فصلنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
دورهٔ پنجم، شمارهٔ اول
اردیبهشت ۱۳۸۰

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

شمارهٔ مسلسل: ۱۷

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: حکیمه دسترنجی
طرّاح: فاطمه ملک‌افضلی

حروف‌چینی و صفحه‌آرایی سینانگار
مسئول چاپ و توزیع: حسن قریبی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مهدیّه

نشانی: خیابان شهید احمد قصیر (بخارست)، نبش خیابان سوم، شمارهٔ ۸ صندوق پستی: ۶۳۹۴-۱۵۸۷۵
تلفن: ۸۷۱۰۶۸۷، ۸۷۱۲۲۸۱ دورنگار: ۸۷۲۳۲۸۵

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

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست

	استاد ماهیار نوابی، زندگی‌نامه و آثار	محمود طاووسی	۲
مقاله	لغات فارسی کفایة الطب	علی‌اشرف صادقی	۱۳
	نام دژی در شاهنامه	زهره زرشناس	۳۰
	دو فرهنگ طنزآمیز از اصطلاحات صوفیان	نصرالله پورجوادی	۳۵
	در اقصای عالم بگشتم بسی	فاطمه کشاورز/ عباس امام	۴۳
	بی‌آغاز و انجام بودن مثنوی	محمد خوانساری	۵۸
	برنج و برنج‌کاری در زبان مردم گیلان و مازندران و چند ناحیهٔ دیگر	احمد کتابی	۶۳
نقد و بررسی	سنگ‌نوشته‌های پارس هخامنشی (ترجمهٔ متن‌های فارسی باستان، عیلامی، بابلی و آرامی)	ژاله آموزگار	۸۶
	باز هم دربارهٔ فرهنگ فارسی عامیانه	هوشنگ اعلم	۹۶
	نظری اجمالی به آثار اسماعیل فصیح (۴)	اناهید اُ جاکیانس	۱۲۶
	نگاهی به ملامت و ملامتیان گولپینارلی	محمدجواد شمس	۱۳۳
	نظری مجمل به حساب جمل	محسن ذاکرالحسینی	۱۴۰
تحقیقات ایران‌شناسی	زردشت و اسکیتی‌ها	و.ای. آبایف/ حسین مصطفوی گرو	۱۴۸
	از تاریخ واژه‌ها	گارنیک آساطوریان	۱۵۸
فرهنگستان	اشتقاق چند واژهٔ گیلکی	محمد حسن‌دوست	۱۶۲
	کارنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سال ۷۸– ۷۹	ثریا پناهی	۱۷۱
تازه‌های نشر	**کتاب:** انوار البلاغه؛ ایران و قفقاز؛ چیستان‌نامهٔ دزفولی؛ خرنامه؛ شعر صوفیانهٔ پارسی؛ کاربرد واژگان در سخن فارسی؛ کارنامهٔ زرین؛ کهن‌ترین نسخهٔ شناخته‌شده از شاهنامه در ایران؛ مجموعهٔ مقالات همایش سالانهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان؛ نامهٔ بهارستان (شمارهٔ اول)		۱۸۵
	مقاله: ترجمهٔ کهن وصایای افلاطون و فیثاغورس به فارسی (نامهٔ پارسی)؛ تازه‌ها و پاره‌های ایران‌شناسی (بخارا)؛ بررسی کتاب‌های ایران‌شناسی (بخارا)؛ ایران‌شناسی در روسیه (بخارا)؛ زندگی و شعر ارکوازی (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید چمران اهواز)؛ همانندهای زبان‌های اردو و فارسی (نامهٔ پارسی)؛ آثار ادبی پارسی در روم شرقی تا قرن هفتم (کتاب ماه)؛ نام‌آوایی در قرآن کریم (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد)؛ تأثیر فارسی بر زبان و ادبیات اردو (نامهٔ پارسی)		۱۹۴
اخبار	بزرگداشت شخصیت‌های علمی منتخب فرهنگستان‌ها		۲۰۰
	همایش بررسی وضعیت مجلات علمی کشور		۲۰۳
	نگاهی به مباحث کنفرانس ایران‌شناسی		۲۰۶
نامه‌ها	حسن رضائی باغ‌بیدی؛ مصطفیٰ ذاکری		۲۱۴
	Summary of Articles in English		2
	Table of Contents		1

استاد ماهیار نوّابی (زندگی‌نامه و آثار)

محمود طاووسی (استاد دانشگاه تربیت مدرّس)

دکتر یحییٰ ماهیار نوّابی در یازدهم مهرماه ۱۳۷۹، دور از وطن و هنگامی که برای دیدار فرزندش به سوئد سفر کرده بود، بر اثر ایست قلبی، در حالی‌که همراه دخترش، میترا، عازم منزل بود بدرود زندگی گفت. خود او، آرزو داشت، نه در بستر بلکه ایستاده و بر پا بمیرد. باری، جامعهٔ فرهنگی ایران، با از دست دادن او، از خدمتگزاری آگاه و پژوهنده‌ای توانا محروم ماند. روانش شاد.

استاد نوّابی ذهنی وقّاد و نظری تیزبین و دل‌بستگی کم‌نظیر به ادبیات و زبان و فرهنگ کهن ایران داشت؛ در کلاس درس، با نشاط و شادابی حضور می‌یافت و این حال را به شاگردانش القا می‌کرد. هرگز دمی از آموزش باز نایستاد. حتی، در دیدارهای دوستانه، هم‌کاران و شاگردانش، که بیشترشان خود به درجهٔ کمال علمی رسیده بودند، از محضرش بهره‌مند می‌شدند و نکته‌ها می‌آموختند. هر دیدارش برای آنان مجلس درس بود.

استاد نوّابی در دهم دی‌ماه ۱۲۹۱، در یکی از خانواده‌های اصیل شیرازی، چشم به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی را در شیراز و تحصیلات متوسطه را در دارالفنون و دبیرستان البرز تهران گذراند. پس از اخذ مدرک لیسانس ادبیات، دورهٔ دکتری آن رشته را نیز در ۱۳۲۵ در دانشگاه تهران به پایان برد و پایان‌نامه‌اش را دربارهٔ ***کتیبهٔ بغستان (بیستون)*** نوشت. سال بعد، با درجهٔ دانشیاری، در دانشکدهٔ ادبیات تبریز به تدریس پرداخت و، پس از دو سال، برای فراگرفتن زبان‌های باستانی ایران به اروپا رفت و سال‌های

۱۹۴۹–۱۹۵۱، در مدرسهٔ زبان‌های شرقی دانشگاه لندن (SOAS)، نزد پروفسور هنینگ زبان‌های کهن ایران را آموخت و یک سال نیز در دانشگاه کوئینگن آلمان به آموختن زبان‌های تخاری و ترکی کهن پرداخت.

پس از بازگشت به میهن، نخست با همان سمت دانشیاری و سپس درجهٔ استادی به خدمت در دانشگاه تبریز ادامه داد و مدتی دراز، افزون بر آموزش زبان‌های باستانی ایران در آن دانشگاه، ریاست دانشکدهٔ ادبیات را نیز عهده‌دار بود. در سال ۱۹۵۷، برای آشنایی با شیوهٔ ادارهٔ دانشگاه‌ها و دانشکده‌های آمریکا، برای مدت یک‌سال به دانشگاه‌های کلمبیا و مینیاپولیس آمریکا اعزام شد. پس از بازگشت از این سفرعلمی، تا سال ۱۳۴۱ هم‌چنان ریاست دانشکدهٔ ادبیات را بر عهده داشت. در خردادماه این سال، با عنوان رایزن فرهنگی ایران در پاکستان، به آن کشور رفت و دو سال و نیم این وظیفهٔ فرهنگی را عهده‌دار بود. پس از بازگشت از پاکستان، به سمت استادی زبان‌های کهن ایران، در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت و، پس از چندی، به ریاست گروه زبان‌شناسی و فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران در آن دانشگاه انتخاب شد. مدت چهار سال در این مقام بود و در سال ۱۳۵۲، به درخواست خودش، بازنشسته شد. اما، در همان اوان، با عنوان مشاور رئیس دانشگاه شیراز و رئیس مؤسسهٔ آسیایی، که پروفسور پوپ بنیان‌گذارش بود، روانهٔ شیراز شد و تا سال ۱۳۵۸، یک‌سال پس از انقلاب اسلامی، در شیراز بود. در این مدت، بخش آموزش مؤسسهٔ آسیایی را فعال کرد و دو رشتهٔ کارشناسی ارشدِ «تاریخ و فرهنگ ایران» و «فرهنگ و زبان‌های باستانی ایران» را در آن مؤسسه دایر کرد. وی، با انتشار **پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی** و **گنجینهٔ دست‌نویس‌های پهلوی** و **پژوهش‌های ایرانی** در پنجاه و هفت مجلد، در معرفی فرهنگ ایران به جهانیان خدمت ارزنده‌ای کرد.

استاد نوابی، در دوران خدمت دولتی و پس از آن، فعّالانه در مجامع معتبر فرهنگی داخلی و خارجی شرکت می‌کرد و عضویت مراکز فرهنگی زیر را داشت:

ــ **انجمن فرهنگ ارتش**، که در سال ۱۳۴۷ در ستاد ارتش تأسیس شده بود تا واژه‌های فارسی را جانشین واژه‌های بیگانهٔ رایج در ارتش سازد؛

ــ **فرهنگستان زبان ایران** (فرهنگستان دوم) (به عنوان عضو پیوسته) تا سال پیروزی انقلاب اسلامی؛

ــ **انجمن مجموعهٔ سنگ‌نبشته‌های ایرانی** (Corpus Inscriptionum Irānicarum)؛

ــ **انجمن پژوهش‌های مهری** (Society of Mithraic Studies)؛

ــ **کنگرهٔ تحقیقات ایرانی** (به عنوان عضو مؤسس) که هر سال یک هفته در یکی از مراکز دانشگاهی کشور در شهریور ماه منعقد می‌گشت.

شادروان استاد ماهیار نوابی، طی سفرهایی که به اقصیٰ نقاط جهان کرده بود، به مرور، کتاب‌های تخصصی مورد علاقهٔ خود و نسخهٔ اصل یا تصویری مقالات معتبر دربارهٔ فرهنگ ایران را فراهم آورده و مجموعه‌های آنها را، به تفکیک موضوع، مجلّد ساخته بود. این مجموعه‌ها موجود است و منابعی گران‌بها برای تحقیقات ایرانی به شمار می‌رود. خوش‌بختانه کتابخانهٔ ارزشمند استاد در اواخر عمر ایشان به تملک **فرهنگستان زبان و ادب فارسی** در آمد که جایگاه درخور آن است.

استاد، در طی پنجاه و اند سال خدمات فرهنگی، دست به نگارش مقاله‌ها و رساله‌هایی زد و کتاب‌های متعدّدی تألیف یا ترجمه کرد. نگارنده مجموعهٔ مقالات و تک‌نگاری‌های ایشان را، در دو مجلد، فراهم آورده و به چاپ سپرده است. جلد اول آن در سال ۱۳۵۴ جزو مجموعهٔ پنجاه و هفت جلدی **گنجینهٔ دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی**، با شمارهٔ ۵۰، منتشر و جلد دوم آن در سال ۱۳۷۹ (یک‌سال پس از درگذشت استاد) با سرمایهٔ انتشارات نوید شیراز به جامعهٔ فرهنگی کشور عرضه شده است.

از نظر موضوعی، پژوهش‌های استاد را می‌توان به بخش‌های زیر دسته‌بندی کرد.

مقالات و رسالات

۱. **دربارهٔ زبان آذربایجان** که در سال‌های اقامت استاد در تبریز نوشته شده و در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز به چاپ رسیده است:

ــ «زبان کنونی آذربایجان» (سال پنجم، شماره‌های ۱-۴، ۱۳۳۲ و سال ششم، شماره‌های ۱-۴، ۱۳۳۳، جمعاً در ۱۴۶ صفحه) که تحقیقی است جامع دربارهٔ زبان آذری. در این پژوهش، به موضوعاتی چون زبان آذری، آذری و ترکی، تور و توران و ترک، ترک در ادبیات فارسی، زبان ترکی در آذربایجان، زبان‌های معمولی آذربایجان، اختلاف تلفظ و تغییرات حروف و آواها در فارسی و آذربایجانی و اشاعهٔ زبان فارسی در آذربایجان پرداخته شده است.

ــ «یک سند کهن» (سال پنجم، دی-بهمن ۱۳۳۲، ص۲۲۵-۲۳۴). در این مقاله، سندی محفوظ در موزهٔ دانشگاه تبریز، دربارهٔ دیه هرزن آذربایجان به لهجهٔ آذری قدیم بررسی شده که تاریخ کتابت آن ۷۹۱ هجری است. این سند، از نظر قدمت و روش نگارش و احتوا بر نام‌های چند دیه از دیه‌های آذربایجان و نیز پاره‌ای اعلام جغرافیایی آن سامان، شایان توجه است.

ــ «چکستانی مپسندیم» (سال هفتم، ۱۳۳۴، ص۴۱-۴۴). عنوان این مقاله عبارتی است از کتاب **مزارات تبریز**، از زبان ماما عصمت، که خود یکی از اولیا بوده است.

ــ «زبان مردم تبریز در پایان سدهٔ دهم و یازدهم هجری» (سال نهم، شماره‌های ۳ و ۴، ۱۳۳۶، ص۲۲۱-۲۳۲ و ۳۹۶-۴۲۶). این مقاله، که در آن از بخش دوم رسالهٔ مولانا روحی انارجانی، که به لهجهٔ محلی مردم تبریز است، سخن می‌رود، از نظر تحقیقات زبان‌شناسی و بررسی گویش‌های کهن و فرهنگ مردم آذربایجان، بسیار ارزشمند و درخور توجه است.

۲. دربارهٔ لهجهٔ شیرازی

ــ «لهجهٔ شیرازی تا قرن نهم هجری». اصل مقاله به زبان انگلیسی بوده و، برای نشر در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، (سال هفدهم، شمارهٔ ۱، ۱۳۴۴، ص۷۷-۹۰)، به فارسی برگردانیده شده است. در آن، ضمن بررسی زبان و گویش شیرازی تا قرن نهم، نمونه‌ای از شعرهای شیرازیِ شاه داعی‌الله و بیتی شیرازی که در **فرهنگ سروری** آمده ترجمه و شرح شده است.

ــ «The Dialect of Shiraz till 9th Century H. (15th A.D.)». این مقاله نخستین‌بار در یادنامهٔ اونوالا (بمبئی، ۱۹۶۴) منتشر شده و، چون غلط‌های چاپی فراوان داشته، مجدداً در **پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی** (شماره‌های ۲-۳، ۱۳۵۴، ص۲۲-۳۹) به چاپ رسیده است.

ــ «زبان مردم شیراز در زمان سعدی و حافظ». این مقاله در **کنگرهٔ جهانی سعدی و حافظ** (شیراز، ۷-۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۰) ارائه شد و، در آن، ابیاتی از شاه داعی‌الله به گویش شیرازی ترجمه و شرح شده است.

ــ استاد اشعارِ **دیوانِ شمس پُس‌ناصر**، شاعر معاصر شاه ابواسحاق اینجو (قرن هشتم هجری)، به گویش شیرازی را، طی مقاله‌های متعدّد، بازخوانی، آوانویسی و به فارسی گزارش کرده است. ترتیب نشر آنها چنین بوده است:

«سه غزل از شمس پُسِ (= پسرِ) ناصر» (پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی، سال سوم، ۱۳۵۶، شماره‌های ۳-۴، ص۸۳-۱۰۰)؛ «دو غزل از شمس پُسِ ناصر» (همان، سال چهارم، ۱۳۵۷، ش۱، ص۱-۱۰)؛ «دو غزل دیگر از شمس پُسِ ناصر» (همان، سال چهارم، ۱۳۵۷، شماره‌های ۲-۴، ص۱-۱۵)؛ «برگی از دیوانِ شمس پُسِ ناصر» (چیستا، سال اول، شمارهٔ ۸، ص۹۳۶-۹۴۳)؛ «نخستین برگ از دیوانِ شمس پُسِ ناصر» (آینده، دورهٔ ششم، ۱۳۵۹، شمارهٔ ۷، ص۵۰۱-۵۰۶)؛ «شمس پُسِ ناصر، شاعر شیرازی» (فروهر، ۱۳۶۲، شمارهٔ ۴، ص۴۰۳-۴۲۲)؛ «چند غزل از شمس پُسِ ناصر» (نامهٔ فرهنگستان، سال اول، شمارهٔ ۴، زمستان ۱۳۷۴، ص۲۷-۳۸)؛ «قصیده‌ای و غزلی از شمس پُسِ ناصر» (نامهٔ فرهنگستان، سال دوم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۷۵، ص۳۶-۵۲)؛ «یک بیت شیرازی» که در جوامع التواریخ حسنی آمده (آینده، سال هفتم، شماره‌های ۱ و ۲، ص۴۴)؛ «تز اول آن رُیِ نهکو بوادی» از غزل حافظ (چیستا، سال سوم، ۱۳۶۵، شمارهٔ ۸، ص۵۹۳-۵۹۸)؛

۳. مباحث مربوط به بررسی واژه‌های کهن فارسی که در متون فارسی به کار رفته و ارائهٔ صورت درست آنها که از مهم‌ترین کارهای استاد است و مقاله‌های متعددی به آن اختصاص یافته است.

ــ «پنج واژه از شاهنامه». استاد در این نوشته به واژه‌های «ضحّاک»، «بیان» در ببر بیان و «کاتوزیان، نیساریان و نسودی»، واژه‌هایی که در شاهنامه تصحیف شده‌اند، پرداخته و معانی لغوی و صورت اصلی و درست (سه واژهٔ اخیر) را ارائه داده است. این مقاله ابتدا، به صورت سخنرانی در «نخستین دورهٔ جلسات سخنرانی و بحث دربارهٔ شاهنامهٔ فردوسی» ارائه و سپس، در مجموعه سخنرانی‌های منتشر شدهٔ این جلسات در سال ۱۳۵۰ به چاپ رسیده است.

ــ «مقرنس» که در اولین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی ارائه و سپس، در مجموعه مقالات کنگرهٔ مزبور، به همت دانشگاه تهران، منتشر شده است. این مقاله بعداً با تغییراتی به انگلیسی در آمد و در پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی (۱۹۷۶، شماره‌های ۱-۴) به چاپ رسید.

ــ «عمامهٔ شیر و شکری»، مؤلف در این مقاله به بررسی علمی اصطلاح «شیر و شکری» پرداخته و اصل آن را «شیر و شکردی» دانسته است. این نوشته در مینوی‌نامه به چاپ رسیده است.

ــ «تصحیح بیتی از شاهنامه» که در این نوشته ترکیب «انباز مرد»، با ارائهٔ دلایل، صورت تصحیف شدهٔ «انبارِ مزد» دانسته شده است. این مقاله در سخنرانی «چهارمین کنگرهٔ

تحقیقات ایرانی» (دانشگاه شیراز، ۱۱-۱۶ شهریور ۱۳۵۲) ایراد شده و سپس، در مجموعه مقالات کنگرهٔ مزبور به چاپ رسیده است.

ــ «لکنّ»، مقالهٔ ارائه شده در «کنگرهٔ بزرگداشت سیبویه» (دانشگاه شیراز، ۷-۱۲ اردیبهشت ۱۳۵۳).

ــ «کُنج» (پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی، شماره‌های ۱-۳، ۱۳۵۵)، بررسیِ واژه‌ای از شاهنامه:

«اگر تندبادی برآید ز کنج ز بیخ افکند نارسیده ترنج».

ــ «پسوند ang-» در زبان فارسی. این مقاله به انگلیسی است و در *Bulletin of the Iranian Culture Fundation* (شمارهٔ۱، ص۱۴۱-۱۵۰) به چاپ رسیده است.

ــ مقالهٔ «Vaxšēn Kermag (silk worm)» به زبان انگلیسی که در *Studia Iranica* (Tome 4, 1975) به چاپ رسیده است.

ــ «تخت سپهری» (پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی، سال سوم، ۱۳۵۶، شماره‌های ۲-۴).

ــ «سهستن = دیدن» (چیستا، سال دوم، دی ۱۳۶۱، شمارهٔ ۵، ص۴۲۶).

ــ «خزروان (؟) اولاد» (چیستا، سال اول، ۱۳۶۰، شمارهٔ ۶، ص۶۶۴-۶۶۹).

ــ «وهر، واژه‌ای از شاهنامه» (چیستا، سال دوم، ۱۳۶۱، شمارهٔ ۳، ص۳۳۵-۳۴۱).

ــ «نویکند ـ نگار کند» (چیستا، سال دوم، ۱۳۶۱، شمارهٔ ۴، ص۴۳۷-۴۳۸).

ــ «هیچ، ایچ» (فرهنگ، کتاب ششم، بهار ۱۳۶۹، ص۱-۱۰).

ــ «'باشد`» در هفتاد مقاله (ارمغان ادبی و فرهنگی دکتر غلامحسین صدیقی)، (گردآورنده یحیی مهدوی و ایرج افشار، ۱۳۷۱، ص۵۶۷-۵۷۲).

ــ «سه واژه از کتاب سیرت رسول‌الله» (فرهنگ، کتاب سیزدهم، زمستان ۱۳۷۱، ص۲۳۹-۲۴۴).

ــ «مگر» (دانشنامه، تابستان ۱۳۷۳، شمارهٔ ۹).

ــ «مَرْ» (همان، شمارهٔ ۱۰ و ۱۱).

ــ «گیان» در «گشاد این ترک‌خو چرخ کیانی» (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۲۶، شمارهٔ ۳-۴، ص۵۶۷-۵۷۲).

ــ «تاجیک و تازیک» (مجموعه مقالات دکتر نوابی، گردآورده محمود طاووسی، ج۲، ص۴۳۳-۴۴۶).

ــ «قشقایی»، ارائه‌شده در گردهمایی شوش در سال ۱۳۷۳، چاپ‌شده درمجموعه مقالات نوابی (ج۲، ص۴۴۷-۴۵۰).

ــ «دولت نه به کوشیدن است، چاره کم جوشیدن است» بررسی و تصحیح عبارتی از

گلستان سعدی، باب سوم (نامگانی علی سامی، به کوشش محمود طاووسی، ج۲، ص۲۷-۳۶).

ــ « Cornice » که ترجمهٔ انگلیسی مقالهٔ «مقرنس» است. (پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی، ۱۹۷۶، شماره‌های ۱-۴، ص۹۷-۱۰۲).

ــ « Middle and Modern Persian Bāš `be' » (پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی، دورهٔ جدید، ۱۹۹۰، ص۲۴۳-۲۴۴).

ــ « Goyān tent » (*Studia Iranica*، سال ۲۲، شمارهٔ 93).

ــ « Notes on The Interpretation of the Terms Sōrān & Sōrāni », (*Acta Kurdika*, 1994, vol. 1, pp 79-80).

ــ «روز مرگ یزدگرد شهریار و درازای پادشاهی او، که تحقیقی تاریخی است و در «نخستین مجمع علمی بحث دربارهٔ **شاهنامه**» (استان هرمزگان، ۲۳ تا ۲۷ آبان ۱۳۵۶) ایراد شده و سپس، در **شاهنامه‌شناسی** (انتشارات بنیاد شاهنامهٔ فردوسی، تهران ۱۳۵۷) چاپ شده است.

۴. تحقیقات و پژوهش‌های استاد در زمینهٔ **زبان‌ها و ادبیات باستانی ایران** که بیشتر آنها در سال‌های اشتغال ایشان در دانشکدهٔ ادبیات تبریز انجام گرفته و حایز اهمیّت و فواید علمی پرارزشی است:

ــ «سنگ‌نبشتهٔ بغستان (بیستون)»، که به درخواست مجلهٔ سخن تألیف شده و در همان مجله (سال سوم، آذر و دی ۱۳۲۵، شماره‌های ۶ و ۷) چاپ شده است.

ــ «یادگار بزرگمهر»، متن پهلوی و ترجمهٔ فارسی آن با توضیحات و تصحیحات لازم، (نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال یازدهم، پاییز ۱۳۳۸، ص۲۸۵-۳۳۳).

