی ساخته و مال فراوان به من ارزانی داشته، هر چه دارم از من بستان و مرا بدنام مکن. سلطان محمود تمامی اموال او راگرفت و نشانی دربارهٔ حسن عقیدت نوشته به او داد.

ماجرای عفوِ فلک‌المعالی منوچهر بن قابوس نیز شاهد دیگری بر زردوستی اوست،

۷) دربارهٔ مصادرهٔ محمود اموال توانگران را، به بهانهٔ اباحه و زندقه و انتساب به قرامطه ← تاریخ بیهق، ص ۲۸۵ به بعد؛ مجمل التواریخ، ص ۱۴۳ به بعد.

هنگامی که محمود از طغیان وی با خبر شد و او به ناچار

> چهارصد هزار دینار زر و ضروریات چند روزهٔ سپاه سلطانی را فرستاده عذرخواهی نمود. سلطان محمود را چون با زر علاقهٔ تمام بود، از فرستادن آن مبلغ بسیار خوشحال شد و از سر گناه منوچهر گذشت. (همان، ص ۲۱۱۹)

تجمّل و تشریفات- محمود مال و خواسته و غنایم جنگی از غلامان و برده‌ها و اسبان و فیلان و تجهیزات دیگر را در حضور مردم و رسولان و سفیرانی که از ممالک دیگر به دربار او می‌آمدند عرضه می‌داشت. بدین‌سان، نمایش حیرت‌انگیزی از جلال دستگاه غزنوی ترتیب داده می‌شد که از زبان شاهدان همه‌جا نقل می‌شد. وصف یکی از این تشریفات پرشکوه در روضة‌الصفا مربوط است به زمانی که رسولان ایلک‌خان و برادرش، طغان‌خان، در سال ۳۹۱ به حضور محمود آمده بودند، به این شرح:

> در موضعی که تختگاه سلطان محمود بود، به موجب فرموده، دوهزار غلام از قبایل ترک با جامه‌های ملوّن در برابر هم صف کشیده بر پای ایستادند و، پیش‌تر از این غلامان، جمعی خواص و مقربان با قباهای رومی و کمرهای زرین مرصّع به جواهر قیمتی و شمشیرهای هندی در غلاف‌های زرین همه مرصع به دُرّ ثمین بر کمر نهاده نزدیک مجلس ایستادند و چهل زنجیر فیل آراسته با جُل‌های مصور و اسلحهٔ نفیسه در برابر مجلس باز داشتند و عامهٔ سپاه همه زره‌های داودی پوشیده و خودهای فرنگی بر سر نهاده بر اسبان تازی‌نژاد همه سوار شده صف در صف کشیده بایستادند... ایلچیان از آرایش بزم متحیر و مدهوش ماندند و سلاطینِ ایشان را در نظر ایشان هیچ اعتباری و وقعی نماند. (نقل از همان، ص ۲۰۴۰)

نمونهٔ دیگری از این خودنمایی و تجمل را می‌توان در ضیافت پرتکلف محمود برای قدرخان، حاکم ترکستان، مشاهده کرد:

> سلطان تکلفی کرده بود و خوانی ساز داده که هیچ پادشاه را میسر نشد و از آن جمله سماطینی زده بود که ده‌هزار سر خوان بر روی آن نهاده بودند و بر هر خوانی دو برهٔ بریان و دویست شتر و دویست گاو و دویست اسپ، تمامه بریان کرده، بر میان سماطین برآورده و همه از حلاوه و اصل او چوب، و به حلاوهٔ رنگارنگ چنان برآورده که گویی چوبی در میان نبود. و بر سر هر کوشکی از آن کوشک‌ها دستی مطرب ایستاده و طرب کردندی و بر سر سماطین، قریب نیم‌فرسنگ راه، همه طبق‌های پر از میوه چنان‌که چهل و شش نوع میوه نهاده بودند و گل‌های خوش‌بو مهیا، چنان‌که بوی ایشان دو ماهه راه می‌رفت. (همان‌جا)

شاهد دیگر تشریفاتِ حرکت محمود است از غزنین به قصد گشودن عراق و مراسم

خواستگاری از دختر ایلک‌خان (نفیسی، ج ۱، ص۴۸). پیداست که این تشریفات، در ذهن بینندگان و، با اعلام خبر آن در اقطار قلمرو محمود، چه مایه در نشر آوازهٔ توانگری‌های محمود تأثیر داشته است.

غزواتـ از عوامل اساسی شهرت محمود و ذکر او در کتب تاریخی و آثار ادبی جنگ‌های متعدد او در بلاد هند به نام جهاد است. در روضة‌الصفا آمده است که محمود، پس از دریافت لقب یمین‌الدوله و امین‌الملّه از جانب خلیفه القادربالله، نذر می‌کند «هر سال یک نوبت به دیار هند مراسم غزا و جهاد به جای آورد». (← تاریخ الفی، ج ۳، ص۲۰۱۸)

از نتایج این جنگ‌ها و فتوحات برای محمود کسب اشتهار به بت‌شکنی بوده است. وی، در پرتو این آوازه، توانست حمایت و توجه بیش از پیش خلیفهٔ عباسی و بلاد اسلامی را جلب کند. مبالغهٔ شاعران و مورخان دستگاه محمودی دربارهٔ بت‌شکنی او روایات افسانه‌آمیزی پدید آورده است. عوفی می‌نویسد:

> در تاریخ ناصری[۸] آورده است که، در شب پنج‌شنبه دهم محرم سنهٔ احدی و ستین و ثلث‌مائه، امیر سبکتگین خفته بود، خوابی دید که از میان آتشدانِ او درختی برآمد و آن درخت بالیدن گرفت و چنان بلند شد که تمامت خانهٔ او بپوشید و در اطراف جهان آمد که همهٔ جهان را سایه کرد. چون از خواب بیدار شد، با خود اندیشید که دولتی بزرگ خواهد بود و در این اندیشه بود که یکی از خادمان درآمد و گفت خدای تعالی تو را پسری داد؛ سبکتگین شاد شد و پسر را محمود نام کرد و اثر ولادت او در عالم پدید آمد؛ و آن چنان بود که، در قصبه‌ای از هند، بت‌خانه‌ای بود و بتی کرده بودند بر صورت نخجیر و آن را مرصع کرده بودند، همان ساعت که سلطان محمود از مادر به وجود آمد، آن بتِ بتخانه بشکست و دیوارهای آن در آب افتاد و آن بت نگونسار شد. (جوامع الحکایات، ص۱۰-۱۱)

به نوشتهٔ مورخان، محمود علاقه داشت اصنام معابد هندوان را به دست خود بشکند که شکستن بتِ سومنات[۹] به همین انگیزه بوده است. در تاریخ الفی (ج۳، ص۲۱۰۰) آمده است:

> جمعی از براهمه به عرض او رساندند که، اگر پادشاه این بت بگذارد، ما چندین کرور به خزانه واصل می‌سازیم. یمین‌الدوله در جواب گفت: من دوست دارم که روز قیامت مرا چنین آواز

---

۸) تاریخ ناصری یا مقامات محمودی، به نظر شادروان سعید نفیسی، همان قسمت گمشدهٔ تاریخ بیهقی است که مباحث پراکنده‌ای از آن در متون مختلف درج شده است. (← نفیسی، مقدمه)

۹) برای آگاهی از وضعیت بتکده و بت سومنات ← نفیسی، ج ۱، ص ۵۳.

کنند که کجاست محمودی که اعظم اصنام کفار را به زر فروخته؟ وقتی نظر محمود بـر بت سومنات افتاد گرزی که در دست داشت آن‌چنان بر وی زد که در هم شکست.

مناسبات با مرکز خلافتـ حُسن روابط محمود بـا خـلیفهٔ عـباسی از مـوجبات شـهرت تاریخی او بوده است. وی، در سراسر دوران سلطنتش، مناسبات حسنهٔ خود را با مرکز خلافت حفظ کرد و در آن دستگاه اعتبار و پایگاهی بلند یافت. خـلیفه او را، هـرچـند ترک‌تبار بود، برخلاف خانان ترکستان و سمرقند، ترک نمی‌خواند. خواجه نظام‌الملک می‌نویسد که محمود، پس از گـرفتن القـاب یـمین‌الدوله و امـین‌المـلّه از جـانب خـلیفه القادربالله و پس از فتوحات بسیار، درخواست القاب دیگر کرد، که اجابت نیافت و چون محمود خدمات خود را برشمرد و گفت:

چندین فتح‌ها که در بلاد کفر کردم و عزّ اسلام در هندوستان و خراسان و عراق مرا مسلّم شد و ماوراءالنهر بگرفتم و به نام تو شمشیر می‌زنم و خاقان، که امروز از نشاندگان من است، او را سه لقب فرموده است و من بنده را یکی؟ (سیاست‌نامه، ص ۲۰۲)

خلیفه پاسخ داد:

خاقان کم‌دانش است و تُرک است و صاحب طرف است، التماس او را از جهت کم‌دانشی و ناموسِ او را وفا کردیم، تو از هر دانشی آگاهی و به ما نزدیکی و نیّت و اعتقاد ما نیکوتر از آن است درحق تو و اعتقاد ما صافی‌تر از آن است در معنی دیانت تو که تو از ما چیز همی‌خواهی که به زبان مردم رود و در کتاب مسطور باشد و همان توقع کنی که کم‌دانان کنند. (همان‌جا)

محمود، در جهت حفظ این حسن روابط همواره گزارش فتوحات خود را با تحف و هدایای بی‌شمار از غنایم جنگی به حضور خلیفه ارسال می‌داشت؛ چنان‌که

در سال ۴۰۰، فتح‌نامه‌ای مشتمل بر فتوحات خود در هند به بغداد فرستاد و خلیفه القادربالله آن روز مجلسی عظیم ساخته فرمود تا آن فتح‌نامه را بر رئوس خلایق به آواز بلند بخوانـند. (تاریخ الفی، ج ۳، ص ۲۱۲۸)

ناظر به همین مقصود بوده است کتابتی که پس از فتح سال ۴۰۴ با هدایای بی‌شمار نزد خلیفه فرستاد (← همان، ص ۲۰۸۵) و هم گزارش سوزانیدن نامهٔ الحاکم‌بالله علوی، خلیفهٔ مصر، در سال ۳۹۴. (← همان، ص ۲۱۲۰)

توجّه به مناسک و مراکز عبادی و مبارزه با «بددینان»ـ یکـی دیگـر از مـوجبات آوازهٔ بـلند

محمود رفتار و اعمال او در جهت توجه به احکام و فرایض دینی و اقدام او به توسعهٔ مراکز عبادی بوده است. پیداست که در این جمله جلب اعتماد و حمایت مردم و دستگاه خلافت نیز در مدّ نظر او بوده است. به نوشتهٔ مورخان، محمود کسب تکلیف کارگزاران را همواره با جملهٔ «آنچه مقتضای شرع واجب کند»[۱۰] جواب می‌داده است. در مجمع‌الانساب (ص ۶۷) آمده است:

> در دین و تربیت اسلام چنان بودی که اگر بشنیدی که در اقصای مغرب بددینی یا بدمذهبی هست چندان سعی کردی که او را بگرفتندی و دانشمندان حاضر کردی و از مذهب او نیک بپرسیدی و اگر خودْ بوحنیفه و شافعی بودندی، اگر یک سر موی خلاف شریعت مصطفی از او صادر شدی، بفرمودی تا بر دار کردندی. و در عمر او زیادت از پنجاه‌هزار بددین و زندیق را بر دار کشیده بود.

بیهقی می‌نویسد:

> امیر ماضی، چنان‌که لجوجی و ضجرت وی بود، یک روز گفت: بدین خلیفهٔ خرف‌شده باید نبشت که من از بهر قدر عباسیان انگشت در کرده‌ام در همهٔ جهان و قرمطی می‌جویم و آنچه یافته آید و درست گردد بر دار می‌کشند. (تاریخ بیهقی، ص ۲۲۷)

در التزام او به احکام دینی، مطالب مبالغه‌آمیزی نوشته‌اند:

> زکوٰة و صدقات در اول ماه رمضان المبارک بیرون کردی و به مستحقان هر شهری فرستادی و جُوی کم نکردی. لابد چندین هزار دینار به زکوٰة او برفتی؛ و هر روز دوهزار درم به درویشان و به مستحقان دادندی؛ و هر روزِ جمعه پنجاه‌هزار دینار و هر ماه رمضان صدهزار دینار هر روز می‌داد؛ و هر وقت که به زیارت می‌شدی، ده‌هزار دینار می‌دادی. و اول که در امیری نشست و حساب مال زکوٰة کرد، دویست هزار دینار واجب بود و در آخر عمر خود حساب کردند هزار هزار و سیصدهزار دینار زر بود که بر او واجب بود و معیّن کرده بود، هر سال همچندانِ مال زکوٰة دادی. و در مملکت او هرکجا مزمنی و نابینایی بودی او را نفقه از بیت‌المال دادی و در سلطنت او دو بار در خراسان قحط افتاد، هر نوبت دویست‌هزار دینار به درویشان داد... و هرگاه که شراب خوردی هزار هزار درم به درویشان دادی و چون فارغ شدی دو چندان بدادی. (مجمع الانساب، ص ۶۸)

مسلمان‌شدن گروهی از هندوان از جمله والی قلعهٔ قنّوج[۱۱] با ملازمان و اتباع او[۱۲] را

---

۱۰) ← حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ص ۵۸، ماجرای ابتدای کار ابوسعید و گزارش ابوبکر اسحاق کرّامی.

۱۱) قنوّج شهری است بر کنار راست کنگا، در جنوب غربی دهلی، به فاصلهٔ پنجاه و یک میلی از لکنهو و بیست و هشت میلی از فتحگر.

۱۲) ← تاریخ الفی، ج ۳، ص ۲۰۶۶

یکی از نتایج این اقدامات می‌توان شمرد.

پس از فتح سومنات، به فرمان محمود، مسجدی عظیم در غزنه بنا شد که برای تزیین آن «شفشه‌های زر از پیکر اصنام فرو می‌ریختند و بر درها و دیوارها می‌بستند و سلطان در این مسجد خانه‌ای [= اتاقی] برای عبادت خود ساخت... در مقابل تجمّلات و تکلّفاتِ این مسجد، مسجد دمشق حقیر می‌نمود.» (تاریخ یمینی، ص۳۸۷). به نوشتهٔ مؤلف **تاریخ الفی** (ج۳، ص۲۰۶۹) این مسجد را به دلیل تزیینات بی‌مانند «عروس فلک» نامیده‌اند.

محمود، با پرداخت مبالغ هنگفتی به راهزنان راه حجّاج، مزاحمت آنان را رفع کرد. (← همان، ص۲۰۸۲)

سوزاندن کتابخانهٔ مجدالدولهٔ دیلمی را نیز جلوهٔ دیگری از اقدامات محمود برای جلب نظر خلیفه باید شمرد. او در این کتابخانه از حدّ شمار بیرون کتاب یافت، بیشتر در حکمت و بعضی در فقه. به فرمان او، تمامی کتب حکمت را، که کفر و زندقه می‌شمرد، سوختند و آنچه در فقه بود به غزنین بردند. (همان، ص۲۱۲۱)

در پرتو همین اقدامات بود که وی را مستجاب الدعوه و صاحب کرامت خواندند. در **مجمع الانساب** (ص۶۷) آمده است:

> و هر دعا کردی مستجاب شدی، روزی در هندوستان به غزوه‌ای رفته بود، وقت گرمای گرم در خیمه نشسته و تشنه بود و با حاضران گفت: مرا آرزوی شربت خنک است چنان‌که در غزنین به برف و تگرگ سرد می‌کنند. و، در این حال، ناگاه ابری برآمد و تگرگ باریدن گرفت و فرّاشان و شرابداران چندان ظرف‌ها پر کردند که سه روز از آن می‌خوردند.

ماجرای خواب او نیز در این زمینه جالب است که با کلام رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلّم مشکلات او حل می‌گردد. (← نفیسی، ج۱، ص۱۷۹)

سپاه و لشکرـ یکی از سیاست‌های محمود تشکیل سپاه از اقوام گوناگون و متعدّد بوده است. از این طریق، هم از فنون رزمی اجناس لشکر، از سپرافکنی و زوبین‌اندازی و تیراندازی و سوارکاری و ایجاد رقابت میان آنان بهره‌جویی و هم از اتحاد سپاهیان به ضدّ حکومت پیشگیری می‌شد. خواجه نظام‌الملک می‌نویسد:

> عادت سلطان محمود چنان بوده است که از چند جنس لشکر داشتی چون ترک و خراسانی و غوری و دیلم؛ و هرشب، در سفر، از هر گروه معلوم کرده بودندی که چند مرد یتاق رفتندی و جایگاه هر گروه دیدار بودی و هیچ گروه از جای خویش نیارستندی جنبید، تا روز به نزد

یکدیگر پاس داشتندی و نخفتندی. و اگر روزِ جنگ بودی، هر جنس از جهت نـام و نـنگ بکوشیدندی و جنگی هرچه سخت‌تر بکردندی تا کس نگفتی که فلان جنس در جنگ سستی کردند و همه در آن کوشیدندی که از یکدیگر بِه آیند. (سیاست‌نامه، ص۱۳۶)

در تاریخ الفی (ج۳، ص۲۰۲۰) نیز به اصناف تُرک و خلج و افغان و حشم غز در لشکر محمود اشاره شده است.

یکی دیگر از موجبات کثرت و شوکت سپاه محمود در لشکرکشی به هند حـضور مطوّعه بوده است، یعنی داوطلبانی که از شهرها برای جهاد با کفّار جمع می‌شدند. این رسم پیش از محمود نیز وجود داشت؛ اما، در زمان او، به مناسبت لشکرکشی به هـند قوّت گرفت. حضور این گروه در پیروزی‌های محمود نقش مؤثری داشته است چنان‌که، در تسخیر بلاد قنّوج، بیست‌هزار مرد از مطوّعه شرکت داشتند. (همان، ج ۳، ص۲۰۶۵)

استفاده از فیل‌های جنگی، که از غنایم هندوستان نصیب محمود شده بـود، نـقش مؤثری در پیروزی‌های او داشته است. به دستور محمود، فیل‌خانه‌ای در غزنین ساخته بودند که فیلان را در آنجا تیمار می‌داشتند و شمار آنها پس از هر لشکـرکشی بـه هـند افزوده می‌شد (← همان، ج۳، ص۲۰۶۹) و محمود خود از فیل‌های خاص استفاده می‌کرد:

دو پیل بود که مبارک و مظفّر داشتند و یکی پیل نوشین و یکی سنگکا گفتندی. و گفت من هرجا روم این دو فیل از قفای من دارید. (نفیسی، ج ۱، ص ۴۱)

محمود، در وقایع داخلی و غایله‌های مختصرتر نیز، برای نشان دادن عظمت سـپاه خود، از پیلان استفاده می‌کرده، که نمونه‌ای از آن را می‌توان در آماده شـدن وی بـرای مبارزه با شیخ ابوسعید ابوالخیر، در آغاز کار او، سراغ گرفت.[۱۳]

مهابت و سیاستـ دربارهٔ مهابت و سیاست محمود در تاریخ سخن بسیار رفته که پاره‌ای از آنها افسانه است. این روایات در گستردگی شهرت و آوازهٔ او تأثیر بسزا داشته که یکی از

۱۳) برای تفصیل این ماجرا ← حالات و سخنان ابوسعیدابوالخیر، ص۶۰. قابل ذکر است که استفاده از فیل‌های جنگی در زمان ساسانیان نیز مطرح بوده است ولی گسترش و رواج آن مربوط بـه حکـومت غـزنوی و سـلطان محمود است؛ در تاریخ‌نامهٔ طبری (ج ۱، ص۴۳۵) می‌خوانیم: «...پس جالینوس به هزیمت شد سوی رستم؛ او را ملامت کردند و خبر هزیمت او به بوران‌دخت نوشت و بوران مردی را بیرون کرد از بزرگان عجم اسمش بهمن جادو، با سی‌هزار مرد از مبارزان عجم و سی پیل با وی بفرستاد و اندر آن پیلان یکی سپید بود که از پرویز مانده بود و از همهٔ پیلان بزرگ‌تر بود و هرگز او را به هیچ حرب نبرده بود که نه پیروز باز آمده بود».

جلوه‌های آن را در روایت ابن‌الجوزی می‌توان یافت که می‌نویسد:

محمود، پس از غلبه بر هندوان، برای پادشاهشان یک قبا و یک دستار و یک شمشیر و یک کمربند و یک اسب و یک موزه و انگشتری که نام وی بر آن بود فرستاد و به او فرمان داد انگشتش را ببرد. و آن عادت ایشان در هنگام پیمان بستن بود و در نزد محمود از انگشتان کسانی که به او سرسپرده بودند بسیار بود. (المنتظم، نقل از نفیسی، ج ۲، ص ۹۶۸)

بلاد مفتوحهٔ محمود موظف به پرداخت خراج بودند و در صورت تأخیر با حمله و گوشمالیِ بی‌امان او مواجه می‌شدند. در تاریخ الفی (ج ۳، ص ۲۰۴۳) نقل شده است:

بعضی از ملوک هند قدم از جادهٔ اطاعت بیرون نهاده از خراج و باجی که قبول کرده بودند ابا نمودند. سلطان محمود عازم آن دیار گشته و قلاع ایشان را محاصره نمود. چون آن جماعت مکرر قهر و سطوت سلطان را مشاهده نمودند و می‌دانستند که ایشان را طاقت مقاومت او نیست، ناچار از حصار بیرون آمده خود را بر سُم مرکب سلطان انداختند و عذر گناهان درخواست نمودند و ملتزم شدند که پانزده هزار درم که از خراج گذشته پیش ایشان باقی مانده ادا نمایند و از آن جمله مبلغی عظیم نقد کرده به خدمت سلطان حاضر ساختند و پانزده سر فیل به طریق پیشکش آوردند. چون سلطان محمود تملّق و عذرخواهی ایشان که بیش از حد بود مشاهده نمود، فرمود از سر گناه ایشان درگذشت.

مهابت محمود در دل‌ها به حدی بود که، از بیم او، کمترین تعرّضی به اموالی که به نام او ارسال می‌شد نمی‌کردند. در مجمع‌الانساب (ص ۶۷-۶۸) آمده است:

یکی حکایت کرد که روزی والی هندوستان ما را همراه و بدرقهٔ خزانه کرد تا از هندوستان به غزنین آوریم؛ و در آن کار سه ماه بکشید، و زر در جوال‌ها بود، و بعضی زر و نقره؛ و در هر دیه که برسیدی، آن زرها در دهلیز و کوچه‌ها بینداختی، و سه چهار روز ایستاده بود و هیچ‌کس را زهره نبودی که گِردِ آن زر بگشتی.

عدالت‌ـ خواجه نظام‌الملک حکایات بسیاری دربارهٔ عدل و انصاف محمود ذکر کرده و همین خصوصیت را موجب رونق و آبادی غزنین در روزگار وی دانسته است. وی، پس از نقلِ ماجرای دادخواهیِ بازرگانی از مسعود و رسیدگی سلطان به این دادخواهی، می‌نویسد:

چون این خبر به اطراف عالم برسید، بازرگانان از درِ چین و خطا و مصر و عدن روی به غزنین نهادند و هرچه در جهان ظرایف بود به غزنین آوردند.[۱۴]

۱۴) برای تفصیل ماجرا ← سیاست‌نامه، ص ۳۳۷ به بعد

در قابوسنامه (ص۱۶۹) آمده است:

به روزگار سلطان محمود، رحمه‌الله، عاملی بود وی را ابوالفرج بُستی گفتندی، عامل نسا و باورد بود. مردی را بگرفت در نسا و نعمتی از او بستد و املاک او موقوف کرد و هرچه وی را بود به دست فروگرفت و مرد را به زندان کرد. پس، به چندگاه، این مرد حیلتی کرد و از زندان بگریخت و به غزنین رفت. چون روز مظالم بود، از این عامل گله کرد. سلطان وی را نامهٔ دیوانی فرمود. نامه بستد و به نسا رفت و نامه به عامل رسانید. عامل اندیشه کرد که این مرد دیگر باره به غزنین نرود، تغافل کرد و بر آن نامه کار نکرد. مرد مظلوم دیگر باره به غزنین رفت و اندر راهی بایستاد که سلطان به خلوت از باغ بیرون همی آمد. مرد باز نفیر کرد و داد خواست و از عامل نسا بنالید. سلطان باز وی را نامه‌ای فرمود. مرد گفت: یک‌بار آمدم و تظلم کردم و سلطان نامه فرمود، نامه بردم و بدادم، بر نامه کار نکرد. مگر سلطان تنگ‌دل بود، به سببی از سبب‌ها، اندر آن دل‌مشغولی گفت: بر من نامه دادن است، اکنون اگر کار نکرد، شو خاک بر سر کن. مظلوم گفت: ای خداوند، رهیِ تو بر نامهٔ تو کار نکند، خاک مرا بر سر باید کرد؟ سلطان گفت: نه ای خواجه، غلط کردم، مرا باید کردن نه تو را. اندر وقت دو غلامِ سرایی به راه کرد با فرمان‌ها و شحنگانِ نواحی تا ضیاع و عقار آن مرد بازدادند و عامل را بر دار کردند و نامهٔ سلطان در گردن او آویختند و منادی کردند که این سزای آن کس است که بر فرمان خداوند کار نکند. بعد از آن، کس را زهره نبود که بر فرمان کار نکردی؛ و امرها نافذ گشت و بدان یک سخن مردمان در راحت افتادند.

درحقیقت، عدالت پادشاه در آن روزگار با قدرت او نسبت داشت. کسی جرأت نمی‌کرد به قلمرو سلطان مقتدر دست‌اندازی کند. در چنین شرایطی، رعایا، هرچند سهمی از محصول خود را به حکومت می‌دادند، دست کم سهم خود را از غارت مصون می‌دیدند. ضعف سلطان دشمن را جری می‌ساخت و بر آن می‌داشت که گاه و بی‌گاه به قلمرو او بتازد و در این تاخت و تازها چه بسا کِشت رعایا لگدمال ستوران یا محصول آنان تاراج می‌شد.

باید گفت که در سرتا سر سلطنت محمود، مُلک او در امن و امان بود و رعایا از تعرض متجاوزان ایمن بودند. آنان عدل سلطان را در همین ایمنی سراغ می‌گرفتند. سلطان پرقدرت طبعاً می‌توانست در عرصهٔ پادشاهی خود عدل برقرار کند و آن را آبادان و ایمن از چپاول و یغما نگه دارد.

شجاعت و شهامتـ در شجاعت و شهامت محمود نیز سخن‌ها رفته و احیاناً مبالغه‌ها شده

است. در **مجمع‌الانساب** (ص۴۳) آمده است:

> در قوّت و مردانگی به حدّی بود که به سنّ جوانی به آسیاب درشدی و پاره‌ای کرباس به دست پیچیدی و آسیاب فروگرفتی و خشک بازداشتی. و او را عمودی بود از شستْ من که شست بار گردِ سر بگردانیدی؛ و در جنگ‌ها به تنِ خویش در پیش شدی و در مضایقِ مخوف رفتی؛ و چون آخر عمرش بود، تن خود برهنه کرد و به ندیمان نمود: هفتاد و دو زخمِ تیر و نیزه و شمشیرِ کافران بود.

نمونهٔ دیگری از شجاعت و قوّت ارادهٔ محمود را می‌توان در ماجرای جنگ او با ایلک‌خان، حاکم ماوراءالنهر و ترکستان، سراغ گرفت. وی چون در مُلتان خبر طغیان ایلک‌خان را شنید، با بیست هزار سوار به بلخ آمد و خراسان را از چنگ او به درآورد و بسیاری از ترکان را کشت و اندام‌های آنان را به ممالک فرستاد. ایلک‌خان باز با هشتاد هزار سپاه تُرک به خراسان لشکر کشید و محمود تعبیهٔ لشکر کرد و با پانصد پیل جنگی به مقابلهٔ با او رفت و گفت: «مرا در میانِ کشتگان طلب کنید» (← نفیسی، ج۱، ص۴۰)؛ و سرانجام بر ایلک‌خان پیروز شد.

تهدید محمود خلیفهٔ عباسی، القادربالله، را به پیلان جنگی از جسارت او حکایت می‌کند. به روایت **قابوسنامه**، محمود از خلیفه خواست تا ماوراءالنهر را به او ببخشد و منشوری به او دهد تا بر رعیت عرضه کند تا مردم به فرمان خلیفه مطیع او باشند. خلیفه این تقاضا را اجابت نکرد. محمود از این امتناع او برآشفت و

> رسولِ خلیفه را گفت: چه گویی من از ابومسلم کمترم؟ مرا خود این شغل با توست. اینک آمدم با دو هزار پیل و دارالخلافه به پای پیلان ویران کنم و خاک وی بر پشت پیلان به غزنین آرم. (قابوسنامه، ص۲۵۴)

باری محمود، پس از تعبیهٔ لشکری عظیم به قصد حمله به بغداد، نامه‌ای از خلیفه دریافت می‌کند که جز «الم، الف و لام و میم» و حمد حضرت رسول چیزی بر آن نوشته نشده بود. رمز این پیام را، که اشاره به آغاز سورهٔ فیل بوده است، ابوبکر قهستانی کشف می‌کند و محمود، با خبر یافتن از مضمون آن، از جسارت خود پشیمان می‌گردد.[۱۵]

مناسبات محمود با مشایخ صوفیهـ معاشرت سلطان محمود با برخی از مشایخ صوفیه و

---

۱۵) برای تفصیل ماجرا ← همان‌جا

روابط حسنهٔ او با آنان یکی دیگر از عوامل اشتهار وی در قرون بعدی است. عطار، در تذکرةالاولیاء (ص۶۶۸)، می‌نویسد:

وقتی سلطان محمود وعده داده بود ایاز را که خلعت خویش را در تو خواهم پوشیدن و تیغ برهنه بالای سر تو، به رسم غلامان، من خواهم داشت... مطابق آنچه به ایاز وعده داده بود، جامهٔ خویش را به ایاز داد و ده کنیزک را جامهٔ غلامان در بر کرد و خود به سلاح‌داری ایاز پیش و پس می‌آمد امتحان را. چون از در صومعهٔ شیخ [= ابوسعید ابوالخیر] درآمد و سلام کرد، شیخ جواب داد اما برپا نخاست. پس روی به محمود کرد و در ایاز ننگرید. محمود گفت: برپا نخاستی سلطان را و این همه دام بود؟ شیخ گفت: دام است، اما مرغش تو نه ای!

باری، پس از گفت و شنودی چند، محمود از او می‌خواهد تا او را پندی دهد، شیخ می‌گوید: «چهار چیز نگه‌دار: اول پرهیز از مناهی، و نماز به جماعت، و سخاوت، و شفقت بر خلق خدا». محمود از او دعایی خاص می‌طلبد، شیخ می‌گوید: «ای محمود، عاقبت محمود باد». هنگام بازگشت از شیخ می‌خواهد تا یادگاری از آنِ خویش به او بدهد و ابوسعید پیراهن عودی از آن خود به او می‌دهد. (← همان، ص۶۷۰)

در اعتبار محمود نزد پدر ابوسعید نوشته‌اند:

او دوستدار سلطان محمود غزنوی بود چنان‌که سرایی ساخته و جملهٔ دیوار آن را به صورت محمود و فیلان و لشکریان او نگاشته و شیخ طفل بود، روزی گفت: یا بابا، از برای من خانه‌ای بازگیر. ابوسعید همهٔ آن خانه را الله بنوشت، پدرش گفت: این چرا می‌نویسی؟ گفت: تو نام سلطان خویش می‌نویسی و من نام سلطان خویش. (همان، ص۸۰۰)

ماجرایی دیگر ملاقات محمود است با شیخ ابوالحسن خرقانی و گفت‌وگوی با او که حاکی از عنایت شیخ به اوست. (←جوامع الحکایات، باب ۱۶، قسم دوم، ص۴۳۴)

مُنهیان‌ـ یکی از عوامل اقتدار و پایداری سلطه و حکومت محمود دستگاه وسیع و هوشیار جاسوسی او و وجود مُنهیانی بوده است که وقایع و اخبار اطراف و اکناف قلمرو او و همچنین سرزمین‌های مخاصمان را به او گزارش می‌دادند. بر اثر همین گزارش‌ها بود که بسیاری از مخالفان او، به بهانهٔ بدعت و الحاد و ارتداد، نابود گشتند. ایجاد این شبکهٔ فراگیر جاسوسی، چنان‌که در مجمع الانساب ذکر شده، از وصایای سبکتگین بوده است. در پندنامهٔ سبکتگین آمده است:

از خویشان و برادران خود نیز غافل مباش که مردمان مُفسد، هروقت، در ایشان دمند که طلب

مُلک باید کردن. و باید که جاسوسان و مُنهیان بر جملهٔ ممالک خود بگماری تا روز و شب از احـوالْ تـو را آگـاه کـنند کـه هـر خـلل کـه پـادشاهان را افـتاده از غـفلت و اهـمال بـوده. (← مجمع الانساب، ص ۴۱)

جای دیگر، در ذکر خصوصیات محمود، می‌نویسد:

مردی بود نکته‌گیر و در مصالح مُلک یک سرِ موی فرونگذاشتی و پیوسته بر مردمان و کارکنانِ درگاه جاسوسان و خبرگویان داشتی و انفاس مردمان برشمردی و از همه‌جا و همه‌کس باخبر بودی. (همان‌جا)

تاریخ یمینی، که از مدارک موثّق حکومت محمودی است، بارها به گماشتن جاسوسان از جانب سلطان محمود برای خبرگیری از امور اشاره کرده است. از جمله، هنگامی که به او خبر می‌دهند کسانی از رعیت با صاحب مصر ارتباط برقرار کرده‌اند،

سلطان جاسوسان را برگماشت و از مواضع و مجامع ایشان تجسس کـرد. مـردی بـه دست آوردند که سفیر بود میان ایشان و مقتدای ایشان و همه را به اسما و سیما می‌شناخت و در زیر عذبهٔ تعذیب جمعی را به دست بازداد از اماکن و مساکن متفرق، و طایفهٔ ایشان را تتبع کرد تا همه را نیست گردانید و سیاست فرمود. (تاریخ یمینی، ص ۳۷۰)

شبگردی‌های محمود- در میان سلاطین ایران، محمود غزنوی و شاه عباس اول صفوی به شبگردی و حضور ناشناخته در میان خلق برای تفحص از حـال مـردم شـهرت دارنـد. قصه‌ها و حکایات افسانه‌آمیز از این شبگردی‌ها ساخته و پرداخته شـده است. فـصیح خوافی، صاحب روضهٔ خلد، می‌نویسد:

محمود عادت داشت که هرشب وقتی هوا تاریک می‌شد در لباس مبدّل به گشتن میان مردم می‌پرداخت؛ به لباس دراویش درمی‌آمد تا احوال عدل و ظلم خود را دریابد. (نقل از نفیسی، ج ۱، ص ۱۶۲)

در روضة‌الفریقین نیز روایت شده است:

روزی سلطان محمود متنکّروار در کرانهٔ ولایت خود مـی‌گشت و از احـوال خـلق تـفحص می‌کرد، خارفروشی برآمد با خرواری خار. محمود گفت: این خار بـه چـند؟ مـحمود چـنان پنداشت که خارفروش او را نشناسد. خارفروش گفت: به دویست دینار. گفت: خروار خار به دو درم می‌فروشند. خارفروش گفت: آری، ولیکن در عمری این‌چنین خریدار یک بـار افـتد. سلطان دانست که خارفروش او را شناخته، براند و گفت: چون خار بفروشی به درگاه آیی و بارخواهی. چون سلطان فرود آمد و بر تخت بنشست، خداوندانِ مراتب را گفت: خارفروشی

خواهد آمد، او را بار دهید. خارفروش در رسید، او را بار دادند. سلطان را چشم بر وی افتاد، گفت: خار به چند؟ گفت: بقا باد سلطان را، این مجلس مجلسِ خرید و فروخت نیست، مجلس مجلسِ عطاست. سلطان را خوش آمد، هزار دینار فرمودش. (نقل از تعلیقات منطق الطیر (۲)، ص ۵۹۴)

ایاز- دربارهٔ دوستی محمود و ایاز و کیفیت این دوستی بسیار سخن رفته است. در ادب عرفانی، چنان‌که دیدیم، از این دوستی به عنوان رمزی از عشق بین خالق و مخلوق یاد شده و ایاز در تمثیلات عرفانی همواره مظهر عشق و وفاداری و ایثار و اطاعات و تسلیم محض بوده است. هرچه هست، یکی از دلایل پایگاه بلند نمادین محمود در ادب عرفانی وجود بنده‌ای چون ایاز و رابطهٔ مهرآمیز سلطان با او بوده است. دربارهٔ چگونگی این مناسبات باید خاطرنشان ساخت که تمثیلات عرفانی ادب فارسی از خلوص و اعتقاد و ایثار و ارادت ایاز نسبت به محمود حاکی است. محمود نیز، در پایان عمر، سوگند می‌خورد که هرگز نظر حرام بر ایاز نیفکنده است. نفیسی (ج ۱، ص ۶۷) به نقل از مجمع الانساب آورده است:

و او خود کم شراب خوردی؛ و هرگز شراب از دست ساقی نخوردی الّا از دست ایاز؛ و ایاز را دوست داشتی به دلِ پاک؛ و در آخر عمر سوگند یاد کرد که من هرگز نظر حرام بر ایاز نکرده‌ام؛ و او را به امیری رسانید. چنان‌که حاکم دوازده هزار فرسنگ زمین به هندوستان او بود.

ماجرای علاقهٔ محمود به خواهر ایاز و ازدواج با او حاکی از صحّت سوگند او است. در جوامع الحکایات (باب بیست و یکم از قسم دوم) آمده است:

آورده‌اند که سلطان یمین‌الدوله محمود سبکتگین مدتی بود که بر خواهر ایاز مفتون شدی و خاطر مبارک او به او مایل بود و می‌خواست که او را در عقد خویش آورد. لیکن اندیشه می‌کرد که مبادا ملوک و سلاطین او را بدان عیب کنند و خواصْ او را بدان نکوهند، پس مدتی در آن می‌پیچید. ابونصر مشکان می‌گوید: شبی در خدمت سلطان بودم. چون مجلس خالی شد، سلطان پای دراز کرد، پس مرا فرمود که پای مرا بمال، مرا یقین شد که هر آینه با من سرّی خواهد گفت... پرسید: در هیچ تاریخ خوانده‌ای که پادشاهان بنده و موالی خود را بسیار در عقد آورده‌اند یا نه؟ (نقل از نفیسی، ج ۱، ص ۹۸)

بونصر مشکان شواهدی در تأیید این موضوع از سلاطین گذشته همچون قباد، پدر انوشیروان ساسانی، و بهرام گور ذکر می‌کند و محمود از این پاسخ خشنود می‌گردد و می‌گوید:

مرا از رنج رهانیدی؛ و بعدِ دو روز خواهر ایاز را در عقد خود کرد. (همان‌جا)

دربارهٔ محبت و عنایت سلطان محمود به ایاز حکایات بسیار نقل شده، از جمله در مجمع‌الانساب، پس از ذکر غلبهٔ محمود بر ری و استخلاص آن سرزمین از دست «مشتی دیلمی»، آمده است:

سلطان از ری با رنجوری صعب بازگشت و اضطرابی و ضجرتی عظیم داشت چنان‌که به اندک چیزی در خشم شدی و مردمان تندرست را نتوانستی دید و عشق ایاز یکی در دَه بود. و ایاز نیز تن به رنجوری داده بود و سلطان و ایاز را، هر دو، به محفّه بر پشت پیل می‌بردند، محفّهٔ ایاز یک فرسنگ پیش‌تر از سلطان می‌بردند و سلطان هر روز می‌خواست تا هرچه بر ایاز می‌رود از نفَس که می‌کشد او را معلوم شود. پنجاه و شصت پیاده در راه کرده بود و ده دبیر که در آن طرف بودند و ده که در این طرف و دم به دم هر چه رفتی از شربت خوردن و تب آمدن و نرد باختن و شطرنج باختن و حدیث کردن همه را بنوشتندی و روانه کردندی و جواب ببردندی. و جملهٔ نوّاب و نویسندگان در عذابی الیم بودند تا بدین منوال به غزنین آمدند. (مجمع الانساب، ص۶۷– ۶۸)

مرگ محمود

در پایان این مقال، ماجرای مرگ محمود، که با اختلاف اندک در منابع نقل شده و عبرت‌ها در آن نهفته است، به‌اختصار نقل می‌شود. در مجمع‌الانساب (ص۶۵–۶۷) گزارش شده است:

چون سلطان را کار بد شد و به‌غایت ضعیف گشت، روزی در صفّهٔ بارگاه بنشست و فرمود تا هرچه نفایس و جواهر که در خزینه بود همه بیرون آوردند؛ چندین هزار جفت صندوق بود همه پر از یاقوت و لعل و مرواریدهای بزرگ که قیمت آن جز خدای ندانستی و یک صندوق پیش خود خواست و سرش بگشاد و عِقدی مروارید بیرون آورد و به دست کسی داد که بیرون برو و بنمای تا قیمت کنند. هرچند اعیان و بزرگان که نشسته بودند هیچ یکی قیمت آن نتوانستند کردن و به بازار بردند... پس چون آن‌همه جواهر به خرمن کردند و آن‌همه نفایس از جامه‌های زربفت و عود و عنبر و کارفرماها [= اسباب و ظروف]، بلور و زرین و سیمین، قریب پانصد خرمن به هم نهاده، چنان‌که آن زمین و فراخی بارگاه که نزدیک یک فرسنگ در یک فرسنگ بود بگرفت، فرمود تا بار عام بدادند... پس یک عِقد مروارید برگرفت و روی با ندما و وزرا کرده فرمود که، چون بباید گذاشت، چه سنگ و سفال و آبگینه و چه زر و مروارید و یاقوت، تا این‌همه به خون جگر به دست آورده‌ام. و بسیار بگریست و برخاست و دستش گرفتند و به حرم رفت. و خواهری داشت به غایت عاقلهٔ محتشمه، او را ختلی‌خاتون گفتندی، پیش او آمد و بخفت و فرمود تا جملهٔ سرپوشیدگان بیامدند و زنان را همه بخواند و بگریست

و وداع کرد و گفت: ای فرزندان، شما از مرگ من غمگین مشوید که عاقبت آدمی این است... پس ایشان همه بگریستند و فریاد کردند و قیامت برخاست. سلطان ایشان را خاموش کرد و هرکسی را ولایتی و ضیعتی کرد. و برخاست و باز جای خود آمد و بفرمود تا مهد و فیل آوردند. و او در مهد نشست و پیل را بکشیدند. و باغی داشت که آن را پیروزی می‌گفتند، به باغ آمد و در آن باغ صفّه‌ای و نشستنگاهی برآورده بود چون بهشت فردوس و سروها به رَسته نشانده بود، بفرمود تا آن روز همهٔ سروها از پیرامون آن جای بکندند و آن روز همهٔ ارکان دولت بگریستند. پس وصیت کرد که مرا در این باغ در این صفّه بنهید. و، به سعی بسیار، باز مهد نشست و به خانه باز آمد و بخفت و بعد از پنج روز وفات کرد، روز پنج‌شنبه بیست و چهارم ربیع‌الآخر سنهٔ احدی و عشرین و اربع مائه.

منابع

اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر، محمد بن منوّر، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، آگاه، تهران ۱۳۸۱.

الهی‌نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح عطاءالله تدیّن، انتشارات تهران، تهران ۱۳۷۷.

تاریخ الفی، قاضی احمد تتوی، به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، انتشارات علمی فرهنگی، تهران ۱۳۸۲.

تاریخ بیهق، ابوالحسن علی بن زید بیهقی (معروف به ابن فندق)، تصحیح احمد بهمنیار، تهران ۱۳۴۵ (افست از روی چاپ اول: ۱۳۱۷).

تاریخ بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه فردوسی، چاپ دوم، مشهد ۱۳۵۶.

تاریخ‌نامهٔ طبری، محمد بن جریر طبری، به اهتمام دکتر محمد روشن، نشر نو، تهران ۱۳۶۶.

تاریخ یمینی، ابوالشرف ناصح بن مظفر جرفادقانی، به اهتمام جعفر شعار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۷.

تذکرة الاولیاء، شیخ فریدالدین عطّار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، زوّار، چاپ هفتم، تهران ۱۳۷۲.

جوامع الحکایات (جزء دوم از قسم دوم)، سدیدالدین محمد عوفی، به اهتمام مظاهر مصفّا و امیربانو مصفّا، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۲.

چهارمقاله، احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، تصحیح علامه محمد قزوینی، انتشارات جامی، تهران ۱۳۷۲.

حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله بن ابی سعید، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۶۶.

دیوان خاقانی، خاقانی شروانی، به کوشش ضیاءالدین سجادی، زوّار، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۷.

دیوان سنائی غزنوی، حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی، به کوشش مدرس رضوی، انتشارات سنائی، چاپ چهارم، تهران [بی‌تا].
دیوان عطّار، فریدالدین عطّار نیشابوری، تصحیح تقی تفضّلی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۲.
دیوان ناصرخسرو، ناصرخسرو قبادیانی، تصحیح سید نصرالله تقوی، گلشن، تهران ۱۳۴۸.
زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، جلد دوم، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۳.
سیاست‌نامه، نظام‌الملک طوسی، به اهتمام هیوبرت دارک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۵.
قابوسنامه، عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر، به اهتمام دکتر غلامحسین یوسفی، امیرکبیر، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲.
کلیات شمس تبریزی، جلال‌الدین محمد مولوی، به اهتمام نظام‌الدین نوری، چاپ دوم، نشر زهره، تهران ۱۳۷۸.
مثنوی معنوی (دفتر پنجم و ششم)، جلال‌الدین محمد مولوی، به تصحیح رینولد نیکلسن، به اهتمام نصرالله پورجوادی، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
مجمع الانساب، محمد بن علی بن محمد شبانکاره‌ای، تصحیح میرهاشم محدّث، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.
مجمل التواریخ و القصص، تصحیح ملک‌الشعرای بهار، کلالهٔ خاور، تهران ۱۳۱۸.
مصیبت‌نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح نورانی وصال، زوّار، تهران ۱۳۵۸.
منطق الطیر (۱)، فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام سید صادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۲.
منطق الطیر (۲)، فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران ۱۳۸۳.
نفیسی، سعید، در پیرامون تاریخ بیهقی، انتشارات فروغی، تهران [بی‌تا].

❑

ملاحظاتی دربارهٔ مَثَلِ «از چاله به چاه افتادن»

احمد کتابی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

ابتدا در توضیح معنایِ این مَثَل، یادآور می‌شویم که چاه، علی‌القاعده، از چاله عمیق‌تر و عواقب سقوط در آن ناخوش‌تر و خروج از آن دشوارتر است. بدین سان، مَثَل در مواردی به‌کار می‌رود که بخواهند «از مشکلی به مشکلِ بزرگ‌تر دچار شدن» را افاده کنند.

شواهد مَثَل در آثار منظوم و منثور فارسی

در اینجا، نخست، شواهدِ اصلِ مثل و سپس شاهدهای امثال معادل و مشابه آن را می‌آوریم:

از چاله / گَوْ[1] به چاه افتادن

دلِ مسکینِ من گمراه افتاد　　برون آمد زگَوْ در چاه افتاد
عطار (به نقل از شعاعی، ص۳۳۴)

فغان کاوردم این چرخِ روانکاه　　برون از چاله و افکند در چـاه
یغمای جندقی (همان‌جا)

زان جمله یکی آمده و گفته به تاریخ　　بیرون شده از چاله و در چاه فـتاده
بهار (دیوان، ج۲، ص۴۴۸)

بعدِ عرب هم نشد این مُـلک شـاد　　رسته شـد از چـاله و در چَـه فـتاد
بهار (به نقل از شعاعی، ص۳۳۵)

آن که گوید بِگُریز از من و با او بنشین　　خواهد از چاله برون آیی و افتی در چاه
ایرج میرزا (همان‌جا)

---

۱) گَوْ: گودال، حفره

آن که در نیستیَت هستیِ خود بُرد گمان　　آمد از چاله برون لیک فرو شُد در چاه
ناطرزادهٔ کرمانی (همان‌جا)

دل از زَنَخش بر ذَقَنش برد پناه　　از چاله برون آمده افتاد به چاه
مفتون همدانی (همان‌جا)

عمرم همه در «چه بایدم کرد» گذشت　　از چاله برون شدم به چاه افتادم
محمدمهدی فولادوند (همان‌جا)

محمدعلی جمالزاده این مَثَل را، در دو اثرِ خود، به دو صورت متفاوت به‌کار برده است:

از گیر پستچی رهایی یافته دارم به دامِ دندانساز می‌افتم. **از چاله دارم به چاه می‌افتم.**
(قصهٔ ما به‌سر رسید، به نقل از فرهنگ بزرگ سخن، ذیلِ **از چاله به چاه افتادن**)

از چاه درنیامده به چاله افتادیم. گریبانمان به چنگِ یک دسته مأمورِ دیگر افتاد.
(صحرای محشر، به نقل از فرهنگ بزرگ سخن، ذیل **از چاه درنیامده به چاله افتادن**)

از آتش جهنم به مار و عقرب پناه آوردن

چون حالِ دلِ من ز غمت گشت تباه　　آویخت در آن زلفِ دل‌آشوبِ سیاه
زان سان که ز آتشِ سَقَر اهلِ گناه　　آرند به مار و کژدم از عجز پناه
سلمان ساوجی (دهخدا، ج ۲، ص ۷۸۳)

از باران به سوی ناودان افتادن/ آمدن

هر که از شهوتِ طعام بگریزد واندر شهوتِ ریا افتد چنان باشد که از باران حذر کند و در زیر ناودان نشیند. (غزالی، کیمیای سعادت، ج ۲، ص ۵۴)

کنون در خطرهای جان آمدیم　　ز باران سوی ناودان آمدیم
نظامی گنجوی (به نقل از دهخدا، ج ۱، ص ۱۰۳)

هر آن پناه که گیرد امید جز تو همی　　ز پیشِ باران در زیرِ ناودان آید
مختاری غزنوی (همان، ج ۲، ص ۱۱۴۰)

نیز:

از باران به ناودان گریخت. (امینی، ص ۶۴؛ هبله‌رودی، ص ۲۲)

از بیم مار به کام اژدها رفتن

از شاه زی فقیه چنان بود رفتنم　　کز بیمِ مار در دهنِ اژدها شدم
ناصر خسرو قبادیانی (دیوان، ص ۲۷۳)

از ترس عقربِ جَرّاره به مارِ غاشیه پناه بردن. (پرتوی آملی ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۳)

از ترس باران جَستیم به آب چاه. (امینی، ج ۱، ص ۶۷)

از چاه درآمدن و به دام افتادن

در خَمِ زلفِ تو آویخت دل از چاهِ زَنَخ　　آه کز چـاه بـرون آمـد و در دام افـتاد
حافظ (دیوان، ص ۷۶)

از چنگِ دزد درآمدن و به چنگِ رمّال افتادن

از چنگِ دزد درآمد و به چنگِ رمّال افتاد. (دهخدا، ج ۱، ص ۱۲۱)

از خاک برخاستن و به خاکستر نشستن. (بهمنیار، ص ۱۷)

از دام به چاه افتادن

پس آنگه از بَرَش برخـاست نـاکـام　　به چـاه افـتاد جـانش خسـته از دام
کجا [=که] چون دام بود او را شهنشاه　　هــمان دردِ جـدایـی پـیشِ او چـاه
گرگانی (ویس و رامین، به نقل از شعاعی، ص ۳۳۴)

از دام آزاد شدن و به قَفَس/ قَفَص افتادن

از دام چو آزاد شوم در قفص افتم. (هبله رودی، ص ۲۳)

از مار به افعی/ اژدها پناه بردن

در جهنّم ماریست که از آن به افعی / اژدها پناه برند. (امینی، ج ۲، ص ۳۶۴)

به «یوم البدتر» دچار شدن

اصطلاح عامیانه و بازاری، حاکی از بدتر شدن پیوستهٔ اوضاع و نیز گرانی روزافزون؛ شبیه «دریغ از پارسال».

هر چه از دزد ماند رمّال برد. (هبله‌رودی، ص ۱۵۲)

هرکس به شیخِ شهر ز شیطان بَرَد پناه　　از دزد هر چه مانده به رمّال می‌دهد
تأثیر تبریزی (به نقل از گلچین معانی، ص ۱۰۹)

خالش به خط سپرد دلِ خون‌گرفته را　　از دزد آنچه ماند به تاراجِ فال رفت
صائب تبریزی (همان‌جا)

سابق بر این، وقتی دزدی به خانه‌ای دستبرد می‌زد، برای یافتن آن دزد به رمّال یا فالگیر

متوسل می‌شدند. ادیب‌الممالک فراهانی را، در این خصوص، بیت جالبی است:

رُبعِ آن ماند که آن‌هم به سیه‌چال افتاد از کَفِ رند برون شد کفِ رمّال افتاد

(به نقل از شعاعی، ص۴۰۷)

انعکاس مَثَل در گویش‌های محلی و منطقه‌ای

اِچا بِه گُوْچِر کوت (گویش رودانی، هرمزگان)

«از چاه به گُوْچِر[۲] افتاد». (روایت‌کننده: غلامرضا زعیمی رودانی)

اِز چالَه دِرَوْوِدُم وَسُّم بِچا (گویش بختیاری چهارلنگ)

«از چاله درآمدم به چاه افتادم». (سرلک، ص۲۹۶)

اَز چا بِرون باوَردِه دَگادِه بَچاله (گویش گیلکی)

«از چاه درآورد، انداخت توی چاله». (مرعشی، ص۲۰۴)

از گَوْدال تو چَه کَفْت (گویش نائینی)

«از چاله در چاه افتاد». (همایون ولیانی، تحقیق چاپ‌نشده)

زِ دَسّ ِ بارون جِستُم مِن چَه اوی (مَثَل بختیاری)

«از دست باران رها شدم به چاه افتادم». (خسروی، ص۱۸۸)

شالَ دَس هایْتِه وَرگَ دَسْ هِدا (گویش آملی)

«از دست شغال گرفت و به دست گرگ داد». (پرتوی آملی ۱۳۵۸، ص۶۸)

بسنجید با:

که از چنگالِ گرگم دزربودی چو دیدم عاقبت گرگم تو بودی

سعدی (گلستان، باب دوم، ص۱۰۰)

لِه نَوْ چاله کَفْت نَوْ چاه (گویش کردی بیجار)

«از چاله در چاه افتاد». (گویشور محلی، روایت‌کننده: همادخت همایون ولیانی)

وائی دَستی بَوْ ریچین، وارِشی دَستی گیر کچین (مَثَل سمنانی)

«از دست باد گریخته‌ایم و گیرِ باران افتاده‌ایم». (ستوده، ص۲۱۱)

---

۲) گُوْچِر، درگویش رودانی، به معنایِ «دره یا مغاک عمیق طبیعی» است.

معادل‌های عربی

اِنّ فی الشَّرِّ خِیاراً. (دهخدا، ج ۲، ص ۷۸۳)

«در بدی، انتخابِ (کم ضررتر) میسّر است».

بَعضُ الشَّرِّ اَهْوَنُ مِن بَعْض. (همان، ج ۱، ص ۴۴۷)

«بعضی بدی‌ها کم‌زیان‌تر از بدی‌های دیگر است».

فَرَّ مِنَ القَطرِ تحتَ المزراب. (همان، ج ۲، ص ۱۱۴۰)

«از باران گریخت و به زیر ناودان رفت».

و نیز:

فَرَّ مِنَ المَطَرِ و اِلتَجَأ بالمیزاب. (همان‌جا)

«از باران گریخت و به ناودان پناه برد».

فَرَّ من المَطَرِ و قَعَدَ تحتَ المیزاب. (حکمت، ص ۷)

«از باران گریخت و در زیر ناودان نشست».

کالمُستَجیرِ مِنَ الرَّمضاء بِالنّارِ. (دهخدا، ج ۳، ص ۱۱۸۶)

«همانند کسی که از گرمای شدید به آتش پناه ببرد».

اَلمُستَجیر بِعَمروٍ عِندَ کُربَتِهِ کَالمُستَجیرِ مِنَ الرَّمضاء بِالنّار

«کسی که هنگام اندوه به عمر پناه برد همانند کسی است که از گرمای شدید به آتش پناه جوید.»

ما بَقی مِن اللُّصِّ اَخَذَه الرَّمال (العراف)

«آنچه از دستبرد دزد مصون مانده بود رمّال (طالع‌بین، غیبگو) آن را گرفت». (همان، ج ۱، ص ۱۲۱)

معادل انگلیسی

Out of frying pan into the fire.

«از ماهی‌تابه توی آتش [افتادن / جستن]». (حییم، ص ۲۳؛ اردشیر جی ریپورتر، ص ۲۰۴)

معادل‌های فرانسه

Tomber d'un mal à un autre pire.

«از بد به بدتر گرفتار شدن». (معلم، ص ۶۷۸)

Tomber de Charybde en Scylla.

«از کاریبد [= خاروبدیس] به سیلا [= سکولا] افتادن».[۳] (همو، ص۶۷۸)

En fuyant le loup on recontre la louve.

«از گرگ نر گریختن و به گرگ ماده گرفتار شدن». (همو، ص۶۷۸-۶۷۹)

Tomber de la poêle sur la braise.

«از ماهی‌تابه به روی اخگر افتادن». (همو، ص۶۷۸)

معادل آلمانی

Vom Regen in die Traufe kommen. (Springer , S. 1249)

«از (زیر) باران به (زیر) ناودان آمدن».

معادل اسپانیولی

Escaparse del trueno para dar en el relá mpago. (Collin , p. 168)

«از صدایِ رعد به سوی برق گریختن».

معادل روسی

из огня́ да в по́лымя. (Falla & Unbegaun , p. 846)

«از آتش به شعله [در افتادن]».

معادل ارمنی

«از نمک توی آب نمک افتادن». (روایت‌کننده: ماریا آیوازیان)

معادل لاتینی

De fumo in flamma. (Simpson , p. 716)

«از دود به شعلهٔ آتش [گریختن]».

---

۳) **کاریبد** نام گردابی است واقع در تنگهٔ مِسین در حوالی جزیرهٔ سیسیل و **سیلا** اسم تخته‌سنگی است در همان تنگه. در زمان قدیم که از سفینه‌های بادبانی برای دریانوردی استفاده می‌شد، این گرداب و تخته‌سنگ برای دریانوردان خطری عظیم بود، زیرا به محض اینکه کشتی از گرداب رهایی می‌یافت، به تخته‌سنگ اصابت می‌کرد. (ژوزف، ص۲۲)

معادل ترکی استامبولی

Yağmurdan kaç arkendoluya tutulmak. (Tokmak, p. 26)

«فرار [کردن] از باران و گرفتار [شدن] به تگرگ».

پی‌نوشت

در ادبیات فارسی، بعضی امثال و تعبیرات کنایی وجود دارد که گرچه از ابتلای به وضعیتی تقریباً مشابه وضعیت قبلی ــ و نه بدتر از آن ــ حکایت می‌کنند، ولی کم و بیش همان مفهوم «از چاله به چاه افتادن» را، که مبیّنِ دچار شدن به وضع بدتر و دشوارتری است، متبادر به ذهن می‌کنند. از آن جمله‌اند:

از بلا سویِ بلا گریختن

بس گریزند از بلا سوی بلا　　بس جهند از مار سوی اژدها

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۱۷)

از چنگال گرگی رهایی یافتن و به چنگال گرگی دیگر گرفتار شدن

شنیدم گوسفندی را بزرگی　　رهانید از دهان و دستِ گرگی
شبانگه کارد بر حلقش بمالید　　روانِ گوسفند از وی بنالید
که از چنگالِ گرگم در ربودی　　چو دیدم عاقبت گرگم تو بودی

سعدی (گلستان، باب دوم، ص ۱۰۰)

از باران خلاص نشده گیر چکه افتادیم. (بهمنیار، ص ۱۴)

از چاه برآمده به چاهی افتاد. (هبله‌رودی، ص ۲۲)

و نیز: **از چاه به چاه افتاده.** (همان‌جا)

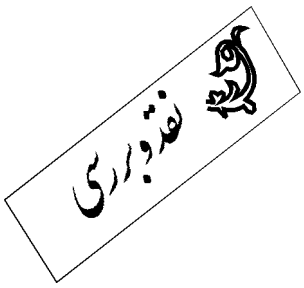
منابع

اردشیر جی‌ریپورتر، شاپور، فرهنگ اصطلاحات انگلیسی به فارسی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۶.
امینی، امیرقلی، فرهنگ عوام یا تفسیر امثال و اصطلاحات زبان پارسی (۳ جلد)، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان ۱۳۵۰–۱۳۵۳.
بهار، محمدتقی، دیوان (۲ جلد)، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.
بهمنیار، احمد، داستان‌نامهٔ بهمنیاری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۱.
پرتوی آملی، مهدی، فرهنگ عوام آمل، مرکز مردم‌شناسی ایران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران ۱۳۵۸.
ـــــ، ریشه‌های تاریخی امثال و حکم (۲ جلد)، انتشارات سنائی، تهران ۱۳۶۹.

تکماک، اِ – ناسی (A-Naci Tokmak)، فرهنگ امثال و حکم مشترک در فارسی و ترکی، استانبول ۲۰۰۱.
حکمت، علی‌اصغر، امثال قرآن، تهران ۱۳۳۳.
حییم، سلیمان، امثال فارسی- انگلیسی، بروخیم، تهران ۱۳۳۴.
خسروی، عبدالعلی، فرهنگ بختیاری، فرهنگسرا، تهران ۱۳۶۸.
دیوان حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، تصحیح غنی و قزوینی، مقدمه، مقابله و کشف‌الابیات: رحیم ذوالنّور، زوّار، تهران ۱۳۷۴.
دیوان اشعار ناصرخسرو، ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی، به تصحیح سید نصرالله نقوی، با مقدمهٔ حسن نقی‌زاده، به کوشش مهدی سهیلی، کتابفروشی تأیید اصفهان، اصفهان ۱۳۴۸.
دهخدا، علی‌اکبر، امثال و حکم (۴ جلد)، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۷.
ژوزف، ادوارد، نخجیران (بحثی دربارهٔ داستان نخجیران و شیر و خرگوش از دفتر اول مثنوی معنوی)، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.
ستوده، منوچهر، فرهنگ سمنانی، وزارت فرهنگ و هنر، مرکز مردم‌شناسی ایران، تهران ۱۳۵۶.
سرلک، رضا، واژه‌نامهٔ گویش بختیاری چهارلنگ، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۱.
شعاعی، حمید، امثال شعر فارسی، مطبوعاتی گوتمبرگ، تهران ۱۳۵۱.
فرهنگ بزرگ سخن، به سرپرستی حسن انوری، انتشارات سخن، تهران ۱۳۸۱.
کیمیای سعادت، ابوحامد غزالی، به تصحیح حسین خدیوجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.
گلچین معانی، احمد، مضامین مشترک در شعر فارسی، پاژنگ، تهران ۱۳۶۹.
گلستان، شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، به تصحیح غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران ۱۳۷۳.
مثنوی، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح رینولد نیکلسون، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶.
مرعشی، احمد، فرهنگ لغات، اصطلاحات وضرب المثل‌های گیلکی، وزارت فرهنگ و هنر، مرکز مردم‌شناسی ایران، تهران ۱۳۵۵.
معلم، مرتضی، فرهنگ کامل جدید فارسی- فرانسه (۲ جلد)، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۸.
هبله‌رودی، محمدعلی، مجمع الامثال، ویراستهٔ صادق کیا، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۴۴.
همایون ولیانی، همادخت، بررسی گویش تودشگ نائین، پژوهشکدهٔ زبان‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران (چاپ نشده).

Collin , Smith, *Collins Spanish Dictionary: English-Spanish*, Collins, London 1977.
Falla , Paul & Boris Unbegaun , *The Oxford Russian Dictionary*, Oxford University, Oxford, 1993.
Simpson , D. P., *Cassell's English-Latin Dictionary*, Cassell, London 1977.
Springer , Otto (Heraus.), *Langenscheidts Enzyklopädisches Wö rterbuch: Deutsch-English*, Langenscheidt, Berlin 1975.

❑



دوباره‌کاری و شتابزدگی در تصحیح «هفت دیوان محتشم کاشانی»

محمّد رضا ترکی (دانشگاه تهران)

هفت دیوان *محتشم کاشانی*، کمال‌الدین محتشم کاشانی، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوائی و مهدی صدری، میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۰، ۲ جلد، ۱۷۵۲ صفحه.

هفت دیوان محتشم کاشانی را مرحوم دکتر عبدالحسین نوائی، محقق تاریخ صفویه، و مهدی صدری، یکی از فضلای کاشان، در سال ۱۳۸۰ به چاپ رسانده‌اند. این اثر دو جلدی، مثل دیگر آثاری که به همّت انتشارات **میراث مکتوب** به اهل ادب تقدیم شده، از جهت چاپ، آراسته و مقبول است. ارزش کار مصححان گرامی خوشبختانه از دید اهل نظر دور نمانده و «حامیان نسخ خطی» آن را مورد تقدیر قرار داده‌اند. این اثر، گویا، واپسین خدمت فرهنگی در کارنامهٔ علمی مرحوم عبدالحسین نوائی نیز هست که به انتشار رسیده است.

مصححان محترم، در به سامان رسانیدن کار خویش، علاوه بر نسخهٔ مورخ ۱۰۸۸ق کتابخانهٔ ملّی، که نسخهٔ اساس آنها بوده، به نسخه‌ای از تذکرهٔ خلاصة الاشعار از تقی‌الدین حسینی کاشانی، گردآورندهٔ دیوان محتشم و دو نسخهٔ شخصی از آقای مهدی صدری تکیه کرده‌اند و، علاوه بر اینها، به نسخهٔ چاپی مهرعلی گرکانی که به سال ۱۳۴۴ش در تهران منتشر شده و نسخهٔ چاپی هند مورّخ ۱۳۰۴ق نظر داشته‌اند.

مصححان گرامی، در مقدمه، به مطالب مهمّی اشاره کرده‌اند که، در صدر آن، می‌توان به اهمیت ادبیات دوران صفوی اشاره کرد ــ ادبیاتی که «سخت غریب و مهجور» افتاده است (ص ۲۰). واقعیت هم همین است که ادبیات این دوره و پس از آن، یعنی دورهٔ قاجاریه، به دلایل گوناگون، چنان که باید و شاید مورد اعتنا قرار نگرفته و، همان‌گونه که در مقدمهٔ کتاب آمده، برخی این دورهٔ دویست و پنجاه ساله را «فاقد ادبیات» دانسته‌اند. (ص ۲۶)

مصححان محترم، در ادامه، به سابقهٔ چاپ و تصحیح دیوان محتشم در سال‌های قبل اشاره می‌کنند که

> تنها در سال‌های اخیر مجموعه‌ای از قصاید و غزلیات و رساله‌های نقل عشاق و جلالیه و ضروریات ــ نه به صورتی دقیق و منقّح و مصحّح بلکه با کاستی‌ها و افتادگی‌های فراوان و حذف‌های نابجا ــ منتشر شد که چندین بار هم چاپ شده. (ص ۲۷)

اشارهٔ دو مصحّح گرامی به چاپ مهرعلی گرکانی از دیوان محتشم است که سال‌ها قبل به همت کتابفروشی محمودی تهران منتشر شده است. سپس این مژده را می‌دهند که توانسته‌اند «پس از چهار قرن، کلمات شاعری را در هفت دیوان، آن‌چنان که او آرزو داشته» فراهم آورند. (ص ۲۸)

مقدمهٔ ۲۳۰ صفحه‌ای کتاب را، به استناد برخی قراین، می‌توان عمدتاً تراویده از قلم آقای دکتر نوائی دانست. نویسندهٔ مقدمه بخش اول را به شرح احوال محتشم و شخصیت او و شاعران هم‌روزگار او اختصاص داده است. در بخش دوم با موضوعاتی چون مفاخرهٔ محتشم و تعریف و نقد شعر از زبان او و نقد اجتماعی در شعر وی آشنا می‌شویم. شاید خواندنی‌ترین قسمت این بخش صفحاتی باشد که به تأثیر محتشم بر شاعرانِ پس از وی و تأثرش از گذشتگان پرداخته است. همچنین، قسمتی که پیشینهٔ تاریخی و ادبی «دوازده بندِ محتشم» را شرح داده، نظر به اهمیت فوق‌العادهٔ این ترکیب‌بند، بسیار سودمند است؛ هرچند بخشی که به تأثر محتشم از گذشتگان اشاره دارد ناقص می‌نماید، چرا که، به‌سرعت، از کنار بهره‌هایی که محتشم از خاقانی گرفته عبور کرده و از انوری، که شاید مهم‌ترین سرمشق محتشم بوده، اصلاً یاد نشده است.