ــ «اندرز آذرباد مارسپندان»، متن پهلوی و ترجمهٔ فارسی با توضیحات، (همان، سال یازدهم، زمستان ۱۳۳۸، ص۵۰۲-۵۲۸).

ــ «اندرز دانایان به مزدیسنان و اندرز خسرو قبادان»، (همان، سال دوازدهم، بهار ۱۳۳۹، ص۱۲۷-۱۴۴).

ــ «چند متن کوچک پهلوی» (اندرزهای پیشینیان و جز آن)، (همان، سال دوازدهم، تابستان ۱۳۳۹، ص۲۴۵-۲۶۵).

ــ «گزیدهٔ اندرز پوریوتکیشان»، (همان، سال دوازدهم، زمستان ۱۳۳۹، ص۵۱۳-۵۳۵).

ــ «واژه‌ای چند از آذرباد مارسپندان» متن پهلوی و ترجمهٔ فارسی و توضیحات، (همان، سال سیزدهم، بهار ۱۳۴۰، ص۱۱-۳۰).

ــ «اندرز دستوران به بهدینان»، متن پهلوی و ترجمهٔ فارسی و توضیحات، (پژوهش‌نامهٔ مؤسسهٔ آسیایی، سال سوم، بهار ۱۳۵۶، شمارهٔ ۱، ص۵۳-۶۷).

ــ «نویکندی از سدهٔ دوم میلادی»، معرفی و خواندن متن نگارکندی از بلاش (ولحش) اشکانی (چیستا، سال چهارم، بهمن ۱۳۶۵، ص۴۰۹-۴۱۰).

ــ « A Small Partian Inscription from the Nayyeri Collection »، که ترجمهٔ مقالهٔ بالاست و در مجموعهٔ مقالات نوابی (ج۲، 11-12) آمده است.

ــ «نکته‌ای چند دربارهٔ تصحیح و ترجمهٔ متن پهلوی خسرو قبادان وریدک از اونوالا»، (نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، شمارهٔ ۱، سال هفتم، خرداد ۱۳۳۴، ص۹۷-۱۱۲).

ــ «سر خلال دندان را باید به زمین مالید؟» که تصحیح و بازخوانی عبارتی است از متن پهلوی «اندرز دستوران به بهدینان» (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال هفدهم، شمارهٔ دوم، ص۹۵-۱۰۱).

ــ «سرآغاز» کتاب بندهش TD1، (چاپ‌شده به شمارهٔ ۸۸ در مجموعهٔ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران) که معرفی نسخهٔ TD1 است. این نوشته بعداً در مجموعه مقالات ایشان (کتاب شمارهٔ ۵۰ از مجموعه دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی، به‌گردآوری نگارنده، ص۳۲۷-۳۴۳) آمده است.

۵. پژوهش‌های استاد در زمینهٔ **فرهنگ و ادب فارسی پس از اسلام**:

ــ مجموعه مقالات مربوط به «خاندان وصال شیرازی» (نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال هفتم، شمارهٔ ۲، ۱۳۳۴، ص۱۹۰-۲۳۹؛ شمارهٔ ۳، ۱۳۳۴، ص۳۵۶-۳۸۸؛ شمارهٔ ۴، ۱۳۳۴، ص۳۹۳-۴۵۹). در این مقاله‌ها، شرح حال و آثار وصال شیرازی، وقار، حکیم داوری، فرهنگ، توحید و یزدانی، با شرح و بسط تمام آمده است. این نوشته که بعدها به صورت کتاب به چاپ رسید یکی از منابع مهم دربارهٔ خان وصال شیرازی، شاعر و هنرمند معروف دورهٔ قاجاریه، و فرزندان هنرمند اوست.

ــ «یکی از منابع پهلوی شاهنامه»، سخنرانی ارائه شده در «دومین هفتهٔ فردوسی»، در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی (مشهد) که در مجموعه سخنرانی‌های اولین و دومین هفتهٔ فردوسی (ص۱۹۳-۳۴۳) چاپ شده است.

ــ « Concordances of the Manuscripts of the *Bondahišn*: TD2, TD1 and DH » که نخست در یادنامهٔ مناش (Jeande Menasce) (۱۹۷۴، 293-303) به چاپ رسید و سپس،

روان‌شاد مهرداد بهار بخشی از آن را، عیناً، در مقدمهٔ ترجمهٔ بندهشِ خود (تهران ۱۳۶۹، ص۲۲-۳۷) آورد.

ــ «غزلی از مولانا با قافیهٔ یونانی» (آینده، سال شانزدهم، آذر-اسفند ۱۳۶۹، ص۶۸۵-۶۸۹).

ــ «نکته‌ای چند دربارهٔ حافظ» (فروهر، سال ۲۷، ۱۳۷۱، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، ص۴-۱۵).

ــ «آفرین و نفرین فرخی» (نشریهٔ علمی دانشگاه آزاد اسلامی کرمان، سال اول، شمارهٔ ۱، بهار ۱۳۷۳).

ــ «امثال و حکم، از دیوان مولانا جلال‌الدین بلخی رومی، معروف به دیوان شمس تبریزی» که پژوهش مفصلی است (حدود ۱۸۰ صفحه) و در جلد دوم یادنامهٔ مفاخر کرمان (۱۳۷۸) به چاپ رسیده و این نوشته آخرین اثر چاپ‌شدهٔ استاد است.

کتاب‌های تألیفی و تصحیحی

ــ منظومهٔ درخت آسوریک شامل متن پهلوی، آوانوشت، ترجمهٔ فارسی، فهرست واژه‌ها، یادداشت‌ها و مقدمه‌ای دربارهٔ این اثر کهن، هم‌چنین، ترجمهٔ مقالهٔ و. ب. هنینگ دربارهٔ این منظومه با عنوان «شعری به زبان پهلوی» (انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶).

ــ **دیوان وقار شیرازی** (ج۱، مؤسسهٔ تاریخ و فرهنگ ایران، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز ۱۳۴۸). این کتاب در بر دارندهٔ قصاید وقار است از حرف «الف» تا «ر».

ــ کتاب‌شناسی ایران (*A Bibliography of Iran*)، شامل ده جلد که جلد نخستین آن، در سال ۱۳۴۷، به همّت بنیاد فرهنگ ایران منتشر شد و جلدهای دیگر آن را (تا جلد نهم)، سال‌های بعد تا ۱۳۷۱، بنیاد فرهنگ ایران و سپس مرکز مطالعات فرهنگی منتشر کرد. جلد دهم آن نیز در اختیار این مرکز است که امیدواریم هر چه زودتر چاپ و منتشر شود. این مجموعهٔ ارزشمند، که استاد نوابی چهل سال از عمر خود را صرف تدوین آن کرده است، دربر دارندهٔ حدود صدهزار عنوان مقاله و کتاب، به ترتیب موضوعی، دربارهٔ فرهنگ، تاریخ، ادیان و هنرهای سرزمین ایران است. استاد دربارهٔ گردآوری و تنظیم این کتاب نوشته است:

> گردآوری این فهرست را در سال‌های ۱۳۲۸ و ۱۳۳۰، که در لندن و گوتینگن بودم... آغاز کردم. در آن زمان، آگاهی بیشتر خویش از پژوهش دانشمندان را، کوشیدم تا فهرستی، تنها از مقاله‌هایی که دربارهٔ ایران باستان نوشته شده است گرد کنم و کردم آنچه توانستم. در سال ۱۳۳۶ که بنا به دعوتی، برای آشنایی بیشتر به آموزش و پرورش آمریکایی سالی را در آن کشور گذراندم بازکار پیشین را دنبال کردم... در همین سال جناب آقای تقی‌زاده... در نیویورک

بودند و چون بر کار من آگاهی یافتند مرا تشویق بلکه اغوا فرمودند که این فهرست را شامل همهٔ کتاب‌ها و مقاله‌هایی که دربارهٔ ایران، چه پیش از اسلام و چه پس از آن است بکنم. در آغاز این کار خرد و آسان می‌نمود ولی آن‌چنان که می‌نمود نبود، چنان‌که اکنون پس از دوازده سال... جلد نخست این فهرست منتشر می‌شود[1].

نگارنده، طی سال‌ها هم‌کاری با استاد، شاهد تلاش‌های پیگیر ایشان در تدوین این اثر بوده است. این‌جانب به ویژه، به هنگام تنظیم و حروف‌چینی برای چاپ گاه شاهد بوده‌ام که ایشان چندین ساعت در روز را صرف مرتب کردن و کنار هم چیدن حروفی می‌کرد که در ماشین‌های تحریر آن‌روزها نبود، مانند برخی حروف لاتینی و یونانی؛ و از پشتکار و عشقی که به این کار می‌ورزید در شگفت بودم.

ــ **گنجینهٔ دست‌نویس‌های پهلوی و پژوهش‌های ایرانی** در ۵۷ مجلد شاملِ چاپ تعدادی از نسخ خطی موجود در کتابخانه‌های پارسیان هند، به زبان‌های پهلوی و اوستایی، که اغلب آنها برای نخستین بار چاپ شده است. از این ۵۷ مجلد، دو جلد آن (جلدهای ۳۹ و ۵۱) به مجموعهٔ مقالات «پرفسور فرای» و یک جلد آن (جلد ۵۰ به‌گردآوری نگارنده) به مجموعه مقالات خود ایشان اختصاص دارد. در تدوین این آثار که بیش از پنج سال به طول انجامید و این‌جانب نیز افتخار هم‌کاری ایشان را داشتم، دکتر دستور کیخسرو جاماسب‌آسا، هم‌کاری‌های ارزنده‌ای داشت و، با سفر به ایران و آوردن شماری از نسخه‌های خطی موجود در کتابخانهٔ کامای بمبئی، مقدمات کار را فراهم ساخت. سپس، بقیهٔ مراحل کار، طی سفر استاد و این‌جانب به هندوستان، برای تهیهٔ فیلم از برخی نسخه‌های خطی دیگر متعلق به کتابخانه‌های پارسیان هند، به انجام رسید و، با تلاش شبانه‌روزی، کار تهیهٔ این گنجینهٔ نفیس و ارزشمند پایان یافت. جلد اول این مجموعه در سال ۱۳۵۴ و جلد پایانی در ۱۳۵۸ منتشر شد.

استاد نوابی پیش‌گفتاری یکسان برای کل مجموعه و مقدمه‌ای برای معرفی هر نسخه به زبان فارسی نگاشت. ضمناً مقدمه‌ای نیز به قلم دکتر جاماسب‌آسا، به زبان انگلیسی، در هر نسخه آورده شده است. این مجموعه در مقطع و اندازه‌های متفاوت از یکدیگر (به اندازهٔ اصل نسخهٔ خطی) و جمعاً حدود پانزده‌هزار صفحه است.

ــ **یادگار زریران**، (انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۷۴) شامل متن پهلوی، ترجمهٔ فارسی،

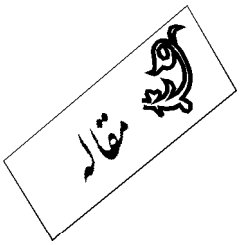
۱) نوابی، ماهیار، کتاب‌شناسی، ج ۱، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۸، دیباچه.

واژه‌نامه و توضیحات این کتاب، که یکی از آثار بسیار کهن به زبان فارسی میانه است و بنا به نظر دانشمندان ایران‌شناس در اصل به زبان پهلوی اشکانی بوده و سپس به فارسی میانه بازنویسی شده، شاید اولین تعزیه و یا نخستین تراژدی ایرانی باشد که برای ما باقی مانده است.

ــ **مجموعهٔ مقالات پروفسور بیلی**، دکتر نوابی به پروفسور بیلی، ایران‌شناس نامدار انگلیسی، اعتماد و احترام بسیار داشت و مجموعهٔ مقالات وی را، با کسب اجازه، فراهم آورد تا به چاپ برساند. دو مجلد از آن، شامل ۷۳ مقاله، که تا سال ۱۹۵۲ نوشته شده بود با نام *Opera Minora* و با مقدمهٔ استاد نوابی در سال ۱۹۸۱، به همت انتشارات فروزنگه شیراز، به چاپ رسید. قرار بود مجلدات بعدی نیز به همین ترتیب منتشر شود که مشکلات چاپ در دهه‌های اخیر این فرصت را به استاد نداد.

استاد نوابی در سرودن شعر نیز دستی قوی داشت؛ اما هرگز در اندیشهٔ آن نبود که شعرهای خود را گردآورد. نگارنده، در طی ۴۰ سال شاگردی و هم‌نشینی و هم‌کاری با استاد، شماری از شعرهای ایشان را که شنیده و یادداشت کرده بود در پایان جلد دوم مجموعهٔ مقالات ایشان آورده است. او در شاعری به شیوهٔ فرخی توجه داشته و اصطلاحات و واژگان کهن و اصیل ایرانی را، با مهارت تمام، در شعرهای خود آورده است. روانش شاد باد.

❑



لغاتِ فارسی *کفایة الطب* حُبیش تفلیسی

به همراه بررسی لغات *تقویم الادویهٔ* او

به یاد شادروان دکتر عباس زریاب خوئی، مصححِ دانشمندِ الصیدنه

علی‌اشرف صادقی

کمال‌الدین ابوالفضل حبیش بن ابراهیم تفلیسی از دانشمندان قرن ششم هجری است. زادگاه او ظاهراً تفلیس پایتخت گرجستان کنونی بوده، اما او روزگار خود را در آسیای صغیر، به‌ویژه قونیه سپری کرده بوده است. از این نظر، زبانی که وی در آثار فارسی خود به کار برده به احتمال زیاد تحت تأثیر فارسی متداول در غرب ایران و آسیای صغیر است. بنابراین، بررسی آثار او به منظور شناخت بهتر ویژگی‌های گویش‌های غرب ایران حائز اهمیت است. تا کنون سه فهرست از لغات فارسی او منتشر شده است. یکی از ایرج افشار با عنوان «اندر فوائد لغوی کامل التعبیر» (افشار ۱۳۴۲)، دوم فهرست لغات بیان الصناعات او که ایرج افشار در پایان چاپ بیان الصناعات (افشار ۱۳۳۶، ص۴۴۶-۴۵۷) به چاپ رسانده است، سدیگر مقالهٔ دکتر مهدی محقق با عنوان «واژه‌های فارسی در کتاب تقویم الادویه» (محقق ۱۳۷۷).

آنچه در زیر می‌آید منتخبی از لغات بخش دوم کفایة الطب اوست. این کتاب دارای سه بخش یا سه کتاب به شرح زیر است: کتاب اول در معرفت علم بجشکی؛ کتاب دوم در غذاها و داروهای مفرده؛ کتاب سوم در غذاها و داروهای مرکبه. مؤلف این کتاب را در سال ۵۵۰ نوشته و به ملکشاه پسر قلج ارسلان سلجوقی تقدیم کرده است. از این

کتاب ظاهراً شش نسخه در ایران وجود دارد. دو نسخه در کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه تهران به شماره‌های ۲۲۲ و ۲۲۳. نسخهٔ اول دارای تاریخ ۷۲۲ و نسخهٔ دوم بدون تاریخ ولی ظاهراً از قرن سیزدهم است (رهاورد ۱۳۳۳، ص۳۷۳). نسخهٔ دیگر متعلق به کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی و از قرن هشتم است. شمارهٔ این نسخه ۶۳۳۲ است (حائری ۱۳۵۰، ص۳۴۷-۳۴۹). نسخه‌ای دیگر با تاریخ ۱۲۷۱ و شمارهٔ ۲۴۹۱ متعلق به دانشگاه تهران است (دانش‌پژوه ۱۳۴۰، ص۱۲۵۸). نسخهٔ پنجم متعلق به کتابخانهٔ ملی ملک و از قرن یازدهم هجری است. شمارهٔ این نسخه ۴۷۷۶ است (افشار، دانش‌پژوه ۱۳۶۱، ص۶۲۵). نسخهٔ ششم از قرون ششم و هفتم و متعلق به کتابخانهٔ خصوصی فرهاد معتمد در تهران است[1].

فهرست حاضر از نسخهٔ شمارهٔ ۲۲۲ دانشکدهٔ پزشکی و نسخهٔ ۶۳۳۲ مجلس نقل شده، اما به نسخهٔ شمارهٔ ۲۲۳ پزشکی نیز رجوع شده است. در نقل لغات و بحث دربارهٔ آنها از نشانه‌های اختصاری زیر استفاده شده است:

پ۱ = نسخهٔ ۲۲۲ دانشکدهٔ پزشکی
پ۲ = نسخهٔ ۲۲۳ دانشکدهٔ پزشکی
م = نسخهٔ مجلس
ک = لغات کامل التعبیر
ت = لغات تقویم الادویه
ب = بیان الصناعات

همان طوری که در بالا اشاره شد در این فهرست فقط لغاتی نقل شده‌اند که از جهتی امتیاز داشته‌اند.

الج [=آلج، ظ. اَلُج] (م) زعرور [=زالزالک]. پ۱: ایج، ک: اُلج. ظاهراً تلفظی که حبیش به کار می‌برده اَلُج است. برای توضیح دربارهٔ این کلمه، رک: لغت فرس به تصحیح نگارنده و فتح‌الله مجتبائی، ذیل **اَلَج**.
اوسبند (م) نیلوفر هندی. این لغت در برهان قاطع به شکل **اوسبید** بر وزن بوسعید آمده است. الصیدنه، ص۸۴: **اوسیذ**؛ رازی در الحاوی و ابن سینا در قانون، به نقل حاشیهٔ الصیدنه: **اوسبید**. ظاهراً اوسبند تصحیف **اوسپید** است.

۱) برای سایر نسخ آن در کتابخانه‌های جهان، رک. افشار ۱۳۳۶، ص۲۸۹ و ۴۴۲.

ابروصنم (پ۱) یبروح =ت. منظور از یبروح، **یبروح الصنم** است که همان مهر گیاه یا سگ‌کن باشد. مستوفی نیز در نزهةالقلوب یبروح الصنم را به شکل ابروصنم آورده است (رک. لغت‌نامه، ذیل همین ماده و نزهةالقلوب، ص۱۲۱). معلوم می‌شود که در غرب ایران یبروح الصنم به ابروصنم تغییر یافته بوده است.

بادروک (م) بادروج. ت: باذروک. بادروک املای بادروگ است که به بادروج معرب شده است.

بادنگان (م) بادنجان. ت: بادنگان.

بارژد (م) قنه. ت: بارزد. احتمالاً تلفظ حبیش بارژد بوده است. تلفظ‌های دیگر این کلمه **بیرزد، بیرزه، بیرژی، بیرژه، بالیژه** و **بالیجه** است، رک. صادقی ۱۳۷۹، ص۷ و ۲۳.

برشن (م) کشوث. ت: برسشن. آنندراج بَرْشَن را به معنی «عشق پیچه» آورده و لغت‌نامه آن را علاوه بر عشق پیچه به عشق پیچان و مهربانک و داردوست معنی کرده و داردوست را همان عشقه و لبلاب دانسته است. ناظم الاطباء برشن را به «گیاه طبی که پاپیتال نیز گویند» معنی کرده و استینگاس آن را به ivy برگردانده است. فرهنگ‌های عربی به فارسی (السامی، البلغه، المرقاة، الابانه، مهذب الاسماء) کشوث را به سرند معنی کرده‌اند. کشوث گیاهی است که به نوشتهٔ مهذب الاسماء به درخت طاغ می‌چسبد. اما به گفتهٔ رازی (به نقل الصیدنه، ص۵۳۴-۵۳۵) کشوث رشته‌های نازکی است که به خار می‌چسبد و شبیه لیف مکی است و برگ ندارد و گل‌های آن کوچک و سفید است. به قول ابن ماسویه (به نقل الصیدنه، همان جا) این گیاه ریشه ندارد و گیاهان را از بین می‌برد. این توصیف نشان می‌دهد که کشوث گیاهی انگلی شبیه سِسْک یا خود سسک است که لیف مانند و زرد و بی‌ریشه است و موجب خشک شدن گل‌ها و نباتات می‌گردد و با سرند که همان عشقه و لبلاب و پیچک است فرق دارد. ظاهراً فرهنگ‌نویسان با تسامح سرند را با کشوث تطبیق داده‌اند.

بزغند[۲] (پ۱،م) قرظ[۳] =ت. درخت پسته یک سال بار می‌آورد و سال دیگر پستهٔ بی‌مغز که با آن پوست را دباغی می‌کنند. این پستهٔ بی‌بار به فارسی **بزغند** و **بزغنج** و به عربی **قَرَظ** نامیده می‌شود. سروری و برهان قاطع بزغنج و بزغند را به ضم ب و غ ضبط کرده‌اند. جهانگیری نیز بزغنج را به همین صورت ضبط کرده است (جهانگیری بزغند را ندارد)، اما سروری بیتی از شیخ آذری شاهد آورده که در آن بزغنج با نارنج قافیه شده و سروری به حق یادآوری کرده که بر اساس این بیت غین کلمه مفتوح است. بیرونی در الصیدنه (ص۱۲۹) این کلمه را ژغند آورده که بی‌شک محرف **بژغند** یا* **ڤزغند** است، اما در ترجمهٔ فارسی کتاب این واژه به صورت بزغنج آمده است (ص۱۵۱). در ترجمهٔ فارسی الصیدنه، ذیل غَروق می‌گوید «پارسیان او را قزغند و بزغند نیز گویند» (ص۴۷۵). قزغند بی‌شک مصحف* **ڤزغند** است که در متن عربی به شکل ثرغند تصحیف شده است. حروف اول این کلمه یعنی فاء اعجمی همان «و» لب و دندانی فارسی امروز است.

بناسُب (م) علک. ت: نباسب که ظاهراً تصحیف بناسب است. در الابنیه این کلمه به شکل نباسب (بدون نقطه) آمده (ص۵۴) و در نسخهٔ دیگر با املای **بیاسب** (همان جا، ص۳۵۰) آمده، اما در برهان قاطع

۲) اصل: برغند ۳) اصل: قرط

با تلفظ **بِناسَت** ضبط شده است. برای معادل‌های فارسی علک، رک. الصیدنه، ص۴۳۵.

بوشکان (م) بوشکان. این کلمه شناخته نشد.

بیشموشک (پ۱، م) بیش=ت. بیش کلمه‌ای فارسی است که معرب شده و نام گیاهی سمی است، اما در هیچ کجا نام فارسی آن به صورت بیشموشک نیامده است. در برهان قاطع بیش‌موش جانوری شبیه به موش دانسته شده که زیر بوتهٔ بیش زندگی می‌کند و گفته می‌شده که گوشت او تریاقِ بیش است. بیرونی این حیوان را بیش موشک ذکر کرده است (الصیدنه، ص۱۴۰؛ صیدنه، ص۱۶۵). ظاهراً حبیش نام فارسی این گیاه را با حیوان بیش‌موشک خلط کرده است.

پایچه[۴] (م) کراع=ت. پایچه همان پاچهٔ گوسفند است.

پُل (م) قثاء الهندی. در الصیدنه این کلمه **بُل** و **بِل** ضبط شده و در حاشیه، اصل آن vilva سنسکریت و bilva هندی دانسته شده است (ص۱۲۳). نیز رک. صیدنه، ص۱۴۱ که در آن جا **بلّ** آمده است. بنابراین اگر پل تلفظی ایرانی نباشد تصحیف بل است.

تتری (پ۱، م) سماق=ت. تلفظ این کلمه تُتری و تَتری است.

ترشه (م) حمّاض. این کلمه همان ترشک است، رک. برهان، ذیل ترشه.

تونج (م) لاعیه=ت. لاعیه از گیاهان شیردار است. تونج به این معنی در جایی ضبط نشده است. در قانون ادب، ج۳، ص۱۷۹۷، لاعیه را به «درختی بود» معنی کرده است.

چغزابه[۵] (م) طحلب=ت. طحلب همان خزه است. برهان قاطع **چغزپاره** و **چغزواره** را به این معنی آورده، اما در تکملة الاصناف این کلمه به صورت **جغزراوه** (=چغزراوه) آمده است (ص۲۷۲، ۳۰۲، ۳۲۴). در مقدمةالادب (ص۷۳) طحلب به **چغزواره** و **چغزلاوه** معنی شده است. چغزابه به چغزراوه نزدیک‌تر و ظاهراً مخفف* چغزرابه است. چغزپاره ضبطی است که موید‌الفضلاء به دست داده (رک. سروری) و ظاهراً تصحیف چغزباره، شکل دیگر چغزواره است. چغزرابه و چغزراوه مقلوب چغزباره و چغزواره در معنی «جامه غوک»اند.

چگندر[۶] (م) ت: چکندر=سلق. این کلمه همان چغندر است.

جم اسفرم (م) ریحان شنبلید. بیرونی می‌گوید «بعضی از پارسیان او را (جم اسپرم را) ریحان سلیمان گویند (الصیدنه، ص۱۸۶). آیا ریحان شنبلید تصحیف ریحان سلیمان است؟

جنجک (م) خرتوث. پ۱: چیخک (جنجک؟)، خرنوب. به نوشتهٔ بیرونی خُرنوب، در زبان بلخی **جنکک** (=چنگک) نامیده می‌شده (الصیدنه، ص۲۴۳) که شاید با این کلمه ارتباط داشته باشد. در صورتی که معادل عربی این کلمه خرتوث خوانده شود جنجک معلوم نیست چه کلمه‌ای است.

حنظک[۷] (م) حنظل[۸]. این صورت از کلمهٔ حنظل جایی به‌نظر نرسیده و ممکن است تصحیف حنطل باشد.

خارک (م) بسر[۹]. ت: خارک: بسّر. بُسْر به معنی خرمای نرسیده است. برهان خارک را نوعی از خرما

---

۴) اصل: بایحه ۵) اصل: جغزابه ۶) اصل: جکندر ۷) اصل: خنطک
۸) اصل: حنطل ۹) اصل: نسر

دانسته است، اما در مهذبّ الاسماء معادل بسر خارهٔ خرما ذکر شده است. خارک در معنی خرمای نرسیده در شهرستان جهرم متداول است (رک. صادق‌کیا، ۱۳۵۴، ص۹۳).

خبیر (م) خبازی. این کلمه در جایی به نظر نرسید.

خرخیار (م) قثاء الحمار=ت. این ترکیب ظاهراً ترجمه‌ای است که خود حبیش از قثّاء الحمار به دست داده است.

خرم گیا (پ۱) سراج قطرب=ت. خرم گیا در منابع دیگر ضبط نشده است. ضمناً در «ت» همه جا، به جای گیاه، گیا به کار رفته است.

خشار (پ۱،م) قلی[10]=ت. خشار مبدل شخار است. زمخشری نیز قلی را به خشار و اخشار برگردانده است (مقدمة الادب، ج۱، ص۳۳۹). خشار در تکملة الاصناف، ص۷۶، س۱، نیز به کار رفته است.

خورپرست (پ۱، م) خبازی=ت=ب، ص۳۷۸. بیرونی در صیدنه، ص۶۶۵ می‌نویسد: «خبازی را در بعضی مناطق آفتاب‌پرست می‌گویند». خُبازیٰ (=خُبازا) همان پنیرک است.

درخت کهربا (م) حور. ت: درخت کهربای: حوّر. بیرونی حور رومی را به شکل جوز رومی آورده است (الصیدنه، ص۱۹۳-۱۹۴). صمغ این درخت ایلقطرون نامیده می‌شده که همان الکترون (=کهربا) است (حاشیهٔ الصیدنه). ترکیب درخت کهربا در منابع دیگر نیامده است.

دهمشت (پ۱) شجر الغار=ت در سه مورد، ذیل درخت غار و دهمشت و دهمشت‌دانه. تلفظ معمولی این کلمه دَهْمَست است (رک. فرهنگ‌ها)، اما مستوفی نیز در نزهة القلوب (مقالهٔ اول، ص۹۲) آن را به شکل دهمشت به کار برده است. استینگاس و ناظم الاطباء هر دو صورت را ضبط کرده‌اند. از ضبط حبیش و مستوفی معلوم می‌شود که این تلفظ خاص مناطق غربی ایران بوده است.

روغناس (م) فوه=ت=ک=ب=قانون ادب، ج۳، ص۱۷۲۷. روغناس در کلیات شمس، ج۱، ص۱۲۶ و در فرهنگ‌ها هم آمده است. بیرونی می‌گوید: «فُوَّه الصباغین را به فارسی روین و در جرجان روغناز گویند» (الصیدنه، ص۲۷۱).

روغن کشکدانک (م) دهن الکتان. این ترکیب در جای دیگری نیامده است.

ریواج (م) ریباس=ت. این صورت در فرهنگ‌ها و متون هم آمده و در گویش‌ها نیز به کار می‌رود. مثلاً در گویش بیرجند شکل rēbâč متداول است.

زَدوار (م) جَدوار=ت. این کلمه در سایر منابع نیز آمده است.

زیزی (پ۱، م)[11] بلبوس[12]. بلبوس بر وزن ملبوس نوعی پیاز صحرایی است که آن را به عربی بصل الزیز می‌گویند، رک. برهان و الصیدنه، ص۳۲۵. زیزی به این شکل در جایی ضبط نشده است.

سبزدانه (پ۱) حبة الخضراء. از میان فرهنگ‌نویسان تنها استینگاس سبزدانه را آورده، اما به معنی دانهٔ سقز که به حبة الخضراء نزدیک است.

---

۱۰) پ۱: قلیه (=قلیا) ۱۱) م: زیری ۱۲) م: ملبوس

سپیل‌مهره (پ۱، پ۲) ودع. ت: سپیدمهره. بیرونی نام فارسی حلزون (ودع) را سپیذمهره آورده است (الصیدنه، ص۲۱۹). سپیل ظاهراً تلفظی گویشی از سپیذ است، رک. سنجل در همین جا.

سُک (م) رامه. آنچه در کتاب‌های طبّی متداول است **رامک** است (رک. الابنیه، ص۱۶۸) که کلمه‌ای فارسی مرکب از **رام** به معنی «آرامش» است (الصیدنه، ص۲۸۷). شکل رامه در جای دیگری نیامده است.

سکزه (م)[۱۳] بهار = ت. بهار را به فارسی گاوچشم می‌نامند (الصیدنه، ص۱۳۵، صیدنه، ص۱۵۹). سکزه در سایر منابع نیامده است.

سکاوند (پ۱، م) عنکبوت = ت. این کلمه ظاهراً جای دیگری ضبط نشده است.

سلمه (م) قِطف. ت: سلمه: قطف. تلفظ درست قطف قَطَف است و معادل فارسی آن سلمه (الصیدنه، ص۴۹۵). در برهان این کلمه به شکل سرمک و سرمج آمده و شکل معرب آن سرمق است که در بیرونی‌نیز آمده است. مهذب الاسماء سرمق و سرمک را به سرنگ معنی کرده است. سرنگ در لسان العرب ذیل قطف نیز آمده است. (رک. الصیدنه، ص۴۹۵،ح)

سنجل گرگانی (پ۱، پ۲) عناب. ت: سنجدگرگانی. صورت سنجل جای دیگری ضبط نشده و می‌تواند مبدل سنجد باشد؛ قس سپیل به جای سپید ذیل سپیل‌مهره.

سنگرف (م) زنجفر. ت: شنگرف، سنگرف در آنندراج و استینگاس و ناظم الاطباء نیز ضبط شده است.

سنگسبوه (م) عین السراطین[۱۴]. صورتی که از این کلمه در منابع آمده سنگسبویه، سنجسبویه و سنجسفویه (الابنیه) است. صورت متن در جای دیگری نیامده است.

سونیز (م) شونیز[۱۵]. سونیز فقط در استینگاس و ناظم الاطباء با این ضبط آمده و در سایر منابع نیست. مؤلف در ردیف حرف «ش» شونیز را نیز آورده است.

شاتل[۱۶] (م) شاطل[۱۷]. مؤلف در این‌جا با تبدیل «ط» به «ت» برای شاطل املای فارسی به وجود آورده است، قس تباشیر، ترخون، سدف، انزروت و غیره در نوشتهٔ مؤلف.

شل (پ۱، م) سفرجل. سفرجل همان آبی یا به (بهی) است و شل که معادل فارسی آن دانسته شده در سایر منابع نیامده است.

شغلم (م) سلجم. این کلمه مقلوب شلغم است و در سایر منابع نیامده است.

شکوهه (پ۱) حسک[۱۸]=ت=قانون ادب، ج۳، ص۱۲۶۱. بیرونی می‌گوید: «حسک را به فارسی کنزک می‌گویند و شکوهج نیز می‌نویسند که هم با حاء نوشته می‌شود و هم با هاء» (الصیدنه، ص۲۱۵). فرهنگ‌های فارسی آن را به صورت شکوهنج و سکوهنج نیز ضبط کرده‌اند و پیداست که شکوهج معرب صورت پهلوی **شکوهه** است. لغت‌نامه (ذیل حسک) شکوهه را به نقل از حبیش تفلیسی آورده است. استینگاس و ناظم الاطباء نیز شکوهه را ضبط کرده‌اند که منبع آنها معلوم نیست.

شهبلوط (پ۱) شاه‌بلوط. برهان: شاه‌بلوط. تخفیف **شاه** به **شه** در این کلمه و دو کلمهٔ بعد جالب است.

---

۱۳) پ۱: سکره ۱۴) اصل: عین الراطین. تصحیح بر اساس برهان قاطع است.
۱۵) اصل: سونیز ۱۶) اصل: شابک ۱۷) اصل: شاطک ۱۸) اصل: مسکه

شهتره (پ۱) شاه ترج. برهان: شاه تره.

شهدانه (پ۱) شهدانج. برهان: شهدانه.

غوبنک[19] (پ۱، م) غوبنک. الصیدنه، ص۴۵۲: غوینک (به زبان مردم بلخ و ترمذ). سروری و رشیدی: غوبِنَک (گیاهی که بدل اشنان است و برای شستشو به کار می‌رود و آن را غوشنه نیز می‌نامند). نیز رک. برهان.

غوشنه (پ۱، م) فطرالحامض. م: اسحق گوید: «غوشنه به پارسی سماروغ ترش بود.» رک. الصیدنه، ص۴۵۲ که می‌گوید: «جنسی از قارچ است که زنان مجوس بدل اشنان به کار می‌برند.»

غسا (م) بلج. احتمالاً بلج تصحیف بَلَح به معنی «خرمای نارس» باشد، اما غسا معلوم نیست چه کلمه‌ای است.

غلنجمه (م) غاضمه. هیچ یک از این دو لغت در جایی پیدا نشد. کلمه‌ای که به غلنجمه شبیه است فلنجه است که تخمی است شبیه خردل که در عطریات به کار می‌برند.

کاشنی (م) هندبا=ب، ص۳۳۵. این تلفظ به جای کاسنی در برهان ذیل کاسنی نیز آمده است. در متون دیگر نیز کم و بیش به کار رفته است، مثلاً در آثار و احیاء رشیدالدین فضل‌الله، ص۸۲. الصیدنه، ص۴۳۰: **کشنی** (به نقل از حمزهٔ اصفهانی). در پهلوی: کاشنیک. معلوم می‌شود کاشنی تلفظ غرب ایران بوده است.

کاکل[20] (پ۱، م) قاقلی. الصیدنه، ص۴۷۸: کاکل. برهان: کاکُل.

کدر (پ۱) کادی=ت. برهان: «کَدَر رستنیی باشد بسیار خوشبوی و آن را کادی گویند».

کُرک (م) شفنین[21]. کرک در «ت» به شکل کژّک ضبط شده است. شفنین را بوتیمار و نوعی کبوتر یا قمری دانسته‌اند. در قانون ادب، ج۳، ص۱۶۸۴ می‌گوید: «شفنین مرغی بود». در السامی فی الاسامی، ص۳۵۸ شفنین به **تُیر** و در تکملة الاصناف، ص۲۳۴ به **تُبَّر** ترجمه شده است. از آن‌جا که در «م» این کلمه قبل از کرم کوزه و کرفس دشتی و کژدم آمده ظاهراً کرک درست‌تر از کژک باشد.

کرم کوزه (پ۱، م) خراطین=ت. کرم کوزه در سایر منابع نیامده است. در قانون ادب، ج۳، ص۱۶۸۶ خَراطین چنین معنی شده: «کرمانی بوند سرخ و دراز و باریک در زمین نمناک».

کرکم[22] (پ۱، م) زعفران=ت.

کژدم (م) عقرب. ت: گزدم، اما در «ب» در چهار مورد کژدم به کار رفته است. در قانون ادب، ج۱، ص۱۵۴ نیز کژدم آمده و ظاهراً تلفظ حبیش همین بوده است.

کشدانک (پ۱) بزرالکتان=ت. در لغت‌نامه این کلمه بدون ذکر مأخذ به معنی بزْرَک آمده، اما در سایر منابع نیامده است.

---

۱۹) پ۱: غوینک، م: غونبک. تصحیح بر اساس سروری، رشیدی و برهان است.

۲۰) اصل در پ۱ و م: کاکسر (با سین کشیده) ۲۱) اصل شفیر. تصحیح بر اساس ت است.

۲۲) پ۱ وم: کرکرم که ظاهراً تصحیف کرکم است.

کشکوفه (پ۱، م) عصفر=ت. این لغت در جای دیگری ضبط نشده است.
کل الابالی (پ۱، پ۲) کل الابی. منظور از این دو کلمه معلوم نشد، احتمالاً کل املای قدیم **گل** باشد.
گِل بمهر (پ۱،م) طین المختوم=ت. به مهر ترجمهٔ مختوم است. ابوریحان فارسی طین المختوم را گل اوشتک و گل‌نوشته آورده است.
گیل دارو[۲۳] (پ۱) سراخش. بیرونی معادل کیل‌دارو را در هندی سرخس ذکر کرده است. احتمالاًسراخش تصحیف سرخس است.
گیای[۲۴]**سراش** (پ۱) خنثی=ت. سراش همان سریش است.
لاژورد (پ۱) لاذن. ظاهراً در این‌جا لاژورد با لادن خلط شده است. ت: لاجورد: لازورد؛ لادن: لاذن.
مستی (پ۱) خمر. مستی در ترجمهٔ خمر شگفت است.
میان خزد[۲۵] (پ۱، م) جند بیدستر. ت: میان خزد: جندبادستر. ب، ص۴۲۴ به تصحیف: میان خرد. بیرونی به نقل از فزاری: خزدمیان (الصیدنه، ص۱۹۰). خَزْد همان خَز است.
میوس (پ۱، پ۲) شرار طب. پ۲: شرار مطب. منظور از این کلمات معلوم نشد.
میونخوشه[۲۶] (پ۱، م) سنبل. ت: دو بار به صورت مویخوشه، یکی ذیل همین کلمه و یکی ذیل شکوفهٔ مویخوشه. بیرونی: انخوشه[۲۷] (ذیل رزاوند، ص۳۰۷)، مرنجوشه (ذیل سنبل هندی، ص۳۵۲) و مینجوشه (در حاشیهٔ کتاب). بیرونی یک بار نیز این کلمه را تحت عنوان نی‌هوشه آورده که مصحح کتاب، دکتر زریاب آن را تصحیف می‌هوشه (=می‌خوشه) دانسته است (ص۵۹۹). دوزی حدس زده است که اصل کلمه می‌بخوشه و ترجمهٔ دیاناردن اوینوس یعنی «شراب گرفته شده از سنبل» است (حاشیهٔ الصیدنه، ص۳۰۸). جزء دوم کلمه احتمالاً انخوشه یا انجوشه و جزء اول آن می و شاید mēv به معنی میوه است که به mev و mē مخفف شده است، اما معنی کل عبارت معلوم نیست. جالب است که حبیش در قانون ادب، ج۳، ص۱۳۳۵، سنبل را به «خوشه‌ها» معنی کرده است.
نان کَرمه (م) خبزالسمید. نان کرمه یا نان گرمه معلوم نیست چه کلمه‌ای است. خبزالسمید یعنی نانی که از آرد سمید (سفید) بپزند.
نُرسک (م) نرسک (پ۱)، عدس. ت: نَرسَک. تلفظ معروف همین تلفظ است. شاید نُرسک نیز تلفظ دیگری از آن است.
نویج[۲۸] (پ۱، م) لبلاب=ت. الصیدنه، ص۵۵۴: نویَج. برهان: نَویچ navēč .
نیش (پ۱) نیشو. در پ۱ در توضیح آن آمده: «خردتر بود از لؤلؤ». نیشو در فرهنگ‌ها به معنی نوعی آلو ذکر شده که آن را آلوی طبری می‌نامند. رک. لغت‌نامه؛ تاریخ بیهق، ص۲۷۸ و الصیدنه، ص۲۹ که کلمه به شکل **نیشق** آمده است. ظاهراً این نیشو با کلمهٔ ما ارتباطی نداشته باشد. در این صورت معلوم نیست نیش و نیشوچه کلماتی هستند.

---

۲۳) اصل: کیددارو ۲۴) اصل: کیل ۲۵) اصل: میان خرد ۲۶) اصل: مونجوشه
۲۷) اصل: انجوشه ۲۸) اصل: نونج

هربوی (پ۱، م) حلبه=ت. حلبه شنبلیله است، اما هربوی به این معنی در منابع دیگر نیامده است. در پ۱ در توضیح آن آمده: «ابن عبدان گوید که همه‌بوی به پارسی حلبه را خوانند؛ مداینی گوید که هر بوی به پارسی پودینهٔ جویی بود». در تکملة الاصناف، ص۷۷، حَبَق به هربوی و حلبوی ترجمه شده و حَبَق همان پودنه است. مؤلف تاج‌الاسامی (ص۱۲۹) نیز حبق را به حربوی ترجمه کرده که در متن کتاب به غلط چربوی چاپ شده است (رک. ص۶۵۰ کتاب) بنابراین حبیش در این‌جا میان حلبه و حلبوی (هربوی) خلط کرده است. وی در قانون ادب، ج۱، ص۱۶۹ حلبه را به حلبه معنی کرده است. در لغت‌نامهٔ دهخدا به استناد شعری از اثیر اخسیکتی هربو گیاهی مانند ضیمران دانسته شده است.

هربه (م) جعده. ت: هزبه. جَعْدَه. در هیچ‌یک از منابع به هربه (هزبه) ترجمه نشده است. هربه (هزبه) معلوم نیست چه کلمه‌ای است.

هرقلوس[۲۹] (پ۱) خسّ‌الحمار. رک. الصیدنه، ص۲۴۸ و برهان.

هروک (پ۱، م) هرطمان (دانه‌ای سیاه که در میان گندم و جو می‌روید)=ت. هروک در سایر منابع نیامده است.

هز ارگشان[۳۰] (پ۱) فاشرا=ت. در «م» کلمه به صورت هزارکپسان (با سه نقطه زیر «س») آمده که ظاهراً تلفظی از هزارگشان است.

هشت دهان (پ۱) عود هندی. رک. الصیدنه، ص۶۲۷؛ برهان.

ورتیغ (م) سمانی. ضبط رایج این کلمه ورتیج است که در «م» به ورنج تصحیف شده و در «ت» به غلط وریتج چاپ شده است. اگر ورتیغ غلط نباشد تلفظ دیگری از ورتیج است.

ورغست (پ۱، م) قنّابری. این کلمه در سایر منابع به شکل بَرغَست، ورغست، برغشت و گورغست ضبط شده است.

ورهرام (پ۱، م) سوس=ت. در الصیدنه ص۳۵۶، سوس به دار ورهرام (اصل: داروا ورهرام، یعنی داروی ورهرام) ترجمه شده است.

وشه (م) اشق=ت=قانون ادب، ج۳، ص۱۱۷۸. وشه در ترجمهٔ اُشَق یا اُشَّق کلمهٔ جدیدی است که فقط در ناظم الاطباء و به نقل از آن در لغت‌نامه آمده است.

یَرَنّاء[۳۱] (م) حناء و در توضیح آن آمده: «چنین گوید که یرنّاء به زبان یونانی! حناء را خوانند». بیرونی نیز ذیل حِنّاء، ص۲۲۷ به نقل از مجمل اللغة یرناء را به معنی حِنّاء آورده است.

واژه‌های زیر در چند جایِ نسخهٔ پ۲ آمده است:

بهناورد نام غذایی (ص۳۱۳). این واژه تازه است.

تتری‌آبا سماقیه (ص۳۱۳). تُتری لغت فارسی سماق است.

۲۹) اصل: هوفلوس یا هوقلوس ۳۰) اصل: هزار کشان ۳۱) اصل: یرثا

پیروزنوش[۳۲] «ابن سینا گوید که او از داروهای گزین پارسیان است» (ص۳۱۴). این واژه نیز تازه است.

تن‌دوغ در توضیح این لغت آمده: «مداینی گوید که آنچه جماست (! از ماست؟) و بلگ چغندر کنند و به گوشت بپزند خداوندان گرمی را سود دارد» (ص۳۱۵). این کلمه در جایی ضبط نشده است.

جگرآبا «و این را به پارسی رباسیه خوانند. مداینی گوید که جگر به پارسی پهلوی دیواج را خوانند» (ص۳۱۸). ظاهراً جگرآبا تصحیف چُکری‌آبا است و چُکری نوعی ریواس است. بنابراین، دیواج نیز تصحیف ریواج است.

خشک افروش؟ (ص۳۲۴).

خورانی؟ «خورانی شلغم و گرز» (ص۳۲۵). منظور از این کلمه معلوم نشد.

رام مهران «اسحق گوید که او دارویی بود جمع کردهٔ حکیمان هند». این واژه را در جایی نیافتم.

روشنائی زرد «چنین گوید که او تاریکی چشم را سود دارد... صفتش شاف مامیثا و مامیران و سادهٔ هندی و...». این دارو نیز شناخته نشد.

واژهٔ زیر نیز در «م» ورق ۸۰ پشت آمده است:

سکبیک «صدو بیست و پنجم فواق که به پارسی سکبک خوانند». این کلمه در جایی ضبط نشده و احتمالاً با **سکفه** که در ترجمهٔ فارسی الابانه، ص۹ در ترجمهٔ فواق آمده مرتبط باشد. در مهذّب الاسماء فواق به **اسکجک** برگردانده شده است. این کلمه امروز در گناباد به شکل **اَسکُچه** به کار می‌رود.

بررسی لغات تقویم الادویه

اکنون به بررسی لغات تقویم الادویه می‌پردازیم، اما قبل از آن ذکر چند نکته ضروری است. اول این‌که، حبیش آنها را به ترتیب الفبایِ اصل عربیِ آنها مرتب کرده بوده و آقای دکتر محقق معادل‌های فارسی آنها را خود الفبایی کرده و نقل کرده‌اند. حبیش در برابر اصل عربی تعدادی از کلمات، فارسی آنها را با کلمهٔ «مشهور» مشخص کرده و آقای دکتر محقق هنگام مرتب کردن معادل‌های فارسی این کلماتْ اصلِ عربیِ آنها را نقل کرده‌اند. شاید بهتر می‌بود این کلمات به‌کلی حذف می‌شدند. دوم این که، حبیش مقداری از کلمات، به‌ویژه کلمات یونانی و سریانی، را به تصحیف خوانده است. سوم این که، کاتبِ نسخه تعدادی از کلمات را تصحیف کرده است. چهارم این که، در مقالهٔ دکتر محقق کلمات فارسی‌ای که دارای حروف چهارگانهٔ فارسی بوده و با حروف عربی نوشته شده‌اند غالباً با همان حروف عربی نقل شده‌اند.

---

۳۲) اصل: بیروزنوش

ما در این بررسی کوشش کرده‌ایم تا تصحیفات راه یافته در این کلمات را روشن کنیم و لغات فارسیِ دارای حروف چهارگانه را به اصل فارسی آنها برگردانیم. آقای دکتر محقق در پایان مقالهٔ خود، با مراجعه به بعضی منابع گیاه‌شناختی، دو صفحه توضیح اضافه کرده و به بعضی از این اشکالات اشاره کرده‌اند. با این همه تعداد زیادی از کلمات به صورت نادرست در مقاله باقی مانده است. ما در زیر ابتدا عین عبارت را از مقالهٔ دکتر محقق نقل می‌کنیم، سپس توضیحات خود را می‌افزاییم.

آب خشک شدهٔ ریش عصارة لحیة التیس
صحیح آن باید آب خشک شدهٔ ریش بز باشد.

آدبرز قنطوریون...
آدبرز در سایر منابع نیامده است. الصیدنه و الابنیه نیز برای قنطوریون معادلی ذکر نکرده‌اند.