در بخش سوم مقدمه، ممدوحان محتشم معرفی شده‌اند. این بخش، گرچه همهٔ ممدوحان را دربر ندارد، از لحاظ تاریخی محققانه و نسبتاً مفصّل است.

بخش چهارم مقدمه، با عنوان «آثار محتشم»، دیوان‌های هفت‌گانهٔ شاعر را معرفی می‌کند:

«شیبیّه»، علاوه بر قصاید و ترکیب‌بندها و مثنوی‌ها (هرچند محتشم توجه کمتری به این قالب داشته)، قطعات و غزلیات و رباعیاتی را شامل می‌شود که شاعر در سنّ کمال سروده است.

«شبابیّه» مجموعهٔ غزلیات دورهٔ جوانی اوست.

در «صبائیّه» غزلیات سال‌های آغاز جوانی شاعری را پیش رو داریم که سرودن را از سنین نوجوانی آغاز کرده و، از آغاز، توانمند و خوش‌قریحه می‌نماید.

«رسالهٔ جلالیّه» و «نُقل عشاق» درواقع دو مقامهٔ عاشقانه‌اند که شاعر ترکیبی روایی از نظم و نثر را، در آنها، ارائه کرده است. ماجرای «نقل عشاق» ظاهراً هیچ واقعیتی ندارد و محتشم آن را به‌علاوهٔ «رسالهٔ جلالیه»، که موضوع آن عشق مجازی به جوانکی شاطر است، به سفارش برخی از متموّلانِ خوش‌ذوق زمانه سروده است. معلوم می‌شود این قبیل داستان‌های رمانتیک، در آن روزگار، خریدارانی داشته است.

ششمین دیوان محتشم «ضروریات» نام دارد و مشتمل است بر مادّه‌تاریخ‌هایی که به مناسبت‌های گوناگون سروده شده‌اند و محتشم در سرودن آنها سخت توانا بوده است. مصححان محترم، به‌ویژه آقای صدری که در این زمینه صاحبِ نظر و اثرند، در شرح سروده‌های این بخش (در حدود ۶۲ صفحه) سنگ تمام گذاشته‌اند. بیشترین شرح و نسخه‌بدل‌ها و تصحیحات قیاسی در حواشی این بخش آمده است.

واپسین دیوان محتشم بخش «معمیّات» اوست، که لابد چون موضوع آن از تخصص و علاقهٔ هردو مصحح گرامی خارج بوده، بدون هیچ شرحی، در پایان مجموعهٔ دو جلدی هفت دیوان محتشم کاشانی جا خوش کرده است.

مصححان ارجمند، در پایان، ضمن معرفی نُسَخَ مورد استفادهٔ خویش، تصاویری از اوراق نسخ خطی و چاپی و سواد حکم ملک‌الشعرائیِ محتشم در کاشان را افزوده‌اند.

در تصحیح هفت دیوان محتشم کاشانی، به‌رغم تلاش مصححان، اشکال و ضعف‌هایی دیده می‌شود. مهم‌ترین اشکال دوباره‌کاری است، که سایه‌ای از ابهام بر سر اثر گسترده است. آیا مصححان فاضل بهتر نبود زمینهٔ بکرتری را برای تلاش خود برمی‌گزیدند و، به جای پیمودن راهی که مصحح دیگری آن را پیموده، وقت و دانش خود را مصروف کار ضروری‌تری می‌کردند و مثلاً اثر دیگری را از دوران صفوی، که به اهمیت آن اقرار

دارند، تصحیح می‌فرمودند؟

واقعیت آن است که سال‌ها پیش مرحوم مصطفی فیضی کاشانی، مصحح آثاری چون دیوان فیض کاشانی و دیوان سنجر کاشانی، تصحیح دیوان محتشم را بر اساس نُسخ مصححان محترم و چندین نسخهٔ دیگر به پایان برده است. بخش غزلیاتِ این تصحیح در سال ۱۳۷۸، به چاپ رسیده[۱] و بخش قصاید و رسایل آن سال‌هاست در انتظار چاپ به سر می‌برد. شگفت‌آور این‌که مصححان محترم، هرچند از چگونگی کار مرحوم فیضی، به واسطهٔ سابقهٔ آشنایی و خویشاوندی، کمابیش مطلع بوده‌اند، در مقدمهٔ ۲۳۰ صفحه‌ای خود هیچ اشاره‌ای به آن نکرده‌اند. این در حالی است که مرحوم فیضی، در مقدمه و حواشی خود، بارها با تکریم و تجلیل از مرحوم دکتر نوائی و خواهرزادهٔ فاضل خویش، آقای صدری، یاد کرده است.[۲]

اقدام مصححان گرامی در تصحیح دوبارهٔ اثری که سال‌ها پیش ــ حدود ۳۷ سال پیش ــ فرد دیگری، با زحمت بسیار، تصحیح و نگارش حواشی آن را به پایان برده و سال‌هاست از بدِ حادثه به چاپ کامل نرسیده هنگامی می‌توانست موجّه باشد که مصحح از عهدهٔ کار برنیامده باشد یا مصححان بعدی به نسخ جامع‌تر و دقیق‌تری دست یافته باشند و با شیوهٔ عالمانه‌تری نهایتاً اثری ارائه می‌کردند که فصل الخطاب شمرده شود.

---

۱) دیوان کامل مولانا محتشم کاشانی (بخش غزلیات)، تصحیح و حواشی مصطفی فیضی کاشانی، انتشارات حوزهٔ هنری، تهران ۱۳۷۸.

۲) مرحوم فیضی کاشانی، حسب آنچه در مقدمهٔ منتشرنشدهٔ دیوان محتشم آورده‌اند، تصحیح دیوان مزبور را در سال ۱۳۸۸ ه‍.ق به پایان برده‌اند و این کار حدود چهار سال روزگار برده است. ایشان در تصحیح دیوان از سه نسخهٔ چاپی و هفت نسخه و بیاض خطی استفاده کرده‌اند از جمله یک دیوان خطی بسیار کهنه که گویا از روی نسخهٔ اصلی تقی‌الدین کاشانی، جامع دیوان، کتابت شده است. نسخه‌ای از تذکرهٔ خلاصة‌الاشعار از کتابخانهٔ مجلس به خط مؤلّف، سه نسخهٔ کهن، ملکیِ آقای مهدی صدری، چهار نسخهٔ دیگر از مرحوم پرتو بیضایی و نسخهٔ نفیسی از آقای دکتر نوائی و... دیگر منابع تصحیح ایشان بوده است.

با نگاهی اجمالی به کار مرحوم فیضی، نسخه‌بدل‌ها و پانوشت‌های ایشان را بسی بیشتر از چاپ میراث مکتوب می‌یابیم. متأسفانه این اثر، از سال ۱۳۷۰ تاکنون، در انتظار چاپ به سر می‌برد و، به دلایلی چون بیماری مرحوم مصحح و فوت ایشان و کم‌لطفی ناشر، به صورت کامل منتشرنشده و چاپ جلد اول آن، که مهم‌ترین سروده‌های محتشم را در بر دارد، همچنان به عهدهٔ تعویق افتاده است.

مرحوم فیضی، در ادب فارسی و عربی چیره‌دست و در سرودن شعر طبعی موزون داشت و همین ویژگی‌هاست که به تصحیح ایشان اعتباری خاص می‌بخشد. در پایان، از ناشر محترم که امکان رویت اثر، پیش از چاپ را دادند، سپاسگزارم و امیدوارم، به همت مدیریت جدید **انتشارات سورهٔ مهر**، طلسمِ دیرسالِ چاپ دیوان کامل محتشم کاشانی (بخش قصاید و رسایل) شکسته شود.

مشکل دیگرِ چاپ نوائی ـ صدری خطاهای نسبتاً فراوانی است که، در اثر بدخوانی متن یا اعتماد بیش از اندازه بر نوشتهٔ کاتبان، به تصحیح آنان راه یافته است. این امر که کاتبان قدیم گاه، از سرِ شتاب یا نفهمیدن متن، صورت ظاهری کلمات را نقاشی می‌کرده‌اند یکی از چالش‌هایی است که مصحح را میان وفاداری به صورت ظاهری واژه‌ها یا توجه به سیاق عبارات و دریافت صورت حقیقی کلمات بر اساس سبک نویسنده یا شاعر و قراین دیگر سرگردان می‌سازد. در چنین مواردی، اعتماد بر صورت مکتوب واژه‌ها هنگامی رواست که دلیل قطعی برخلاف آن وجود نداشته باشد. از قضا، محتشم از شاعرانی است که از «کاتبان بی‌وقوف بد سواد»، که شعر او را غلط می‌نوشته‌اند، دل پرخونی دارد تا آنجا که از ممدوح خویش می‌خواهد دست آنها را قلم کند.

هست خواهش‌ها مرا هم زان سخاگستر ولی — جز یکی حالا مناسب نیست کآرم بر زبان
کانچه خطِّ کاتبانِ بی‌وقوفِ بدسواد — کرده با اشعارِ من از خطّه*های بی‌کران
امر فرماید که یاران خامهٔ تصحیح را — ز التفات آرند در جنبش پیِ اصلاحِ آن
یا بفرماید که بردارند گزلک‌های تیز — تا بوَد قوّت کنند اصلاح دست کاتبان

(هفت دیوان، ص ۶۸۵)

* احتمالاً: خبط

نکتهٔ قابل توجه در چاپ نوائی ـ صدری اندک‌بودن نسخه‌بدل‌ها و حواشی و تصحیحات قیاسی آن است. در بخش مادّه‌تاریخ‌های دیوان ــ «دیوان ضروریات» ــ بسامد این‌گونه تصحیحات بالا می‌رود و آقای مهدی صدری، که گویا زحمت مقابلهٔ متن عمدتاً با ایشان بوده، در پای برخی از صفحات، به تصحیحات قیاسی متعددی اشاره می‌کنند و حق هم در بیشتر موارد با ایشان است. درواقع، اطلاعات و تخصصی که ایشان در موضوع مادّه‌تاریخ دارند تکلیف می‌کرد زیر بار آنچه کاتبان نوشته‌اند نروند و صورت واقعی و مورد نظر شاعر را حدس بزنند.

حال این سؤال پیش می‌آید که به چه دلیل مصحّحان کاتبان نسخ را در بخش‌های دیگر دیوان دقیق و امین پنداشته‌اند و در بخش «ضروریات» و مادّه‌تاریخ‌ها لغزش‌کار شمرده‌اند؟ واقعیت این است که کاتبان نسخ در شش دیوان دیگر هم کمابیش دچار چنین خطاهایی شده‌اند؛ امّا مصحح گرامی، در بخش «ضروریات»، در پرتو دقت و تخصصی که در موضوع دارند، متوجه لغزش‌ها شده‌اند و در سایر موارد، با نظر پاک و

خطاپوش خویش، از سر تقصیر کاتبان درگذشته‌اند. در بخش پایانی این مقاله، به بخش قابل توجهی از این خطاها و تصحیف‌ها اشاره خواهیم کرد. باید افزود که تصحیح قیاسی در جایی قابل قبول و ضروری است که هیچ راهی برای پذیرفتن ضبط نسخه وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، حتی نامأنوس‌ترین ضبط‌ها، به شرط وجود محملی برای پذیرفتن آنها، بر تصحیحات ذوقی و قیاسی رجحان دارند. متأسفانه تصحیحات قیاسی در چاپ نوائی ـ صدری در مواردی غیرضرور است یا نهایتاً مشکلی را حل نمی‌کند. به عنوان مثال در این بیت:

بود عمری منتظر کز **بهر** نسل لؤلؤی **بحر** وی افتد برکنار
(همان، ص ۱۵۴۲)

مصحح محترم **بحر** و **بهر** را جابه‌جا کرده و بیت را به صورت مذکور درآورده و ظاهراً غرابتِ تعبیر **بحر نسل** عامل اصلی این دستکاری بوده است. حال آنکه، محتشم معادل این تعبیر را، به صورت **محیط نسل**، در بیت دیگری به‌کار برده است:

گوهری از **محیطِ نسل** نهاد رو به ساحل چو نجمِ نورانی
(همان، ص ۱۵۵۱)

با اندک تأملی معلوم می‌شود که صورت اصلی بیت

بود عمری منتظر کز بحرِ نسل لؤلؤی بهرِ وی افتد بر کنار

درست و موجّه است.

در صفحهٔ ۱۵۹۰، رباعیِ

چون میرمُعز پادشه از **دارنعیم** تاریخ‌طلب شدند یاران قدیم
پنداشت در آن سال خرد فوتش [و] گفت افسوس ازین بی‌بدل هفت‌اقلیم

متضمّن مادّه‌تاریخ درگذشت میرمُعزّالدین خوشنویس آمده است.

مصحح محترم در حاشیهٔ صفحه به این موضوع اشاره کرده که ضبط نسخه **یار سقیم** بوده و چون معنا نداشته آن را به **دار نعیم** تصحیح کرده است. با این‌همه، خوانندهٔ اهل ذوق، با اندک تأملی، می‌فهمد که پیشنهاد مصحح نیز چاره‌ساز نیست و متن را معنی‌دار نمی‌کند. امّا اگر به متن مرحوم فیضی دسترسی داشته باشیم، مصراع اول را به صورتِ

چون میر معز پار شد از نار سقیم

می‌یابیم که، با توجه به حاشیهٔ خود مصحح ــ «خوشنویس مزبور دچار سوختگی شده بوده و یک

سال بعد براثر این عارضه درگذشته است.» ــ خالی از اشکال است. چه خوب بود که مصححان محترم، در این موارد و نمونه‌های مشابه که، به دلیل آسیب‌دیدگی نسخه‌ها یا تحریف، مجبور به تصحیح قیاسی شده‌اند، به سراغ نسخ کامل‌تر می‌رفتند و به آنچه در دسترس بود بسنده نمی‌کردند.

مصححان محترم، در موارد نسبتاً اندکی، برخی از اصطلاحات و تعبیرات نامأنوس را معنی کرده‌اند. زحمتی که متقبل شده‌اند، مخصوصاً در شرح پاره‌ای اصطلاحات محلّی شاعر، بسیار مفید است. تعبیرات دیگری نیز در دیوان محتشم هست که توضیح آنها می‌توانست سودمند باشد. امّا مشکل در اینجاست که توضیحات کم‌شمار مصحح در موارد متعددی غلط و گمراه‌کننده است. به این چند نمونه توجه بفرمایید:

محتشم، در شکایت از یک تحصیلدار تُرک که با خشونت از او مالیات طلب می‌کرده، سروده است:

کاهم اندر کاهدان نایاب‌تر از زعفران — من به رنگِ زعفرانی مانده از خود شرمسار
آنگه از من گه **سمن** گه آرپه خواهد گه چورک — نازبان‌فهمی که بارد از زبانش زهرِمار
(همان، ص ۶۵۶)

در پای صفحه، واژهٔ **سمن**، به نقل از لغت‌نامهٔ دهخدا، «طعام چرب خورانیدن قوم را» معنی شده است حال آنکه، با توجه به سیاق عبارت، **سمن** ــ یا **سامان** ــ همچون **چورَک** و **آرپه**، واژه‌ای ترکی و به معنی «کاه» است.

همچنین واژهٔ **پرگاله** را در بیت

تا ز مژگان لعل پاشم در رهت پرورده‌ام — از جگر **پرگالهٔ** بسیار در خونابِ دل
(همان، ص ۷۶۶)

«پینه و وصله که بر جامه دوزند» معنی کرده‌اند؛ امّا، چنان‌که از سیاق بیت به خوبی استفاده می‌شود، **پرگاله** در اینجا به معنی «لَخت و پاره» است که با جگر تناسب کامل دارد. (← برهان قاطع، ذیل همین واژه)

مصحح محترم، در صفحهٔ ۸۱۴ و در حاشیهٔ رباعی شهرآشوبِ

سقّا پسرا خسته‌دل از دست توام — بیمارتر از چشم سیه مست توام
سر از قدم تو برندارم شب و روز — مانندهٔ باد مهره پابست توام

که در مورد پسرکی سقّا سروده شده، واژهٔ **باد مهره** را، به نقل از آنندراج، «مهرهٔ مار» معنی

فرموده‌اند؛ در حالی‌که مضمون بیت کمترین ربطی به مار و مهره‌اش ندارد. **باد مهره**، با توجه به سیاق عبارت، «مهرهٔ سفیدی را گویند به اندام بلیله که شاطران بر پای خود بندند.» (برهان قاطع، ذیل همین واژه). در همین معنی است که لطف و ظرافت مضمون رباعی به خوبی آشکار می‌شود.

دوازده بند پرآوازهٔ محتشم، در پرتو قداست خاصّ آن و هم قبول عامی که در طیّ چند قرن یافته، یکی از مهم‌ترین سروده‌های زبان فارسی است. هیچ‌یک از آثار دیگر محتشم و مقلّدان او مجال برابری با آن را ندارند و در زیبایی و تأثیرگذاری به پای این ترکیب‌بند نمی‌رسند. محتشم، در این سرودهٔ جاودانه، همهٔ ارادت خویش به سالار شهیدان و اوج هنر و همهٔ تجربهٔ شاعرانهٔ خویش را در طَبَق اخلاص نهاده و، به شیوهٔ خلّاقانه‌ای، از تجارب هنری همهٔ مرثیه‌سرایان پیش از خود مدد گرفته است. حق هم این بود که مصححان گرامی نیز نهایت دقت و اهتمام را در ارائهٔ روایتی منقّح و جامع از این سروده مبذول می‌داشتند تا حاصل کار فصل‌الخطاب همهٔ روایت‌ها باشد. خوشبختانه به نظر می‌رسد که چاپ نوائی ـ صدری در این زمینه کامیاب است جز در چند بیت که مغشوش به نظر می‌آیند؛ اینک دو نمونه از آنها:

این غرقهٔ محیط شهادت که روی دشت — **کز** موج خون وی شده گلگون حسین توست
(همان، ص ۴۶۶)

در مصراع دوم، به جای **کز**، ظاهراً باید **از** بیاید؛ چون ذوق سلیم اجازه نمی‌دهد که شاعری چون محتشم دو بار **که** را، به این شکل نامناسب، تکرار کند.

کای مونس شکسته‌دلان حال ما ببین — ما را غریب و بی‌کس و بی‌آشنا ببین ...
در خلد بر حجاب دو کون **آستین فشاند** — واندر جهان مصائب ما بر ملا ببین
(همان، ۴۶۶)

که قراین لفظی و شمّ زبانی اقتضا می‌کند که در بیت دوم، به جای فعل ماضیِ **آستین فشاند**، فعل امر **آستین فشان** آمده باشد. در روایت مصححان از این بیت، عملاً پیوند با ابیات پیشین گسسته و شعر از فصاحت افتاده است.

حدّ و حریم سروده‌ها در چاپ نوائی ـ صدری، در پاره‌ای موارد، رعایت نشده است. یک نمونه از آشفتگی در ترتیب ابیات را مصححان محترم در استدراک پایان کتاب

یادآوری کرده‌اند؛ امّا به چند مورد دیگر هم می‌توان اشاره کرد، از جمله:

زهی برگرد قصرت پاسبان‌وار به سر تا روز گردان چرخ دوّار
(همان، ص ۴۵۱)

این بیت باید تجدید مطلع و سرآغاز بخش دیگری از سروده باشد؛ امّا در چاپ نوائی ـ صدری در سیاق سایر ابیات آمده است.

همین اشکال در ترکیب‌بندی که در مرثیهٔ شاه طهماسب صفوی سروده شده (صفحهٔ ۴۷۳ به بعد) نیز دیده می‌شود. مصححان بندهای این سروده را، که باید به صورت متمایزی مشخص شوند، شبیه به ابیات یک قصیده پشت سر هم آورده‌اند. نحوهٔ حروف‌نگاری ابیاتِ برگردان نیز، در موارد متعدد، با سایر بیت‌ها تفاوتی ندارد.

عناوین سروده‌ها نیز در پاره‌ای موارد ابهام‌برانگیز است. مثلاً در بالای قصیده‌ای که در صفحهٔ ۴۵۳ آمده، عنوان **ایضاً فی مدیحه** به چشم می‌خورد. این عنوان موهمِ آن است که این قصیده نیز، چون سرودهٔ قبلی (به شمارهٔ ۳۸)، در ستایش محمدخان ترکمان است، حال آنکه موشّح به نام «صدرالدین» است و نمی‌تواند مربوط به محمدخان ترکمان باشد.

در عنوان قصیدهٔ صفحهٔ ۴۹۰ آمده است: **و له ایضاً فی مدح والدهٔ محمدخان...**، حال آنکه این قصیده دربارهٔ خود محمدخان است نه والدهٔ او. به احتمال قوی این‌گونه اشکال‌ها غلط مطبعی است، که متأسفانه در کتاب نظایر متعدد دارد.

چاپ نوائی ـ صدری به لحاظ رسم‌الخط، در مجموع، قابل قبول است جز در مواردی که نوعی تشتّت به چشم می‌خورد. به عنوان مثال، مصححان گرامی **کز** را ــ حتی گاه در دو مصرع یک بیت ــ به دو صورت (**کز**، **کاز**) آورده‌اند:

افسوس **کاز** ستیزه‌گریهای جور و دور افغان **کز** انتقام‌کشی‌های شخص کین
(همان، ص ۶۵۰)

در مواردی نشانه‌های فصل و وصل به‌کار رفته که، هرچند در شعر عروضی مقبول نیفتاده، خواننده را در درست خواندن راهنمایی می‌کند. امّا، در پاره‌ای موارد، بی‌دقتی در کاربرد این نشانه‌ها معنی را مختل ساخته است؛ مثلاً در بیت زیر:

دل به اراده می‌دهد دست به بند زلف او ماهی خون، گرفته خود جانب شست می‌رود
(همان، ص ۱۱۹۲)

که ویرگولِ فاصل بین **خون** و **گرفته** زاید و مخلّ است چون **خون‌گرفته** ترکیب وصفی و به معنی «اجل‌رسیده» است. (← مصطلحات الشعراء[۳]، ص ۳۷۵)

در شمار اندکی از ابیات چاپ نوائی ـ صدری، اشکال وزنی دیده می‌شود، که ترجیح می‌دهیم این قصور را از حروف‌نگار و نمونه‌خوان بدانیم. نمونه‌اش این بیت:

داری آن حوصله کز جا نروی گَر به نیاز پادشاهان همه آیند و **جمله**‌گدای تو شوند

(همان، ص ۹۵۷)

چنان که اشاره شد، از نخستین صفحهٔ چاپ نوائی ـ صدری تا پایان آن با موارد متعددی روبه‌رو می‌شویم که، به دلیل آسیب‌دیدگی نسخه یا سیاه و ناخوانا بودن برخی از کلمات، مصححان گرامی ناچار به استفاده از نقطه‌چین [...] شده‌اند. با وجود نسخه‌های متعددی که از دیوان محتشم در دست است، چه توجیهی جز نوعی شتابزدگی برای این کار می‌توان تصور کرد؟

اکنون، همان‌گونه که وعده کرده بودیم، فهرستی از ابهامات و تصحیف‌های موجود در چاپ نوائی ـ صدری را ذکر می‌کنیم. شماری از این اشکالات ناشی شده است از بد خواندن متن یا انتقال اغلاط کاتبان به نسخهٔ چاپی. البته عده‌ای از خطاها مطبعی است که، از میان آنها، آنچه مسلّم به نظر رسیده، از جمله واژه‌هایی که به صورت مهمل و بی‌معنیِ آنها بدل شده یا باعث اختلال وزن شده‌اند، مطلقاً ذکر نمی‌کنیم. نگارنده، برای اطمینان خاطرِ بیشتر، اغلب این موارد را با چاپ فیضی مقایسه کرده و، در موارد فراوانی، نظر خویش را مطابق یا نزدیک به صورت مختار ایشان یافته است.

آنچه در پی می‌آید تنها تصحیفات جلد اول هفت دیوان محتشم کاشانی را شامل می‌شود. در هر مورد، ابتدا شمارهٔ صفحه؛ سپس عین ضبط چاپ نوائی ـ صدری؛ و، پس از آن، صورت درست قید و احیاناً به دلایل و توجیهاتی اشاره شده است، هرچند، در بیشتر موارد، اندک تأملی در عبارت ابیات ما را از هر توجیهی بی‌نیاز می‌ساخته است.

۲۶۱ که از میان دو انگشت معجزآثارش به آب مرحمت آتش‌نشان **مشربه‌ها**

صورت درست: **مشربها**

مشربه به معنی «آنچه بدان آب نوشند» (فرهنگ فارسی معین، ذیل همین واژه) و سایر معانی

۳) تألیف سیالکوتی مل‌وارسته، چاپ سیروس شمیسا، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۸۰.

ذکرشده برای این واژه در فرهنگ‌ها جایی در بیت ندارد. یقیناً **مشرب** به معنی «آشامیدنگاه و کام» بوده است. احتمالاً شیوهٔ املائی قدیم این مشکل را برای مصحح محترم پیش آورده است.

۲۶۲ یـد مـؤیّد حـیدر عـلی عـالی‌قدر کـنندهٔ در خـیبر **کـننده** در هـیجا
صورت درست: **کُشنده**

۲۶۷ ز جنبش متشابه **زمان** بـه قـدرت کـیست زمـان زمـان بـه عـبارات مـختلف گـویا
صورت درست: **زبان**

۲۸۵ بشکست سدّ شش جهت و در تو **مه**‌گریخت چون مهرهٔ برون شـده از شـشدر آفـتاب
صورت درست: **می**

۲۸۵ **گـر** گـوهر یگـانگی از **کـاینات** نـیست پس دارد از چه رهگذر این جوهر آفتاب
مصحح در حاشیه آورده است: «در همهٔ نسخ به صورت 'کامیاب` آمده و به نظر می‌آید 'کاینات` درست‌تر باشد و ما به قیاس به این صورت آوردیم». متأسفانه اجتهاد در مقابل نصّ مصحح مشکلی را حل نکرده و معنی بیت همچنان آشفته است. بهتر است متن مرحوم فیضی را بپذیریم: **کز** گوهر یگانگی ار **کامیاب** نیست.

۲۹۲ آن که زیر پای موری رُفـته در راهت **نـمرد** **دایـه** از جـاه سـلیمانی فـزون‌تر یـافته
صورت درست: **نمود، پایه**

۲۹۲ نور معبودی و آب و گل ظهورت را سبب ز آسمان می‌آمدی می‌بود اگر آدم **عـرب**
صورت درست: **عَرَب**

۲۹۵ گر ید بیضا چو مه شد طالع از **جنّت** کـلیم پنجهٔ خورشید را مطلع گریبان شـماست
صورت درست: **جیب**

۲۹۶ اژدهـایی کـاز عـدو گـنج بـقا دارد نـهان چون عصا در دست موسی چوب **درمان** شماست
صورت درست: **دربان**

۲۹۶ عقلِ اول کز **طنینش** راست شد لوح و **علم** پیش دانا واپسین طفل دبستان شـماست
صورت درست: **طفیلش، قلم**

مصحح باید به رابطهٔ «طفیل» و «طفل» توجه می‌کرد. تعبیر «لوح و قلم» نیز، علاوه بر شهرت فراوان، بارها در دیوان محتشم تکرار شده است.

۳۰۶ گر کشد بر کرهٔ مُصمت خورشید کمان همچو چرخش کند از ضربت ناوک **گاوک**
صورت درست: **کاوک**
در حاشیهٔ بیت آمده است:

گاوک مصغّر گاو است و لغتی است که در گویش مردم کاشان به‌کار می‌رود و در فرهنگ‌ها ضبط نشده، و این واژه به معنی چوبی است که از دو طرف شبیه تبر تراشیده می‌شود و در شکستن هیزم از آن استفاده می‌کنند.

فارغ از اینکه واژهٔ مزبور به شکل **گاوه** در فرهنگ‌ها آمده و با همین تلفظ و نزدیک به آن در سایر مناطق ایران نیز به‌کار می‌رود، معنای ذکرشده هیچ تناسبی با مضمون بیت ندارد و گره‌گشا نیست. واژهٔ مزبور باید **کاوک** به معنی «پوچ و میان‌تهی» و مجازاً «سوراخ» باشد. (برهان قاطع، ذیل همین واژه)

۳۰۷ **نستد** آب ز رفتار و نه باد از جنبش **نفتد** مرغ ز گفتار و نه آهو از تک
صورت درست: **نه ستد، نه فتد**

ستد مخفف **ایستد** است. اینجا از مواردی است که رعایت رسم‌الخطّ درست در فهم معنای بیت یاری‌رسان است.

۳۰۹ دمی ز نخل حیاتت ثمر **دهد** شیرین که جز به مدح شه **نخل** برنیاری دم
صورت درست: **دمد، نحل**

شه نحل و **شاه زنبوران** از القاب حضرت امیر علیه‌السلام است.

۳۵۲–۳۵۳ سرتا سر جهان ز دُر نظم من پر است الاّ خزانهٔ دل نوّاب کامیاب
... یک دُر به بیع طبع همایون **خود** رسان تا وارهم ز فاقه منِ خان و مان خراب
صورت درست: **وی**

۳۵۶ که مبادا فتد از **هیبت** نرگس چشمی بر گل عارض آن شمسهٔ خورشیدعذار
صورت درست: **هیئت**

۳۵۷ سَروَرا دَندی و دلشاد که در مرتبه هست فرش روبنده کنیزانِ **تو از ایشان** عار
صورت درست: **تو را زیشان**

۳۷۲ **مصلّی** است به عهدت فلک که بهر مصلّی به دوش می‌کشد از کهکشان همیشه **روایی**
صورت درست: **مصلّیی، ردایی**

۳۷۳ **برآستان** که مهمّ دو روزه را به دو هفته تعهدی که نمودند هم نکرد بقایی
صورت درست: **به راستان**

۳۹۶ ز اقتدار تواند کَفَت به خلق جهان عطیّه **بخش** ز بحر و زیاده از کان داد
صورت درست: **بیش**

۴۱۷ گهِ روش که ملایم رود چو آب روان نیابد از حرکت کردنش سوار خبر
گه شتاب که چون برق گرم **قهر** شود بوَد میان عرق آتش جهنده شرر
صورت درست: **قطره**

قطره زدن به معنی «آمد و رفت» و «دویدن» مکرراً در دیوان محتشم به‌کار رفته است، از جمله:

به ابر قطره چکاندن، به باد قطره زدن برای نزهت دیرین سرای دوران داد
(ص۳۹۰)

۴۲۳ به اهل بیت نبوت که ذیل **ظاهر**شان بوَد ز پردهٔ چشم فرشتگان **اظهر**
صورت درست: **طاهر، اطهر**

۴۲۸ ای بر در سرای تو، هر صبح آفتاب تا شام گرم **قتره** چو ادنی ملازمان
صورت درست: **قطره**
← ۴۱۷ که در آن **قطره زدن** معنی شد.

۴۳۰ استغفراللّه این چه سخنهاست محتشم نطق فضول را **مبر** از خامشی زبان
صورت درست: **ببر**

۴۵۲ اگر **خیز** طلب گردد **حلالت** برون تازد فرس زین چاردیوار
صورت درست: **حیّز، جلالت**

۴۵۴ اگر **معیار** رایت دست از ضبط جهان دارد نهد معمورهٔ عالم همان دم رو به ویرانی
صورت درست: **معمار**

۴۵۶ عرق کز ابرشت بر خاک ریزد در دم جولان **کند** در پیکر جسم جمادی روح حیوانی
صورت درست: **دمد**

۴۵۹ محتشم را که خرد داشته بر مدّاحی سبب این است که **مدّاح** سخندان دارد
صورت درست: **ممدوح**

۴۸۴ به جنب جوش جیشت در سراغ مثل و شبه‌خود در دروازهٔ **کنگان** زند هنگامهٔ محشر
صورت درست: ظاهراً **گنگان**

۴۸۴ وجود **ناوک** رونق‌ده بازار جرّاحی هراس نیزه‌ات غارتگر دکان جوشن‌گر
صورت درست: **ناوکت**

۴۸۴ سرایت گر کند در عالم استغنای ذات تو رضیع **از** خشک لب میرد **بگیرد** شیر از مادر
صورت درست: **ار، نگیرد**

۴۸۵ ز مصباحی که خواهی کلبهٔ احباب از او روشن نخیزد **درد** تا محشر چو قندیل مه انور
صورت درست: **دود**

۴۹۳ چو **باشد** شعله‌جنبان زد حریفان را به جان آتش مرا هر حرف کز سوز دل خود بر زبان آمد
صورت درست: **باد**

۴۹۸ **زمان** عافیتش را به گرد سر گردید که در زمانهٔ او فتنه گشته سرگردان
صورت درست: **زمانه**

۴۹۹ به دست مرد ز گیرایی فسون **صلاح** گزندگی شده بیرون ز طبع **مارستان**
صورت درست: ظاهراً **سلاح؛ مارِسنان**

۴۹۹ پناه ملک و **مَلِک** شاه و شاهزادهٔ دهر امید عالمیان نور چشم آدمیان
صورت درست: **ملل**

با توجه به سیاق ابیات که در ستایش شاهزاده‌ای سروده شده‌اند، «پناه ملک و ملک» معنی جالبی ندارد ضمن اینکه محتشم **ملک و ملل** را مکرراً درکنار یکدیگر ذکر کرده است.

۵۰۰ **خیالِ** توسن او را **قرنیه** نتوان یافت مگر کنند به هم چارآفتاب قران
صورت درست: **نعال، قرینه**

محتشم نعل‌های درخشان اسب ممدوح را به چهار آفتاب که با یکدیگر در حالت قران باشند مانند کرده است. همانند این تشبیه در بیت زیر هم آمده است:

بیند فلک مقابلهٔ آفتاب و ماه نعل سمند او به قمر گر کند قران
(ص۵۰۳)

۵۰۳ بر هر که یافت رنگ تمرّد **در** او **نیافت** خورشید طالعش که ظفر راست توأمان
صورت درست: ظاهراً **بر؛ نتافت**

۵۰۵ امر **عالی** را به امر عالی او عن‌قریب در فرامین گشته فرمان همایون جانشین
صورت درست: ظاهراً **عالم**

۵۰۶ اوست در خفتان و بگتر **تا** برون آورده سر حمزهٔ صاحب قران از جیب آن نصرت‌قرین
صورت درست: **یا**

۵۱۴ تـا بـه مـیان آمـدی بـا سـپه عـدل و داد ظـلم سـپاهی **نـداد** پـا ز مـیان بـر کـران
صورت درست: **نهاد**

۵۱۸ خـوانـد در آیـندگی خـطبهٔ پـایندگی بسـته ز **پـا بـندگی** راه بـر آیـندگان
صورت درست: **پایندگی**

۵۱۹ بگذرد از خـاره تـیر گـرچـه در اثـنای کـار **شـرم** کـند مشت وی مـهرهٔ پشت کـمان
صورت درست: **نرم**

۵۱۹ بهر **دو طاعت** تمام جـبهه و لب مـی‌شود می‌رسد از رهروان هر چه بـر آن آسـتان
صورت درست: **تو طاعت** یا **اطاعت**

۵۲۰ **گاه** تـو بـا کـوه غـیر سـنجد اگـر روزگـار سـایه بـه چـرخ افکـند پـایهٔ کـوه گـران
صورت درست: **کاه**

۵۲۲ در ره بـاریک **گـرد** پـویهٔ او بـی‌رواج کـار رسـن‌باز را بـر زَبَـر ریسـمان
صورت درست: **کرد**

۵۲۳ بـا کـفل هـمچو کـوه دانـهٔ تسـبیح را رشته شـود وقت کـار آن فـرس **کـاروان**
صورت درست: **کاردان**

۵۲۴ به من تراوش نُزلی که لطف ایشـان راست من از صفات زبـون نـنگ شـهر ایشـانم
ز بس نفاست ذاتی که خلق کاشان راست نـزول آیت بـیزاری است در شـانم

به گواهی سیاق عبارت، مصراع دوم این ابیات جابه‌جا شده است.

۵۳۳ پـادشاها گـرچـه **دریـای** سـریر سـلطنت هست در مدحت هزاران شاعر روشن‌روان
صورت درست: **در پای**

۵۳۳ فکر جـمعی چـون سـتوران **سـوار** گـرم‌رو هم سمین اندر جوارح هم یمین اندر نشان
صورت درست: **سواری**

۵۳۳ طبع بعضی چون جَمَل‌های قـطاری راست‌رو وز روانـی سـبعهٔ سـیاره را در پـی دوان

در این دو بیت اخیر هم می‌توان احتمال جابه‌جائیِ مصراع‌های دوم را مطرح کرد.

۵۵۰ کـبریای تـو مـحیطی است کـه **پـایانش** را پا در آن سوی جـهات است ز بـی‌پایانی
صورت درست: ظاهراً **پایابش**

۵۶۲ نـمی‌ماند بـرای جـغد جـایی **در** دل ظـالم چو یابد دهر معموری از این شاهانه‌معماری
صورت درست: **جز**

۵۶۸ می‌کنم هر سر مویی به دعایت پیوند — من که پیوند **بَرِ** دیده خویشم از خواب
صورت درست: **بُرِ**

۵۶۸ ای **کزین** طیر همایون که در این طرفه چمن — شاهبازی تو و بدخواه سیه‌بخت غراب
صورت درست: **گزین**

۵۶۹ این مَثَل ورد زبانهاست که **دیر آورده‌ست** — هست یعنی رهی از صوب اَمَل تا به صواب
صورت درست: **دیر آی و درست**

«دیر آی و درست آی» ضرب‌المثلی است که در سخن شاعران پیشین بارها به‌کار رفته است (← لغت‌نامهٔ دهخدا[۴]، ذیل **دیرآمدن**). ضمناً ضبط مصراع دوم چاپ فیضی این‌چنین است: هست یعنی رهی از صوب تأمّل به صواب که به صواب نزدیک می‌نماید.

۵۸۷ آن زجاجی **جامه** هر شب بر تو می‌سازد حلال — خون خود تا با دلارامان بیارامی به کام
صورت درست: **جام**

۵۹۶ من که چون قربانی تیغ خلیل اندر ازل — داشتم در سر که در قربانگهت گردم **قبیل**
صورت درست: **قتیل**

۵۹۷ والی **هم‌دل** ولی سلطان که در دوران او — دفتر احسان حاتم را سراسر برد آب
صورت درست: **یَم‌دل** (= دریا دل)

۵۹۷ بر ستور سخت **سهم** گرد افکنان لشکرش — لرزه در گور افکنان رستم و افراسیاب
صورت درست: **سُمّ**

۵۹۸ اتفاق افتد **ملک** را صحبت مرغابیان — آتش قهرش گر آید بر زمین در التهاب
صورت درست: ظاهراً **فلک**

۵۹۹ رخت عالم گشته بیش از حد تر از باران ظلم — آفتاب عالمی زین بیش بر عالم **متاب**
صورت درست: **بتاب**

۶۰۰ پیش رُخَش **کاز** عقیق دم زند از رنگ خویش — چرخ بتابد به عنف روی سهیل از یمن
صورت درست: **گر**

۶۰۱ لطف تنت هر که را **نازکسی** داد وام — بر کف پا می‌خورد نیشتر از نسترن
صورت درست: **نازکیی**

---

۴) چاپ ششم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.

۶۰۲ راز من از عشق تو گنج نهان بود از آن دل بستاند **زبان** لب بنهفت از دهن
صورت درست: **از زبان**

۶۰۲ تا شده‌ام بر درت از حبشی‌بندگان صد قرشی گشته‌اند بندهٔ **والای** من
صورت درست: **لالای**

۶۰۳ **آن** مه بارگه‌افروز که هر صبح کند آفتابت ز کمال ادب از دور سجود
صورت درست: **ای**

۶۰۵ همایون باد شغل آصفی بر آصف عادل **چه** آصف ظلِّ ظلّ‌الله عبدالله دریا دل
صورت درست: **چو**

توضیح اینکه در قدیم **چو** را در بسیاری مواقع به صورت **چه** می‌نوشته‌اند.

۶۰۶ فلک یابد زمین را بر زبر از نقطه کوچک‌تر ز بار حلم او گر نقطهٔ **پا** را شود حامل
صورت درست: **با**

۶۱۴ زدم در **بلدهٔ** دیوان نظم خود رقم کانجا بوَد از صد کتاب دهلوی یک پهلوی بهتر
صورت درست: **بلده‌ای**

توضیح اینکه در قدیم **ای** را بسیاری مواقع به شکل همزه کتابت می‌کرده‌اند.

۶۳۸ خانه تا می‌کرد روشن روی آن شمع طراز خاک صد غمخانه از **رشک** قبایل شد عجین
صورت درست: **اشک**

۶۴۱ حیف از آن عصمت که در زیر هزاران پرده داشت حسن بی‌آلایش او را **جهان** اندر جهان
صورت درست: **نهان**

۶۴۱ حیف از آن پاکی که می‌رُفتند از اخلاص **درت** پاکدامانان به طرفِ آستینش آستان
صورت درست: **درست**

۶۴۵ از فراق قوم و خویش امروز اگر مغموم گشت از وصال **حور و عین** فردا دلش مسرور باد
علی‌القاعده: **حورِ عین**

۶۴۶ محراب را که روی در او بود سال و ماه پشتش خمیده ماند ز حرمان **ملال‌وار**
صورت درست: **هلال‌وار**

۶۵۰ گل جامه می درد که چه نخلی به ظلم کند بی‌اعتدالی اجل **باغ** اعتدال
صورت درست: **از باغ**

۶۶۸ بهر جمعی عیب‌جویان بستم این احرام دوش کز تعصّب **چیست** بر بندم میان خود به هجو
صورت درست: **چُست**

۶۷۱ **ظـلمت** مـدید بـاد کـه آخـر زمـان تـو خـواهـد ز امـتداد بـه آخـرزمـان رسـید
صورت درست: **ظلّت**

۷۴۴ ز قـید مـفلسی آزادکـردهٔ کـرم او ز صد هزار **فسون** بود آنچه در قلم آمد
صورت درست: **فزون**

❑

واژه‌های ارمنی و فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی

آرموند کشیشیان

فـرهنگ ریشـه‌شناختی زبـان فـارسی، تألیف محمد حسن‌دوست، زیر نظر بهمن سرکاراتی، جلد اول (آ ـ ت)، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۳، ۵۳۲ (۴۵۲+۸۰) صفحه.

همانندی‌های واژگانی زبان‌های ایرانی و ارمنی بسیار است، تا آنجا که روزگاری زبان‌شناسان زبان ارمنی را شاخه‌ای از زبان‌های ایرانی محسوب می‌کردند[۱]. این قرابتِ زبانی معلول چند واقعیت است: خاستگاه مشترک هند و اروپایی، وام‌گیری‌های این زبان‌ها از یکدیگر (واژه‌ها و تکواژها)[۲] و ورود عناصری از زبان‌های دیگر به این زبان‌ها. شناخت بهتر هریک از زبان‌های مرتبط با یکدیگر به شناخت بهتر زبان دیگر می‌انجامد و تألیف فرهنگ‌های ریشه‌شناختی گامی است در جهت رسیدن به این هدف.

نخستین اثری که در جهت یافتن منشأ واژه‌های همسان در زبان ارمنی و زبان فارسی (به عنوان نمایندهٔ شاخص زبان‌های ایرانی) دارای ارزش علمی است فهرستی از کلمات مشترک و همانند در این دو زبان است که به فرهنگ فارسی ـ ارمنی گِئورک دِرهُوانِسیان

---

۱) آرلاتو، آنتونی، درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی، ترجمهٔ یحییٰ مدرّسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۳، ص ۱۴۸.

۲) شمار کلماتی که از زبان ارمنی وارد زبان‌های ایرانی شده‌اند با شمار انبوه کلماتی که از زبان‌های ایرانی وارد زبان ارمنی شده‌اند قابل مقایسه نیست. در مورد واژه‌های دخیل از ارمنی ← آیوازیان (ترزیان)، ماریا، استاد هراچیا آچاریان و ایران‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۲، پانوشت ص ۶۰ و ص ۶۶-۶۳.

(معروف به گئورک دبیر پالاتاسی، ۱۷۳۷-۱۸۱۲م) ضمیمه گردیده است[۳]. این فهرست را ه. دیوزیان از فرهنگ یاد شده استخراج کرده و شامل بیش از ۴۳۰ کلمهٔ ارمنی است.

از ظهور زبان‌شناسی تاریخی ـ تطبیقی تاکنون، زبان‌شناسان ارمنی نیز در کنار زبان‌شناسان دیگر به تحقیق در زمینهٔ رابطهٔ زبان ارمنی با زبان‌های ایرانی پرداخته‌اند. در اینجا باید مخصوصاً از کسانی چون ه. آجاریان (یا آچاریان)، گ. نالباندیان (نعلبندیان)، اِ. آقایان، گ. جاهوکیان، ل. هُوانِسیان و گ. آساطوریان یاد کرد. آثار زبان‌شناسان ارمنی در ایران چندان شناخته‌شده نیستند بلکه باید گفت اکثر آنها کاملاً ناشناخته‌اند، در حالی‌که مفصّل‌ترین و بسیاری از جدیدترین کارهای پژوهشی در باب مناسبات زبان‌های ایرانی و ارمنی را نامبردگان و دیگر زبان‌شناسان ارمنی پدید آورده‌اند. بیان تاریخچهٔ پژوهش‌های زبان‌شناسان ارمنی مجالی دیگر می‌خواهد و آنچه در این مختصر می‌آید اشاره‌ای است برای آنان که، در جستجوی علم، سرچشمه‌ها را می‌جویند.

در ایران، زبان‌شناسی جدید و از جمله پژوهش‌های تاریخی و ریشه‌شناسی علمیِ واژه‌ها و تکواژهای زبان‌های ایرانی سابقهٔ طولانی ندارد و طبعاً آثار درخورِ اعتنایی که در آنها مشترکات زبان‌های ایرانی و ارمنی معرفی و احیاناً بررسی شده باشد انگشت‌شمار است[۴]. در این میان، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی (پس از این مختصراً: فرهنگ) تألیف دکتر محمدحسن دوست از حیث حجم و کثرت مطالب، منابع مورد استفاده و روش ارائهٔ داده‌ها جایگاه ویژه‌ای دارد و خواننده را به دقت، تأمّل، نقد و استفادهٔ بیشتر فرا می‌خواند. نوشتن فرهنگ ریشه‌شناختی برای زبان فارسی، همچنان‌که در مقدمهٔ فرهنگ بیان شده، کاری است بس دشوار و پر زحمت و محتاج به تلاش پِی‌گیر و همّتی بلند. از این رو، زحمات مؤلف در تألیف این کتاب قابل تقدیر فراوان است و آنچه در نقد آن بیان می‌کنیم با امید به تداوم هر چه بهتر کاری است که آغاز شده.

از حیث واژه‌های ارمنی، باید گفت که، در میان منابع مورد استفاده برای تألیف

---

3) Tēr Yovhannēsean, G., *Baṙaran parskerēn*, Kostandnupōlis 1826.

(دِرهُوانسیان، گ.، لغت‌نامهٔ فارسی، استامبول)

۴) به جز کتابی که در اینجا به نقد آن می‌پردازیم، می‌توان دو کتاب زیر را معرفی کرد: آرین، اِ.، فرهنگ واژه‌های همانند ارمنی ـ اوستایی، پهلوی، فارسی، دفتر نخست (بخش آ)، بنیاد نیشابور، تهران ۱۳۶۳؛ آیوازیان (ترزیان)، ماریا، واموازه‌های ایرانی میانهٔ غربی در زبان ارمنی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران ۱۳۷۱.

فرهنگ، هیچ‌کدام از منابع ارمنی به چشم نمی‌خورد. این امر و عدم‌استفاده از یاری پژوهشگران ارمنی یا مسلط به زبان ارمنی باعث شده است که کاستی‌هایی در فرهنگ راه یابد. اهمّ کاستی‌هایی که در رابطه با واژه‌های ارمنی در فرهنگ مشاهده شده به شرح زیر است (تکواژها نیز مورد توجه ما هستند ولی، به مسامحه، از ذکر لفظ **تکواژ** صرف‌نظر کردیم):

۱ در اثرِ استفاده از منابع گوناگون، از نظر آوانگاری، نظام واحدی برای ارائهٔ کلمات ارمنی به‌کار نرفته است.

۱ـ۱ در هریک از بندهای زیر قسمت‌هایی که با خطِّ تأکید مشخص شده‌اند، از نظر تلفظ و املا، عنصر واحد (آوا یا به عبارت دقیق‌تر واج، یا واحد آوائی مرکّب) می‌باشند. آنچه در پرانتز آمده شمارهٔ صفحه و سرواژهٔ مربوطه در فرهنگ است.

۱ـ۱ـ۱ ardu (۷۶، **اردب**)، hrušak و xrušak (۱۰۷، **افروشه**)، nurn (۱۲۳، **انار**)، anušak (۱۴۴، **انوشه**)، bašxumn (۱۸۰، **بخشیدن**)، t`aguhi (۳۱۶، **تاج**)، atroušan (۱۲، **آذر**)، goupar (۵۸، **آورد**)، angoužat (۱۴۰، **انگـژد**)، bahouband (۱۷۴، **بـاهو**)، hrapourel (۲۹۵، **پوییدن**) و جز آن.

۱ـ۱ـ۲ stowar (۹۳، **استوار**)، bahouand (۱۷۴، **باهو**)، bourouar (۲۱۳، **بو**)، patouar (۲۶۵، **پروار**)، p`arvaz (۲۶۷، **پروز**)، patvast (۳۱۲، **پیوستن**).

۱ـ۱ـ۳ aurhnel (۴۱، **آفـریدن**)، yausel (۱۵۲، **ایـفده**)، paštaun (۲۶۰، **پـرستیدن**)، taut` و taut`agin (۳۴۲، **تفت**)، awrēn (۶۸، **آیین**)، ōšnan (در فرهنگ به صورت ōšnān ، ۱۰۲، **اشنان**)، ōšarak (۱۱۳، **افشاردن**)، ōžandak (۱۴۷، **اوژند**). در سه کلمهٔ اخیر ō صورت تحول‌یافتهٔ au یا aw کهن است.

۱ـ۱ـ۴ patroig و patroik (۱۰۶، **افـروختن**)، boir (۲۱۳، **بـو**)، hamboir (۲۱۷، **بوسه**)، oiž (۳۰۳، **پیروز**)، t`akoik (۳۴۴، **تکوک**)، toiž (در فرهنگ به صورت tōiž، ۳۵۵، **توختن**)، hrapoyr (۲۹۵، **پوییدن**).

۱ـ۱ـ۵ varjil (۱۸۷، **بـرز**)، brinj (۱۹۵، **بـرنج**[1])، pḷinj و pḷnji (۱۹۵، **بـرنج**[2])، anderdz، handerdz و handerdzel (۱۳۳، **اندرز**).

۱ـ۱ـ۶ awazan (۴، **آبزن**)، taḷauar (۳۲۴، **تالار**)، avar (۵۷، **آوار**)، avaǰ و avač` (در فرهنگ به

صورت avaj، ۵۷، **آواز**)، a̲van (۱۷۲، **بام**[۲])، baxta̲vor (۱۷۷، **بخت**)، bna̲v (۲۰۹، **بن**[۲]) و جز آن. علامت v در این کلمات نمودار تلفظ جدید است.

۱ـ۱ـ۷ aiç̲ (۶۷، **آیشه**)، azgac̲` (۸۳، **ازگ**[۱])، vimac̲` (۲۰۲، **بسّد**).

۱ـ۱ـ۸ va̲r (۱۶۶، **باشامه**)، axo̲r̲ (۹، **آخور**)، asta̲r̲ (۲۴، **آستر**) و کلیهٔ کلماتی که در آنها علامت r̲ به‌کار رفته است.

۱ـ۲ از سوی دیگر، در پاره‌ای موارد، از یک علامت برای نشان دادن واج‌های متفاوت استفاده شده است.

۱ـ۲ـ۱ علامت j در واژه‌هایی مندرج در بند **۱ـ۱ـ۵** همچنین در واژه‌های aparanjan (۷۰، **ابرنجن**)، patrinj (۱۵۹، **بادرنگ**)، t`urinj (۳۳۸، **ترنج**)، tanjel و tanjank` (۳۴۸، **تنجیدن**). به جای j می‌بایست از نشانهٔ نوشتاری ǰ استفاده می‌شد.

۱ـ۲ـ۲ در واژه‌های مندرج در بند **۱ـ۱ـ۶** همچنین در واژه‌های vrēp، vripak و vripakan (۸۳، **اُریب**)، vaz-k` (۱۵۸، **باختن**) و همهٔ واژه‌هایی که با v شروع می‌شوند، به جای v می‌بایست از نشانهٔ نوشتاری w استفاده می‌شد.

۲ بعضی واژه‌های دخیل در فرهنگ نیامده‌اند. البته آنچه اینجا مدّ نظر ماست واژه‌هایی است که به واژه‌های مندرج در فرهنگ مربوط‌اند؛ از جمله erang «رنگ» (۱۷، **آرنگ**[۱])؛ žir «سرزنده، فعال، چالاک» (۲۳، **آژیر**[۱])؛ afarin «آفرین» (۴۲، **آفرین**)؛ al «سرخ روشن» (۴۵، **آل**)؛ aržani «شایسته» (۷۶، **ارز**)؛ (a)stan- «ـ(اِ)ستان» (۹۰، **ـ(اِ)ستان**)؛ axtažēt «بیمار؛ بیماری‌زا» (۱۱۶، **اَک**)؛ almas «الماس» (۱۲۰، **الماس**)؛ andiša(y) «اندیشه» (۱۳۶، **اندیشیدن**)؛ hangam در کلمهٔ hangamank` «اوضاع و احوال؛ نحوه، چگونگی؛ نمونه؛ دلیل؛ اطلاع» (۱۳۸، **انگام**)؛ hēč` «هیچ» (۱۴۸، **ایچ**)؛ bažin «قسمت، بهره» و baž در مصدر bažanel «تقسیم کردن» (۱۵۶، **باج** و ۲۰۵، **بغ**[۱])؛ badinǰan «بادنجان» (۱۵۹، **بادنگان**)؛ bar «میوه» (۱۶۰، **بار**[۲])؛ vačaṙapet «بازرگان ارشد؛ صاحب مال‌فروشی» و vačaṙgah «بازارگاه» (۱۶۴، **بازار**)؛ bēc` «خدمتکار» (۱۷۷، **بچه**)؛ buxari «بخاری دیواری» و buxarik «دودکش بخاری دیواری؛ بخاری دیواری» (۱۷۷، **بخاری**)؛ احتمالاً bantakan «زندانی» و bantapan «زندانبان» (۲۱۰، **بند**)؛ pa(r)h «نگهداری؛ پاس؛ گاه، زمان؛ بازداشت»، pa(r)hak «قلعه؛ خدمت وظیفه؛ کار اجباری، بیگاری»، pa(r)hakapan «نگهبان قلعه»، pahaker و pahapan «نگهبان» (۲۴۲، **پاس**)؛ p`arist در

واژه‌های butp`arist «بت‌پرست» و at`ašp`arist «آتش‌پرست» (۲۶۰، **پرستیدن**)؛ parar «فربه شدن»، pararak «فربه، چاق» و parart «فربه؛ حاصلخیز؛ فربهی؛ پیه، چربی» (۲۶۶، **پروردن**)؛ nkan و nkanak «نوعی نان» (۲۸۰، **پکند**)؛ p`alas «پلاس» (۲۸۱، **پلاس**)؛ pur در واژهٔ vaspurakan «شریف، نجیب، مقابل وضیع» (۲۹۰، **پور**[1])؛ parehnak «پیراهن» (۳۰۲، **پیراهن**)؛ t`arma «بالاخانهٔ ساخته‌شده از تخته؛ اتاقی نرده‌دار در بالای کلیسا که محلّ زنان بوده است؛ نوعی داربست که برای درخت انگور برپا می‌کنند» (۳۱۹، **تارم**)؛ احتمالاً t`as در مصدر t`asel «نفس‌نفس زدن» (۳۲۰، **تاسیدن**)؛ t`rašel در مصدر t`raš «صورت را اصلاح کردن؛ تراشیدن» و چند کلمهٔ دیگر (۳۳۲، **تراشیدن**)؛ t`und «تند» (۳۴۹، **تند**). هستند واژه‌هایی که، در نهایت، منشأ واحدی دارند ولی از منابع و در زمان‌های گوناگون وارد زبان ارمنی شده‌اند و به همین علت از جهات صورت، حوزهٔ کاربرد، و گاه معنی تفاوت‌هایی با هم دارند. ذیلاً نخست واژه‌ای را که در فرهنگ آمده سپس واژهٔ مشابهی را که می‌توان بر شمار وام‌واژه‌ها افزود ذکر می‌کنیم:
aždahak (در فرهنگ به صورت azdahak، ۸۵، **اژدها**) ـ aždaha؛ vačar (۱۶۴، بازار) ـ bazar؛ vatt`ar (۱۸۱، **بد**[1]) ـ bet`ar؛ parik (۲۶۹، **پری**) ـ p`eri؛ fesdux (۲۷۴، **پسته**) ـ pistak < ف. میانه (واژهٔ نخست غیرمستقیم وارد زبان ارمنی شده است)؛ paštpan (۲۷۶، **پشت**) ـ p`uštipan (واژهٔ نخست دخیل از پارتی و دومی دخیل از فارسی میانه است)؛ p`ašaman (۲۸۰، **پشیمان**) ـ p`ošman؛ pēs (۳۰۵، **پیشه**) ـ p`ešak؛ tapak (۳۱۶، **تابه**) ـ t`ava.

در هریک از زوج‌های ذکرشده، واژهٔ نخست کهن‌تر است (به جز کلمهٔ fesdux). اگر واژه‌هایی را هم که در گویش‌ها و لهجه‌های زبان ارمنی وارد شده‌اند بر اینها بیفزاییم، شمار واژه‌های دخیل بیشتر خواهد شد. هرچند آوردن همهٔ آنها در فرهنگ ضرورت نداشته، اما در میان همین واژه‌ها نیز هستند آنهایی که شایان توجه‌اند چرا که به بعضی اَشکال ایرانی شبیه‌ترند و این مسئله شایستهٔ تحقیق است که آیا این امر ناشی از تحولات درونی گویش‌های ارمنی است یا ناشی از تفاوت در منبع و زمان وام‌گیری یا نوع دیگر تأثیر زبانی. از این نظر می‌توان چند واژه را ذکر کرد:

axvēor «آخور» (صورت معیار: axor، ف. میانه: āxwar (($āx^{v}ar$)؛ afsōs «افسوس» (صورت معیار: ap`sos)؛ baxš-el «تقسیم کردن؛ بخشیدن» (صورت معیار: bašx-el)؛

pih(i) «بیل» (صورت معیار: bah).

بر واژه‌های پیشین می‌توان واژه‌هایی را افزود که فقط به عنوان اسم خاص یا جزئی از آن به‌کار رفته‌اند: abad، abadan، arzani، arzu، p`olat/d، p`ir، p`iruz، t`aǰ، zirak`.

۳ واژه‌های بسیاری در فرهنگ به عنوان دخیل معرفی شده‌اند، درحالی‌که دخیل نیستند. در این مورد، پیش از همه، باید به کلمات مرکّبی اشاره کرد که از ترکیب عناصر دخیل با عناصری از زبان ارمنی یا احیاناً زبان دیگر ساخته شده‌اند؛ مثلاً در مصدرهای azatel (ص ۲۰)، haštil (ص ۳۰)، aurhnel (ص ۴۱) و دیگر مصدرها فقط پایهٔ مصدر و گاه ریشهٔ آن (مثلاً tap در tapanal، ص ۳۲۲ و ۳۲۵) دخیل است و نه کلّ آن. کلمات دیگری نیز وضع مشابهی دارند: argoy (۷۷، **ارز**)؛ azgac` (۸۳، **ازگ**[1])؛ vaz-k` و vazs a-rnul (۱۵۸، **باختن**)؛ barak-a-man (۱۶۳، **باریک**)؛ bazēkir (۱۶۴، **باز**[2])؛ aḷawnevačar (در فرهنگ به صورت alavnevačar، ۱۶۴، **بازار**)؛ bašxumn (۱۸۰، **بخشیدن**)؛ bnaw (در فرهنگ به صورت bnav) و bnut`iun (۲۰۹، **بن**[2])؛ pa-rawut`iun (در فرهنگ به صورت pa-ravut`ium، ۲۳۹، **پاراو**)؛ pisakut`iun (۳۰۴، **پیس**)؛ tanǰank` (در فرهنگ با j، ۳۴۸، **تنجیدن**)؛ vahanakir (۳۵۱، **تنوره**)؛ t`t`eni (۳۵۴، **توت**).

در بعضی موارد، اجزای واژهٔ مرکب هرچند دخیل‌اند، کاملاً در زبان ارمنی جذب شده و در واژه‌سازی به‌کار رفته‌اند. در جدیدترین آثار زبان‌شناسان ارمنی، شماری از این واژه‌های مرکب دخیل به شمار نیامده‌اند. البته مسئله قابل بحث است، ولی صرفاً با اتّکا بر دخیل بودن اجزای واژه نمی‌توان بر دخیل بودن کلّ آن حکم کرد. از جملهٔ این واژه‌ها هستند: axo-rapan (۹، **آخور**)؛ an-arg (۷۷، **ارز**)؛ andohakan (۱۳۶، **اندوه**)؛ bažapan (۱۵۷، **باج**)؛ bašxakan (۱۸۰، **بخشیدن**)؛ paterazmakan (۲۳۷، **پادرزم**)؛ naxa-bžišk (۲۷۰، **پزشک**)؛ pēs-pēs (۳۰۵، **پیشه**)؛ p`ḷapet (۳۰۸، **پیل**)؛ t`agurhi و t`aguhi (۳۱۶، **تاج**)؛ tapagin (۳۲۲، **تافتن**[1])؛ azgatohm (در صورتی که azg دخیل باشد، ۳۳۰، **تخم**)، taštak (۳۴۱، **تشت**)؛ taut`agin (۳۴۲، **تفت**).

از سوی دیگر، هستند واژه‌های مشابهی که پژوهشگران ارمنی آنها را دخیل شمرده‌اند؛ مانند an-apat (۲، **آباد**)؛ hamarakar (۵۱، **آماردن**)؛ bnak (۲۰۹، **بن**[2])؛ burastan (۲۱۷، **بوستان**).

دربارهٔ چند واژهٔ دیگر نیز که در فرهنگ به عنوان دخیل ذکر شده‌اند ذیلاً توضیحاتی

داده می‌شود:

šat`aš (۷، **آتش**) ـ این واژه، درواقع، در متون کهن ارمنی، صرفاً برای اطلاع خواننده به عنوان معادل واژهٔ ارمنی معرفی شده؛ ازاین رو، نمی‌توان آن را دخیل دانست. در متون جدیدتر، واژهٔ at`ašp`arist به چشم می‌خورد. اما، در اینجا کلّ ترکیب دخیل است.

azg (۸۳، **ازگ**[1]) ـ جاهوکیان با تردید آن را در عداد کلمات دخیل قرار می‌دهد.

nuṙn (۱۲۳، **انار**) ـ جاهوکیان منشأ آن را زبان‌های حوری یا سامی می‌داند.

varapanak (۱۸۲، بر[1]) ـ جاهوکیان با تردید آن را جزو واژه‌های دخیل می‌شمارد.

berd (۱۸۹، **برزن**) ـ جاهوکیان منشأ واژه را زبان‌های آرامی یا اکّدی می‌داند.

orm (۱۹۳، **برم**[1]) ـ به نظر جاهوکیان، احتمال آن که منشأ واژه هندواروپایی باشد بیشتر است. هوانِسیان آن را جزو واژه‌های دخیل نیاورده است.

`pinč (در **فرهنگ** به صورت pinj، ۲۹۱، **پوز**) ـ کلیموف، به نقل جاهوکیان، احتمال می‌دهد که دخیل از زبان‌های جنوب قفقاز باشد.

`t'ek (۳۱۶، **تاج**) ـ آجاریان و جاهوکیان منشأ آن را هندواروپایی دانسته‌اند.

t`und (< t`nd) در واژهٔ t`ndiun (۳۴۹، **تندر**) ـ آجاریان و جاهوکیان منشأ آن را هندواروپایی دانسته‌اند.

t`onir (۳۵۱، **تنور**) ـ آجاریان و جاهوکیان منشأ آن را زبان‌های سامی دانسته‌اند.

نباید فراموش کرد که تفاوت نظر در مورد ریشه‌یابی بعضی واژه‌ها بین زبان‌شناسان امری دور از انتظار نیست.

۴ فرهنگ از نظر معنی‌شناسی کلمات ارمنی جای حرف بسیار دارد. در مواردی، بین معنایی که در فرهنگ برای کلمات ارمنی (اعم از دخیل و غیر آن) آمده و معنایی که در فرهنگ‌های ارمنی ذکر شده تفاوت فاحش وجود دارد. در پاره‌ای موارد نیز، می‌توان، بر معنی ارائه‌شده، معنی یا معانی دیگری افزود یا معنی دقیق‌تری به دست داد. ذیلاً شماری از این موارد را می‌آوریم. نخست معنایی را که در فرهنگ آمده سپس معنی واژه را با توجه به فرهنگ‌های ارمنی ذکر می‌کنیم (واژه‌ها را به همان صورت که در فرهنگ آمده‌اند آورده‌ایم):

an-apat «مخروبه، ویرانه» (۲، **آباد**) ـ «ناآبادان؛ مکان غیرمعمور و غیرمسکونی؛ بی‌بهره».

`abet «سنگ آتش‌زنه» (۷، **آبید**) ـ «آنچه از پارچه، قارچ یا موادّ دیگر تهیه شده و به آسانی مشتعل می‌گردد، پود».

-eraxti «التفات، توجه» (۱۷، **آرنگ**[۲]) ـ «احسان، کاری که سزاوار پاداش است».

aurhnel «تبریک گفتن، ستودن» (۴۱، **آفریدن**) ـ «دعای خیر کردن، مقابل نفرین کردن».

mač «خیش، گاوآهن» (۵۰، **آماج**) ـ در اصل به معنی «دستهٔ گاوآهن»، توسّعاً به معنی «گاوآهن».

amič «ادویه» (۵۵، **آمیختن**) ـ «غذای تهیه‌شده با گوشت».

aparanjan «بازوبند» (۷۰، **ابرنجن**) ـ «دست‌بند، دست برنجن».

azg «شاخه، ترکه» (۸۳، **ازگ**[۱]) ـ «قوم، ملت، مردم؛ نوع؛ نسل؛ خاندان؛ قوم و خویش».

das «دستور، فرمان» (۱۳۱، **اندازه**) ـ «گروه منظم؛ گروه؛ درجه، مرتبه؛ قسمتی از ساختمان کلیسا که در آن سرود می‌خوانند؛ درس».

anderdz «پند، اندرز» (براساس فرهنگ‌های معتبر زبان ارمنی باید به صورت andardz باشد، ۱۳۳، **اندرز**) ـ «وصیت، وصیت‌نامه».

ōžandak «یاری، کمک» (۱۴۷، **اوژند**) ـ «کمکی، کمک‌کننده».

bazpan «مشت‌بند» (۱۶۵، **بازو**) ـ «قسمتی از لباس روحانیون مسیحی که به هنگام مراسم دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد و دست‌ها را از مچ تا آرنج می‌پوشاند».

vaṛ «جامه، قبا» (۱۶۶، **باشامه**) ـ «روبند شاهان؛ پرچم».

vaver «باور» (۱۷۴، **باور**) ـ «معتبر، موثّق، قابل اعتماد».

vatt`arel «بد کردن، پست کردن» (۱۸۱، **بد**) ـ «شکست دادن؛ سرنگون کردن؛ رسوا کردن».

varapan «زره» (۱۸۲، **بر**[۱]) ـ «زرهی که سینه را می‌پوشاند».

bourouar «بویدان، عطردان» (۲۱۳، **بو**) ـ «بوی سوز».

bah «کلنگ، تیشه» (۲۳۰، **بیل**) ـ «بیل».

p`arvaz «درز، شکاف، حاشیه» (۲۶۷، **پَروَز**) ـ «نوار، روبان».

patškam «اتاق، راهرو» (۲۷۸، **پشکم**) ـ «بالاخانه؛ تالار؛ بالکن».

hrapurel «حرکت کردن، شتافتن» (۲۹۵، **پوییدن**) ـ «اغوا کردن».

patmoučan «جامه» (۳۱۰، **پیموختن**) ـ «جامهٔ بلند و فاخر».

patvast «فرزندخواندگی» (۳۱۲، **پیوستن**) ـ «پیوند، رابطه».

tapil «مریض شدن» (۳۲۵، **تب**) ـ «آرام و قرار نداشتن».

گذشته از واژه‌های دخیل، در فرهنگ به واژه‌های ارمنی نیز که منشأ آنها هندواروپایی است پرداخته شده و شماری از آنها در آن درج شده‌اند. در اینجا باید این نکته را بگوییم که شمار این واژه‌ها بیش از آن است که در فرهنگ آمده، ولی از این جهت نمی‌توان بر آن خرده گرفت[۵].

در پایان، تأکید می‌کنیم، آنجا که کار تحقیقاتی با زبان ارمنی ربط پیدا می‌کند، وجود منابع اروپایی‌زبان پژوهنده را از منابع ارمنی بی‌نیاز نمی‌کند. همکاری و ارتباط مستمرّ پژوهشگران فارسی‌زبان و ارمنی، بدون شک، به سود هر دو طرف خواهد بود.

منابع اصلی (به زبان ارمنی)

Ačaṙyan, H., *Hayeren armatakan baṙaran*, vols. 1-4, Yerevan 1971-1979.

(آجاریان، ه. فرهنگ ریشه‌ای (= ریشه‌شناختی) زبان ارمنی، چاپ دوم، ج ۱-۴، ایروان)

Hovhannisyan, L., *Hayereni iranakan p`oxaṙut`yunnerə*, Yerevan 1990.

(هوانِسیان، ل.، عناصر قرضی ایرانی در زبان ارمنی، ایروان)

J̌ahukyan, G., *Hayoc` lezvi patmut'yun (naxagrayin žamanakašrǰan*), yerevan 1987.

(جاهوکیان، گ.، تاریخ زبان ارمنی (دورهٔ پیش از الفبای ارمنی)، ایروان)

Łazaryan, R., H. Avetisyan, *Mǐjin hayereni baṙaran*, vol. 1, yerevan 1987.

(غازاریان، ر.، آودیسیان، ه. ، فرهنگ ارمنی میانه، ج ۱، ایروان)

Malxasyanc`, S., *Hayeren bac`atrakan baṙaran*, vols. 1-4, yerevan 1944-1945.

(مالخاسیانس، س.، فرهنگ توصیفی زبان ارمنی، ج ۱-۴، ایروان)

❑

۵) برای اطلاع بیشتر می‌توان به کتاب زیر مراجعه کرد (البته کتاب خالی از نقص نیست):
آریان‌پور کاشانی، منوچهر، فرهنگ ریشه‌های هندواروپایی زبان فارسی، انتشارات جهاد دانشگاهی واحد اصفهان، اصفهان ۱۳۸۴.

تصحیحِ کشف المحجوب هُجویری

محسن ذاکرالحسینی

***کشف المحجوب*، ابوالحسن علیّ بن عثمان هجویری، به کوشش محمود عابدی، انتشارات سروش، تهران ۱۳۸۳، ۱۲۲۸ (هفتاد و چهار + ۶۱۰ + ۵۴۴) صفحه.**

طیّ قرن‌های چهارم و پنجم هجری، سه کتاب با نام کشف المحجوب نوشته شده است: یکی به قلم ابویعقوب اسحاق بن احمد سگزی (وفات: پس از ۳۶۱)؛ دیگری به قلم ابوابراهیم اسماعیل بن محمّد بن عبدالله مستملی بخاری (وفات: ۴۳۴) که در حقیقت عنوانی است نهاده‌شده بر یکی از نسخه‌های خطّی شرح تعرّف او (روشن، ص ۱۶)؛ سومی به قلم ابوالحسن علیّ بن عثمان جلابی هجویری غزنوی (وفات: نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری) که او را «پیرِ هجویر» و «سیّدِ هجویر» و «داتا (= مربّی) گنج‌بخش» خوانده‌اند.

هجویری

هجویری عارفی جهانگرد بوده و مذهب حنفی و مسلک جنیدی داشته و از محضر مشایخ برجسته‌ای همچون ابوالفضل محمّد بن حسن ختلی، ابوالعبّاس شقّانی، و ابوالقاسم کرّکانی کسب فیض کرده است. وی شاعر بوده و احتمالاً «جُلابی» یا «جُلاّبی» (معرّب «گُلابی») تخلّص می‌کرده است (عبّاسی، ص بیست ویک). به رغم قرب زمانی و تشابه اسمی او با «گلابیِ» مذکور در چهار مقاله (نظامی عروضی، ص ۴۴) ــ که مدّاح آل خاقان بوده ــ بعید به نظر می‌رسد که این دو یک نفر باشند.

آثار هجویری

هجویری شاعر و مؤلّفی مظلوم بوده و عمدهٔ آثارش به یغمای روزگار و اهـل آن رفـته است. دیوان شعرش را کسی، به رسم امانت، گرفته و بازپس نداده و همه را به نام خود گردانیده است. هجویری در این باره می‌نویسد:

> دیوان شعرم کسی بخواست، و باز گرفت. و اصل نسخه جز آن نبود. آن جمله را بگردانید، و نام من از سرِ آن بیفکند، و رنج من ضایع کرد. تابَ الله علیه. (هجویری، ص ۲)

کتاب دیگری هم دربارهٔ تصوّف داشته، به نام منهاج الدّین، که یکی از مدّعیان دروغین تصوّف به نام خود کرده و هجویری شأن وی را چندان حقیر دانسته که حتّی از ذکر نام او نیز ابا کرده است. او خود دربارهٔ این کتاب می‌نویسد:

> کتابی کردم هم اندر طریقت تصوّف، نامِ آن منهاج الدّین. یکی از مدّعیانِ رکیکه، که کرایِ گفتارِ او نکند، نام من از سرِ آن پاک کرد و به نزدیکِ عوام چنان نمود که وی کرده است، هرچـند خواص بر آن قول بر وی خندیدندی؛ تا خداوند تعالی بی‌برکتیِ آن بدو در رسانید و نامش از دیوانِ طلّاب درگاه خود پاک گردانید. (همان‌جا)

دیگر کتاب‌های او نیز سرنوشت بهتری نداشته‌اند. جای دیگر می‌نویسد:

> من پیش از این کتب ساختم اندر این معنی، جمله ضایع شد؛ و مدّعیان کاذب بعضی سخن از آن مرصیدِ خلق را برچیدند و دیگر را بشستند و ناپایدار [تصحیح اخیر: ناپدیدار] کردند ... و گروهی دیگر نشُستند امّا برنخواندند؛ و گروهی دیگر برخواندند و معنی ندانستند و به عبارتِ آن بسنده کردند. (همو، ص ۸)

از دیگر آثار هجویری ــ **الرّعایة بحقوق‌الله تعالیٰ**، **اسرارالخرق و الملوّنات**، **نحو القـلوب** (یـا **بحر القلوب**)، **کتاب البیان لاهل العیان**، کتاب فنا و بقا، کتابی در شرح کلام حسین بن منصور حلاّج، و کتابی دربارهٔ ایمان ــ هیچ نشانی در دست نیست؛ امّا اهمّ احکام مذکور در کتاب فنا و بقا را ــ چنان‌که خود وعده کرده (همو، ص ۶۷) ــ در ذیل «خرّازیّه» با عنوان «الکلام فی الفناء و البقاء» آورده است. (همو، ص ۳۱۱)

«فَرْقِ فِرَق» که ژوکوفسکی (ص پنجاه) در ضمن آثار هجویری یاد کرده، بنا بر اشارهٔ خود هجویری («اندر ردّ کلمات ایشان، بابی بیارم اندر فَرْقِ فِرَق.» ـ هجویری، ص ۱۹۲)، بابی است از کشف المحجوب (← همو، ص ۲۱۸) نه اثری مستقل. همچنین «کتاب الحـجّ»، کـه تسـبیحی (ص ۱۶۴، ۱۶۵) جزو آثار هجویری آورده و تعجّب کرده که چرا دیگران از آن یاد نکرده‌اند،

فقط بخشی است از کشف المحجوب. هجویری (ص۲۰۷) آورده است:

اندر کتاب الحج، اندر مشاهدت و وجود آن بابی بیارم ان شاء الله عزّ و جلّ.

و این کتابِ (به معنای «باب» و «جزو») حج همان است که در دنبالهٔ کتاب، تحت عنوان «کشف الحجاب الثّامن، فی الحجّ»، آمده (همو، ص۴۲۲) و «باب المشاهدات» در ذیل آن آمده است. (همو، ص۴۲۷)

دو اثر دیگر نیز به هجویری نسبت داده‌اند به نام‌های کشف الاسرار و ثواقب الاخبار که هر دو مشکوک الانتساب است.

در ضمن نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ خاورشناسی دانشگاه سن پترزبورگ، از نسخهٔ ناقص هفت اقلیم (شمارهٔ ۱۱۳۴، مجموعهٔ کاظم‌بگ)، نستعلیق مورّخ ۱۰۱۱ هجری، تألیف ابوالحسن علیّ بن عثمان بن ابی‌علیّ الاجلایی (صورت محرّف «الجلابی») الهجویری الغزنوی، با تاریخ تألیف ۴۳۷-۴۴۰ و ۴۶۵ یاد شده (قابل جمال‌اف، ص۲۶۴)، که محلّ تأمّل و بررسی است؛ چه، یکی از نسخه‌های کشف المحجوب، متعلّق به همان دانشگاه (شمارهٔ ۵۴۸) و از همان مجموعه و با همان تاریخ کتابت، مورد استفادهٔ ژوکوفسکی قرار گرفته (ژوکوفسکی، ص شصت‌ودو) و ممکن است در نقل عنوان و شمارهٔ نسخه اشتباهی رخ داده باشد.

کشف المحجوب

کشف المحجوب هجویری، که از آن با عنوان کشف المحجوب لارباب القلوب و کشف الحجب المحجوب لارباب القلوب نیز یاد شده، پس از شرح مستملی بخاری بر التّعرّف لمذهب اهل التّصوّف کلابادی، ظاهراً کهن‌ترین کتاب فارسی شناخته شده است دربارهٔ تصوّف. این کتاب، هم به لحاظ احتوای بر اطّلاعات مهمّ اجتماعی و تاریخی و جغرافیائی از عصر مؤلّف و درج اطّلاعات بکر و بدون واسطه دربارهٔ مکتب تصوّف و پیروان آن و هم به لحاظ حفظ اسلوب کهن، ترکیب‌ها و بافت‌های ویژهٔ دستوری، و واژه‌های اصیل و کهن فارسی، از متون بنیادی نثر فارسی به شمار می‌آید.

هجویری، این اثر جامع و کامل را در پاسخ پرسش‌های بنیادی دوست و همشهری عارفش، شیخ ابوسعید هجویری، تألیف کرده است.

از منابع اصلی هجویری، در تألیف این اثر، تاریخ المشایخ محمّد بن علی ترمذی

(وفات: ۲۸۵)، کتاب المحبّة عمرو بن عثمان مکّی (وفات: ۲۹۷)، کتاب اللّمع فی التّصوّف ابونصر سرّاج طوسی (وفات: ۳۷۸)، طبقات الصّوفیّة ابوعبدالرّحمان سلمی (وفات: ۴۱۲)، و الرّسالة ابوالقاسم قشیری (وفات: ۴۶۵) بوده است. در قرن‌های بعد، آثار عرفانی مهمّی چون اسرار التّوحید فی مقامات الشّیخ ابی‌سعید محمّد بن منوّر (قرن ششم هجری)، تذکرة الاولیاء عطّار نیشابوری (وفات: پس از ۶۱۸)، فصل الخطاب خواجه بهاءالدّین محمّد پارسا (وفات: ۸۲۲)، و نفحات الانس من حضرات القدس عبدالرّحمان جامی (وفات: ۸۹۸) از کشف المحجوب او تأثیر پذیرفته است.

نویسندهٔ تعلیقه بر کشف المحجوب

دانشمندی، به نام عبدالغفور، رساله‌ای در شرح کشف المحجوب دارد که از آن با عنوان حاشیهٔ کشف المحجوب یا تعلیق بر کلمات کشف المحجوب یاد شده و هنوز به چاپ نرسیده امّا دو نسخهٔ خطّی از آن شناسایی شده است؛ یکی در کتابخانهٔ گنج‌بخش پاکستان به شمارهٔ ۴۰۷۵/۸۹۰، به خطّ نستعلیق قرن یازدهم هجری؛ دیگری در کتابخانهٔ حکیم محمّد موسیٰ امرتسری چشتی (لاهور) (تسبیحی، ص ۶۵۱-۶۵۳). احمد منزوی می‌نویسد:

> این نام [یعنی «عبدالغفور»] مرا به یاد عبدالغفور لاری و حاشیهٔ نفحات الانس او کشاند، ولی در تأییدش چیزی نیافتم. (← تسبیحی، ص ۶۵۲)

این عبدالغفور، چنان که منزوی حدس زده است، باید همان عبدالغفور لاری (وفات: ۹۱۲) باشد که همنامی، همعصری، توجّه هر دو به آثار عرفانی، آشنائی هر دو با نفحات الانس و دیگر آثار جامی، و نوع تألیف (تکمله یا تعلیق بر اثری عرفانی) این حدس را تقویت می‌کند.

عبدالغفور لاری از شاگردان برجستهٔ جامی بوده که تاکنون به زندگی و آثار او چندان توجّه نشده و قدرش ناشناخته مانده است. او صاحب تکملهٔ نفحات الانس است که «مقامات» جامی را در آنجا آورده و نسخه‌ای از آن (موزهٔ آسیائی، شمارهٔ ۵۶۰ یا ۵۸۰) در اختیار ژوکوفسکی بوده است (ژوکوفسکی، حاشیهٔ صفحات سی‌وشش و چهل). جامی، در وصف وی، سروده است:

آنجا که فهم و دانش مرغی بوَد شکاری بازی است تیزرفتار عبدالغفورِ لاری

(که **لاری** به «خروس لاری» اشاره و با «باز» تناسب دارد.)

عبدالغفور لاری محیی‌الدّین لقب داشته که در بعضی منابع رضی‌الدّین آمده است و می‌پندارم که مثنویِ فتوح‌الحرمین نیز از همو باشد. این مثنوی، که اشعاری مختلف‌الوزن از جامی و غیاث‌الدّین عارف نیز در آن جای داده شده، از روی چهار نسخهٔ خطّی به نام «محیی‌الدّین لاری» به طبع رسیده امّا در هیچ جای مقدّمهٔ مصحّح به نام «عبدالغفور» اشاره نشده است. در این مثنوی، در وصف کعبه آمده است:

خانه چه گویم که یکی کوهِ نور ساترِ او پردهٔ عفوِ **غفور**

(لاری، ص۴۸)

که ممکن است تلویحاً اشاره‌ای به نام گوینده باشد.

سرایندهٔ فتوح‌الحرمین ظاهراً «محیی» تخلّص می‌کرده است. صاحبان تذکره شرح‌حالش را به اختصار آورده و او را شاگرد جلال‌الدّین دوانی و شارح قصیدهٔ تائیّهٔ ابن‌فارض معرّفی کرده‌اند.

ترجمه‌های کشف المحجوب

از کشف‌المحجوب هجویری چند منتخب و چندین ترجمه فراهم آمده است، از جمله ترجمهٔ شمس‌الهند ایزدی به اردو (لاهور ۱۹۰۳، ۱۹۲۷)؛ ترجمهٔ رینولد الّین نیکلسن به انگلیسی (لندن ۱۹۱۱، ۱۹۳۶، ۱۹۷۶)؛ ترجمهٔ شاه ظهیرالدّین احمد ظهیری به اردو (لاهور ۱۹۲۵)؛ ترجمهٔ مولوی فیروزالدّین به اردو (پاکستان ۱۹۴۷)؛ ترجمهٔ ابونعیم عبدالحکیم‌خان نشتر جالندهری به اردو (پاکستان ۱۹۶۳، ۱۹۷۱)؛ ترجمهٔ اسعاد عبدالهادی قندیل به عربی (قاهره ۱۹۷۴، بیروت ۱۹۸۰)؛ ترجمهٔ محمود احمد ماضی ابوالعزائم (مقابله با فارسی: ابراهیم دسوقی شتا) به عربی (قاهره ۱۹۷۴)؛ ترجمهٔ ابوالحسنات سیّد محمّد احمد قادری به اردو (لاهور ۱۹۷۸، ۱۹۸۴)؛ ترجمهٔ غلام معین‌الدّین نعیمی (با تجدید نظر اسد نظامی) به اردو (لاهور ۱۹۷۸)؛ ترجمهٔ سلیمان اولوداگ به ترکی (استانبول ۱۹۸۲)؛ ترجمهٔ فضل‌الدّین گوهر به اردو (لاهور ۱۹۸۳)؛ ترجمهٔ محمّد صابر به پنجابی (لاهور ۱۹۹۶)؛ ترجمهٔ میان طفیل احمد به اردو (لاهور، ۹ بار)؛ ترجمهٔ حبیب احمد صاحب به اردو (بی‌تا).

نسخه‌ها و چاپ‌های کشف المحجوب

از کشف‌المحجوب هجویری ده‌ها نسخهٔ خطّی وجود دارد و تسبیحی (ص۶۱۳-۶۵۶)، با

استفاده از فهرست‌های منزوی، در حدود شصت نسخهٔ آن را معرّفی کرده است. این کتاب ارزشمند، تا کنون بارها به چاپ رسیده است، از جمله: لاهور ۱۸۷۴؛ لاهور ۱۹۰۳؛ به کوشش ملاّ سیّد عبدالمجید مفتی، سمرقند ۱۹۱۱؛ تاشکند ۱۹۱۱؛ به کوشش سیّد احمدعلیشاه، لاهور ۱۹۲۳؛ به کوشش والنتین آلکسیویچ ژوکوفسکی، لنین‌گراد ۱۹۲۶؛ به‌کوشش محمّدحسین فاضل دیوبندی، لاهور ۱۹۳۱؛ افست از روی چاپ ژوکوفسکی، با مقدّمهٔ م. محمّدلوی عبّاسی، تهران ۱۳۲۷؛ همان، تهران ۱۳۳۶؛ به کوشش علی قویم، تهران ۱۳۲۷؛ به کوشش احمد ربّانی (از روی نسخه‌ای با ترقیمهٔ ظاهراً مخدوش مورّخ ۶۶۴ به خطّ بهاءالدّین زکریّا مولتانی)، با مقدّمهٔ محمّدشفیع لاهوری، لاهور ۱۹۶۸؛ به کوشش ارشد قریشی، لاهور ۱۹۷۸؛ افست از روی چاپ ژوکوفسکی، با مقدّمهٔ قاسم انصاری، تهران ۱۳۵۸؛ به کوشش محمّدحسین تسبیحی، لاهور ۱۹۹۶؛ و به کوشش محمود عابدی، تهران ۱۳۸۳.

تازه‌ترین تصحیح کشف‌المحجوب

نخستین تصحیح انتقادی کشف المحجوب همان است که به همّت مستشرق دانشمند، والنتین آلکسیویچ ژوکوفسکی (مصحّح متن اسرار التّوحید فی مقامات الشّیخ ابی‌سعید)، بر اساس نسخهٔ مقابله‌شدهٔ کتابخانهٔ سلطنتی وین (شمارهٔ ۳۳۴، مجموعهٔ هامر) و مقابله با چهار نسخهٔ دیگر، همراه با فهارس جامع ومقدّمهٔ روسی مصحّح، در سال ۱۹۱۴ میلادی انجام یافت و، پس از مرگ ژوکوفسکی (۱۹۱۸ م)، یکی از شاگردان او به نام آ. راماسکیویچ، با افزودن برخی فهارس دیگر و پاره‌ای تصحیحات و توضیحات، آن را آمادهٔ انتشار کرد. این کتاب، سرانجام در سال ۱۹۲۶، با تیراژ ۲۵۰ نسخه انتشار یافت و، پس از آن، چند بار در تهران به طریقهٔ افست تجدید چاپ شد.

تازه‌ترین تصحیح انتقادی کشف المحجوب، به کوشش محقّق ارجمند، محمود عابدی (مصحّح متن نفحات الانس من حضرات القدس)، بر اساس همان نسخهٔ وین و مقابله با پنج نسخهٔ دیگر از قرن‌های نهم تا یازدهم و مراجعهٔ موردی به سه نسخهٔ دیگر، صورت گرفته و اخیراً (۱۳۸۳ ش)، به همّت انتشارات سروش، به گونه‌ای درخور به طبع رسیده

است. مصحّح، به‌جز نسخهٔ وین، دیگر نسخه‌های مورد استفادهٔ خود را از نسخه‌ای منشعب دانسته که، پس از مرگ مؤلّف و احتمالاً بسیار نزدیک به حیات او، صورتِ تغییر و بسط یافته‌ای از کشف المحجوب را روایت کرده است؛ چه، این تغییرات به تذکرة الاولیاء عطّار نیز راه یافته است. (عابدی، صفحات شصت‌ویک و شصت‌ودو)

این چاپ با یادداشتی از مصحّح (دربارهٔ ارزش کتاب، قبول عامّ آن، کثرت نسخه‌ها، انگیزهٔ تصحیح، و سپاس از یاوران مصحّح) و مقدّمه‌ای نسبتاً مفصّل از او (مشتمل بر منابع شناخت هجویری، سفرهایش از غزنه تا لاهور، شخصیّت و داوری‌هایش، پیران و استادانش، آثار او، منابع عرفانی پیش از هجویری و پس از او، کشف المحجوب و منابع آن، تاریخ تألیف آن، نثر کتاب، حاشیه و ترجمه‌ها و چاپ‌های آن، معرّفی نسخه‌ها، روش مصحّح، و نمونهٔ تصویر چند صفحه از نسخهٔ اساس) آغاز شده و متن کشف المحجوب به دنبال آمده و، پس از آن، تعلیقات و توضیحات مفصّل مصحّح و فهرست‌های جامع آیات، احادیث، اقوال مشایخ، دعاها و جمله‌های دعایی، ترکیبات عربی، اشعار عربی، داستان‌ها، مَثَل‌ها و مثل‌واره‌ها، سخنان مؤلّف دربارهٔ خود، اصطلاحات، دوگانه‌ها (مترادفات و کلمات متقابل)، لغات و ترکیبات، ملل و نحل، راهنمای تعلیقات، اشخاص، کتاب‌ها، جای‌ها، و مآخذ مقدّمه و تعلیقات الحاق شده است.

مصحّح، در تهذیب متن، جهد بسیار مبذول داشته و، به مدد توضیحات مناسب و با مداقّه در نسخه‌ها، ضبط صحیح بسیاری از کلمات و عبارات را معلوم کرده و گره بسیاری از مشکلات و غوامض متن را گشوده و، برای فراهم آوردن تعلیقات و توضیحات و فهارس، رنجی دراز بر خود هموار کرده است. با این‌همه، همچنان عقده‌ها و مشکلات این متن ــ که مخصوصاً در بعضی از فصولِ مربوط به شرح اصطلاحات و عقاید صوفیّه الحق سنگین و فهم آن دشوار است ــ کم نیست. در این چاپ، حواشی نسخهٔ اساس ــ که ژوکوفسکی در ضمن متن آورده ــ از متن خارج شده است که به‌لحاظ فنّ تصحیح اهمّیّت بسیار دارد.

نگارنده در این تصحیح و مقدّمه و تعلیقات آن تأمّل کرد و طرفی از آن را با چاپ ژوکوفسکی سنجید و این نتیجه حاصل آمد که در پاره‌ای از موارد هنوز متن مصحَّح ژوکوفسکی برتری دارد.

نکته‌هایی دربارهٔ مقدّمهٔ مصحّح

۱. در مقّدمهٔ مصحّح (ص بیست‌وسه) آمده است:

> رسالهٔ قشیریّه ... از گران‌مایه‌ترین منابع تصوّف است، وبی‌سبب نیست که هم از روزگار مؤلّف به سماع و حفظ و روایت آن همّت گماشته‌اند، و پس از چندی **دو** بار به زبان فارسی **ترجمه** شده است.

● مصحّح محترم قول اخیر را به استناد نوشتهٔ شادروان استاد فروزانفر در مقدّمهٔ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه آورده است؛ امّا ظاهراً آن استاد در این باره دچار اشتباهی شده است. وجود ترجمهٔ دومی که استاد فقید چند بار از آن به تصریح یاد کرده (← فروزانفر، ص ۷۶-۷۷) به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. مستند ایشان عبارات نخستین از دیباچهٔ برافزودهٔ نسخهٔ شمارهٔ ۱۲۰ کتابخانهٔ لالا اسماعیل بوده است. نصّ آن عبارات چنین است:

> اتّفاق چنان افتاد که چون رسالتی که استاد امام زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری رَضِیَ اللهُ عنه و اَرضاه کرده است، خواجه امام ابوعلیّ بن احمد العثمانی رَحِمَهُ الله ــ که از جمله شاگردان و مریدان استاد امام ابوالقاسم قَدَّسَ‌اللهُ روحَه العزیز بود و به انواعِ فضل آراسته ــ این رسالت باز پارسی نقل کرد تا فایدهٔ آن عام باشد و هیچ صنف آدمی از آن بی‌بهره نباشد، این نسخهٔ پارسی به کرمان آوردند از خراسان در آن عهد که خواجه امام اجلّ زاهد ابوالفتوح عبدالرّحمان بن محمّد النیّسابوری رحمة الله علیه در کرمان بود.
>
> شیخ الشّیوخ احمد بن ابراهیم، المعروف به پارسا، رغبت کرد که او را نسختی باشد. و آن نسخه که آورده بودند سقیم بود و آن را حاجت به تصحیح. از خواجه امام ابوالفتوح رحمهُ‌الله درخواستند تا در آن نظر کند و هر آنچه به اصلاح حاجت است بدان قیام نماید. این نسخت هم پیش خواست و در آن نظری شافی کرد و بر لفظ او رفت که «این کتابِ رساله کتابی عزیز است و غوری دارد که از همه نوع علم در این کتاب است. و اگرچه این کس که نقل باز پارسی کرده است شخصی عزیز بود و به انواعِ فضل متحلّی، امّا هم کسی بایستی که در درجهٔ استاد امام بودی تا در این شروع توانستی کرد». و می‌خواست که خود باز پارسی کند و در آن باب یدِ بیضا نماید، لٰکن اجل مهلت نداد و از دارِ فنا به جوارِ حق عَزَّ اسمُه انتقال کرد. باری تعالیٰ او را غریق نعمت کناد و مساعیِ او در این مشکور گرداناد، بِمَنِّه. (مقدّمهٔ قدیم ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۱-۲)

و در آخر دیباچه آمده است:

> خواجه امام ابوالفتوح رحمهُ الله وصیّت کرد و فرمود که به دیگران وصیّت کنند که تا قدرِ این کتاب بدانند. گفت: «باید که هر که این کتاب دارد، به صدق و اخلاص و اعتقاد نیکو برگیرد، و

در آن نظر کند، تا از آن فایده و منفعت بیند. و اگر به غیر از این باشد، از فایدهٔ کتاب محروم مانَد، و از انفاسِ عزیزِ آن[1] برکت نبیند». از حق جلَّ جلالُه خواهیم صدقِ نیّت و اصلاحِ سریرت و حسنِ عاقبت در دنیا و آخرت. انّ اللهَ بعبادِهِ رؤوفٌ لطیفٌ غفورٌ رحیمٌ ماجدٌ کریمٌ. به حکم وصیّتِ خواجه امام ابوالفتوح رحمهُ الله آنچه گفت، نوشته آمد، تا ادایِ امانتِ او کرده باشیم. (همان، ص۴)

در این باره، نکات زیر درخور توجّه است:

□ چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هیچ جای این عبارات اشاره‌ای به انجام یافتن ترجمه‌ای دیگر نشده است. خواجه ابوالفتوح نیشابوری قصد این کار را داشته امّا اجل وی را مهلت نداده است. هیچ اشاره‌ای هم نیست که دیگری بدین مهم دست فرابرده باشد خاصّه آنکه ابوالفتوح ترجمهٔ چنین کتابی را فقط در حوصلهٔ مردی هم‌سنگ قشیری دانسته و احتمالاً خود در آن مقام بوده است.

□ اصلاً از عبارات مذکور چنین برمی‌آید که نسخه‌ای که این دیباچه بدان افزوده شده همان نسخهٔ ترجمهٔ ابوعلی عثمانی است که به کرمان آوردند و ابوالفتوح آن را دید و حتّی احتمال اینکه استنساخی از روی آن نسخه باشد ضعیف است.

□ پس از دیباچهٔ مذکور، نسخهٔ لالا اسماعیل ــ که مبنای تصحیح استاد فروزانفر و مستند اظهارات ایشان بوده ــ صریحاً با این عنوان آغاز شده است:

الرّسالة الی الصّوفیّة ممّا صنّفه الاستاذ الامام الاجلّ زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیریّ ***فسّرها*** الشّیخ الامام ***ابوعلیّ الحسن بن احمد العثمانیّ***. (همان، ص۷)

در این عنوان، علاوه بر انتساب صریح ترجمه به ابوعلی عثمانی، عنوان کتاب ــ الرّسالة الی الصّوفیّه، که معمولاً به صورت «الرّساله» از آن یاد می‌شود و در چاپ استاد فروزانفر به صورت ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه آمده ــ درخور توجّه است.

□ اختلافات نسخهٔ لالا اسماعیل با نسخهٔ موزهٔ بریتانیا ــ که نسخه‌بدل استاد فروزانفر بوده ــ چندان نیست که آنها را در دو ترجمهٔ جداگانه توان دانست.

□ هرگاه فرضِ جدائیِ دو ترجمه را بپذیریم، در اصل به کار استاد فروزانفر خدشه وارد می‌شود؛ چون، برای تصحیح انتقادی متن ترجمهٔ اثری، نمی‌توان متن ترجمهٔ دیگری را نسخه‌بدل قرار داد و آن دو را به هم آمیخت و افتادگی‌های یکی را از دیگری

---

۱) متن مصحّح فروزانفر: عزیزان

نقل کرد. در چنین مواردی، هر ترجمه استقلال دارد و ارزش آن به عنوان متن فارسی جداست؛ چنان‌که شادروان علی‌اصغر حکمت دو ترجمه ازمجالس النفّائس امیرعلی‌شیر نوایی را در کنار هم قرار داد و، هر چند عمدهٔ مندرجات آن دو درنقل از اصل ترکی یکی بود، متن کامل هر دو ترجمه را جداگانه نقل کرد و متأسّفانه با ترجمهٔ سوم چنین معامله‌ای نکرد.

۲. مصحّح، در ضمن ذکر آثار هجویری (صفحات بیست‌وسه تا بیست‌وپنج)، از **نحو القلوب** نامی نیاورده و، در تعلیقات (ص۸۳۹)، آن را از قشیری دانسته است.

● در متن **کشف المحجوب** آمده است:

> من، اندر این معنی، در حالِ بدایت کتابی ساخته‌ام و مرآن را البیان لاهل العیان نام نهاده؛ و اندر نحو القلوب، در بابِ جمع، فصولی مشبع بگفته. اکنون مرخفّت را بدین مقدار بسنده کردم. (هجویری، ص۳۳۳)

قشیری شاید کتابی بدین نام داشته امّا عبارت هجویری حاکی از آن است که خودْ مؤلّفِ آن بوده است. نام این کتاب، در رسالهٔ قشیری نیامده است؛ امّا استاد فروزانفر، در مقدّمهٔ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه، آن را از قشیری دانسته (فروزانفر، ص۶۴) که ظاهراً قول ایشان مبتنی بر **کشف الظّنون** (حاجی‌خلیفه، ج۲، ستون ۱۹۳۵) است و تا سند دیگری آن را تأیید نکند باید در انتساب این کتاب به قشیری تردید کرد؛ زیرا هجویری به صراحت آن را از خود دانسته و بعید است که تألیف او تألیفی دیگر باشد، خاصّه آنکه شادروان مینوی، در فهرستی که از آثار قشیری و نسخ خطّی آن برای استاد فروزانفر فرستاده (← فروزانفر، ص۸۰-۸۴)، نامی از این کتاب نیاورده و یقیناً رویتر و بروکلمن نیز ــ که مینوی از آنها نقل کرده ــ از این کتاب جزو آثار قشیری یاد نکرده‌اند.

۳. در مقدّمهٔ مصحّح (ص بیست‌وچهار)، نام یکی از آثار هجویری «*الرّعایة* ***بحقوق الله***»، و محلّ ذکر آن در **کشف المحجوب** (ص۴۹۸) ذکر شده است.

● *الرّعایة* ***بحقوق الله*** مذکور در صفحهٔ ۴۹۸ کتابی است از آنِ احمد بن خضرویه. نام کتاب هجویری، مطابق تصحیح مورد گفت‌وگو، *الرّعایة* ***لحقوق الله*** *تعالیٰ* است که در صفحهٔ ۴۱۰ از آن یاد شده است. البتّه ژوکوفسکی نام این کتاب را *الرّعایة* ***بحقوق الله*** *تعالیٰ* آورده، امّا این صورت حتّی در نسخه‌بدل نیز نیامده است.

۴. در سخن از نثر مؤلّف، در ذیل «معانی بعضی از حروف» آمده است:

«**که» در آغاز جمله، و مترادف «انّ»: که** وی را کرامات مشهور است (۹۵، و نیز رک: ۹۸، ۱۰۰، ۱۴۱). (مقدّمهٔ مصحّح، ص پنجاه‌وسه)

● در هیچ‌یک از موارد مذکور، «که» در آغاز جمله و به جای «انّ» قرار نگرفته است بلکه به همان معنای معمولِ ربط آمده که با موصول خود اندکی فاصله دارد و حشوی در میان افتاده است؛ لذا فاصله‌ای که در متن این تصحیح میان «که» و ما قبل آن لحاظ شده (← ص۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۴۱) نابجاست.

۵. در معرّفی نسخه‌ها آمده است:

نسخهٔ اساس ... به خطّ نسخ، **کتابت** مسعود بن شیخ الاسلام القرشیّ الصّوفیّ. (مقدّمهٔ مصحّح، ص پنجاه‌وهفت)

● مصحّح وجه انتساب کتابت نسخه را به مسعود صوفی معلوم نکرده است. یادداشت مسعود صوفی در پایان نسخه با خطّ و قلمی متفاوت و مربوط به پایان **مقابلهٔ** نسخه است نه کتابت متن آن، و معلوم نیست که او دستنویسِ خود را مقابله کرده باشد.

۶. انجامهٔ نسخهٔ اساس چنین نقل شده است:

... بر دست فقیر حقیر، مسعود صوفی. (مقدّمهٔ مصحّح، ص پنجاه‌وهفت)

● در تصویرنسخه چنین آمده است:

... بر دستِ **بندهٔ** حقیر فقیر، مسعود صوفی. (← همان، ص هفتاد ودو).

تصحیح متن

۱. هو المُحیی لِمواتِ القلوبِ بانوارِ ادراکِه و **المُنفسُ** لَها براحةِ رَوْحِ المعرفةِ بنشرِ اسمائِه. (متن مصحّح ژوکوفسکی، ص ۱)

● در متن مصحّح عابدی (ص ۱)، به جای «المنفس»، **المُنْعِش** آمده، که مناسب‌تر و تصویر نسخه هم مؤیّد صحّت آن است.

۲. الصّلوٰةُ علیٰ رسولِه محمّدٍ و علیٰ آلِه و اصحابِه. **من بعده**، قال الشّیخ... . (متن مصحّح عابدی، ص ۱)

● علاوه بر معنی و سیاق عبارت، از نشانهٔ موجود در تصویر نسخه نیز چنین برمی‌آید که قرائت ژوکوفسکی (ص ۱) صحیح است و عبارت «من بعده» به ماقبل تعلّق دارد نه به مابعد.

۳. یکی نصیب خاص، دیگر نصیب عام. (عابدی، ص۲)

● مطابق تصویر نسخه، ضبط ژوکوفسکی (ص۱) صحیح است: «... **و** دیگر نصیب عام».

۴. **و** مرا این حادثه افتاد. (عابدی، ص۲)

● مطابق تصویر نسخه، ضبط ژوکوفسکی (ص۲) صحیح است: «**کی** (=که) مرا این حادثه افتاد».

۵. جز تسلیم چه روی باشد مرقضا را و یاری خواستن از وی **تأثیر** نفس و امّارگی آن از بنده دفع کند اندر کلِّ احوال وی... .(ژوکوفسکی، ص۳)

● ضبط عابدی (ص۴) صحیح است که «**تا شرِّ** نفس» آورده است.

۶. خداوند تعالی وی را از **خطر** و خلل و آفتِ آن نگاه دارد. (ژوکوفسکی، ص۳)

● عابدی (ص۴)، «**خطا** و خللِ» آورده که مناسب‌تر است.

۷. اندر هر کاری که غرضِ نفسانی اندر آید، برکت از آن کار برخیزد ... و آن، از دو بیرون نباشد؛ یا غرضش برآید، و یا برنیاید. اگر غرضش برآید، هلاکِ وی اندر آن بوَد ... و اگر غرض برنیاید، باری وی **بیشترِ آن** از دل بسترده باشد. (عابدی، ص۴)

ترتیب آشنای جمله چنین است: باری وی **بیشترِ آن** [**چیزی**] **که نجات وی اندر آن بوَد**، از دل بسترده باشد. (عابدی، تعلیقات، ص۶۱۶)

● ژوکوفسکی (ص۳) **هم بیشتر** آورده، حال آنکه قرائت صحیح چنین است: «باری وی **پیش‌تر آن** از دل بسترده باشد»؛ یعنی «**از پیش** قیدِ آن را زده و، اگر غرض و خواسته‌اش برنیاید، او را غمی نمی‌رسد».

۸. رعوناتِ نفس را حدّی پیدا نباشد و **تعنّیهای** وی اندران ظاهر نبود. (ژوکوفسکی، ص۳)

جمیع نسخه‌ها: **تعبیها** [نوعی شیوهٔ نگارش]. (عابدی، پانوشت ص۵)

● **تعبیه‌های وی** که عابدی آورده ظاهراً ترجیح دارد.

۹. خدای **تعالیٰ و جلّ** (ژوکوفسکی، ص۴)

● «خدای **عزّ و جلّ**» که عابدی (ص۶) آورده مناسب است. صورت غریب «تعالیٰ و جل» که ژوکوفسکی آورده ممکن است نتیجهٔ التقاط متن و حاشیهٔ نسخهٔ اساس باشد.

۱۰. **طریق سپردنِ** معانی بسیار دشوار باشد. (ژوکوفسکی، ص۴)

● «**سپردن طریقِ** معانی دشوار باشد» که عابدی (ص۷) آورده مناسب‌تر است.

۱۱. از هیچ سنگ آیینه نتوان کرد اگرچه صقّالان بسیار مجتمع گردند و باز چون آیینه زنگ گیرد بـه

مصقله صافی شود از آنچه تاریکی اندر سنگ اصلی است و روشنایی اندر آیینه **اصلی**. (ژوکوفسکی، ص۵؛ عابدی، ص۸)

● در معنای عبارت خللی هست. ضبط درست چنین به نظر می‌رسد: «... تاریکی اندر سنگ اصلی است، و روشنایی اندر آیینه **اصلی** [**نه**]»، به خصوص که در ادامهٔ عبارت آمده است: «اصل پایدار بوَد آن صفتِ عاریتی را بقا نباشد».

۱۲. چون بنده خداوند را مطیع باشد از خداوند بدو **نیز** زیادت بوَد و قوّت افزون‌تر از آنچه پیش از آن بوده باشد. (ژوکوفسکی، ص۶)

● به جای «نیز»، در متن مصحّح عابدی (ص۹) **نیرو** آمده که، به قرینهٔ «قوّتْ افزون‌تر»، ضبط درست و مفیدِ استقامتِ معنی است.

۱۳. خاصّ و عامّ خلق از آن به عبارتِ آن **پسند کرده‌اند** و مر حجابِ آن را به جان و دل خریدار گشته ... عوامّ بدان **پسند** کرده ... خواصّ بدان **خرسنده** شده. (ژوکوفسکی، ص۷)

خاصّ و عامّ خلق، از آن به عبارتِ آن **بسنده‌کار گشته**، و مر حجابِ آن را به جان و دل خریدار گشته... عوامّ بدان **بسنده** کرده ... خواصّ بدان **خرسند** شده. (عابدی، ص۱۱)

● متن مصحّح عابدی بسی رجحان دارد، خاصّه آنکه مقتضی تسجیع است میان «بسنده‌کار» و «خریدار». ژوکوفسکی کلمهٔ **بسنده** را در چند موضع دیگر نیز به صورت **پسند** آورده (از جمله: ص۸، ۱۰، ۱۹، ۳۳۳)، که در چاپ عابدی اصلاح شده است.

۱۴. دیگر را بشستند و **ناپایدار** کردند. (ژوکوفسکی، ص۸)

● در متن مصحّح عابدی (ص۱۱)، به جای «ناپایدار» **ناپدیدار** آمده که بسی رجحان دارد.

۱۵. کسی را که داروی علّتِ وی حقیرترین چیزها بوَد، وی را درّ و مرجان نباید، تا به **شلیثا** و دواءالمسک آمیزندش. (عابدی، ص۱۲)

پا: شلثیا (!)؛ تاش: بلسان؛ تا، گ: شلیشا (!)؛ متن موافق «ذ». (عابدی، پانوشت ص۱۲)

● در متن مصحّح ژوکوفسکی، به جای «شلیثا»، **بلسان** آمده است، که ظاهراً بر نسخهٔ اساس مبتنی است.

۱۶. خزانه‌های اسرارِ خداوند ... به مجلّدانِ **ناپاک** دادند تا آن را **استرِ** کلاه ... گردانیدند. (ژوکوفسکی، ص۸)

● عابدی (ص۱۲)، به جای «ناپاک»، **ناباک** آورده که یقیناً مناسب‌تر است، و به جای «استر» **آستر** آورده که، اگر مبتنی بر نسخهٔ اساس نباشد، تغییر رسم‌الخط در این‌گونه

موارد که تلفّظ قدیم را می‌رساند جایز نیست. در نیشابور، این کلمه را هنوز **اَستَر** تـلفّظ می‌کنند.

۱۷. محاربه و سفاهت را **عظمت** ... نام کرده‌اند. (ژوکوفسکی، ص۸)

● عابدی (ص۱۲)، به جای «عظمت» **عِظَت** آورده که مناسب‌تر است.

۱۸. اربابِ معانی اندر میان ِایشان **محجوب** گشته‌اند. (ژوکوفسکی، ص۹)

● عابدی (ص۱۲)، به جای «محجوب»، **مهجور** آورده است.

۱۹. **شبلی** گوید ... :

لَحَا اللهُ ذی الدّنیا مَناخاً لِراکبٍ فَکُلُّ بعیدِالهمّ فیها معذَّبُ

(ژوکوفسکی، ص۹؛ عابدی، ص۱۳)

«شبلی» خطای کتابتی و تحریف است ... بیت از **متنبّی** ... است. (عابدی، تعلیقات، ص۶۲۶)

● با چنین تصریحی، بهتر می‌بود ضبط صحیح به متن برده شود. در چنین مواردی، عدول از نسخهٔ اساس ــ به شرط تذکّر در پانوشت ــ رواست.

۲۰. طریقِ تصوّف را اصلی قوی است، و فرعی **مثمر**. (عابدی، ص۱۵)

● در متن مصحّح ژوکوفسکی (ص۱۰)، به جای «مُثْمِر»، **مَثَمّر** (= بسیار) آمـده، کـه با توجّه به مقام جمله مناسب‌تر است.

۲۱. رسولان آمدند با معجزهای **ناقص** عادت. (ژوکوفسکی، ص۱۶)

● صحیح، چنان که عابدی (ص۲۲) آورده، **ناقضِ** است.

۲۲. علمای غافل، آنان باشند که دنیا را قبلهٔ دلِ خود گردانیده باشند، ... و به **دقّتِ** کلام خود مشغول‌دل شده. (عابدی، ص۲۶ـ۲۷)

● قرائت ژوکوفسکی (ص۲۰) «**رقّتِ** کلام» است که مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

۲۳. اینجا غناء کثرتِ دنیا و یافتنِ کام و راندنِ شهوت خواهند. (ژوکوفسکی، ص۲۵؛ عابدی، ص۳۳)

● ضبط صحیح باید چنین باشد: «اینجا **از** غناءْ کثرتِ دنیا ... خواهند [= اراده کنند]».

نسخه‌بدل‌ها نیز مؤیّد این ضبط است.

۲۴. اندر حقیقت **فقرِ سلیمان** چون غنای سلیمان بوَد. (ژوکوفسکی، ص۲۷؛ عابدی، ص۳۵)

● به جای «فقر سلیمان»، ظاهراً **فقرِ ایّوب** یا **صبرِ ایّـوب** بـاید بـاشد. دنـبالهٔ عـبارت هجویری این حدس را تأیید می‌کند: «از آنچه ایّوب را اندر شدّتِ صبرش گفت نِعْمَ العبد و سلیمان را اندر استقامتِ ملکش گفت نِعْمَ العبد».

۲۵. چون رضای رحمان حاصل شد، **فقرِ سلیمان** را چون غنای سلیمان گردانید. (ژوکوفسکی، ص۲۸؛ عابدی، ص۳۵)

● ایضاً به جای «فقر سلیمان»، **فقرِ ایّوب** یا **صبرِ ایّوب** باید باشد.

۲۶. اگر توانگر داردم غافل و گذاشته نباشم و اگر درویش داردم حریص و معرض نباشم. پس غنا نعمت و **اعراض** اندر وی آفت و فقر نعمت و حرص اندر وی آفت. (ژوکوفسکی، ص۲۸؛ عابدی، ص۳۵)

● به اقتضای معنی و سیاق عبارت، به جای «اعراض» **غفلت** صحیح است. نسخه‌بدل ژوکوفسکی مؤیّد این ضبط است.

۲۷. کارِ دوستانِ وی از سر به سر. (ژوکوفسکی، ص۳۰؛ عابدی، ص۳۸)

● عابدی این عبارت را در تعلیقات (ص۶۴۴) چنین توضیح داده است:

> کار اولیای خدا (در دریافت حقیقت ذات او و بیان آن) از سر (= اندیشهٔ محدود) آنها آغاز می‌شود و به سر (= اندیشهٔ) آنها بازمی‌گردد. بسنجید با: «عبارتشان از خود به خود» و «مقاماتشان از جنس به جنس».

به نظر می‌رسد که فعل اسنادی بعد از «از سِر به سِر» حذف شده است چنان‌که در جملات بعدیِ «عبارتشان از خود به خود»، «مقاماتشان از جنس به جنس»، «و حق تعالیٰ منزّه از اوصاف و احوال خلق».

۲۸. بلای آن مشاهدت است و **ادمار**ش انس. (ژوکوفسکی، ص۳۱)

● در تصحیح عابدی (ص۴۰)، به جای «ادمار»، **ادبار** آمده است که ضبط درست به نظر می‌رسد.

۲۹. الفقر عدمٌ **بلاء وجود**. (ژوکوفسکی، ص۳۲)

● عابدی (ص۴۰)، عبارت را چنین آورده است: «الفقرُ عدمٌ بِلا وجودٍ» که ظاهراً قرائت درست است.

۳۰. عوامّ اصول از اصول معرض بود و عوامّ فروع از فروع **مصیب** کسی کی از فروع بازماند **کی** باصولش نسبتی بود. (ژوکوفسکی، ص۳۴)

عوامّ اصول از اصول مُعرِض بود و عوامّ فروع از فروع. **مُصیب** کسی که از فروع بازماند؛ **که** به اصولش نسبتی بود. (عابدی، ص ۴۲)

● ضبط و قرائت صحیح باید چنین باشد: عوامِّ اصول از اصول مُعرِض بوَد، و عوامِّ فروع از فروع **مُغیب**. کسی که از فروع بازمانَد، **کَی** به اصولش نسبتی بوَد؟

۳۱. خطرِ اهلِ آن اجلِّ آن است که معاملاتِ ایشان را بتوان **پوشید** تا اسمشان را اشتقاق باید. (ژوکوفسکی، ص۳۵؛ عابدی، ص۴۳)

● «پوشید» اینجا نامناسب افتاده است و محرّف به نظر می‌رسد و با عبارت بعد («تا اسمشان را اشتقاق باید») مناسبت ندارد. فاضلی ناشناس (شاید از شاگردان فروزانفر)، در حاشیهٔ نسخهٔ چاپی ۱۳۳۶ش متعلّق به فرهنگستان زبان و ادب فارسی، نوشته است: «شاید **بیوسید**: انتظار کرد».

۳۲. انّ الصّفا صِفةُ الصّدّیقِ إن أردتَ صوفیّاً علی التّحقیق. (عابدی، ص۴۴)

پا ... تاش، گ: ... این هر سه نسخه به صورت شعر آورده‌اند. (عابدی، پانوشت ص۴۴)

● به اقتضای وزن و قافیه و بنابر تأیید آن سه نسخهٔ مذکور و چاپ ژوکوفسکی (ص۳۵)، بیتی است منظوم بدین گونه:

اِنَّ الصّفاءَ صفةُ الصّدّیقِ اِنْ اَرَدْتَ صوفیّاً علی التّحقیقِ

زیادتیِ «اِن» در آغاز مصراع دوم از ویژگی‌های عروضِ عربی است و در عروض قدیم فارسی نیز سابقه داشته است. به نظر می‌رسد که بیت از ارجوزه‌ای تعلیمی درباب تصوّف باشد، نظیر الفیّهٔ ابن مالک در باب صرف. این بیت و بیت مذکور در صفحهٔ ۲۱ چاپ ژوکوفسکی گویا از منظومه‌ای واحد باشد.

۳۳. پرسیدند که مَنِ الصّوفیُّ قال **وجدانی الذّات**. (ژوکوفسکی، ص۷۴)

● عابدی (ص۹۱) صورت صحیح پاسخ را چنین آورده است: **وحدانیّ الذّات**. این اصلاح، در یادداشتی از همان فاضل ناشناس (موجود در نسخهٔ چاپی فرهنگستان) نیز دیده می‌شود.

۳۴. اگر نه رعونتِ طبع و ضلالتِ عقل بر شما سلطانستی، سخن از این سنجیده‌تر گویدی. (عابدی، ص۱۴۵)

● به اقتضای معنای عبارت و با توجّه به فعل شرطی «سلطانستی»، مطابق چاپ ژوکوفسکی (ص۱۱۵) و تأیید بیشتر نسخه‌بدل‌ها، **گوییدی** به جای «گویدی» صحیح است.

۳۵. وصولِ وصول اندر شغل و فراغت **نسبتست**. (ژوکوفسکی، ص۱۴۸)

● کلمهٔ آخر در نسخه‌بدل‌ها به صورت «نوشته است»، «نبشته است»، «نیستی است»، و «نسبتی است» نیز آمده و عابدی آن را به صورت **نبسته است** (صورت نوشتاری دیگر «نبستست») تصحیح قیاسی کرده است. این تصحیح قیاسی، در همان نسخهٔ چاپی فرهنگستان نیز اعمال شده است.

۳۶. جمله **اکتساب** محلّ آفاتند. (ژوکوفسکی، ص۱۵۶؛ عابدی، ص۱۹۰)

● در حاشیهٔ همان نسخهٔ چاپی فرهنگستان، «اکتساب» به **اَکساب** اصلاح شده که بجاست و برخی از نسخه‌بدل‌های چاپ عابدی نیز مؤیّد آن است.

۳۷. وی را مناقب مشهور است، و ریاضات و **نقطهاء** مذکور. (ژوکوفسکی، ص۱۸۰)

● عابدی (ص۲۱۸)، به جای «نقطهاء»، **نکتهای** آورده است.

۳۸. چاهی دیدند بر میانهٔ راه بی‌حبایلی و حاجتی. (ژوکوفسکی، ص۱۸۴)

● عابدی (ص۲۲۳)، به جای «بی‌حبایلی و حاجتی»، **بی‌ستری و حاجزی** ضبط کرده و در چاپ ۱۳۵۸ تهران به صورت **بی‌حایلی و حاجبی** اصلاح شده که مناسب به نظر می‌رسد؛ امّا ضبط عابدی بی‌تردید رجحان دارد.

۳۹. مِنهُم مبارزِ صفِّ صوفیان و معبّرِ احوالِ عارفان ابوالقاسم ابراهیم محمّد بن **محمود** النّصرآبادیِ. (ژوکوفسکی، ص۲۰۰)

● عابدی (ص۲۴۲)، به جای «محمود»، **محمویه** آورده که به کتب رجال هم مستند است.

۴۰. مِنْهم شیخ امام اوحد واندر طریق خود مفرد ابوالعبّاس احمد بن محمّد **الاشقانی**. (ژوکوفسکی، ص۲۱۰)

● عابدی (ص۲۵۴)، «الاشقانی» را به صورت **الشّقّانی** اصلاح کرده که به کتب رجال مستند است.

۴۱. از این جنس وی را **ظرف** بسیار است. (ژوکوفسکی، ص۲۲۷)

● عابدی (ص۲۷۷)، به جای «ظرف» (= ظرافت)، **طُرَف** آورده که ظاهراً مناسب‌تر است.

۴۲. لو عرفتم اللهَ حقَّ معرفتِه لَمشیتم علی البحورِ **لَزالت** بدعائِکم الجبالُ. (عابدی، ص۳۹۱)

● به اقتضای سیاق عبارت و مطابق چاپ ژوکوفسکی و تصویر نسخهٔ اساس، **و زالَت**، به جای «لزالت»، صحیح است.

۴۳. وقتی من اندر دیار عراق اندر طلب دنیا و فنای آن **ناپاکی** می‌کردم و اوام بسیار برآمده بود. (ژوکوفسکی، ص۴۴۹)

● عابدی (ص۵۰۸)، به جای «ناپاکی»، **ناباکی** آورده که، بی‌هیچ تردید، ضبط صحیح همین است.

۴۴. خداوند ... مرا که علیّ بن عثمان الجلابی‌ام از پسِ آن که یازده سال از آفتِ تزویج نگاه داشته بود تقدیر کرد تا به فتنه درافتادم و ظاهر و باطنم اسیر **صفتی** شد که با من کردند بی‌از آن که رؤیت بوده بود و یک سال مستغرقِ آن بودم. (ژوکوفسکی، ص۴۷۶؛ عابدی، ص۵۳۴)

● کلمهٔ «صفت»، در این عبارت، بسیار غریب و نامناسب است. عبدالغفور (← عابدی، تعلیقات، ص۹۰۰) و نیکلسن (ص۱۸) نیز کلمه را همین‌طور خوانده‌اند. انصاری (ص۱۱) آن را قیاساً به صورت «[**پری**]**صفت**» اصلاح کرده است. ضبط درست، به احتمال قوی، **صیغت** است و مراد این است که نادیده اسیر همسری موقّت شدم.

۴۵. جهّال **متصوّفه** این جمله را مذهب ساخته‌اند. (عابدی، ص۶۱۰)

● به جای «متصوّفه»، مطابق چاپ ژوکوفسکی (ص۵۴۶) و تصویر نسخهٔ اساس، **متصوّف** صحیح است.

تعلیقات و فهارس

۱. آموختن جمله علوم بر مردم فریضه نه، چون علم نجوم و طبّ و علم حساب و **صنعت‌های بدیع** و آنچه بدین مانَد. (متن، ص۱۷)

صنعت‌های بدیع: **کارها و هنرهای تازه**، در اینجا ظاهراً: **علوم غریبه**. (تعلیقات، ص۶۲۷)

● عبارت هجویری، به‌وضوح، از **فنّ بدیع** (بخشی از علم بلاغت) و اصطلاحِ «صنعت» در این فن حاکی است و سخن مؤلّف کشف المحجوب، درخصوص فریضه بودن علوم در حدّ نیاز دینی، با این معنی مطابقت دارد. کشف المحجوب از کهن‌ترین متون فارسی است که از فنّ بدیع و همچنین از علم عروض و برخی از اصطلاحات آن یاد کرده است.

۲. مرو: مرو **شاهجهان**، از شهرهای بسیار قدیمی خراسان. (تعلیقات، ص۶۷۰)

● «مرو **شاهجان**» صحیح است. صورت نادرست «مرو **شاهجهان**» در ص۶۶۴ و در فهارس (ص۱۱۳۹) نیز دیده می‌شود.

۳. **مفرد** ۲۲۰، ۲۶۴، ۳۷۹، ۴۵۰، ۴۷۶. (فهرست اصطلاحات، ص۱۰۲۵)

مفرّد ۵۵۳. (همان جا)

مفرد (کتابِ ـ) ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۶۴. (فهرست لغات و ترکیبات، ص۱۰۸۶)

مفرد (= یگانه، بی‌نظیر) ۲۴۹، ۲۵۴، ۳۷۹. (همان جا)

● از پنج مورد «مفرد» یاد شده در فهرست اصطلاحات، هیچ‌یک اصطلاح نیست، و همه کاربرد لغوی دارد.

«مفرّد» که در فهرست اصطلاحات آمده، اصلاً در صفحهٔ ۵۵۳ نیامده است.

از سه مورد «مفرد» که در فهرست لغات به عنوان صفت «کتاب» یاد شده، دو مورد (ص۱۱۸ و ۱۶۴) اصلاً ربطی به «کتاب» ندارد.

از سه مورد «مفرد» که در فهرست لغات به معنای «یگانه و بی‌نظیر» آمده، یک مورد (ص۳۷۹) اصلاً با این معنی ربطی ندارد.

مفرد (ص۷۶) در هیچ‌یک از دو فهرست (اصطلاحات، لغات و ترکیبات) نیامده است.

نکته‌های کلّی

ــ طرح کلّی مصحّح، در نگارش مقدّمه، تصحیح متن، افزودن تعلیقات و توضیحات مفصّل عرفانی و ادبی و تاریخی و جغرافیائی، شرح و ترجمهٔ آیات و احادیث و ابیات و عبارات عربی، و الحاق فهارس متعدّد و متنوّع، عالمانه و عمدهٔ اصول آن مسلّم امّا اجرای آن دشوار و طاقت‌فرسا ست.

ــ مصحّح نسخهٔ مقابله‌شدهٔ وین را اساس قرار داده و نتیجهٔ مقابلهٔ مسعود صوفی را، هر جا لازم یافته، به متن برده و، هرجا ضبط نسخهٔ اساس را «غلط مسلّم» (به تعبیر مصحّح) یافته، ضبط نسخ دیگر را در متن آورده است؛ و، به سبب کثرت و تنوّع نسخه‌بدل‌ها و با عذر افزایش حجم کتاب، از نقل روایات نسخ دیگر امتناع کرده و فقط اختلافاتی را که مهم یا سودمند دانسته، در پانوشت، آورده است.

ــ متن به رسم‌الخطّ متداول کنونی آمده و عناوین فصول، با ذکر شماره، در داخل قلاّب [ ] افزوده شده است.

ــ مصحّح، در ضبط صحیح اعلام تاریخی و جغرافیائی، جهد بلیغ داشته و همّت وی ستودنی است.

ــ تعیین مواضع پایان صفحات نسخهٔ اساس و شماره‌گذاری سطرهای متن متوقّع بود که از آن غفلت شده است.

ــ ارجاع‌ها و منابع براساس نام اثر تنظیم شده، که بسیار مفید و موافق و مناسب تحقیقات فارسی است. ارجاع‌ها معمولاً دقیق و کامل و مفید صورت گرفته؛ امّا، در

مقدّمهٔ مصحّح، برای تکرار برخی از ارجاعات داخل متن در پانوشت وجهی متصوّر نیست.

ــ تعلیقات و توضیحات ارزشمند مصحّح ــ که با استفاده از ۲۶۸ منبع فارسی و عربی فراهم آمده ــ بسیار سودمند است، هرچند افراط در آن به تکرار بعضی مطالب و تعلیق بعضی توضیحات غیرضروری انجامیده است.

ــ در فهارس، تمام آیه و حدیث و همچنین تمام اقوال و اشعار و مانند آنها آمده، که بدایت هریک برای ارجاع کافی به نظر می‌رسد.

ــ در فهرست «سخنان مؤلّف دربارهٔ خود»، مواردی که مؤلّف از آثارش یاد کرده مذکور نیست.

ــ از سودمندترین فهرست‌های این تحقیق «فهرست لغات و ترکیبات» آن است؛ امّا، در آن، کلمات و عباراتی مانندِ آزادی، آشنایی، از برایِ، از بس، اندرگاهواره، بدونِ، فراموشی معنی شده و معنای کلماتی نظیرِ اِفک، اِلحاف، بنت لبون، بنت مخاض، بَوادی، زفیر، زَلّه، سَبْی، مُزعج نیامده است.

ــ متأسّفانه، در فهارس، اعلام مذکور در متن با اعلام مذکور در مقدّمه و تعلیقات درآمیخته است.

ــ کتاب، با آنکه ویرایش فنّی آن مجموعاً خوب و دقیق صورت گرفته، از برخی خطاهای مطبعی و ارجاعات کور خالی نمانده است. خطاهای مطبعی متعدّد در ارقام و اعداد همچنین در مواردی دیگر روی داده است، ازجمله: «همراه»، (ص پنجاه، سطر ۹) به جای «همراهی»؛ «کجا شد» (ص پنجاه‌ونه، سطر ۱۰) به جای «کجا باشد»؛ «رنگ جهل» (ص۶۴۸، سطر ۱۸) به جای «زنگ جهل»؛ «رخانش بمحاید» (همان‌جا، سطر۲۱) به جای «رخانش بمخاید»؛ «۱۳/۲» (ص۶۹۶، سطر ما قبل آخر) به جای «۱۴/۲»؛ «النَّساء» (ص۸۹۸، سطر ۲۱) به جای «النِّساء»؛ «۷۷۹» (ص۱۱۳۵، مقابل «نحو القلوب») به جای «۸۳۹».

ارجاع کور، مانند «ص۸۰۶» (ص سیزده، پانوشت ش۱)؛ «ص۸۱۶» (ص چهارده، پانوشت ش۴)؛ «ص۸۰۵» (همان‌جا، پانوشت ش۷)؛ «ص۶۷۶» (ص بیست‌وسه، پانوشت ش۲)؛ «ص۷۶۴» (ص۱۱۲۵، مقابل «محمّدبن احمد الفارسی»).

مصحّح کشف المحجوب هجویری قدم در رهی مردانه نهاده و ریاضت وی را، در فهمیدن

و فهمانیدن این متنِ بدرکاب، از نظر دور نمی‌شاید داشت و طرح خرده‌ای چند به نیّت استصواب و استحسان، از ارزش موفّقیّت‌های او در این پژوهش نمی‌کاهد، امّا از حقیقت نمی‌توان گذشت که کارِ تصحیح و تحقیق در کشف المحجوب ــ همانند بسیاری از دیگر متون ما ــ هنوز به پایان نرسیده است.

منابع

انصاری، قاسم، «مقدّمه» بر کشف المحجوب، کتابخانهٔ طهوری، تهران ۱۳۵۸.

تسبیحی، محمّدحسین، تحلیل کشف المحجوب و تحقیق در احوال و آثار حضرت داتاگنج‌بخش، دانشگاه پنجاب، لاهور ۱۹۹۹.

حاجی‌خلیفه، مصطفیٰ‌بن عبدالله چلبی، کشف الظّنون عن اسامی الکتب والفنون، ج۲، به کوشش محمّد شرف‌الدّین یالتقایا ــ رفعت بیلگه الکلیسی، کتابخانهٔ اسلامیّه ـ جعفری، تهران ۱۹۶۷.

روشن، محمّد، «مقدّمه» بر شرح التّعرّف لمذهب التّصوّف، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۶۳.

ژوکوفسکی، والنتین آلکسیویچ، «مقدّمه» بر کشف المحجوب، ترجمهٔ م. محمّدلوی عبّاسی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.

عابدی، محمود، «مقدّمه و تعلیقات» بر کشف المحجوب، انتشارات سروش، تهران ۱۳۸۳.

عبّاسی، م. محمّدلو، «مقدّمه» بر کشف المحجوب، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.

فروزانفر، بدیع‌الزّمان، «مقدّمه» بر ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.

قابل جمال‌اف، «نسخ خطّی فارسی در قرن نوزدهم روسیّه»، مجموعه مقالات نخستین همایش ملّی ایران‌شناسی (نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی)، بنیاد ایران‌شناسی، تهران ۱۳۸۳، ص۲۲۵-۲۸۰.

لاری، محیی‌الدّین، فتوح الحرمین، به کوشش علی محدّث، انتشارات اطلاّعات، تهران ۱۳۶۶.

«مقدّمهٔ قدیم» ترجمهٔ رسالهٔ قشیریّه، به کوشش بدیع‌الزّمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.

نظامی عروضی، احمدبن عمر سمرقندی، چهار مقاله (یا مجمع النّوادر)، به کوشش محمّد قزوینی ـ تصحیح مجدّد محمّد معین، کتابفروشی زوّار، تهران ۱۳۳۷.

نوشاهی، عارف، «منابع فارسی دربارهٔ هجویری و کشف المحجوب او در شبه قارّهٔ پاکستان و هند»، مقالات عارف، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۸۱، ص۲۵۳-۲۶۱.

نیکلسن، رینولد الّین، «مقدّمه» بر گزیدهٔ کشف المحجوب، ترجمهٔ هوشنگ رهنما، انتشارات هرمس، تهران ۱۳۸۱.

هجویری، ابوالحسن علیّ‌بن عثمان جلابی غزنوی، کشف المحجوب، به کوشش والنتین آلکسیویچ ژوکوفسکی، کتابخانهٔ طهوری، تهران ۱۳۵۸.

❑

القاموس الشامل

سید احسان موسوی خلخالی

***القاموس الشامل (فرهنگ فارسی- عربی)*، محمدحسن بوذرجمهر، نوفل، بیروت ۲۰۰۲، ۹۸۸ (XXI + ۹۶۷) صفحه.**

این کتاب، آن‌چنان‌که در مقدمهٔ آن اشاره شده، حاوی ۶۰ هزار مدخل فارسی و ۱۶۰هزار واژهٔ عربی است.

کتاب دو مقدمه دارد. نویسندهٔ مقدمهٔ نخست دکتر فیکتور الکک، استاد ادبیات فارسی و مدیر بخش ادبیات فارسیِ دانشگاه لبنان، است. او، در مقدمهٔ خود، برخی ویژگی‌های این فرهنگ را برمی‌شمرد و خاطرنشان می‌کند که اساس آن فرهنگ‌های آلمانی- عربی است، که عبارت‌اند از:

Handwö rterbuch 1&2; *Arabisches Wö rterbuch*, *Deutsch Arabisches Wö rterbuch*

از ویژگی‌های این کتاب، آن‌چنان که فیکتور الکک اشاره کرده، آوردن نام‌های خاصی است که تلفظ عربی‌شان با تلفظ یا عنوان فارسی آنها متفاوت است، مثلِ **گوته**: غوته؛ **هگل**: هیغل؛ **چرچیل**: تشرتشل؛ **اتریش**: نمسا؛ **لهستان**: بولندا.