آذریونه دشتی فعیلاسوس (رومکی: فیقلامیون)
فعیلاسوس معلوم نیست چه کلمه‌ای است. احتمالاً تصحیف همان کلمهٔ فیقلامیون است که آن را هم نتوانستم در منابع پیدا کنم. رومکی هم تصحیف رومی است.

اژدرها افاعی
مؤلف «ها» در اژدرها را علامت جمع تصور کرده و آن را به افاعی ترجمه کرده است.

اسپندان کنده حرف
احتمالاً صحیح اسپندان گنده است و گنده ممکن است اشاره به تندی مزهٔ آن باشد. حُرُف تره‌تیزک است.

افنان سرمه فراسیون
افنان سرمه معادل جدیدی است که در سایر منابع نیامده است.

البنج فافس
فافس معلوم نیست چه کلمه‌ای است. البنج هم پیداست که عربی است نه فارسی.

انزروت عنزروت
حبیش در چندین مورد املای عربی کلمات را فارسی کرده و شکل جدید را معادل فارسی کلمه قرار داده است. مثلاً رک. ذیل بلنجه، بلنجمشک، تباشیر، ترخون، سدف، سعتر، سکبینه، شاتل، شیطره، عوسه، کاکنه.

انکذا رومی سالیوس
صحیح انگذان رومی است، چنان که در شرح آن آمده، و نیز رک. انگذان: انجدان در سه سطر پایین‌تر.

انگز حلتیت
صحیح انگزد است که همان انغوزه باشد.

انگورسک عنب الثعلب
صحیح انگورسگ است.

بادآورد شطاع
صحیح شکاع است.

باذروک باذروج
صحیح باذروگ است.

بانید فانید
صحیح پانید (پانیذ) است.

بَدَه غرب

صحیح پده است.

بربهن بقلة الحمقا

صحیح پرپهن است.

بربیون فرفیون

صحیح پرپیون است.

برستق خطاف

صحیح پرستق است.

برنجاسب برنجاسف

صحیح برنجاسپ است.

بسایه بسفایج

صحیح بسپایه است.

بلبل فلفل

صحیح پلپل است.

بلنجه فلنجه

ظاهراً باید پلنجه باشد. این از مواردی است که ظاهراً حبیش در صورت عربی کلمه تصرف کرده و آن را فارسی کرده است.

بلنجمشک فلنجمشک

بلنجمشک نیز ظاهراً باید پلنجمشک خوانده شود، اما اگر مؤلف «ف» را به «پ» بدل کرده چرا «ج» را نیز به «گ» برنگردانده است؟

بونانس معروف (رومی: بونانس)

این کلمه شناخته نشد.

بهنج بابونج

بهنج کلمهٔ تازه‌ای است. بیرونی معادل بابونج را کلنجه ذکر کرده است.

بیخ بلبل فلفلمویه

صحیح بیخ پلپل است.

بیخ پنجگشت اصابع صفر

صحیح بیخ پنجنگشت است.

بیخ سوسن آسمانگونی اصل السوسن الاسمابخونی

الاسمابخونی ظاهراً غلط چاپی به جای الاسمانجونی است.

بیخ ورهرام اصل السوسن

صحیح اصل السوس است.

بیلزهره حضض

صحیح پیلزهره است. مؤلف مقاله یک بار دیگر در ستون مقابل، در ردیف حرف «پ» این کلمه را به شکل پیلزهره آورده و معادل عربی آن را فیلزهرج آورده است.

جاشا معروف

صحیح حاشاست.

جردوبهلو شیلم

جردوبهلو شناخته نشد. احتمالاً بهلو املای دیگر پهلوست.

جستوم ریحان سلیمان

جستوم احتمالاً تصحیف جم‌اسپرم است، چه جم‌اسپرم معادل فارسی ریحان سلیمان است.

چنه کبوتر رعی الحمام

چنهٔ کبوتر ظاهراً ترجمهٔ رعی الحمام است، اما در جای دیگر پیدا نشد.

حمّار معروف

منظور از این کلمه معلوم نشد.

خارپشت قنفذ (سریانی: قفدا)

احتمالاً صورت صحیح سریانی آن قنفداست.

خامالاون معروف (سریانی: حامالونا، یونانی: حامالاون)

سریانی آن باید خامالونا و یونانی آن خامالاون Xamaileon باشد.

خربط اَوَن

صحیح اِوَزّ است. قس پیه خربط در همین مقاله که معادل عربی آن شحم الاوز ذکر شده است.

خمیر معروف (سریانی: حمیرا)
ظاهراً خمیرا درست باشد.

خیرویه خطمی
در سایر منابع خیرو آمده است. مؤلف صمغ‌الخطمی را نیز به زدخیرویه ترجمه کرده است.

خیار معروف (سریانی: حیاری)
ظاهراً خیاریٰ درست باشد.

خیار به‌رنگ کوچک ضغابیس

خیار به‌رنگ قثا
اولاً صورت معمول این ترکیب خیار بادرنگ است، ثانیاً معادل خیار بادرنگ یعنی همان خیار معمولی قَثّد است نه قثّا که معادل خیار چنبراست.

خیری بویا خیری بوا
صحیح خیربویا و خیربوا است.

دبد معروف
صحیح دَنَد است.

درخت شیشغان دار شیشغان
ظاهراً درخت شیشغان ترجمه‌ای است که حبیش از دار شیشغان کرده است.

درخت کهربای حوّر
حَوَر را منتهی الارب چوبی دانسته که فارسی آن سپیدار است. درخت کهربای ترکیبی تازه است.

دردی ثقل
صحیح ثفل است.

درمنه شیخ
صحیح شیح است.

دوای‌گر فسوریقون
فسوریقون شناخته نشد.

رفع عینی رفع یمانی
این دو کلمه شناخته نشدند. احتمالاً صحیح شَبّ یمنی و شبّ یمانی یازاج یمنی و زاج یمانی است. شبّ زاج است که بهترین آن یمانی است.

روغن‌مالی اومالی (رومی: اورمالی)
روغن‌مالی معلوم نیست چه ترکیبی است. معادل یونانی این کلمه elaiomeli است.

زاک روشن شبت یمانی
صحیح زاگ و شبّ است.

زد دامینا صمغ الدامینا (سریانی: قاموزدامین)
دامینا شناخته نشد. معادل سریانی آن نیز معلوم نیست درست باشد.

زد زیتون اضطرک
صحیح اصطرک است.

زد سداب ثافسیا
صحیح تافسیاست.

زد غلک‌شاخ عسل اللّبنی
صحیح زد علک‌شاخ است.

زردچوبه خالیدومون
صحیح خالیدوینون است.

زنگار آهن صدی الحدید
صحیح صَدَأ الحدید است.

سبزدانه حب الخضرا
صحیح حبة الخضراء است.

سدف صدف
این از مواردی است که مؤلف املای عربی کلمه‌ای را فارسی کرده است.

سعتر صعتر

املای سعتر در سایر کتب نیز آمده است.

سقمونیا معروف (یونانی: سقمونیاس)

اصل یونانی کلمه skammonia است.

سک راسک

صحیح رامک است. رامک را چون با مشک بیامیزند سک نامیده می‌شود.

سکبستان سبستان

صحیح سگپستان است.

سنگ غاغماطی غاغماطی

در الصیدنه، ص۲۰۴، غاغاطیس آمده و اصل آن gagatis است.

سنگ مصری لوفقریذس

در الصیدنه، ص۵۶۲، لوفقراقس آمده، اما یونانی آن leukogratis است که باید در تعریب لوقغراتیس بشود.

سومفوطن مشهور

این کلمه شناخته نشد.

سه‌برگ حندقوقی

سه‌برگ ترکیب تازه‌ای است که در سایر منابع نیامده است.

سه‌سوی دانه حربه

این ترکیب نیز تازه است. در صیدنه، ص۲۲۴ می‌گوید تخم او مثلث بود.

سیاداروان معروف

صحیح سیاداوران است.

شاهسپرم ضمیران

صحیح ضیمران است.

شکوفهٔ حنا فاغمیه

صحیح فاغیه است.

شهبابک شاهبانج (و یقال له شهمانج و شاهمانج)

هر دو تلفظ شهبابک و شاهبانج در قدیم رایج بوده است. رک. صادقی ۱۳۶۶، ص۳۷–۳۸.

صامریوما مشهور (رومی: صمریومی)

صحیح سریانی است به جای رومی.

صحنا معروف (سریانی: صحنی)

صحیح صحناة است. ضمناً در الصیدنه، ص۳۹۰، شکل سریانی آن صحنیثا آمده است.

طریفلن مشهور (رومی: طریفلن)

صحیح یونانی است به جای رومی.

غاریقون معروف (سریانی: غاریقون)

صحیح یونانی است به جای سریانی.

غافت معروف (سریانی: اغفت)

تلفظ سریانی آن اغافت است.

فاشرستین معروف (یونانی: فاشرستین)

صحیح سریانی است به جای یونانی. رک. الصیدنه، ص۴۵۴.

فراخ بچهٔ کبوتر

صحیح فرخ است یا بچه‌های کبوتر.

فواخت معروف

این کلمه شناخته نشد.

قزد قسط

قزد شکل تازه‌ای است.

قفر جهود قفر الیهود

قُفر جهود ترجمه‌ای است که ظاهراً خود حبیش از قُفرالیهود کرده و در منابع دیگر نیامده است.

کاکس قاقلی

صحیح کاکل است. در کفایة الطب نیز کاکس آمده است.

کرازمر طراثیث

کرازمر شناخته نشد.

کرم‌رنگ قرمز

کرم‌رنگ نیز ترکیب جدیدی است که در سایر منابع نیامده است.

کرمس دشتی کبیکج

صحیح کرفس دشتی است.

کشت بر کشت بالفارسیة معروف

صحیح گشت بر گشت است.

کشنیز کزبره

صحیح گشنیز است.

کند روباه خصی الثعلب

کندسک خصی الکلب

صحیح گند روباه و گند سگ است.

کنگر زد بالفارسیة

صحیح چنین است: کنگرد: بالفارسیة صمغ الحرشف.

کیکیز جرجیر (سریانی: کرکیرا)

ظاهراً سریانی آن گرگیرا باشد.

گاورس دحن

صحیح دُخن است.

گَوْزماتل جوزماتل

صحیح گَوْزماثل و جَوْزماثل است.

گیای جالینوس اسقولوفندریون

گیای جالینوس ترکیب تازه‌ای است که در سایر منابع نیامده است.

گیای زهرناک یتوع

این ترکیب نیز تازه است.

لالا معروف

این کلمه شناخته نشد.

لخادو صام ابرس

لخادو تنها در دانشنامهٔ میسری (قرن چهارم) به کار رفته است. رک. میسری ۱۳۶۶، ص۲۱۹. در یک نسخه از ترجمه و قصه‌های قرآن، برگرفته از تفسیر تربت شیخ جام مبتنی بر تفسیر سورآبادی (به کوشش یحیی مهدوی و مهدی بیانی، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۳۸، ص۶۵۸) به جای کرباسه **لخاوه** به کار رفته که ظاهراً تصحیف **لخادو**ست. رک. میسری، همان‌جا. حبیش در قانون ادب، ج۲، ص۸۶۶، سام ابرص را به کرباسو ترجمه کرده است.

مازو عفص (سریانی: عافصی)

ظاهراً سریانی آن عفصیٰ است که در الصیدنه، ص۴۳۲، به شکل افصی آمده است.

مرغابی نحام

نُحام سرخاب است نه مرغابی.

مس نحاس (سریانی: سنحاسا)

در الصیدنه سریانی آن نحاشا آمده است.

مِغل لفاح

صحیح چنین است: مَغد: لُفّاح.

مغنیسا معروف

در الصیدنه، ص۵۸۴، مغنیسیا آمده است.

مگسک ذراریح

مگسک کلمهٔ جدیدی است.

نباسب علک

صحیح، همان طور که دکتر محقق از الابنیه نقل کرده، بناست و به ضبط برهان بِناسَت است.

نجم معروف (سریانی: نحما)

صحیح باید نجما باشد.

نرثیقس مشهور (رومی: نرثیقس)

این کلمه شناخته نشد.

نی پوسیده نهاوند قصب الذریره این ترکیب نیز تازه است.

نیطافلن معروف (رومی: نیطافلن، یونانی: نیطافلی) ظاهراً صحیح بِنطافلون است که در مخزن‌الادویه، ص۹۰۰، ذیل بِتوع آمده و به ذوخمسه اوراق ترجمه شده است.

هرذوه بالفارسیة معروف این کلمه شناخته نشد.

هوم المجوس مرابیه مرابیه شناخته نشد.

یلمج سورنجان یلمج شناخته نشد.

نکته‌ای که در پایان این گفتار باید توجه را به آن جلب کرد این است که، چنان که در متن مقاله دیدیم، میان معادل‌های فارسی واژه‌های طبی عربی دو کتاب تقویم الادویه و کفایة الطب توافق کامل برقرار است، اما میان این دو کتاب از یک سو و قانون ادب از سوی دیگر تقریباً هیچ توافقی وجود ندارد. این عدم توافق این نکته را به ذهن می‌آورد که ظاهراً حبیش قانون ادب را از روی فرهنگ‌های دیگر عربی به فارسی تهیه کرده و در انتخاب معادل‌های فارسی دربست از منابع خود پیروی کرده و آن‌قدر در کار تألیف این کتاب شتاب داشته است که به این نکته توجه نداشته که خود در دو کتاب تقویم الادویه و کفایة الطب که هردو را قبل از قانون ادب نوشته بوده معادل‌های دیگری برای این لغات به دست داده است. حبیش طبیب بوده و بیشتر تألیفات او در زمینهٔ طب است و کار لغت او را نباید کار چندان اصیلی تلقی کرد.

منابع

افشار، ایرج ۱۳۳۶، «بیان الصناعات»، فرهنگ ایران‌زمین، ج۵، دفتر۴، ص۲۷۹-۴۵۷؛ **افشار**، ایرج ۱۳۴۲، «اندر فوائد لغوی کامل التعبیر»، مجموعهٔ مقالات تحقیقی خاورشناسی اهداء به آقای پروفسور هانری ماسه، دانشگاه تهران، ص۱-۹؛ **افشار**، ایرج و محمدتقی دانش‌پژوه ۱۳۶۱، فهرست کتاب‌های خطی کتابخانهٔ ملی ملک، ج۳، تهران؛ **انجو شیرازی**، جمال‌الدین حسین ۱۳۵۱، فرهنگ جهانگیری، به کوشش رحیم عفیفی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۲ ج؛ **بیهقی**، ابوالحسن علی ۱۳۱۷، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران؛ **بیرونی**، ابوریحان محمد ۱۳۵۸، صیدنه، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران؛ **بیرونی**، ابوریحان محمد ۱۳۷۰، کتاب الصیدنه فی الطب، به کوشش عباس زریاب خوئی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی؛ **تبریزی**، محمدحسین بن خلف ۱۳۳۲-۱۳۳۴، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، زوار؛ **تتوی**، عبدالرشید ۱۳۳۷، فرهنگ رشیدی، به کوشش محمد محمدلوی عباسی، تهران، بارانی؛ **تفلیسی**، ابوالفضل حبیش

۱۳۵۰–۱۳۵۱، قانون ادب، به‌کوشش غلامرضا طاهر، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۳ج؛ **حائری**، عبدالحسین ۱۳۵۰، فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج۱۹، تهران؛ **دهخدا**، علی‌اکبر، لغت‌نامه؛ **رهاورد**، حسن ۱۳۳۳، فهرست کتب خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه تهران، تهران؛ **زمخشری**، محمود بن عمر ۱۳۴۲، پیشرو ادب یا مقدمة الادب، به کوشش سید محمدکاظم امام، تهران، دانشگاه تهران، ۲ج؛ **زنجی سجزی**، محمود بن عمر ۱۳۶۴، مهذب الاسماء، به کوشش محمدحسین مصطفوی، انتشارات علمی و فرهنگی؛ **سروری**، محمدقاسم ۱۳۳۸–۱۳۴۲، مجمع الفرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، علی‌اکبر علمی؛ **صادقی**، علی‌اشرف ۱۳۶۶، «لغات فارسی کتاب التلخیص ابوهلال عسکری»، مجلهٔ زبان‌شناسی، سال چهارم، ص۲۶–۵۷؛ **صادقی**، علی‌اشرف ۱۳۷۹، ترجمهٔ فارسی الابانه، شرح السامی فی الاسامی میدانی، ضمیمهٔ شمارهٔ ۱۰ نامهٔ فرهنگستان، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛ **عقیلی خراسانی** ۱۲۶۰ق/ ۱۸۴۴م (۲۵۳۵ [=۱۳۵۵])، مخزن الادویه، تهران، افست؛ **کردی نیشابوری**، یعقوب ۲۵۳۵ [=۱۳۵۵]، البلغه، به کوشش مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ **کرمینی**، علی بن محمد ۱۳۶۳، تکملة الاصناف، اسلام‌آباد پاکستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان؛ **کیا**، صادق ۱۳۵۴، «خرمابن و واژه‌های وابسته به‌آن در فارسی جهرم»، پژوهشنامهٔ فرهنگستان زبان ایران، ش۱؛ **محقق**، مهدی ۱۳۷۷ (۱۳۷۹)، «واژه‌های فارسی در کتاب تقویم الادویه»، نامهٔ فرهنگستان، سال چهارم، ش۲، ش پیاپی ۱۵، ص۸–۲۸؛ **محمد پادشاه** ۱۸۸۹–۱۸۹۴، فرهنگ آنندراج، لکهنو، ۳ج؛ **مستوفی**، حمدالله ۱۳۱۱ق، نزهة القلوب، بمبئی؛ **مولوی**، جلال‌الدین‌محمد ۱۳۳۶، کلیات‌شمس، ج۱، به‌کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، دانشگاه تهران؛ **میدانی**، احمد بن محمد ۱۳۴۵، السامی فی الاسامی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ عکسی؛ **میسری** ۱۳۶۶، دانشنامه، به کوشش برات زنجانی، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل؛ **نطنزی**، بدیع‌الزمان ۱۳۴۶، المرقاة، به کوشش سید جعفر سجادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ **نفیسی**، علی‌اکبر (ناظم‌الاطباء) ۱۳۱۷–۱۳۳۴، فرهنگ نفیسی، تهران؛ **هروی**، ابومنصور علی ۱۳۴۶، الابنیة عن حقائق الادویة، به تصحیح احمد بهمنیار، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، دانشگاه تهران؛ **همدانی**، رشیدالدین فضل‌الله ۱۳۶۸، آثار و احیاء، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران؛

Steingass, F., 1892, *Persian English Dictionary*, London, 1892.

❑

نام دژی در شاهنامه

زهره زرشناس (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

در شاهنامه، آن‌جا که سخن از پادشاهی هرمزد، پسر و ولیعهد نوشیروان، به میان است، پس از پیروزی بهرام چوبینه بر ساوه‌شاه، هنگامی که هرمزد وی را به رزم پرموده، پسر ساوه‌شاه، گسیل می‌دارد، از دژی متعلق به پرموده نام برده می‌شود که وی گنج خویش را در آن می‌نهد و، پس از شکست یافتن از بهرام چوبینه، در آن تحصن می‌جوید:

دژی داشت پرموده **آوازه** نام — کزین دژ بُدی ایمن و شادکام
نهاد آنچه بودش بدو در درم — ز دینار و از گوهر و بیش و کم

(شاهنامه، چاپ ژول مول، ج۶، ص۳۱۶، بیت ۱۰۴۳؛ چاپ بروخیم، ج۷-۸، ص۲۶۲۴، بیت ۱۰۳۶؛ چاپ کلکته، ج۴، ص۱۸۳۰، با ضبط «کزان» به جای «کزین»).

در دنبالهٔ داستان، بهرام چوبینه هنگامی که بر پرموده خشم می‌گیرد، فرمان می‌دهد:

هم‌اکنون از ایدر به دژ بر روید — بکوشید و با باد همبر شوید
به دژ در ببینید تا خواسته — چه مایه بود گنج آراسته
... زهنگام ارجاسب و افراسیاب — ز دینار و گوهر که خیزد ز آب
... همه گنج‌ها اندر **آوازه** بود — کجا نام او در جهان تازه بود

(شاهنامه، چاپ ژول مول، ج۶، ص۳۲۶، ابیات ۱۲۸۴-۱۲۹۱؛ چاپ بروخیم، ج۷-۸، ص۲۶۳۷-۲۶۳۸، ابیات ۱۲۷۴-۱۲۸۱؛ چاپ کلکته، ج۴، ص۱۸۴۰ با ضبطِ «همه گنج‌ها در دژ آوازه بود».)

و پس از آمدن خاقان به نزدیک هرمزد شاه،

از آوازه صد گنج شد ساخته — دل شاه از آن کار پرداخته

(شاهنامه، چاپ ژول مول، ج۶، ص۳۲۸، بیت ۱۳۳۲؛ چاپ بروخیم، ج۷-۸، ص۲۶۴۰، بیت ۱۳۲۲).

مشاهده می‌شود که از دژ پرموده در شاهنامهٔ چاپ ژول مول و شاهنامهٔ چاپ بروخیم، که تقریباً مطابق با چاپ ژول مول است سه بار و در شاهنامهٔ چاپ کلکته دو بار با نام **آوازه** یاد شده است. در **لغت‌نامهٔ دهخدا** و **فرهنگ ولف** (Wolff 1965)، **آوازه** نام دژی در ترکستان شمرده شده است.

در شاهنامهٔ چاپ مسکو، نام دژِ پرموده **افراز** آمده و فقط یک‌بار از آن نام برده شده است[1]:

دژی داشت پرموده **افراز** نام کزان دژ بُدی ایمن و شادکام
(ج۸، ص۳۷۶، بیت ۱۰۲۲).

نام دژ در نسخه‌بدل‌های منقول در همین چاپ **آوازه** (نسخهٔ K) و **آویزه** (نسخه‌های I و IV) آمده است.

بیت ۱۲۹۱ از چاپ ژول مول در چاپ مسکو به این صورت آمده است:

همه گنج‌ها اندر **آورده** بود کجا نام او در جهان برده بود
(ج۸، ص۳۹۱، بیت ۱۲۶۸).

این بیت در نسخه‌بدل‌های یادشده در چاپ مسکو به صورت‌های زیر آمده است:

همه گنج‌های گرانمایه بود از آن چیز کان برترین پایه بود
(نسخه‌های K و VI)

همه گنج‌ها به دز پر آوازه بود یکی نام او در جهان تازه بود
(نسخهٔ I)

همه گنج‌های پر آوازه بود یکی نام او در جهان تازه بود
(نسخهٔ IV)

بیت ۱۳۳۲ از چاپ ژول مول در چاپ‌های مسکو (ج۸، ص۳۹۴، بیت ۱۳۱۱) و کلکته (ج۴، ص۱۸۴۲) به صورت زیر آمده است:

از آورده صد گنج شد ساخته دل شاه زان کار پرداخته

در هیچ یک از نسخه‌بدل‌های منقول در چاپ مسکو، **آوازه** در این بیت نیامده است.

مشاهده می‌شود که در دو نسخهٔ خطی نسبتاً قدیمی‌تر **شاهنامه** (I، مورخ ۷۳۳ هجری؛ IV

---

۱) واژهٔ «آوازه» و «افراز» در واژه‌نامک (نوشین ۱۳۵۱) و در **لغت شهنامه**، **لغت فرس**، **معجم شاهنامه** و **معیار جمالی** نیامده و چاپ ارزشمند دکتر جلال خالقی مطلق از شاهنامه به داستان هرمزد نرسیده است.

مورخ ۸۴۹ هجری که، به دلیل مقدمهٔ بسیار قدیمیش، احتمالاً از متنی نزدیک به سال ۷۳۳ هجری استنساخ شده است) ضبط نام دژ **آویزه** و **آوازه**، که با واژهٔ تازه قافیه شده، آمده است.