دیگر ویژگی این فرهنگ آن است که مؤلف در بیشتر موارد، در معادل‌های عربی، مذکر و مؤنث و مفرد و جمع و گاه متضادّ لغت را جداگانه آورده است؛ مانندِ

آموزگار: معلّم (مذکر)، معلّمون / معلّمین (جمع)، معلّمة (مؤنث)، معلّمات (جمع).
شب: اللیل، لیلة، لیال(ی) (جمع)؛ (ضد النهار).
زیان: خسارة، خسر، خسران، ضرر، اضرار (جمع)؛ (ضد ربح).

گاه حرف اضافهٔ مناسب با فعل نیز آورده شده است؛ مثل

کینه ورزید: حقَد. تحقَّد (علیٰ).

بعد از مقدمهٔ فیکتور الکک، مؤلف، در مقدمه‌ای کوتاه، به تاریخ زبان و ادبیات عربی می‌پردازد و آن را به هفت دوره تقسیم می‌کند: جاهلیت، صدر اسلام، دورهٔ اموی، دورهٔ عباسی، دورهٔ اندلس، دورهٔ سقوط، و دورهٔ نهضت نو. نویسندگان هر دوره و طلایه‌دارانِ هر عصر را نیز نام می‌برد و مقدمه با توضیحِ کوتاهی پایان می‌یابد.

بعد از مقدمهٔ مؤلف، در مورد شیوهٔ استفاده از این فرهنگ توضیحاتی ارائه شده است؛ از جمله اینکه افعال به صیغهٔ مصدر آمده و، در صورت صرف، فقط به مفرد غایب صرف شده‌اند. در پایان، از ۴۰ منبع به عنوان مهم‌ترین منابع این فرهنگ نام برده شده است؛ که در این میان منابع فارسی عبارت‌اند از: **فرهنگ نوین عربی فارسی** (مصطفی طباطبائی)، **فرهنگ فارسی- آلمانی** (یونکر، علوی)، **لغت‌نامهٔ دهخدا**، **فرهنگ فارسی معین**، **فرهنگ کوچه** (احمد شاملو)، **فرهنگ زبان فارسی امروز** (غلامحسین صدری افشار و دیگران)، **دایرةالمعارف فارسی** (غلامحسین مصاحب)، **فرهنگ عربی- فارسی** (احمد سیاح)، **فرهنگ پیشرو آریانپور انگلیسی- فارسی**، **فرهنگ نفیسی**، **دانشنامهٔ ادب فارسی** (حسن انوشه)، **فرهنگ جامع فارسی**.

با وجود این مزیت‌ها و ویژگی‌ها، چند نقص مهم در این فرهنگ به چشم می‌خورد. مهم‌ترین نقص غلط‌های چاپی فراوان است، که خود ناشر، در صفحهٔ ضمیمه‌ای، به ۱۴۸ مورد از آنها اشاره کرده و صحیحشان را تذکر داده است. اما این غلط‌ها بسیار بیشتر است و هم در مدخل‌های فارسی، هم در معادل‌های عربی و هم در آوانویسی دیده می‌شود.

در مدخل‌ها و معادل‌گذاری‌ها نیز خطاها و اشتباهاتی رخ داده، که ذیلاً به هریک، با ذکر چند نمونه، اشاره می‌کنیم.

۱. غلط‌های املایی که غالباً در مدخل‌های فارسی دیده می‌شود، مثل اتر (**عطر**)؛ اُغ (**عق**)؛ طرق و طروق (**ترق و تروق**)؛ طبیدن (**تپیدن**)؛ قولدر (**قلدر**)؛ جزبه [بعد از مدخل **جزایی** و قبل از مدخل **جزر**] (**جذبه**).

۲. ترکیب‌های فارسی نامتداول، مانند اذانگر (اذانگو)؛ خفیف‌فروش، خفیف‌فروشی (خرده‌فروشی)؛ عاقبت نیندیش؛ غارتیدن؛ فتوتمند؛ ناتجربگی؛ وساطتگر؛ خرنده (خریدار)؛ یارمند.

۳. معادل‌های نادرست؛ مثلاً دربرابر واژهٔ **ابتهال** می‌خوانیم: وساطة، شفاعة، التماس، توسل. ابتهال در عربی و فارسی به معنای «با ناله و زاری دعا کردن» است، که در این صورت فقط واژهٔ «توسل» صحیح است. خود ابتهال هم در عربی به‌کار می‌رود. یا دربرابر **اتصاف** می‌خوانیم: وصف، بیان، شرح، تعریف. اتّصاف یعنی «موصوف بودن به یک صفت»، که خود در عربی به همین معنا به‌کار می‌رود و بدین ترتیب هیچ‌یک از معادل‌ها دقیق نیست. دربرابر واژهٔ **اثبات** نیز می‌خوانیم: برهان، بیّنه، دلیل. اثبات یعنی «برهان آوردن و دلیل و بیّنه اقامه کردن» و خود در عربی به‌کار می‌رود. یا دربرابر **اجماع** می‌خوانیم: اجتماع، مجمع، حشد. اجماع در معنای «گروه و جماعت» در فارسی معنایی قدیمی است و امروزه بیشتر به معنای «اتفاق نظر» به‌کار می‌رود. یا **ازمه** با آوای /azme'/ به معنای «لجام» آمده، درحالی که شاید منظور **اَزِمّه** /azemme'/، جمع زمام، باشد. یا دربرابر **اساله** با آوای /esāle'/ می‌خوانیم: سبّ، شتم، إهانة؛ که لابد مقصودْ **اسائه** /esā'e'/ است. یا دربرابر واژهٔ **استحاضه** می‌خوانیم: حیض؛ که این در هر دو زبان متفاوت است. یا دربرابر **الاکلنگ** می‌خوانیم: أرجوحة، زحلوقة؛ که اولی به معنای «تاب» و دومی به معنای «سرسره» است. یا دربرابر واژهٔ **تملّک** می‌خوانیم: استملاک، و دربرابر **تملیک** هم واژهٔ استملاک را می‌بینیم، درحالی که تملّک یعنی «مالک شدن» و تملیک یعنی «کسی را مالک چیزی کردن» یا دربرابر **تخطّی** می‌خوانیم: خطیئة؛ درحالی که تخطّی مصدر است و در فارسی نیز به معنای «خطا کردن» به‌کار می‌رود، اما خطیئة یعنی «خطا». یا در میان معادل‌های عربی که برای **معشوق** ارائه شده، واژهٔ عاشق را می‌بینیم، درحالی که معشوق هرگز در فارسی بدین معنا به‌کار نمی‌رود.

به برخی معادل‌گذاری‌های غلطِ دیگر فهرست‌وار اشاره می‌کنیم:

ابهام: شک؛ **احترام‌گذار**: فائق الاحترام، عظیم الاحترام؛ **اِخصام**: ضد، اضداد [**اَخصام** درست است]؛ **ادعیه**: ابتهال، توسّل، دعاء؛ **اَدغام**: جمعیة، اتحّاد؛ **ارتیشدار**: جندی، عسکری؛ **اساس‌نامه**: قانون تأسیس الدولة؛ **استدراج**: بالتدریج، شیئاً فشیئا؛ **اصابت**: مقابله، لقاء؛ **اَضداد**: هیجان، تهیج؛ **اِفهام**: فهم، سهل‌الفهم؛ **با غیرت**: طموح؛ **با معرفت**: خبیر، خبراء؛ **تاجرباشی**: جماعة التجار؛ **تجانس**: شبیه، متشابه، متکافئ، [معادل‌های مناسبْ «تشابه»، «شَبَه» و «تکافؤ» است]؛ **تلقّی**: لقاء، ملاقات، مواجهة؛ **خوش‌خبر**: خبر حسن؛ **درخصوص**: فوق، علیٰ؛ **سه بعدی**: ثنائیة الأبعاد، [«ثلاثیة الابعاد» درست است]؛ **عدالت‌خانه**: محکمة العدل الدولیة؛ **قرعه‌کشی**: لعبة البخت، (الیانصیب)، [«قرعه» درست است].

۴. واژه‌های نامستعمل یا کم‌کاربرد؛ مثلاً **استیجازه** با آوای /estijāze'/ به معنای طلب الإذن آمده است، که در فارسی به‌کار نمی‌رود. یا در حرف «ع» **لغت عجاز** را می‌بینیم که دربرابرش معادل معجزه آمده، درحالی که عجاز در فارسی به‌کار نمی‌رود. همچنین در حرف «ا» مدخل **اجلاف** را می‌بینیم که در فارسی کاربرد کمی دارد، اما در حرف «ج» مدخل **جلف** وجود ندارد.

علاوه بر کاستی‌هایی که یاد شد، در دو مورد نیز اطلاعاتِ ارائه‌شده غلط است. مورد اول مدخل **امیرکبیر** است که دربرابر آن می‌خوانیم: میرزا تقی‌خان امیرکبیر وزیر نادرشاه، که «وزیر ناصرالدین شاه» درست است. مورد دوم مدخل **دوحة** است که دربرابر آن آمده: مدينة في الامارات العربية المتحدة، درحالی که «عاصمة دولة قطر» درست است.

❑

تاریخ به منزلهٔ داستان

رویکردپسامدرنیستی به تاریخ در داستان «میزگرد»

حسین پاینده

در مجموعه داستان ***از پرنده‌های مهاجر بپرس*** نوشتهٔ سیمین دانشور، داستان کوتاهی به نام «میزگرد» وجود دارد که از هر حیث نامتعارف به نظر می‌رسد. این داستان را یک «مصاحبه‌گر» روایت می‌کند که با برخی شخصیت‌های اسطوره‌ای و ادبی ــ رستم، سعدی، حافظ و اخوان ــ به گفت‌وگو نشسته است. پیرنگ داستان عمدتاً تشکیل شده است از پرسش‌های مصاحبه‌گر و پاسخ‌هایی که شخصیت‌های یادشده به او می‌دهند به علاوهٔ جملات معدودی که مصاحبه‌گر در پرانتز اضافه می‌کند و بیشتر به توضیحات مربوط به صحنه و نحوهٔ عمل شخصیت‌ها در نمایش‌نامه شباهت دارند، مانند این که می‌گوید: «رستم سر به زیر می‌اندازد. اشک می‌ریزد روی ریش دوشاخه‌اش...» (دانشور، ص۲۳). مصاحبه‌گر، در طول داستان، پرسش‌های گوناگونی می‌کند که همگی به چندوچونِ اَعمالِ این شخصیت‌ها، آن‌گونه که از تاریخ و متون ادبی می‌دانیم، مربوط می‌شوند. با دقتِ بیشتر، می‌توان گفت راویِ داستان پرسش‌های خود را به گونه‌ای مطرح می‌سازد که گویی در پی سنجشِ درستی یا نادرستیِ دانسته‌های ظاهراً مسجّل ما دربارهٔ این شخصیت‌هاست. به بیان دیگر، پرسش‌های راوی ــ و نیز اظهارات شخصیت‌ها در گفت‌وگو با یکدیگر ــ امور مسلّم را محلّ تردید و مناقشه یا دست‌کم نامعیّن جلوه می‌دهد. برای مثال، مصاحبه‌گر از رستم می‌پرسد: «معروف است، وقتی جنازهٔ سرایندهٔ شرح حال شما را از دروازهٔ شهر بیرون می‌بردند،

صلهٔ سلطان محمود غزنوی شصت هزار دینار طلا، بار شتر، برای او به شهر وارد شد. آن مرحوم در دنیای مردگان در این باره چیزی به شما نگفت؟» (همو، ص۲۷). ایضاً، در بخش دیگری از داستان، مصاحبه‌گر از حافظ، درخصوص صحّت یا سقم ملاقاتش با امیرتیمور، سؤال می‌کند: «آقای حافظ دیدار شما با امیرتیمور راست است؟» (همو، ص۲۹).

برخی دیگر از پرسش‌های راوی، بیش از آنکه دانسته‌های ما از تاریخ ادبیات یا اسطوره را امری آمیخته با تردید و عدم قطعیت جلوه دهند، صورتی خلاف‌توقع و طنزآمیز[1] دارند. مثلاً مصاحبه‌گر خطاب به سعدی می‌گوید: «آقای سعدی، راست است که زن یا دختر شما سر و گوششان می‌جنبیده؟» (همو، ص۲۸). راوی به همین منوال از حافظ می‌پرسد: «آقای حافظ، شما هم زن و بچه داشتید و هم عاشق شاخ‌نبات بودید؟» و، پس از انکار حافظ که می‌گوید «خانهٔ ما در کوچهٔ حیران بود و خانهٔ شاخ‌نبات در کوچهٔ عاشقان. گاهی دیدار میسّر می‌شد»، مجدداً با لحنی طنزآمیز می‌پرسد: «با بوس و کنار؟ آن زنی که پیراهن چاک‌کرده و غزلخوان نصف شب به سراغ شما آمده شاخ‌نبات بوده؟» (همو، ص۳۰). با مطرح کردن این پرسش‌ها، راوی هم تصورات ما را دربارهٔ این شخصیت‌های تاریخی واژگون می‌کند و هم تصوراتی را که دربارهٔ کارکرد راویان در ادبیات داستانی داریم.

داستان «میز گرد»، نه فقط به سبب پرسش‌های مصاحبه‌گر بلکه همچنین به دلیل پاسخ‌هایی که شخصیت‌های داستان به این پرسش‌ها می‌دهند، حیرت‌آور و خلاف عادت به نظر می‌رسد. طرح پرسش‌هایی که نمونه‌هاشان را پیش‌تر نقل کردیم به خودیِ خود از توقّع ما به دور (یا واجد «آیرونی») است؛ اما پاسخ‌های رستم و سعدی و حافظ و اخوان یا اظهارات آنان درگفت‌وگو با یکدیگر نیز، به همین میزان، متناقض‌نما و برخلاف توقع ماست. برای مثال، حافظ در پاسخ به سؤال مصاحبه‌گر دربارهٔ دیدار با امیرتیمور، روایت‌های تاریخی درخصوص این ملاقات را «شایعه»‌ای می‌نامد که، بر اثر دامن زده شدن، «تا بنگاله رفته. چونان که حتی خودم بر این باورم که این دیدار میسّر گشته است» (همو، ص۲۹). پاسخ حافظ به پرسش‌های بیشترِ راوی دربارهٔ این موضوع جنبه‌های دیگری از آیرونی را (در این مورد، گونه‌ای از آیرونی که با نام «آیرونی وضعیت»[2] یا «وضعیتِ خلاف توقّع» می‌شناسیم) تشدید می‌کند:

1) ironical 2) irony of situation

پرسیدم ـ ماجرا چیست؟

حافظ ـ شایعه چنین است که امیر تیمور مرا به حضور خویش خوانده بوده است. من لخت مادرزاد خود را در عبایی فروپوشیدم و به بارگاهش قدم نهادم. امیر تیمور گفت: ای مرد، پدرم درآمد تا سمرقند و بخارا را گشودم و تو سمرقتند و بخارای مرا به خال هندوی یک ترک شیرازی بخشیدی؟ من عبایم را به کناری زدم و گفتم: از این بخشش‌هاست که می‌بینید لخت و عورم و گفتی هم‌اکنون از مادر زاده‌ام. امیر تیمور خندید.

پرسیدم ـ شما را نپوشانید؟

حافظ ـ نه.

پرسیدم ـ بعد چه شد؟

حافظ ـ من پرسش کردم که اگر شما جای من می‌بودید چه می‌سرودید؟

پاسخ داد می‌سرودم:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سر و دست و دل و پا را
اگر من چیز می‌بخشم ز مُلک خویش می‌بخشم نه چون حافظ که می‌بخشد سمرقند و بخارا

(همو، ص۲۹-۳۰)

در نقل‌قول بالا، نه فقط نحوهٔ ملاقات حافظ با امیرتیمور بلکه سخنان ردّ و بدل‌شده بین آنها و نیز دخل و تصرّف امیرتیمور در شعر حافظ وضعیتی واجد آیرونی است و عجیب و مضحک می‌نماید. این عینِ همان احساسی است که پس از خواندن جواب اخوان به این پرسش مصاحبه‌گر که «آقای اخوان چرا این‌قدر دیر آمدید؟» که می‌گوید: «ترافیک سرسام‌آور بود. پیاده آمدم» (همو، ص۲۴) به خواننده دست می‌دهد. باری پاسخ‌های شخصیت‌های داستان همان‌قدر از توقع ما به دور است که پرسش‌های راوی از ایشان.

سعدی در قرن هفتم و حافظ در قرن هشتم می‌زیست؛ اخوان هم شاعری نوپرداز بود که نزدیک به یک دهه و نیم پیش بدرود حیات گفت. گرد هم آمدن این شخصیت‌ها که در سه برههٔ زمانی می‌زیسته‌اند چگونه می‌تواند میسّر شود و نویسنده، با این زمان‌پریشی، چه مفاهیم یا کدام معانی را به ذهن خواننده متبادر می‌سازد؟ وجه اشتراک سه شاعر پیش‌گفته این است که، به رغم تعلق به دوره‌های تاریخیِ متفاوت، هر سه واجد حیات عینی بوده‌اند؛ حال‌آنکه رستم شخصیتی اسطوره‌ای و قهرمانِ اثری ادبی متعلق به بیش از یک‌هزار سال پیش (***شاهنامه***) است و بیرون از اذهان خوانندگانِ آن اثر نمی‌توانسته وجود داشته باشد. چگونه ممکن است شخصیت‌های واقعی با شخصیتی غیرواقعی ملاقات کنند؟ به نظر می‌رسد دانشور نه فقط عرف‌های زمان را در این داستان

نقض می‌کند بلکه همچنین مرز بین واقعیت و تخیل را نیز مخدوش می‌سازد. این رویارویی با عرف‌ها و استنباط‌های دیرآشنا چه کار کردی دارد و در قرائت این داستان چه دلالتی می‌توان برای آن قایل شد؟ اصولاً از داستانی که گفت‌وگوی یک راوی با شخصیت‌های ادبیِ ادوارِ گوناگون و شخصیتی اسطوره‌ای را روایت می‌کند ــ گفت‌وگویی که مشحون از آیرونی و وضعیت خلاف توقع است ــ چه معنایی برمی‌آید؟

این پرسش‌ها برخی از طبیعی‌ترین سؤالاتی هستند که، برای یافتن معنا در این داستان، به ذهن هر خواننده متبادر می‌شوند. کاوش معنا در این داستانِ ظاهراً معناگریز، از جمله، مستلزم پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست. می‌توان گفت آن حلقهٔ واسطی که همهٔ این پرسش‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌کند **تاریخ** است. همهٔ عناصر داستانِ «میز گرد» (از زاویهٔ دید گرفته تا زمان و شخصیت و پیرنگ و کشمکش) به انحاء گوناگون توجه خواننده را به تاریخ، به منزلهٔ موضوعی تأمل‌برانگیز و درعین حال مناقشه‌پذیر، معطوف می‌کنند. در مقالهٔ حاضر قصد من این است که، به منظور پاسخ گفتن به پرسش‌هایی که طرح شد و کندو کاو در معنای این داستان، از رویکردی پسامدرن دربارهٔ تاریخ (به‌ویژه دیدگاه‌های هِیدن وایت، منتقد فرهنگی و نظریه‌پردازِ پسامدرنیستِ فلسفهٔ تاریخ) استفاده کنم. مسائلی از قبیل این که چه رابطه‌ای بین ذهنیت فردی و تاریخ وجود دارد؛ تفسیر ما از رویدادهای تاریخی بر کدام پایه‌های معرفتی استوار است؛ این پایه‌ها تا چه حد جهان‌شمول و برای همهٔ اذهانِ مُدرِکْ یکسان‌اند ــ مسائلی که به‌ویژه در پسامدرنیسم مسائلی درخور تأمل تلقی شده‌اند و نظریه‌پردازان دربارهٔ آن اظهارنظر کرده‌اند. چنان که در بخش‌های بعدی استدلال خواهم کرد، این مسائل عیناً ساخت‌مایهٔ داستان «میز گرد» نیز هستند و همین وجه اشتراک زمینهٔ مناسبی برای بحث دربارهٔ داستان دانشور از منظری پسامدرن فراهم می‌کند.

روایت‌سازیِ پسامدرنیستی در مقابلِ پوزیتیویسم تاریخی

از زمان ارسطو به این سو، تلقّی غالب از تاریخ و ادبیات این بود که مرز روشنیْ متون تاریخی را از متون ادبی جدا می‌کند و تاریخ و داستان دو مفهوم لزوماً متباین‌اند. در رسالهٔ بوطیقا ارسطو استدلال می‌کند که کار آفرینشگران ادبی روایت امور آن‌گونه که واقعاً روی داده‌اند نیست. خالق متون ادبی (یا به قول ارسطو، شاعر) ــ برخلاف تاریخ‌نویس ــ

وظیفه دارد رویدادها را آن‌گونه که **ممکن است** رخ دهند روایت کند. داستان‌نویس، با مدد گرفتن از تخیّل، روایتی درست می‌کند که در دنیای واقعی هرگز به آن شکل معیّنی که در داستان شرح داده شده حادث نگردیده است؛ اما بالقوه می‌تواند به انحاء گوناگون در زمان‌ها و مکان‌های متعدد رخ دهد. متقابلاً تاریخ‌نویس، نه از راه تخیل بلکه با استناد به شواهد و مدارکِ به جا مانده از رویدادی که در گذشته حادث شده است، روایتی از یک رویداد معیّن و خاص به دست می‌دهد. فرق روایت تاریخی با روایت ادبی این است که اوّلی واقعی و حادث‌شده و قطعی است، اما دومی تخیلی و ممکن‌الحدوث و کلی. ارسطو، در تبیین تفاوت تاریخ‌نویس با داستان‌نویس، اشاره می‌کند که

> تفاوت بین مورخ و شاعر در این نیست که یکی روایت خود را در قالب شعر درآورده است و آن دیگر در قالب نثر؛ زیرا ممکن هست که تاریخ هرودت به رشتهٔ نظم درآید ولیکن با این‌همه آن کتاب همچنان تاریخ خواهد بود، خواه نظم باشد و خواه نثر. تفاوت آن دو در این است که یکی از آنها سخن از آن‌گونه حوادث می‌گوید که در واقع روی داده است و آن دیگری سخنش در باب وقایعی است که ممکن است روی بدهد. از این روست که شعرْ فلسفی‌تر از تاریخ و مقامش بالاتر از آن است. (ارسطو، ص۱۲۸)

چنان‌که از نقل‌قول فوق مشخص می‌شود، از نظر ارسطو تفاوت تاریخ با ادبیات صوری (برآمده از صورت یا شکل بیان) نیست. شرح‌های تاریخی را نیز می‌توان به زبان شعری به رشتهٔ تحریر درآورد و این کار ماهیت (یا محتوای) متون تاریخی را دگرگون نمی‌کند. گرچه رهیافت ارسطو به تراژدی و کمدی در رسالهٔ بوطیقا کلاً صبغه‌ای صورت‌مدار دارد و او این دو نوع (ژانْر) را با برشمردن عناصر آنها و نقش هر یک در متن تبیین می‌کند؛ اما در اینجا، به منظور تمایزگذاری بین تاریخ و ادبیات، ارسطو رویکردی محتواگرایانه اتخاذ می‌کند. به اعتقاد او، حتی اگر کتاب تاریخ به شکل متون ادبی (به شعر) نوشته شود، باز هم محتوای آن غیرادبی است؛ زیرا در کتاب تاریخ از رویدادهای حادث‌شدهٔ معیّن سخن به میان می‌آید. برخلاف متون ادبی که امر **کلی** (جهان‌شمول) را بیان می‌کند و به وقایعی نظر دارند که امکان یا ضرورت وقوعشان در کانون توجه نویسنده قرارمی‌گیرد، کتاب تاریخ امر **جزئی** (یا خاص) را روایت می‌کند که اشخاص معیّنی پیش‌تر آنها را از سر گذرانده‌اند. برتریِ **فلسفی** ادبیات بر تاریخ هم، به نظر ارسطو، از همین چشم‌اندازِ کلی ناشی می‌شود که نویسندهٔ متون ادبی به روی خواننده باز

می‌کند. بر پایهٔ همین تمایزگذاریِ ارسطو، از دیرباز چنین استدلال می‌شد که تاریخ و داستان دو قطب مخالف‌اند؛ زیرا تاریخ‌نویس با حقایق مسلّم سروکار دارد، حال آنکه داستان‌نویس دنیائی غیرواقعی و سرتاپا تخیلی برمی‌سازد.

این تمایز دقیقاً همان چیزی است که پسامدرنیسم می‌کوشد نقض کند و براندازد. تاریخ و ادبیات ــ اگر بخواهیم اصطلاحات دریدا[3] را به عاریت بگیریم ــ در گذشته، نوعی **تقابل دوجزئی**[4] محسوب می‌شدند که به زعم پسامدرنیست‌ها اکنون می‌بایست وا سازی شود. این تلقی که روایت تاریخی واجد مصداق عینی و خاص است حال آنکه روایت داستانی صرفاً به‌طور کلی صحّت دارد، در عصر حاضر، جای خود را به دیدگاه دیگری داده است که تاریخ و داستان را شکل‌های متشابهی از دلالت‌گریِ روایی به منظور برساختن معنا می‌داند. به دلایل گوناگون می‌توان مدّعی شد که شرح ارائه‌شده در هیچ کتاب تاریخی نمی‌تواند آن‌گونه که ارسطو اعتقاد داشت شرحی **عینی** باشد. تاریخ‌نویس، برای بازسازی رویدادهای تاریخی، ناگزیر از استفاده از منابعی است که به واسطهٔ نظام‌های گفتمانی از گذشته به او رسیده‌اند. گفتمان تبلور باورها و نگرش‌ها و ارزش‌هایی است که به شکلی غیرمستقیم و معمولاً نمادین به نمایش گذاشته می‌شوند. تعریف جان فیسک[5] از گفتمان زمینهٔ مناسبی برای اثبات این برنهاد فراهم می‌کند که شواهد و مستندات تاریخی ممکن نیست صبغه‌ای **بی‌طرفانه** یا **مطابق با واقع** داشته باشند. فیسک در تعریف گفتمان می‌نویسد: «گفتمان نوعی زبان یا نظام بازنمایی است که از زمینه‌ای اجتماعی برآمده تا مجموعهٔ منسجمی از معانی را دربارهٔ حوزهٔ موضوعیِ معیّنی به وجود آورد و اشاعه دهد» (Fiske, p. 14). اشارهٔ فیسک به برآمدن گفتمان از **زمینه‌ای اجتماعی** تأکیدی است بر اینکه هر گفتمانی منافع طبقات یا اقشار معیّنی را در جامعه حفظ یا تقویت می‌کند. به این ترتیب، تاریخ‌نویس، در تلاش برای بازسازی رویدادهای گذشته، ناچار به متونی (**متن** به مفهوم عام مورد استفاده در مطالعات فرهنگی که به منابع مکتوب محدود نمی‌شود) اتّکا می‌کند که، به دلیل ماهیت گفتمانیشان، خود تفسیرپذیرند و، در واقع، مبیّنِ نگرش‌های مرامی (ایدئولوژیک) معیّنی هستند. کریستوفر باتلِر[6] استدلال می‌کند که حتی بنیانی‌ترین شواهد یا حقایقی که در همهٔ کتاب‌های تاریخ نقل می‌شوند، چیزی از

3) J. Derrida 4) binary opposition 5) John Fiske 6) Christopher Butler

ماهیت داستانیِ این کتاب‌ها نمی‌کاهند. برای مثال، اگر در یک کتاب تاریخ بخوانیم که ناپلئون کوتاه‌قد بود یا کلئوپاترا بینیِ خوش‌ترکیبی داشت، باز هم می‌توان گفت که این قبیل نکات به تفسیرهایی پایان‌ناپذیر و مناقشه‌برانگیز راه می‌دهند. مثلاً ممکن است یک تاریخ‌نویس از کوتاه‌قد بودن ناپلئون چنین نتیجه بگیرد که وی فردی ستیزه‌جو بوده و جنگ‌های فرانسه با سایر کشورها در زمان ناپلئون از همین ستیزه‌جویی ناشی شده است و نه از اوضاع اقتصادیِ فرانسه در آن زمان. به همین منوال، خوش‌ترکیب بودن بینیِ کلئوپاترا را می‌توان دلیل هوس‌برانگیز بودن او دانست، کما اینکه شکسپیر در نمایشنامهٔ ***آنتونی و کلئوپاترا*** چنین القا می‌کند که به سبب همین جاذبهٔ جنسیِ کلئوپاترا بود که آنتونی جبههٔ نبرد را ترک کرد و این دقیقاً همان نظری است که پلوتارک (مورّخ و فیلسوف یونان باستان) نیز، قرن‌ها پیش از شکسپیر، نه در یک نمایش‌نامه بلکه در کتابی تاریخی، اظهار کرده بود. (Butler, p. 33)

همسو بودن نظری که شکسپیرِ شاعر و نمایشنامه‌نگار در یک اثر ادبیِ برآمده از تخیّل القا می‌کند با دیدگاهی که پلوتارکِ تاریخ‌نویس در یک کتابِ واقعیت‌بنیادِ تاریخ مطرح می‌سازد مؤیّدِ این حقیقت پسامدرن است که تاریخ‌نگاری شکلی از داستان‌نویسی است. پل وِین[7] (نظریه‌پرداز فلسفهٔ تاریخ) برآن است که هر کتابی که تاریخِ یک دوره را روایت کند حکم یک **رمان حقیقی** را دارد؛ زیرا، هم در رمان و هم در کتاب تاریخ، نویسنده برخی رویدادها را برمی‌گزیند و در چارچوب زمان و مکان و به صورت یک زنجیرهٔ علّی روایت می‌کند و، از این راه، روایتِ خود را واجد پیرنگ می‌سازد (هاچن، ص۲۷۷ـ۲۷۸). در واقع، اگر دقت کنیم، درمی‌یابیم که هر شرحی از تاریخ، با استفاده از همان عناصری نوشته می‌شود که داستان‌نویس برای برساختن داستان به‌کار می‌گیرد ــ عناصری چون شخصیت، کنش، کشمکش، زمان، مکان، فضاسازی (یا ایجاد حال و هوای متناسب با کشمکش و وقایع داستان)، بحران، اوج. ایضاً هر کتاب تاریخ واجد درون‌مایه یا مضمونی است. تاریخ‌نویس نیز ــ همچون داستان‌نویس ــ از کنار هم قرار دادن این عناصر (رویدادهای معیّن در زمان و مکان خاص، کشمکش‌های اشخاص، بحران‌های حاصل از آن کشمکش‌ها، و جز آن)، دیدگاه خاصی را در خصوص موضوعِ

7) Paul Veyne

کتاب القا می‌کند. به این ترتیب، **تاریخ محض** نمی‌تواند وجود داشته باشد بلکه باید گفت هر روایت تاریخی حاصل گزینش‌های خاصّ نویسندهٔ آن روایت است؛ لذا، علاوه بر بازگوئیِ رخدادهای گذشته، دیدگاه خاصّ همان تاریخ‌نویس را نیز منعکس می‌کند. از این منظرِ پسامدرن، تفاوت و حتی اختلاف روایات گوناگونِ تاریخی از یک رویداد امری طبیعی و تأکیدی بر این حقیقت است که هیچ مورّخی نمی‌تواند مدّعی شود که روایت او از رویدادهای گذشته عین **واقعیت** را بازمی‌تاباند. استناد به **شواهد انکارناپذیر تاریخی** هم نمی‌تواند اختلاف دو تاریخ‌نویس را که رویدادی واحد را شرح می‌دهند حل کند و نشان دهد کدام‌یک از آنان **واقعیت** را بازگفته است؛ زیرا خود این موضوع که در بازسازی تاریخ به چه شواهدی می‌توان اتّکا کرد همواره می‌تواند محلّ منازعه باشد. پیدایش شکل‌های جدید تاریخ‌نگاری در چند دههٔ اخیر، موسوم به «تاریخ بدیل»[8] (از قبیل **تاریخ فمینیستی** و **تاریخ سیاه‌پوستان**)، مبیّن این حقیقت است که شرح هر رویداد تاریخی لزوماً در برگیرندهٔ دیدگاهی ایدئولوژیک و متضمّن منافع طبقات یا گروه‌های اجتماعیِ معیّن است.

متفکر معاصری که نوشته‌هایش در شکل‌گیری این دیدگاهِ پسامدرن راجع به تاریخ بیش از نوشته‌های سایر نظریه‌پردازانِ فلسفهٔ تاریخ تأثیرگذار بوده هِیدن وایت[9] است. او، با وام‌گیری از نظریه‌های گوناگون فلسفی و ادبی، دیدگاه تازه‌ای دربارهٔ فهم تاریخ مطرح کرده که، درواقع، تلفیقی از نظریهٔ ادبی و تاریخ‌نگاری است. به نظر او، روایت‌های تاریخ‌نویسان از گذشته برساخته‌هایی داستان‌مانند است. به سخن دیگر، هر داستان‌نویسی موضوعات و شخصیت‌ها و رویدادهای معیّنی را برای بازگویی برمی‌گزیند یا در کانون توجه قرار می‌دهد و به طریق اولیٰ موضوعات یا شخصیت‌ها یا رویدادهای معیّنی را حذف می‌کند یا به حاشیه می‌راند و کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. تاریخ‌نویسان مدّعی‌اند که صرفاً **حقایق مسلّمِ** تاریخی را گزارش یا بازسازی می‌کنند؛ اما روایت‌کردن رویدادهای تاریخ را نباید مترادف بازگوئیِ **حقایق مسلّم** قلمداد کرد. بازسازیِ تاریخ غالباً با هدف مشروعیت بخشیدن به منافع کسانی صورت گرفته است که قدرت اجتماعی و سیاسی را در اختیار داشته‌اند. از این رو، شیوهٔ غالب در زبانِ مورد استفاده در کتاب‌های تاریخ توصیفی بوده است نه مبتنی بر استدلال و احتجاج. (Domańska , p. 322)

8) alternative history

9) Hayden White

هِیدن وایت دیدگاه روایت‌مدار خود دربارهٔ تاریخ را، به‌تفصیل، در کتاب مشهورش با عنوان ***فراتاریخ***[10] مطرح کرده است. در این کتاب، وایت، با رهیافت پوزیتیویستی در فلسفهٔ تاریخ مخالفت می‌کند که ــ چنان‌که پیش‌تر دیدیم ــ ریشه در آراء ارسطو دارد. وایت تاریخ را نه دانشی برای تبیین رخدادهای گذشته بلکه هنری به منظور تفسیر آن رخدادها می‌داند. آنچه تاریخ‌نویسان **واقعیت** می‌نامند زنجیره‌ای از رویدادهاست که به‌خودیِ خود واجد هیچ معنایی نیست. تاریخ‌نویس حکم **مترجمی** را دارد که این رویدادها را از گذشتهٔ تاریخی به تاریخِ نگاشته‌شده **ترجمه** می‌کند. در این ترجمهٔ ادبی، تاریخ‌نویس صناعات ادبی را جایگزینِ الگوهای تاریخی می‌کند و نشان می‌دهد که رویدادهای تاریخ، بیش از آنکه معلوم‌کنندهٔ قواعدی منطقی باشند، مبیّنِ نوعی بازی بلاغی هستند. این ترجمه همچون برگرداندن نثر به شعر است و با به‌کارگیریِ چهار صنعت ادبی امکان‌پذیر می‌شود یعنی استعاره، مجاز مرسل به علاقهٔ لازم و ملزوم، مجاز به علاقهٔ جزء و کل، و آیرونی (Ibid, p. 325). از میان این چهار صنعت ادبی، وایت جایگاه ویژه‌ای برای آیرونی قایل است؛ زیرا سه صنعت دیگر همگی امکان‌پذیر بودن فهم امور از طریق زبان را مفروض تلقّی می‌کنند، حال آنکه آیرونی معضلهٔ زبان و مناقشه‌پذیر بودن هرگونه شناخت زبانی را نمودار می‌سازد.

بازنمائیِ تاریخ به صورت روایتی از وضعیت‌های خلاف توقع

آراء روایت‌مدار هِیدن وایت درخصوص تاریخ و کارکرد آیرونی در تاریخ‌نگاری زمینهٔ مناسبی برای بحث دربارهٔ معنای داستانِ «میز گرد» فراهم می‌آورد. در سرتاسر این داستان، آیرونی نه فقط صنعت ادبیِ غالب است بلکه نقشی ساختاری در القای دیدگاهی خاص دربارهٔ تاریخ ایفا می‌کند. اولین جلوهٔ آیرونی یا وضعیت خلاف توقع را در نخستین سطر داستان می‌توان دید: «آقای رستم از شما شروع می‌کنیم» (دانشور، ص۱۹). راوی مصاحبهٔ خود با شخصیت‌های حاضرآمده در داستان را با رستم (شخصیتی اسطوره‌ای و غیرواقعی) آغاز می‌کند و نه با سایر شخصیت‌ها که زمانی واقعاً حیات داشته‌اند. این تمهید نخستین نشانهٔ حاکی از وارونه‌سازیِ تلقّی خواننده از تاریخ و اسطوره است: برخلاف تصور معمول ما، اسطوره منبع موثّق‌تری برای فهم حقیقت است تا تاریخ.

10) *Metahistory*

جالب اینجاست که راوی، در ادامهٔ مصاحبه، درخصوص فردوسی (شخصیتی واقعی) از رستم پرسش می‌کند (و نه ــ آن‌گونه که ما توقع داریم ــ از فردوسی دربارهٔ رستم)؛ همچنین رستم دربارهٔ قدرتِ شاعریِ خالقِ خود نظر می‌دهد: «آن کس که ماجرای مرا سروده این صحنه [ازدواج رستم با تهمینه] را بسیار دلکش گزارش نموده است» (همو، ص۲۳). بدین ترتیب، به روال بسیاری از داستان‌های پسامدرن، شخصیتِ تخیّلی دربارهٔ نویسندهٔ واقعی اظهارنظر می‌کند، گویی که شخصیت‌های داستانی می‌توانند مستقل از خالقِ خود وجود داشته باشند.

مصداق آیرونی را همچنین در ادعای حافظ مبنی بر انتحال سعدی از اشعار او می‌توان دید: «شما هم که یک نیم‌مصرع از غزل من ربودید» (همو، ص۲۲). امکان انتحال سعدی از حافظ محال است، زیرا سعدی حدود یک قرن پیش از حافظ می‌زیسته و قاعدتاً، اگر هم انتحالی در کار بوده باشد، این حافظ است که می‌توانسته از سعدی انتحال کند نه برعکس. به این ترتیب، دانشور نه فقط وضعیتی خلاف توقع را (انتحال یک شاعر برجسته از شاعری دیگر) تصویر می‌کند بلکه، با به‌هم ریختن توالیِ زمان، نوعی ناهمخوانی زمانی[11] نیز به‌وجود می‌آورد و زمان‌پریشیِ کلیِ حاکم بر داستان را تشدید می‌کند. پاسخ سعدی به اتّهام حافظ آیرونیِ این موقعیت را بیشتر می‌کند: «ربودن که مهم نیست. خود شما بیش از همه ربوده‌اید» (همان‌جا). تصور انتحال با تلقّی ما از شعرای نامداری همچون سعدی و حافظ، که جایگاه انکارناپذیری در شعر کلاسیک فارسی دارند، ناهمخوان و متضاد است؛ اما، اگر به کارکرد آیرونی در داستان «میز گرد» دقت کنیم، آن‌گاه معلوم می‌شود که اصولاً گفته‌ها و وقایع در این داستان می‌بایست دائماً دانسته‌ها یا توقعات ما از تاریخ ادبیات و گذشتهٔ تاریخی را واژگون کنند.

کارکرد صنعت ادبیِ آیرونی در این داستان تردیدآفرینی نسبت به صحّت دانسته‌های ما دربارهٔ تاریخ است. راوی با سؤالاتِ خلاف توقع (از قبیل اینکه می‌پرسد آیا زن و دختر سعدی سروگوششان می‌جنبیده، یا آیا حافظ به رغم داشتن زن و فرزند معشوقی هم به نام شاخ‌نبات داشته است)، تلویحاً این برنهاد را تقویت می‌کند که معرفت تاریخی همواره موضوعی حلّ‌وفصل‌ناشده است. شناخت ما از شخصیت‌هایی که از راه کتاب‌های

11) anachronism

تاریخ (در این مورد، تاریخ ادبیات) می‌شناسیم، بر روایت‌هایی استوار گردیده است که نه حقایق مسلّم و مناقشه‌ناپذیر بلکه تفسیرهایی راجع به شخصیت‌ها و رویدادهای گذشته را در اختیار ما می‌گذارند. از منظر پسامدرنی که دانشور در داستان «میز گرد» اتخاذ کرده است، تاریخ، به‌جای آنکه مفروض و بی‌چون‌و چرا تلقی شود، می‌بایست بحث‌انگیز باشد. به همین دلیل، راوی لازم می‌بیند صحّت و سقم روایت مشهوری را که دربارهٔ ملاقات حافظ با امیر تیمور در کتاب‌های تاریخ ذکر شده است با پرسش مستقیم از خود حافظ بسنجد. البته پاسخ آیرونی‌دارِ حافظ به این پرسش ــ چنان‌که در بخش نخستِ مقالهٔ حاضر اشاره کردیم ــ قطعیت روایت‌های تاریخی را به سخره می‌گیرد. اما نکتهٔ مهم این است که داستان دانشور حتی پاسخ حافظ را هم به صورت روایتی درخورِ بحث ــ و نه لزوماً **عین حقیقت** ــ نشان می‌دهد. به عبارتی، **حقیقت** را خود شخصیت‌های داستان هم نمی‌توانند بدانند؛ کما اینکه سعدی اذعان می‌کند: «من در عمرم آن‌قدر دربارهٔ مسافرت‌هایم اغراق ورزیده‌ام که دیگر خودم نمی‌دانم کجاها را رفته‌ام و کجاها را نرفته‌ام» (همو، ص۲۲). تکرار آیرونی در جای‌جای این داستان یقینِ کاذب ما را به شناخت‌پذیر بودنِ حقایق تاریخی ــ یقینی که به پیش از دورهٔ پسامدرن تعلق دارد ــ باطل می‌کند. دانشور، با این تمهید ساختاری (آیرونی)، خواننده را به صرافت تفکر در این باره می‌اندازد که تاریخ نه مبیّنِ یک **حقیقت واحد** بلکه روایتی از حقایق گوناگون است که هر یک منافعِ اشخاص یا گروه‌های اجتماعیِ خاصی را تضمین می‌کند. برای مثال، در این مورد، می‌توان گفت توانائیِ معرفت‌شناسانهٔ حافظ برای فهم چندوچون یا دلالت‌های ملاقاتش با امیر تیمور محدود است؛ زیرا او رویدادهای تاریخی را روایت می‌کند که هم مشاهده‌گرِ آن بوده و هم در آن ایفای نقش کرده است. از این رو، روایت حافظ ممکن نیست روایتی **عینی** یا فارغ از منافع شخصیِ خود او باشد. عینیت در تاریخ‌نگاریْ اسطوره‌ای است که به پیش از دورهٔ پسامدرن تعلق دارد و نمی‌تواند از پسِ چالش‌های معرفت‌شناسانهٔ زمانهٔ ما برآید.

در این داستان، حتی صدای راوی منبعِ قابل‌اعتمادی برای یافتن معنای تاریخ نیست. راوی صرفاً یک مصاحبه‌گر است و، از سر نادانستگی، به مصاحبه با شخصیت‌هایی مانند رستم و سعدی و حافظ و اخوان روی آورده است. سر درگم بودن راوی را از آنجا می‌توان دریافت که او، برای تعیین درستی یا نادرستیِ استنباط‌ها و معرفت عامی که ما از

تاریخ داریم، ناگزیر از پرسش از شخصیت‌های داستان است. او نه فقط در خصوص صلهٔ ارسالیِ سلطان محمود غزنوی برای فردوسی سؤال می‌کند بلکه، با نقل این قول معروف که سعدی درخت می‌کاشته، از او دربارهٔ شمار این درختان می‌پرسد (همو، ص۲۸)؛ از رستم سؤال می‌کند که آیا کوه قاف در قفقاز است (همو، ص۱۹) و حتی می‌خواهد که رستم به زبان خویش **ماجرای قتل پسرش** و نیز شب زفافش با تهمینه را بگوید (همو، ص۲۳) یا، درواقع **بازگوید**؛ گویی که دانسته‌های ما در این ابواب، همه و همه، مجادله‌پذیرند و باید دوباره سنجیده شوند. به عبارتی، تاریخ در این داستان خود حکم نوعی داستان را دارد که، در صورت عوض شدن صدای راوی، مضامین یا درون‌مایه‌های آن می‌توانند دستخوش تغییر شوند. از این رو، راوی کارکردِ یک ذهنیت مرکزی را ندارد و نمی‌تواند خاستگاه معنا یا یکی از منابع درخورِ اتّکا برای جست‌وجو و یافتن معنا باشد؛ کما اینکه اَخَوان شِکوه می‌کند که «او [راوی داستان] خودش را به ما تحمیل کرده است» (همو، ص۲۵) و، در جای دیگر، او را در زمرهٔ «مورّخان دورِ قاب چین» می‌داند (همو، ص۲۷) و دوبار با مصاحبه‌گر گلاویز می‌شود (همو، ص۲۷ و ۲۸). اگر بخواهیم یکی از مصطلحات نقدِ واسازانه را به‌کار بریم، می‌توانیم بگوییم که **مرکزِ** وحدت‌بخشی برای فهم تاریخ در این داستان وجود ندارد. فقدان این مرکز در شکل داستان «میز گرد» این‌گونه بازتاب یافته که به‌صورت **مصاحبه** نوشته شده و فاقد صدای روایتگرِ واحد و وحدت‌بخش است.

همسو با عدم‌قطعیت معرفت‌شناسانه، در داستان «میز گرد» نوعی عدم‌قطعیتِ هستی‌شناسانه هم نمودار است. حضور چهار شخصیت داستان در آنچه یکی از نظریه‌پردازان مشهور پسامدرنیسم، برایان مک هِیل[12]، آن را «مجلس فراتاریخی» می‌نامد نماد تمام‌عیار وضعیت نااستوار و مغشوش هستی‌شناسانهٔ این شخصیت‌هاست. به نظر مک هیل، مجلسِ فراتاریخی تمهیدی است که، طیّ آن، نویسنده شخصیت‌هایی از دوره‌های تاریخی را در زمان و مکانی واحد گرد هم می‌آورد تا، با ایجاد وضعیتی که نظریه‌پرداز روس، میخائیل باختین[13]، آن را «کارناوال» می‌خواند، کیفیتی چندصدایی به متن ببخشد (مک هیل، ص۱۵۴). ایضاً دانشور شخصیت‌هایی را به طرزی کاملاً دل‌بخواهی

12) Brian McHale 13) Mikhail Bakhtin

از یک متن ادبیِ دیگر (**شاهنامه**) و سه برههٔ تاریخی بیرون کشیده و در کنار هم قرار داده است، گویی که هیچ‌یک از آنان را نباید متعلق به یک زمینهٔ متنی یا برههٔ زمانیِ جداگانه محسوب کرد. اغتشاشی که داستان «میزگرد» از این راه به ذهن خواننده متبادر می‌کند نه فقط مؤیِّد دیدگاهی است که، در تاریخ، بیشتر عدم انسجام و تناقض جست‌وجو می‌کند بلکه همچنین نشان‌دهندهٔ ویژگی دیگرِ این داستان است که، به سبک و سیاق بسیاری از داستان‌های پسامدرن، شالودهٔ آن را **ازهم‌گسیختگی** تشکیل می‌دهد.

داستان «میزگرد» مشوّق بی‌اعتمادی به صحّتِ بی‌چون‌وچرای روایت‌های تاریخی است. انعکاس این تردید و ناباوری را، برای مثال، در این گفتهٔ رستم می‌توان دید که خطاب به راوی می‌گوید: «مردم ما در طول تاریخ همواره گرداگرد خویش چرخیده‌اند و خیال بر فراز خیال بافته‌اند» (همو، ص۲۰). نکتهٔ طنزآمیز و آیرونی‌داری که دانشور تذکر می‌دهد این است که این خیالات غالباً در گفتمان تاریخ به عنوان **حقیقت مسجّل** به ما ارائه می‌شود. گزارهٔ دیگری که باز هم رستم ابراز می‌کند تقریری از آراء هیدن وایت دربارهٔ شالودهٔ غیرقطعیِ تاریخ است:

> یکی شایعه را بر زبان‌ها می‌اندازد و دیگران هم خواهند دانست و نخواهند همی‌دانست و وضعیت شایعه‌ساز همیدون است، آن‌چنان که خبرِ راست و درست به گوش هیچ‌کس نرسد. (همو، ص۲۱)

شناخت واقعیت، یا کسب آگاهی تاریخی موضوعی بسیار مناقشه‌پذیر است که، برخلاف گذشته، نباید تصور کنیم از طریق بازنمایی‌های رئالیستی می‌توان آن را به‌سهولت و به‌طور قطعی کسب کرد. این دیدگاه پسامدرن منکر وجود داشتن واقعیات ملموس بیرونی نیست بلکه، با تأکید بر محدودیت زبان در بازسازی گذشته، توجه ما را به میزان شناخت‌پذیری (یا شناخت‌ناپذیریِ) این واقعیات معطوف می‌کند. زبان ابزارِ ناکارآمدی برای شناخت تاریخ است؛ زیرا زبان خواه‌ناخواه ماهیتی **گفتمانی** دارد. رویکرد اتخاذ شده در این داستان دربارهٔ تاریخ، همسو با آراء هیدن وایت، مؤیّدِ این دیدگاه است. هر شرح تاریخی لزوماً یک داستان است. همان‌گونه که ادبیات را نمی‌توان با سنجه‌هایی از قبیل **صدق** و **کذب** بررسی کرد، تاریخ را هم نمی‌توان واجد **حقیقت واحد** یا **حقیقت مسلّم** دانست بلکه باید گفت تاریخ مجموعه‌ای از شخصیت‌ها و تأثیر رفتار آنها در شکل‌گیریِ رویدادهای گذشته است، اما آنچه از یک منظر (در یک روایت) **حقیقت مسلّم**

تاریخی شمرده می‌شود از منظری دیگر (در روایتی متفاوت) می‌تواند **کذب محض** باشد.

داستان «میز گرد»، سرانجام، صبغه‌ای سیاسی نیز دارد. تاریخ‌نویسان، با برساختن روایت‌هایی که بر تفسیرها و رَویه‌های نیروهای مسلط اجتماعی صحّه می‌گذارد، غالباً نوعی مشروعیت ضمنی برای سیاست‌های ایشان ایجاد می‌کنند. حکومت‌های مستبد، با ایجاد و اشاعهٔ یک روایتِ **رسمی** از گذشته، صدای متباین را با انگ **کذب بودن** یا **تخطّی** از **حقایق مسلّم تاریخ** مستحقّ سرکوب جلوه می‌دهند. این نیروها همچنین، با قایل شدن به نوعی **تقابل دوجزئی**، داستان و تاریخ را دو مقولهٔ متعارض می‌نمایانند که ساخت‌مایهٔ یکی تخیّل و ساخت‌مایهٔ دیگری واقعیت است. از این منظرِ رسمی، ادبیات و تاریخ به دو ساحت ناسازگار تعلق دارند. داستان «میز گرد»، درعین استفاده از مؤلفه‌های تاریخی، این تقابل بین داستان و تاریخ را برمی‌اندازد و نشان می‌دهد که تاریخ‌نویسی چیزی نیست مگر نوعی داستان‌نویسی. از این داستان چنین برمی‌آید که بحث و جدل دربارهٔ تاریخ را نباید امری ناممکن یا تمام‌شده قلمداد کرد؛ ایدئولوژیِ مسلط اجتماعی، با قایل‌شدن به بستار در بازگوئیِ تاریخ، تفحّص در گذشتهٔ تاریخی را کاری زاید جلوه می‌دهد تا از این طریق امکان بازاندیشی دربارهٔ تاریخ را سلب کند. متقابلاً داستان «میز گرد»، با کاویدن گذشته به‌عنوان ساحت ناپایداری از تفسیرها، چشم‌انداز دموکراتیکی از امکان تغییر وضعیت موجود دربرابر دیدگان خواننده می‌گشاید. این چشم‌انداز همچنین تقابل دوجزئیِ بین ادبیات و تاریخ را نفی می‌کند و نشان می‌دهد که هر دو ماهیتی روایی دارند و، از این رو، درست همان‌گونه که تاریخ می‌تواند حقیقت نباشد، به همان میزان، داستان می‌تواند واجد حقیقت باشد. این گفتهٔ اخوان، در بخش پایانیِ داستان «میز گرد»، نیز حاکی از تلاشی پسامدرنیستی برای نفی دوئیت تاریخ و داستان است و هم اینکه بُعد سیاسی و دموکراتیکِ دیدگاه مطرح‌شده در این داستان را بازمی‌تاباند: «در افسانه‌ها هم، اگر تمام حقیقت منعکس نباشد، جزئی از حقیقت هست. تو حقیقت را بیرون بکش». (همو، ص ۳۲)

منابع

ارسطو، ***فنّ شعر***، ترجمهٔ عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷.

دانشور، سیمین، ***از پرنده‌های مهاجر بپرس***، نشر کانون با همکاری نشر نو، تهران ۱۳۷۶.

مک هیل، برایان، «گذار از مدرنیسم به پسامدرنیسم در ادبیات داستانی»، ***مدرنیسم و پسامدرنیسم در رمان***،

مک هیل و همکاران، ترجمهٔ حسین پاینده، نشر روزنگار، تهران ۱۳۸۳، ص ۱۱۱ـ۱۷۷.

هاچن، لیندا، «فرا داستان تاریخ‌نگارانه: سرگرمیِ روزگارِ گذشته»، ***مدرنیسم و پسامدرنیسم در رمان***، مک هیل و همکاران، ترجمهٔ حسین پاینده، نشر روزنگار، تهران ۱۳۸۳، ص ۲۵۹ـ۳۱۱.

Butler, Christopher, ***Postmodernism***, Oxford University Press, Oxford 2002.

Domańska, Ewa, ``Hayden White'', in ***Postmodernism: The Key Figures***, Eds. Hans Bertens and Joseph Natoli, Blackwell, Oxford 2002, pp. 321-326.

Fiske, John, ***Television Culture***, Routledge, London 2003.

❑

مروری بر آثار احمد محمود (۴)

آناهید اُجاکیانس

دیدار

مجموعه داستان دیدار، شامل دو داستان کوتاه و یک داستان بلند به نام «بازگشت»، در سال ۱۳۶۹ منتشر شد. از این مجموعه، داستان «بازگشت» در سال ۱۹۷۷ به زبان آلمانی به صورت رمانی مستقل نیز انتشار یافته است.

مجموعهٔ دیدار دارای سبک روائی بدیع و کم نظیری است که تنوع و حلاوت جدیدی به سبک ساده و عاری از پیچیدگی آثار پیشین نویسنده می‌بخشد و، گرچه در ابتدا اندکی مبهم و گمراه‌کننده می‌نماید، به‌تدریج برای خواننده مأنوس و سبب گرایش او به اثر می‌گردد.

در این نوآوری، راویِ دانای کل صرفاً به روایت داستان قناعت نمی‌کند و گه‌گاهی از جایگاه خود خارج می‌شود، به گفت‌وگوی مستقیم با شخصیت‌های خود می‌پردازد، جویای احوال آنان می‌گردد، برای کشف احوال درونی‌شان کاوش می‌کند و، در پاره‌ای موارد، لحن طنزآمیز به خود می‌گیرد که بر جذابیت اثر می‌افزاید.

داستان کوتاه «کجا میری ننه امرو؟»

در این نخستین داستان از مجموعهٔ دیدار، خواننده، از بدو ماجرا، شاهد حضور مستقیم

راوی دانای کل در صحنه می‌شود که به‌گفت‌وگو با «ننه امرو»، قهرمان اثر، می‌نشیند و به ماجرایی اشاره دارد که در سطور بعدی، در قالب رجعت به گذشته‌ای طولانی، آن را روایت می‌کند بی‌آنکه همراهیِ سایه‌وار و گفت‌وگوی او با شخصیت‌ها قطع شود:

ــئو شب چه به سرت ئومد ننه امرو.

ننه امرالله خیال می‌کند که ــ انگار ــ بار دیگر، در گذشته‌ای دور، همین هول و تکان را داشته است.

ــگریه هم کردی ننه امرو؟

خیال می‌کند که در همین گذشتهٔ دور، پای امرالله، به وقت فرار تیر خورده است و از نردبان چوبی سقوط کرده است.

«امراللهِ» جوان شبی، در منزل خود، مورد تهاجم و اصابت گلولهٔ افرادی ناشناس قرار می‌گیرد و با پای لنگان و خونین به مکانی ناشناس برده می‌شود. در پی این حادثه، تلاش مستمر و پی‌گیر ننه امرو برای یافتن یگانه فرزندش آغاز می‌گردد و پیرزن بینوا، گالش به‌پا و عبای شوهرِ ازدست رفته بر تن، در سرمای زمستان، به این سو و آن سو و به نزد این و آن کشانده می‌شود.

مراجعه به تأمینات و زندان شهر بی‌اثر می‌ماند. استمداد از مؤذن شهر و نیز توسل به «صید عبد شاهِ» رمّال برای دعانویسی امیدهایی کاذب به زن می‌بخشند. در این میان، «استوار عیدی»، که، به قولی، خود در شب حادثه عامل دستگیری «امرو» بوده است، به طفره رفتن از پاسخ صریح و دادن قول‌های دروغین به زنِ درمانده اکتفا می‌کند و او را، برای کمک به همسرش در برگزاری یک مهمانی، به خانهٔ خود می‌برد.

مهمانیِ استوار با موفقیت برگزار می‌شود و حُسن ختام آن بساط تریاک و عرق‌خوری است که، در پی آن، ننه امرو وادار به شرح ماجرای خود و باعث تفریح و تمسخر مهمانانی می‌گردد که به‌دروغ «رئیس تأمینات» و «رئیس کلانتری» معرفی شده‌اند. ننه امرو، که آن شب از دریافت دستمزد خویش امتناع می‌ورزد، روز بعد نیز، به امید کسب مساعدتِ استوار عیدی، به کمک همسر او می‌شتابد و عیدی بار دیگر، با دادن وعدهٔ یافتن امرو، پیرزن را روانهٔ خانه می‌سازد.

ننه امرو، که به دروغ استوار پی برده است، مصرّانه چند روزی را در اطراف کلانتری و خانهٔ استوار به شب می‌رساند. عیدی، که از جریان قتل رئیس امریکائیِ شرکت

حفاری به دست امرو آگاه است، عاقبت به ستوه می‌آید و بار دیگر، با لحنی مهربان، ننه امرو را امیدوار می‌سازد که به‌زودی اخبار جدیدی از فرزندش را شخصاً بـه اطـلاع او خواهد رساند.

همان شب، «جاسم»، دوست امرو، به دیدن ننه امرو می‌آید و زن، درمانده اما هنوز امیدوار، از مقدمه‌چینی‌های جاسم به‌ناگاه درمی‌یابد که امرو به دار آویخته شده و قبرش نامعلوم است.

ننه امرو شب هولناکی را با یک تک‌گوئیِ طولانی سپری می‌سازد. او، در هذیان تب و لرزِ متناوب، به سوگ امرو می‌نشیند و با او از جوانی و بی‌گناهی‌اش سخن می‌گوید و از فریب‌های رمّال و عیدی می‌نالد. سحرگاه، پس از خروج از اتاق، با دیدن صحنهٔ مقابل خود درجا خشکش می‌زند. شلوار سیاهی شبیه به شلوار امرو بر نردبان شکسته‌ای که امرو بالای آن تیرخورده بود آویزان است.

> این شلوار سیاه را چه کسی بر شاخ پلّهٔ شکستهٔ نردبان چوبی آویخته بود تا ننه امرالله، در این سحرگاه خیسِ خاکستری، خیال کند که امرالله پیش رویش بر دار آویزان است.

مضمون، سبک و زبان اثر

بی‌پناهی ننه امرو و سادگی‌اش و عشق شدید اما، درعین حال، کورکورانهٔ مادرانه و نیز عزت نفس او در تقابل با ریاکاری و فرصت‌طلبیِ مأمور قانونی قرار می‌گیرد که نخست شخصیتی خاکستری می‌نماید، اما، به‌تـدریج، بـا مـلعبه قـراردادن قـهرمان اثـر و دادن وعده‌های کاذب و سرانجام با عمل کردن به وعده‌اش به شیوه‌ای رذیلانه، به ضدّ قهرمان اثر مبدّل می‌شود.

احمد محمود از جمله نویسندگانی است که پیوسته در پویائی و رسیدن به پختگی در زبان و سبک آثار خود است و این تلاش در هر اثر جدید او نمودار می‌گردد. در مجموعهٔ دیدار شاهد دو تمایز جدید سبکی هستیم.

شاخصهٔ اول سبکِ روایتگری جدیدی است که نه تنها در آثار نویسنده بلکه در آثار ادبی دیگر نیز کم نظیر است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، راویِ دانای کل، در این اثر، از نقش سنّتی خویش پا فراتر می‌نهد و، با حضوری سایه‌وار اما گسترده، در متن داسـتان حضور می‌یابد و با همهٔ شخصیت‌های داستان گفت‌وگویی مسـتقیم بـرقرار مـی‌سازد.

(این بخش‌های داستان با علامت [ ] مشخص می‌شوند).

این ارتباط در مورد ننه امرو، قهرمان اثر، همچون همزاد یا بخشی از ذهنیت او، رنگی عاطفی و لحنی دلسوزانه و نگران و هشداردهنده می‌گیرد.

ــپاشو ننه امرالله! پاشو این بیست تومنم بگیر خرج کن.
ننه امرالله تکان نمی‌خورد، حرف هم نمی‌زند، تنها نگاه می‌کند [ــ «نمی‌ترسی ننه امرو؟» ــ«چرا، می‌ترسم!» ــ «خوب پس بلند شو برو!» ــ «نمیرم! دروغم گفته، میخوام بفهمه که فهمیده‌م!» ــ «استوار عیدی شمره! پرتت میکنه بیرون!» ــ «مُنُم کنیز بی‌بی‌م زینبم! رسواش می‌کنم!» ــ «سماجت بخرج نده ننه امرالله!»]

□

□

ننه امرالله سرفه می‌کند [ــ «سرما خوردی ننه امرالله؟» ــ «ها ننه. گلوم و سینه‌م درد میکنه.» ــ «از خانه نیا بیرون ننه امرالله، منقل را خاکه کن، چارتخمه بخور، تو این سرما دو پیاله چای دَم کن.» ــ «نمیتونم ننه. تو خانه انگار رو تاوهٔ داغ نشسته‌م!» ــ «درِ خانهٔ سرکار استوار هم که مراد نمیده، میده؟»] ننه امرالله، سیگار می‌کشد، سرفه‌هایش خشک است. می‌بیند که از کنار پردهٔ پنجرهٔ خانهٔ استوار عیدی، دو چشم پیداست [ــ «خودشه؟ سرکار عیدی؟» ــ «نه، شیرین خانمه، ننه امرالله.»]

اما، در مورد شخصیت‌های دیگر، نقش راوی همانند وجدان بیداری است که قصد پند و افشاگری دارد.

ــبرو ننه جان. اگر ایشالّا خبری شد، خبرت می‌کنم!
تو نگاه خستهٔ ننه امرالله تردید هست. راه می‌افتد. سرکار عیدی لبخند می‌زند [ــ «چرا پیرزن را امیدوار می‌کنی سرکار عیدی؟» ــ «من؟!» ــ «بله! شما.» ــ «چه امیدی بهش داده‌م؟» ــ «حرفهات یادت نیست؟» ــ «چه گفته‌م مگر؟» ــ «فراموش کردی به ننه امرالله گفتی: ناامید نباش ننه امرو. گفتی: یه چیزایی دستگیرم شده.» ــ «ای‌ی بابا، خوب برا دلخوشی پیرزن گفتم!» ــ «برای دلخوشی پیرزن یا کمک شیرین؟» ــ «مزدش دادم!» ــ «ولی نگرفت.» ــ «خُب خره!» ــ «ای‌ی سرکار استوار، ننه امرالله خر نیست. ننه امرالله از حرفهای تو برای خودش ...» ــ «میدونم، میدونم. امید میسازه!» ــ «خوب پس چرا دوباره گفتی: جای امرالله راحته، خوبه؟» ــ «برا اینکه ردّش کنم، آخه مثل سقز چسبیده!» ــ «همین؟» ــ «پس چه کنم؟» ــ «حسابِ دلِ شکستهٔ این پیرزن را نمی‌کنی؟ سرکار عیدی.» ــ «یادش میره بابا، ولم کن!» ــ «یادش نمیره!» ــ «بکِشه پشت دوری!»]

این شگرد روایی، که جایگاهش درست در داستان کوتاه است، به نویسنده مجال

می‌دهد تا با جملاتی کوتاه ــ که بیانگر ذهنیات شخصیت‌ها و پیش‌آگهی‌ها و نکات مجهول داستان و جانشین عبارات روایی و توصیفی‌اند ــ به پرورش شخصیت‌ها بپردازد و کنش و واکنش‌های میان آنها را تجسّم بخشد. هرچند بدعت و جذابیت این سبک به نوعی خواننده را از چالش درک ناگفته‌ها از درون گفته‌ها محروم می‌سازد، اما نویسنده موفق شده است با اختیار پایانی تفسیرپذیر برای داستان به غافلگیری خواننده دست یابد.

مشخصهٔ دوم اثر توجه و تأکید نویسنده بر دنیای ذهنی و درونی قهرمان خویش است. تلاطمات این دنیای درون، طوفان بی‌امان ذهنی و آشفتگی‌های آن، به زیبایی، در تک‌گوئی ننه امرو در پایان داستان جلوه‌گر می‌شوند و او را شخصیتی زنده و باورکردنی می‌سازند.

زبان پخته و نیز شیرینی لهجهٔ جنوبی از دیگر جاذبه‌های اثرند.

حالا ننه امرالله چه کند؟ ــ از جا برمی‌خیزد «ئی سوز اَ کجا ئومد؟ سی چه ئیقد یخ کردم؟» چفت در اتاق را می‌اندازد «چراغ خونه‌م را خاموش کردن!» می‌نشیند پای منقل خاکه «پَه سرکار عیدی ... پَه تو که گفتی جاش خوبه! راحته! ــ ئی نیمتنهٔ صاحاب مُرده‌م کجاس؟ لابد زیر خاک! اَ زندگی خیری ندیدی ننه! ندیدی! ــ ها! ها میدونم! خاطر جمع ننه امرو! ناامید مباش! راحته! ــ په چه دردی دارم ئیقد گرمم میشه؟ بسم‌الله ننه امرو، بالا، بیو بالا، آب در خاک، باد تو آتش ــ پَه تو هم؟! تو هم صید عبد شاه؟ وُی پُختم! حیف اَ جوونیت ننه، جونیت! ــ شوهر کن ننه امرو! تف به روت عیدی! امیدوارم کردی که بیام کلفتی شیرین خانمت را بکنم؟ خونه آبادون صید عبد شاه، خونه آبادون! ــ پَه سی چه ئی نیمتنهٔ صاحاب مُرده اَ تنم در نمیا؟ خو در بیا جامونده، پُختم! ئووفه! راحت شدم، راحت! ...