از آن‌جا که جایگاه دژِ پرموده در منطقه‌ای در مشرق ایران اعلام شده، چنانچه در همان داستان نبرد بهرام و پرموده، فردوسی می‌فرماید:

چو پرموده بشنید گفتار اوی　　پر اندیشه گشتش دل از کار اوی
...ز خرگاه لشکر به هامون کشید　　به نزدیکیِ رود جیحون کشید
(شاهنامهٔ چاپ مسکو، ج۸، ص۳۷۳، ابیات ۹۷۷ ـ ۹۸۰)

این گنج‌ها از زمان ارجاسب تورانی در دژ گردآوری شده است (همان ،ص ۳۹۱، بیت ۱۲۶۶)، ضبط **آوازه**، که واژه‌ای سغدی است و سه بار در **شاهنامه** (چاپ بروخیم) آمده و در نسخه‌های قدیمی‌تر نیز دیده شده است، صحیح‌تر به نظر می‌آید و، در نتیجه، نظر ولف تأیید می‌شود و معلوم می‌گردد که ضبط چاپ بروخیم بر ضبط چاپ مسکو رجحان دارد. واژهٔ **آویزه** نیز می‌تواند صورت دیگری از واژهٔ **آوازه** باشد و گمان می‌کنم که کاتبان، به دلیل مهجور بودنِ واژهٔ سغدیِ **آوازه**، آن را نمی‌شناخته‌اند و ترکیب آشنا و پر بسامد «**پرآوازه**» را، که حاوی جزء «آوازه» نیز هست، به جای آن نشانده‌اند.

به نظر نگارنده، ظاهراً **آوازه**، یعنی نام دژ، یکی از صورت‌هایی است که از واژهٔ $^{\circ\circ}$WZYY (سغدی مانوی) و $^{\circ\circ}$W$^{\circ}$Z (h) و یا $^{\circ\circ}$WZ$^{\circ}$K (سغدی بودایی) با تلفظ احتمالی /āwazē/ یا /āwazē/ یا /ōwazē/ (قریب ۱۳۷۴)، به معنای «دریاچه، آبگیر، برکه[۲]»، به فارسی نو رسیده است.

بیلی (1979: p. 478) این واژهٔ سغدی را به همان معنا و مشتق از *ā-vāz-a دانسته و با واژهٔ ختنی hāysiñā به معنای «فواره، چشمه؟» مشتق از *fra-vāz-ana و واژهٔ **آوازه** به معنای «آبگیر» در فارسی نو می‌سنجد. وی ریشهٔ $\sqrt{\text{vaz}}$[۳] به معنای «جاری شدن، دویدن، رفتن» را برای این واژه پیشنهاد می‌کند.

واژهٔ سغدی $^{\circ\circ}$WZYY[۴] به صورت وام‌واژه‌های زیر به زبان فارسی رسیده است:

---

2) Henning 1940: p. 51; idem 1945: p. 471.

۳) بسنجید با ریشهٔ $\sqrt{\text{vaz}}$ در زبان اوستایی به معنای «راندن، بردن، کشیدن، حرکت کردن، وزیدن» (Bartholomae 1961: p. 1386) و ریشهٔ *$\sqrt{\text{ɥeĝh}}$ در زبان هندواروپایی به معنای «حرکت دادن، حرکت کردن، راندن، کشیدن» (Pokorny 1994: Vol. 1, p 1118).

۴) این واژه در زبان ارمنی avazan به معنای «آبگیر، مخزن آب» است. (Henning 1940: p. 51, n.)

ــ **آوازه**[۵] به معنای الف) «آبگیر، بطیحه» ب) «نام دژی در ترکستان (دژ پرموده)».

ــ **آوازه**[۶] و **اوز**[۷] به معنای «چشمه، آبگیر، حوضچه، رودخانه، بطیحه».

افزون‌براین **اوز** در ترکیبات بسیاری آمده است که نام مکان‌هایی در ماوراءالنهر ــ سرزمین زبان سغدی ــ نظیر «ازاب»[۸]، «اوزکند»[۹] و «اوزکث»[۱۰] است.

کاربرد واژهٔ سغدی **اوز**، **آوزه** و یا **آوازه**، به تنهایی یا در ترکیبات، به عنوان اسمی برای نامیدن مکان‌ها یا شهرهایی در ماوراءالنهر و مشرق ایران، قرینهٔ دیگری است بر رجحان نام **آوازه** بر **افراز**.

چنین است که واژه‌های غریب و شاذی که، به دلیل ناشناس یا مهجوری، کاتبان آنها را با واژه‌ای آشنا عوض کرده‌اند، می‌توانند قراینی برای هویت تازه بخشیدن به عناصری از دیگر گویش‌های ایرانی به دست دهند و نیز به تصحیح نسخه‌های کهن در فارسی دری کمک کنند.

---

۵) در **حدود العالم**، دوبار از **آوازهٔ** بیکند نام برده شده است: «... آب‌هایی که آن را بطیحه خوانند، آن بسیار است ولکن آنچه معروف است نه بطیحه است... و هفتم بطیحهٔ بخارا، او را **آوازهٔ** بیکند خوانند، اندر بیابان است.» (ص۱۷)؛ «دیگر رود بخاراست... و بعضی به **آوازهٔ** بیکند افتد». (ص۴۳)

۶) در **تکملة الاصناف**، چندین واژه به معنای «آوازه» آمده است، برای نمونه:

الاوقَة به معنای «آوزه» مثل الغدیر (ص۸)

اَلْفیض به معنای «آوزه» (ص۳۳۹)

اَلمخاضَة به معنای «آوزه» (همان، ص ۴۳۷).

۷) در **هدایة المتعلمین فی الطب**، یکی از قدیمی‌ترین کتب طبی فارسی، آمده است: «و اب جند کونه بوذ: یکی آب باران بوذ... و چهارم اب دریاها بوذ تلخ و شور و زعاق و آب بارکین‌ها [= پارگینه‌ها] و بطایح و **اوز ها**» (ص۱۵۸-۱۵۹). و نیز ← رضایی باغ بیدی ۱۳۷۵، ص۶۱).

۸) «ولایت شافلان و **ازاب**... بر جانب شرقی و جنوبی هرات است. (**جغرافیای حافظ ابرو**، ص۴۵)

۹) «رود سیحون... درحوالی **اوزکند** از سمت مشرق وارد درهٔ پهناور فرغانه می‌شوند...» (لسترنج ۱۳۳۷: ص۵۰۷)؛ «آن طرف **اوش** شهر **اوزکند**، شرقی‌ترین شهرهای فرغانه، بود» (همان، ص۵۰۹).

۱۰) «**اوزکث** نام دهی آبادان و با نعمت است» (**حدود العالم**، ص۸۲).

منابع: ***برهان قاطع***، محمد حسین بن خلف تبریزی، به اهتمام محمد معین، امیر کبیر، تهران ۱۳۶۱؛ ***تکملة الاصناف***، علی بن محمد الادیب الکرمینی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۶۳ ش/۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ***جغرافیای حافظ ابرو (قسمت ربع خراسان)***، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، هرات ۱۳۴۹؛ ***حدود العالم من المشرق الی المغرب***، به کوشش منوچهر ستوده، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۰؛ **رستگار فسایی**، منصور، ***فرهنگ نام‌های شاهنامه*** (۲ جلد)، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۹؛ **رضائی باغ‌بیدی، حسن**، «چهار واژهٔ دخیل سغدی در هدایة المتعلمین فی الطب»، نامهٔ فرهنگستان، (فصلنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، سال دوم (۱۳۷۵)، شمارهٔ سوم، ص ۶۱-۶۴؛ **زرشناس، زهره**، «چند وام‌واژهٔ سغدی در شاهنامهٔ فردوسی»، فرهنگ، کتاب هفتم، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۶۹-۲۹۳؛ ***شاهنامه*** (۴ جلد)، چاپ تِرنِر مکان (Turner Macan)، کلکته ۱۸۲۹؛ همان، چاپ بروخیم، ۱۰ جلد، تهران ۱۳۱۳؛ همان، چاپ ژول مول، سازمان کتاب‌های جیبی، ۷ جلد، تهران ۱۳۴۵؛ همان، چاپ مسکو، آکادمی علوم اتحاد شوروی، ۹ جلد، مسکو ۱۹۶۳-۱۹۷۱؛ همان، چاپ جلال خالقی مطلق، ۳ جلد (۲ دفتر و ضمیمهٔ دفتر نخست)، انتشارات روزبهان، تهران ۱۳۶۹ - ۱۳۷۰؛ ***فرهنگ فارسی***، محمد معین، ۶ جلد، امیر کبیر، تهران ۱۳۴۵؛ **قریب، بدرالزمان**، ***فرهنگ سغدی-فارسی-انگلیسی***، فرهنگان، تهران ۱۳۷۴؛ **لسترنج، گی**، ***جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی***، ترجمهٔ محمود عرفان، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۷؛ ***لغت شهنامه***، شیخ عبدالقادر بغدادی، ویرایش کارلوس زالمان، سنت پترزبورگ، تاریخ مقدمه ۱۸۹۵؛ ***لغت فرس***، ابو نصر علی بن احمد اسدی طوسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، چاپ دوم، طهوری، تهران ۱۳۵۶؛ ***لغت فرس (لغت دری)***، ابو منصور احمد بن علی اسدی طوسی، به تصحیح و تحشیهٔ فتح‌الله مجتبایی - علی اشرف صادقی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۵؛ ***لغت‌نامه*** (دهخدا)، علی‌اکبر دهخدا، زیر نظر محمد معین، ۴۶ جلد، سازمان لغت‌نامه، تهران ۱۳۴۲؛ ***معجم شاهنامه***، تألیف محمد بن الرضا بن محمد العلوی الطوسی، تصحیح و تألیف و ترجمهٔ حسین خدیو جم، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۳؛ ***معیار جمالی***، شمس‌الدین محمد فخری اصفهانی، به کوشش کارل زالمان، قازان ۱۳۰۳/۱۸۸۵؛ نوشین، عبدالحسین، **واژه‌نامک**، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۱؛ ***هدایة المتعلمین فی الطب***، ابوبکر ربیع بن احمدالاخوینی البخاری، به اهتمام جلال متینی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد ۱۳۴۴؛

Bartholomae, Christian 1961: *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.

Bailey, H. W. 1979: *Dictionary of Khotan Saka,* London, cambridge University →hāysiñä.

Gershevitch, I. 1961: *A Grammar of Manichean Sogdian,* Oxford.

Henning, W. B. 1939: "Sogdian Loan- words in New persian", *BSOS* 10, pp. 93-106.

Henning, W. B. 1940: *Sogdica*, James G. Forlong Fund., Vol. XXI, London.

Henning, W. B. 1945: "Sogdian Tales", *BSOAS* 11, pp. 465-487.

Pokorny, Julius 1994: *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* II Vols. Bsel. (Vol. 1, p. 1118).

Wolff, Fritz 1965: *Glossar zu Firdosis Schahname* , Germany.

❑

دو فرهنگ طنزآمیز از اصطلاحات صوفیان در اسامی غذاها

نصرالله پورجوادی

کم خوردن و گرسنگی کشیدن از آدابی بوده است که صوفیان از قدیم بر آن تأکید می‌ورزیده‌اند. مشایخ صوفیه، در مراحلی از سلوک، به مریدان خود توصیه می‌کردند که هر روز مقدار معلومی از طعام بخورند و هیچ‌گاه شکم خود را پر نکنند، چه سیری و پُریِ شکم موجب غفلت از یاد خدا می‌شود[1]. از همین‌جاست که سعدی نیز می‌گوید:

اندرون از طعام خالی دار تا در او نورِ معرفت بینی

ولی، در همان زمان که سعدی می‌گفت که اندرون را باید از طعام خالی نگه داشت، صوفیانی پیدا شده بودند که بزرگ‌ترین مشغلهٔ ذهنی ایشان شکم بود. در واقع، شکم‌بارگی صوفیه مسئله‌ای بود که از قرن پنجم هجری بر سر زبان‌ها افتاده بود و نویسندگان و شعرا صوفیه را به این دلیل نکوهش می‌کردند. سنائی یکی از این شاعران است که می‌گوید:

صوفیان را ز پیِ راندنِ کام قبله‌شان شاهد و شمع و شکم است[2]

حمیدالدین ابوبکر بلخی صاحب مقامات حمیدی، که به طور کلّی نظرش نسبت به صوفیان انتقادآمیز است، یکی از صفاتی که درخور نکوهش می‌بیند حرص و ولع ایشان

---

۱) دربارهٔ یکی از این نوع توصیه‌ها بنگرید به رسالهٔ شقیق بلخی، «آداب العبادات»، معارف، ۱/۴ (فروردین- تیر ۱۳۶۶)، ص۱۰۹. ۲) دیوان سنائی، تصحیح مدرس رضوی، تهران ۱۳۵۴، ص۸۲، و نیز ۱۴۹.

برای خوردن است[۳].

در قرن‌های هفتم و هشتم هجری انتقاد از شکم‌بارگی صوفیه بیش از پیش شدت گرفت و نویسندگان و شعرا داستان‌هایی دربارهٔ این صفت نکوهیده در میان صوفیان نقل می‌کردند. یکی از این داستان‌ها در مثنوی مولوی است که دربارهٔ عشق صوفی به سفرهٔ تهی است.

مولوی، در این داستان، شرح می‌دهد که چگونه وقتی صوفیان جمع می‌شوند از دیدن سفره مست و بی‌خود می‌گردند[۴].

مجد خوافی نیز، در کتاب روضهٔ خلد، که در سال ۷۳۳ تألیف کرده است، دو حکایت دربارهٔ پرخوری صوفیه نقل کرده است. این دو حکایت، که پشت سر هم در کتاب خوافی آمده است، تصوّر کلی جامعهٔ قرن هشتم را نسبت به مسئلهٔ پرخوری و شکم‌بارگی صوفیه نشان می‌دهد:

حکایت (۱) روزی جنازهٔ صوفیی می‌بردند، یکی پرسید که به چه سبب مرده است؟ گفتند از بسیارخوردن.

گفت: سی‌سال است که من چنین مرگی می‌طلبم و مرا روزی نمی‌شود...

حکایت (۲) صوفی از بس که خورده بود نمی‌توانست رفت. او را بر محفّه‌اش نهادند و چهارکس برداشتند تا به خانه برند. در راه قومی را دید که می‌رفتند. گفت: کجا می‌روید؟ گفتند: به دعوت. اشارت کرد که محفّه را از آن طرف گردانید.

شعر

صوفیان را بهشت زندان است — بی کبابی و فِرنی و حلوا
وگر این هرسه هست در دوزخ — خوش‌ترست آن ز جنّةالمأوا
خر همیشه ز کاه و جو میراد — صوفی از خایگینه و سکبا[۵]

شکم‌بارگی و پرخوری صوفیه، چنان‌که در این حکایات ملاحظه می‌شود، سبب مضحکه و طنز شده بوده است. طنزنویس معروف قرن هشتم، عبید زاکانی (وفات: ۷۷۱ یا ۷۷۲ ه)، نیز در هجویات خود حکایتی کینه‌توزانه در انتقاد از صوفیه و حرص و ولع ایشان آورده است:

---

۳) حمیدالدین ابوبکر بلخی، مقامات حمیدی، تصحیح رضا انزابی‌نژاد، چ۱، تهران ۱۳۶۵، ص۸۳.
۴) مثنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر ۳، ابیات ۳۰۱۴-۳۰۲۰.
۵) مجد خوافی، روضهٔ خلد، با مقدمهٔ محمود فرّخ، تهران ۱۳۴۵، ص۱۷۱-۱۷۲.

شخصی در باغ می‌رفت. صوفیی و خرسی در باغ دید. صوفی را می‌زد و خرس را هیچ نمی‌گفت. گفت: ای مسلمان، آخر من کم از خرسم؛ چرا مرا می‌زنی و خرس را نمی‌زنی؟ گفت: از بهر آن که خرس می‌خورد و هم‌این‌جا می‌ریَد و تو می‌خوری و هم می‌بری[۶].

عبید در «رسالهٔ تعریفات» نیز، در ضمن تعریف «صوفی» و ذکر اسباب طرب ایشان، از صوفیه انتقاد کرده است. وی صوفی را مفت‌خوار می‌خواند و، در تعریف بنگ، می‌گوید چیزی است که صوفیان را به وجد آورد و «هریسه و پلا و حلاوات» را هم اغذیهٔ مجلس بنگ و طرب ایشان می‌داند. این نوع طنزنویسی در حق صوفیه و غذا خوردن ایشان را، به نحوی ملایم‌تر، در آثار بسحاق اطعمه هم مشاهده می‌کنیم[۷]. در چنین فضایی بود که حافظ می‌گفت:

صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه می‌خورد پاردمش دراز باد این حیوان خوش‌علف

در همان عصری که مجد خوافی و عبید زاکانی داستان‌های هجوآمیز دربارهٔ شکم‌بارگی صوفیه می‌نوشتند، دو رسالهٔ کوتاه در تعریف غذاها از دیدگاه صوفیه نوشته شده است که نشان می‌دهد مسئلهٔ غذا و پرخوری تا چه اندازه در میان صوفیه اهمیت داشته و چرا نویسندگان و شعرا از این صفت نکوهیده، که در میان صوفیه پیدا شده بود، سخت انتقاد می‌کردند. البته، همهٔ صوفیان را نباید در یک صف قرار داد. در همان زمان که این انتقاد از صوفیه می‌شد، مردانی بودند در تصوف که حقیقتاً به دنیا و مافیها پشت کرده بودند. مشایخ بزرگی همچون سیف‌الدین باخرزی، سعدالدین حمویه، مولانا جلال‌الدین رومی، علاءالدولهٔ سمنانی، عبدالصمد نطنزی همه در همین عصر زندگی می‌کردند.

باری، این دو فرهنگ یا لغت‌نامهٔ اغذیه، که گوشه‌ای از جامعه‌شناسی تصوف ایران را در عصر ایلخانان نشان می‌دهند، از لحاظی با هم شباهت دارند. هر دو ابتدا اصطلاحاتی را که در میان صوفیه رایج بوده نقل و در مقابل آنها نام غذاها را ذکر کرده‌اند. بعضی از اصطلاحات در هردو فرهنگ ذکر شده است. ولی، در عین حال، این دو رساله با هم فرق دارند و پیداست که به قلم دو نویسنده نوشته شده‌اند.

۶) عبید زاکانی، کلیات، به اهتمام محمّدجعفر محجوب، نیویورک ۱۹۹۹، ص۳۰۱.
۷) مثلاً بنگرید به تعریف «البوارد» در دیوان بسحق حلاج شیرازی (اطعمه)، شیراز [بی‌تا]، ص۱۷۴.

این دو رساله از یک نظر دیگر نیز اهمیّت دارند. تا کنون ما عبید زاکانی را در زبان فارسی مبتکر این نوع فرهنگ‌های طنزآمیز می‌دانستیم، ولی، با پیدا شدن دو فرهنگ طنزآمیز از اصطلاحات اجتماعی صوفیان (که یکی از آنها یقیناً پیش از سال ۷۲۲ گردآوری شده است)، معلوم می‌شود که سابقهٔ این نوع فرهنگ‌نویسی به پیش از عبید برمی‌گردد و احتمالاً خود عبید هم در نوشتن رسالهٔ «ده فصل» از همین فرهنگ‌ها یا نظایر آنها الهام گرفته است.

از هر یک از این دو رساله یک نسخهٔ خطی وجود دارد. رسالهٔ اول که «کتاب اسماء اَباها به اصطلاح صوفیان» نامیده شده است در سفینهٔ تبریز است (برگ ۱۱۷ب) که ابوالمجد محمّد بن مسعود تبریزی آن را در سال ۷۲۲ نوشته است[۸]. رسالهٔ دوم در ابتدای نسخهٔ خطی کلیات عبید زاکانی متعلق به کتابخانهٔ ملی پاریس (Supplément Persan 824) است. نویسندگان این دو رساله معرفی نشده‌اند؛ ولی، ظاهراً، هر دو متعلق به اواخر قرن هفتم یا اوایل قرن هشتم‌اند[۹].

(۱)

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب اسماء اَبا*ها به اصطلاح صوفیان

۱) قوت الایمان: نان
۲) ابوجامع: اخوان
۳) ابورجا: سفره
۴) مبشّرالخیرات: آرندهٔ سفره
۵) شیخ‌الرحمة: آب
۶) رکن‌الدوله: خوانِ آراسته
۷) موبد فارس: میزبان
۸) بساط‌الرحمة: نانِ تُنُک
۹) زحمة بلافایده: تره (انواع سبزی‌ها)
۱۰) عذاب السفره: سرکه

۸) دربارهٔ این مجموعهٔ خطی بنگرید به مقالهٔ نگارنده: «عرفان اصیل ایرانی در سفینهٔ تبریز»، نامهٔ بهارستان، ۲/۱، زمستان ۱۳۷۹. ۹) عکس این رساله در مقدمهٔ کلیات عبید زاکانی، پیش‌گفته، چاپ شده است.

* **اَبا** و **با** و **وا** به معنی «آش» است.

۱۱) ابوالوزیر: ترید
۱۲) ابوالفرح: گردآب[1]
۱۳) ابونافع: حلوا
۱۴) ابوالصلیب: افروشه
۱۵) شیخ المحیره: برنجِ بگوشت و نخود
۱۶) توفیر خاریان: رشتَه
۱۷) سلّاخ بی‌حجاب: گوشت مرغ
۱۸) شکار شیطان: بلغور وا
۱۹) مصیبت مشایخ: گاورس با
۲۰) شیخ حاجی: برنجِ بگوشت
۲۱) ابوالامن: سیری
۲۲) ابوعمره: گرسنگی
۲۳) شهید بن شهید: برهٔ بریان
۲۴) شیخ با طیلسان: برنج و بریان
۲۵) شیخ الطبری: برنج شیر [= شیربرنج]
۲۶) قبة الاسلام: زیرباج [= زیره‌باج]
۲۷) شیخ المبارک: غوره با
۲۸) شیخ الابیض: دوغ با
۲۹) شیخ الخلیل: یخنی
۳۰) قاضی القضاة: انار با
۳۱) وزیر الوزراء: سکباج
۳۲) ابوسعید: قلیه معا [= معاء یعنی امعاء]
۳۳) ندیم خاص: قلیهٔ جگر
۳۴) ملک الاسود: قلیهٔ رندی
۳۵) امیرالامرا: کلیچه
۳۶) مؤذّن اکبر: خایگینه
۳۷) لقمة الحکمة: کشمکش رشته
۳۸) قبور شهدا: جوزینه
۳۹) اصباع الحور: لوزینه
۴۰) رحل الجنة: کاچی بعسل [= به عسل]
۴۱) حاجب الحجاب: قلیهٔ بگَوْز [= به گَوْز]
۴۲) مرهم سینه: عصیرهٔ خرما
۴۳) عمر [و] عاص: ماهی بریان
۴۴) حسن و حسین: روغن و انگبین
۴۵) لقمة الاکمله: هریسه
۴۶) عافیة نهانی: دیگ تنوری
۴۷) ضیافة الاتراک: تتماج
۴۸) زنگیِ خندان: سرِ بریان
۴۹) منکر و نکیر: جوز و پنیر
۵۰) آسیاسنگ زیرین: حلوای خشک
۵۱) طبیب الانبیا: انگور
۵۲) احسن الفواکه: خربزه
۵۳) بیت الاحزان: شاهد
۵۴) بیت العشّاق: صابون
۵۵) زلزلهٔ سینی: نان بریان
۵۶) عصارة المشایخ: چنگاله
۵۷) پیک با اسدی (؟): خلال
۵۸) دایرهٔ عذاب: طشت
۵۹) رنج دل صوفیان: آفتابه
۶۰) عقبهٔ مزدوران: باقلی‌وا
۶۱) قلنسوة القضاة: بورانی
۶۲) یأجوج و مأجوج: سعتر
۶۳) قبور شهدا: قطایف
۶۴) فضول در دوزخ: آن کس که کعب گرداند.

۱) شاید مصحّف «گَوزآب» باشد که نوعی آش است.

والله اعلم. تمت الرسالة من الابتدا الی الانتها فی لیلة الثلثا بعد صلوة العشا، الثالث من [شوّال]المکرّم مفتتح شهور سنة (اثنین) و عشرین و سبعمائه.

(۲)

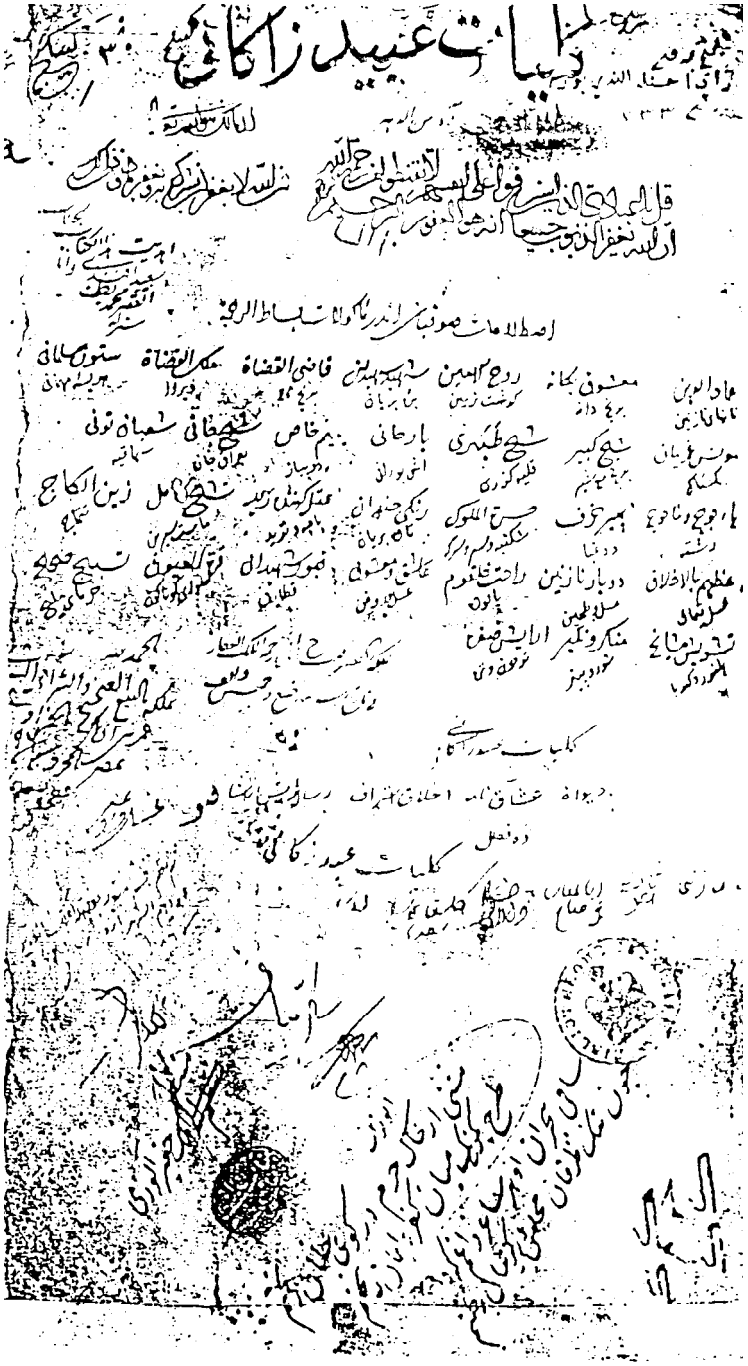
اصطلاحات صوفیان

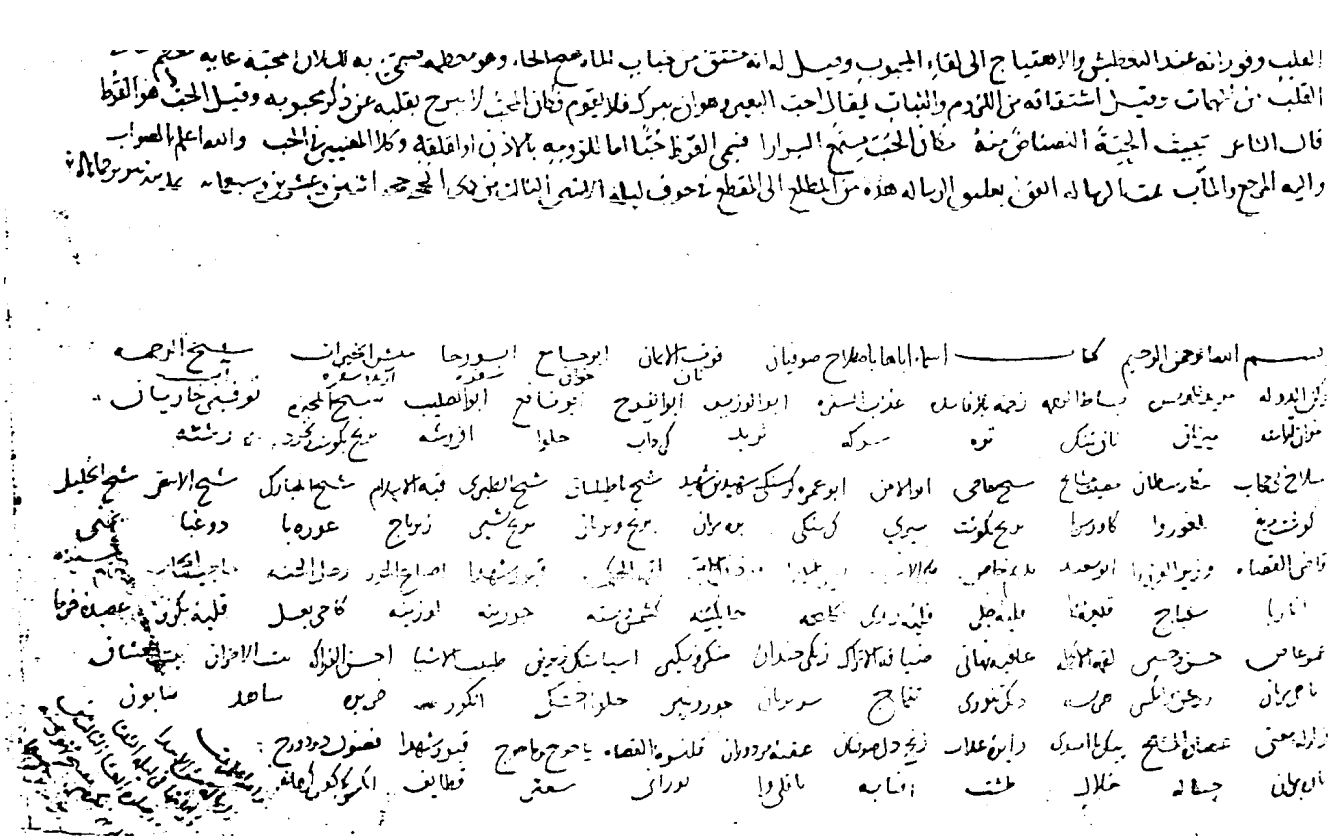
اندر مأکولات بساط الرحمة

۱) عمادالدین: نان‌های نازنین
۲) معشوق یگانه: برنج‌دانه
۳) روح‌المین: گوشت نرمین
۴) شهید شهیدان: برهٔ بریان[۱]
۵) قاضی‌القضاة: برنج محلا
۶) ملک القضاة: ... (؟) ویر وا[۲]
۷) ستون مسلمانی: هریسهٔ میهمانی
۸) مونس غریبان، بکشناس (؟)
۹) شیخ کبیر: برنج مع شیر
۱۰) شیخ طبری: قلیهٔ گَوْزی[۳]
۱۱) یار جانی: آش بورانی
۱۲) ندیم خاص: دو پیاز
۱۳) شیخ جانی: بعراق جان[۴]
۱۴) شعبان تونی: سماقیه
۱۵) یأجوج و مأجوج: رشته
۱۶) پیر خرف: دوغْبا
۱۷) حسرةالملوک: شکمبه و سیر و سرکه
۱۸) زنگی خندان: نان بریان
۱۹) عقل کننده رسید (؟): پاچه و ترید
۲۰) شیخ کامل: ماست شیرین
۲۱) زین الکاج: تتماج
۲۲) عظیم بالاذلاق: عسل قیماق
۲۳) دو یار نازنین: عسل و طحین (=آرد)
۲۴) راحت حلقوم: پالوده
۲۵) عاشق و معشوق: عسل و روغن[۵]
۲۶) قبور شهیدان: قطایف
۲۷) قرة العیون: حلوای گوناگون
۲۸) تسبیح صحیح: خرمای ملیح
۲۹) تشویش مشایخ: بلغور و کیوبا[۶]
۳۰) منکر و نکیر: گَوْز[۷] و پنیر
۳۱) آرایش صفره (کذا): ترخون و تره

---

۱) در رسالهٔ اول، برهٔ بریان «شهید بن شهید» گفته شده است (شمارهٔ ۲۳).
۲) شاید همان **زیربا** (= زیره با) باشد که در رسالهٔ اول زیرباج: **قبةالاسلام** آمده است.
۳) شیخ طبری، در رسالهٔ اول، «برنج شیر» تعریف شده است (شمارهٔ ۲۵).
۴) احتمالاً مصحّف «بغراخانی» که نوعی آش است.
۵) عسل و روغن، در رسالهٔ اول، در ازاء حسن و حسین گفته شده است (شمارهٔ۴۴).
۶) «کیوبا» شاید همان «کیوه با» (کَیْوه =کاهو) باشد. در «زیره باج» هم ضبط نسخه «زیر باج» است، یعنی‌های مختفی افتاده و لابد رسم‌الخط کاتب این بوده است.
۷) در اصل: شور.





در اقصای عالم بگشتم بسی: خویشتن‌شناسی سعدی*

فاطمه کشاورز (استادیار زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه واشنگتن)

ترجمهٔ عباس امام (دانشگاه صنعت نفت)

در ادب فارسی، کمتر شاعری توانِ هماوردی با سعدی داشته است. شخصیت توانمند، استادیِ مسلّم در شعر، تأثیر پردامنه، و لطیفه‌پردازیِ دل‌نشین سعدی تنها اندکی از بسیار هنرهای مقبولِ عام اوست. ارباب نقد شخصیّت فرد و بی‌نظیر و شعر افسونکار او را ستوده‌اند[1].

وی، در پرتو فصاحت بی‌چون و چرای خود، نزد عام و خاص، استاد سخن شمرده شده است. بی‌گمان، به این ستایش‌ها، به راحتی می‌توان اظهار نظرهای تحسین‌آمیز بسیار دیگری افزود. با این حال، از آنها چندان چیزی جز تعریف و تمجید حاصل نمی‌شود. شگفت آن که نقدهای موجود دربارهٔ سعدی، در توضیح این وصف‌های فریبا ولی مبهم، چندان کمکی به ما نمی‌کنند. این سؤال به ذهن خطور می‌کند که چرا شخصیّت فرد و افسونکار سعدی موضوع مطالعهٔ مستقل نشده است. در همین جهت، می‌توان پرسید که شخصیت سعدی از خلال اشعار او تا چه اندازه شناختنی است. به عبارت دقیق‌تر، از کاوش در آثار سعدی به جستجوی نظر او دربارهٔ شخصیت خود چه

---

* Fatemeh Keshavarz, ``Much Have I Roamed Through the World: In Search of Sa°di's Self-image", in *International Journal of the Middle East Studies*, 26 (1994) pp. 465-475.

1) Jan Rypka, *History of Persian Literature*, trans. P. Van Popta. Hope (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1968), 250.

حاصلی به دست خواهد آمد؟ مقالهٔ حاضر نخستین گام در جهت چنین کاوش و نیز کوششی است برای رسیدن به پاسخ این پرسش. اگر هدفِ هرگونه پژوهشِ زندگی‌نامه‌ای، به قول نادِل، این باشد که «پیچیدگی‌های هستی را ببینیم بی‌آن که مدّعیِ یافتن پاسخ برای معمّاهای حیات باشیم»، باید گفت که از این راه می‌توان بر پیچیدگی‌های شخصیّت سعدی پرتوهایی افکند[۲].

به خلافِ برخی شاعران دیگر چون باباطاهر، که گمنامی کامل برگزیدند تا عاشقی وارسته و فارغ از دل‌بستگی به مرز و بوم و فرهنگی خاص باشند، سعدی باکی نداشت که از خود سخن بگوید[۳]. هم‌چنین سخن گفتنِ سعدی از خود، فی المثل، همانند اشارات مولوی به موجودی گریزپا و بی‌آرام و، به تعبیر خودِ او، نه شرقی و نه غربی نیست[۴]. اشاره‌های مولانا به خود برای دسترسی به زندگی‌نامهٔ او مشکل‌آفرین‌اند؛ نه‌تنها از این‌رو که سخنانی کلّی و مجمل‌اند بلکه هم از این‌رو که در بزرگ‌نماییِ جنبهٔ ناپایدار و سپنجیِ شخصیّت او (و در نتیجه همهٔ آدمیان) تعمّد دارند. به سخن دیگر، مشکل بتوان مولانا را به زمان، مکان و رویدادی مقیّد ساخت و فرصت افکندن لمحهٔ نظر جستجوگری بر او یافت. درست به خلاف، اشارات سعدی به خود، در سراسر آثارش، روشن و مشخّص و خالی از تناقض‌اند. باید گفت که غنای گنجینهٔ اطلاعات موجود در این زمینه حیرت‌آور است. وانگهی، استفاده از آنها مستلزم آشنایی کامل است با شیوه‌های بیانی و، علاوه بر آن، انس و الفت با الگوهای مرسوم سخن آن عصر. مع الوصف، از اشارات سعدی به شخص خود می‌توان، به طریقی خلّاق و با اطمینان، برای نظر افکندن بر شخصیّت پرهیجان او بهره جست. اما چگونه؟

فوشه کور، طی بررسی کوتاهی، که یگانه تحقیق در نوع خود نیز هست، در دو اثر سعدی ــ بوستان و گلستان ــ به جستجوی سخنان او در وصف خود غور کرده است[۵]. این مقاله، با عنوان «شیخ سعدی از دیدگاه خودِ او»، در واقع، فهرست جامع خصال اخلاقی

---

2) Ira Bruce Nadel, *Biography: Fiction, Fact and Form* (New York: St Martins Press, 1984), 153.

3) Rypka, ibid, 234. 4) Ibid, 240 - 242.

۵) شارل هانری دوفوشه کور، «شیخ سعدی از دیدگاه خودِ او» در ذکر جمیل سعدی: مجموعهٔ مقالات و اشعار به مناسبت هشتصدمین سالگرد تولّد شیخ سعدی، ۳جلد، کمیسیون ملّی یونسکو در ایران و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۶۷، ج۳، ص۱۳۱-۱۴۱.

سعدی است از زبان خودِ او. امّا، چون نظر دقیق‌تری بر آن بیفکنیم، آشکار می‌گردد که از خصوصیات سعدی چندان اطلاعی به دست نمی‌دهد. توضیح آن که شاعران پارسی‌گوی دیگری، پیش از سعدی و پس از او نیز فضایلی از قبیل فصاحت و بلاغت و فرزانگی و عشق به آموختن و صفای دل را به خود نسبت داده‌اند. این را هم بگوییم که ، اگر به گذشته باز گردیم و فراخ‌تر بنگریم، احساس شگفتی، در قبال خودستایی شاعران آن روزگار، که گزافه‌آمیز جلوه می‌کند، تعدیل خواهد شد و ستایش شاعر از هنرهای خود را نوعاً امری رایج و متعارف خواهیم شمرد. این رسم چه‌بسا بر تأثیر پندهای اخلاقیِ آثار تعلیمی و دیگر انواع اشعار تعلیمی می‌افزوده است. به بیانی ساده‌تر، ارزش نصایح، در آن زمان و هم‌اکنون، بیش از هر چیز به آن بستگی داشته است و دارد که نصیحت‌گو چه اندازه خود به آنها عمل کند. حافظ به طنز می‌گوید: **که وعظ بی‌عملان واجب است نشنیدن**[۶]. صرف‌نظر از توضیحات ما دربارهٔ نوع جایگاهِ خودستایی در شعر فارسی قدیم (که از قضا موضوع پژوهش جالبی نیز خواهد بود)، می‌توان با اطمینان چنین نتیجه گرفت که تهیهٔ فهرستی از خودستایی‌های شاعران، در بیشتر حالات، چندان کمکی به شناخت تصوّری که آنان از خود داشته‌اند نمی‌کند.

با رهیافتی کاملاً متفاوت می‌توان نشان داد که هر کوششی برای کاوش در این معنی که شاعر از شخص خود چه تصوّری دارد در چارچوب آنچه به «زندگی‌نامهٔ روان‌شناختی» تعبیر می‌شود قرار می‌گیرد. لذا، این پرسش عمده پیش می‌آید که ، برای دست‌یابی به تصویر زنده‌تر و همه‌جانبه‌تر و واقعی‌تر از اُدبا، بهترین راهِ بهره‌جویی از آثار ادبیِ آنان چیست. چشم‌اندازهای این رهیافت دلگرم‌کننده است. اکراهی که نسبت به کار ادبی خلّاق شمردنِ مطالعات دربارهٔ زندگی‌نامهٔ نویسندگان وجود داشته و ، تا همین اواخر، منتقدان را از آن باز می‌داشت که آن را پژوهش «شایسته»‌ای بشمارند و در آن نظریه‌پردازی کنند، به رهیافت‌های نوی مجال ظهور داد. در تحقیقات تازه‌تر، بر جنبه‌های هنری و دوران‌ساز این آثار منثورِ غیرداستانی ولی خلّاق تأکید می‌شود. فی‌المثل، امروزه، منتقدان، علاوه بر تأکید پیشین بر ماهیّت خبری و سندیِ زندگی‌نامه‌ها، بر این آثار، از نظر «طرز بیان و فنونِ روایی و عناصرِ اسطوره‌ای» که

۶) دیوان حافظ شیرازی، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی.

زندگی‌نامه‌نویس برای نقل سرگذشت خود یا توصیف صاحب ترجمه به کار می‌برد، ارج می‌نهند[۷]. در مرتبه‌ای دیگر از مراتب، تأکید بر ضرورتِ باز شناختِ انگاره یا تصویری تکراری و دارای کیفیت مجازیِ آشکار در آثار یا حیات صاحب ترجمه گامی است بلند. کسانی، از جمله نادِل، مهم‌ترین کار پژوهشیِ زندگی‌نامه‌نویس را نشان دادن چنین انگاره یا تصویر مجازیِ غالب می‌دانند که در زندگی صاحب ترجمه عامل وحدت‌بخش است. در واقع، نادِل برای دستیابی به چنین تصویر مجازی چندان ارزش قایل است که توصیه می‌کند زندگی‌نامه‌نویس، چنانچه از خودِ موادِّ موجود انگاره‌ای «خودزا» پدید نیاید «به میل و گرایش خود» انگاره‌ای وضع کند[۸]. در این تحقیق، نشان داده خواهد شد که بهره‌جویی از چنین انگارهٔ مجازیِ غالبی برای کاوش در شخصیت سعدی بس سودمند است، چون دست کم یکی از این انگاره‌های غالب از خلال حیات خودِ شاعر پدید می‌آید و در زبان مصنوع و تصویری یا سادهٔ او بازشناختنی است و آن سفر است.

سعدی بیشتر عمر خود را در سفر یا در سخن گفتن از سفر گذرانـد. ایـن مـضمون تکراری، که در سرتاسر آثار سعدی دیده می‌شود، نه‌تنها به رنگ‌های گوناگون و به تکرار پرورده شده بلکه با مهم‌ترین موقعیت‌ها و عواطف زندگیِ شاعر قرین گشته است. سفر، به معنای مجازیِ وسیع بر ویژگی‌های بادوام انسانی چون استقامت، دانایی و تجربه و جهان‌دیدگی و به عنوان صورت خیالیِ گذرا و بی‌دوام، از جمله، بر حادثه‌جویی و عشقِ ناسوتی و سرخوشی دلالت دارد. در هر حالت، شخصیت سعدی با صوَر گوناگونِ شور و هیجانِ وابسته به این مضمون نمایان است. لذا، این انگارهٔ مجازیِ غالب برگزیده شد تا در کانون این مقاله جایگزین شود؛ چون بخش مهم و وسیعی از تجربیات زندگی شاعر را برای بررسیِ درخور فراهم دارد. امید است که از این راه بتوان در شخصیت سعدی، به‌ویژه تصوّر او از خویش، به کاوش پرداخت.

در حیات ادبیِ بیشتر شاعران قدیم، سفر، اهمیتِ چندانی نداشته است. در مجموع،

---

7) Nadel, ibid, 151.

برای دیگر آثار جالب مربوط به رهیافت‌های تازه‌تر دربارهٔ زندگی‌نامه ←

Gaul Porter Mandell, *Life into Art*: *Conversation with Seven contemporary Biographers* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1991); idem, *Studies in Biography*, ed. Daniel Aaron (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978).

8) Nadel, ibid,158.

اینان بسیارسفر نبوده‌اند. بیشتر آنان **سیرِ انفُس** را بر **سیرِ آفاق** برگزیده‌اند. برخی از آنان، چون حافظ و نظامی، چندان به‌ندرت ترک دیار گفتند که چون سرانجام عزم آن کردند، پیرامون قصد آنان از سفر و نتیجهٔ آن افسانه‌ها ساخته شد. شاعرانی هم بودند که جنگ و آشوب یا نیازی مبرم به یافتنِ ولی‌نعمتی مشتاق‌تر و گشاده‌دست‌تر آنان را به سفر واداشت. حتّی در این حال، کمتر گزارشی از این سفرها در شعر آنان دیده می‌شود[۹].

سفر مکّه، که بر هر مسلمان مستطیعی واجب شمرده شده، الهام‌بخش شاعرانی چون ناصر خسرو و خاقانی در خلق آثاری ادبی، یعنی سفرنامه[۱۰] و **تحفة‌العراقین**[۱۱] گردید. هرچند در این آثار، مسائلی چون تیزبینی و صداقتِ مسافر و واقع‌بینی و توجّه او به جزئیات، به‌ویژه در سفرنامه، درخورِ کاوش است، رویدادهایی که در آنها گزارش شده‌اند، به سختی، بُعد شخصیِ لازم کسب می‌کنند تا حضور خود شاعر را برای بررسی ملموس سازند.

سعدی، به خلاف، به بسیار جاها سفر و رویدادهای این سفرها را (چه واقعی و چه خیالی) در فراورده‌های ادبیِ جدّی خویش بازگو کرده است. وی، از سفر، بسیار سخن گفته و **سیرِ آفاق** را همراه با **سیرِ انفُس** از دل و جان توصیه و در وجوه چندی از شخصیت مسافر موشکافانه نظر کرده است. این کاوشِ ژرف در کیفیّاتِ روانیِ مسافر به کارِ ما می‌آید و آن دلالت دارد بر آگاهی سعدی از مجازی بودن تجربه تا آن‌جا که این تجربه احساسات درونی مسافر را تعریف و بیان می‌کند. هرچند در همهٔ آثار سعدی اشاره‌هایی به سفر می‌توان یافت، امّا وی در هیچ اثری بیشتر از گلستان و بوستان به احوالِ شخصیِ مسافر نزدیک نمی‌گردد[۱۲].

ابو عبدالله مشرف‌الدین بن مصلح‌الدینِ سعدی، بین سال‌های ۶۳۴–۶۴۰،در شیراز

---

۹) شاهدی معروف برای شاعری که به جستجوی ولی‌نعمت سفر کرده فرخی سیستانی است که از خدمت یکی از دهقانان، از طریق دربار چغانیان، به غزنه آمد تا سلطان محمود را مدح بگوید. ← Rypka, ibid, 176.

۱۰) ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، انتشارات فردوس، تهران ۱۳۶۶، ج۲، ص۸۹۳–۹۸۹.

۱۱) همان، ۷۷۶–۷۸۳.

۱۲) برای اطلاع از ترجمه‌های انگلیسی گلستان و بوستان، ←

John D. Yohannan, *The Poet Sa^{c}di: A Persian Humanist* (New York: University Press of America, 1987), 1-16.

نقل قول‌های مربوط به بوستان و گلستان از کلیات شیخ سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، علمی، تهران ۱۳۸۸ است.

به دنیا آمد و حدوداً دوازده‌ساله بود که پدرش را از دست داد[۱۳]. او تحصیلات خود را در شیراز شروع کرد؛ ولی از ترس حملهٔ مغول و لشکرکشی خوارزمشاهیان، به بغداد کشانیده شد. تذکره‌نویسانی، چون دولتشاه، انبوهیِ صفات و حوادث افسانه‌ای، از جمله عمر بیش از صد سال و چهارده سفر مکه، به او نسبت داده‌اند[۱۴].