... خانم، چشم. مو طاقت ایّوب دارم! ــ تو خیلی پرطاقتی ننه امرو، مو به تو افتخار می‌کنم! ــ افتخار میخوام چه کنم، جاسم! امرالله کجاس؟ جاش خوب هست؟ ننه، ئو شلوار سیاه که غرق خون بود! پات چاق شده حالا ننه؟ خونش بند ئومده؟ ــ پَه سی چه دستم میلرزه؟ چه دردی داره ئی دل تیرخورده‌م که قرار نمیگیره؟ یخ کردم! قرار بگیر آخر! سی چه ئیقد میلرزی دل تیرخورده؟ ــ نیمتنه کجاس پَه؟ پَه چارقدم کو؟ یخ کردم! ــ...

... به جوونی تو رحم نکردن ننه؟ خودشون جوون ندارن؟ سرکار عیدی بچه نداره؟ داره خو! دو تا هم داره! تف به ریش نداشته‌ت سرکار عیدی! ــ امشو مهمون دارم ننه امرالله! رئیس تأمینات! بیو تریاک بکش، پیشتو را هم بگو! شیرین خانم دستش درد میکنه ننه امرو! امرالله جاش راحته! یه چیزایی دستگیرم شده! خودم میام خبردارت می‌کنم!! تش به جونت بگیره

سرکار عیدی! بچه‌م را کشتین،ها؟ ــ دارت کشیده‌ن ننه؟ ...
... کسِ بیکسون! دلم سر رفت! سر رفت ننه! پناهِ بی‌پناهون! تقاص میگیره! مو خدا را دارم ــ خداااا! ــ بی‌حیا ئومده بودم گدایی؟ کلفتی شیرین خانم؟ ــ بیا ئی پولو بگیر! پول سرت را بخوره! بچه‌م سرکار عیدی، بچه‌م! امرالله! هوووف ف ــ »

داستان کوتاه «دیدار»

داستان کوتاه «دیدار»، که بخش مهم آن با بهره‌گیری از جریان سیال ذهنی و تداعی‌ها و رجعت به گذشته شکل گرفته است، سخن از تقابل‌ها دارد. تقابل شیوهٔ سنّتی زندگی و قوام عواطف و روابط انسانی در آن با زندگی پرهیاهو و غرق در شتابِ ماشینی و کم‌رنگ شدن علایق، تقابلِ جوانی و پیری، تقابل انسان با خود و دیگران و سرانجام تنهائیِ محتوم او مضامین این اثر را تشکیل می‌دهند.

خلاصهٔ داستان

داستان با ترسیم صحنه‌ای از هیاهو و شتابزدگیِ زندگی شهری آغاز می‌گردد. «غلامعباس همتی»، پرونده‌های اداری در بغل، روانهٔ خانه است، به امید آنکه در آرامش و خنکای آن به تجدید قوا بپردازد و دمی را به آسایش بگذراند. اما دریغ که «همیشه چیزی باید خاطرش را آزرده کند!». او، به‌محض رسیدن، از فوت خاله‌اش «دَده نصرت» آگاه می‌شود. مادر سالخورده‌اش، «ننه غلام» (نرگس)، بقچه در دست اصرار دارد که غلام هر چه زودتر، به‌اتفاق او، به دیدار دده (خواهر) نصرت برود تا روح او آرامش گیرد و غلام تقاضا دارد تا این سفر کمی به تعویق افتد تا او به کارهای اداری خود سروسامان دهد. اما ننه غلام، با سماجت و پافشاری، ولو به تنهایی، عزم رفتن دارد.

داستان سپس، در درون اتوبوسی که عازم اهواز است، با جریان سیال ذهنی ننه غلام ادامه می‌یابد که، طیّ آن، خاطرات گذشته، جسته و گریخته، سر از گذشته درمی‌آورند و در زن احساسات گوناگون پدید می‌آورند. در این میان، دده‌نصرت، که در جوانی با ننه غلام صیغهٔ خواهری خوانده و همدم او در گذشته بوده است، بخش اعظم این هجوم خاطرات و آشفتگی‌های درونی زن را شکل می‌دهد. رفت‌و آمد خاطرات خوش و ناخوش گاه چهرهٔ پیرزن را به لبخند و گاه چشمان او را به اشک ریختن وا می‌دارد. با هر تداعی، رابطهٔ او با دده‌نصرت و سوء تفاهمات دردناک گذشته دل زن را به درد می‌آورند.

ده‌نصرت بر گردن او و فرزندانش حقّ بزرگی دارد و زن متحیّر است که چگونه غلام این‌همه را فراموش کرده و به دیدار نصرت نیامده است. احساس شرمندگی از غفلت فرزندانش او را به عذرخواهی از ده‌نصرت و احساس عمیق تنهایی وا می‌دارد. عذاب وجدان او از اینکه، در مواردی چند، با رفتار نسنجیده، ده‌نصرت را رنجانده و به‌نوعی نازائیِ او را به رُخش کشیده چهرهٔ پیرزن را دردمند و شرمنده می‌سازد. حتی او لحظاتی چند نصرت را همچون سایه‌ای کم‌رنگ در مقابل چشمانش می‌بیند که با لحن شماتت‌باری می‌پرسد چرا زودتر به دیدن او نیامده است.

یک لحظه چشمها را می‌بندد و باز می‌کند «دَدَه، کوتاهی نکرده‌ن! توقّع مو زیاده .گرفتارن، حلالشان کن!» می‌شنود انگار: «خدا حلالشان کنه دَدَه نرگس» سربرمی‌دارد «هان؟» به اطراف نگاه می‌کند «تو اینجایی دَدَه؟» خاله نصرت پیش رویش است «خودتی دَدَه؟ خوب نمی‌بینمت. چشام آب ئوورده، خودت که خبر داری.» سایه‌ای ــ انگار ــ لغزان، پیش روی پیرزن است. همه خوابند. با دَدَه‌نصرت حرف می‌زند ــ با نگاه و لرزش گونه‌ها و پرش پلک چشمها «خودتی دَدَه؟» خودش است «حلالم کن دَدَه. دیر خبردار شدم، دیر راه افتادم.» امّا دَدَه‌نصرت خبرش کرده بود ــ تو خواب. گفته بود که غلامعلی آمده است خواستگاری «ها دَدَه. تو خبرم کردی، امّا آدمیزاد دیر میفهمه! وقتی شد، وقتی گذشت و رفت، ئو وقت به خودش میاد که ای دل غافل دیدی حالی‌م نشد؟ ــ ئو حرفو که گفت مرادش همی بود. ئو نگاه، ئو اشاره! ــ»

سپس ننه‌غلام، با نگرانی و آشفتگی، به لحظهٔ مردن ده‌نصرت و تنهائی او در دمِ آخر می‌اندیشد.

«دَدَه، وقت رفتن خوشحال بودی یا غمگین؟ کی بالا سرت بود دَم آخر؟ ــ ازت خبر داشتم دَدَه، ناخوش که نبودی! ــ کسی هم برات گریه کرد؟ حاج غلامعلی طلا که نبود. دیدیش؟ خودش ئومد دستت را گرفت و برد؟ وصیت‌م کردی دَدَه یا ناغافل مُردی؟» [ــ «معلوم نیست نرگس خاتون! گویا شب، مثل همه شبها خوابید، نصف شب با درد سینه بیدار شد، چند تا ناله کرد و بعد هم تمام شد!» ــ «تو خودت بودی؟ دیدی؟» ــ «نه، شنیده‌ام ننه غلام.» ــ «از کی؟ کسی که بالا سرش نبوده. تنها بوده، تنها. مثل مو!»]

او، سرانجام، خسته از هجوم افکار و احساسات متناقض، به خواب عمیق فرو می‌رود تا رؤیایی شیرین و برآورده شدن آرزویی دیرین را ببیند.

ــ خواب می‌بیند ننه‌غلام؟ اگر خواب می‌بیند، چه می‌بیند؟ آرزوهایی را که در خلوت و در

بیداری خوابشان را دیده است؟ ــ اینجا کجاست؟ این خانهٔ دَرَندشت؟ خانه خودش؟ خانهٔ مَردش؟ خانهٔ امید بچه‌ها و زنهاشان و نوه‌هایش؟ دَدَه نصرت هم هست؟ ــ بله، هست! روز جمعه است، روزهای جمعه همه جمع می‌شوند، از در که می‌آیند تو، همه دستش را می‌بوسند «نه! تو را به خدا نه!» دستش را پس می‌کشد. امّا پس هم نمی‌کشد. دلش سرشار از محبت می‌شود. بعد از مرگِ مَردش خانه سوت و کور نشده است. نوه‌ها مثل پروانه دورش می‌گردند، عروسها نمی‌گذارند دست به سیاه و سفید بزند، خودشان می‌پزند، می‌خورند، می‌شویند. همه جا مثل گل، مثل دستهٔ گل [ــ «خوش به سعادتت دَدَه نرگس، شکر خدا بچه‌ها خلف بار ئومدن ــ امیدی!» ــ «بچه‌های تو هم هستن دَدَه نصرت، خودت بزرگشان کردی، تو نَفَسِت! ــ چرا بدخلقی دَدَه؟ خیال می‌کنی حرف مردم را باور می‌کنم که ...» ــ «حسادت؟ خدا خودش میدونه که از جانم بیشتر دوستشون دارم.» ــ «خدا سایه‌ت را کم نکنه.»] دَدَه نصرت چادرش را برمی‌دارد: «کجا؟ امروز بچه‌ها ئومدن تو را ببینن.» راه می‌افتد: «دَدَه، دَدَه، نرو. صبر کن!»

ناگهان ننه غلام با صدای راننده از خواب می‌پرد. او به مقصد رسیده است. اما در میان کوچه‌ها و خیابان‌هایی که بسیار دگرگون شده‌اند و شباهتی به اهواز گذشته ندارد حیران و سرگردان است.

«پل سفید کو؟» طاقهای بلندِ پل سفید را نمی‌بیند «نه! همّه چی عوض شده!» بقچه را دست به دست می‌کند و کنار جدول، تو درازای خیابان راه می‌افتد. دور می‌شود، دورتر. حالا، زیر نور جیوه‌ای چراغهای حاشیهٔ خیابان، مثل یک سایه ــ انگار ــ و یا مثل یک لکّهٔ سیاه، لرزش نامحسوسی دارد. چند لحظه بعد، جنبش سایه آرام می‌گیرد ــ ایستاده است؟ تردید دارد؟ راه را گم کرده است؟ «هووف! ــ دَدَه، کجائی؟ کجا؟»

سبک اثر

داستان کوتاه «دیدار» از زبان راویِ دانای کل، که همچون داستان قبلی با قهرمان خویش گفت‌وگوی مستقیم دارد، حکایت می‌شود. لحن مهربان و دلسوزانهٔ راوی و نیز یادآوری‌های او به ننه غلام به زیبائی داستان می‌افزایند.

[ــ «مگه مو چطور نگاش کردم که دَدَه ئیطور آب شد؟» ــ «یادت نیست ننه غلام؟»] دَدَه، تا غروب که برگشته بودند خانه، گرفته بود، حال خودش نبود [ــ «مو که چیزی نگفته بودم!» ــ «به زبان نگفته بودی ننه غلام.»] امّا نرمخندش و نگاهش گفته بود.

اما نکتهٔ مهمّ اثر بهره‌گیری مناسب از صحنه‌های توصیفی زنده از مسیر اتوبوس و از

آنچه در درون آن می‌گذرد به عنوان جرقه‌هایی برای ایجاد تداعی‌ها و جریان سیال ذهنی قهرمان داستان است که موجب شده است تا هریک از مضامین یادشده، یکایک، از پسِ این خاطرات گسسته عرض‌اندام نمایند.

از یک سو، ترسیم مشخصات زندگی ماشینی غلامعباس در بخش مقدماتی داستان، به صورت روایت عادی، و تقابل آن با باقیماندهٔ داستان، که حاکی از دنیای ذهنی متعلق به گذشتهٔ ننه غلام است، از طریق جریان سیال ذهنی، نمونهٔ بسیار خوبی از تطبیق سبک با مضمون را ارائه می‌دهد. از سوی دیگر، تداعی لحظات خوش جوانی در تضاد با احساس تنهایی و درماندگی فعلیِ قهرمانش و تنهائیِ دده‌نصرت در لحظهٔ مرگ و درگیری درونی ننه غلام با خویش، به‌خوبی، مضامینی چون تقابل جوانی و پیری و تنهائی انسان و رویاروئیِ او با خود و دیگران را از پس رجعت‌ها و آشفتگی‌های ذهنی به بیرون می‌کشد، بی‌آنکه از یکپارچگی و انسجام اثر بکاهد. باری همین شیوه‌هاست که آشکارا بر مهارت نویسنده در بهره‌جویی از این شگرد ادبیِ خاصّ ادبیات قرن بیستم صحّه می‌گذارد.

(دنباله دارد)

❑

بررسی اجمالی فرهنگ‌های هندی ـ فارسی و نظری بر عناصر فنی و فرهنگی مرآت‌الاصطلاح آنندرام مخلص

چَندِر شِکهَر (استادیار بخش فارسی دانشگاه دهلی هند)

ترجمهٔ ثریا پناهی

پیش از پرداختن به مرآت‌الاصطلاح، ذکر تاریخچه‌ای از فرهنگ‌نویسی فارسی در شبه قارهٔ هند بی‌مناسبت نخواهد بود. می‌دانیم که زبان فارسی (نه فرهنگ ایرانی و نه پارسی باستان) پس از استقرار حکومت اسلامی در قرن ۱۱م/۴ هـ وارد هندوستان شد. تاریخ فرهنگ‌نویسی فارسی در شبه قارهٔ هند را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: عصر سلاطین دهلی، دورهٔ مغولان هند، و دورهٔ متأخر مغول تا آغاز قرن بیستم. از قرن بیستم بعداً سخن خواهیم گفت.

ضرورت دستیابی به معانی لغات و ترکیبات زبان فارسی، خصوصاً برای بومیان هند و حتی برای نظامیان و عمّال حکومتی غیرهندی مسلمانی که اهل سرزمین‌های فارسی‌زبان نبوده‌اند، نیاز به فرهنگ لغات این زبان را پدید آورد. فرهنگ‌هایی هم که تألیف شدند تنها حاوی معانی مجازی و استعاری و لغاتی بودند که در ادبیات، خصوصاً شعر، به‌کار می‌رفتند و یا اصطلاحات اداری که عمدتاً از زبان ترکی (نه ترکی امروزی ترکیه بلکه ترکی آسیای میانه و آسیای صغیر) اخذ شده بودند. باگسترش زبان فارسی و بالا گرفتن جایگاه‌آن بر وفق نیاز هندوان، مبانی و اصولی که امیرخسرو (۶۵۱ـ۷۲۶هـ) به دست داده بود بر ادبیات فارسی پیش از دورهٔ مغول حاکم بود.

امیرخسرو دهلوی شماری از لغات زبان‌های محلی را در آثار خود به‌کار برده است. او بر اهمیت زبان‌های هندی تأکید کرده و حتی، در اشعارش از قبیل دِوالدرانی و خضرخان و نُه سپهر به مقایسهٔ زبان سنسکریت با عربی و فارسی پرداخته است.

واژهٔ هندویی که امیرخسرو هم برای زبان سنسکریت و هم زبان گفتاری هندیِ آن زمان به‌کار می‌برد، نباید موجب گمراهی ما شود. وی، جدای از توصیف هندوی یا هندی یا سنسکریت، در مثنوی‌های دِوالدرانی و خضرخان و نه سپهر، نقشه‌ای زبان‌شناختی برای زبان‌های عمدهٔ آن زمان هند به دست می‌دهد. اثر مشهور خالق باری، که می‌توان آن را به مناسبت محتوایش نوعی فرهنگ خواند، همواره، از حیث هویّت مؤلف، محلّ اختلاف بوده و بسیاری هنوز هم بر آن‌اند که آن تألیف امیرخسرو است.

به هر حال، اولین فرهنگ فارسی شناخته‌شده، بنا بر تحقیقات حاضر، فرهنگ قواس تألیف مولانا محمدفخرالدین قواس است. این فرهنگ در زمان سلطان علاءالدین خلجی (۶۹۵-۷۱۵ ه)، همعصر امیرخسرو، تألیف شده است. در تاریخ فرشته و فرهنگ‌های بعدی از آن یاد شده است. دومین فرهنگ فارسی شناخته‌شده دستورالافاضل اثر مولانا رفیع‌الدین دهلوی (وفات: ۷۴۷ ه) است که در زمان محمد بن تغلق تألیف شده است. این فرهنگ در سال ۷۴۳ تکمیل شد. پس از آن، ترجمهٔ آثار سنسکریت به فارسی در زمان فیروزشاه تغلق آغاز شد. متون فارسی در موسیقی مانند لهجت سکندرشاهی و غنیة المنیه از سنسکریت یا زبان‌های محلی ترجمه شدند. آثار ترجمه‌ای زمینهٔ نیاز به فرهنگ‌های لغات را در دورهٔ مذکور ایجاد کردند و این امر وجود فرهنگ‌های معتبر را ضروری ساخت. طیّ قرن هشتم/ نهم هجری بسیاری از این قبیل فرهنگ‌ها تألیف شدند. در این میان بحر الفضائل شاخص است. پس از آن، در سال ۸۲۲ ه بدرالدین محمد دهلوی فرهنگ لغتی، در دو بخش، به نام ادات الفضلا تدوین کرد. این فرهنگ شامل لغات فارسی به ترتیب الفبایی و شواهدی از آثار نویسندگان قدیم فارسی‌زبان است. علاوه بر این، ابراهیم قوام‌الدین فاروقی، در سال ۸۵۲ ه، لغت‌نامه‌ای فارسی با عنوان فرهنگ ابراهیمی به حمایت باربک‌شاه، حکمران بنگال، تألیف کرد. این اثر همچنین، به یاد اولین عارف ایالت بیهار، حضرت شرف‌الدین مَنیری، به شرف‌نامه معروف است (Rypka 1968, p.721). همچنین از دورهٔ سلطان سکندر لودی (۸۵۵-۹۳۲ ه)، بنا بر قول مؤلفِ تاریخ فرشته، غیرمسلمانان نیز برای امرار معاش شروع به آموختن زبان

فارسی کردند و تألیف فرهنگ‌های لغت فارسی در این دوره بیش از پیش سرعت گرفت. در سال ۹۱۶ هـ، محمد بن ضیاءالدین محمد فرهنگ سکندری را تألیف کرد. این فرهنگ شامل ۲۲ بخش و به‌فتوح السعاده نیز معروف بود. اثری دیگر به نام مؤید الفضلا تألیف شیخ محمد که بر اساس زبان اصلی لغات (عربی، فارسی و ترکی) به سه بخش تقسیم شده است. این فرهنگ‌ها فقط حاوی ترکیبات و اصطلاحات فنّی‌اند و مدخل‌ها بر اساس آخرین حرف هر لغت مرتّب شده‌اند. این ترتیب برای قافیه‌یابی در شعر بسیار مفید بود. فرهنگ‌های دورهٔ متقدم اساساً واژه‌نامه‌هایی بودند برای استفاده در خواندن شعر؛ با این وصف، نمی‌توان منکر اهمیت آنها در تاریخ فرهنگ‌نگاری فارسی شد. فرهنگ‌نویس در معنای مدخلی که لفظ یا اصطلاحِ رایج بود می‌نوشت: «معروف» و مرادش این بود که به ذکر معنی آن نیازی نیست. به جز تحفة السعاده که دارای ۱۳۹۵۰ مدخل است، فرهنگ‌های دیگر تنها دارای ۱۰۵۰ تا ۴۳۰۰ مدخل‌اند. شاید بتوان گفت که این فرهنگ‌های لغات، به تقلید از نمونه‌های فرهنگ‌های فارسی، به سبک فرهنگ‌نویسی عربی تدوین شدند. به همین مناسبت، در این فرهنگ‌ها، لغات برای آنکه درست تلفظ شوند اعراب‌گذاری می‌شدند. از آنجایی که این فرهنگ‌ها به سبک فرهنگ‌های عربی تدوین می‌شد، ترتیب الفبائیِ عربی برای آنها اختیار می‌شد و هم، به همان دلیل، کلمات حاوی حروف پ، چ، ژ، گ به آنها راه نمی‌یافتند. چنین حالتی را شاید بتوان در فرهنگ لغت اردو ـ هندی مدّاح یافت که اولین فرهنگ لغت اردو ـ هندی به ترتیب الفبای دِواناگری است. در این فرهنگ نیز لغاتی که با آواهای هندی چون dhe، ade، ddal شروع می‌شدند به حساب نیامده‌اند.

دورهٔ دوم با حکومت مغولان شروع می‌شود و تا اواخر حکومت آنان ادامه می‌یابد. در طیّ این دورهٔ طولانی، براثر گسترش امپراطوری، زبان و ادبیات فارسی نیز، با پراکندگی ایرانیان و قبایل و اقوام فارس و ترک و ازبک و افغان در مناطق گوناگون شبه قارهٔ هند، اشاعه یافت و فرهنگ‌های لغات عمومی و موضوعی بسیاری تألیف شدند. حداقل ۳۵ فرهنگ لغت متعلق به این دوره وجود دارد (نقوی ۱۳۴۱، ص۷۰ـ۷۱). از میان فرهنگ‌های ارزشمند می‌توان فرهنگ جهانگیری تألیف جمال‌الدین حسین اینجو را نام برد که کارش را در زمان اکبر آغاز کرد و در زمان جهانگیر به پایان رساند و، به همین مناسبت، این اثر به فرهنگ جهانگیری معروف شد، که مؤلف آن را به جهانگیر، در ایام

گذراندن تعطیلاتش در کشمیر، اهدا کرد. بر اثر شکست سیاست‌های غیرعملیِ محمد بن تغلق و با تشکیل سلسلهٔ بهمنی، مرکز قدرت اسلامی جداگانه‌ای در جنوب هند پدید آمد که، با تجزیهٔ آن، پنج سلسله منشعب گردید و به قدرت رسید. از جملهٔ آنها، سلسلهٔ قطب‌شاهیه، که مرکز قدرتش حیدرآباد و گلکنده بود، به حمایت از زبان و ادبیات فارسی و هم زبان و ادبیات دکنی پرداخت. حتی پادشاهان این سلسله خود شاعر و نویسنده بودند. دیوان اشعار آنان، هم به زبان دکنی یا به زبانی که بعداً دکنی- اردو نام گرفت و هم به زبان فارسی، به جا مانده و به دست ما رسیده است. طیّ دوران حکومت این سلسله، محمدحسین برهان تبریزی در سال ۱۰۶۲ ه برهان قاطع را تألیف و آن را به سلطان عبدالله از قطب‌شاهیهٔ گلکنده (۱۰۲۰-۱۰۸۳ ه) تقدیم کرده است.

برهان قاطع بعد از فرهنگ جهانگیری تألیف شد و مؤلف، علاوه بر نقل از فرهنگ جهانگیری شمار قابل ملاحظه‌ای از لغات جدید افزود. این فرهنگ اولین اثر معتبر تحقیقی در فرهنگ‌نویسی شمرده شده است. جالب توجه اینکه، برخی از فرهنگ‌نویسان بعداً نقایص و خطاهای آن را نشان دادند و میرزا غالب (وفات: ۱۲۸۵ه/ ۱۸۶۹ م) قاطع برهان را در شرح خطاهای برهان قاطع تألیف کرد. اما هیچ‌یک از آنان نتوانستند سهم بزرگ‌حسین برهان را در فرهنگ‌نویسی فارسی منکر شوند. این فرهنگ در هند و ایران منتشر شد. برهان قاطع ۲۰۰۰۰ مدخل شامل واژه‌هایی از زبان‌های پهلوی، عربی، ترکی، آرامی و جز آن دارد. درواقع، مؤلف سعی تمام داشت که واژه‌های مهجور را نیز بیاورد تا غنای گذشتهٔ زبان و فرهنگ فارسی را نشان دهد. پس از دوران حکومت جهانگیر، در زمان شاهجهان، بدون تردید، ادبیات فارسی، با نوشته‌های منثور و منظوم، به سرعت پیشرفت کرد، امّا با کمبود افکار نو و موضوعات تازه مواجه بود. این امر اهل ادب را بر آن داشت تا موضوعات سنّتی را به نظم درآورند. نثر متکلف و زبان پرتصنّع آیندهٔ دشواری را بنا نهاد که، از زمان اورنگ زیب (وفات: ۱۱۱۳ ه) به بعد، به زوال سریع آن منجر شد. نثر مبالغه‌آمیز و لغات تازه، برای فرهنگ‌نویسان، مجموعهٔ بزرگی فراهم آورد که، از سوی دیگر، با لغات و ترکیبات اصطلاحی جدید گران‌بار شده بودند. برای مقابله با این مشکل، ملاّ عبدالرشید بن عبدالغفور الحسینی‌تتوی از استان سند (در پاکستان کنونی) فرهنگ رشیدی را تألیف کرد. او همعصر شاهجهان بود. وی، قبل از فرهنگ رشیدی، فرهنگ عربی ـ فارسی منتخب‌اللغات را تألیف کرده بود. در فرهنگ رشیدی همهٔ واژه‌هایی

که پیشینیان در فرهنگ‌های خود آورده بودند درج شده است. عبدالرشید نقدی بر آن فرهنگ‌ها نیز نوشت. وی برای لغات معانی تازه و معانی مجازی را، که از دواوین شاعران پارسی‌گوی مشهور برگزید، به دست داد. اشتاینگاس[1] (فرهنگ جامع فارسی ـ انگلیسی[2]، مقدمه) این اثر را منبع اصلی فرهنگ خود قرار داد. این اثر را، اولین بار، انجمن آسیائیِ بنگال در سال ۱۲۹۶ هجری، حدود ۵۰ سال پیش‌تر از انتشار تصحیح انتقادی آن در تهران، منتشر کرد.

در آغاز قرن هجدهم، هندیان در زبان و ادبیات فارسی جایگاهی برجسته یافتند. متناسب با آن، مکتب سبک‌شناختی نوینی برقرار گشت تا تفوّق آن بر همتایان فارسی ــ که هیچ‌گاه برابری آنها را با خود نپذیرفت ــ ثابت شود. واژگان جدید فارسی، عمدتاً ترکیبات، استعارات، تشبیهات و امثال و نیز اصطلاحات فنیِ بخش‌های گوناگون حکومتی، برحسب نیاز ساخته شد. صرف‌نظر از جزئیاتِ رقابت علمی بین ایرانیان به سردستگی حزین (آخرین شاعر معروفی که از ترس خشم نادرشاه به هندوستان گریخت و در بنارس مقیم شد و تا آخر عمر را در این شهر به سر برد) و گروه هندیان به رهبری سراج‌الدین علی‌خان آرزو (وفات: ۱۱۶۹)، نتیجهٔ این رویاروئیِ جناحیِ اهل ادب، ظهور مکتب جدیدی از فرهنگ‌نویسی به رهبری سراج‌الدین علی‌خان آرزو (شاعر، زبان‌شناس، فرهنگ‌نویس و منتقد) بود. وی، برای پیروان خود، رساله‌ای در فرهنگ‌نویسی با عنوان چراغ هدایت نوشت. خودش نیز چندین فرهنگ تألیف کرد که معروف‌ترین آنها سراج اللغه و مثمر (جُنگی در فنّ فرهنگ‌نویسی و فرهنگ لغت) است. از پیروان وی، تیک‌چند بهار فرهنگ‌نویس زبده‌ای شد. اثر حجیم او، بهار عجم، ترکیبی است از واژه‌های کلاسیک و جاری با معانیِ روز آنها. به قول اشتاینگاس، بهارعجم شامل بسیاری از عبارات و استعاره‌های جدید و جز آن است که در هیچ فرهنگ فارسی دیگری یافت نمی‌شود (همان، مقدمه).

قرن نوزدهم با تألیف فرهنگ‌های دوزبانه به همت محققان هندی و دانشمندان انگلیسی آغاز شد که زبان فارسی و زبان اردو و دیگر زبان‌های محلی را می‌بایست یاد بگیرند تا نظام‌های گوناگون و فرهنگ شبه قارهٔ هند را بهتر دریابند.

---

1) F. Steingass 2) *A Comprehensive Persian-English Dictionary*

اینان زبان هندوستانی را در مقابل زبان فارسی ترویج کردند که بعداً، در سال ۱۸۳۵، لُرد مکالی[۳] آن را از رسمیّت انداخت و از هندوان خواست تا به فرهنگ مختلط خود به چشم حقارت بنگرند و زبان اربابان انگلیسی خود را اختیار کنند. در این قرن، لغت‌نامه‌هایی که محبوبیت پایدار یافتند به شرح زیر بودند: نصاب‌البلغاء میرعلی‌شیر قانع تتوی (سند) (۱۲۰۳ هجری)، فرهنگ جعفری و قاطع برهان میرزا اسدالله غالب، فرهنگ نظام داعی‌الاسلام، فرهنگ آنندراج از محمد پادشاه. به غیر از این فرهنگ‌ها که به صورت واژه‌نامه‌اند، از فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی، مجموعهٔ امثال و استعارات و کتاب‌های راهنما به صورت لغت‌نامه نیز باید یاد کرد که در قرون ۱۸ -۱۹ تألیف و حلّال مشکلات متون گوناگون فارسی شدند. با گسترش سریع حکومت انگلیس، صاحب‌منصبان کمپانی هند شرقی لازم دیدند که هم زبان‌های محلی و هم زبان نخبگان (یعنی فارسی) را نیز فرا گیرند. آنها ترجمه‌های متون تاریخی و دیگر رشته‌ها را بانی شدند و هم به تشویق تألیف لغت‌نامه‌ها پرداختند که از میان آنها آثار گیلکریست[۴] پرایس[۵] ویلیام شکسپیر[۶]، فوربس[۷]، جان تی‌پلِیتس[۸] و اشتاینگاس قابل ذکرند. این آثار با همکاری تنی چند از منشیان و فضلای هندی تألیف شدند. این فرهنگ‌های عمومی و واژه‌نامه‌ها شامل موادّ فراوان برای عرضهٔ نمای فرهنگی اجمالیِ قرون گذشته‌اند. شاید محتوای این آثار چنان‌که باید و شاید نظام‌مند یا برخوردار از نظم و نسق نباشد ولی موادّ آنها از صافی بررسی گذشته و معتبرند. برخی از فرهنگ‌ها که به صورت کتاب‌های راهنما تألیف شدند حاوی مدخل‌هایی هستند و برای معانی آنها از انواع مواد، به صورت ابیات و حکایات یا گزارش مشاهدات، شواهدی ذکر شده است. چنین فرهنگ‌های توصیفی چه‌بسا مطابق اصول نظام‌مند فرهنگ‌نویسی تألیف نشده باشند، اما از اطلاعاتی در موضوعات گوناگون سرشارند. مرآت‌الاصطلاحِ آنندرام مخلص یکی از این قبیل فرهنگ‌هاست که در قرن هجدهم تألیف شده است.

آنندرام مخلص (۱۶۹۸-۱۷۵۳)، فرزند راجه هیردای‌رام، از وابستگان محمدامین خان اشراف‌زادهٔ مشهور دوران محمدشاه بود. مخلص در خانواده‌ای کهَتری (طبقهٔ اشراف)، در بخش سیالکوت (ایالت پنجاب) متولد شد، که به دلیل انتساب دیرینهٔ

3) Macaulay 4) Gilchrist 5) Price 6) W. Shakespear
7) Forbs 8) John T. Plates

اعضای آن به دربار، معروف بود. جدّ مخلص، راجه گچه‌پت‌رای، نیز در زمان سلطنت عالمگیر و سپس در زمان بهادرشاه اول (وفات: ۱۷۱۱) از صاحب‌منصبان بود. مخلص، که در شاهجهان‌آباد (دهلی) بزرگ شد، تحصیلاتش را نزد علمای زمان خود فرا گرفت و، با وجود اشتغال در دربار، معاشرت خود را با سراج‌الدین علی‌خان آرزو و آزاد بلگرامی ادامه داد. وی در انواع رشته‌های ادبیات کتاب‌هایی تألیف کرد که بسیاری از آنها موجودند. وی در ۵۰ سالگی درگذشت. آنندرام مرآت‌الاصطلاح را تألیف کرد که حاوی شواهد شعری، امثال و، جسته‌گریخته، توضیحات تاریخی مربوط به دربار دهلی و معاصران مشهور اوست. آرزو استاد او بود و در مجالسی که معمولاً با شرکت پیرامونیان مخلص در محلی به نام وکیل‌پور (در نزدیکی دروازهٔ کشمیر کنونی) تشکیل می‌شد شرکت می‌جست. باید خاطرنشان ساخت که ناحیهٔ واقع در جوار دروازهٔ کشمیر، در دورهٔ متأخر تیموریان هند، محلهٔ طبقهٔ ممتاز بود.

دربارهٔ جریان تألیف فرهنگ، مخلص می‌گوید که در ایام آشوب‌های کشوری، وی تصمیم گرفت به گردآوری اشعار شاعران بپردازد و اثری تألیف کند حاوی اصطلاحاتی که دیگر فرهنگ‌نویسان در آثار خود نیاورده‌اند. مقصود عمده مشخص کردن کاربرد اصطلاحات در آثار شعرای معاصر بود که فرهنگ‌نویسان دیگر به معانی ضمنی آنها نپرداخته بودند. لذا نوع کار او باعث تمایز وی از دیگران می‌شد. فرهنگ مخلص به کمک حامیان مالی او ویرایش شد و اعضای خانواده‌اش، در وارسی صحّت امثال و عناصر زبانی عامیانهٔ آن، او را یاری کردند (ظاهراً مقصود وارسی معادل هندی اصطلاحات و واژه‌های فارسی است). مخلص این اثر را در سال ۱۱۵۷ تألیف کرد، و نه آن‌چنان که برخی از محققان گفته‌اند در سال‌های ۱۱۵۸-۱۱۵۹؛ چون مؤلف در آن به وقایعی با ذکر تاریخ اشاره کرده است که می‌رساند تألیف این اثر را پیش از حملهٔ نادرشاه به هند آغاز کرده است. امور سیاسی در دربار حتی پیش از این حمله ثباتی نداشته است. می‌دانیم که آصف‌جاه اولِ وزیر، بی‌خبر، به دکن بازگشته بود. مخلص شواهدی از این قبیل به دست می‌دهد که از آنها می‌توان دربارهٔ چگونگی امور اجتماعی ـ سیاسی و اقتصادی کشور نتیجه‌گیری کرد. او در شرح و توصیف روشن خود هیچ‌گاه مطالب را ناقص بیان نمی‌کند. اثر مذکور را می‌توان برای کسب زبدهٔ اطلاعات به چندین بخش تقسیم کرد. بخش اعظم آن تعبیرات شاعرانه‌ای است که شعرا در معانی مجازی گوناگون

به‌کار برده‌اند. همچنین، در آن، اصطلاحاتی است برای موضوعات تاریخی و اجتماعی. در سطور آتی، چند مثال از خود فرهنگ عرضه شده است تا درک اهمیت آن میسّر گردد. این اثر متأسفانه هنوز تصحیح و چاپ نشده است. نسخه‌های خطی شناخته‌شدهٔ آن در کتابخانهٔ خدابخش در پتنه، کتابخانهٔ مولانا آزاد، موزهٔ علیگر و موزهٔ ملی دهلی نو نگهداری می‌شود. ترجمهٔ خلاصه‌ای از آن به زبان انگلیسی منتشر شده است. نگارنده نسخهٔ خطی موزهٔ ملی دهلی نو و ترجمهٔ انگلیسی آن را بررسی کرده است، هرچند، در ترجمهٔ انگلیسی فقط شماری از مدخل‌ها درج شده‌اند و در ترجمهٔ آنها نیز خطاهای بسیاری به‌چشم می‌خورد. یک رسالهٔ دکتری دربارهٔ زندگی و آثار مخلص نیز در گروه فارسی دانشگاه دهلی نوشته شده است. در سال ۱۹۴۱، استاد اظهر علی، که در آن ایام در کالج سنت استیفن[9] زبان فارسی درس می‌داد و بعداً به پاکستان رفت، سفرنامهٔ مخلص در شرح سفر به گَڑْه موکتِشوار[10] را به زبان اردو ترجمه کرد.

مرآت‌الاصطلاح بیانگر جریان رشد فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و زبانی هند در قرن هجدهم است. این فرهنگ مشتمل است بر ۵۰۰۰ مدخل اصلی، و در هر مدخل، که بیشتر به‌صورت عبارت است، هالهٔ معنایی و معنای مجازی و استعاری شرح داده شده است و نه معنای حقیقی. معانی استعاری، که به اعتبار رواج آنها نزد ایرانیان و دیگر مناطق فارسی‌زبان مشخصاً دسته‌بندی شده‌اند، با حکایات گوناگون و گزارش مسموعات خود مؤلف یا اظهاراتی که از شخصیت‌های متعدد شنیده است و یا با شواهد شعری بیان شده‌اند. شاید بتوان گفت که بسط و گسترش زبان فارسی در شبه قارهٔ هند مراحل متعددی را طی کرده است. آن‌چنان که در آثار گوناگون آمده نظر کلی این است که زبان فارسی همراه با لشکریان اسلام در قرن چهارم و پنجم هجری وارد هند شده است، امّا این بسیار مبهم به نظر می‌آید و مرآت منبع خوبی برای ردّ آن است. همان‌گونه که یاد شد، عمدهٔ اطلاعاتی که نویسندهٔ مرآت گردآورده در زمان حملهٔ نادرشاه بوده و تاریخ اتمام تألیف فرهنگ پایان سال ۱۷۴۸ بوده است. مؤلف درخلال بسیاری از مدخل‌ها ذکر می‌کند: «این معنی را از زبان سربازان ایرانی سپاه نادرشاه شنیده‌ام». وی همچنین کاربرد واژه‌ای را از جانب یک ایرانیِ تورانی توضیح می‌دهد. شاهد مثال آن عبارت به

9) St. Stephen College
10) Garh Mukteshwar

حضور شدن (به معنای تحت‌اللفظی «به خدمت رسیدن»؛ (Tasneem Ahmad 1993, p. 69)) است. مخلص می‌گوید که این عبارت را تورانی‌ها غالباً به معنی «بیمار شدن» یا «از هوش رفتن» به‌کار می‌برند و، چون ابوجعفرخان این معنی را مردود شمرد، مخلص به وی گفت: استاد، می‌دانید که من در کاربرد زبان فارسی کمال دقت را دارم. اولاً به گوش خود شنیدم که فضلا این عبارت را در برخی جاها به‌کار می‌بردند؛ ثانیاً هنگامی که نواب سیف‌الدوله عبدالصمدخان بهادر دیلرجُنگ فقید احساس ناخوشی و بی‌حالی کرد همین عبارت را نصرت جنگ در مراسمی به‌کار برد ــ و مخلص نسخه‌ای از نوشتهٔ نصرت جنگ را به ابوجعفرخان نشان داد ــ و من دریافتم که آن اصطلاحی است که تورانی‌ها به‌کار می‌بردند. مخلص در جای دیگری می‌گوید: شبی که مشغول مطالعهٔ دیوان اشعار شفائی بوده، به همین معنی برخورده و آن را یادداشت کرده و برای اثبات نظر خود برای خان صاحب فرستاده است. در مورد واژه‌های فارسی که در شبه‌قارهٔ هند به معنایی غیر از آنچه ایرانیان از آنها مراد می‌گیرند به‌کار می‌روند، مخلص به ذکر این تفاوت توجه خاص دارد. مثلاً در مورد **دفتر مخلوط** (نه **مخلود** به ضبط ترجمهٔ انگلیسی) می‌گوید که آن اصطلاحی فنی است که در ایران، در دارالانشاء، به‌کار می‌رود. دربارهٔ اصل این معنیِ اصطلاحی، مخلص می‌گوید: نادرشاه در نامه‌ای خطاب به نواب سیف‌الدوله، ناظم لاهور و مُلتان، این لفظ را به‌کار برده است. در آن زمان، میسّر نبود که معنای آن کاملاً محقّق گردد و، چون از ناظم خواستند معنای آن را شرح دهد، وی، پس از تحقیق بسزا، گفت که در دارالانشاءِ (دبیرخانهٔ) سلاطین ایران بخشی هست که هر روز باز نیست و به دقت مهر و موم می‌شود. مدارک محفوظ در این بخش **دفتر مخلوط** نامیده می‌شوند.

مخلص آداب و رسوم گوناگون دربار و اشراف ایران را، در خلال فرهنگ خود، وصف می‌کند. از دیگر اصطلاحات اداری ایران که مخلص از آنها یاد کرده **میرزا دفتر** است، که به کاتبان دربار اطلاق می‌شده است. همچنین **چوب‌دست**، بنابه توصیف او، همان عصاست. وی شرح می‌دهد که، در ایران، عادت بر این است که بیشتر افراد و اشراف عالی‌رتبه چوبی کوتاه به شکل چماق با سرِ گره‌دار به دست می‌گیرند که در هندوستان به آن **چادی** می‌گویند. در سال ۱۱۵۱ق، هنگامی که نادرشاه هندوستان را تصرف کرد، اشراف و مردم شاهجهان‌آباد این چوب‌دست را دیدند. در سر آن،

نقش‌هایی کنده‌کاری شده که «کاغذی» نامیده می‌شود. در فرهنگ، بسیاری از این قبیل مدخل‌ها درج شده که مخلص، در آنها، دربارهٔ معانی جدید رایج واژه‌هایی که پیش‌تر به معانی دیگری به‌کار می‌رفتند شرح کامل آورده است. مثلاً در مدخل **بر سر سنگ نشیدن** [ظ: نشانیدن]، مخلص می‌نویسد که آن در ولایت (ایران و آسیای مرکزی) نوعی تنبیه است. معنای تحت‌اللفظی **ولایت** «زادگاه» است. از دورهٔ تسلط انگلیس در شبه‌قاره به بعد، این واژه در میان انگلیسی‌ها و اروپائیان بسیار رایج شد. اخیراً، در یک امتحان استخدامی دولت برای زبان اردو، خواسته شد یک پاراگراف از ترجمهٔ اردوی همایون‌نامه به انگلیسی ترجمه شود. یکی از شرکت‌کنندگان جمله را چنین ترجمه کرد: «همایون به انگلستان رفت». کلمهٔ «انگلستان» در ترجمهٔ **ولایت** اختیار شده بود. شرکت‌کننده نتوانسته بود برای کلمهٔ **ولایت** معنایی غیر از معنای رایج تصور کند و حتی زحمت فکر کردن به خود نداده بود که توجه کند **همایون** با **انگلستان** مناسبتی ندارد. درهرحال، در زمان مخلص، زبان فارسی رایج در ایران تحولات بسیاری یافت.

واژهٔ **روسپید** در زمان مخلص، بنابر آنچه در مرآت نقل شده، به معنای «شخص محترم» بود. در سال ۱۱۵۱ هجری نادرشاه هندوستان را فتح کرد. برای پرداخت باجی که قرار شده بود به وی داده شود، مبارزالمُلک سربلندخان نیمی از مبلغ را جمع‌آوری کرد و نیم بقیه را ازکیسهٔ خود برآن افزود و به شاه تقدیم کرد. شاه، با پی بردن به این عمل سخاوتمندانهٔ او گفت: تو روسپید گشتی یعنی «کسب افتخار کردی». در فارسی جدید، روسپید [= روسبی] تعبیر محترمانه‌ای است که به فاحشه‌ها اطلاق می‌شود. باید دانست که لغات بسیاری هست که از ریشهٔ سنسکریت‌اند و در فارسی و هندی معنای مشترک دارند؛ مانند **ابر** = abhar، **پور** = putr، **پدر** = pitr و جزآن. ولی واژه‌هایی نیز هست که از نظر تلفظ چه‌بسا شبیه جلوه کنند، امّا در معنا متفاوت‌اند. در یکی از روایات سودا، شاعر معروف قرن هجدهم، واقعه‌ای که از جنبهٔ زبان‌شناختی جالب است وصف شده است به این مضمون که تنی چند از سربازان نادرشاه در بیرون خیمه‌های سلطنتی، که در آنها مذاکرات صلح بین مقامات عالیهٔ دربار محمدشاه و نادرشاه در جریان بود، نشسته بودند. یکی از سربازان ایرانی در آن نزدیکی، میان بوته‌ها، متوجه ماری شد که به سوی آنان می‌آمد و شروع کرد به فریاد زدن که «مار ـ مار». سربازان هندی که در همان‌جا نشسته بودند، با شنیدن این هیاهو، تصور کردند که لشکریان ایرانی درصدد حمله به آنها

هستند که فریاد برآورده‌اند «مار- مار» (در زبان هندی، به معنای «بزنید و بکوبید»). این امر منجر به درگیری شد، ولی مداخلهٔ به موقع این نبردِ ناشی از سوءتفاهم زبانی را آرام ساخت. مخلص در شرح رویداد دیگری می‌گوید که یکی از سربازان ایرانی در شهر کَرنال مشغول کتک زدن مردم بود. پیرمردی که نزدیک بود نوبت کتک خوردن او برسد فکر کرد که اگر سرباز را دعا کند ممکن است او را معاف دارد و گفت: chirnajiv (به هندی یعنی «عمرت دراز باشد») و سرباز آن را che-ranje چه‌رنجی! (به معنی «چه رنجی یا چه دردی داری») شنید و با این تصور شروع کرد به زدن پیرمرد. پیرمرد فکر کرد ممکن است او معنای واژهٔ chirnajiv را نفهمیده باشد، لذا باید واژه‌ای آسان‌تر در دعای او به‌کار ببرد و گفت: ashirvād (عبارتی دعایی در هندی). سرباز ایرانی تصور کرد پیرمرد می‌گوید: «اسیر باد». این معنای دوم او را بیشتر ناراحت کرد و پیرمرد بیچاره چاره‌ای جز آن نداشت که، هر طور شده، فرار کند. در مرآت مدخل‌هایی هستند که در ایران و هند دارای معانی فرهنگی مشترک‌اند؛ مانند **آب بر آینه ریختن**. مخلص توضیح می‌دهد که در ایران رسم است که، هرگاه یکی از خویشاوندان نزدیک به قصد سفر بخواهد از خانه خارج گردد، اعضای خانواده آب بر آینه‌ای می‌پاشند تا سفر او به خیر بگذرد و صحیح و سالم به خانه بازگردد. در هند هنوز، در روستاها، رسم آب پاشیدن به همین منظور رایج است. مرآت منبع بسیار خوبی برای تعریف اصطلاحات اداری است ــ اصطلاحاتی نظیر **اقطاع**، **منصب**، **میرِسامان**، **میرِتُزوک**، **وکیل مطلق**، **اراضی خالصه (خالصجات)**، **جاگیردار**، و جوایز و هدایائی چون **خلعت** و انواع آن و نیز لغات بسیاری از این دست که با مثال‌های متعدد شرح داده شده‌اند، مانند **نعلبندی**، اصطلاحی به معنی «خراجی که مغولان از حکام تابع خود می‌ستاندند»، و مخلص آن را با شواهد متعدد وصف کرده است. مخلص دربارهٔ اصطلاح **منصب**، همچون اصطلاح **اقطاع**، شرح کاملی به دست می‌دهد: به قول او، بالاترین درجه ۷۰۰۰ بوده است ولی استثنائاً تا ۹۰۰۰ هم بالا رفته است. درجه از ۲۰ شروع می‌شود (اصطلاحاً به آن **بیستی** می‌گویند) و مرتباً دو برابر می‌شود و به ۸۰ می‌رسد که به آن **چهار بیستی** می‌گویند که، با افزوده شدن ۲۰ بر آن، می‌شود **صدی**؛ و با دو برابر و چند برابر شدن آن، در این مرتبه می‌رسد به ۹۰۰. سپس **هزاری** می‌آید و در این راه تا ۴۰۰۰ پیش می‌رود و، اگر ۵۰۰ به آن اضافه شود، چهارهزاری و پنج‌صدی خوانده می‌شود. درباب اصطلاح **ذات و سوار**، مخلص می‌گوید

که به پایین‌تر از درجهٔ فرماندهی ۵۰۰ سرباز درجهٔ سوار داده نمی‌شد. ولی حتی دارندهٔ درجهٔ بالاتر لزوماً دارای سواران بیشتر یا حتی برابر با ذات نمی‌شد. به دارندهٔ رتبهٔ ۱۰۰۰ یک بیرق یا رایَت داده می‌شد. صاحب منصب فرماندهٔ ۲۰۰۰ سرباز می‌توانست یک نوبت (طبل)، برحسب درجهٔ خود، به اندازهٔ قوارهٔ معیّن داشته باشد. اما طبل زدن برای هر منصب‌داری مجاز نبود جز برای شاهزادگان والامقام یا وکیل مطلق یا امیرالامرا. از میان جوایز و پاداش‌ها، ماهی و مراتب و خلعت نیز، برحسب رتبه، مقرّر بود. اوّلی به فرماندهان بالای ۶۰۰۰ تعلق می‌گرفت. خلعت نیز دو سه نوع بود. خلعت خاص شش‌تکه و خلعت عادی سه‌تکه بود. این خلعت‌ها شامل یک قلمدان جواهرنشان، چتر، کمربند، خنجر جواهرنشان، جلیقه و بالش بود. مع‌الوصف، این خلعت‌ها برحسب عملکرد و افتخارات منصب‌دار فرق می‌کرد. مخلص وصف کاملی دربارهٔ مقررات مربوط دستمزد و قوانین مربوط اعطای هدایا و القاب به دست می‌دهد.

وصف هندوستان قرن ۱۸ را می‌توان در هر شکلی از اشکال ادبیات مطالعه کرد، چون ادبیات آینهٔ جامعه است. نگارنده، چند سال پیش، مرقّع دهلی اثر درگاه قلی‌خان را ترجمه کرد. این کتاب دربارهٔ حیات اجتماعی-فرهنگی قرن هجدهم هند در زمان حملهٔ نادرشاه است. درگاه قلی‌خان، فرمانده و اشراف‌زاده‌ای عالی‌رتبه در سپاه آصف‌جاه، اطلاعات دست اوّلی دربارهٔ وضع جامعه در دهلی آن زمان به دست می‌دهد. در مرآت‌الاصطلاح نیز همان آشفتگی و فساد، به‌ویژه در وصف منصب‌داران، را منعکس می‌یابیم. مقابر و بقاع به مرکز تفریح و تسکین مردم تبدیل شده بود. همجنس‌گرایی و اَمْرَدبازی بس شایع بود. جامعه دستخوش تحول و تغییر بود. با آنکه باج هنگفتی به نادرشاه پرداخت می‌شد، مبالغ گزافی در جشن‌های ازدواج و مجالس بزم خاندان‌های اشرافی خرج می‌شد، هرچند دربار دیگر محلّ عیاشی و خوشگذرانی نبود.

مدخل‌های **قاضی**، **خیالی بانگ**، **جنبیدن**، **ملاّ** و جز آن سرشارند از توصیف خصوصیات مذکور جامعهٔ قرن هجدهم. برای درک شیوهٔ شهوت‌رانی و فسق و فجورِ مردم خصوصاً طبقهٔ نخبگان بهتر است متن یا ترجمهٔ مرآت الاصطلاح را بخوانیم.

در جامعهٔ هندو رسم **ستی**[11] بسیار رایج بود و با حرمت و مراسم خاص برگزار

11) Sati

می‌شد. مخلص خبر می‌دهد که، بنا بر این رسم، زن هندو، از فرط وفاداری، خود را زنده زنده با شوهر مرده‌اش می‌سوزاند. شاعران بزرگ ایران نیز این اصطلاح را در اشعار خود به‌کار برده‌اند. ملا نوعی منظومه‌ای در این باره با عنوان سوز و گداز سرود. وی یکی از مراسم ستی را که خود شاهد آن بوده وصف کرده است. به قول او، در دوم جمادی‌الثانی سال ۱۱۵۶ هجری، بیست و ششمین سال سلطنت محمدشاه، همسر بهگوان نارایین کْهَتْری[۱۲] ساکن وکیل‌پور (محلی که مخلص نیز در آنجا مقیم بود)، با استقامت و استواری تمام، خود را با شوهرش سوزاند. این زن از خانوادهٔ رای رایان نَگَر مال[۱۳] بود. یکی از شخصیت‌های بزرگ و اشرافیِ زمان هر چه تمام‌تر کوشید تا، با پرداخت مبلغی هنگفت، او را از این خودسوزانی هولناک بازدارد؛ ولی آن زن با هیچ پیشنهادی از عزم خود برنگشت. وی جماعت عزاداری را که جسد مرده را به محلّ مرده‌سوزان می‌بردند مشایعت کرد. جمعیت عظیمی از اشراف و تماشاچیان در محلّ ستی گردآمده بودند. آن روز برای مخلص روزی بس سخت و ترسناک بود. این مرا به یاد آن می‌اندازد که امیرخسرو خودسوزی زنی هندو را می‌ستاید. وی در مثنوی نه سپهر می‌گوید که، برای تکریم همسر، با افتخار مردن، بهتر است از هر دم مردن با زخم زبان‌های آشنایان. مخلص، در مرآت، همچنین به شرح جریانات بازار و بازرگانی و اوضاع اقتصادی می‌پردازد. به قول او، بازارها مملو از انواع لوازم آرایش، میوه‌جات، سبزیجات، داروها و کالاهای گوناگون بومی و خارجی بودند. مثلاً، در توصیف خربزه، می‌گوید که آن در ماه مارس می‌آید و تا آخر آوریل فراوان است. خربزهٔ کشمیر در ماه سپتامبر به شهر می‌آید. از ماه نوامبر به بعد، کاروان‌هایی که از ولایت می‌آیند این میوه را از بدخشان می‌آورند. سوای آن، سرده و گرمه (نوع دیگری از خربزه که باز در بازار به هم می‌رسد) محصول ایران است. اگرچه سرده چندان شیرین، بزرگ و خوش‌بو نیست. ولی سرده‌هایی که از کابل و غزنه، لای پارچه‌های کلفت، می‌رسند بسیار بهترند. گرمه یا خربزهٔ اکبرآباد (آگره)، معروف به جمالی، بسیار شیرین و آبدار است. ذیل مدخل **قهوه** می‌نویسد که آن را بو می‌دهند و آسیاب می‌کنند و پس از جوشاندن در آب میل می‌کنند. قهوه در عربستان و حبشه فراوان یافت می‌شود. قهوه‌خانه‌های بسیاری در

12) Bhagwan Narain Khattri

13) Rai Rayan Nagar Mal

ولایت وجود داشت که اشراف برای ملاقات با یکدیگر در آن گرد می‌آمدند. مخلص خبر می‌دهد که در زمان او، در چندی‌چوک[۱۴]، قهوه‌خانه‌هایی وجود داشته و او از مشتریان همیشگی آنها بوده است. (در ایران، قهوه‌خانه‌های سنّتی پرطرفدارند. در لاهور هنوز هم چند قهوه‌خانهٔ سنتی وجود دارد. نگارنده قهوه‌خانه‌های این هر دو کشور را دیده است).

بخش عمده‌ای از مرآت الاصطلاح به زیا و گیا، و گیاهان دارویی و راه و روش مصرف و تولید آنها اختصاص دارد. در مدخل‌های مربوط به صنایع دستی و هنرهای زیبای این فرهنگ نیز شرح دقیقی ارائه شده است. این مدخل‌ها شامل ظرایف شیشه‌گری، خوشنویسی و پارچه‌های دست‌بافت تا کنده‌کاری زرگران و نقره‌کاران است.

مخلص، در مدخل **میناکار**، می‌نویسد که به شیءِ لعاب‌داده اطلاق می‌شود که به کار هنری ظریف نیاز دارد. میناکار منحصر به شیشهٔ ساده نیست که در هندی به کانچ[۱۵] معروف است بلکه به رنگ‌های متعدد است. بهترین نوع آن را در فرانسه می‌توان یافت. سوداگران و بازرگانان آن را از آنجا می‌آورند و در دیگر کشورها می‌فروشند (لطفاً توجه کنید به داد و ستد بازرگانی اروپا و هندوستان در قرن هجدهم). صنعتگران و هنرمندان آن را می‌خرند و روی آن کار می‌کنند. آنان طلا، نقره و مس را لعاب می‌دهند. در ابتدا نقش‌هایی را روی آن حک می‌کنند سپس آن را با لعابِ به رنگ دلخواه پر می‌کنند و، برای آنکه از اختلاط پرهیز شود، در این کار دقت بسیار به خرج می‌دهند. سپس آن را روی آتش می‌گذارند تا حرارت ببیند و ذوب و سپس متحجّر شود. ظریف‌ترین کارها از طلای لعاب‌داده حاصل می‌شود که به **انگشتر مینا** یا **گلزار مینا** معروف است. میناکاریِ تختِ طاووسِ شاهجهان را شاعر پرآوازه، محمدجان قدسی، ستوده است.

از آنجایی که مخلص هندو بود و با زبان محلی یعنی هندوستانی، که زبان مادری‌اش بود، آشنائی کامل داشت، معادل عبارات، امثال و واژه‌های فارسی را به دست می‌دهد. اما وی به مبتدیان در زبان فارسی هشدار می‌دهد که وقتی به فارسی چیز می‌نویسند یا شعر می‌گویند از کاربرد واژه‌های هندی بپرهیزند، چون از ارزش اشعار کاسته می‌شود و قافیه را مخدوش می‌سازد. تنها شاعران بزرگ می‌دانند که واژگان هندی را چگونه به‌کار

14) Chandi Chowk 15) Kanch

برند (مرآت الاصطلاح، ص۱۹۷). لغات بسیاری، به‌ویژه در پنجاب ـ هاریانای غربی[16] و مناطق مرزی راجستان[17] وجود دارد که، در آنها، واژه‌های فارسی- عربی با لغات محلی مخلوط شده‌اند و اکنون تشخیص اصل و ریشهٔ بعضی از آنها مشکل است. نگارنده، در مرآت، با بسیاری از این قبیل واژه‌ها برخورد کرده است، که در اینجا فقط به ذکر یک مثال اکتفا می‌کنم که حتی امروزه در منطقهٔ هاریانا بسیار رایج است و آن واژهٔ **مُندَسه**[18] است که بر دستاری که به دور سر می‌پیچند اطلاق می‌شود. به قول مخلص، در ترکی به آن **مُندَفه** می‌گویند که نام نوعی دستار متعلق به قزلباش‌هاست. در فرهنگ‌های هندی معنای آن را جست‌وجو کردم ولی چنین واژه‌ای در آنها نبود. در فرهنگ فارسی نیز این معنا را نمی‌دهد بلکه معنای آن «کتک‌خورده، لگدمال‌شده، و رانده‌شده» است یعنی واژه‌ای است از ریشهٔ عربی؛ امّا در معنای مذکور از ترکی آذری گرفته شده است. مخلص، در همان مدخل، توضیح می‌دهد که مُندفه را در فارسی **مَندیل** به معنای «دستار» گویند. لیکن واژهٔ مندفه، از طریق سربازان مغول، در شمال هند رایج و، با اندک تغییری، در زبان هاریانی به مُندسه تبدیل شد.

مرآت از بسیاری جهات، در مقولهٔ فرهنگ‌های توصیفی دوزبانه، پیشتاز است. این فرهنگ نمونهٔ خوبی است از حسن ترکیب عناصر دو زبان است که با سعد سلمان، شاعر قرن ششم هجری دربار غزنویان و ساکن لاهور، آغاز شد و سپس در ذهن خلاق امیرخسرو پرورش یافت که در آثارش آمیختگی واژه‌های فارسی را با شعر کِورا[19] و چَمپا[20] و دوشیزگان زیبای ناحیهٔ دِوگِری[21] می‌یابیم، که به گفتهٔ وی زیبارویانی نه چون یغما و خُلّخ عاری از ملاحت و شیرینی، که سیم‌تن امّا سردند و با همهٔ سیم‌تنی با زیبایی هندی برابری نمی‌کنند. (Wahid Mirza 1974, 180-181)

خلاصه آنکه کلّ بافت و سبک اثر شبیه کتاب راهنمایی است دربارهٔ عبارات اجتماعی- فرهنگی و تاریخی و همچنین چشم‌انداز اقتصادی هند قرن هجدهم. بایستی اضافه شود که مرآت الاصطلاح، تا به حال، به صورت ویراسته منتشر نشده است. دست‌نوشته‌های آن در موزهٔ ملی دهلی نو، کتابخانهٔ خدابخش و چند محلّ دیگر نگهداری می‌شود. اگرچه ترجمهٔ انگلیسی آن به صورت خلاصه چند سال پیش منتشر

16) Panjab-Haryana-western UP
17) Rajasthan
18) mondasa
19) kewra
20) champa
21) Devgiri

شد، ولی تصور می‌شود که دارای اشکالات و خطاهای بسیاری است. برای مقالهٔ حاضر از نسخهٔ دست‌نویس موجود در موزهٔ دهلی نو استفاده کرده‌ام.

منابع

نقوی، شهریار، فرهنگ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، وزارت فرهنگ، تهران ۱۳۴۱.

Mirat-ul Istelah, Anand Ram Mukhlis, National Museum Ms., New Delhi.

Steingass, F., *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi 1981.

Rypka, Jan, *The History of Iranian Literature*, Leiden 1968.

Tasneem Ahmad (tr.), *Encyclopedic Dictionary of Medieval India*, ``Mirat-ul-Istelah'', Sundeep Prakashan, New Delhi 1993.

Wahid Mirza, Mohammad, *The Life and Works of Amir Khusrau*, Delhi 1974.

منابع دیگر

انوشه، حسن، دانشنامهٔ ادب فارسی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۵.

دهخدا، علی‌اکبر، مقدمهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل فرهنگ‌نویسی فارسی در شبه قاره.

Dewal Rani wa Khizr Khan, Amir Khusrau, ed. by Rashid Ahmad Salim Ansari, Introduced by K. A. Nizami, New Delhi 1988.

Marshal, D. N., *Mughals in India*, Mansell Publishers, London 1975.

Mostafavi Sabzvari, Reza, ``Farhang Nawisi Farsi'', Introduction to *Farsi-Hindi Dictionary Proposal*, Iran Culture House, New Delhi 1993.

Abidi, Seiyed Amir Hasan, *Maghalat-e Abidi (A collection of Urdu articles of Prof. SAH Abidi)*, University of Delhi, Delhi 2004.

❑

ترجمهٔ لغات فرنگی*

میرزا محمدعلی‌خان ذکاءالملک (فروغی)

یادداشت مجلهٔ کاوه

در جواب استفتائی که راجع به ترجمهٔ بعضی لغات فرنگی به فارسی در شمارهٔ ۱۰ کاوه از سال گذشته کرده بودیم هنوز، به واسطهٔ تأخیر زیاد در ایاب و ذهابِ پست، خبری از ایران نرسیده ولی دو جواب در آن مقوله از نقاط بالنسبه نزدیکتر به ما رسیده که ذیلاً آنها را نشر می‌کنیم.

یکی از آنها که اول رسید از جناب آقای قونسول لیتن است که معروفِ خوانندگان کاوه بوده و در مملکت آلمان در خصوص تعلق خاطر به ایران و اطلاع بر زبان و اوضاع آن مملکت و جد و کوشش در امور راجعه به ایران درجهٔ اول را دارد.

جواب دوم از وسط دریای سرخ از حوالی باب‌المندب رسیده است. این جواب، که به شکل مقالهٔ مختصری است، از جناب آقای میرزا محمدعلی‌خان ذکاءالملک است که صیت فضل و آوازهٔ فضائلشان را همه کس شنیده و، علاوه بر مقامات علمی و ادبی، ایشان مقام دولتی و رسمی نیز دارند و رئیس مجلس شورای ملی و چند بار وزیر بوده و دو سال است جزو هیئت نمایندگان ایران برای مجمع صلح در پاریس بوده‌اند و در ایران رئیس محکمهٔ تمیزند و مؤلف خیلی از قوانین و کتب و لهذا قول ایشان در خصوص ترجمهٔ کلمات فرنگی به فارسی اعتبار و اهمیت زیاد دارد که خود یکی از اولین متبحرین در زبان‌های فرنگی و از مترجمین هستند.

استاد معظم له در مکتوبی که از کشتی نارکندا فرستاده‌اند چنین مرقوم داشته‌اند:

---

* نقل از مجلهٔ کاوه، ج۶، ش۲، ص۳-۵.

بحر احمر، ۱۴ نوامبر ۱۹۲۰

استفساری که در شمارهٔ آخری روزنامهٔ محترم کاوه راجع به ترجمهٔ بعضی از الفاظ فرانسوی شده بود بنده را به فکر انداخت و اینک می‌خواهم بعضی از چیزها که به خاطرم رسیده به تحریر درآورم تا کسانی‌که مبتلا به ترجمه هستند در آن باب تأمّل و تفکّرات بنده را تصحیح و تکمیل نمایند.

به طور کلّی نباید متوقّع بود در مقابل هر لفظ از یک زبان در زبان دیگر لفظی منطبق بر معنای آن موجود باشد. چه لفظ قالبِ معنی است، گوینده معنی را به لفظ درمی‌آورد و شنونده از لفظ یادِ معنی می‌کند. پس، برای این‌که در زبان یک قوم لفظی باشد مطابق لفظ دیگر در زبان قوم دیگر، باید همین معنای آن لفظ در ذهن هر دو قوم حاصل باشد و این کیفیّت در همه مورد موجود نیست، یعنی بسیار معانی در ذهن یک قوم هست که در ذهن قوم دیگر یا هیچ نیست یا اگر هست کاملاً مطابق نیست و با شباهتی کم یا بیش تفاوتی در کار هست. مثلاً معانیی که در زبان فارسی به الفاظ ماه و خورشید و ستاره و آب و آتش و امثال آن ادا می‌شود در همهٔ السنه الفاظ مطابق دارد زیرا که عین این معانی در ذهن تمام اقوام موجود است، امّا معانیی که در نزد ایرانیان به الفاظ قلیان و کرسی و پشمک و باقلوا و قورمه سبزی و غیرها ادا می‌شود در هر زبانی لفظ مطابق ندارد، چون این چیزها در زندگانی همهٔ اقوام نبوده و نیست و به این واسطه مثلاً هرگاه فرانسویان به ایران آمدند و قلیان دیدند و کشیدند یا پشمک و باقلوا خوردند و از این حلوا چشیدند ناچار به‌مناسبت لفظی برای آن اختیار می‌کنند که درست بر آن معنی منطبق نیست و به کثرت استعمال اصطلاح می‌شود مثل Narghilch در مورد قلیان (به مناسبت قلیان نارگیل). یا اگر بخواهند مسامحه نکنند و به کثرت استعمال متوسل نشوند عین لفظ فارسی را قبول کرده به‌کار می‌برند چنانکه در مورد بازار و کاروانسرا چنین کرده‌اند. (درباب املای قلیان قبول مسئولیت نمی‌کنم). موارد فوق که لفظی از یک زبان در زبان دیگر مطابق نداشته باشد بسیار است، امّا مواردی که الفاظ دو زبان در معنی با هم متشابه هستند و کاملاً منطبق نیستند فراوان‌تر است به درجه‌ای که غالباً شخص متوجّه و متذکر آن نیست. مثلاً شاید کمتر کسی متوجّه باشد که لفظ فارسی «نان» با لفظ فرانسوی pain(پن) مطابق نیست زیرا که در جنس و شکل و کیفیّت با هم تفاوت دارند چنانکه ایرانی بی‌خبر از فرنگستان اگر pain(پن) ببیند نمی‌فهمد نان فرنگی است و فرنگی از ایران بی‌خبر اگر نان

ببیند بدواً ملتفت نمی‌شود که آن چیزی است که ایرانی‌ها به عنوان pain (پن) می‌خورند (امیدوارم از این مثال تصوّر نشود که قصد ایهامی کرده باشم چه اگر این منظور را داشتم آب را هم مثل می‌زدم). و این حرف درباب خانه و maison (مزون) و کلاه و chapeau (شاپو) و بسیاری چیزهای دیگر نیز صادق است و اگر ما این الفاظ را به جای یکدیگر استعمال می‌کنیم از ناچاری و بر سبیل مسامحه است و به این اعتبار که maison (مزون) جائی است که فرنگی‌ها در آن خانه دارند و chapeau (شاپو) چیزی است که به جای کلاه به سر می‌گذارند.