آنچه مسلم است این که، وی در نظامیهٔ بغداد درس خواند و، در حوالی سال ۶۴۷، عازم سفری شد که لااقل سی سال به درازا کشید. در بازگشت به شیراز، در سال ۶۷۷، بوستان و گلستان را تألیف کرد[۱۵] و ما، در این مقاله، با مجموعهٔ این سفرها، آن‌گونه که در این دو کتاب بازتاب یافته است، سر و کار خواهیم داشت.

نویسندگانِ زندگی‌نامهٔ سعدی در باب دامنهٔ جغرافیایی این سفرها اختلاف دارند. بعضی از آنان قبول دارند که او، هم‌چنان که خود در گلستان و بوستان گفته، از جانب مشرق تا به هند و از جانب مغرب تا به افریقا سفر کرده است[۱۶]. برخی دیگر امکان سفر او را به کاشغر و سومنات، که در باب پنجم گلستان و در بات هشتم بوستان از آن یاد شده، رد می‌کنند. سفر سعدی به کاشغر محلّ تردید است؛ چون، در حکایت، از چنان شهرتی در آن دیار برای شاعر سخن رفته که اثبات آن در آن دوران مشکل می‌نماید. ماجرای سفر سومنات نیز، اگر گزارش آن واقعی تصوّر شود، مشکلِ جدّی‌تری در بر دارد، چون سعدی، در آن ماجرا، نقش اول را در قتلِ برهمن هندی بر عهده دارد. به علاوه، چنین به

---

13) Rypka, ibid, 250 - 253. برای تفصیل بیشتر ←

Henri Massé, *Essai sur le poèt e Saadi* (Paris: Paul Geuthner, 1919).

۱۴) جلال متینی، «مقامه‌ای منظوم به زبان فارسی»، ایران‌نامه، ۳ (۱۹۸۵)، ۷۰۶.

برای بررسی انتقادی و جامع تراجمِ سعدی ← محمد محیط طباطبائی، «نکاتی در سرگذشت سعدی»، در ذکر جمیل سعدی، ج۳، ص۱۸۵-۲۱۱؛

15) Rypka, ibid, 250.

۱۶) علاوه بر آثاری راجع به سفرهای سعدی، برای بحث خاص در این موضوع ←

John Andrew Boyle, "*The Chronology of Sa^{c}di's Years of Travel*", in *Islam wissenschaftliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburstag*,ed. R. Gramlich. Wiesbaden: FranzSteiner Verlag, 1974), 1-8; Hasan Neshat Ansari, "Did Shaykh Sa^{c}di Visit India?", *Journal of the Bihar Research Society* 59 (1973): 173-186: Ahmedmian Akhtar,"Sa^{c}di's Visit to Somnat", *Islamic Culture* 8 (1934): 212-221; Edward G. Brown, *A Literary History of Persia: From Firdawsi to Sa^{c}di* (New York: Charles Scriber's Sons, 1906), 528 - 529.

ادوارد براون سفر سعدی از جانب مشرق تا هندوستان و از جانب مغرب تا آفریقا را پذیرفته است.

نظر می‌رسد که سعدی نمی‌دانسته سومنات در کجاست؛ چون، بر حسب گزارش ماجرا، وی، پس از فرار از سومنات، به هند می‌رسد[۱۷]. این مورّخان، که بوستان و گلستان را در درجهٔ اول مجموعه‌ای اخلاقی می‌شمارند، در قبال حکایاتی که در آنها سعدی دارندهٔ نقش اول در قضایای غیراخلاقی معرّفی می‌شود، دچار سردرگمی می‌گردند. آنان بر سر یک دوراهی قرار خواهند گرفت: چنین رویدادهایی را واقعی بشمرند که، در این صورت، شخصیّت عجیب و غریبِ سعدی را باید توجیه کنند؛ یا بپذیرند که سعدی، چه‌بسا گه‌گاه، به نیروی خیالِ خود مجال قصه‌پردازی داده است. ادوارد براون اوّلی را اختیار کرده یعنی همهٔ رویدادهای مذکور در بوستان و گلستان را واقعی شمرده، و ضعف‌های اخلاقی سعدی را که از آنها نتیجه‌گیری می‌شود به این شرح توجیه کرده است: «وقتی سعدی، بنا بر نظر غالب، شاعری اساساً اخلاقی وصف می‌شود، هرچند این دید از جهاتی بی‌گمان درست است، باید در نظر داشت که اخلاقیات او با نظریه‌های اخلاقیِ رایج در غرب تا اندازه‌ای فرق دارد»[۱۸].

متأسفانه، کسانی که امکان قصه‌پردازی سعدی را می‌پذیرند نیز برداشتی ساده‌لوحانه دارند؛ مثلاً، قبول دارند که سعدی نمی‌توانسته به سومنات رفته باشد، چون اگر رفته باشد می‌بایست دانسته باشد که آن در هند جای داشته است[۱۹]. در این باره که چرا سعدی واقعیت و خیال را در هم می‌آمیخته، حجّت می‌آورند که وی، در بحبوحهٔ اشتغال به فنون ادبی پیچیده، از چگونگی این ماجراپردازی‌ها غافل می‌مانده است. عباس اقبال آشتیانی می‌گوید: «سعدی آن‌چنان در قید حفظ فصاحت و بلاغت و ظرایف بیانی بوده که توجه دقیق او به زیبایی قالبِ کلامی مانع از تشخیص و تمیز صحیح از سقیم گشته است»[۲۰]. اگر این تصور که بوستان و گلستان مجموعه‌هایی اخلاقی‌اند به شایستگی دگرگون شود، دیگر حاجت نخواهد بود که چنین غفلتی به سعدی نسبت داده شود. نظر جلال متینی که این هر دو اثر را در زمرهٔ نوع ادبی **مقامه** قرار می‌دهد، بی‌گمان بیانگر خصلت تخیّلیِ حکایات است[۲۱].

چون کاربرد سجع و ساختِ حکایتی و اهمیت لطیفه‌پردازی و بذله‌گویی و فصاحت

---

17) Browne, ibid, 529. 18) Ibid, 530. 19) Ansari, ibid, 185-186.

۲۰) عباس اقبال، «زمان تولّد و اوایل زندگانی سعدی»، مجلهٔ تعلیم و تربیت (بهمن و اسفند ۱۳۱۶)، ص۶۳۶.

۲۱) متینی، همان، ۷۱۶–۷۲۰.

کلام در این آثار با آنچه در وصف **مقامات** رایج است مطابقت دارد[۲۲]، نظر متینی درخور توجه است[۲۳]. البته این معنی را باید در نظر داشت که سعدی از سرمشق قاضی حمیدالدین بلخی (وفات: ۵۵۹)، مشهورترین مقامه‌نویس در زبان فارسی، صرفاً تقلید نکرده و در این نوع ادبی دگرگونی‌های عمده‌ای پدید آورده است. متینی اظهار نظر می‌کند که سعدی، اگر این اصطلاحات را در نوع ادبی مقامه وارد نمی‌کرد، در کاربرد آن، که اساساً با زبان فارسی سازگاری ندارد، به آن درجه از توفیق دست نمی‌یافت[۲۴].

خود سعدی، برای اشاره به ماهیّت تخیلیِ حکایاتِ خویش، بیانی شوخ‌تر در باب اول گلستان [حکایت ۳۲] اختیار می‌کند. آن‌جا که مسافرِ دارای نقش اولِ داستان، که قرار است به گناه دروغ‌های خود کیفر ببیند، به ملک می‌گوید: اگر از بندهٔ خود سخنان لغو شنیده‌ای مرنج که «جهان‌دیده بسیار گوید دروغ».

حکم مَلِک، که مسافر غریب را به خاطر اعتراف صادقانه‌اش عفو می‌کند، هشدار بذله‌آمیز دیگر سعدی است به خوانندگان که بدانند وی گاه‌گاه مستغرق قصه‌پردازی و گزاف‌گویی شده و از آن درگذرند. از اینها گذشته، تنها سفرکردگان می‌دانند که رویدادهای خسته‌کنندهٔ سفری دراز را، پیش از آن که به گوش شهریان بی‌تجربه برسانند، چگونه باید به نیروی خیال بازسازی کنند. این، هم‌چنین، هشداری است که در بوستان و گلستان هیچ چیز نباید به معنای ظاهری آن گرفته شود[۲۵].

خواه سعدی به سومنات سفر کرده باشد یا نکرده باشد، خواه در ساخت و پرداخت اندیشیدهٔ ادبی مستغرق شده باشد یا نشده باشد، هر رویدادی در بوستان و گلستان، برای

---

22) A. F. L. Beeston, "al-Hamadhâni, al-Ḥariri and the Maqâmât Genre", in *Cambridge History of Arabic Literature: Abbasid Belles-Lettres*, ed., Julia Ashtiyani etal. (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 135.

۲۳) در این‌جا، به اختصار می‌توان گوشزد ساخت که کلّیات و تصوّرات مسلّم دیگر در مورد نقشِ نوعی شعر فارسی نیازمند تجدید نظر جدی است. مثلاً مدح، که از دیرباز نشانهٔ انحطاط اخلاق اجتماعی و وسیلهٔ تحصیل مال شمرده شده، در پرتو مطالعات جدید، نشان داده شده، که دارای نقشی پیچیده‌تر و مهم‌تر است. در مورد سعدی، برات زنجانی، در تحلیل قصاید او در مدح اتابک، این معنی را به خوبی اثبات کرده است. ← برات زنجانی، «سخنوری زیرکانه در قلمرو سعدی» در ذکر جمیل سعدی، ج۲،ص۱۹۷–۲۰۸.

۲۴) متینی، همان، ص۷۱۷–۷۱۸.

25) Ashraf Abu Turab Zia Sardar, A *Time to Speak: Anecdotes from Sa^{c}di Shirazi* (Leicester: Islamic Foundation, 1976), 2.

مقاصد ما در این مقاله، واقعی شمرده می‌شود. چون، در این مقاله، با جنبهٔ تاریخی رویدادها کاری نداریم، بلکه مهم برای ما این است که این رویدادها چه اندازه به ما نشان می‌دهند که سعدی نسبت به سفرکردگان ــ و در حالاتی چند، از راه تعمیم، نسبت به خود ــ بدان‌سان که از خلال حکایات روشن می‌گردد، چه برداشتی داشته است. در واقع، شاهد مثال سفرکرده‌ای که داستان‌ها از خود ساخته ما را به همان نقطهٔ مهم اول می‌رساند که سعدی با سفرکردگان و کسانی یگانگی می‌یابد که به یک‌جا تعلّق ندارند بلکه در گشت و گذارند؛ نه با رهگذران سرگردان و بی‌مقصد و مقصود که بازیچهٔ امواج حوادث‌اند بلکه با سفریان هوشمند که مهار حوادث را به دست دارند و با برنامه سیر می‌کنند و حضور و غیبت آنان، نه‌تنها در شهر میزبان بلکه هم‌چنین در سرنوشت مَلِکی که بر آن فرمان می‌راند، اثر می‌بخشد. در باب اول بوستان، سعدی پادشاهان را چنین اندرز می‌دهد:

بزرگان مسافر به جان پرورند — که نامِ نکویی به عالم برند
تبه گردد آن مملکت عن‌قریب — کزو خاطر آزرده آید غریب

از این آشکاراتر، در باب سوم گلستان، پهلوانی جوان از پدر خود اجازه می‌خواهد که به سفر رود. پدر، در پاسخ، سفر را برای پنج طایفه مناسب می‌شمارد که سعدی، بی‌گمان، از دومین طایفه است:

> دوم عالمی که به منطق شیرین و قوت فصاحت و مایهٔ بلاغت هرجا که رود به خدمت او اقدام نمایند و اکرام کنند.

و این ما را به اظهار نظر دیگر رهنمون می‌گردد که عجب نیست اگر این مسافرِ دانا و آسوده‌خاطر، که حادثه‌پرداز است، از دل و جان مسحور جاذبهٔ توان گفت جادوئیِ سفر شده باشد. وی، در باب پنجم بوستان، می‌گوید:

سفر ناگهم زان زمین در ربود

گویی، در بنِ همهٔ آن آرامِ خاطر و دانایی، به جستجوی سپری است تا در پس آن پنهان گردد، در پسِ گمنامی و هم‌طرازی تا در آن ناپیدا بماند، در پس نوعی از یادرفتگی که با مرگ بی‌شباهت نیست. بوستان و گلستان پُر است از تعبیرهای استعاری مشترک میان

سفر و مرگ، چون **دروازهٔ مرگ**، **کوس رحلت** و مانند آنها، ممکن است گفته شود که این‌گونه تعابیر در همهٔ اشعارِ پارسی قدیم هست. امّا، آنچه مختصّ سعدی است خودِ این تعابیرِ استعاری نیست بلکه تفاوت ظریف معنایی مثبت و فرح‌بخشی است که با تأکید مرسومِ آن بر کوتاهیِ عمر پیدا می‌کنند. سعدی، در عالمِ حقیقت یا خیال، بس مشتاق بود که ناشناس در میان مستمعان خود ظاهر شود تا تأثیر شعر خود را بر آنان ملاحظه کند؛ زیرا هم‌چون بسیاری از سرشناسان، می‌بایست در این امر کنجکاو باشد که، در غیاب او، دربارهٔ آثارش چه حکم می‌کنند. برای اظهار نظری دربارهٔ آوازهٔ سعدی، باید موقتاً از بحث اصلی دور شویم. تنی چند از مورخان گفته‌اند که همهٔ شهرت سعدی مقرون است به تألیف بوستان و گلستان، لذا، وی طیّ سفرهای خویش، نمی‌توانسته است شاعری معروف بوده باشد[۲۶]. این نظر قانع‌کننده نمی‌نماید. این فرض که سعدی، پیش از تألیف آن دو اثر، غزلی نسروده و یکباره استاد سخن شده غریب است. سعدی، بی‌گمان، خود، در دیباچهٔ گلستان دعوی دیگری دارد، آن‌جا که می‌گوید:

> ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است و صیت سخنش که در بسیط زمین رفته و قصب‌الجیب حدیثش که هم‌چون شکر می‌خورند و رقعهٔ منشئاتش که چون کاغذ زر می‌برند...

نمی‌توان به هرزه دعوی‌های این‌چنینی کرد آن‌هم برای معاصرانی که به راحتی گزاف بودن آنها را می‌توانند تمیز دهند. به‌علاوه، شواهد برونی نشان می‌دهد که آوازهٔ سعدی چندین دهه پیش از مرگش دست کم تا قونیه رفته است[۲۷]. لذا، این فرض که سعدی در برخی از شهرها که بدانها سفر کرده از شهرتی برخوردار بوده چندان دور از حقیقت نمی‌تواند بود.

خواه سعدی طی سفرهایش از شهرت درخور توجهی برخوردار بوده باشد، خواه ماجرای ملاقات او با جوانی کاشغری و ارادت این جوان به او یا درگیری او در جدل با فقیهانی که به روایت حکایتی در باب چهارم بوستان، نخست او را بازنشناختند اتفاق افتاده باشد و خواه این جمله ساخته و پرداختهٔ خیال او بوده باشد، پیداست که، در نظر

---

26) Rypka, ibid, 250.

۲۷) مجتبیٰ مینوی، «ذکر جمیل سعدی»، یغما، سال۵، ش۳، خرداد ۱۳۳۱ش، ص۹۷-۱۰۲.

وی، یکی از فواید سفر این بوده است که در آن، برای آدمی، **گمنامی** و **شاهدِ غیر مشهود بودن** میسّر است. سعدی، اگر می‌خواست، می‌توانست سرانجام، اجازه دهد که خلق لمحهٔ نظری بر نبوغ او بیفکنند و آنگاه ناپدید گردد و آنان را انگشت به دهان واگذارد تا با خود بگویند که «چنین کسی جز سعدی که تواند بود؟» و این درست همان است که، پس از جدل با فقیهان و غایب شدن او، روی داد:

نقیب از پِیَش رفت و هر سو دوید — که مردی بدین نعت و صورت که دید
یکی گفت ازین نوع شیرین‌نفس — درین شهر سعدی شناسیم و بس

یکی دیگر از جاذبه‌های سفر در نظر سعدی، بی‌گمان، **کشاکش**‌های آن بوده است ــ کشاکش‌هایی هم فکری هم جسمانی و هم روحی. فی‌المثل، مسافر می‌بایست در برابر وسوسهٔ درگیری در ماجراهای مضر به حال مقصود نهایی سفر خود ایستادگی کند و، در عین حال، اگر، در دیار دشمن، ناملایمی پیش آید شکیبایی و بردباری نشان دهد. هم‌چنین، می‌بایست، در برابر گرسنگی و تشنگی و دیگر مشقّات طبیعی، تحمّل جسمانی خود را به آزمون گذارد. ما، در قرن حاضر، تصوّر دیگری از سفر در ذهن داریم. حاجت به گفتن نیست که به روزگار سعدی، لازمهٔ سفر چیزی بیش از بلیت و ذخیرهٔ جا در مقصد بوده است. آنان که بر خطر سفر واقف نبوده‌اند بهای گرانی به تاوان این بی‌خبری پرداخته‌اند. در این جهانِ آشفتهٔ سرشار از حوادث هر چیزی ممکن بود روی دهد. آدمی چه بسا ناگزیر می‌شد دختر زشت‌رویِ دوست اتفاقی دغلکاری را به زنی بگیرد، هم‌سفری اهل کاروان ــ چنان که در حکایتی از باب دوم گلستان ــ چه بسا معلوم گردد که دزدی بوده است به صورت درویشان درآمده. یا، باز بدتر از این، مسافر چه بسا در دیار کفر، به جاسوسی متهم می‌شد و او را به پستویی دربه‌گِل‌برآورده حبس می‌کردند و این رنج و شکنجه دو هفته دوام می‌داشت تا بی‌گناهی او ثابت شود و این همان بلایی است که (در حکایتی از باب سوم گلستان) بر سر دو درویش خراسانی آمد، یکی ضعیف و دیگری قوی:

> قضا را بر درِ شهری به تهمت جاسوسی گرفتار آمدند، هر دو را به خانه‌ای [= اتاق] کردند و در به گِل برآوردند.

لذا مسافر را نباید دست کم گرفت. هرچه باشد، او قهرمان این پهنهٔ حوادثِ پیش‌بینی

نشده است که در آن ماجراجویی تنها یکی از صفات لازم برای بقاست. خلاف این نیز صادق است. در وجود سفرناکرده‌ها نیز نقصی هست. نه‌تنها جوانِ بدرقه، در حکایتی از باب هفتم گلستان، پس از سال‌ها تمرین و مشق، چون متنعّم است و نازپرورده نه جهان‌دیده و سفرکرده، نمی‌تواند هنرهای خود را به آزمون گذارد بلکه حتی زاهدی از دمشق، چون دل به آسایش زندگی شهری می‌سپرد، همهٔ فضایل معنوی خود را از دست می‌دهد.

در برابر چنین زمینه‌ای، فخر سعدی به سفرکردگیِ خود معنای بیشتری پیدا می‌کند و بیشتر مفهوم می‌گردد که چرا وی، از نام‌بردن دیاری که به آن سفر می‌کند، حتی اگر در داستان نقش فرعی داشته باشد یا نقشی نداشته باشد، غافل نمی‌ماند. در بوستان و گلستان، دست کم بیست و پنج بار چنین اشاره‌هایی رفته است و هم اشاره‌هایی بیشتر به سفرش به سرزمین‌های دوردست که نام آنها برده نشده است. فواید سفر بیانگر آن است که چرا سعدی، گاه‌گاه، آن را به همان طریقی توصیه می‌کند که پزشکی داروی تلخ را برای فایده‌ای در پی نه برای لذتی در بر.

ز ظلمت مترس ای پسندیده‌دوست — که ممکن بوَد کابِ حیوان دروست
نه گیتی پس از جنبش آرام یافت؟ — نه سعدی سفر کرد تا کام یافت؟

به رغم تأکید سعدی بر فواید آموزشی سفر، به نظر نمی‌آید که وی در پیِ دسترسی به استادی خاص سفر کرده باشد، بلکه چنین می‌نماید که او سفرهای خود را وسیله‌ای برای تعلیم و تربیتِ عملی و مکمّل کسب علم در مدرسه تلقی می‌کرده است. به‌خصوص، وی فخر می‌کند که با مردمانی از هر طایفه و مسلک عمری سپری کرده است. حاصل آن که وی، در دیباچهٔ بوستان، به حق مدعی است که از هر خرمنی خوشه‌ای یافته است:

در اقصای عالم بگشتم بسی — به سر بردم ایام با هر کسی
تمتّع به هر گوشه‌ای یافتم — ز هر خرمنی خوشه‌ای یافتم

سفرهای سعدی، خواه به قصد کسب علمْ برنامه‌ریزی شده باشد خواه نه، به احتمال قوی، سرچشمهٔ بینش او دربارهٔ احوال نفسانی آدمی و توانایی کم‌نظیر او در سودمند یافتن تنوّع و ناهمسانی بوده است. پیداست که وی خوش‌تر دارد که در جهانی با رنگ اختلاف و جویای آموختن زیست کند و از آن بهره گیرد تا در جهانی تیره و تار و متجانس

که کورکورانه از یک مسلک و مشرب پیروی کند. دانایی که از راه دریای عمان فرا می‌رسد و دانش و فرزانگی او ترکیبی است از علوم اسلامی و غیر اسلامیِ مکتسب از راه حشر و نشر با اقوام گوناگون، به روشنی همان تجسمِ تصورِ آرمانی سعدی از مردی فرزانه است:

ز دریای عمّان برآمد کسی — سفر کرده هامون و دریا بسی
عرب دیده و ترک و تاجیک و روم — ز هر جنس در نفسِ پاکش علوم
جهان گشته و دانش اندوخته — سفر کرده و صحبت آموخته

این چهرهٔ عمّانی، در باب اول بوستان، نزدیک‌ترین تصویری است که از روی آن بتوان بر تصوّری که سعدی از خود داشته یا آرمانی که شاعر برای نیل به آن تلاش می‌کرده دست یافت. هرکدام از این دو شق را بپذیریم، باید بگوییم که وقوف خود سعدی بر گونه‌گونیِ جهان و پیچیدگی طبیعت انسانی، که یادآور آن فرزانهٔ عمّانی است، در نظری که در باب خیر و شر دارد تمیزدادنی است. در بوستان و گلستان، خیر و شر مطلق بر جهان حاکم نیست. هیچ چیز سیاهِ سیاه یا سفیدِ سفید نیست و کشف رنگ‌های دیگر در طیف میان سیاه و سفید، هم شیرین است و هم سودمند. فی‌المثل، سفر عملی است بس سودمند؛ اما، حتی مسافر چه‌بسا به انگیزه‌هایی نادرست سفر کند و سودجویی چنان کور و بی‌خبرش ساخته باشد که لذات حاصل از سیر آفاق را نبیند. شاهد صادق این معنی بازرگان حریصی در جزیرهٔ کیش است که «صد و پنجاه شتر بار داشت و چهل بنده خدمتکار» و شبی سعدی را به حجرهٔ خویش درآورد و همه شب را به برشمردن کالاهایی گذراند که خیال داشت در هر شهری، بر سر راه سفر، بخرد و در شهری دیگر بفروشد. وی به خوابگردی می‌ماند که همه‌جا بوده ولی هیچ ندیده و، با این همه، سخت می‌کوشد تا جایی را به نظر آورد که در آن از سفر بازرگانیِ بی‌انتهای خود دست بکشد؛ امّا، به قول سعدی، بیماری او را جز مرگ درمانی نیست:

آن شنیدستی که در اقصای غور — بار سالاری بیفتاد از ستور
گفت چشمِ تنگِ دنیادار را — یا قناعت پُر کند یا خاکِ گور

میان مسافری که در هیئت فرزانه‌ای ربّانی از سفر باز می‌گردد و آن که به جنونِ سودجویی گرفتار است، مراتب و درجاتی از عوام‌الناس و مسافران عادی، وجود دارد.