امثلهٔ فوق را تماماً از چیزهای مادّی اختیار کردیم تا مطلب خوب واضح باشد ولی در امور معنوی و غیرمادی هم این کیفیّت هست بلکه خیلی بیشتر شدّت دارد زیرا که اختلاف در عقل و سلیقه و ذوق بین اقوام دنیا خیلی بیشتر از اختلاف در امور مادّی است و بر زبان که آئینهٔ روح هر قوم و بهترین وسیلهٔ اظهار افکار و احساسات است تأثیر می‌بخشد و سبب می‌شود که برای تمام الفاظ یک قوم نمی‌توان الفاظ مطابق آنها در زبان قوم دیگر پیدا کرد و این امر چاره‌پذیر نیست و می‌خواهم عرض کنم مطلوب هم نیست زیرا چارهٔ آن این است که تفاوت در عقل و مشاعر و ذوق و سلیقه و طبایع از بین اقوام برداشته شود و این گذشته از آنکه ممکن نیست، خلاف مصلحت است چه درآن‌صورت دنیا هم از ترقی باز می‌ایستد و هم بی‌مزه می‌شود مثل این‌که متوقع باشیم تمام مردم صورةً به هم شبیه شوند.

این‌که برای هر لفظ از یک زبان لفظی مطابق آن در زبان دیگر نباشد بنابر تحقیقی که در فوق کردیم برای همهٔ السنه عمومیّت دارد و عیب و نقصی نیست که منحصر به زبان فارسی باشد بلکه اصلاً بنابر همان علّتی که به جهت آن ذکر کردیم عیب و نقص نیست اگر فرانسویان قلیان‌کش نباشند و به این واسطه در زبان خود لفظی مطابق قلیان نداشته باشند زبان فرانسه از این جهت ناقص محسوب نمی‌شود و قس علیهذا در موارد دیگر، چنانکه هرکس دو زبان اروپائی مثل فرانسه و انگلیسی یاد گرفته می‌داند که بسیاری از الفاظ انگلیسی در فرانسه عیناً مطابق ندارد و هیچکس ادّعا نمی‌کند که زبان فرانسه از این بابت ناقص است و عکس آن هم موارد بسیار دارد و انگلیسی‌ها از این حیث هیچ دلخوری ندارند.

باوجود تحقیقات فوق ما نمی‌توانیم به این مسائل دل خود را خوش کرده و درصدد

یافتن الفاظ فارسی مطابق الفاظ دیگر در السنهٔ خارجه برنیائیم زیرا اگرچه فقدان آنها به طور کلّی و اساساً عیب نیست لیکن در بعضی موارد خاصّه درباب اصطلاحات علمی نقص است، و علاوه بر این ترجمهٔ کتب و رسائل از یک زبان به زبان دیگر مخصوصاً برای ما که باید علوم و معارف را از اروپائیان اخذ کنیم ضرورت دارد. پس تکلیف مترجمین بیچاره چیست و آن تکلیف را با وجود این مشکلات چگونه باید ادا کنند؟

شک نیست که ترجمه هرچند غالباً در انظار وقعی ندارد یکی از مشکلترین کارهاست و علّت عمدهٔ آن همان چیزی است که در فوق توضیح کردیم، و مسلماً هرکس متوقع باشد در ازای هر لفظ بلکه هر عبارت از یک زبان لفظ یا عبارتی از زبان دیگر بگذارد از عهدهٔ ترجمه برنمی‌آید. چون در این جا موضوع کلام قواعد ترجمه نیست. محض این‌که سخن دراز نشود داخل این مبحث نمی‌شویم و به تذکار چند نکته اکتفا می‌کنیم. در خصوص الفاظی که دلالت بر مادیّات دارد چندان اشکالی نیست زیرا که در غالب مواقع می‌توان از الفاظ موجوده زبان خودمان عیناً یا با جزئی تصرّفی اختیار کرد و این کار را ارباب حرف و صنایع دائماً می‌کنند و اصطلاحاتی که آنها اختیار می‌نمایند بسیار بجا و خیلی بهتر از اصطلاحی است که ادبا و فضلا جعل می‌کنند و در این خصوص اهل لغت اگر بخواهند خدمتی به زبان فارسی بکنند بهتر آنست در هر حرفه و پیشه با اهل آن گفتگو کرده اصطلاحات ایشان را اخذ و ضبط نمایند و در قاموس زبان فارسی که ان شاء الله روزی به همّت دانشمندان و مساعدت اوضاع روزگار تهیّه باید بشود وارد کنند، و در مواردی هم که جعل اصطلاح به طریق فوق ممکن نشود نسبت به این قسم چیزها می‌توانیم لفظ خارجی را عیناً قبول کنیم، چنان‌که این کار هم هر روز واقع می‌شود و الفاظ «ماشین» و «اتوموبیل» و «تلگراف» و «تلفون» و امثال آن که امروز هر دهاتی و بی‌سواد ایرانی می‌داند و استعمال می‌کند شاهد این مدّعاست و این فقره هم به عقیدهٔ بنده عیب نیست و ضرر ندارد و در نزد تمام اقوام و ملل رایج است.

اشکال بزرگ راجع به الفاظی است که مدلول آنها امور معنویّه است زیرا این امور به همان دلیل که معنوی و ذهنی است و جامد و مادّی نیست درک آنها به طور صحیح مشکل است و نه تنها یک قوم امور معنوی قوم دیگر را به واسطهٔ عدم انس و آشنائی درست درک نمی‌کند، بلکه در میان افراد یک قوم هم این امور به واسطهٔ تفاوت مدارک و مشاعر و ذوق و سلیقه تفاوت دارد و مقدار زیادی از اختلافات و جنگ و جدال‌ها بین

مردم به همین علّت است. به‌علاوه چیزهای مادّی غالباً در دست اهل فن می‌افتد و غیر اهل فن در آن خصوص داعیه ندارد. هرکس نجّار نیست با لوازم نجّاری کاری ندارد و اگر محتاج شد بی‌مضایقه به نجّار رجوع می‌کند. امّا امور معنویّه راجع به اهل معنی است و کیست که خود را اهل معنی نداند. پس همه در آن مداخله می‌کنند و به این واسطه هم امور معنویّه را خراب می‌کنند و هم اصطلاحات صحیح برای آن نمی‌یابند. پس یک اندازه رفع اشکال این قسم می‌شود که برای امور معنویّه هم به وجود و ضرورت اهل فن قائل شوند و در موقع حاجت به آنها مراجعه نمایند.

امّا از حق نمی‌توان گذشت که درخصوص بسیاری از الفاظ خارجه شخص هر قدر اهل فن و دانشمند باشد در ازای آنها نمی‌تواند یک لفظ فارسی پیدا کند. اختیار عین لفظ خارجی هم در امور معنوی به عقیدهٔ بنده جایز نیست و هرچند برای امور مادّی در اقتباس و اختیار الفاظ خارجی بی‌مضایقه هستم در امور معنوی با کسانی که رأی به اقتباس از خارجه دارند موافق نیستم و عقیده‌ام این است گذشته از این‌که این طریق صحیح نیست و ما را به مقصد نمی‌رساند هرگاه در آن قدم بگذاریم کم‌کم اصل زبان ما از میان می‌رود.

از جمله نکات که باید نسبت به بعضی الفاظ خارجه محل توجّه قرار داد این است که در ازای هریک از آنها باید در موارد مختلفه الفاظ مختلفه به‌کار برد. این مسئله را همه کس می‌داند که بعضی الفاظ معانی متعدّده دارند و به هر معنی که استعمال شوند باید لفظی مطابق آن معنی استعمال کرد، مثل این که لفظ فرانسوی esprit (اسپری) گاهی به معنی روح است گاهی به معنی ذهن و زمانی به جای جوهر استعمال می‌شود در این باب اشکالی نیست منظور بنده خفی‌تر از آنست و برای توضیح باید متوسل به شاهد و مثال بشویم.

درخصوص همین لفظ esprit (اسپری) که یک معنی آن روح است وقتی‌که گفته می‌شود مثلاً l'esprit de l'Islam به عقیدهٔ بنده نباید گفت روح اسلام بهتر آنست که بگویند حقیقت اسلام و حال آن که ابتداء کسی نمی‌تواند بگوید esprit به معنی حقیقت است.

یکی از الفاظی که ترجمهٔ آن را سؤال فرموده‌اید génie (ژنی) است و متذکر این امر هم بوده‌اید که معانی متعدّده دارد که تفاوت آنها خیلی ظاهر نیست و محل ابتلا را هم

به دست داده‌اید آن‌جا که می‌گویند سعدی در شعر و نادرشاه در جهانگیری «ژنی» بودند، اگر چه در زبان ما لفظی که کاملاً مطابق آن باشد نیافته‌ام امّا هرگاه آن را داهیه ترجمه کنیم شاید پر دور نرفته باشیم، ولی وقتی که می‌گویند «ژنی آریانی ژنی آزادی‌طلبی است» به نظر بنده چاره نداریم جز این که آن را طبع ترجمه کنیم. البتّه این ترجمه هم درست و تمام نیست و شاید در موقع ضرورت بهتر آن باشد که اصلاً سیاق کلام را تغییر داده بگویند قوم آریانی به صفت آزادی‌طلبی در میان اقوام امتیاز دارد، و نیز ممکن است گاهی ترجمهٔ قسم اوّل مقتضی باشد گاهی ترجمهٔ ثانی و شاید که ترجمهٔ بهتر از این هم دیگران پیدا کنند. مقصود بنده نمودن راه است و نیز چون گویند استعمال حرف تعریف در همه مواردی که فرانسویان می‌کنند موافق ژنی زبان انگلیسی نیست، یا استعمال بعضی استعارات فارسی از قبیل این که «گیاه ناامیدی در باغ خاطرم نمی‌روید» با ژنی زبان فرانسه منافی است، یا استعمال «روح اسلام» در ازای l'esprit de l'Islam منافی ژنی زبان فارسی است در این امثله اگر نخواهیم دامنهٔ مسامحه را وسعت داده از ناچاری باز ژنی را طبع ترجمه کنیم باید سیاق کلام را برگردانده گفت شیوهٔ کلام فرانسه یا انگلیسی یا فارسی مقتضی این طور تعبیرات نیست.

لفظ دیگر فرانسوی که معادل آن را تفاضا فرموده بودید کلمهٔ intéressant (انترسان) بود. به گمان بنده محال است یک لفظ فارسی پیدا کنند که در تمام موارد با آن مطابق باشد. جعل چنین اصطلاحی هم در عهدهٔ هیچ کس نیست و ناچار باید جستجو کرد و در هر مورد دید ایرانی‌ها در نظیر آن مورد چه می‌گویند مثلاً وقتی می‌گویند امروز یک قصّه intéressant خواندم، ایرانی‌ها قصّهٔ شیرین یا بامزه یا دلچسب و مثل آن می‌گویند و وقتی که می‌گویند مصر مملکتی است intéressant ایرانی‌ها می‌گویند دیدنی یا تماشائی است یا سیاحت دارد. گاهی اوقات می‌گویند فلان قوم intéressant است. در آن صورت ما باید مثلاً بگوئیم قابل توجّه است. اگر آن را وصف شخص قرار دهند یعنی محل اعتناست یا بامزه است. حتی این که بعضی اوقات به کلّی باید سیاق کلام را عوض کرد مثلاً در جائی‌که اسم چیزی برده می‌شود و فرانسوی می‌گوید intéressant نیست ایرانی می‌گوید «بینداز دور» یا می‌گوید «به درد نمی‌خورد» و قس علی ذلک.

حاصل کلام آن‌که در ابتلای به این مشکل همه وقت نمی‌توان یک نوع چاره‌جوئی کرد. اوّلاً حتی‌الامکان باید ساعی شویم لفظی که مطابقهٔ کامل دارد بیابیم، اگر نشد جهد

کنیم لفظی که معنای آن شباهت تامّه داشته باشد پیدا کنیم، اگر لفظ مفرد پیدا نکردیم مرکب اختیار کنیم، صفت و موصوف را ممکن است به جملهٔ خبریّه درآوریم، یا سیاق کلام را تغییر دهیم، و مخصوصاً ملتفت باشیم که یک لفظ را در همه مورد یک نوع ترجمه نکنیم و هر چند مکرّر می‌شود باز عرض می‌کنم این کیفیّت منحصر به زبان فارسی نیست تمام السنهٔ خارجه نسبت به هم این حال را دارند، و مترجمین ماهر در مقام ترجمه به همین تدابیر متوسل می‌شوند و این نکات را منظور می‌دارند، و اگر سخن دراز نشده بود مطلب را معکوس کرده باز می‌نمودیم که چگونه الفاظ و تعبیراتی از زبان فارسی هست که در فرانسه یا زبان‌های دیگر نمی‌توان مطابق آن پیدا کرد و شاید بی‌فایده نباشد که روزی در این باب هم شرحی نوشته شود.

تا این‌جا که نوشته بودم برای یکی از همسفران خواندم پس از شنیدن گفت بعد از همهٔ این تفصیلات ترجمهٔ کلماتی را که روزنامهٔ کاوه سؤال کرده نگفتی. گفتم اگر می‌دانستم این همه پیچ و تاب نمی‌خوردم و طول کلام نمی‌دادم، وانگهی اعضاء ادارهٔ کاوه از من و تو فاضل‌ترند اگر ترجمهٔ این کلمات به این سهولت پیدا می‌شد خود می‌دانستند و نمی‌پرسیدند، گفت پس برای چه سؤال کردند. گفتم برای این‌که فتح باب همین قسم مذاکرات بشود. گفت این مطالب گفتن ندارد همه‌کس می‌داند. گفتم پریروز در پورت سعید یک روزنامهٔ فارسی به دستم افتاد و خواندم با آن‌که نه مطالب غامضی بود نه عبارات مغلق، بعضی سطور آن را هیچ نفهمیدم باقی را هم که فهمیدم قدری به واسطهٔ سابقهٔ به مطالب بود یک اندازه به واسطهٔ آشنایی به السنهٔ خارجه. گفت چه ربطی به مطلب دارد نویسندهٔ آن سطور چیزنویس نبوده است. گفتم این مرض امروز در میان نویسندگان ایران عمومیت دارد و علّت آنست که اکثر آنها کم یا بیش زبان خارجه می‌دانند. کتب و جراید خارجه می‌خوانند، و با تعبیرات خارجه فی‌الجمله مأنوس شده‌اند، زبان و ادبیات فارسی را هم خوب فرانگرفته‌اند، و تعبیرات فارسی صحیح و فصیح مرکوز ذهن ایشان نشده. وقتی که چیز می‌نویسند نوشته‌های ایشان معجون صنایع فاسدی است، از فارسی و ترکی و فرانسه و انگلیسی و روسی و غیرها و اگر چند سال دیگر براین منوال بگذرد اصل زبان فارسی ازبین می‌رود. گفت اصلاً تو محافظه‌کار و منکر ترقی و تجدّدی و موقعیّت دنیا را در نظر نگرفته و تغییر وضعیّت مملکت را طالب نیستی. گفتم اگر ترقی و تجدّد زبان فارسی به این وسیله صورت می‌گیرد که کلمات

«محافظه‌کار» و «موقعیّت» و «وضعیّت» اختراع کنیم یا عبارت فارسی را طوری بنویسیم که ایرانی خالص هر قدر هم باسواد و باذوق باشد نفهمد علناً می‌گویم که من منکر ترقی و تجدّد هستم. گفت به نظرم حرارت ظاهری بحر احمر در من و تو تولید حرارت باطنی هم کرده و ممکن است کار ما منجر به نزاع شود. گفتم حق با تو است باید سخن را کوتاه کرد.

❑

بررسی فرایندهای واژه‌سازی عامیانه

بر اساس *فرهنگ اصطلاحات عامیانهٔ خودرو* *

علاءالدین طباطبائی

یکی از خصوصیات زبان توانائیِ شگفت‌انگیز آن در انطباق با نیازهای گویشوران است. انسان برای نامیدن اشیای نوپدید و بیان مفاهیم تازه به واژه‌های جدید احتیاج دارد و همهٔ زبان‌ها این توان را دارند که در صورت نیاز واژه‌های تازه بسازند.

ساختن واژه‌های جدید به دو روش انجام می‌پذیرد: ناخودآگاه و آگاهانه. واژه‌سازیِ ناخودآگاه را عامهٔ مردم بر اساس شمّ زبانی خود به صرافت طبع و بی‌آنکه فرایندهای واژه‌سازی را آگاهانه آموخته باشند انجام می‌دهند. واژه‌هایی مانند **سگ‌دست**، **گلگیر**، **چپقی** ازاین جمله‌اند. بی‌تردید، بخش اعظم واژه‌های هرزبان ازاین طریق ساخته شده‌اند.

واژه‌سازیِ آگاهانه را شخص یا نهاد معیّنی، با وقوف بر قواعد واژه‌سازی، انجام می‌دهد و حاصل آن معمولاً واژه‌های عالمانه است. این نوع واژه‌سازی در ایران سابقه‌ای طولانی دارد و، علاوه بر شاعران، اهل علم و فلسفه نیز به آن پرداخته‌اند. واژه‌هایی مانند **دورنگار**، **بالگَرد**، **بادرُفت** از طریق واژه‌سازیِ آگاهانه پدید آمده‌اند.

نکتهٔ بسیار مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است که میان واژه‌سازیِ ناخودآگاه و آگاهانه مرزی عبورناپذیر وجود ندارد؛ هر دو مبتنی بر قواعد دستوری‌اند و مشترکات فراوان دارند. به بیان دیگر، می‌توان گفت که واژه‌سازیِ آگاهانه بر قیاس آگاهانه مبتنی

---

* تألیفِ شهرداد میرزایی و رجبعلی مختارپور، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۲.

است و، از همین رو، ممکن است از الگوهایی بهره بگیرد که فقط در چند واژه به کار گرفته شده باشند. اما واژه‌سازیِ ناخودآگاه بر قیاس ناآگاهانه مبتنی است و، به همین دلیل، از پرکاربردترین الگوها بهره می‌جوید.

در فرهنگ اصطلاحات عامیانهٔ خودرو، چنان‌که از نامش برمی‌آید، واژه‌هایی گرد آمده است که به واژه‌سازی ناخودآگاه تعلق دارد. ما، در این مقاله، برای شناخت فرایندهای این نوع واژه‌سازی، فرهنگِ مذکور را مبنای کار قرار داده‌ایم.

در این فرهنگ، که حدود سه‌هزار مدخل دارد، برای نامیدن اشیای نوپدید و بیان مفاهیم تازه از روش‌های متعدد استفاده شده است: **ساختن گروه نحوی**، **ترکیب**، **اشتقاق**، **گسترش معنایی**، **وام‌گیری**، **اشتقاق صفر**، **کوتاه‌سازی**. اینک هر یک از این روش‌ها را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

۱. ساختن گروه نحوی

بخش اعظم گروه‌های نحوی که برای بیان مفاهیم جدید به کار می‌روند گروه اسمی‌اند با یکی از دو ساختار زیر:

الف) **اسم** + **نشانهٔ اضافه** + **صفت**: حرکتِ انتقالی
ب) **اسم** + **نشانهٔ اضافه** + **اسم**: دستگاهِ تکثیر

ساختن گروه نحوی متداول‌ترین روش بیان مفاهیم تازه است و دلیل آن هم این است که نحو زایاترین دستگاه زبان است و گروه‌های نحوی معمولاً شفافیت ساختاری و معنائی زیادی دارند. در اینجا شماری از این دو دسته گروه‌های اسمی را از فرهنگ اصطلاحات عامیانهٔ خودرو شاهد می‌آوریم:

الف: چرخِ سیمی؛ پیچِ رکابی؛ واشرِ چتری؛ قفلِ عصایی؛ شیلنگِ خرطومی.
ب: فاصلهٔ روغن؛ چراغِ هوا؛ پیچِ تخلیه؛ قفلِ فرمان؛ شمعِ روغن.

۲. ترکیب

ترکیب فرایندی است که از طریق آن دو واژه یا بیشتر به هم می‌پیوندند و یک واژهٔ مرکب

می‌سازند، مانند

گلخانه؛ دست‌ساز؛ پسرخاله؛

با نگاهی گذرا به هر فرهنگ لغتی درمی‌یابیم که شمار واژه‌های مرکب در زبان فارسی بسیار زیاد است. شمار الگوهایی که برمبنای آنها واژهٔ مرکب ساخته می‌شود بالغ بربیست می‌شود[۱]، امادر فرهنگ اصطلاحات عامیانهٔ خودرو فقط الگوهای زیر یافت می‌شود:

الف) اسم مرکب هسته‌دار

اسم‌های مرکبی که در فرهنگ آمده است، برحسب روابط معنایی که اجزای سازنده‌شان با یکدیگر دارند، به دو گروه قابل تقسیم است: **هسته‌دار** و **بی‌هسته**.

هسته‌دار واژهٔ مرکبی است که معنای کلّ آن در شمول معنای یکی از واژه‌های سازنده‌اش قرار می‌گیرد؛ برای مثال، در واژهٔ مرکب **گلخانه** معنای کلّ واژه در شمول معنائیِ **خانه** قرار دارد، یعنی **گلخانه** نوعی **خانه** به معنی کلیِ «جا» ست. به بیان دیگر، در واژهٔ مرکب هسته‌دار یک هستهٔ معنایی وجود دارد که واژهٔ دیگر معنای آن را محدود می‌کند.

واژهٔ مرکب هسته‌دار خود دو قسم است: هسته‌پایان؛ هسته‌آغاز.

ـــ **هسته‌پایان** به الگوی **اسم + اسم**:

فرهنگ**سرا** («نوعی سرا»)؛ دام**پزشک** («نوعی پزشک»)؛ کمک**فنر** («نوعی فنر»).

که هستهٔ معنائیِ ترکیب با قلم سیاه نشان داده شده و، چنان‌که می‌بینیم، در پایان واژه قرار دارد. هرچند این نوع واژهٔ مرکب، در زبان فارسی بسیار زیاد است و، در همین چند دههٔ اخیر، از طریق همین فرایند، چندین واژهٔ جدید ساخته شده است (مانند دندان‌پزشک، استادیار، فرهنگ‌سرا)، در واژه‌سازی عامیانه از این فرایند کمتر استفاده می‌شود.

ـــ **هسته‌آغاز** که، در آن، واژهٔ آغازین هسته است. ترکیبات هسته‌آغاز به الگوهای زیر ساخته می‌شود:

اسم + اسم/ صفت:

شال‌گردن («نوعی شال»)؛ مداد رنگی («نوعی مداد»)؛ شیر خشک («نوعی شیر»).

---

۱) ← طباطبائی، علاءالدین، اسم و صفت‌مرکب در زبان فارسی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۲.

باید توجه داشته باشیم که این اسم‌ها، به دلایل صرفی و نحوی و آوایی، از گروه نحوی خارج و به نوعی واژهٔ مرکب تبدیل شده‌اند[۲].

برای آنکه گروه نحوی به الگوی **اسم + اسم** یا **اسم + صفت** به اسم مرکبِ هسته‌آغاز تبدیل شود دو تغییر در آن پدید می‌آید:

ــ کسرهٔ اضافهٔ میان دو واژهٔ سازنده حذف می‌شود؛

ــ واژهٔ اول تکیهٔ خود را از دست می‌دهد و فقط هجای آخرِ واژهٔ دوم تکیه می‌گیرد و، به این ترتیب، مجموع دو واژه، از نظر طرح تکیه، به یک واژهٔ واحد شباهت می‌یابد:

پدرِ زن ← پدرْزن؛ آبِ میوه ← آبْ‌میوه؛ پسرِ خاله ← پسرْخاله.

چنان‌که از **فرهنگ** برمی‌آید، امروز یکی از فرایندهای بسیار فعال در واژه‌سازی عامیانه ساختن چنین اسم‌هایی است:

سرْوالف؛ دسته موتور؛ میلْ لنگ؛ سرْگلگیر؛ دنده پنج؛ دنده مخروطی؛ سرْ پستانک؛ کاسه دِلکو؛ ترمزْ دستی.

اسم + اسم + ی:

چوب‌رختی؛ چوب‌لباسی.

یکی از روش‌های ساختن اسمی که بر جایِ نگه داشتنِ چیزی دلالت می‌کند استفاده از همین الگو است و، در آن، واژهٔ **جا**، در مقام هسته، بسیار فعال ظاهر شده است:

جا صابونی؛ جا مسواکی؛ جا جورابی.

در **فرهنگ** نیز چندین واژه با چنین ساختاری یافت می‌شود:

جاآمپری؛ جا زاپاسی؛ جا لامپی؛ جا جَکی؛ جا زغالی؛ جا سوئیچی؛ جا رینْگی؛ جا فَندکی؛ جا یاتاقانی.

ب) اسم مرکب بی‌هسته

بی‌هسته واژهٔ مرکبی است که معنای کل آن در شمول هیچ‌یک از عناصر سازنده‌اش قرار ندارد:

خارپشت؛ هنرپیشه؛ پرداخت‌کار.

---

۲) ← طباطبائی، همان، ص ۹۲-۹۴.

چنان‌که می‌بینیم، خارپشت نه «نوعی خار» است نه «نوعی پشت» بلکه «حیوانی است که خار بر پشت دارد». هنرپیشه نه «نوعی هنر» است نه «نوعی پیشه» بلکه «فردی است که هنر را پیشهٔ خود ساخته است». همچنین پرداخت‌کار نه «نوعی پرداخت» است نه «نوعی کار» بلکه «فردی است که کارش پرداخت کردن است». از این رو، چنین واژه‌های مرکبی را **بی‌هسته** می‌نامیم. شمار این نوع اسم مرکب در قیاس با اسم مرکب هسته‌دار چندان زیاد نیست و در فرهنگ نیز شمار چنین اسم‌هایی محدود است. از این جمله‌اند:

سگ‌دست («قطعه‌ای که شبیه دست سگ است»)؛ شغال‌دست («قطعه‌ای که شبیه دست شغال است»)؛ سبک‌کار («کسی که کارش تعمیر خودروهای سبک است»)؛ دیزل‌کار («کسی که کارش تعمیر خودروهای دیزل است»)؛ هوابرش («دستگاهی که با هوا برش می‌دهد. سوخت شعلهٔ دستگاه مخلوطی از گاز استیلن و اکسیژن است»).

ج) صفت فاعلی مرکب: اسم/ ضمیر مشترک + بُن فعل

یکی از فعال‌ترین فرایندهای واژه‌سازی در زبان فارسی فرایندی است که از طریق آن **صفت فاعلی مرکب مرخم** ساخته می‌شود، مانند:

دانشجو؛ دلخراش؛ خودفریب.[۳]

این صفت‌ها غالباً به جای اسم به کار می‌روند، به‌ویژه هنگامی که بر نوعی ابزار دلالت کنند:

آب‌پاش؛ ریش‌تراش؛ پلوپز.

با توجه به زایاییِ فراوان این الگو، طبیعی است که در واژه‌سازی عامیانه نیز کاربرد آن نظرگیر باشد. در فرهنگ بیش از دویست واژه بر اساس این الگو ساخته شده است، مانند

نورافکن؛ بالابر؛ باربند؛ کف‌تراش؛ درزگیر.

بُن‌های فعلی که در این فرهنگ فعال‌تر ظاهر شده‌اند (یعنی در بیش از پنج واژه به کار رفته‌اند) به شرح زیرند:

---

۳) این که می‌گوییم جزء فعلیِ این ترکیب‌ها ریشهٔ فعل است برحسب ساختمان ظاهری است؛ اما در حقیقت، همان‌طور که در دستورهای سنتی آمده است، این جزء صورت مرخم صفت فاعلیِ «ریشهٔ فعل + ـنده» است. (← طباطبائی، علاءالدین، «صفت فاعلی مرکب مرخم»، نامهٔ فرهنگستان، دورهٔ ششم، شمارهٔ دوم (شمارهٔ مسلسل ۲۲)، بهمن ۱۳۸۲، ص ۶۲ـ۷۲.

بند: باربند، فنربند، زاپاس‌بند؛
تراش: سوپاپ‌تراش، شاتون‌تراش، میل‌لنگ‌تراش؛
خور: آچارخور، جک‌خور، لاستیک‌خور؛
دار: بوستردار، لبه‌دار، دندانه‌دار؛
ساز: آمپرساز، گلگیرساز، باتری‌ساز؛
شکن: بادشکن، فشارشکن، مه‌شکن؛
کش: بارکش، مغزی‌کش، شاسی‌کش؛
کن: صفرکن، بالاکن، کورکن؛
گیر: آفتابگیر، بادگیر، صداگیر.

دربارهٔ این‌گونه ترکیب‌ها به توضیحات زیر باید توجه شود:

ــ در برخی از این نوع واژه‌های مرکب جزءِ فعلی از یک فعل مرکب گرفته شده است:

چرخ درآر (از درآوردن)؛ برف پاک‌کن (از پاک کردن)؛ سیگارآتش‌زن (از آتش زدن).

ــ غالب این صفت‌های مرکب را می‌توان با پسوند **ـ ی** به اسم مصدر یا اسم مکان تبدیل کرد:

آچارکشی (اسم مصدر)؛ ورق‌کوبی (اسم مصدر)؛ باتری‌سازی (اسم مصدر و اسم مکان).

در شمار اندکی از این واژه‌ها، جزءِ فعلی معنی فاعلی ندارد بلکه معنی مصدری دارد و کل واژهٔ مرکب بر نوعی مکان دلالت می‌کند:

جک‌خور («محل قرار گرفتن جک»).

د) صفت مرکب: اسم + صفت

یکی از روش‌های ساختن صفت مرکب در زبان فارسی این است که یک اسم و یک صفت در کنار هم قرار می‌گیرند (بی‌آنکه اسم نشانهٔ اضافه بگیرد) و هجای آخر این دو واژه، همچون یک واژهٔ واحد، تکیه‌دار می‌شود و کلّ ترکیب بر دارا بودن یک ویژگی دلالت می‌کند:

سقْف چرمی («دارندهٔ سقفِ چرمی»): ماشینِ سقْف چرمی؛
موتورْجلو («دارندهٔ موتور در جلو»): اتوبوسِ موتورْجلو؛
شاسیْ بلند («دارندهٔ شاسیِ بلند»): ماشینِ شاسیْ بلند؛

دنده‌فرمانی («دارندهٔ دنده در فرمان»): ماشینِ دنده‌فرمانی؛
سوپاپْ‌معلق («دارندهٔ سوپاپ‌های معلق»): موتورِ سوپاپْ‌معلق.

ه) صفت مرکب: اسم + گروه حرف اضافه‌ای

یکی دیگر از روش‌های ساختن صفت مرکب این است که یک اسم در کنار یک گروه حرف اضافه‌ای قرار می‌گیرد و هجای آخر کل ترکیب، همچون یک واژهٔ واحد، تکیه‌دار می‌شود:

سوپاپْ از پهلو: موتورِ سوپاپ از پهلو؛
درز از رو: تودوزیِ درز از رو.

و) صفت/اسم مرکب: عدد + اسم

از ترکیب عدد و اسم (همراه با تکیه گرفتن آخرین هجای واژهٔ مرکب) صفت یا اسم مرکب ساخته می‌شود[۴]:

سه‌جعبه: اتوبوسِ سه‌جعبه؛ ده‌چرخ: کامیونِ ده‌چرخ؛ سه‌سو: لولهٔ سه‌سو.

در برخی موارد، به این واژه‌های مرکب پسوند **ـه** یا **ـی** افزوده می‌شود:

سه‌پایه؛ سه‌راهی؛ سه‌شاخه.

۳. اشتقاق

در اشتقاق، از طریق وندافزایی، واژهٔ جدید ساخته می‌شود:

کارمند؛ دانشکده؛ یارانه.

در زبان فارسی، بیش از شصت پسوند و پیشوند وجود دارد[۵]؛ اما در واژه‌سازی

---

۴) تفاوت چنین صفت‌ها یا اسم‌هایی باگروه اسمیِ شامل **عدد و معدود** فقط در طرح تکیه است: در واژهٔ مرکب فقط آخرین هجا تکیه دارد، اما درگروه اسمی هریک از واژه‌ها تکیهٔ خاصّ خود را دارد:

- تا به حال **چهل ستون** را دیده‌ای؟ (اسم مرکب)
- این تالار **چهل ستون** دارد. (گروه اسمی)

۵) برای بررسی تفصیلی پسوندهای فارسی ← صادقی، علی‌اشرف، سلسله مقالات «شیوه‌ها و امکانات واژه‌سازی در زبان فارسی معاصر» (۱ – ۱۲)، نشردانش، خرداد و تیر ۱۳۷۰ (سال دوازدهم، شمارهٔ چهارم) تا آذر ـ اسفند ۱۳۷۲ (سال چهاردهم، شماره‌های اول و دوم).

عامیانه تنها شمار اندکی از آنها به کار می‌رود. در اینجا وندهایی را که در فرهنگ به کار رفته‌اند یک‌به‌یک مطرح می‌کنیم.

الف) پسوندها

ـی ـ پربسامدترین وند زبان فارسی پسوند **ـی** است.[۶] در فرهنگ نیز این پسوند فعال‌ترین وند است و در موارد زیر به کار رفته است.

ــ با اسم، صفت نسبی ساخته است:

بیابانی؛ گازی؛ فیبری.

ــ با اسم، اسمی ساخته که بیانگر شباهت است:

فشنگی؛ لچکی؛ چپقی.

ــ با اسم، اسمی ساخته است که بر مکان دلالت می‌کند:

اوراقی («مغازهٔ اوراق‌فروشی»)؛ آپاراتی؛ مکانیکی.

ـَک ـ این پسوند با اسم می‌آید و معمولاً بر شباهت و کوچکی دلالت دارد:

آدمک؛ رقاصک؛ سیبک؛ غربالک؛ ماهک.

ـه ـ این پسوند در فرهنگ با اسم آمده است و بر نوعی شباهت دلالت دارد:

پوسته؛ دندانه؛ زبانه؛ تیغه؛ بدنه.

ـچی ـ این پسوند با اسم می‌آید و بر نوعی شغل دلالت می‌کند:

اوراق‌چی؛ تاکسی‌چی؛ باسکول‌چی.

ـبندی ـ این پسوند، در فارسی امروز، در برخی واژه‌ها از **بستن** مشتق است و در واژه‌های مرکب به کار می‌رود، مانند

ماست‌بندی؛ آب‌بندی؛ چشم‌بندی.

اما در برخی واژه‌ها معنی آن از «بستن» دور شده است، چنان‌که می‌توانیم آن را نوعی

---

۶) برای شرح کاربردهای این پسوند ← صادقی، همان، نشر دانش، مرداد و شهریور ۱۳۷۰، خرداد و تیر ۱۳۷۱، مهر و آبان ۱۳۷۱، بهمن و اسفند ۱۳۷۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲، خرداد و تیر ۱۳۷۲، آذر ـ اسفند ۱۳۷۲؛ سمائی، مهدی و الهام شمسائی، «بررسی یاء نسبت در واژه‌سازی»، مجلهٔ زبانشناسی، سال هجدهم، شمارهٔ اول (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۶۲–۷۷؛ کشانی، خسرو، اشتقاق پسوند ی در زبان فارسی امروز، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۱.

پسوند به شمار آوریم[۷]. در **فرهنگ**، **ـبندی** در واژه‌های زیر پسوند محسوب می‌شود و بر نوعی سامانه (سیستم) دلالت می‌کند:

جلوبندی؛ فنربندی؛ سایه‌بندی؛ سیم‌بندی.

پنج پسوندی که در بالا آوردیم در زمرهٔ وندهای نسبتاً فعال این حوزه‌اند. چند وند دیگر نیز در یکی دو واژه به کار رفته است:

ـ چه: تیغچه؛ **ـ گاه**: تعمیرگاه؛ **ـ گی**: ممگی؛ **ـ دان**: روغندان.

ب) پیشوندها

در فرهنگ، فقط در چند واژه از پیشوند استفاده شده است:

بی‌دماغ: ماشینِ بی‌دماغ؛ با نفس: ماشین با نفس؛ بخواب: صندلیِ بخواب.

واژه‌های **بچه** و **شاه** نیز در چند مورد به صورت پیشوندواره به کار رفته است:

بچه رینگ، بچه فنر، بچه سپر، بچه گاردان، بچه گلگیر، بچه کارتل؛
شاه فنر، شاه دنده، شاه سیم، شاه لوله.

۴. گسترش معنایی

در گسترش معنایی، واژه مصادیق جدیدی را دربرمی‌گیرد. برای نمونه، می‌توان واژه‌های سپر، یخچال، فرهنگ را شاهد آورد که در کنار معانی قدیم خود معنای جدیدی نیز یافته‌اند. در فرهنگ، در موارد انگشت‌شماری، گسترش معنایی به چشم می‌خورد. مثلاً واژه‌های گوشواره و نعلبکی و پستانک (به جهت شباهت) برای اشاره به قطعاتی در خود رو به کار رفته‌اند.

۵. وام‌گیری

چنان‌که از فرهنگ برمی‌آید، در این حوزه، از پنج زبان انگلیسی، فرانسه، روسی، ترکی، آلمانی وام‌گیری شده است. اما نکتهٔ قابل توجه و خلاف انتظار این است که شمار وام‌واژه‌ها در این حوزه زیاد نیست و، اگر وام‌واژه‌های عربی را که در گذشته وارد فارسی شده‌اند

۷) ← صادقی، علی‌اشرف، همان، نشر دانش، مرداد و شهریور ۱۳۷۰.

به حساب نیاوریم، نسبت واژه‌های دخیل این فرهنگ کمتر از ده درصد است. زبان فارسی در این حوزه عمدتاً از انگلیسی و فرانسه وام گرفته است: در حدود ۴۸ درصدِ وام‌ـواژه‌ها انگلیسی، ۳۷ درصد فرانسوی، و ۱۵ درصد باقیمانده روسی و ترکی و آلمانی است. در اینجا از وام‌ـواژه‌های هر زبان چند مثال شاهد می‌آوریم:

از **انگلیسی**: اسپورت، اسپیت، استارت، تایم، هندل؛
از **فرانسه**: سوپاپ، پیستوله، رگلاژ، گیرپاج، ژیگلور؛
از **روسی**: آپارات، آفتامات، ساسات، بُکْسِل، بُکْسواد؛
از **ترکی**: یاتاقان، دیاق، آچار، قالپاق؛
از **آلمانی**: دیزل (اسم خاص).

۶. اشتقاق صفر

اشتقاق صفر فرایندی است که از طریق آن مقولهٔ دستوری واژه، بی‌آنکه وندی بپذیرد، تغییر می‌کند، مانند

بستنی؛ خشک (به معنی «لنگ»).

در فرهنگ چند مورد اشتقاق صفر یافت می‌شود، مانند

برگردان («لایهٔ دوم فنرهای تخت در ماشین...»)؛ بخواب («دستگیره‌ای که با فشار دادن آن می‌توان پشتی صندلی را به عقب خم کرد»).

۷. کوتاه‌سازی

کوتاه‌سازی حذف بخشی (یک واژه یا قسمتی از یک واژه) از یک اصطلاح است. در فرهنگ مواردی از کوتاه‌سازی نیز مشاهده می‌شود:

اِلاستیک ← لاستیک؛ کانتینر ← کانتین؛ کمک فنر ← کمک؛ رینگِ دیسکی ← دیسکی؛ آهنِ ابرویی ← ابرویی.

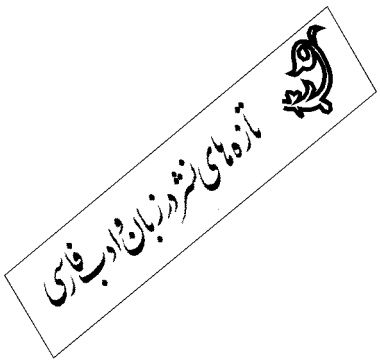
نتیجه‌گیری

چنان‌که در آغاز مقاله گفتیم، واژه‌سازیِ عامیانه بر قیاس ناآگاهانه مبتنی است و، به همین دلیل، از پرکاربردترین الگو سود می‌جوید. اگر فرهنگ اصطلاحات عامیانهٔ خودرو را ملاک ارزیابی قرار دهیم، ویژگی‌های کلی واژه‌سازی عامیانه به شرح زیر است:

ـ گروه نحوی بیشترین کاربرد را در بیان مفاهیم تازه دارد.
ـ از میان فرایندهای اصلی واژه‌سازی، ترکیب بیش از اشتقاق کاربرد دارد.
ـ شمار پسوندها و پیشوندهای مورد استفاده اندک است و فقط وندهای کاملاً زایا (مانند **ـی** و **ـه** و **ـَک** و **بی‌ـ**) به‌کار گرفته می‌شود.
ـ گرایش به وام‌گیری، برخلاف انتظار، قوی نیست*.

❑

* با تشکر از دکتر علی‌اشرف صادقی که این مقاله را قبل از انتشار خواندند و نکات ارزنده‌ای راگوشزد کردند.



کتاب

***اشرف‌زاده، رضا، حکایت رابعه، شرح احوال و اشعار و قصهٔ عشق او با بکتاش از الهی‌نامهٔ عطار*، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۸۲، ۱۱۰ صفحه.**

این کتاب رساله‌ای است مختصر شامل یک مقدّمه و پنج بخش در شرح احوال و اشعار رابعه بنت کعب قزداری و داستان عشق او با بکتاش، مقتبس از الهی‌نامهٔ عطار و مجمع الفصحاء رضاقلی‌خان هدایت.

مؤلّف، در **مقدّمه**، به اختصار، از تمثیل‌گویی و حکایت‌پردازی عطّار، که مهمّ‌ترین شیوهٔ وی در بیان مطالب و مضامین و دقایق و ظرایف عرفانی است، سخن به میان آورده است.

در **بخش نخست** با عنوان «شعر و ادب فارسی در دورهٔ سامانیان»، نقش سامانیان در رشد و گسترش زبان و ادب فارسی بررسی و مهم‌ترین خدماتِ آنان بنیان‌گذاری و تشویق نهضت‌های «احیای مآثر ایرانی»، «ترجمه به زبان فارسی»، «تألیف به زبان فارسی»، «احیای قهرمانانِ داستانی و باستانی ایران» و «احیا و گسترش زبان فارسی» شمرده شده است.

بخش دوم، با عنوانِ «رابعه کیست؟» به شرح احوال و اشعار رابعه اختصاص یافته و مؤلّف، طیّ آن، کوشیده است، با استفاده از منابع موجود، بخشی از حیاتِ این شاعر توانا را روشن سازد. به گفتهٔ وی، مهم‌ترین و قدیم‌ترین منبع در شرح احوال رابعه مثنوی الهی‌نامهٔ عطّار نیشابوری است که، در آن، داستان زندگی و ماجرای عشق و شعر رابعه با زبانی گرم و گیرا بیان شده و، از این طریق، نام او در پهنهٔ ادبیات ایران زنده مانده است. علاوه بر آن، در برخی از تذکره‌های ادبی و عرفانی، از جمله در لباب الالباب عوفی، نفحات الانس جامی و مجمع الفصحای رضاقلی‌خان هدایت، نیز از او سخن به میان آمده است.

عوفی در وصف او آورده: «رابعه بنت القزداری، دختر کعب، اگرچه زن بود، امّا به فضل بر مردان جهان بخندیدی، فارسِ هر دو میدان و والیِ هر دو بیان، بر نظمِ تازی قادر و در شعر پارسی به‌غایت ماهر، و، با غایت ذکاء خاطر و حدّتِ طبع، پیوسته عشق باختی و شاهدبازی کردی».

جامی، در نفحات الانس، او را از جملهٔ زنان عارف شمرده و به نقل از ابوسعید ابی‌الخیر آورده است: «سخنی که او گفته است نه چنان است که کسی را در مخلوق افتاده باشد».

رضاقلی‌خان هدایت نیز او را، در حُسن و جمال و فضل و کمال و معرفت و حال، «وحیدهٔ روزگار و فریدهٔ هر ادوار، صاحب عشق حقیقی و مجازی و فارِسِ میدان فارسی و تازی» خوانده است.

صاحب ریحانة الادب نیز، احتمالاً به پیروی از جامی و هدایت، او را از زنان عارف قرن چهارم دانسته است.

با این‌همه، چنان‌که از لحن منتقدانهٔ مؤلّف نیز آشکار است، ساحت عرفانی رابعه چندان معلوم و روشن نیست.

در **بخش سوم**، داستان رابعه در الهی‌نامهٔ عطّار، با نثری سلیس و روان همراه با اشعار رابعه، نقل شده است.

در **بخش چهارم**، یکی از مثنوی‌های، رضاقلی‌خان هدایت، موسوم به گلستان ارم و مشهور به بکتاش‌نامه، که در آن داستان عشق رابعه آمده، معرّفی و گزیدهٔ آن از مجمع الفصحاء نقل شده و، در مقایسهٔ آن با الهی‌نامهٔ عطّار، توضیح داده شده که این مثنوی مانند الهی‌نامهٔ عطّار در وزن «مفاعیلن مفاعیلن فعولن (مفاعیل)» و در بحر هزج مسدّس محذوف یا مقصور است و زیبا و دلنشین سروده شده، هر چند توصیفات آن، علاوه بر زیاده‌گویی، به زیبائیِ توصیفات عطار نیست.

در **بخش پنجم**، متن کامل داستان رابعه با عنوان «حکایت امیر بلخ و عاشق شدن دختر او» از الهی‌نامهٔ عطّار نقل شده است.

مؤلّف، در پایان کتاب، یادداشت‌های مفصّل و سودمند همچنین فهرست منابع تحقیق خود را افزوده است.

محمدجواد شمس

***بازگشت ده‌هزار یونانی*، گزنفون، ترجمهٔ حسینقلی میرزا سالور عماد‌السلطنه، به کوشش مسعود سالور، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۸۴، ۳۷۶ صفحه.**

گزنفون برای تاریخ‌پژوهان و خصوصاً علاقه‌مندان به تاریخ ایران باستان نامی آشناست. او، در کنار هرودوت و کتزیاس، یکی از سه مورّخ اصلی و مرجع دست اول تاریخ هخامنشیان به شمار می‌رود. به نظر یونان‌شناسان، یکی از بهترین نوشته‌های او آناباسیس (بازگشت ده‌هزار یونانی) است. عماد السلطنه در سال ۱۲۷۱ شمسی (متجاوز از یک قرن پیش) آن را به فارسی برگردانده و این ترجمه طبعاً به‌لحاظ تاریخی حایز اهمیت است.

موضوع اصلی این اثر، که به صورت گزارش سفر نوشته شده، جنگ میان کوروش صغیر با برادرش اردشیر دوم هخامنشی است. او، برای گرفتن تاج و تخت از دست برادر، ده‌هزار تن از سربازان مزدور یونانی را، که گزنفون هم یکی از آنان بود، به خدمت گرفت؛ امّا، سرانجام خود کشته شد و سربازان یونانی به فرماندهی گزنفون به وطن خود بازگشتند.

ارزش تاریخی کتاب بیشتر از جهت تصویری کلّی است که از وضع اجتماعی آن عصر (۲۴۰۰ سال پیش) به دست می‌دهد، آن‌هم از پهنه‌ای جغرافیائی که یک سرش یونان و سر دیگرش ایران است. به گفتهٔ ایرج افشار، «تردید نیست که بخشی از تاریخ ما در تواریخ یونانیان مندرج است و ناگزیر از آن هستیم که همهٔ نوشته‌های درست یا نادرست دوستانه یا مغرضانه را به فارسی منتشر سازیم و نباید خم به ابرو بیاوریم که در فلان فصل از فلان کتابِ یونانی سخنی ناجور و ناروا نسبت به ما ابراز

شده است. کتاب گزنفون هم از این رویه خارج نیست».

ترجمهٔ عماد السلطنه اولین برگردان کامل این اثر از فرانسه به فارسی است. از دو ترجمه‌ای که بعداً منتشر شده، یکی خلاصه به قلم منوچهر امیری و دیگری ترجمهٔ آزاد به قلم وحید مازندرانی است. بنابراین انتشار ترجمهٔ حاضر امکان مقایسهٔ هر سه برگردان و روشن شدن بسیاری از ظرایف متن را برای محققان فراهم ساخته است. عماد السلطنه، در حواشی، بعضی توضیحات ضروری را داده و برای صحیح خواندن اسامی خارجی نیز فهرست اعلامی تهیه کرده است. کتاب سه ضمیمه هم دارد: یکی به قلم دکتر علی‌اکبر فیاض، دیگری نوشتهٔ دکتر حافظ فرمانفرمائیان و سومی حکایت چاپ مرآت العالم است به قلم خود مترجم، عماد السلطنه سالور.

انتشار این کتاب، به‌لحاظ معرفی یکی از مترجمان امانت‌دار و فرهیختهٔ عهد قاجار و مقایسهٔ محصول کار او با برگردان‌های دیگر، مفید فایده است.

سایه اقتصادی‌نیا

***تاریخ مبارک‌شاهی*، یحیی بن احمد بن عبدالله السیهرندی، به سعی و تصحیح محمد هدایت حسین، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۸۲، ۲۷۸ صفحه.**

این کتاب دربردارندهٔ تاریخ بیست‌وشش تن از سلاطین دهلی و یکی از منابع مهمّ تاریخ هند در عصر اسلامی، به‌ویژه دوران حکومت سادات در دهلی، است. مؤلف آن را به معزّالدین ابوالفتح مبارک‌شاه (حکومت: ۸۲۴–۸۳۷) هدیه و به نام او کرده است. محدودهٔ زمانی آن از سلطنت محمد سام غوری (۵۶۹–۶۰۲)، مؤسس سلسلهٔ غوریان و بنیان‌گذار حکومت اسلامی در دهلی، آغاز و به اوایل سلطنت محمد شاه (۸۳۸–۸۴۹)، جانشین مبارک‌شاه، ختم می‌شود. مؤلف، در ثبت وقایع، تا سال به تخت نشستن فیروز شاه (۷۵۸ق) به کتب تاریخیِ پیش از خود استناد کرده و وقایع از آن به بعد را، با استفاده از مشاهدات و اطلاعات شخصی خود ــ بنا به دعوی خود، بی‌طرفانه ــ گزارش کرده است. از این کتاب، متعاقباً، مورّخانی چون عبدالقادر بدائونی، مؤلف منتخب التواریخ، و ملاّ محمد شاه معروف به هندوشاه، مؤلف تاریخ فرشته، استفاده کرده‌اند.

مؤلف، ذیل عنوان هر یک از سلاطین، ابتدا، به دودمان سپس به تاریخ دقیق و نحوهٔ به سلطنت رسیدن او اشاره کرده، آنگاه دربارهٔ لشکرکشی‌ها و فتوحات وی و امرا و منصب‌دارانش سخن گفته، سرانجام، با ذکر دقیق مدت سلطنت، به وفات یا کشته شدن او و انتقال سلطنت به جانشین او پرداخته است.

مصحّح این کتاب را بر اساس نسخه‌ای که در سال ۹۵۷ کتابت شده و مقایسهٔ آن با نسخه‌های متعلق به موزهٔ بریتانیا و بادلیان تصحیح کرده و مقدمه‌ای به انگلیسی بر آن نوشته و، برای نخستین‌بار، در سال ۱۹۳۱ در کلکته به چاپ رسانیده است. کتاب مورد بررسی ما تجدیدچاپ همان نسخه با همان مقدمه است. در پایان کتاب، فهرست نام‌های سلاطین، رجال و اماکن آمده است.

شیوا امیرهدایی

تقی‌زاده، سید حسن، *مانی‌شناسی*، به کوشش ایرج افشار، انتشارات توس، تهران ۱۳۸۳، ۴۱۶ صفحه.

مانی‌شناسی شامل پژوهش‌ها و ترجمه‌هایی دربارهٔ زندگی و دین مانی و گاهشمار دوران و حوادث زندگی اوست، که بخشی از آن، پیش از این، با عنوان مانی و دین او (به کوشش احمد افشار شیرازی) در سلسله انتشارات انجمن ایرانشناسی به سال ۱۳۳۵ منتشر شده بود.

ایرج افشار، که یادداشت‌های تقی‌زاده را در اختیار داشت و آنها را حاوی نکات سودمندی می‌دانست، افزودن این یادداشت‌ها را به دو خطابهٔ پیشین در تجدید چاپ این کتاب لازم تشخیص داد و خود این مهم را عهده‌دار شد. به این ترتیب، مانی‌شناسی در هفت بخش شکل گرفت.

بخش اول ترجمهٔ گزیده‌هایی است از سی و هشت کتاب و مقاله که خاورشناسان دربارهٔ مانی نوشته‌اند. تقی‌زاده، برای ایراد خطابه‌های خود در انجمن ایرانشناسی (۲۴ آذر ۱۳۲۸ و ۱۲ بهمن ۱۳۲۹)، مآخذ اساسی را دیده و مطالب مهمّ آنها را ترجمه کرده بود. بسیاری از این مآخذ هنوز در زبان فارسی ترجمه نشده‌اند. از این رو، همین فشرده‌هایی که به قلم تقی‌زاده به دست ما رسیده بسیار مغتنم است. برای مثال، تقی‌زاده بخش‌های نسبتاً مفصّلی از اثر مهمّ پروسپر آلفاریک[1] را در مانی‌شناسی با نام متون مانوی[2] تلخیص و به فارسی برگردانده است.

پژوهش‌هایی در دین مانی[3] اثر ویلیامز جکسون[4] و آیین مانی، بنیانگذار آن و آموزهٔ او[5] اثر هانری شارل پوئِش[6] دو کتاب مهمّ دیگر در مانی‌شناسی‌اند که تقی‌زاده از آنها بهره برده و بخش‌های زیادی از آنها را به فارسی برگردانده است.

در میان یادداشت‌های تقی‌زاده، همچنین می‌توان به ترجمهٔ بخش‌هایی از کتاب‌های ایران‌شناسان یا مانی‌شناسان بزرگی چون هِنینگ[7]، آرتور کریستن‌سن[8]، پِلیو[9]، بارتولد[10]، فردریک آندرِئاس[11]، هانْس یاکوب پولوتسکی[12]، کارل اشمیت[13] یا بخش‌هایی از رسالات قدیمی چون رسالهٔ اورِلیوس آوگوستینوس[14] متعلق به ۳۹۷م برخورد.

این گزیده‌ها در بخش اول کتاب درج شده‌اند. در **بخش دوم**، تقی‌زاده آنچه را از متون عربی و فارسیِ مربوط به مانی، از جمله الفهرست ابن ندیم، آثار الباقیهٔ بیرونی، الملل و النّحل شهرستانی، منقولات شهرستانی، یافته گردآورده است.

در **بخش سوم**، یادداشت‌ها، استنباط‌ها و استنتاج‌های تقی‌زاده از مطالعات دربارهٔ مانی، ذیل هشت عنوان نقل شده است، به شرح زیر: «موادّ زندگی مانی»، «تواریخ مربوط به تولد و وفات، وحی و بعثت مانی»، «محاسبات گاهشماری دربارهٔ سنوات دیگر از حوادث زندگی مانی»، «کتاب‌های

1) Prosper Alfaric
2) *Les écrituresManiché enne*
3) *Researches in Manichaeism*
4) A. W. Williams Jackson
5) *Le Maniché isme,son fondateur, sa doctrine*
6) Henri-Charles Puech
7) W. B. Henning
8) Arthur Christensen
9) P. Pelliot
10) W. Barthold
11) Frederik Andreas
12) Hans Jacob Polotsky
13) Carl Schmidt
14) Aurelius Augustin

مـــانی»، «دربـــارهٔ 'بـــما` و چـــقشاباط و روزه»، «محاسبات کلّی گاهشماری»، «اطـلاعات مـتفرقّه دربارهٔ مانویت»، «اشارات به مآخذ و منابع».

ایرج افشار به گونه‌ای این کتاب را تنظیم کرده که، علاوه بر ارائهٔ اطلاعات سودمندی دربارهٔ مانی و مـــانویت، بـا روش تـحقیق ایـن اسـتاد مسـلّمِ مطالعات گاهشماری و ایران‌شناسی و مراحلی که به منظور ایراد دو خطابهٔ خود طی کرده آشنا شویم.

در **بخش چهارم** دو خطابهٔ جامع تـقی‌زاده در انجمن ایرانشناسی درج شده است. این دو خطابه، پس از گذشت پنجاه وپنج سال، هنوز منبع موثّقی برای مطالعهٔ زندگی و دین مانی است[۱۵]؛ مع‌الوصف، تقی‌زاده، در آغاز سخنرانی خود، گفته بود: «ادعای تخصصی در این موضوع ... ندارم و، چنان‌که اغلب گفته‌ام، به قول خودمان متفنّن و به قول فرنگی‌ها 'آمـاتور` در ایـن مـواضـیع هسـتم و شـایستگی خطابت در محضر ارباب فنّ ندارم و فـقط مـحبّ حکمت هستم و بس».

ظهور مـانی، تـاریخ زنـدگی او، انـتشار دیـن مـانوی و مـعرفی کـوتاهی از نـوشته‌های مـانوی مطالبی است که تقی‌زاده در خطابهٔ نخست خـود بـیان کـرده است. وی، در خـطابهٔ دوم، بـه شـرح اصـــول و عـقاید دیـن مـانی مـی‌پردازد و، بـرای نخستین‌بار، دربارهٔ قرابت آیین مغتسله (فرقه‌ای که مانی در بین آنها نشو و نما یـافته بـود) بـا عـقاید ماندائی‌های (مندائیان) امروزی اظهار نظر می‌کند. از جمله دلایل وی یکی‌بودن سال و ماه ماندائی‌ها با سال و ماه قدیم ایرانی است که نشان می‌دهد آنها این گاهشماری را از بومیان اصلی مقصد مهاجرت و وطن جدید خود یعنی مَیْسان اخذ کرده‌اند؛ چون در مَـیْسان، از زمـان سـلوکیان و شـاید پـیش‌تر، جماعتی ایرانی مستقر بودند. تقی‌زاده، از آنجا کـه پس از ایـــراد خـــطابه‌های او مـقالاتی در هـمین موضوع منتشر شده بـود، ظـاهراً پـیش از انـتشار خطابه‌ها و برای تکمیل این مبحث آنها را مـطالعه و، بـه اجـمال، بـه نـظرات مـارِک[۱۶]، اِنسـلین[۱۷] و هنینگ در سه بخشِ «استدراک»، «بعدالتّحریر» و «تکمله» اشاره کرده است تا، به قول خود وی، هر نوع نگرانی او که مبادا از توجه به نکاتی صـحیح غفلت کرده باشد مرتفع گردد.

وی، در این سه بخش، ضمن اشاره به آراء این سه تن، دلایل خـود را در ردّ یـا قـبول آنـها بـیان می‌کند.

در **بخش پنجم** کتاب، ایرج افشـار مـقاله‌ای از تقی‌زاده دربـارهٔ مـانی گـنجانده است کـه حـاصل بیست سـال مـطالعات او را دربـردارد و مـوضوع سخنرانی وی در دانشگاه کلمبیا (نیویورک) بوده و تقی‌زاده آن را، بـه قـصد تـرجـمه شـدن بـه زبـان انگلیسی، نوشته بـوده است. در ایـن مـقاله، وی، پس از معرفی مانی و دین او، به فرقه‌هایی مسیحی در اروپـــا اشـــاره مـی‌کند کـه بـه نـوعی بـازماندهٔ مانویت‌انـد، از آن جـمله است «بـوگومیل»هـا در بلغارستان در قرون دهم و یازدهم و «کاتار»ها در حوالی میلان در قرون یازدهم و دوازدهم.

تقی‌زاده، در پایان سخنان خود، یکی از منابع بسیار ارزشمند در این حوزه را اثر ایران‌شناس نامی امریکایی و استاد دانشگاه کلمبیا، جکسون، ذکـر

---

۱۵) زنـده‌یاد دکـتر احـمد تـفضّلی، در درس مـتون تُرفانی، بیش از همه، مطالعهٔ خـطابه‌های تـقی‌زاده را بـه عـموم دانشـجویان و مـطالعهٔ اثـرِ Puech را بـه دانشجویان آشنا به زبان فرانسه توصیه می‌کرد.

16) A. Mariqo 17) W. Enslin

می‌کند که در ۱۹۳۲ منتشر شده بود. ضمناً ایـرج افشـار اوراق و یـادداشت‌هـای تـقی‌زاده را کـه در پروندهٔ مانی وجود داشته چاپ عکسی کرده است تا از میان نرود. در میان این اوراق، اطلاعاتی دربارهٔ مانی و کفالایا (از کتاب‌های مانی به زبان قبطی در شرح افلاک)، نامهٔ شارل آلبرّی[18]، و نـمونه‌ای از یادداشت‌های تقی‌زاده از جمله بـر اوراق نشـاندار مجلس سـنا بـا نشـان شـیر و خـورشید بـه چشـم می‌خورد که بخش ششم کتاب را تشکیل می‌دهند.

در آخرین بخش کتاب، تـقی‌زاده مشـخصات منابع غربی را، مشتمل بر حدود ۲۷۰ مقاله، درج کرده است.

کتاب فاقد فهرست اعلام است.

آرزو رسولی

دفتر روشنایی (*کتاب النّور*)، مـحمد بـن عـلی سَهلگی، ترجـمهٔ مـحمدرضا شـفیعی کـدکنی، انتشارات سخن، تهران ۱۳۸۴، ۲۳۰ صفحه.

کـتاب النّـور، اثـر مـحمد بـن عـلی سـهلگی (۳۷۹–۴۷۷)، در نیمهٔ اول قرن پنجم تألیف شـده است. این اثر را، نخستین بار، استاد عـبدالرحـمن بَـدَوی، در سـال ۱۳۲۸ ش ــ هـر چـند، بـه نـظر شفیعی کدکنی، با خطاها و اغلاط ــ تصحیح کرد. بار دیگر، شـفیعی کـدکنی، بـا اسـتفاده از نسـخهٔ کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق ــ کـه در تـصحیح بـدوی لحاظ نشده بود ــ به تصحیح آن پرداخت.

این اثرْ برگردان تغییر شکل یافتهٔ سخنان بایزید از زبان فارسیِ کهن قومسی به زبان عربی و یکی از منابع مهمّ شناخت شخصیت و عرفان طیفور بـن عیسی بن سروشان ملقّب به بایزید است.

دفـتر روشـنایی مشـتمل است بـر یـادداشت و مقدمهٔ مترجم، مـتن اصـلی کـتاب النّور، ضـمیمه (معراج بایزید)، تعلیقات و فهرست اعلام.

مقدمه شامل هـفده بـخش است. بـخش‌های آغازین آن، به قول مترجم، مکرّراتـی است کـه در جستارها و مقاله‌های مترجم و دیگران بارها آمده است ــ مباحثی چون نگاه هنری عرفان به مذهب، معنی در هنر و نقش زبان در بیانِ تجارب عرفانی. در بخش‌های دیگـری از مـقدمه، از زبـان بـایزید، هــویت تــاریخی او، جـایگاه بـایزید در عـرفان، شاگردی او نزد امام صادق علیه‌السلام سخن رفته که پـاره‌هایی از آن بـدیع است. سـایر بـخش‌های مقدمه از نظر شناخت خودِ متن و سهلگی، مؤلف اصلی کتاب، دارای اهمیت فراوان و حاوی نکات تازه‌ای است. در این بخش‌ها از مباحث مـتنوعی گفت وگو شده است، من جمله از شخصیت تاریخی سهلگی و پـایگاه او در تـصوّف و سـایر آثـار او؛ کتاب النّور و تـذکرة الاولیـاء؛ سـاختار کـتاب النّـور و روایت‌های دوگـانهٔ آن؛ نسـخهٔ کـتابخانهٔ ظـاهریهٔ دمشق؛ معراج بایزید؛ اسناد کهن دربارهٔ بـایزید؛ و مجموعهٔ تحقیقات دربارهٔ او.

متن با ستایش خداوند و مدح رسول اکـرم و خلفای راشـدین آغـاز مـی‌شود. در سـبب تألیـف کتاب، به تمییزِ سخن بایزید از بایزیدان دیگر اشاره شده است.

کیفیت اسلام آوردن نیای بایزید (سروشان) از قول شیخ ابـوعبدالله داسـتانی، کـه سـهلگی او را شیخ المشایخ خوانده، روایت شده است. داستانی از اقران ابوسعید و خرقانی بوده و بـین سـال‌های

18) Charles R. C. Allberry

۴۰۰–۴۱۵ در طبرستان آمل به خدمت ابوالعباس قصاب آملی رسیده و او همان کسی است که شرح اختلافش با خرقانی دربارهٔ قبض و بسط، از زبان ابوسعید، در کتاب احوال و اقوال ابوسعید ابی‌الخیر آمده است.

نکتهٔ قابل توجه این‌که، از مجموع ۵۴۱ بند متن ترجمه، ۹۵ بند، بیشتر مستقیم و کمتر غیر مستقیم، از قول همین شخصیت، ۳۶۱ روایت از کسانی دیگر با ذکر سلسلهٔ راویان، و ۸۵ بند دیگر بدون ذکر راویان و مستقیماً از زبان بایزید نقل شده است. مهم‌ترین سخن بایزید به نقل داستانی، علاوه بر کیفیت اسلام آوردن او، زانو زدنش نزد امام صادق علیه‌السلام، وضعیت خانوادگی بایزید، توصیف احوال ابوموسیٰ خادم برادرزادهٔ بایزید، احترام فراوان بایزید به مادر، لزوم اطاعت از پیر، و محراب‌های دوگانهٔ بایزید در فتوّت و مرادیّت است.

زبان ترجمه روان و شیوا و حاکی از تسلط مترجم به متون عرفانی است.

وی توانسته است جلوه‌هایی از حال و قال بایزید را با زیستن در فضای عرفان خراسانی به خوانندهٔ فارسی‌زبان منتقل کند.

در اهمیت و ارزش ادبی و عرفانی خود کتاب و لزوم ترجمهٔ آن به زبان فارسی و ضرورت مطالعهٔ آن برای مشتاقان آثار عرفانی همین بس که در این اثر از شخصیت‌ها و عارفان بزرگی سخن رفته که در کمتر کتابی از متون متقدم دربارهٔ اقوال و احوال آنها بحث شده است. یکی از این شخصیت‌ها ابوالعباس قصاب آملی طبرستانی (مطاق مشایخ به تعبیر ابوسعید) است که سهلگی، در بند ۵۱۸، از او در کنار بایزید به عنوان یکی از عارفانی که در مکتب فتوت دارای مقام والا بوده‌اند یاد کرده است.

این کتاب نخستین اثری است که، در آن، قبل از شیخ اشراق (المشارح و المطارحات)، از قصاب آملی در کنار بایزید و حلاج و خرقانی به عنوان مدافعان مکتب خمیره الخسروانیین در نگاه سهروردی و مقام فتوت در نظر سهلگی سخن به میان آمده است؛ ضمن اینکه از بزرگان متصوّفه و عرفان، نظیر شقیق بلخی، احمد ابن خضرویه، ذوالنون مصری، یحیی بن معاذ، ابونعیم اصفهانی صاحب حلیة الاولیاء، ابوسعید ابی‌الخیر نیز اقوال و احوالی نقل شده که، در جای خود، قابل توجه است.

سهوهایی جزئی در متن و فهرست‌ها راه یافته است، مانند ضبط دوگانهٔ نام «عمی و لائی» (در بندهای ۱۳۰ و ۲۶۱) / «علی ولائی» (در بند ۱۲۵ و فهرست اعلام). همچنین، در فهرست اعلام، ابراهیم هروی (ص۲۸۶)، ابوالعباس دیلمی (ص۷۴)، ابوالعباس قصاب آملی (ص۵۱۸)، ابوتراب (ص۲۱۳)، محمد بن علی احمد واعظ (ص۷۷) درج نشده است.

مصطفی گرجی

قریب، بدرالزمان، *روایتی از تولد بودا* (متن سغدی و سنتره جاتکه)، اسطوره، تهران ۱۳۸۴، ۲۳۶ (۱۴۰ + 96) صفحه.

این کتاب شامل پیش‌گفتار و دو فصل است. در پیش‌گفتار، توضیح کوتاهی دربارهٔ زبان سغدی، محلّ کشف، تنوع مدارک به دست آمده به این زبان، و جریان خواندن خطّ ناشناختهٔ آن آمده است.

در فصل اول مشتمل بر شرح منابع تاریخ سغد،

نکته‌های برجستهٔ تاریخ سغدیان و دست‌نوشته‌های سغدی، گزارش شده است که از سغد نخست‌بار در متون اوستایی و کتیبه‌های هخامنشی یاد شده است. نویسنده، آمدن نام سغد و ترکیبات آن در کتیبه‌های هخامنشی، متون اوستایی، مآخذ یونانی و ساسانی، متون پهلوی، متون فارسی میانهٔ تورفان و نیز مراجع اسلامی را خاطرنشان ساخته است. وی، سپس، از دست‌نوشته‌های سغدی سخن گفته که در چهار مجموعهٔ پاریس، لندن یا موزهٔ بریتانیا، برلن و لنینگراد نگهداری می‌شود.

فصل دوم کتاب شامل چکیدهٔ داستان وسنتره جاتکه، یکی از روایات مربوط به تولد بوداست. این متن، که در اصل به زبان سغدی است، از یافته‌های پُل پلیو[19]، دانشمند فرانسوی، است که در اوایل قرن بیستم، همراه با متون دیگر سغدی بودایی، از غارهای هزار بودای چین به کتابخانهٔ ملی پاریس انتقال یافت. در این بخش، نویسنده دربارهٔ مشخصات، چاپ، و ترجمه‌های این دست‌نوشته سخن گفته و، در ترجمهٔ فارسی، آن را با عنوان «روایتی از تولد بودا» همراه با تصاویری از متن سغدی عرضه داشته است.

در پایان، نمایهٔ کتاب، زندگی‌نامهٔ علمی مؤلف و آثار او، و متن سغدی وسنتره جاتکه درج شده است.

یلدا شکوهی

***مقدّسی، مهناز، دانشنامه‌های ایرانی*، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران ۱۳۸۴، ۱۱۷ صفحه.**

دانشنامه‌های ایرانی از مجموعهٔ **از ایران چه می‌دانم؟** حاوی شرح مختصر و مفیدی است دربارهٔ دانشنامه‌نگاری و دانشنامه‌ها، در چهار فصل.

در **فصل اول**، تعریف ساده‌ای از دانشنامه ارائه و انواع کتاب‌های مرجع معرفی شده است. مؤلف کوشیده است خواننده را با ویژگی‌های دانشنامه‌ها، شیوهٔ نگارش مقاله‌های دانشنامه‌ای، روش‌های نو دایرة المعارف‌نویسی، تفاوت دانشنامه با فرهنگ لغت، تقسیم‌بندی دانشنامه‌ها، تاریخ دانشنامه‌نگاری در جهان آشنا سازد.

فصل دوم کتاب به مرور تاریخچهٔ دانشنامه‌نگاری در ایران، معرّفی دینکرد به عنوان اولین دانشنامهٔ فارسی، معرفی آثار چند دانشی پیش از اسلام و عصر اسلامی در سه دورهٔ زبانی اختصاص یافته است.

موضوع **فصل سوم**، دانشنامه‌نگاری در ایران معاصر است. در این فصل، آثاری از مستشرقان و ایران‌شناسان دربارهٔ تمدن و فرهنگ ایران و شرق بررسی و معرفی شده‌اند. همچنین نامهٔ دانشوران ناصری به عنوان نخستین گام در تدوین دانشنامه در ایران، لغت‌نامهٔ دهخدا به عنوان نخستین فرهنگ دانشنامه‌ای و دایرة المعارف فارسی (مصاحب) به عنوان نخستین دانشنامهٔ امروزی یاد شده است. صفحاتی چند از فصل سوم کتاب نیز، به معرفی و شرح شیوهٔ تألیف و نقد و بررسی دایرة المعارف اسلام، دایرة المعارف تشیّع، دانشنامهٔ جهان اسلام، دانشنامهٔ ادب فارسی، فرهنگ آثار؛ چند دانشنامهٔ موضوعی مانند دانشنامهٔ ایران باستان، دایرة المعارف سازهای ایران، دایرة المعارف ایمنی و بهداشت کار؛ همچنین دانشنامه‌های الکترونیکی / رایانه‌ای، فرهنگنامهٔ کودکان و نوجوانان، زندگینامهٔ علمی

19) Paul Pelliot

دانشوران؛ و مراجع حاوی اطلاعات عمومی مانند دانشنامهٔ مصوّر اختصاص یافته است.

شرح معرفی دانشنامه‌های ایرانی خارج ازکشور مانند دایرة المعارف ایرانیکا و دایـرة المـعارف آریـانا در زمرهٔ مطالب تازه و ممتاز کتاب است.

مؤلف دانشنامه‌های ایرانـی، در فـصل پـایانی (چهارم)، اطلاعات مشروحی دربارهٔ دانشنامه‌های در دست تدوین در اختیار خـوانـنده مـی‌گذارد و فهرستی از آنها ارائه می‌دهد، که توجه به موضوع و عناوین آنها برای آگاهی از فعالیت‌های فرهنگی و جریان‌های ادبی- پژوهشی کشور مفید است.

مهسان عطاری

مقاله

الزغـــول، مـحمداحـمد، «حـبسیات عـربی و فارسی با تکیه بر حبسیات ابوفراس حمدانی و مسعود سعد سلمان»، *نامهٔ پارسی*، سال هشتم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۲۵- ۱۴۰.

محمد احمد الزغول، بـا تـعریف حـبسیّه و ذکـر خصوصیات کیفی و زبانی و بلاغی و ساختاری آن سـروده‌های ابـوفراس حـمدانـی و مسـعود سـعد سلمان را از یک نوعِ ادبـی مـعرفی مـی‌کند. وی، ابتدا، به بررسی «رومیات» (آن دسته از اشعاری که ابوفراس در دوران اسارتش در سرزمین روم سروده است) و نظر ادبـا دربـاب اشـعاری از نـوع آن بـا نـام‌های «اسـریات» و «ادب السـجون» پـرداخـته است. همچنین از اشعاری گفت وگو کـرده کـه بـا عناوین حبسیه، مرثیه، شکوائیه و حسب الحال از آنها یاد می‌شود.

قالب مشترک حبسیّات غالباً قصیده است و آن را به دو نوع حبسیات رسمی و حبسیات وجدانی تقسیم کـرده‌انـد. حـبسیات رسـمی دربـرگـیرندهٔ قصاید و اشعاری است که شاعر، در آنـها، امـرا و دولتمردان را مـخاطب سـاخته و بـرای رهـایی از زندان و اسارت به ستایش آنان و پـوزش‌خواهـی و دادخواهی از آنـان پـرداخـته است. در حـبسیهٔ وجدانی، که چـندان قـالب قـصیده را نـپذیرفته و کوتاه است، شاعر دوستان و آشنایان و همدلان را مخاطب می‌سازد و مصائب و مـحنت‌ها و آلام و دلتنگی خود و شوق آزادی و دیدارآنان را بی‌تکلّف و بی‌پیرایه، با صداقت تمام، شرح می‌دهد.

زهرا نهاوندی

بائوزانی، آلسّاندرو[۲۰]، «واژه‌های عربی در شعر کهن فارسی»، ترجمهٔ حسن رضـائی بـاغ‌بیدی، *نامهٔ پارسی*، سـال نـهم، شـمارهٔ دوم، تـابستان ۱۳۸۳، ص ۱۰۷- ۱۲۰.

این تحقیق، که موضوع آن بررسی ورود واژه‌های عربی به زبان فارسی است، به شش بخش تقسیم می‌شود:

در بخش اوّل، نویسنده از اهمیت مـوضوع و منحصربه‌فرد بودن تحقیق خود سخن می‌گوید و به این نکته اشاره می‌کند که معمولاً، به غلط، زایش

20) Alessandro Bausani

زبان نوشتاری فارسی قرین جریانی کُند تلقّی می‌شود که، در مرحلهٔ آغازین آن، به ندرت از واژه‌های عربی استفاده شده و، در مراحل متأخّر، استفاده از واژه‌های عربی رفته‌رفته رو به فزونی گذاشته است. همچنین متون پهلوی، که بیشتر آنها در قرن سوم هجری تألیف شده، به خطا، نیای زبان نوشتاری فارسی تلقّی می‌شود. نویسنده این‌گونه فرضیّات و گرایش‌ها را «ملّی ـ احساسی» قلمداد می‌کند.

او، سپس، دربارهٔ نخستین اشعار فارسی و تاریخ و محیط پدید آمدن آنها، اظهارنظرهایی می‌کند و با ذکر چند شاهد به نتیجه‌گیری‌هایی به شرح زیر می‌پردازد:

ــ شعر فارسی در قرن سوم هجری پدیدار شده است؛

ــ دانشمندان ایرانی، طیّ دو قرن پیش از آن، به عربی می‌نوشتند و، در مباحث علمی، زبان عربی را به‌کار می‌بردند و، به عبارت دیگر، دوزبانه بودند؛

ــ نخستین نمونه‌های شعر فارسی در دربارها سروده شده و زادهٔ فرهیختگان جامعه است؛

ــ از این رو، نخستین سروده‌های فارسی به شدت در معرض تأثر از زبان و عناصر عربی بوده است؛

ــ تفاوت‌هایی که در میزان واژه‌های عربی در شعر کهن فارسی دیده می‌شود بیشتر از اختیار آگاهانهٔ سبک‌سخن ناشی شده است نه نفوذ تدریجی و طبیعی واژه‌های عربی در میان عامهٔ مردم.

بائوزانی، در چهار بخش بعدی، با استفاده از اشعار پراکندهٔ قدیمی‌ترین شعرای فارسی زبان اثر لازار[21]، به بررسی آماری اشعار چهار تن از پیشاهنگان شعر فارسی و مقایسهٔ آنها پرداخته است. نخستین شاعر شهید بلخی است که، در اشعار به جا مانده از او، از ۱۱۹۲ واژه (با شمارش حرف عطف «و» و بدون شمارش تکواژهایی چون «را» یا حرف اضافهٔ «به»)، ۱۹۲ واژه (نزدیک به ۱۷ درصد) عربی است.

نویسنده فهرست این واژه‌های عربی را ذیل مقوله‌های دینی، ستاره‌شناسی، درباری و شاعرانه، اشیاء، متفرّقه ارائه می‌کند. این آمار نشان می‌دهد که عناصر عربی حتی واژه‌های کم‌بسامدی چون «تِلْو» یا جمع‌های مکسّر چون «سکّان» و «ملوک»، از همان آغاز، به راحتی وارد زبان شعری شده‌اند.

در این میان، حکم بر غلبهٔ واژگان دینی بر دیگر عناصر بسیار دشوار است. همچنین مجموعهٔ اصطلاحات مربوط به زندگی درباری و اشرافی نشان می‌دهد که چگونه شعر فارسی به دنبال شعر شعرای دربار عباسی پدید آمده است.

نویسنده بر آن است که احتمالاً در نخستین نمونه‌های شعر فارسی در حدود همین ۱۷ درصد واژه‌های عربی به‌کار رفته است. وی، هرچند طبقه‌بندی تاریخی واژه‌های دخیل عربی را دشوار و حتی ممتنع می‌داند، امکان نوعی تقسیم سبکی را از راه مقایسه نفی نمی‌کند.

شاعر بعدی که بائوزانی از او یاد می‌کند ابوالهیثم گرگانی است که با شهید بلخی مقایسه می‌شود. او، به تناسب موضوع، واژه‌های فلسفی عربی به‌کار برده است. بررسی آماری نشان می‌دهد که حدود ۲۰ درصد از واژه‌های شعر او عربی است. احتمال اینکه ابوالهیثم اصطلاحات ایرانی پیش از اسلام را به عربی ترجمه کرده باشد منتفی

21) G. Lazard

است؛ زیرا، از سویی، آن اصطلاحات در اختیارِ او نبوده و، از سوی دیگر، او فلسفه و کلام را به زبان عربی آموخته بوده است.

اما اشعار ابوشکور بلخی، که پس از دو شاعر پیشین می‌زیسته و طبعاً مانند آن دو با زبان عربی آشنایی داشته، مایهٔ شگفتی است؛ زیرا، در ۱۴۵ بیتِ به‌جا مانده از آفرین‌نامهٔ او، فقط ۲۲ واژهٔ عربی، یعنی کمتر از ۱/۵ درصد، به‌کار رفته است. در اینجا، باز نویسنده بر رأی خود تأکید می‌کند که قلّت واژه‌های عربی در شعر ابوشکور جنبهٔ سبکی و صوری دارد.

منظومهٔ پزشکی میسری آخرین اثری است که بائوزانی، در این مقاله، به بررسی آن پرداخته است. در این منظومه، تفاوت بسامد واژه‌های عربی در مقدّمه و متن کاملاً آشکار است. در مقدّمهٔ تقریباً ۱۴۰۰ واژه‌ای، تنها ۱۷ واژهٔ عربی (کمتر از یک درصد) به‌کار رفته است؛ درحالی که ۲۲ درصد واژه‌های یکی از بخش‌های اصلی کتاب («در ترکیب مردم») عربی است. بائوزانی، باز هم، به این نتیجه می‌رسد که تفاوت بسامد واژه‌های عربی حتّی در اثری واحد بیشتر توجیه سبکی دارد.

در بخش ششم، نویسنده به تفاوت بسامد واژه‌های عربی در متون منثور و منظوم می‌پردازد و خاطرنشان می‌سازد که در متون منثور قدیم به معادل‌سازیِ عمدیِ واژه‌های عربی در زبان فارسی برمی‌خوریم.

سرانجام، نویسنده احتمال می‌دهد که زبان گفتاری فارسی در قرن سوم هجری پُر از واژه‌های عربی بوده است.

علی‌رضا امامی

پاینده، حسین، «تباین و تنش در ساختار شعرِ 'نشانی'»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، سال ۴۷، شمارهٔ مسلسل ۱۹۲، پاییز ۱۳۸۳، ص ۱۹۵-۲۱۲.

شعر کوتاه «نشانی»، یکی از معروف‌ترین اشعار سپهری (در حجم سبز، ۱۳۴۶)، حاصل مرحله‌ای از شاعری اوست که صاحب سبک شده است. همهٔ مفسّرانِ این شعر تفسیری عرفانی یا حداقل متّکی به مفاهیم عرفانی از آن به دست داده‌اند ــ تفسیری که فهم معنای شعر را به آشنایی با مفاهیم فلسفی خاصی مشروط می‌سازد. اما حسین پاینده، در این مقاله، با رویکردی فُرمالیستی به نقد و تفسیر پرداخته است.

وی، در بیان آراء نظریه‌پردازان فرمالیست، خاطرنشان می‌سازد که در اثر ادبی نباید بیان مکتبی فلسفی یا رویدادی تاریخی یا نشانه‌هایی از زندگی مؤلف را سراغ گرفت؛ یا برای تغییر آن به کیفیات نفسانی نویسنده یا خواننده متوسّل شد بلکه باید متن شعر را تحلیل کرد و به پیام و معنای آن رسید. پاینده، خود، با چنین رویکردی، شعر «نشانی» را تحلیل می‌کند. وی ابتدا مفهوم تنش و تباین، یکی از محوری‌ترین مفاهیم در نقد فرمالیستی، را روشن می‌سازد: دنیای واقعی مشحون از انواع تنش است و زندگی قرین بی‌نظمی است. شعر، در برابر این واقعیت بی‌نظم، کلّیتی منسجم است و، از دل این تقابل و تنش، همسازی و هماهنگی پدید می‌آورد. وجه تمایز زبان شعر و زبان غیرشعری نیز ناشی از همین تباین و تنش است که به شعر کلّیتی سازمند می‌بخشد.

تفسیر فرمالیستی نویسنده از شعر «نشانی»، در نهایت، مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که شبکهٔ

تصاویر و ساختارِ مبتنی بر تنش و تناقضِ آن تلویحاً این معنی را القا می‌کند که کوشش برای رسیدن به یقین دربارهٔ بعضی از مفاهیم، مثلاً حقیقت عشق یا ذات خداوند، عبث است و کوشش انسان برای نیل به عشق حقیقی یا تقرب به خداوند و رمزگشایی از نظام هستی، در بهترین حالت، به رجعت به سرشت حقیقت‌جوی و یگانگی او با طبیعت منتهی می‌شود. آنچه اهمیت دارد نیز همین سعی و طلب است نه رسیدن به مقصد.

در پایان، نویسنده همین قرائت فرمالیستی را مؤیّد قرائت‌های دیگری می‌شناساند که عرفان را زمینهٔ فهم متن می‌گیرند. فرق قرائت فرمالیستی با قرائت‌های دیگر در این است که اثر را به منزلهٔ متنی قائم به ذات نقد و تفسیر می‌کند نه بر اساس زمینه‌های برون متنی چون زندگی‌نامهٔ شاعر یا مکاتب عرفانی و فلسفی. درحقیقت، شعر محمل ابراز احساسات شخصی شاعر یا ابزاری برای ترویج مکاتب فکری نیست بلکه مستقل از شاعر است و به همین صورت نیز باید تحلیل شود.

س. ا.

جعفری دهقی، محمود، «پرواز کیکاوس، مقایسهٔ گزارش دینکرد با شاهنامه»، *نامهٔ پارسی*، سال دهم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۳-۲۸.

در این مقاله، داستان کیکاوس و پرواز او به آسمان در شاهنامه با فرگرد ۲۱ از کتاب نهم دینکرد مقایسه و وجوه اشتراک و افتراق آنها خاطر نشان شده است.

در مقدمه اظهارنظر شده است که پژوهش دربارهٔ شاهنامه هرگونه تردیدی در این باب را که فردوسی، به هنگام سرودن شاهنامه، اصل یا ترجمهٔ خدای‌نامه‌های پهلوی را پیش روی داشته زایل می‌سازد. بررسی اسطورهٔ به آسمان رفتن کیکاوس و مقایسهٔ آن با فرگرد ۲۱ از کتاب نهم دینکرد نشان می‌دهد که فردوسی، در سرودن این داستان، از متن پهلوی دینکرد بهره جسته است. پیش از این نیز، شادروان ماهیار نوابی، براثر مقایسهٔ پاره‌ای از شاهنامه («سخن گفتن بوذرجمهر پیش انوشیروان») با یکی از اندرزنامه‌های پهلوی به نام یادگار بزرگمهر، به این نتیجه رسیده بود که فردوسی، در سرودن شاهنامه، به متون پهلوی نظر داشته است.

نویسندهٔ مقاله فواید دیگری برای مقایسهٔ دو متن مذکور به شرح زیر برشمرده است:

ــ تصحیح بعضی از واژه‌های تحریف‌شدهٔ شاهنامه؛

ــ بازشناسی جایگاه درست برخی از ابیات و مصرع‌ها؛

ــ تشخیص ابیات الحاقی؛

ــ حلّ برخی از مشکلات متن پهلوی دینکرد.

مؤلف، سپس، به بحث دربارهٔ پیشینهٔ اسطورهٔ به آسمان رفتن کیکاوس پرداخته و نخستین مأخذ آن را یکی از قطعات اوستایی («ائوگمدئچا»، بند ۶) دانسته و افزوده است که این اسطوره در بندهش (بخش هجدهم) و فرگرد ۲۱ (بندهای ۴-۱۲) کتاب نهم دینکرد آمده است.

خلاصهٔ داستانِ به آسمان رفتن کیکاوس به روایت شاهنامه و دینکرد همچنین آوانگاری و ترجمهٔ فارسی فرگرد مذکور نیز در مقاله درج شده است.

ی. ش.

حمیدیان، سعید، «غزل سعدی عارفانه یا عاشقانه؟»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، سال هفتم، شمارهٔ ۱۱ (پیاپی ۸۳)، شهریور ۱۳۸۳، ص ۴۸-۵۳.

این مقاله چکیده‌ای از نتایج تحقیقات حمیدیان است دربارهٔ جنبهٔ عرفانی غزلیات سعدی. وی، بر خلاف نظری که غزل‌های سعدی را صرفاً عاشقانه و بی‌بهره از عرفان می‌شمارد، این اشعار را از «عالی‌ترین نمونه‌های غزل عارفانه در تاریخ شعر فارسی» می‌داند و می‌کوشد تا، با استفاده از نشانه‌های گوناگون، این دعوی را اثبات کند. وی بحث خود را با غزلی به مطلعِ

خبرت خراب‌تر کرد جراحتِ جدایی

چو خیالِ آبِ روشن که به تشنگان نمایی

آغاز می‌کند و، با اشاره به حالات متناقضِ دوری و نزدیکیِ معشوق در ابیات غزل، از «پارادوکس عارفانه»ای یاد می‌کند که زمینه‌ساز اغلب غزل‌های سعدی است. وی بر این نکته تأکید می‌کند که تنها شماری از غزل‌های سعدی عاشقانهٔ صرف است و اغلبِ غزلیات او رنگ و بوی عرفان و عشق متعالی دارد.

تاکنون غزلیات عاشقانه و عرفانی سعدی دقیقاً متمایز و تفکیک نشده، حتّیٰ محققانی چون پروفسور هانری ماسه[۲۲] که جنبه‌های عرفانی غزل سعدی را به‌طور کامل انکار نکرده‌اند در تشخیص انسانی یا فرا انسانی بودن معشوق او دچار تردید بوده‌اند.

حمیدیان، ضمن تأیید نظر ریکاردو زیپولی[۲۳]، ایران‌شناس ایتالیائی، که اظهار نظرهای سبک‌شناختی ایرانیان را تنها مبتنی بر ذوق و دریافت و تأثرات شخصی خوانده است، می‌نویسد: «سبک‌شناسیِ ما، بدون اینکه قصد انکار کارهای مفیدی را که تا به حال انجام شده داشته باشیم، واقعاً یک زمینهٔ سترون و عقیم است؛ چون هیچ چیز آن بر پایهٔ اصول استوار نشده، حتّیٰ نامگذاری‌های آن مبهم و چندگونه است».

به گفتهٔ حمیدیان، هر چند در عالم ادبیات نمی‌توان اخذ نتایجی به دقتِ ریاضی را انتظار داشت، امّا با استفاده از نشانه‌ها می‌توان حکمِ درخور اطمینانی صادر کرد. وی بر دقت در انتخاب نشانه‌ها تأکید می‌کند و شرح می‌دهد که خود برای یافتن نشانه‌های عارفانگی شعر به متون عرفانی متعدد رجوع کرده و، با دقت و وسواس تمام، پانزده نشانه را که بیش از همه قانع‌کننده و قابل استناد یافته استخراج کرده است. از جملهٔ این نشانه‌هاست نام خداوند، نام رسول اکرم صلّی‌الله علیه و آله و سلّم، آیات **قرآن** و احادیث با برداشت عرفانی، نام یا سخنان یا کردار عارفان مشهور، مصطلحات مکتبی تصوّف.

حمیدیان دربارهٔ روش کار خود می‌گوید که تمام ۶۹۶ غزل سعدی را بر اساس این نشانه‌ها سنجیده و به شرح زیر دسته‌بندی کرده است:

دسته اوّل غزل‌های آشکارا غیر عرفانی که در آنها اغلب سخن از معشوق این‌جهانی و فناپذیر و حُسن ناپایدار اوست. علاوه بر آن، غزل‌هایی که در وصف رفیق و جلیس مطلوب سروده شده‌اند یا غزل‌های حاوی مدح و غزل‌های مناسبتی که از نظر محتوا بیشتر شبیه قصیده‌اند. نمونه‌ای از آنهاست غزلی به مطلعِ

22) Henri MassÅ

23) Riccardo Zipoli

ای لعبتِ خندان لبِ لعلت که گزیده‌ست
وی باغ لطافت بهِ رویت که مزیده‌ست

دستهٔ دوم غزل‌های صرفاً و صریحاً عارفانه که، به نظر حمیدیان، به‌لحاظ زیباشناسی ممتاز نیستند؛ زیرا شاعر، در آنها، مطالب عرفانی را مستقیم و حتّیٰ کلیشه‌ای بیان کرده و از اصطلاحات رایج و تکراری عرفانی فراوان بهره جسته است. نمونهٔ آن غزلی است به مطلعِ

سرمست درآمد از خرابات
با عقلِ خراب در مناجات

به نظر حمیدیان، «سعدی، در این‌گونه غزل‌ها، بیشتر تحت تأثیر سنّت عارفانه‌سرائیِ قبل از خود است».

دستهٔ سوم غزل‌های «با حال و هوای عارفانه» است که به زبانی دل‌انگیز و شوق‌آفرین بیان شده، به طوری که عامّهٔ خوانندگان از آن لذت می‌برند. به نظر حمیدیان، جان کلام سعدی در همین غزل‌های دستهٔ سوم آشیان گرفته است که «به زبانی بی‌نهایت لطیف و هنرمندانه و خیال‌انگیز، با بار استعاری و شاعرانهٔ نیرومند، و با نمادهایی که طیف تخیّل و گسترهٔ پیام را وسعت می‌بخشد» سروده شده‌اند. سعدیِ شاعر عارف در همین غزل‌ها تجلّی یافته است. نمونهٔ این دسته از غزل‌ها غزلی است به مطلعِ

بگذار تا مقابلِ روی تو بگذریم
دزدیده در شمایلِ خوب تو بنگریم

چنان‌که از سخنان این سعدی‌پژوه برمی‌آید، علاوه بر نشانه‌ها، روح کلی حاکم بر غزل (عاشقانهٔ انسانی یا عاشقانهٔ عرفانی) نیز ملاک تمییز و تشخیص، به ویژه در مورد غزل‌های دستهٔ سوم، بوده است.

حمیدیان نتایج تحقیقات خود را در کتابی با عنوان سعدی در غزل[۲۴] (نشر قطره، تهران ۱۳۸۳) منتشر کرده است.

آزاده اتّکال

رواقی، علی، «گویش‌ها و متون فارسی» (۱ و ۲)، *نامهٔ انجمن*، سال سوم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۳-۴۱؛ سال سوم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۸۲، ص ۳۸-۷۶.

در این مقالهٔ دو بخشی، حاصل تحقیقات نویسنده دربارهٔ شماری از واژه‌های گویشی ایرانی گزارش شده است.

رواقی شماری از واژه‌ها را از متون کهن استخراج کرده که، به ادّعای او، در هیچ فرهنگی به ثبت نرسیده‌اند یا نمونه و شاهدی برای آنها ذکر نشده است. سپس نمونه‌هایی از کاربرد برخی از آنها را در گویش‌های ایرانی ارائه داده است. واژه‌هایی که در این مقاله بررسی شده‌اند به شرح زیرند: آب‌روت، آبسال، آجیر، آجیش، آریک، آکَر، اَزَغ، اُسپولَک، اَشکَر، اَوْبَرد، بوز / بوج، پاکی، پَتول، پَستا، پکاندن / پکانیدن، تَردَله، تَرَنگ، چَکول، خیز، سَرد، سَق، غُج، کَفتَن، کُناغ، کوت، وَسنی.

ثریا پناهی

عمرانی، غلامرضا، «معاشران! با هم گره از زلف یار باز کنیم»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، سال هفتم، شمارهٔ ۱۲ (پیاپی ۸۴)، مهر ۱۳۸۳، ص ۱۲۴-۱۲۷.

---

۲۴) این کتاب در شمارهٔ پیشین نامهٔ فرهنگستان (ش ۲۶، ص ۱۸۴-۱۸۵) معرفی شده است.

در شمارهٔ ۸۲ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، مقاله‌ای از ابوالحسن نجفی درج شده بود[۲۵] که انگیزهٔ غلامرضا عمرانی در نگارش مقالهٔ حاضر شد. نویسنده، در آن، علاوه بر بررسی مقالهٔ نجفی، نظر خود را دربارهٔ قرائت صحیح بیت با تکیه بر ساختار دستوری آن مطرح کرده است.

وی سه صورت (با ضبط‌های قصه‌اش، وصله‌اش، و وصلتش) و، با در نظر گرفتن اختلاف مصوّت، شش صورت (قِصّه / قُصّه یا قَصّه به معنی «طرهٔ مو»؛ وَصله / وُصله؛ وَصلت / وُصلت) برای قرائت بیت قایل شده است. سپس، به مقالهٔ استاد نجفی پرداخته و آن را «همچون باقی نوشته‌های ایشان، دقیق و علمی و هنرمندانه و گره‌گشا» خوانده، اما آن را برای حلّ مشکل بیت کافی ندانسته است.

به نظر عمرانی، اشکال اصلی در تلقّی ساختار دستوری جملهٔ پایانی بیت است که بر قرائتی نادرست مبتنی است. توضیح آنکه، در همهٔ قرائت‌ها، «بدین قصه / وصله» **متمم** (شامل نقش‌نمای **به** و گروه اسمیِ **این قصه / وصله**) و «ـَش» (= آن را) **مفعول** و هرکدام از آنها سازهٔ نحوی جداگانه شمرده شده‌اند؛ درنتیجه، چنین برداشت شده است که «قصه» یا «وصله» به «باز کردن زلف یار» اشاره دارد که موجب دراز شدن شب می‌گردد. درحالی‌که شب با قصه گفتن کوتاه می‌شود نه دراز.

عمرانی برداشت نجفی را «ناب‌ترین و حافظانه‌ترین برداشت» می‌خواند، امّا کاملاً روشنگر نمی‌داند. وی برای این ارزش‌سنجی دو دلیل ذکر می‌کند: یکی آنکه نجفی هردو ضبط «وصله» و «قصه» را از حافظ دانسته نه حاصل تصرف کاتبان؛ دیگر آنکه، به‌جای تحلیل نقش دستوری و تعیین مرجع «این»، «بدین» را به معنی «به این وسیله» گرفته و، ناخواسته جایی برای تردید و ابهام باقی گذاشته است[۲۶].

نویسنده، با اشاره به این نکته که سلیم نیساری، به‌رغم ضبط غالب «وصله» در نسخ مستند خود، باز هم «قصه» را ترجیح داده و، در چاپ دومِ دیوان، همین قرائت را اختیار کرده، بر صحت ضبط «قصه» تأکید می‌کند و ضبط «وَصله» به معنای «پینه و رقعه» و حتی «وُصله» به معنای «پیوستگی» را ناخوشایند و تصرّف کاتبان می‌داند که «قصه» را با «دراز شدن شب» ناهمخوان شمرده و دچار تردید شده‌اند؛ درحالی‌که، به نظر وی، برای دور ماندن از چنین تناقضی، کافی است برداشتی مشابه برداشت بهاءالدین خرمشاهی از مفهوم «شب» داشت که آن را کنایه از «زلف یار» دانسته است.

به‌نظر عمرانی، حتی کسانی هم‌که ضبط «قصه» را پسندیده‌اند به ساختار دستوری صحیح بیت توجه ننموده‌اند. وی، در ادامهٔ مقاله، شرح می‌دهد که «این» در بیت، برخلاف آنچه تاکنون تصور می‌شد، ضمیر اشاره است نه صفت اشاره[۲۷] و

---

۲۵) این مقاله در شمارهٔ پیشین نامهٔ فرهنگستان (ش ۲۶، ص ۲۰۵-۲۰۶) معرفی شده است.

۲۶) در مقالهٔ استاد نجفی، گرچه مستقیماً به ساختار دستوری صحیح بیت اشاره نشده، اما، در بند آخر مقاله، ضمن بیان معنی بیت، ساختار آن تا حدود زیادی مشخص شده و ابهام از بین رفته است، که نویسندهٔ محترم مقاله به این نکته توجه نکرده‌اند.

۲۷) مراد عمرانی از «تاکنون» اگر «تا زمان نشر مقالهٔ خودش باشد» دعوی نادرستی است؛ چون نجفی، ←

مرجع آن **باز کردن گره از زلف یار** است. در حقیقت، «این» به‌تنهایی گروه اسمی با تکیهٔ مستقل است نه مخصّصِ اسمِ پس از خود که تکیهٔ جداگانه‌ای دارد. بنابراین در قرائت بیت، علاوه بر این نکته، باید درنگ بین **بدین** و **قصه‌اش** را رعایت کرد تا بتوان به مفهوم صحیح و منظور حقیقی حافظ دست یافت.

سرانجام، با مطالعهٔ مقالهٔ عمرانی، برای خواننده روشن نمی‌گردد که وی، غیر از آنچه نجفی پیش از نشر مقالهٔ او آورده بود، چه نظر تازه‌ای اظهار کرده و چه نکته‌ای بر پیشنهاد نجفی افزوده است.

آ. ا.

کیوانی، مجدالدین، «بحران ترجمه در ایران»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، سال هشتم، شمارهٔ ۵ و ۶ (پیاپی ۸۹ و ۹۰)، اسفند ۸۳ و فروردین ۸۴، ص ۴۶-۵۷.

در این مقاله، ابتدا لفظ «بحران، اصطلاحی در پزشکی سنّتی، تعریف و به وضعیتی اشاره شده است که ناگهان برای بیمار پیش می‌آید و، در پی آن، بیمار یا بهبود می‌یابد یا حالش وخیم‌تر می‌گردد. بر همین اساس، عنوان مقاله ناظر به پدیده‌ای نگران‌کننده نیست و نویسنده انتخاب آن را صرفاً آزمایشی تلقّی می‌کند.

کیوانی، بر پایهٔ تجارب مستقیم فردی و اظهارنظرهای دیگران، چهار مؤلفه را به عنوان مهم‌ترین عوامل دخیل در تولید بحران ترجمه برمی‌شمارد: زبان؛ جامعه و فرهنگ؛ خواننده؛ عاملان نشر.

دربارهٔ نقش مؤلفهٔ زبان، یادآور می‌شود که ترجمه حرکت از زبان مبدأ به زبان مقصد است. این دو زبان از بسیاری جهات، از جمله واژگان، صرف، نحو، خاستگاه و ویژگی‌های فرهنگی، از یکدیگر متمایزند و همین تمایز ترجمه را از جنبه‌هایی چند تحت تأثیر قرار می‌دهد و احیاناً نقایص و عیوبی در آن پدید می‌آورد. از جملهٔ آفاتی که ترجمه، در اثر ناشیگری مترجم، دچار آنها می‌گردد ابهام، حذف پاره‌های بدخیم، تفسیر نادرست، ورود ساختارهای صرفی و نحوی زبان مقصد، ورود اصطلاحات علمی و فنّی بیگانه، ورود معادل‌های اصطلاحی نامناسب را می‌توان ذکر کرد.

در باب مؤلفهٔ جامعه و فرهنگ، نویسنده به دو مسئله اشاره دارد: یکی میزان آمادگی برای پذیرش پدیده‌های نو؛ و دیگری بلوغ فکری و جهان‌بینی. در ایران، روال مشخصی در پذیرش یا ردّ پدیده‌های نو وجود ندارد و تشتّت آراء در این باب مترجمان را دچار سردرگمی کرده است. از جمله حدود و ثغوری برای استفاده از واژه‌ها و الگوهای بیانی بیگانه تعیین نشده است. از جهت بلوغ فکری نیز باید توجه داشت که هرچه سطح سواد و اندیشه و دانش و فرهنگ در جامعه‌ای بالاتر باشد زبان آن نیز برای ترجمه غنی‌تر و مستعدتر خواهد بود. در واقع، بحران ترجمه به میزان بالایی با عقب‌ماندگی علمی و فکری نسبت مستقیم دارد.

امّا مؤلفهٔ خواننده، باید گفت که آن، در واقع، زیرمجموعه‌ای از مؤلفهٔ فرهنگی است. کیوانی

← پیش از او، «این» را در بیت ــ هر چند به طور غیرمستقیم ــ ضمیر اشاره پیشنهاد کرده و نظر عمرانی در این باب تازگی ندارد و نسبت به نظر نجفی متأخر است.

برآن است که میزان درک خواننده از ترجمه و درجهٔ تبحّر او در کتابخوانی با کیفیت برداشت او از ترجمه تناظر دارد. هرچه سطح دانش و درک جمهور مخاطبان بالاتر باشد، بحران ترجمه خفیف‌تر خواهد بود.

در خصوص مؤلفهٔ نشر نیز باید گفت که ناشران در ایران با چهار عامل زیر در تعامل‌اند: دستگاه‌های ناظر بر نشر؛ سلیقهٔ خوانندگان؛ رسالت فرهنگی و آموزشی؛ ملاحظات اقتصادی. کیوانی برآن است که فعلاً درکشور ما عامل رسالت فرهنگی و آموزشی ضعیف‌تر است و علت آن را می‌توان در سلیقهٔ خوانندگان سراغ گرفت. در واقع، ناشران، برای راضی نگاه داشتن مخاطبان و فروش بالا از رسالت فرهنگی و آموزشی نسبتاً غافل می‌مانند و بحران ترجمه از این راه شدت می‌یابد. در حقیقت، خوانندگانِ آسان‌گیر و کم‌توقع را در وخامت اوضاع ترجمه نمی‌توان بی‌تأثیر دانست. کنترل بیش از حد و برخی بهانه‌گیری‌های دستگاه‌های ناظر نیز در تشدید بحران ترجمه دخیل به نظر می‌رسد.

نویسنده، درنهایت، به نتایج و پیشنهادهایی به شرح زیر می‌رسد:

ــ مسئلهٔ ترجمه را باید در کنار سایر عوامل مرتبط با آن بررسی کرد از جمله ناتوانی نسبی نظام آموزشی کشور در بالا بردن سطح آگاهی کودکان و نوجوانان به زبان فارسی؛ تولید نشدن علم در ایران و تنزّل جامعهٔ علمی به درجهٔ مصرف‌کننده؛ افزایش فوق‌العادهٔ میزان نیاز و گرایش به ترجمه در دهه‌های اخیر و ناهماهنگی آن با روند پرورش مترجمانِ با صلاحیت؛ نبودِ سازمانی برای هدایت مترجمان و تعیین معیارهایی برای ترجمه؛ نبود نقد و بررسی جدّی و مستمرّ ترجمه؛ ضعف فرهنگ کتابخوانی.

ــ مشکل ترجمه با واژه‌سازی برای اصطلاحات بیگانه‌ای که به دعوت خود ما وارد زبان فارسی و جزء زبان ما شده‌اند حل نمی‌شود.

ــ زبان فارسی با وام‌گیری از میان نمی‌رود، همچنان‌که تاکنون چنین نشده، و هیچ زبان دیگری نیز در جهان با وام‌گیری از بین نرفته است. به خلاف، بررسی تطوّر و تکامل زبان‌ها نشان می‌دهد که وام‌گیری یکی از راه‌های تقویت زبان است. ضمناً اگر قرار باشد واژه‌های بیگانه بی‌گذر از صافیِ ضوابط وارد زبان فارسی نشوند، باید از پیش این ضوابط را مشخص ساخت، چرا که «هزینهٔ بیرون راندنِ 'جا خوش کرده‌ها'» گران خواهد بود.

مریم‌سادات غیاثیان

مشهور، پروین‌دخت، «مروری بر تحقیقات مربوط به رودکی در زبان انگلیسی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد*، س ۳۷، ش ۴، زمستان ۱۳۸۳، ص ۹۱-۱۰۹.

کولبروک[28] از نخستین پژوهشگرانی است که در انگلستان به رودکی پرداخته است و در مقالهٔ «اسامی خاص مسلمانان»[29] که در سال ۱۸۸۱/۱۲۹۹ ق در مجلهٔ انجمن همایونی (*JRS*) منتشر شده به معرفی کوتاه رودکی و ذکر نکات مهم زندگی او پرداخته است. پس از او، آربوتنات[30] در کتابی با نام چهره‌های ایرانی[31] به رودکی هم پرداخته و صورت درست نام او را، که فریدالدین ابوعبدالله است، ذکر

28) Sir T. E. Colebrooke
29) Proper Names of Mohammedans
30) F. F. Arbuthnot
31) *Persian Portraits*

کرده و نوشته است که در اواخر قرن نهم (سوم هجری) در سمرقند یا بخارا زاده شده؛ از ابتدا نابینا بوده، اما به سبب برتری هوش و داشتن قریحه به دربار امیر نصر سامانی راه یافته؛ در سال ۳۱۳/۹۲۵ افسانهٔ بیدپای (کلیله و دمنه) را به شعر فارسی درآورده و بعدها به لقب «پدر شعر فارسی» شهرت یافته است.

پس از آنان، نویسنده‌ای به نام چارلز پیکِرینگ[۳۲]، ضمن گزارش احوال رودکی، او را با جفری چاسر[۳۳] (۱۳۴۰–۱۴۰۰)، شاعر نامدار انگلیسی که داستان‌های کنتربوری را پدید آورده، مقایسه کرده و هر دو را هم‌سنگ دانسته است. پس از او، نوبت به ادوارد براون می‌رسد که، در کتاب معروف تاریخ ادبی ایران، به تفصیل، دربارهٔ رودکی نوشته و او را ستوده است. ویلیام جکسون، نویسندهٔ شعر قدیم فارسی[۳۴] (چاپ ۱۹۲۰، نیویورک) و روبن له‌وی[۳۵]، در کتاب ادبیات فارسی[۳۶] (لندن، ۱۹۲۳) و دنیسن راس[۳۷]، در دو مقاله در سال ۱۹۲۴ دربارهٔ رودکی، و سرانجام، آربری[۳۸] در ادبیات کهن فارسی[۳۹] (چاپ ۱۹۵۸) به همین راه رفته‌اند و اطلاعات محققان پیش از خود را تکمیل کرده‌اند. همین اطلاعات در چاپ‌های متعدد دایرةالمعارف بریتانیکا به صورتی موجز و کامل انعکاس یافته‌اند.

ع. روح‌بخشان

منزوی، علی‌نقی، «تاریخ فهرست‌نگاری در ایران»، *نامهٔ بهارستان*، سال سوم، شمارهٔ سی‌ام، آذر ۱۳۸۲، ص ۴۰–۵۳.

مقاله برگرفته از یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی است که علی‌نقی منزوی، برای قدردانی از استادش، به وی تقدیم کرده است. وی، در آغاز مقاله، فهرست‌نگاری را حرفهٔ ارثی و تخصصی خود می‌شمارد. در مقاله، ضمن گزارش تاریخچهٔ فهرست‌نویسی در ایران، اطلاعات جامع و مفیدی عرضه شده است.

اگر فهرست‌نگاری، در قدمت، با تألیف و تصنیف برابری نکند، دست‌کم اشکال سادهٔ آن چندانی کم سابقه‌تر نیست. فهرست حاوی اطلاعاتی از دو گونه است: دربارهٔ کتاب و نگارنده که اخیراً **کتاب‌شناسی** نام گرفته؛ دربارهٔ نسخه یا نسخه‌های هر متن که به **نسخه‌شناسی** شهرت یافته است. فهرست، در طول تاریخِ علم، نقش روشنگرانه داشته و گاه کشاکش‌های علمی دانشمندان و گرایش‌های عقیدتی فهرست‌نویسان را نمودار ساخته است.

منزوی، پیش از پرداختن به فهرست‌ها، به اجازه‌نامه‌ها اشاره می‌کند و آنها را بازماندهٔ دوران انحصار علم به قشرهای محدودی از جامعه می‌شمارد. در اجازه‌نامه، استاد به شاگرد جواز تدریس یا روایت می‌داد. در نوعی از آن، شاگرد فهرستی از تألیفات استاد یا کتاب‌ها را تهیه می‌کرد و از استاد برای تدریس آنها اجازه می‌گرفت.

در بخش دیگر، فهرست‌های شناخته‌شده‌ای

---

32) Charles Pickering
33) Geoffery Chaucer
34) *Early Persian Poetry*
35) Reuben Levy
36) *Persian Literature*
37) Denison Ross
38) A. J. Arberry
39) *Classical Persian Literature*

که نام و محتویات آنها تنها در کتب دیگران آمده معرفی شده سپس از فهرست‌های موجود سخن رفته است. از دستهٔ اول، فهرست کتابخانهٔ مأمون، فهرست کتابخانهٔ غزنه و فهرست‌هایی که ابن ندیم از آنها یاد کرده همچنین از مقدسی، ابن سینا، ابن عبدون، ابن غضائری، نجاشی، طوسی، عبدان اسماعیلی، محمد بن عمرکشی، عثمان بن جنی و یاقوت (که از فهرست ده جلدیِ کتابخانهٔ وی خبر داده) نام برده است. همهٔ اینها نشان می‌دهد که سنّت فهرست‌نویسی دیرینه است. از جملهٔ کهن‌ترین فهرست‌های موجود نیز فهرست جالینوس و ترجمه‌های آن؛ فهرست حنین بن اسحاق برای کتاب‌های جالینوس و ذیل رازی برآن، فهرست ابن ندیم (سال تألیف: ۳۷۷) ذکر شده است.

نویسنده، پس از این بخش، ترتیب تاریخی را در معرفی فهرست‌ها و روند تکاملی فهرست‌نگاری رعایت کرده است. وی، در قرن پنجم، برای فهرست‌نگاری، به لحاظ محتوایی، دو خصلت قایل شده: یکی علمی در خاور مانند آنچه از ابوریحان بیرونی به جا مانده؛ دیگری مذهبی شیعی در باختر که خود دو قسم است: شخصی (منحصراً شامل تألیفات یک مؤلف یا گنجینهٔ کتابخانهٔ او) نظیر فهرست محمد بن نعمان، که در دست نیست، و فهرست مرتضی علم الهدیٰ؛ دیگری عام مربوط به کتب شیعه مانند فهرست‌هایی چون رجال نجاشی و فهرست طوسی.

در قرن ششم، دو ذیل یا تکمله برای فهرست طوسی پدید آمده یکی از منتجب الدین ابن بابویه با عنوان اسماء مشایخ الشیعه و مصنّفیهم، که در چاپ طباطبائی فهرست علماء نامیده شده است؛ دیگری از ابن شهرآشوب با عنوان معالم العلماء.

از قرن هفتم چند فهرست شخصی مختصر موجود است، نظیر فهرست‌های محیی‌الدین ابن عربی و عبدالرحمن بن جوزی و فهرستی که رضی‌الدین بن طاووس از گنجینهٔ کتابخانهٔ خود با عنوان الابانة فی معرفة اسماءکتب الخزانه تهیه کرد.

در قرن هشتم، علاّمه حلّی کتابی در رجال تألیف کرد. صاحب ذریعه غیر از کتاب خلاصة الاقوال فی‌علم الرجال کتابی نیز به نام فهرست المصنّفین به او نسبت داده است. چند فهرست کوچک و خصوصی نیز از این دوره موجود است.

در قرن‌های نهم و دهم، با خلافت اسلامی ترک‌های عثمانی، نگارش تاریخ علم کتاب‌شناسی از زمرهٔ محرّمات مذهبی بیرون آمد. از جمله فهرست‌های خصوصی و عام جهان تسنّن، در این دوره، فهرست تألیفات جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی اثر نویسنده‌ای گمنام است که فلوگل آن را در ذیل کشف الظّنون چاپ کرده است.

در قرن یازدهم، در ایران، حاجی‌خلیفه کشف الظنون را تألیف کرد که دایرةالمعارف الفبائی کتاب‌شناسی است. منزوی فهرستی نیز از کارهایی که دربارهٔ کشف الظنون انجام گرفته به دست داده است.

از قرن دوازدهم، علاوه بر فهرست‌های مجلسی و گنجینهٔ شیخ صفی از ملاّ محمدطاهر مستوفی و فهرستِ آثار حزین لاهیجی، فهرست دیگری با عنوان مجدوع تألیف اسماعیل پسر عبدالرسول از نوادگان لار شاه است که ظاهراً فهرستی از آثار اسماعیلیان شبه‌قاره را دربردارد.

درقرن سیزدهم، کشاکش‌های مذهبی مانع توجه به فهرست‌نگاری شد و تنها چند اثر کم اهمیت

پدید آمد. اما در هند، در اثر پیوند با تمدن و فرهنگ اروپا، فهرست‌نگاری به شیوهٔ نوین آغاز شد، از جمله احمد علی احمد در سال ۱۲۸۹ فهرستی از مثنوی‌سرایان به نام هفت آسمان تألیف کرد. هدیة الاسماء فی بیان کتب العلماء تألیف حسن بن علی کثنوی یزدی نیز متعلق به همین دوره است.

در قرن چهاردهم، در اثر گسترش روابط با اروپا، فهرست‌نگاری به شیوهٔ نوین مرسوم شد، هرچند شیوهٔ کهن و واسط کاملاً منسوخ نگشت. از فهرست‌های این دوره‌اند: مستدرک الوسایل از حاج میرزا حسن نوری؛ مرآت الکتب از میرزا علی ثقة الاسلام تبریزی؛ فهرست کتب مشایخ عظام از ابوالقاسم ابراهیمی و چند فهرست دیگر.

در پایان، منزوی به الذریعه الی تصانیف الشیعه از آقابزرگ تهرانی (منزوی) اشاره می‌کند. وی این کتاب را حلقهٔ میانهٔ فهرست‌نگاری مذهبی قدیم و شیوهٔ نوین می‌داند. هنگامی که جرجی زیدان با چاپ آثاری چون تاریخ تمدن اسلامی در ۱۹۰۲ و تاریخ‌آداب اللغة العربیه در ۱۹۱۱ در بزرگ‌نمائی تحقیقات اسلامی سنّیان کوشید و ناگزیر ادبیات مسلمانان غیرعرب و مذاهب غیرسنّی اسلام در مرتبهٔ دوم قرار گرفت، روحانیون روشنفکر ایرانی و شیعی مثل سید حسن صدر، محمدحسین کاشف الغطا و شیخ آقابزرگ تهرانی که خود را مسئول بخش شیعی جهان اسلام می‌دانستند مصمّم شدند پاسخ‌گوی تعهداتشان باشند که دورهٔ الذّریعه الی تصانیف الشّیعه تألیف آقابزرگ در سال‌های ۱۳۲۹–۱۳۸۹ یکی از نتایج آن است.

ث. پ.

نامور مطلق، بهمن، «آسمان حُسن»، *خیال*، شمارهٔ ۱۲، زمستان ۱۳۸۳، ص ۳۲–۵۳.

موضوع این مقاله تأمّل در تشبیهات فلکیِ شاعران پارسی‌گوی (قرن پنجم به بعد) از جمله تشبیه چهره و اندام معشوق زمینی یا محبوب الهی به اجرام آسمانی و صوَر فلکی و بررسی و تحلیل این‌گونه تشبیهات است. نویسنده نخست از رابطهٔ دیرین و عمیق انسان با طبیعت به ویژه صورت‌های فلکی سخن به میان آورده و آسمان و اجرام سماوی را خیال‌انگیزترین و مهم‌ترین منابع صوَر خیال دانسته سپس به بحث دربارهٔ تشبیهات فلکیِ شاعرانه پرداخته و گفته است که آسمان و اجرام آسمانی به چهار صورت به انسان مانند شده‌اند: تشبیه کلّ آسمان به یک انسان و عناصر آسمان به عناصر انسانی؛ تشبیه برخی از صور فلکی به انسان؛ تشبیه برخی از سیّارات یا ستارگان به انسانی خاص یا نوعی از انسان‌ها؛ تشبیه یک ستاره یا سیّاره به بخشی از وجود انسانی.

شاعران و هنرمندان تصاویر بی‌شماری از آسمان و پدیده‌های آسمانی به دست داده‌اند. در ادبیات تغزّلی و عرفانی، تصاویر صور فلکی و اجرام سماوی، بیش از همه، در وصف معشوق و محبوب به‌کار رفته است. شاعر عارف، «که معشوق و محبوب خویش را در همه جا می‌بیند و هر چیز زیبا را به او منتسب و تشبیه می‌کند، در مشاهدهٔ آسمان و زیبائی‌های نورانی آن جز چهرهٔ محبوب نمی‌بیند. از همین رو، اجرام آسمانی، چه به تنهایی همانند خورشید و ماه و چه جمعی همانند صورت پروین، همگی بخشی از زیبایی‌های محبوب زمینی یا عرفانی را تداعی می‌کنند».

نویسنده رایج‌ترین تشبیهات فلکی را مربوط

به چهره و صورت محبوب می‌داند. شاعران نهایت نبوغ خود را در وصف رخسار آدمی به‌کار برده و معمولاً آن را به خورشید یا ماه، که از رایج‌ترین عناصر تشبیهاتِ فلکی‌اند، تشبیه کرده‌اند؛ زیرا خورشید نورانی‌ترین جرم آسمان و نماد اصلی زیبایی در افلاک، و ماه زیباترین عنصر نظام شبانهٔ آسمان تلقّی می‌شود؛ نور نیز از مهمّ‌ترین ویژگی‌های زیبایی‌شناسی در فرهنگ ایرانی- اسلامی است.

در نظامِ تشبیهیِ فلکی از اجزای رخسار معشوق، به جبین، زلف، ابرو، دندان، چشم، خط و خال بیشتر توجه شده است. جبین معمولاً به زهره و مشتری و سهیل (اختر یمانی)؛ زلف به شب؛ ابرو، بیش از همه، به هلال ماه؛ دندان به صور فلکی به‌ویژه پروین و ثریّا تشبیه شده است.

در نظام‌های تشبیهی غیرفلکی، به‌ویژه گیاهی، چشم از مهمّ‌ترین عناصر تشبیه است. امّا در نظام تشبیهی فلکی چنین نیست. با این‌همه، برخی از شاعران، از جمله ظهیرالدین فاریابی، چشم را از جهت نورانیّت به آفتاب، خط را به دلیل دایره‌وار بودن به آسمان، و خال را به کوکبِ منخسف تشبیه کرده‌اند.

م.ج. ش.

❑

گزارشی از دومین همایش ترجمهٔ ادبی در ایران

(دانشگاه فردوسی مشهد، ۶ و ۷ مهر ۱۳۸۴)

آقای دکتر خزاعی‌فر گزارش سخنرانی‌های ایراد شده در همایش و مذاکراتِ میزگردِ متعاقب آن را برای نشر در نامهٔ فرهنگستان فرستادند. همین گزارش ایشان در شمارهٔ ۶۷ مورخ آبان ۱۳۸۴ نگاه نو منتشر شده است. مع الوصف، برای استفادهٔ خوانندگان نامهٔ فرهنگستان، لازم دیدیم که آن را در این مجله درج کنیم.

برگزاری همایشی معتبر در شهرستان، آن‌هم با بودجهٔ اندک، کار ساده‌ای نیست. کار وقتی دشوارتر هم می‌شود که بخواهید سخنرانی‌ها کم و بیش دربارهٔ موضوعی واحد باشد و انتظار داشته باشید به هدف معیّنی هم برسید. برای این کار لازم است بسیاری از مقالات ارسالی را نپذیرید و دل‌های بسیاری را بشکنید. از طرف دیگر، باید کاری بکنید که افراد خاصی حتماً در همایش شرکت داشته باشند. ولی، اگر این افراد غیردانشگاهی باشند و شرکت در همایش برایشان امتیازی به حساب نیاید، چه باید کرد؟

«دومین همایش ترجمهٔ ادبی در ایران»، در روزهای چهارشنبه و پنجشنبه ۶ و ۷ مهر ۱۳۸۴، در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شد. اولین همایش در بهمن ۱۳۷۸ در همین دانشکده برگزار شده بود. امیدواریم سومین همایش را هم ظرف سه چهار سال آینده برگزار کنیم. از آن مهم‌تر، امیدواریم مسئولان محترم دانشگاه فردوسی عنایت خاصی به این مجموعهٔ همایش بکنند و آن را به واقعه‌ای ثابت در تقویم دانشگاه فردوسی مبدّل سازند و دانشگاه فردوسی را متولّی قرار بدهند و ما هم بتوانیم،

هر چند سال یک‌بار، با بودجه‌ای مصوّب، این همایش را به شیوه‌ای بهتر برگزار کنیم.

مهم‌ترین نکتهٔ قابل ذکر در مورد این همایش این بود که، هرچند برگزارکنندهٔ آن دانشگاه بود، همایشی دانشگاهی نبود. اکثر سخنرانان نه از محیط دانشگاه بلکه از محیط‌هایی که با ترجمه سروکار دارد آمده بودند. برای همایشی که می‌خواهد به بررسی مسائل و مشکلات عملی و نظری ترجمه بپردازد، این را باید امتیازی به حساب آورد. دانشگاه خود یکی از مصرف‌کنندگان ترجمه است و ترجمه، مستقیم یا غیرمستقیم، در دانشگاه بسیار صورت می‌گیرد و اصلاً رشته‌ای به نام ترجمه در دانشگاه ارائه می‌شود؛ اما، متأسفانه، دانشگاه عنایت چندانی به مسائل ترجمه ندارد و آن را کاری نازل تلقّی می‌کند. بحث دربارهٔ ترجمه در خارج از دانشگاه و در میان مترجمان و ناشران و اصحاب مطبوعات داغ‌تر است تا در دانشگاه. دانشگاه باید کمک نظری بکند. بهبود در وضعیت ترجمه فقط زمانی صورت می‌گیرد که میان نظر و عمل نوعی تعامل باشد. ترجمه‌شناسِ دانشگاهی باید ترجمه‌هایی را که چاپ می‌شود بشناسد، تا مشکلات کار را بشناسد و برای آنها پاسخ بیابد.

در این همایش، ۲۲ سخنرانی ارائه شد. شرکت‌کنندگان در همایش به شرح زیر بودند: دکتر محمدرضا باطنی، پروفسور جولیان هاوس[1]، خشایار دیهیمی، رضا سیدحسینی، احمد سمیعی (گیلانی)، منوچهر بدیعی، حسن لاهوتی، دکتر حسین معصومی همدانی، علی صلحجو، صفدر تقی‌زاده، دکتر عباس پژمان، رضی خدادادی هیرمندی، علیرضا خان‌جان، فرزانه طاهری، گلی امامی، عبدالله کوثری، دکتر یاحقی، دکتر نادر جهانگیری، دکتر علی خزاعی‌فر، دکتر قانعی فرد، دکتر محمد شهبا، دکتر نیلی‌پور و دکتر محمد کلباسی.

موضوع اصلی همایش رابطهٔ زبان ترجمه و زبان فارسی بود. در این مورد، در فراخوان همایش چنین می‌خوانیم:

> بین ترجمهٔ ادبی و تألیف ادبی پیوندی چندجانبه وجود دارد. یکی از ابعاد اساسی این پیوند رابطهٔ بین زبان ترجمهٔ ادبی و زبان تألیف ادبی است. بین این دو زبان، که از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، به ناچار فاصله‌ای وجود دارد؛ اما میزان این فاصله تابع عوامل مختلفی است. از جملهٔ این عوامل عبارت‌اند از مترجم، منتقد، پیشینهٔ ادبی جامعه، سواد و فرهنگ خواننده و

1) Juliane House

از همه مهم‌تر دیدگاه‌های نظری نسبت به ترجمه.

در ایران، فاصله‌ای که بین زبانِ تألیف و زبانِ ترجمه وجود دارد تا حدّی غیرعادی است، زیرا مترجمان عموماً از منظر متن اصلی به زبان ترجمه می‌نگرند و، در جدال میان زبان فارسی و زبان متنِ مبدأ که در عرصهٔ ترجمه رخ می‌دهد، جانب زبان متن مبدأ را می‌گیرند. اگر بپذیریم که ترجمهٔ ادبی ماهیت ادبی دارد و به زبانی دیگر و برای مخاطبی دیگر نوشته می‌شود، بیشتر می‌توانیم از قابلیت‌ها و توان زبان فارسی در ترجمهٔ ادبی بهره گیریم. بدین ترتیب، مسائل ترجمهٔ ادبی نه فقط دغدغهٔ مترجمان ادبی بلکه دغدغهٔ کسانی است که با تألیف ادبی و، از آن مهم‌تر، با زبان فارسی سروکار دارند. موضوع بحثْ اتفاقی است که در خلال ترجمه برای زبان فارسی رخ می‌دهد.

اولین سخنران دکتر محمدرضا باطنی بود که به معرفی و توصیف دو دسته ترجمه‌های عالمانه و کلاسیک و ترجمه‌های عامیانه و امروزیِ مولوی به قلم بارکس[۲] و چوپرا[۳] پرداخت و در پایان نیز دکلمه‌ای با صدای مَدونا[۴]، خوانندهٔ معروف امریکایی، را پخش کرد که ترجمهٔ امروزی و آزادِ یکی از غزلیات مولانا بود. دکتر باطنی در مورد این دو دسته از ترجمه‌های مولانا به زبان انگلیسی قضاوت نکرد؛ اما از قولی که نقل کرد معلوم بود از ترجمه‌های آزاد اشعار مولانا خیلی راضی نیست. ایرانیِ دوستدار مولانا از استقبالی که از مولوی در غرب شده به راستی شگفت‌زده می‌شود و نمی‌داند خوشحال بشود یا ناراحت. از یک سو، آنچه به نام رومی در غرب منتشر می‌شود شبحی از شعر و عرفان مولوی بیش نیست. از سوی دیگر، رایحه‌ای، ولو ناچیز، که از بوستان شعر و عرفان مولوی به مشام غریبان بخورد مغتنم و مایهٔ مباهات است. بعد از اتمام سخنرانی، چنان‌که انتظار می‌رفت، آقای حسن لاهوتی، مترجم سرشناس آثار نوشته‌شده به زبان انگلیسی دربارهٔ مولوی، مخالفت خود را با این‌گونه اقتباس‌ها به دست کسانی که نه شعر مولانا را به‌درستی می‌فهمند و نه اصلاً زبان فارسی می‌دانند ابراز کرد و، در بحث پرشوری که درگرفت، دیگران نیز به ایشان پیوستند. البته، اگر بارکس و چوپرا بازنویسی‌های خود از شعر مولانا را با عنوان ترجمه منتشر کنند، کارشان ایراد اخلاقی، علمی و حقوقی دارد؛ اما، اگر بازنویسی‌های خود را ملهم یا اقتباس یا ترجمهٔ آزاد از شعر مولانا بدانند، چه ایرادی بر این کار وارد است؟ اقتباس نوعی دادوستدِ آزادِ

2) C. Barks 3) Choopra 4) Madona

فرهنگی میان تمدن‌هاست و، هرگاه فرد یا اثری که منشأ الهام یا اقتباس بوده ذکر شود، پسندیده است. اقتباس یعنی بازنویسیِ اثری وابسته به یک فرهنگ در فرهنگی دیگر و برای مخاطبی دیگر. اقتباس همان‌قدر مشروعیت دارد که ترجمه، هر چند که به اندازهٔ ترجمه متداول نیست. ترجمهٔ فیتز جرالد از رباعیات خیام هم خود نوعی اقتباس است؛ ولی اگر امروزه کسی به آن اعتراضی نمی‌کند شاید به این دلیل است که زمان به آن مشروعیت بخشیده است.

دومین سخنران پروفسور جولیان هاوس، نظریه‌پرداز سرشناس ترجمه و استاد دانشگاه هامبورگ، بود که دربارهٔ تأثیر زبان انگلیسی بر سه زبان اروپایی، یعنی زبان‌های آلمانی و فرانسه و اسپانیائی، صحبت کرد. این سخنرانی، در واقع، گزارشی بود از تحقیق مفصّلی که سرپرستی آن را پروفسور هاوس به‌عهده داشته است. این تحقیق بر اساس مقایسهٔ پیکرهٔ بزرگی از متن‌های موازی صورت گرفته و تأثیر ساختارهای زبان انگلیسی را، نه فقط در ترجمه بلکه در تألیفِ متون، در سه زبان فوق‌الذکر نشان می‌دهد. نمونه‌های جالبی که پروفسور هاوس ذکر کرد نشان می‌دهد که نفوذ زبان انگلیسی، از طریق ترجمه، نه فقط بر زبان کشورهای جهان سوم بلکه بر زبان‌های اروپایی نیز آشکار است و این مایهٔ نگرانی است، چرا که شیوه‌های بیان (هم بیان نوشتاری هم بیان گفتاری) را دگرگون می‌کند و باعث می‌شود اهل زبان از سرچشمه‌های زبان مادری خود دور شوند.

سومین سخنران دکتر محمدجعفر یاحقی بود که دربارهٔ «مخاطب در سنّت ترجمهٔ ادبی در فرهنگ ایرانی» صحبت کرد. در این سخنرانی، دکتر یاحقی، بر دو موضوع تأکید کرد. **نخست آنکه** پایهٔ ترجمه در زبان فارسی بر مخاطبْ‌محوری بنا شده است. مترجمان، در دیباچه‌های ترجمه‌های خود، عموماً به این نکته اشاره کرده‌اند که ترجمه به سفارش فرد، یا افرادی خاص و برای مخاطبِ فارسی‌زبان صورت گرفته است. از جملهٔ این موارد، دکتر یاحقی به نقش امیرنوح سامانی در ترجمهٔ تفسیر طبری اشاره کرد. همچنین افزود که خواجه امام ابوعلی، شاگرد امام قشیری، رسالهٔ قشیریه را برای عموم ترجمه کرد. بسیاری از ترجمه‌های **قرآن** نیز متناسب با نیاز مخاطب پدید آمده و به زبان و گویش آنها نوشته شده است. **دیگر آنکه** زبان فارسی کنونی مولود ترجمه است و شعر و نثر فارسی در بستر ترجمه شکل گرفته است. دکتر یاحقی، در آغاز صحبت، خاضعانه به این نکته

اذغان کرد که ترجمه با زبان فارسی پیوندی ناگسستنی دارد، لذا گروه‌های آموزشیِ زبان و ادبیات فارسی بیش از سایر گروه‌ها وظیفه دارند تا چنین همایش‌هایی برگزار کنند.

سخنران چهارم خشایار دیهیمی، مترجم سرشناس و پرکار، بود که دربارهٔ «استراتژی ترجمهٔ ادبی» صحبت کرد. دیهیمی نه از دیدگاه زبان‌شناس یا ادیب بلکه از دیدگاه کسی که به کار عملیِ ترجمه اشتغال دارد و دربارهٔ کار خود تأمل می‌کند سخن گفت. دیدگاه دیهیمی دربارهٔ ماهیت عملِ ترجمه و خصوصیات آرمانیِ مترجم بسیار واقع‌گرایانه و مبتنی بر درک درستی از ترجمه بود و بسیار مورد استقبال حضار واقع شد. دیهیمی، در سخنرانی خود، مکرر اصطلاحِ «اقتضائات زبان مقصد» را به‌کار برد (آنچه را که خزاعی‌فر در سخنرانی خود از آن به «قابلیت‌ها و محدودیت‌های زبان مقصد» تعبیر کرد) و گفت، اگر مترجم اقتضائات زبان مقصد را رعایت نکند، ترجمهٔ او به ناچار بوی ترجمه می‌دهد.

دیهیمی، به شیوه‌ای که میان نظریه‌پردازان سنّتی ترجمه مرسوم است، برای تعریف ترجمه متوسل به تشبیه شد. مترجم مثل هنرپیشهٔ تئاتر است. هنرپیشه وقتی در کارش موفق است که خود را فراموش کند و نقش دیگری را بازی کند و به مخاطب بباوراند که او کس دیگری است. اما، همچنان‌که هنرپیشه نمی‌تواند هر نقشی را بازی کند و تنها نقشی را می‌تواند بازی کند که با توان او سازگاری دارد، مترجم هم نمی‌تواند، به صرف اینکه زبانی خارجی را می‌داند، هر متنی از آن زبان را ترجمه کند. آنچه از سخنان دیهیمی در این سخنرانی برمی‌آید این است که وی، لااقل در مقام نظر، وظیفهٔ مترجم را به پای‌بندی به لفظ نویسنده محدود نمی‌داند. «مترجم در وهلهٔ اول باید جهان نویسنده را درک کند، یعنی به قالب او برود و با او مأنوس شود». اینجاست که مترجم حقّ اجتهاد پیدا می‌کند و حقّ اجتهاد این اختیار را به او می‌دهد که از خود بپرسد: اگر نویسنده در همان محیط اجتماعی و با همان تجاربْ منتها با ابزار زبان فارسی می‌خواست بنویسد، چگونه می‌نوشت.

آخرین سخنرانِ صبح روز اول همایش، رضا سیدحسینی، مترجم توانا و پیش‌کسوت، بود که دربارهٔ «اوج و حضیض‌های ترجمهٔ میرزا حبیب از حاجی بابای اصفهانی» صحبت کرد. رضا سیدحسینی، در این سخنرانی و در فرصت‌های بحث که در طول همایش به‌وجود آمد، مدافع پرشور امانت‌داری بود و از تعادل لفظ به لفظ دفاع

می‌کرد. سیدحسینی بخش اعظم صحبت خود را به «حضیض‌ها»ی ترجمهٔ میرزا حبیب اختصاص داد و در خاتمه، با خواندن فرازهایی از ترجمه که به تعبیر سیدحسینی اوج کار میرزا حبیب بود، موجب انبساط خاطر حضّار شد. سیدحسینی معتقد بود میرزا حبیب، با آنکه تسلط بی‌نظیر به زبان فارسی داشته، امانت را رعایت نکرده و ناسزاهایی را که نثار ایرانی کرده کینه‌توزی‌های شخصی اوست. وی افزود که نیمی از این ترجمه با اصل آن تناظرِ یک‌به‌یک دارد، سی درصد یک‌به‌چند، و در بیست درصد موارد هم شباهت‌هایی وجود دارد که اندیشه‌های خیام را می‌توان در آنها مشاهده کرد. سیدحسینی مواردی را که میرزا حبیب از خود به متن افزوده حضیضِ کار او تعبیر می‌کرد و، در هر مورد، با تعجب می‌پرسید به چه دلیل میرزا حبیب چنین کرده است. بدیهی است که با تعریفی محدود از تعادل و ترجمه نمی‌توان به این سؤال پاسخ گفت، فقط می‌توان موارد اضافه‌شده را در مقایسه با متن اصلی نشان داد. اگر ترجمه را انعکاسی از عوامل فرهنگی و اجتماعی بدانیم، در این صورت، به جای آنکه میرزا حبیب را محکوم کنیم، در پی یافتن پاسخ به این سؤال برمی‌آییم.

«ترجمهٔ میرزا حبیب از حاجی بابای اصفهانی» موضوع سخنرانی دیگری بود که در روز بعد برگزار شد. در اینجا، سخنران، دکتر محمد کلباسی، جفایی را که بر میرزا حبیب رفته بود به خوبی جبران کرد و تا حدّ زیادی نشان داد که چرا میرزا حبیب روش آزاد برای ترجمهٔ خود برگزیده است.

در پایان سخنرانی، دکتر افضل وثوقی، استاد بازنشستهٔ زبان و ادبیات فرانسهٔ دانشگاه مشهد، از یک عمر خدمت رضا سیدحسینی به دنیای ترجمه و جامعهٔ دانشگاهی ایران تشکر کرد و لوح تقدیر همایش را به ایشان اعطا کرد. در پایان روز دومِ همایش نیز، حسن لاهوتی متن زیبایی را در بزرگداشت مترجم و محقق بزرگ، زنده‌یاد کریم امامی، به همراه قطعه‌ای از ترجمهٔ او از گشبی بزرگ، برای حضار قرائت کرد و، در خاتمه، حضار به پاس یک عمر خدمات ارزشمند فرهنگی او یک دقیقه سکوت کردند.

در بعد از ظهر روز اول و صبح روز دوم، سخنرانی‌ها در دو سالن به صورت هم‌زمان ادامه یافت. احمد سمیعی (گیلانی)، در سخنرانی ارزشمند خود با عنوان «آیا برنامه‌ریزی ترجمه در شرایط کنونی کشورمان ضرورت دارد؟»، به حقایقی دربارهٔ تاریخ یکصد و پنجاه سالهٔ ترجمه در ایران اشاره کرد: در برخی دوره‌ها چه بسا کتاب‌هایی را

ترجمه کرده‌ایم که، در زادگاه خود، یا از دَوْر خارج شده یا در شُرُف خسوف بوده‌اند ... در هر دوره نویسنده یا نویسندگانی گل کرده‌اند و تعداد زیادی از آثارشان بـه فـارسی ترجمه شده است ... آثار برخی نویسندگان بیشتر به دلایل سیاسی و مسـلکی تـرجـمه شده است ... زبان مبدأ آثار تابعِ رواج آن زبان در هر دوره در میان قشر تحصیل‌کرده بوده است ... بسیاری از ترجمه‌ها از زبان واسطه صورت گرفته است ... در ترجمهٔ بسیاری از آثار که در زمرهٔ ادبیات جهان شمرده می‌شوند حقّ آنها ادا نشده است ... جوّ سیاسی هم دایرهٔ انتخاب مترجمان را محدود کرده و هم مشوّق انتخاب آنها بوده است ... با نگاهی به فرهنگ آثار می‌توان دریافت که چه آثار ارزشمندی به فارسی ترجمه نشده است ... جز در موارد معدودی مترجم حرفه‌ای نداریم ... مترجمان عموماً پراکنده‌کاری مـی‌کنند ... برنامه‌ریزی ترجمهٔ ادبی در ایران، به معنی واقعیِ آن، با تأسیس بنگاه ترجمه و نشر کتاب صورت گرفت، ولی این بنگاه در ادامهٔ کار خود، به جای ترجمهٔ آثار کلاسیک غرب، به ایران‌شناسی روآورد ... در حال حاضر، در وضعیت کنونی ترجمهٔ ادبی در کشور نـقطهٔ درخشانی وجود ندارد ... اولویت‌بندی در کار نیست .... دوباره‌کاریِ زیادی مـی‌شود ... ناشری که وارث دستاورد کلان انتشارات مؤسسات صاحب‌نامی شده، عمدتاً به تجدید چاپ، که منبع اصلی درآمد او هـم شـده، بسـنده مـی‌کند و مـتأسفانه فـراورده‌هـایش، به‌لحاظ نفاست، قابل قیاس با سابق هم نیست ... از برنامه‌ریزی جامع فرهنگی خبری نیست ... در عرصهٔ نقد ترجمه‌ای نداریم ... کپی‌رایْت این حسن را دارد که از دوباره‌کاری و دیم‌کاری جلوگیری می‌کند و دقت مترجم را بالا می‌برد.

دکتر علی خزاعی‌فر، در سخنرانی خود با عنوان «تـرجـمه از مـنظر زبـان فـارسی»، خطوط کلی نظریه‌ای در باب ترجمه را ترسیم کرد. در گذشته، نظریه‌ها یا به صورتِ متنِ اصلی اهمیت می‌دادند یا به معنی یا به خواننده. تا به حال، به زبان مقصد کمتر تـوجه شده است. در این نظریه، ترجمه از منظر زبان مقصد یعنی به اتکای دو مفهوم قابلیت‌ها و محدودیت‌ها تعریف می‌شود. اگر متن اصلی قابلیت‌ها و محدودیت‌های زبان مبدأ را نشان می‌دهد، چرا متن ترجمه‌شده نباید بـر اسـاس قـابلیت‌ها و مـحدودیت‌های زبـان مقصد نوشته شود؟ تنها در این صورت است که ترجمه انعکاس درست مـتنی از یک زبان در آینهٔ زبان دیگری است. دغدغهٔ دکتر خراعی‌فر در این سخنرانی تداخـل زبـان اصلی با زبان فارسی است: «ما از طریق ترجمه قابلیت‌های فارسی را بسط داده‌ایم؛ ولی

بسطی که در فارسی صورت گرفته بسط طبیعی نبوده، بسط از درون زبان نبوده، بسط از طریق تألیف نبوده. بسط از طریق ترجمه فی‌نفسه نامطلوب نیست؛ اما آن‌قدر از زبان‌های خارجی وام گرفته‌ایم که هویت فارسی به مخاطره افتاده است. برخی تألیف‌ها بوی ترجمه می‌دهد. غنی شدن فارسی به این نیست که به شیوه‌های بیان در زبان انگلیسی نزدیک شویم به طوری‌که ترجمهٔ تحت‌اللفظی برای ما مفهوم باشد. غنی شدن غیر از استعمارِ زبانی است. ما ساختار جملهٔ فارسی را دگرگون کرده‌ایم. ما فاصلهٔ میان فارسی نوشتاری و فارسی گفتاری را افزایش داده‌ایم. ما بسیاری از تعبیرات دقیق، موجز و استعاری فارسی را کنار گذاشته‌ایم. وقت آن است که به سرچشمه‌های فارسی برگردیم». دکتر خراعی‌فر به ترجمهٔ احمد شاملو از دُن آرام اشاره کرد و آن را مورد جالبی از نظریهٔ ترجمه دانست که از منظر زبان فارسی صورت گرفته است. در این ترجمه، شاملو، چنان‌که در یادداشت مترجم آورده است، «پیشنهاد زبانی روایی به نویسندگان فارسی‌زبان» می‌دهد، حال آنکه این ترجمه در واقع الگوی زبانی روایی برای ترجمه است، الگویی که از منظر زبان فارسی به ترجمه می‌نگرد.

حسن لاهوتی، در سخنرانی خود با عنوان «زبان فارسی، معیار شناخت ترجمه»، به تأثیرات نادرست زبان انگلیسی در زبان فارسی از طریق ترجمه اشاره و این تأثیرات را طبقه‌بندی کرد و در هر مورد مثال‌های متعددی از ترجمه‌های چاپ‌شده به دست داد. برخی از این طبقات‌اند: ترکیبات مبهم مشهور (مثل جملاتی که با «به عنوانِ» ساخته می‌شود، نظیر اکنون انگلیس به عنوان تابع کورکورانهٔ سیاست‌های آمریکا در جهان منفور است)، ترکیبات اضافی نادرست (مثل ابطال وقت از ذکر خداوند)، ترکیبات اسمی دشوارفهم (مثل تمرکز پیش‌بینی‌شدهٔ دلبستگی خواننده)، ترکیبات فعلی نامعقول (درمانگری شدن، پاسخ شاگردان را تأمین کردن)، جملات بی‌معنی (مثل این حمایتگری هنرمند، اهمیت خود را به عنوان تعیین‌کنندهٔ اهداف، از اینکه جلو امکانات را کلاً نمی‌گیرد، خیلی کم از دست می‌دهد).

علی صلحجو، در سخنرانی خود با عنوان «تعادل ادبی پویا»، گفت: تعادلْ دوسویه است و بدون سوی مقابل مفهومی ندارد. در ترجمهٔ ادبیات، سوی مقابل باید از جنس ادبیات باشد و هر ملّتی که ادبیات نداشته باشد نمی‌تواند ترجمه داشته باشد. ادبیات ابزار اصلی ترجمهٔ ادبی است و اصولاً سیر تکوین گنجینهٔ ادبی از ادب بومی به ادبِ وارداتی است. بنابراین، مترجم ادبی باید ابتدا با گنجینهٔ ادب بومی در زبان مقصد آشنا

باشد تا بتواند اثری ادبی را از زبان دیگر به زبان مادری برگرداند. شناخت انواع ادبیِ زبان مقصد و مطالعهٔ آنها برای مترجمِ ادبی ضروری است. مترجم نمی‌تواند، از خود، زبان بسازد. مترجم وقتی در برابر اثری قرار می‌گیرد ابتدا باید ببیند آن اثر به کدام آثار در زبان مقصد نزدیک است؛ سپس، با توجه به محتوا و سبک آنها، ابزار و مایهٔ لازم برای ترجمهٔ اثر را در ذهن خود پیدا کند و این همان پویائیِ معادل است. معادل در خلأ شکل نمی‌گیرد و دارای زبان تصنّعی نیست بلکه باید از درون شبکهٔ گنجینهٔ ادبِ بومی بیرون بیاید.

موضوع سخنرانی دکتر عباس پژمان «زیبایی‌شناسی حشوها» بود. حشو به کلمه‌ای گفته می‌شود که از لحاظ دستوری در جمله لزومی ندارد و حذف آن آسیبی به جمله نمی‌رساند؛ اما هیچ متن ادبی وجود ندارد که در آن حشو وجود نداشته باشد. برخی حشوها ماهیتی زیباشناختی دارند؛ اما، در سال‌های اخیر، با رواج کار ویراستاری ادبی، ویراستاران گاه همهٔ موارد حشو را غلط می‌دانند و آنها را حذف می‌کنند و چه بسا مترجمان که مرعوب می‌شوند و نظر ویراستاران را می‌پذیرند. در مبحث معانی و بیان، هر عبارت یا جمله‌ای که ادا می‌شود یا نوشته می‌شود یکی از این سه حالت را دارد: مساوات، ایجاز، حشو [به جای **اطناب** که از مقوله‌ای دیگر غیر از **حشو** است]. از لحاظ زیباشناختی، هیچ یک از این سه حالت اصل نیستند. گاهی حالت مساواتِ یک جمله زیباست، گاه حالت ایجاز و گاه حالت حشو آن. دکتر پژمان، در ادامهٔ سخنرانی بحث‌برانگیز خود، مثال‌های متعددی از ترجمه‌های ادبی چاپ‌شده را نقل می‌کند تا انواع حشو را در سخن ادبی نشان بدهد.

یکی از سخنرانان جنجال‌برانگیزِ همایش دکتر محمد شهبا بود که دربارهٔ «مخاطب‌محوری در ترجمه» صحبت کرد. دکتر شهبا، نخست، به اختصار، به نظریه‌های ترجمه اشاره کرد و آنها را نظریه‌هایی متنْ‌محور دانست. سپس، بر اساس یافته‌های روان‌شناسیِ ادراک و نظریات نئوفرمالیسم، نظریه‌ای مخاطبْ‌محور عرضه کرد و گفت این نظریه بر توانائیِ ادراک مخاطب در پردازش و نیز بر دیدگاه نئوفرمالیسم در ترجمه تکیه می‌کند و مبنای ارزشی ندارد. در این نظریه، اعتقاد بر این نیست که فقط یک ترجمهٔ درست از متن اصلی وجود دارد بلکه، با توجه به مخاطب، بر این است که ترجمه‌های درست متعددی از یک متن وجود دارد. مخاطب موجودی منفعل نیست بلکه موجودی

خلاق است که هر لحظه گزینش و پردازش می‌کند و، در رویارویی با واژگان متن، در مورد معنی، فرضیه‌سازی می‌کند و فرضیهٔ خود را با علامت‌های درون‌متنی، برون‌متنی و بینابینی محک می‌زند. مترجم خوب کسی است که، علاوه بر مهارت‌های اساسی، مخاطب خود را نیز به درستی بشناسد و از مجموعهٔ داده‌ها و اطلاعات ذهنی او آگاه باشد. برخی از حضار از صحبت دکتر شهبا چنین برداشت کردند که این نظریه به هرج و مرج در ترجمه منجر می‌شود و مترجم، به دلخواه، می‌تواند هر بلایی بر سر متن بیاورد. دکتر شهبا مثال‌هایی در توضیح نظریهٔ خود ذکر نکرد، اما بین دو نوع متن تمایز قایل شد: متنی که هدف آن اطلاع‌رسانی است و متن ادبی که هدف آن لذت‌بخشی است؛ و تصریح کرد که سخنش دربارهٔ مخاطبْ‌محوری در مورد متونی صادق است که هدف آن ارائهٔ اطلاعات باشد. در ترجمهٔ این متون، دانستنِ قابلیت‌های ادراکیِ مخاطب در پردازش از عمق به سطح، از سطح به عمق، یا ترکیبی از این دو و نیز دانش و تجربهٔ پیشینِ مخاطب، که از الگوواره‌ها (schemata) و تعامل مخاطب با آثار هنری دیگر و نیز تبادل با متون ترجمهٔ دیگر فراهم می‌شود، بسیار ضروری است.

سخنران دیگر، که نظریاتش جنجال‌برانگیز بود، دکتر نادر جهانگیری استاد زبان‌شناسی دانشگاه فردوسی بود. دکتر جهانگیری، در سخنرانی خود با عنوان «جایگاه معنی در ترجمهٔ ادبی»، معنی را امری شخصی تعریف کرد و گفت معانی و مفاهیمی که هر یک از ما از جهان خارج در ذهن می‌سازیم حاصل تجربهٔ شخصی ماست و با معانی و مفاهیمی که فرد دیگری می‌سازد متفاوت است. وقتی جمله‌ای ترجمه می‌شود حاوی معنا نیست بلکه صرفاً تجربهٔ شخصی یا به عبارت دیگر معنای خاصّ او را برمی‌انگیزد، در حالی که صورت نمادین میان نویسنده و مترجم مشترک است. بنابراین، در ترجمه، درک مترجم متّکی به تجربهٔ شخصی اوست. در نتیجه، هر اثر خوانش‌های متفاوت لذا ترجمه‌های متفاوت دارد. حضور احمد سمیعی در تمامی این سخنرانی‌ها بسیار مغتنم بود. ایشان، به خصوص در سخنرانی‌هایی که برای حضار ابهام ایجاد کرده بود، با توضیحات روشن و جامع خود ابهام‌زدایی می‌کردند و سخنران را به توضیح یا تصحیح دیدگاه خود وا می‌داشتند.

منوچهر بدیعی، در سخنرانی خود با عنوان «آیا آموزش ترجمهٔ ادبی ممکن است؟»، ادعا کرد، در امر ترجمه، تسلط بر زبان خارجی تسلطی انفعالی است یعنی مترجمِ ادبی

فقط کافی است بتواند متنی را بخواند و بفهمد. آنچه در کلاس‌های درس در دانشگاه‌های کشور تدریس می‌شود تسلط انفعالی بر زبان خارجی نیست بلکه آموزش مهارت‌های زبانی گوناگون است و از این نوع آموزشْ مترجم پدید نمی‌آید. بدیعی عنوان دقیق سخنرانی خود را «آموزش رسمی ترجمهٔ رمان» عنوان کرد و گفت واحد ترجمه، برخلاف آنچه می‌گویند، جمله یا پاراگراف یا متن نیست بلکه واژه است. تسلط بر ترجمه یعنی یافتن واژهٔ متناظر ولی دقیق در زبان مقصد. بیست درصد مهارت ترجمه تسلط بر زبان اصلی است، اما هشتاد درصد آن مهارت در زبان مادری است.

صفدر تقی‌زاده به موضوع «نقد ترجمهٔ ادبی در ایران» پرداخت و گفت نقد ترجمهٔ ادبی از جهاتی شبیه نقد آثار خلاقه است؛ زیرا منتقدِ ترجمهٔ ادبی، مثل منتقدِ ادبی، با واژه سروکار دارد. نقد ادبی نوع کار خلاق ادبی است که هم راهنمای مترجم است هم به جامعهٔ کتابخوان آگاهی می‌دهد.

رضی خدادادی هیرمندی، در سخنرانی خود با عنوان «راهکارهای تجربی برای ترجمهٔ شعر کودک و نوجوان به فارسی»، گفت ترجمهٔ شعر با قید نسبیت همواره امکان‌پذیر بوده است. در این میان، برخی اشعار، برای ترجمه، نرم‌خوتر و برخی دیگر سرکش‌ترند. زبان شعر موجز است و این ایجاز باعث می‌شود تا، در کار ترجمه، کمترین افزایش به حشوِ آشکار یا قبیح بینجامد. شعر با موسیقی آمیخته است. این موسیقی، در شعرهای منظوم، عموماً در قالب وزن و قافیه ظاهر می‌شود و، در شعرهای منثور، نوعی موسیقی درونی وجود دارد. شعر، علاوه بر این، صوَر خیال نیز دارد. این صور خیال، در عین شخصی بودن، با رشته‌هایی لطیف‌تر از ابریشم به پس‌زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی شاعر پیوند دارد. ترجمهٔ لفظ‌گرای شعر بیهوده است؛ زیرا لفظ و معنی در هم تنیده‌اند. خدادادی، که تجارب ارزشمندی در ترجمهٔ شعر کودک و نوجوان دارد، در پایان، به انواع قالب‌هایی که در ترجمهٔ شعر به‌کارگرفته اشاره و راهکارهایی عرضه کرد.

در بعد از ظهر روز دوم همایش، میزگردی با موضوع «بررسی مشکلات فرا روی ترجمهٔ ادبی در ایران» در محلّ دانشگاه امام رضا برگزار شد. در این میزگرد، که ریاست آن را آقای عبدالله کوثری به‌عهده داشت، دکتر معصومی همدانی، علی صلحجو، خشایار دیهیمی، دکتر عباس پژمان، دکتر علی خزاعی‌فر و فرزانه طاهری شرکت داشتند. نخست آقای کوثری به هریک از سخنرانان ده دقیقه فرصت داد تا به طرح

مشکل یا مشکلات موجود بپردازند. پس از آن، بحث دربارهٔ موضوع میزگرد با پرسش حضار، که عمدتاً دانشجویان رشتهٔ ترجمه بودند، و پاسخ سخنرانان ادامه یافت.

اولین سخنران دکتر پژمان بود که گفت زمینهٔ لازم برای نقد ترجمه وجود ندارد. نظریّه‌های ترجمه نیز ناکارآمد است. بهترین راهْ تکرارِ تجربهٔ مؤسسات بزرگ مثل فرانکلین است. ناشران عده‌ای مترجمِ صاحب استعداد را دور هم جمع کنند و، با برنامه‌ریزیِ بلندمدت و تشکیل یک تیمِ ویراستاری قوی، کیفیت ترجمه را بهبود بخشند.

علی صلحجو بر اهمیت مطالعات نظری در زمینهٔ ترجمه تأکید کرد و گفت هر کس که ترجمه می‌کند نظریه‌ای در باب ترجمه دارد ولو آنکه خود از آن نظریه آگاه نباشد. کار ترجمه‌شناس این است که از دل ترجمه‌ها نظریه‌هایی بیرون بکشد و به بحث دربارهٔ استحکام و انسجام این نظریه‌ها بپردازد.

دکتر معصومی همدانی ادعا کرد که ترجمه‌های ادبی بسیار «اکنون‌زده» است. از یک سو، این ترجمه‌ها تحت تأثیر مُدهای ادبی است. مترجمان ادبی سراغ کتاب‌هایی می‌روند که مد شده است، اما خوانندگانِ ترجمه‌ها قادر نیستند با این کتاب‌ها ارتباط برقرار کنند و در نتیجه سرخورده می‌شوند. از سوی دیگر، مترجمان سراغ کتاب‌هایی می‌روند که به دلایلی در غرب پرفروش شده است و آنها را به سرعت ترجمه کرده و روانهٔ بازار می‌کنند. به اعتقاد دکتر معصومی، مترجمان برجستهٔ کشور گرایش به ترجمهٔ متون خواص‌پسند دارند، حال آنکه این مترجمان خوب است به کتاب‌های عوام‌پسند نیز عنایت کنند. تا خوانندهٔ ترجمه نداشته باشیم، آن‌هم خوانندهٔ صاحب ذوق، نمی‌توان به بهبود وضعیت ترجمهٔ ادبی امیدوار بود.

عبدالله کوثری، ضمن اشاره به تجارب خود در مقام مترجم و خوانندهٔ متون ادبی، ناآشنائی مترجمان با زبان فارسی را مهم‌ترین مشکل ترجمهٔ ادبی در ایران دانست و بر ضرورت و نحوهٔ تسلط بر زبان فارسی تأکید کرد.

خانم فرزانهٔ طاهری، به جای پاسخ دادن به سؤال میزگرد، به مجموعهٔ سخنرانی‌های ارائه‌شده در کنفرانس اشاره کرد و دیدِ بدبینانه‌ای نسبت به فایدهٔ نظریه برای عملِ ترجمهٔ ادبی ابراز داشت.

دکتر خزاعی‌فر، در پاسخ به نکاتی که خانم طاهری مطرح کرده بودند، گفت: «من

هم با خانم طاهری موافقم هم مخالف؛ موافق از این جهت که، اگر من در مقام مترجم پای صحبت برخی از سخنرانی‌ها در مورد ترجمه بنشینم یا برخی مقالات در مورد ترجمه را بخوانم، همین احساس را پیدا می‌کنم، چون در آنها فایده‌ای برای کارم نمی‌بینم؛ مخالف از این جهت که ترجمه کردن بدون بحث دربارهٔ ترجمه ما را هرگز به وضعیت مطلوب نمی‌رساند. مسئله این است که حرف‌های زبان‌شناسان و ادبا دربارهٔ ترجمه همیشه شنیدنی و مفید نیست. آنچه ما در شرایط کنونی به آن نیازمندیم نسل جدیدی از محققان ترجمه است که خود مترجم‌اند و از دیدگاهی نظری به موضوعات عملیِ ترجمه نگاه می‌کنند؛ و این دیدگاه بر مجلهٔ مترجم و بر این کنفرانسِ ترجمه حاکم بوده است. فقط این دسته از ترجمه‌شناسان هستند که می‌توانند مترجمان را با مباحث نظری ترجمه آشتی بدهند». خزاعی‌فر، در خاتمه، افزود: «بحث‌های نظری ترجمه در کشور آغاز شده و، به یمن همین بحث‌ها، اکنون دو گروه فکری عمده در کشور شکل گرفته‌اند. این دو گروه دیدگاه‌های خود در مورد ترجمه را با دقت و وضوح مشخص کرده‌اند. رویاروئیِ این دو گروه، که در همین کنفرانس نیز مشهود بود، در سال‌های اخیر در بهبود کیفیت ترجمه بسیار مؤثر بوده است».

خشایار دیهیمی، با ذکر این نکته که سخنرانانِ پیش از ایشان تقریباً تمامی مشکلات ترجمه را ذکر کرده‌اند و دیگر مشکلی باقی نمانده، به ذکر نکته‌ای اخلاقی پرداختند و گفتند وضع کنونی ترجمه تابعی از واقعیت کلّ جامعه است. جامعهٔ ما یک آسیب جدّی دیده و این آسیب در همهٔ حوزه‌ها مشهود است از جمله در حوزهٔ ترجمه. در نتیجهٔ این آسیب، جامعه حسّ مسئولیت‌پذیری‌اش را از دست داده است. در این شرایط، راهی جز توصیه به خود نمی‌بینم. هر کس باید کار خود را خوب انجام بدهد، مسئولیت‌پذیر باشد و به کارش عشق و علاقه داشته باشد.

علی خزاعی‌فر (دبیر همایش)

برگزاری جشن رونمائیِ فرهنگ آثار از سوی سازمان فرهنگی‌ـ هنری شهرداری تهران

سرانجام، جلد آخر فرهنگ آثار، پس از قریب به هفده سال تلاش و طیّ فراز و نشیب‌های ناشی از تغییر مدیریت انتشارات سروش، منتشر شد.

در این تغییر و تبدیل‌ها، هر بار این تصور برای هیئت علمی فرهنگ پیش آمد که کار متوقف خواهد شد. چه بسا هرکه جز رضا سیدحسینی سرپرست کار بود همین اتفاق می‌افتاد. او تمام وجود خود را وقف اجرای این طرح نفس‌گیر کرد. طیّ سال‌های اجرای طرح، حوادثی در زندگی او رخ داد که احتمالاً هرکس دیگری را از ادامهٔ کار بازمی‌داشت. هنوز انتشار مجلّدات فرهنگ آثار به پایان نرسیده بود که وی فرزند خود را در اوج شکوفایی‌اش از دست داد و این ضایعه، هرچند جانگداز و رمق‌زدا بود، او را از ادامهٔ راهی که در پیش گرفته بود بازنداشت.

سیدحسینی دوام عمر خود را مدیون فرهنگ آثار می‌داند و برآن است که، اگر با وجود آلام روحی کمرشکن و دردهای جسمی توانسته زنده بماند، به سایقهٔ تمام کردن کار سترگی بوده که برعهده گرفته است.

جشن رونمائی فرهنگ آثار به دعوت سازمان فرهنگی‌ـ هنری شهرداری تهران روز چهارشنبه ۹ شهریور ۱۳۸۴، در موزهٔ امام علی(ع)، برگزار شد و از استاد رضا سیدحسینی، سرپرست فرهنگ، و اعضای هیئت علمی آن، استادان اسماعیل سعادت، احمد سمیعی (گیلانی)، ابوالحسن نجفی تجلیل به عمل آمد.

فرهنگ آثار[5] دانشنامهٔ آثار مکتوب ملل جهان از آغاز تا امروز است، که ترجمهٔ آن از زبان فرانسه به پیشنهاد استاد احمد سمیعی و موافقت مهندس مهدی فیروزان، مدیر وقت انتشارات سروش، آغاز شد. انتشار مجلّدات آن در دورهٔ مدیریت علی اکبر اشعری (رئیس کنونی کتابخانهٔ ملی) در سال ۱۳۷۸ آغاز شد و، پس از آن، مرتباً سالی یک جلد آن و، سرانجام، امسال (۱۳۸۴) جلد ششم (آخرین جلد) آن انتشار یافت.

به گفتهٔ سمیعی، ابتدا سرپرستی اجرای طرح به زنده‌یاد جهانگیر افکاری پیشنهاد

5) *Dictionnaire des œuvres*

شد و او، به دلیل مشکل جسمانی، از پذیرفتن آن عذر خواست و فقط، در آغاز کار، به‌عنوان مترجم با این فرهنگ همکاری کرد. سپس قرعهٔ فال به نام رضا سیدحسینی، مترجم زبردست با سابقه، زده شد که، در عمل، معلوم گردید بهترین بلکه یگانه انتخاب درست بوده است. سیدحسینی، در دورهٔ اول، به‌عنوان چهرهٔ ماندگار برگزیده شد و حقاً با این اثر نامش در تاریخ فرهنگ کشور ما جاودان خواهد بود. او، در مراحل ترجمه و تدوین این فرهنگ، ویرایش‌های جدید متن اصلی (فرانسه) **فرهنگ آثار** را بررسی کرده و مدخل‌های تازه به فهرست مداخل افزوده است. همچنین، برای تکمیل آن، از **فرهنگ آثار آلمانی**[۶] استفاده کرده است.

یکی از اقدامات سودمند اعضای هیئت علمی جدا کردن مدخل‌های مربوط به آثار ایرانی و اسلامی از فرهنگ بود، که موجب پیدایش برنامهٔ بلندمدت دیگری برای تألیف **فرهنگ آثار ایرانی ـ اسلامی** شد. سرپرست این فرهنگ احمد سمیعی (گیلانی) است و پیش‌بینی شده است که آن نیز در شش جلد تدوین گردد.

در جشن رونمائی **فرهنگ آثار**، سمیعی از سرپرست **فرهنگ آثار**، سیدحسینی، دعوت کرد تا در این طرح، با بهره‌گیری از تجارب پیشین خود، همکاری مؤثر خود را ادامه دهد.

در پایان برنامه، استاد اسماعیل سعادت با نام بردن از دو فرهنگ مشابه دیگر، **فرهنگ مؤلفان**[۷] و **فرهنگ شخصیتها** (چهره‌های داستانی)[۸]، پیشنهاد کرد برای ترجمهٔ این دو فرهنگ نیز برنامه‌ریزی شود.

آرزو رسولی

برگزاری دومین نشست ادب معاصر فرهنگستان

(تهران، ۹ مهر ۱۳۸۴)

دومین نشست ادب معاصر فرهنگستان زبان و ادب فارسی در ساختمان مرکزیِ

6) *Kindlers neues Literatur Lexikon* 7) *Dictionnaire des auteurs*
8) *Dictionnaire des personnages*

شهرکتاب برگزار شد. موضوع نشست «اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران پس از نهضت مشروطیت تا ۱۳۲۰ و تأثیر آن بر جریان داستان‌نویسی» بود.

پس از تصویب «طرح تطور مضامین ادبیات فارسی طیّ دو قرن اخیر» در گروه ادب معاصر فرهنگستان، لزوم بررسی جوّ و فضایی فرهنگی که آثار داستانی در آن شکل گرفته‌اند و گرایش غالب در آثار هر دوره احساس شد و دومین نشست در چارچوب همین برنامه برگزار شد. در این نشست، کاوهٔ بیات، محقق و کارشناس تاریخ معاصر ایران، دربارهٔ اوضاع سیاسی ایران در دورهٔ نهضت مشروطیت و حسن میرعابدینی، متخصص تاریخ ادبیات داستانی معاصر، دربارهٔ داستان‌نویسی در این دوره و تأثیر اوضاع اجتماعی و سیاسی در جریان آن سخن گفتند.

کاوهٔ بیات در سخنان خود متذکر شد که انقلاب مشروطه گشایشی در اوضاع سیاسی و اجتماعی پدید آورد، اما در خصوص عوامل خارجی مشکلاتی در پی داشت و، پس از سال ۱۹۰۷، زمینه‌ای برای دخالت دولت‌های بیگانه فراهم ساخت. در این دوره، اشغال نظامی بخش‌های وسیعی از مناطق شمالی کشور وضعیتی دشوارتر و ناامیدکننده‌تر به‌وجود آورد. با درگیرشدن ایران در جنگ اول جهانی درعین اعلام بی‌طرفی، امیدواری‌هایی از جهت کاسته شدن مداخلات روس و انگلیس پدید آمد. پیامد آن تقسیم جامعهٔ سیاسی ایران به دو گروه هوادار نیروهای مرکز (آلمان و عثمانی) و نیروهای هوادار متّفقین (روس و انگلیس) بود. عده‌ای تصور می‌کردند، با هواداری از آلمان و عثمانی، مداخلهٔ روس و انگلیس را می‌توان محدود ساخت؛ اما پیشروی این نیروها از هر طرف راه را برای مداخلات بیشتر گشود. بنیان سیاسی ـ اجتماعی ایران در این دوره به شدت سست و متزلزل شد.

کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ راه را برای تجدّد و نوآوری گشود. مشروطه، پیش از کودتا، تمامی هواداران خود را از دست داده بود و ضرورت برقراری امنیت نقش مهمی در هواداری گسترده از رضاخان ایفا کرد.

ادبیاتی که در این دوره شکل گرفت قالب جدیدی بود و چشم‌انداز جدیدی را بیان کرد. ادبیات این دوره منعکس‌کنندهٔ دوره‌ای تیره است. تهران مخوف، منظومهٔ ایدئال عشقی، شِکوه‌های منظوم عارف قزوینی و آثاری نظیر آنها از طرز تفکر ایرانیان آن دوره تصویری دقیق به دست می‌دهند.

از ویژگی‌های این دوره روگردان شدن عناصری از جامعهٔ روشنفکری از سیاست بود. بهار در روزنامهٔ نوبهار مقالاتی در ذمّ سیاست، که خود به آن اشتغال داشت، نوشت. روزنامه‌های دیگر مثل ناهید با عباراتی طنزآمیز از فعالیت‌های سیاسی یاد کردند. از دیگر ویژگی‌های این دوره تلفیق ادبیات و سیاست به دلیل وجود آزادی‌های سیاسی بود تا جایی که دیگر تفاوتی میان این دو احساس نمی‌شد. در پایان، کاوهٔ بیات خاطرنشان ساخت که بخش قابل ملاحظه‌ای از ادبیات این دوره، که به صورت داستان‌های پاورقی است، مغفول مانده است.

احمد سمیعی (گیلانی) در بحث و گفت‌وگو پیرامون سخنان بیات گفت: «نهضت مشروطه شکست نخورد، به بن‌بست رسید و این بن‌بست ناشی از عقب‌ماندگی فرهنگی مردم بود. روشنفکران آن زمان که دیدند از راه سیاست نمی‌توان به نتیجه رسید، راه چاره را در ارتقای فرهنگ دیدند. محمدعلی جمالزاده از نخستین روشنفکرانی بود که واقعیت را پذیرفت و به این نتیجه رسید که سرنوشت ایران همین است و باید، به تدریج، فرهنگ مردم را بالا برد؛ از این رو، به داستان‌نویسی رو آورد. گرچه ادبیات و سیاست هر کدام جریانی مستقل‌اند، اما این دو گاه برهم سوار می‌شوند، گاه از هم دور می‌شوند و گاه به موازات هم پیش می‌روند.

در ادبیات ایران پس از نهضت مشروطه تا ۱۳۲۰، ادبیات و سیاست با هم تلفیق شدند و نوعی ادبیات جانبدار، متعهد و ملتزم به‌وجود آوردند. ادبیات این دوره در معیارهای امروزی نمی‌گنجد. روزنامه‌نگاران گونه‌ای نسبتاً متفاوت با روزنامه می‌نوشتند و آن را ادبیات می‌گفتند. درواقع، این نوشته‌ها ادبیات نیست ما آنها را، به اعتباری، ادبیات محسوب داشتیم».

حسن میرعابدینی جریان ادبی پس از مشروطه را به دو دوره، یکی تا ۱۳۰۴ و دیگری از ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰، تقسیم کرد و سپس به شرح هریک از این دوره‌ها پرداخت:

ادبیات اواخر قاجار تا حول و حوش جنگ اول جهانی ادبیاتی است که با هدف گسترش آزادی و دگرگون کردن شرایط اجتماعی پدیدار می‌شود. از ویژگی‌های این دوره پیدایش رمان‌واره‌های فارسی است که ساختاری مبتنی بر سفر دارند و این امر نشانگر گرایش به سیر آفاق و، به عبارتی، گرایشی تجددخواهانه است. رمان امیرارسلان نامدار نقطهٔ شروع رمان‌نویسی به سبک امروزی است که هم ریشه در ادبیات عامیانهٔ فارسی

دارد و هم به رمان‌های غربی نظر دارد. ساده شدن نثر و تغییر نقش اجتماعی ادبیات و عوامل عینی متعدّد مثل ورود صنعت چاپ به ایران و نشر جراید و مجلات و کتاب از دیگر ویژگی‌های این دوره است. از ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۴، با فضای فرهنگی دیگری رو به رو می‌شویم. شکست مشروطیت و بازتاب آثار جنگ بین‌الملل ایران به آشفتگی می‌انجامد و ادبیات سیاست‌گرای دورهٔ قبل، به شدت، تغییر می‌کند.

یحییٰ دولت‌آبادی در حیات یحییٰ می‌نویسد: «ای کاش وقتی را که صرف مسائل سیاسی کردم، صرف توسعهٔ معارف می‌کردم».

محمدعلی جمالزاده در جلد شخصیت‌های داستانی‌اش مسائل بنیانی فرهنگی را بیان می‌کند و گریز خلاّق را برمی‌گزیند. علامه قزوینی از سیاست کنار می‌کشد و به تصحیح انتقادی متون می‌پردازد. علامه دهخدا به تحقیقات ادبی روی می‌آورد. ادبیات این دوره هنوز وجه زیبایی‌شناسی ندارد. شاید با کتاب بوف کور صادق هدایت است که رمان فارسی به مفاهیم زیبایی‌شناسانه توجه می‌کند. پیش از آن، رمان وسیلهٔ بیان رنج‌ها و آرزوهای آن دوره بود و نقش روزنامه‌ای ایفا می‌کرد؛ از این رو، بسیاری از این آثار ارزش ادبی ندارند و فقط برای تحقیق مناسب‌اند.

ادبیات دورهٔ رضاشاه، از ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰، کمتر بررسی شده است ــ ادبیات بدبینانه و مأیوسی که دائماً به دنبال فساد می‌گردد. در این دوره، روشنفکران بیش از همهٔ گروه‌ها از وضعیت ناهنجار جامعه آسیب دیدند. بعد از جنگ جهانی اوّل، روشنفکران به سمت نقد فرهنگ کشیده شدند. هدایت از نسل جوانی بود که می‌خواست حیات را از نو معنی کند. او، اگر رضا شاه را نقد می‌کرد، درواقع، به نقد فرهنگ (مثلاً در وغ‌وغ ساهاب) می‌پرداخت و همین نقد خلاقانه است که ماندگار شده است.

در این نشست، دکتر حسین پاینده، منتقد ادبی و متخصص نظریه‌های ادبی، توضیحاتی دربارهٔ روش مطالعه و تحلیل ادبی ارائه کرد و خاطرنشان ساخت که مطالعهٔ ادبی فارغ از پشتوانهٔ نظری ارزش ندارد. مطالعات ادبی بر مبنای نظریه‌های ادبی باید صورت گیرد و، اگر چنین نباشد، در ورطهٔ تاریخ‌نگاریِ سترون سقوط خواهد کرد. ادبیات آینهٔ تمام‌نمای واقعیت نیست؛ اگر چنین بود، تبدیل به نوعی گزارشگری مهمل می‌شد. برای پژوهشگرانِ ادبیات یقیناً آشنایی با تاریخ ضرورت دارد، اما باید با این نگاهِ جدید به ادبیات معاصرِ دوره‌های پیش نگاه کرد که ادبیات نوعی مداخلهٔ ایجابی در

فرهنگ، برای تغییر فرهنگ یا ارتقای آن، است.

آ. ر.

همایش «شعر فلسفی ناصرخسرو[۹]»

(لندن، ۲۶ و ۲۷ شهریور ۱۳۸۴/ ۱۷ و ۱۸ سپتامبر ۲۰۰۵)

این همایش در دانشگاه آکسفورد برگزار شد. بانیان آن بنیاد میراث ایران[۱۰]، مؤسسهٔ خاورشناسی (دانشگاه آکسفورد)[۱۱]، مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی[۱۲] با همکاری مرکز خاورمیانه در دانشکدهٔ سنت آنتونی آکسفورد[۱۳] و دبیران اجرائی آن پروفسور آلیس هانسبرگر[۱۴] و آقای دومینیک پرویز بروکشاو[۱۵] بودند.

ناصرخسرو از بزرگ‌ترین شاعران صاحب تفکر ایران است. اشعار ناصرخسرو امروز هم در کتاب‌های درسی دانش‌آموزان ایران تدریس می‌شود. تأثیر ناصرخسرو بر جوامع فارسی‌زبان از این هم عمیق‌تر است. به‌عنوان مثال، یکی از مراکز فرهنگی در کابل به نام او نامیده می‌شود. در امثال و حکم دهخدا، شاهد مثال از اشعار ناصرخسرو بسیار بیشتر از اشعار شاعرانی چون حافظ و نظامی و عطّار است که مردم با آنان بیشتر دمخورند.

دربارهٔ تقوا و نیروهای فوق طبیعی او داستان‌هایی بر سر زبان‌هاست و جماعتی برای او مقام قدّیسی قایل‌اند و این‌جمله ورای ارزش زیبایی‌شناسانه و معنوی شعری است که فضایل عقل را بیش از عشق می‌ستاید.

شماری از آثار او به زبان‌های غربی ترجمه شده است. با این حال، در محتوای فلسفی اشعار او به قدر کافی غور نشده و هدفِ همایش بررسی فلسفه و فنون شعری او بوده است. در همایش، مسائلی دربارهٔ محتوا و بیان شاعرانه و ساختار اشعار او مطرح

---

9) The Philosophical Poetry of Nasir Khusraw Conference

10) The Iran Heritage Foundation

11) The Oriental Institute (University of Oxford)

12) The Institute of Ismaili Studies

13) Middle East Centre at St. Antony's College, Oxford

14) Alice Hunsberger

15) Dominic Parviz Brookshaw

شده است، از جمله منظور ناصرخسرو از سخن و کلمه و رابطهٔ آن با مفهوم افلاطونی لوگوس[۱۶] و دیدگاه متفکران و فیلسوفان اسلامی؛ تصوّر او از خرد و الفاظ معادل خرد در این مفهوم در لاتینی؛ رابطهٔ عقل و نفس، علم و معرفت؛ کیفیّت آغاز و پایان قصاید او و چگونگی استفادهٔ او از قواعد کهن این قالب شعری در بیان مطالب تازه؛ سرانجام سبک و مضمون مثنوی روشنایی‌نامه و وجوه اشتراک و افتراق آن با قصاید شاعر.

اعضای هیئت علمی این همایش ــ که در دانشکدهٔ سنت آنتونی آکسفورد برگزار شد ــ دکتر فرهاد دفتری، فرهاد حکیم‌زاده، دکتر لئونارد لِویسون[۱۷]، پروفسور جولی اسکات میثمی[۱۸]، پروفسور مهدی امین رضوی بودند.

آ. ر.

گردهمائی بین‌المللی آشورشناسان[۱۹]

(شیکاگو، ۲۷ـ۳۱ تیر ۱۳۸۴/ ۱۸ـ۲۲ ژوئیهٔ ۲۰۰۵)

پنجاه‌و یکمین همایش بین‌المللی آشورشناسی و باستان‌شناسی خاورنزدیک[۲۰] در مؤسسهٔ خاورشناسی دانشگاه شیکاگو[۲۱] برگزار شد. در این همایش، که به مناسبت پایان اجرای طرح تدوین فرهنگ لغت آشوری دانشگاه شیکاگو[۲۲] و با موضوع محوری «طبقه‌بندی اطلاعات مربوط به خاورنزدیک در دورهٔ باستان: بررسی واژگان، الواح میخی، چینه‌شناسی»[۲۳] برگزار شد، ۲۵۰ دانشمند آشورشناس حضور داشتند. مارتا راث[۲۴]، جِنی مایِرز[۲۵] و والتِر فاربِر[۲۶] دبیران اجرائی آن بودند.

ویلفرِد وان سولد[۲۷]، رئیس مجمع بین‌المللی آشورشناسی در لیدن[۲۸] هلند؛ دان

16) Logos 17) Leonard Lewisohn 18) Julie Scott Meisami
19) Rencontre Assyriologique Internationale
20) International Congress of Assyriology and Near Eastern Archaeology
21) The Oriental Institute, Chicago 22) The Chicago Assyrian Dictionary Project
23) Classifications of Knowledge in the Ancient Near East: Lexicography, Iconography, Stratigraphy
24) Martha T. Roth 25) Jennie Myers 26) Walter Farber
27) Wilfred Van Soldt 28) International Association of Assyriology, Leiden

رَندِل[۲۹]، رئیس دانشگاه شیکاگو؛ و جیل استاین[۳۰]، مدیر مؤسسهٔ خاورشناسی، شخصیت‌های برجسته‌ای هستند که در برگزاری این همایش سهم مؤثر داشتند.

از جملهٔ مقالات طرح‌شده در این همایش بوده است: «فعالیت‌ها و برنامه‌های مرکز مطالعات هخامنشی»[۳۱] (شاهرخ رزمجو، موزهٔ ملی ایران، تهران)، «طرح دیجیتالی حمورابی»[۳۲] (دین اسنایدر[۳۳]، دانشگاه جان هاپکینز[۳۴]، بالتیمور[۳۵])، «مصری یا پارسی؟ تصویری بر اساس مجسمهٔ داریوش»[۳۶] (ملانی واسموت[۳۷]، دانشگاه مونیخ، آلمان)، «برنامهٔ فرهنگ الکترونیکی هیتی (حتّی) دانشگاه شیکاگو»[۳۸] (دنیس کَمبِل[۳۹]، دانشگاه شیکاگو)، «ساحات معنائی نبوّت: در اکّدی و عبری»[۴۰] (هربرت هوفمان[۴۱]، دانشگاه درو[۴۲]، مدیسون[۴۳])، «طبقه‌بندی جن‌گیران: چه کسی برای چه کسی چه‌کار می‌کند؟»[۴۴] (مارک جیلِر[۴۵]، یونیورسیتی کالج[۴۶]، لندن).

آ. ر.

همایش «هویت ایرانی در تاریخ[۴۷]»

(رُم، ۳۰ شهریور ـ ۲ مهر ۲۱/۱۳۸۴ـ۲۴ سپتامبر ۲۰۰۵)

مؤسسهٔ مطالعات شرق و افریقا در ایتالیا[۴۸] میزبان این همایش بین‌المللی بود.

---

29) Don Randel 30) Gil Stein
31) Activities and Projects of the Center of Achaemenid Studies
32) The Digital Hammurabi Project 33) Dean Snyder
34) Johns Hopkins University 35) Baltimore
36) Egyptian or Persian? The Depiction on the Base of the Statue Darius
37) Melanie Wasmuth
38) The electronic-Chicago Hittite Dictionary (eCHD) Project 39) Dennis Campbell
40) The Semantic Domains of Prophecy: Akkadian and Hebrew
41) Herbert Huffmon 42) Drew University 43) Madison
44) Classification of Exorcists: Who Does What to Whom? 45) Mark Geller
46) University College 47) Iranian Identity in the Course of History
48) Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (IsIAO)

مراسم آغازین همایش در دانشگاه رم «لاساپینْتزا»[۴۹]، دانشکدهٔ ادبیات و فلسفه، برگزار شد و سخنرانان آن به شرح زیر بودند: پروفسور گیدو پِسکوسولیدو[۵۰] (رئیس دانشکدهٔ ادبیات و فلسفه)، ریکاردو سِسا[۵۱] (سفیر و مدیرکل .D.G.M.M.O - M.A.E)، مصطفی ظاهر (سفیر جمهوری اسلامی افغانستان)، بهرام قاسمی (سفیر جمهوری اسلامی ایران)، پروفسور ماریا ماکوش[۵۲] (رئیس انجمن ایران‌شناسان اروپا[۵۳]) و پروفسور گِراردو نیولی[۵۴] (رئیس مؤسسهٔ مطالعات شرق و افریقا در ایتالیا) که موضوع سخنرانی وی «هویت ایرانی در دوران پیش از اسلام»[۵۵] بود.

در ادامهٔ برنامه سخنرانی‌هایی به شرح زیر ایراد شد:

«نوسان‌های رود و اسکان در دشت‌های آبرفتی آسیای میانه: مطالعات میدانی و نظام‌های اطلاعاتی جغرافیائی در دشت مرغاب و درهٔ وسطای زرافشان (۱۹۹۰-۲۰۰۵)»[۵۶]؛ «ایران: چشم‌اندازی از میانرودان»[۵۷]؛ «مکاشفهٔ کرتیر: زمینه‌های بین الاقوامی و ایرانی»[۵۸]؛ «نسب‌شناسی طبقات اجتماعی ایرانیان باستان»[۵۹]؛ «صفات و خصوصیات پهلوانان ایرانی (آریائی) به عنوان بازتاب ارزش‌ها و جهان‌بینی در شعر اوستا»[۶۰]؛ «سهم باستان‌شناسی در تعیین هویت سکائیان و هخامنشیان»[۶۱]؛ «جست‌وجوی هویت ایرانی در نگرش ملّی اروپای شرقی»[۶۲]؛ «میان ایران، هند و چین: نکاتی چند دربارهٔ فرهنگ ختن»[۶۳]؛ «مراحل‌گذاری و استمرار در ایران پیش از

---

49) Università di Roma "La Sapienza"
50) Guido Pescosolido
51) Riccardo Sessa
52) Maria Macuch
53) Societas Iranologica Europea (SIE)
54) Gherardo Gnoli
55) Iranian Identity in Pre-Islamic Times
56) Settlement and River Fluctuations in the Alluvial Lowlands of Middle Asia: Field Survey and GIS (Geographical Information Systems) applications in the Murghab Delta and the Middle Zeravshan Valley (1990-2005).
57) Iran: A View From Mesopotamia
58) Kerdir's Vision: Interethnic and Iranian Backgrounds
59) Socio-genealogical Stratification of the Ancient Iranians
60) Epithets and Characterizations of Iranian (Aryan) Heroes as Reflection of Values and Ideology in the Poetry of Avesta
61) The Archaeological Contribution to the Construction of the Identity Within the Scythians and the Achaemenids
62) The Quest for Iranian Identities in East European National Ideologies
63) Between Iran, India and China: Some Remarks on the Culture of Khotan

هـخامنشی: گـم‌کنندهٔ هـویتْ کـیست؟»[۶۴]؛ «گِـرَوِش بـه آیـین زردشـتی»[۶۵]؛ «هـویّت و طبقه‌بندی انسانی در متون پهلوی»[۶۶]؛ «ساختارهای قانونی هویّت»[۶۷]؛ «زادبوم خیالی: هویت زردشتی و ایرانـی»[۶۸]؛ «جـامعهٔ ایـرانـی قـرن هـفتم مـیلادی بـر اسـاس مـدارک برکلی»[۶۹]؛ «اسطوره‌شناسی به‌عنوان معنایی از هویّت در نقوش شـاهان سـاسانی»[۷۰]؛ «حکومت در شمال غربی ایران: مُهرهای مجموعهٔ خـوی»[۷۱]؛ «خـطّ پـهلوی بـه‌عـنوان رسانهٔ هویّت ایرانـی»[۷۲]؛ «بـرخـی عـناصر ایـران پـیش از اسـلام در هـنر اسـلامی»[۷۳]؛ «شناسائی کتیبه‌های ایرانی در میان کتیبه‌های بناهای شهر غزنه (افغانستان)»[۷۴]؛ «مفهوم ایرانشهر از نظر یهودیان، مسیحیان، مانویان و مسلمانان»[۷۵]؛ «حکمای دربار اسکندر در قصه‌های ایرانی قرون میانه: چشم‌اندازی ایرانی از میراث فرهنگیِ باستانی»[۷۶]؛ «سه مُهر گِلی هون‌های هـندی»[۷۷]؛ «مُـهرهای سـاسانی، نشـانه‌های اخـتصاری و هـویّت‌ها»[۷۸]؛ «شیراز جاودانی»[۷۹]؛ «آگاهی از منطقه و زبان به‌عنوان نشانهٔ فرهنگی 'هویت ایـرانـی` پیش از عصر جدید»[۸۰]؛ «در حماسه‌های فارسی چه کسانی ایرانی هستند یا نیستند؟»[۸۱]؛ «هویّت ایرانی در شاهنامهٔ فردوسی»[۸۲]؛ «هویت قومی و هویت فرهنگی»[۸۳]؛ «استفادهٔ

64) Transitions and Continuities in Pre-Achaemenid Iran: Who is loosing Identity?
65) Conversion in Zoroastrianism
66) Human Identity and Human Classification in the Pahlavi Books
67) Legal Constructions of Identity 68) Imaginary Homelands: Zoroastrianism and Iranianness
69) La société iranienne du 7ème siècle A. D. d'après les documents de Berkeley
70) Mythology as a Mean of Identity in Sasanian Royal Imagery
71) Administration in North-Western Iran: The Sealings of the Khoy Collection
72) The Pahlavi Script as a Medium of Iranian Identity
73) Some Iranian pre-Islamic Elements in the Islamic Art
74) Les inscriptions persanes dans l'épigraphie monumentale de la ville de Ghazni (Afghanistan)
75) The Concept of Ērānšahr for the Jews, Christians, Manichaeans and the Muslims
76) The Wise Men of Alexander's Court in Persian Medieval Romances: an Iranian View of Ancient Cultural Heritage 77) Three Clay Sealings of the Indian Hunas
78) Sceaux Sassanides, abréviations et identités 79) Shīrāz éternelle
80) Consciousness of Region and Language as a Cultural Marker of pre-Modern `Iranian' Identity
81) Who are and Who are not the Iranians in Persian Epics?
82) Spuren Iranischer Identität in Firdausîs Šāhnāme 83) Identità etnica e identità culturale

فرمانروایان ترکیه از ابزارهای قانونی ایرانیان در قضا»[۸۴]؛ «اصطلاحات مربوط به چادرنشینان در متون تاریخی ایران»[۸۵]؛ «نام‌ها و حمایت فرهنگی به عنوان نشانه‌های هویت در میان 'غلام'های صفوی»[۸۶]؛ «زندگی با کافران: علی‌اکبر خَتایی و دنیای چینیان»[۸۷]؛ «هویّت به حکایت معماری: نمونه‌ای ناشناخته از مسجد متعلق به اوایل سلطنت قاجار در ایروان و در ایران»[۸۸]؛ «در جست‌و جوی هویّت: مسافرت یک ایرانی در ایران قرن نوزدهم»[۸۹]؛ «مجمع دیوانگان اثر صنعتی‌زاده، هویّتی نو در افق؟»[۹۰]؛ «درک ارمنیان قرون میانه از ناپایداری بهشت زمینی و نظایر ایرانی آن»[۹۱]؛ «هویّت مزدایی در مناقشات مذهبی»[۹۲]؛ «گذشتهٔ اشکانی در قدیم‌ترین متون تاریخی ارمنی»[۹۳]؛ «روابط اشکانیان و ارمنیان به حکایت گِل‌مُهر گنجینهٔ اَرتاشات (قرن دوم پیش از میلاد ـ قرن اول میلادی)»[۹۴].

از جملهٔ سخنرانان بودند: فرانسوآ دوبلوآ[۹۵]، شائول شاکِد[۹۶]، فیلیپ ژینیو[۹۷]، تورج دریائی، ملک ایرج مشیری، نصرت‌الله رستگار، کلاوس و. پِدِرسِن[۹۸]، هملت ل. پتروسیان[۹۹]، زورِس خاچاتریان[۱۰۰]. از دکتر بدرالزمان قریب و دکتر محمود ذوالفقاری نیز برای ایراد سخنرانی در این همایش دعوت شده بود که، به دلیل گرفتاری‌های شخصی، از اجابت آن معذور ماندند.

از ایران، دکتر سعید عریان، رئیس پژوهشکدهٔ زبان و گویش سازمان میراث فرهنگی

---

84) The Use of Persian Instruments of Legitimity by turkish Rulers, the Case of the Ghaza

85) Terms for Nomads in Medieval Persian Historiography

86) Names and Cultural Patronage as Identity Markers among the Safavid `Gholams'

87) Living with the Infidels: Ali Akbar Khata'i and the Chinese World

88) Identity through Architecture: an Unknown early Qajar Mosque Type in Erevan and in Iran

89) In Search of an Identity: a Persian Traveller across 19th Century Iran

90) San'atizade's *Majma'e-e Divanegân*, a New Identity in the Horizon?

91) The Medieval Armenian Perception of Transiency of the Earthy Garden and its Persian Parallels

92) The Mazdean Identity in Religious Controversies

93) The Arsacid Past in the Earliest Armenian Historiography

94) Parthian-Armenian Relations According to the Bullae of Artashat's Archive (2nd c. B.C. - 1st c. A.D.)

95) François de Blois

96) Shaul Shaked

97) Philippe Gignoux

98) Klaus V. Pedersen

99) Hamlet L. Petrosyan

100) Zhores Khachatryan

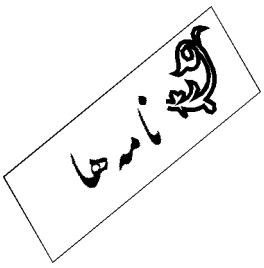
و گردشگری، و دکتر داریوش اکبرزاده، رئیس تالار کتیبه‌های موزهٔ ملی، در این همایش شرکت داشتند و دکتر اکبرزاده سخنرانی مشترکی با کارلو چِرِتی[۱۰۱] و سینیسی[۱۰۲] داشت.

زبان رسمی همایش انگلیسی، فرانسه، آلمانی و ایتالیائی بود.

آ. ر.

❑

101) Carlo G. Cereti 102) F. Sinisi



چندی پیش، محقق گران‌قدر، آقای ابوالحسن نجفی، دو معادل فرانسه برای مَثَل **زیره به کرمان بردن** یادآور شدند که، ضمن تشکر از ایشان، به منظور تکمیل مقالهٔ «تأملی دربارهٔ مَثَلِ 'زیره به کرمان بردن` و معادل‌های آن» مندرج در شمارهٔ ۲۲ نامهٔ **فرهنگستان** (مورّخ بهمن ۱۳۸۲)، ذیلاً ذکر می‌گردد:

آبجو به مونیخ بردن Porter de la bière à Munich

شایان ذکر است که مونیخ، از دیرباز، از مراکز مهم آبجوسازی و مصرف آن در اروپا به شمار می‌رفته است، کما اینکه کودتای هیتلر و اعوان و انصارش در همین شهر، در نوامبر ۱۹۲۳، به **کودتای سالن آبجوفروشی** معروف شد.

انجیر به دمشق بردن Porter de la figue à Damas

از قدیم‌الایام، انجیر و زیتونِ دمشق معروفیت داشته است.

همچنین، دکتر حمید طبیبیان، ضمن توضیح مفهوم مَثَل عربیِ **الصَندَل الرَّطْبِ فی اوطانِه حَطَب** («صندلِ تر در سرزمینی که به عمل می‌آید به منزلهٔ هیزم است»)، دو مَثَلِ مشابه **المُطرِبُ فی بِلادِه لایُطرِب** («آواز مطرب برای هم‌وطنانش طرب‌انگیز نیست») و **اِذا طَلَعَ الصَّباح بَطَلَ المِصباح** («چون صبح برآید، چراغ بی‌فایده گردد») را ذکر کرده‌اند.

در پایان، اجازه می‌خواهد اشتباهی که در چاپ مقالهٔ مزبور پیش آمده ــ و مسئولیت آن احتمالاً به عهدهٔ نگارنده است ــ و نیز چند شاهد فارسی اضافی را که ناگفته مانده است متذکر شود:

□ در نقل بیتی از اشعار ابن یمین به شرح زیر:

سخن به پیشِ تو آراستن چنان باشد که تحفه بر درِ **سحبان** بَرَد سخن **باقل**

به جای «باقل»، اشتباهاً «ناقل» چاپ شده است (ص ۱۴۰ مقاله، سطر آخر). شایان توجه

direct object and object complement. With some verbs, *Tamīz* functions as an adjective, with others as a noun. It could be a noun or adjective phrase and an enclitic could be used after it to indicate emphasis.
It is argued that *Tamīz* always presents new information and that the accompanying direct object always appears with *rā*.

Maḥmūdī Symbol

M. Maʿdankan

In prominent mystical texts, including the works of Rūmī and ʿAṭṭār, Maḥmūd appears as a symbol of the destination and the purpose. In this paper, the writer, examining this symbol in the works of the great Iranian mystics, explores the reason why the symbol is so well-known in the history and culture of Iran.

Reflections on the Persian Idiom *az čāle be čāh oftādan*

A. Ketābī

In this paper, the writer first explains the meaning of the Persian idiom *az čāle be čāh oftādan* – functionally equivalent to the English idiom "to fall out of the frying pan into the fire" – and then examines its equivalents in the Versified Dictionary of Persian Proverbs and Their English Equivalents. The writer also examines the idioms similar to this idiom in various dialects spoken in Fārs province as well as in Arabic and other European languages.

است که در ادبیات عرب، **سحبان** مظهر بلاغت و فصاحت و **باقل** نمونهٔ بارز لکنت و کندزبانی به شمار می‌رود.

□ چند معادل و شاهد فارسی تازه:

شبنم پیش ابر بردن

کسی که قطرهٔ شبنم به پیشِ ابر بَرَد　　چو خاک باشد بنیادِ سعیِ او بر باد

ظهیر فاریابی (به نقل از امثال و حکم دهخدا، ص ۱۲۱۷)

دَرَفشانی کردن ماه در برابر آفتاب

چو آفتاب درخشان شود ز چرخِ بلند　　مهِ چهارده را کی بوَد دَرَفشانی

منوچهری (همان، ص ۶۲۹)

مشعل پیش آفتاب بردن

من خود چگونه دم زنم از عقل و طبعِ خویش　　کس پیشِ آفتاب نبرده‌ست مشعلی

سعدی (همان، ص ۱۲۱۷)

مردم به شهرِ خویش ندارد بسی خطر　　گوهر به کانِ خویش نیارد بسی بها

معزّی (همان، ص ۱۵۲۰)

احمد کتابی

❑

SUMMARY OF ARTICLES

A Theory about the Identity of Sīyāvoš's Mother

S. Āydenlū

It is only possible to speculate about the identity of Sīyāvoš's mother since, in the *Shahnameh* and other important epic sources, her identity is shrouded in mystery. One scholar claims that Sīyāvoš's mother was in fact Sūdābe and that, for moral considerations, they have invented another mother for her. Another scholar holds that she was the archetype of the girls creating Zoroastrians' saviors (sošīyānts). The theory that the writer of the present paper puts forward is that she was originally a *parī* in its ancient sense of this mythical being, later changed into a beautiful girl as the myths changed and epics developed. In the ancient ideas before Zoroaster, *parīs* were the goddesses of fertility who ravished the hearts of princes and heroes and married them and raised their children. The writer presents several pieces of evidence to prove his theory; These include: dazzling beauty of Sīyāvoš's mother, her staying in the woods, inconsistency in and the ambiguity concerning her identity, her having no name, her sudden disappearance, the sad ending of her son's life, similarities and dissimilarities with Tahmīne.

***Tamīz* in Persian**

M. Rāseḵ Mahand

Tamīz, or object complement, is a frequently used structure in Persian. This paper maintains that it is a verb argument used with special verbs which need

TABLE OF CONTENTS

Editorial

Iran's Science Policy and the Position of the Academies — Ḥ. Ḥabībī — 2

Essays

A Theory about the identity of Sīyāvoš's Mother — S. Āydenlū — 27

Tamīz in Persian — M. Rāseḵ Mahand — 47

Maḥmūdī Symbol — M. Ma'dankan — 55

Reflections on the Persian Idiom *az čāle be čāh oftādan* — A. Ketābī — 82

Reviews

Repetitiveness and Precipitation in the Correction of Moḥtašam Kāšānī's *Haft Dīvān* — M. R. Torkī — 90

Armenian Words and a Persian Etymological Dictionary — Ārmond Kešīšīyān — 108

Correction of Hoǰvīrī's *Kašf al-Maḥǰūb* — M. Ẕāker al-Hoseynī — 117

Al-Qāmūs al-Šāmel — S. E. Mūsavī Ḵalḵālī — 138

History as Story — Ḥ. Payānde — 143

A Review of the Fiction of Aḥmad Maḥmūd (4) — A. Oǰākīyāns — 158

Iranian Studies

A Brief Survey of Indo-Persian Lexicons and Glimpses of Technical and Cultural Elements in *Mīr'āt-al Iṣṭelaḥ* of Ānand rām Muḵlīs — Chander Shekhar tr. by S. Panāhī — 167

Selections from the Past

Translation of Foreign Words — M. A. Ẕokā'ol-molk (Forūqī) — 183

The Academy

A Study of the Processes of Coining Colloquial Words — A. Ṭabāṭabā'ī — 191

Recently Published

a) **Books**: *Ḥekāyat-e Rābe`e*; *Bāzgašt-e dah-hezār yūnānī*; *Tarīḵ-e Mobārakšāhī Manīšenāsī*; *Daftar-e rošanā'ī*; *Ravāyatī az tavallod-Būdā*; *Dānešnāmehā-ye Irānī.* — 202

b) **Articles:** Persian and Arabic Habsīyyāt (prison poems), with emphasis on Habsīyyāt of Abū Forās Ḥamdānī and Mas`ūd Sa`d Salmān; Arabic words in the ancient Persian poetry; Heterogeneousness and tension in the structure of the poem *`Nešānī'* (Address); Keykāvūs's flight, a comparison of the account of *Dīnkard* with that of the *Shahnameh*; Sa`dī's sonnets: mystical or love poems?; Persian texts and registers; Companions! Let us untie, you and I, knots from the beloved's lock of hair; Crisis of translation in Iran; The studies of Rūdakī in English; History of indexing in Iran; The sky of beauty. — 210

News

A report on the 2nd conference on literary translation in Iran — 223

Inaugural ceremony of the book *Farhang-e Āṣar* held by Cultural Artistic Organization of Tehran Municipality — 236

A report on the second conference on contemporary literature held by the Academy — 237

A report on the conference on the philosophical poetry of Nāser Ḵosrow — 241

A report on international convention of Assyriologists — 242

A report on the conference on Iranian Identity — 243

Letters

Letters — 248

Summary of Articles in English — `A. Ḵazā`īfar — 2

ISSN 1025-0832

Vol. VII, No. 3 (Ser. No. 27)
December, 2005

President: Ḡolām-ᶜAlī Ḥaddād ᶜĀdel

Editorial board: ᶜAbdol-Moḥammad Āyatī, Ḥasan Ḥabībī, Ḡolām-ᶜAlī Ḥaddād ᶜĀdel, Moḥammad Ḵᵛānsārī, ᶜAlī ᶜAšraf Ṣādeqī, Aḥmad Samīᶜī (Gīlānī), Bahman Sarkārātī

Editor: Aḥmad Samīᶜī (Gīlānī)

Rated as a **Scientific and Research Journal** by the Ministry of Science, Research and Technology

Nāme-ye Farhangestān

The Academy of Persian Language and Literature
No. 36, 15-East Street, Velenjak,
Tehran-Iran
P.O. Box: 15875-6394
Phone: (+98 21) 22 41 43 94-8, 88 71 24 92, Fax: 22 41 43 56

farnameh@persianacademy.ir

Ser. No. 27

Printed in the Islamic Republic of Iran