جالب آن که مسافر عادی نیز دارای ضعف‌هایی است و خود را به‌سان بیماری می‌پندارد که تنها با نوشیدن گاه‌گاهیِ جرعهٔ آبی از زادبوم خود شفا خواهد یافت. به‌علاوه، وی غالباً به لاابالیگری و بی‌ثباتی متهم می‌گردد:

سفرکردگان لاأُبالی زیَند که‌پروردهٔ مُلک و دولت نیَند

در حکایتی از باب اول بوستان، وزیری، گرفتار حسد، دانامرد مسافری را متّهم می‌سازد. سعدی، در حکایتی از باب ششم بوستان، دست کم در یک مورد، با نوع این اتّهام روی موافق نشان می‌دهد:

سکونی به دست‌آور ای بی‌ثبات که بر سنگِ گردان نروید نَبات

سعدی در تألیف بوستان و گلستان بر آن بود که نکاتی اخلاقی گوشزد سازد. با این همه، اگر این آثار را صرفاً درس‌های خشک اخلاقی بشماریم، آنها را تماماً بی‌روح ساخته‌ایم. کلید جهان سعدی درکِ شمِّ بذله‌پردازیِ اوست. سعدی، در سخن از غریب سفرکرده‌ای که بسیار دروغ می‌گوید یا از مسافرانی که به حجره‌ای دربه‌گِل‌آورده محبوس می‌گردند یا از ازدواجی بدتر از اسارت، همواره به خواننده می‌آموزد که آمادهٔ لب به تبسّم گشودن باشد. این ته‌لحنِ شوخ در دیگر آثار شاعر نیز وجود دارد.

اسکالمُوْ سکی، وقتی دربارهٔ «ترکیب لطیفه‌وارِ تصاویر هم‌پیوسته» در غزل‌های سعدی سخن می‌گوید، به احتمال قوی، به همین معنی اشاره دارد[۲۸].

حیف خواهد بود که، بی‌اشاره به برجسته‌ترین خصلت سعدی، یعنی مصلحت‌بینی او در رابطه با سفر، این بحث را ختم کنیم.

سعدی بیشترین توجّه خود را وقف امور سادهٔ روزانه می‌ساخت و بسیاری از معاصران او در این خصلت شریک او نبودند. مثلاً محمود شبستری و فخرالدین عراقی، در گلشن راز و لمعات، در بالاترین مرتبه، به اندیشه‌ورزی‌های عرفانی مشتغل بودند؛ در حالی که سعدی خود را با «گربه‌ای که درس قناعت آموخت»[۲۹] یا «پیرمردی که

28) Wojciech Skalmowski, "Notes on the Ghazals of Sa^{c}di and Hafiz", *Orientalia Lova niensia Periodica* 10 (1979): 273.

۲۹) اشاره به حکایتی در باب ششم بوستان: یکی گربه در خانهٔ زال بود... تا آن‌جا که می‌گوید:
اگر جَستم از دست این تیرزن **من و موش و ویرانهٔ پیرزن**

در شادی جوانان نمی‌توانست سهیم گردد»[۳۰] و یا «ملِک‌زاده‌ای مهره‌های گردن برهم‌افتاده»[۳۱] مشغول می‌داشت.

لذا عجب نیست اگر، در حیات سعدی، سیر آفاق بر سیر انفُس پیشی گرفته باشد. در نظر مردی با روحیّهٔ اهل عمل، برای جستجوی کمال مطلوب، تنها سیر آفاق مناسب است نه به کنج عزلت نشستن و مگر نه این است که سعدی خود، در باب دوم بوستان، در حکایت مردی که پسر خویش را در سفری گم کرده بود، این معنی را بیان می‌کند:

یکی را پسر گم شد از راحله — شبانگه بگردید در قافله
ز هرخیمه پرسید و هرسو شتافت — به تاریکی آن روشنایی بیافت
چو آمد بَرِ مردمِ کاروان — شنیدم که می‌گفت با ساروان

و پدر دل‌شاد بانگ بر می‌آورد که:

ندانی که چون راه برُدم به دوست — هرآن‌کس که پیش‌آمدم گفتم اوست
از آن اهل دل در پی هر کَسَند — که باشد که روزی به مردی رسند
برند از برای دلی بارها — خورند از برای گُلی خارها

❑

۳۰) اشاره به حکایت اول از باب نهم بوستان:

شبی در جوانیّ و طیبِ نعَم — جوانان نشستیم چندی به هم
چو بلبل‌سرایان چو گل تازه‌روی — ز شوخی در افکنده غلغل به کوی

تا آن‌جا که از زبان پیر گوید:

نزیبد مرا با جوانان چمید — که بر عارضم صبح پیری دمید...
چو بر سر نشست از بزرگی غبار — دگر چشم عیشِ جوانی مدار
مرا برف باریده بر پرّ زاغ — نشاید چو بلبل تماشای باغ

۳۱) اشاره به حکایت دوم از باب هشتم بوستان:

ملِک‌زاده‌ای ز اسبِ ادهم فتاد — به گردن درش مُهره بر هم فتاد

بی آغاز و انجام بودن مثنوی

محمّد خوانساری

بشنو این نی چون شکایت می‌کند　　از جـدائـی‌ها حکـایت مـی‌کند
کـز نـیستان تـا مـرا بـبریده‌انـد　　در نـفیرم مـرد و زن نـالیده‌انـد

این دو بیت و ابیات پس از آن، در آغاز مثنوی، افتتاحی است لطیف و در عین حال عجیب. هریک از شارحان مثنوی، در شرح و بیان و تفسیر و تأویل آن و در این که مراد از «نـی» چیست سخنان مبسوط آورده‌اند و در اهمیّت و پُری و سرشاری محتوای آن تا آن‌جـا رفته‌اند که گفته‌اند هم‌چنان که، طبق روایات، تمامی قرآن کریم در سورهٔ فاتحة الکتاب مندرج است، تمامی مضامین مثنوی نیز در این هجده بیت آغازین ــ که یگانه قسمتی از مثنوی است که مولانا به خطّ خود نوشته ــ مندرج است.

امّا این سؤال همواره برای شارحان مطرح بوده است که چـرا مـولانا، کـه مسـتغرق دریای توحید است، و از مثنوی او به «بانگ توحید» تـعبیر مـی‌شود، دیـوان آسـمانی و عرفانی خود را، برخلاف آثار دیگر از این دست، با توحید و ستایش حـق‌تعالی آغـاز نکرده است. با آن که یقیناً به‌خوبی توجه داشته است که کُلُّ أمرٍ ذی بالٍ لَمْ یُبْدَأْ بِبِسْمِ اللهِ فَهُوَ اَبْتَر.

اساساً آغاز کردن آثار منظوم و منثور با حمد و ستایش الٰهی سـنّت حسـنه‌ای بـوده است بسیار متداول و مطاع و متّبع. از شعرای دورهٔ سامانی که بگذریم، تقریباً هـمگی شاعران نام حق را بهترین سرآغاز می‌دانسته‌اند و بی‌نام او نامه را باز نمی‌کرده‌اند و، چون از سرِ ایمان و عشق سخن می‌گفته‌اند، زیباترین شعر آنها هم همین افتتاحیه‌ها بوده است.

بسیاری از آنان نیز، پس از ستایش حق، سخن خود را به مدح رسول اکرم (ص) می‌آراسته‌اند. فردوسی، در اثر رزمی خود، و نظامی، در همگی آثار بزمی خود، همواره سخن را به نام او ابتدا کرده‌اند. سعدی، معاصر مولانا، نیز از همین سنّت پیروی کرده است.

منطق‌الطّیر عطّار ــ که مولانا مثنوی را به درخواست حسام‌الدّین چلبی به وزن و سبک و سیاق آن به نظم آورده ــ با آن که حجمی چندان ندارد با حمد و ستایش حق و مناجات و دعاو استغفاری بس مبسوط (بیش از ۲۶۰ بیت) آغاز می‌شود و آن‌گاه حدود ۱۴۰ بیت در مدح رسول اکرم (ص) می‌آید (بر روی هم ۴۰۰ بیت). و این منطق‌الطّیر بی‌اندازه مورد عنایت مولانا و اسوهٔ او در سرودن مثنوی بوده است. اما، برخلاف منطق‌الطّیر، مثنوی با حمد و ستایش حق آغاز نمی‌شود.

البته، در خلال اشعار مثنوی، حمد و ستایش خداوند و مناجات‌های زیبا و رقّت‌آور بسیار فراوان است. از باب نمونه، با عنوانِ «فی المناجات» می‌گوید:

ای خدای پاکِ بی‌انباز و یار — دست گیر و جرمِ ما را درگذار
یاد ده ما را سخن‌های رقیق — که ترا رحم آورد آن ای رفیق
هم دعا از تو اجابت هم ز تو — ایمنی از تو مهابت هم ز تو
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن — مصلحی تو ای تو سلطانِ سخُن
کیمیا داری که تبدیلش کنی — گرچه جویِ خون بود نیلش کنی
این‌چنین میناگری‌ها کار توست — این‌چنین اکسیرها زاسرار توست
آب را و خاک را بر هم زدی — زآب و گل نقش تن آدم زدی
(ص ۱۲۰)*

چنان‌که همهٔ تذکره‌نویسان نوشته‌اند، نظم مثنوی بیش از ده سال به طول انجامید و، در این مدّت، یاران از آن نسخه‌ها برمی‌داشتند و از دایرهٔ مریدان نیز فراتر می‌رفت و به دست نامحرمان و مخالفان هم می‌رسید و حتی گاه طعن آنها را نیز برمی‌انگیخت[1].

در این مدت دراز که مولانا مثنوی را به حسام‌الدین املا می‌فرمود، می‌توانست بگوید

* ارجاع‌ها، همه، به مثنوی چاپ علاءالدوله است.

۱) مولانا خود به این گونه طعن‌ها چنین اشاره می‌کند:

خربطی ناگاه از خرخانه‌ای — سر برون آورد چون طعّانه‌ای
کاین سخن پست است یعنی مثنوی — قصّهٔ پیغمبر است و پیروی
نیست ذکر و بحثِ اسرارِ بلند — که دوانند اولیا زان‌سو سمند
(ص ۳۰۴)

حمد و ثنا و مناجاتِ فوق یا تحمیدیّه‌ها و مناجات‌های بسیار فراوانِ دیگر نظیر آن را در ابتدای مثنوی قرار دهند؛ اما چنین کاری نکرد و این امر سؤال‌برانگیز را هم‌چنان مبهم گذاشت.

در پاسخ این سؤال، شارحان به تکلّف افتاده‌اند. پاره‌ای گفته‌اند که این **نی‌نامه** خود عین توحید و ستایش حق است، نغمهٔ معرفت خدای متعال است. نی خود میان‌تهی است و هرچه گوید از دمیدن‌های اوست. برخی دیگر بر آن رفته‌اند که مولانا ذکر خفی را بر ذکر جلی رجحان می‌نهاده و آنی از یاد او غافل نبوده و دیگر ضرورتی نمی‌دیده که نام محبوب را بر زبان هم بیاورد. چنان‌که یکی از شارحان[۲] می‌گوید:

> بعضی از فضلا خواسته‌اند با قوهٔ علمِ رسمیِ صوری و فلسفه‌دانی از عهدهٔ شرحِ کلماتِ منظومهٔ حضرت مولوی قَدَّس الله روحَه برآیند و برای نبودنِ آغاز، در اول کتاب، به‌نام خداوند و ثنا و ستایش عذرها تراشیده‌اند و حال آن که نام الٰهی و حمد او با گفتار و تذکار است نه با نقش و نگار و همیشه اطوار بزرگان و گفتار ایشان بردنِ نام خداوند و حمد و شکر است، خواه در صورتِ کتاب نقش شده باشد یا نه، و خواه به صورتِ نظم آمده باشد یا نه؛ بلکه هیکلِ ایشان، به واسطهٔ اتّصالِ به عالم ملکوت و عالم قدسی، خود هیکل توحید شده و داخل در بابِ **أَلَّذینَ یَذْکُرونَ اللهَ قیاماً و قُعوداً و عَلیٰ جُنوبِهِم** (آل عمران ۳: ۱۸۸) گردیده‌اند و دمی از یادِ حق و تحمیدِ او غافل نیستند و، مانند نی، بالمرّه از پندارِ هستی و خیالات و هویٰ‌هایِ نفسانیِ بشری خالی گشته و از دمِ روحِ اضافیِ کلّی پر شده‌اند. جانشان با جانِ تحمید است جفت.

مقصود شارح این است که ترک ذکر نام الٰهی مانند ترک استثنا (=گفتن إنْ شاءَالله) است که ممکن است استثنا با جان آدمی عجین و آمیخته باشد اگرچه آن را به زبان نیاورد.

ترکِ استثنا مرادم قَسْوَتی است — نی همین گفتن که عارض حالتی است
ای بسا ناورده استثنا به گفت — جانِ او با جان استثناست جفت
(ص۲)

ولی اینها تأویلاتی است که خالی از تکلّف نیست، ذهن جویندهٔ کنجکاو را اقناع نمی‌کند و بَردِ یقین با خود نمی‌آورد.

شاید بهترین پاسخ همان باشد که استاد علّامه فروزانفر در کلاس درس به آن اشاره کرد و آن این بود که مثنوی کتابی است نامتناهی، دریایی است ناپیداکرانه و آن را آغاز و

---

۲) حاج میرزا محسن عماد اردبیلی، در کتاب اشارات وَلوی در شرح اشعار و مطالب مشکلهٔ مثنوی مولوی، به اهتمام و مقدمهٔ احمد مدرّس خوشنویس، چاپ تابان، بی‌تا، ص۱۰.

انجامی نیست و، برخلاف سایر منظومه‌ها، ابتدا و انتهایی ندارد.

در شرح اشارهٔ استاد می‌توان گفت: قرآن کریم می‌فرماید: **قُلْ لَّو کانَ البَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبّی وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً** (کهف ۱۸: ۱۰۹) «اگر دریا برای [نوشتن] کلمات پرودگار من مرکب شود. همانا [آب] دریا پایان می‌پذیرد پیش از آن که کلمات پروردگار من به پایان رسد اگرچه همانند آن [دریا] مرکّب آوریم» و نیز **وَ لَوْ أَنَّما فی الأرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقلامٌ و البَحْرُ یَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کَلِماتُ اللّهِ إنَّ اللّٰهَ عَزیزٌ حَکیمٌ** (لقمان ۳۱: ۲۷) «اگر آنچه درخت در زمین است قلم شود و دریا مرکب آن باشد و، پس از [تمام شدنِ] آن دریا، [باز] هفت دریای [دیگر] باشد، [و با آن کلمات الهی را بنویسند]، کلمات الهی پایان نپذیرد. همانا خداوند غالبِ درست‌کردار است». مثنوی مولانا هم، که دفتری است آسمانی و ملکوتی و تفسیر کلمات الهی و قرآن عجم است، پایان‌ناپذیر و تمام‌ناشدنی و نامتناهی است. چنان‌که خود می‌گوید:

گر شود بیشه قلم عالَم مِدید　　مثنوی را نیست پایانی پدید (ص۶۰۵)

در دفتر اوّل، در قصهٔ اعرابی که کوزه‌ای آب به عنوان هدیه نزد خلیفه می‌برد، داستان‌ها و مطالب فرعیِ بس گوناگون می‌آید و پیوسته سررشتهٔ سخن از دست می‌شود و از این رو می‌گوید:

این حکایت گفته شد زیر و زبَر　　همچو فکرِ عاشقان بی‌پا و سر
سر ندارد کز ازل بودست پیش　　پا ندارد با ابد بودست خویش
بلکه چو آبست و هر قطره از آن　　هم سر است و پا و هم بی هر دوان (ص۷۷)

و این معنی در کلّ دفترهای ششگانهٔ مثنوی به طریق اولیٰ صادق است و کتاب مثنوی هم

سرندارد کز ازل بودست پیش　　پا ندارد با ابد بودست خویش

در آخرین داستان مثنوی هم، داستانْ ناقص و منقطع می‌ماند و به پایان نمی‌رسد و آن داستانِ دژِ هوش‌ربا یا قلعهٔ ذات‌الصّور است دربارهٔ شیفتگی و دلدادگی سه برادر شاهزاده. شرح احوال برادر نخستین و میانین به تفصیل آمده؛ اما سرنوشت برادر کهین ناقص و ابتر مانده است. بدین‌سان، مثنوی، هم‌چنان‌که بی‌آغاز است، بی‌انجام نیز هست و اگراین دفتر را اوّلی بود البته «به نام ایزد دانا» شروع می‌شد.

در خاتمهٔ الحاقیِ آخر مثنوی، در تحت عنوان «خاتمةٌ لولده الکامل المحقّق بهاءالدّین» چنین آمده است:

مـدّتی زیـن مـثنوی چـون والدم شد خَمُش گفتش وَلَـد کـای زنـده‌دم
از چـه رو دیگـر نـمی‌گوئی سـخُن از چـــه بـــربستی درِ عـلمِ لَـدُن
قـصّهٔ شـهزادگـان نـامد بـه سـر مـــاند نـــاسُفته دُرِ ســـیّم پسـر
گفت نطقم چون شتر زین پس بخفت نیستش با هـیچ‌کس تـا حشـر گـفت
هست باقی شـرحِ ایـن، لیکـن درون بسـته شـد دیگـر نـمی‌آید بـرون
هـمچو اشـتر نـاطقه اینجا بـخفت او بگـوید مـن زبـان بستم ز گـفت
بـــاقیِ ایـــن گـفته آیـد بـی‌زبان در دل آن کس کـه دارد نـور جـان

اگرچه محقّقان، به‌حق در انتساب این اشـعار بـه بـهاءالدّیـن ولد تـردید کـرده‌انـد و در نسخه‌های معتبری هم که مأخذ نیکلسون بوده نیامده است، امّا، بـه هـر حـال، مـعلوم می‌دارد که بی‌پایان ماندن آخـرین قـصّه از هـمان روزگـاران کـنجکاوی اهـل تـحقیق را برمی‌انگیخته و به اغلب احتمال یکی از یاران یا پیروان صدرِ اوّل مولانا آن را به صورت محاوره‌ای بین مولانا و فرزندش عرضه داشته است.

پس از این داستان هم، داستانی دیگر می‌آید و آن داستانِ وصیّتِ مـردی است کـه می‌گوید، پس از درگذشتِ من، همگیِ اموال مرا به کـاهل‌ترین و کـم‌کوش‌ترین فـرزند دهید؛ که آن هم ناقص و ناتمام است.

بر حسب نسخ معتبر و قابل اعتماد، آخرین شعرهای مثنوی این است:

ور بـجوشد در حـضورش از دلم منطقی بیرون از این شـادیّ و غـم
من بـدانـم کـو فـرستاد آن بـه مـن از ضـمیرِ چـون سُـهیل انـدر یـمن
در دلِ من آن سخن زان میمنه است زانکه از دل جانبِ دل روزنه است

پس هم قصّهٔ شاهزادگان ابتر است و هم این قصّهٔ وصیّت پدر. بالأخره شیوهٔ متعارف آن است که هر شاعر در آخر دیوان خود از پایان سخن خبر می‌دهد و خدای را بر این توفیق شکر می‌گزارد؛ ولی مثنوی از آن هم خـالی است. از ایـن رو، کسـی کـه نـخستین بـار و بی‌سابقهٔ ذهنی با مثنوی مواجه شود گمان می‌برد که **اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است**. در صورتی که این بی‌آغاز و بی‌خاتمه بودن عمدی است و گویای حکمتی است لطیف و آن حکمت این است:

سر ندارد کز ازل بودست پیش پا ندارد با ابد بودست خویش.

❑

برنج و برنج‌کاری در زبان مردم گیلان و مازندران و چند ناحیهٔ دیگر

احمد کتابی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

کشت برنج، از دیرباز، یکی از ارکان اساسی اقتصاد کشاورزی و برنج یکی از اساسی‌ترین مواد غذایی مردم ایران زمین، به ویژه در استان‌های گیلان و مازندران، بوده است. از این رو، در فرهنگ مردمِ[1] این سرزمین، به خصوص در فرهنگ‌های محلی[2] مناطق برنج‌خیز شمالِ کشور، برنج و برنج‌کاری انعکاسی بسیار وسیع داشته و جایگاه ویژه‌ای یافته است. فراوانی امثال، مَتَل‌ها، داستان‌ها و ترانه‌های گیلکی و مازندرانی که در آنها عنصر برنج، مستقیم یا غیرمستقیم درج شده، بهترین گواه این مدعاست.

برنج در فرهنگ گیلان

بیشیم گیلان کی گیلان پور بَرَنجه
بَرَنجه دونه دونه دَرده رَنجه[3]
(ترانهٔ گیلکیِ رودسر)

همان‌گونه که یادآور شدیم، برنج، از روزگاران کهن، خوراک اصلی، و در برخی موارد، غذای تقریباً منحصر بسیاری از اهالی گیلان بوده است. تا همین اواخر، مصرف نانِ

---

1) Folklore 2) part - cultures

۳) به گیلان برویم که گیلان پر برنج است دانه دانهٔ برنج با درد و رنج است.

گندم، در این منطقه، بسیار محدود بود[۴] و نشانهٔ تنگدستی به شمار می‌آمد[۵]؛ تا آن جا که اگر کسی می‌خواست رحم و عطوفت دیگران را نسبت به خود جلب کند می‌گفت: از فرط بینوایی، چند روزی است خوراکم منحصر به نان بوده است (فخرایی ۱۳۵۰، ص۱۷۲). هم‌چنین، بنا به روایتِ ژاک دومرگان (۱۳۵۰، ص۲۷۱)، در گذشته، یکی از نفرین‌ها و توهین‌های متداول در گیلان «**برو نان بخور و بمیر**» بود[۶].

اهمیّت و منزلت برنج نزد گیلک‌ها به حدی بود که بسیاری از آنها، به خصوص روستاییان، اهل و عیال خود را **پلاخور** (=پلوخور)، در برابر نان خور، و همسر خویش را **پلاچ** یا **پلوپوچ**[۷] (=پلو پزنده) و زنی را که در اجرای وظایف خانه‌داری کوتاهی می‌کرد **پلا حرام آکن**[۸] (=پلو حرام کن) خطاب می‌کردند و نیز وقتی می‌خواستند به غیرضروری و بی‌اهمیت بودن امری تأکید کنند آن را با برنج مقایسه می‌کردند و می‌گفتند: **می شامه پَلا برنجه مَگه!**؛ («مگر برنج پلوی شب من است؟» نظیرِ مگر نانِ شب من است!).

---

۴) گیلک‌ها اگر با نان گندم میانهٔ خوبی نداشتند، در عوض، به مصرف انواع نان‌های برنجی بسیار علاقه‌مند بودند. از جملهٔ نان برنجی‌های معروف گیلان، می‌توان از **نان برنجیِ خُلْفه** (نوعی نان که از برنج گرده تهیه می‌شد)، **گشتا** و **لاکو** نام برد. شاعری در توصیف نان لاکو گفته است:

نعمت هند فراوان بوَد اما نرود　　یاد گیلان ز دل و حسرتِ نان لاکو

سلیم (به نقل از آنندراج)

۵) مثلِ گیلکی **گندم چیَه تا اونی خَمس و زکات بَیَه!** معرّف گویای بی‌قدر و قیمت بودنِ نان گندم نزد گیلک‌هاست. (گندم چیست تا خمس و زکاتش باشد!» **معادل** امثال فارسیِ **مورچه چیه که کله پاچه‌اش باشه!** یا **سگ چیه تا پشمش باشه!**)

۶) در همین خصوص، نقل گفتهٔ خوچکو Chodzko، محقق و گیلان‌شناس نامدار لهستانی، بی‌مناسبت نیست: گیلانی پاک خون از مصرف نان کراهت دارد تا آن جا که، در سخت‌ترین منازعات، به عنوانِ دشنام، جملهٔ برو نان بخور و بِتّرک! گفته می‌شود. (← خودزکو، ۱۳۵۰، ص۷۶). پژوهشگر پرتلاش گیلانی، زنده‌یاد محمود پایندهٔ لنگرودی نیز، از ناخوشایند بودن مصرف گندم و نان در گیلان، در دوران نوجوانیِ خود، چنین یاد می‌کند:

«به یاد دارم که در روزگار نوجوانی، مالاریا بیداد می‌کرد و من نیز مالاریایی بودم. پزشک‌ها به پدر کاسب‌کارم که بازاریان او را می‌شناختند پیشنهاد کردند که صبحانه (= قلی‌نهار، قلیه‌نهار) به من نان بخورانند. پدرم سفره‌ای را به آشنای ناشناسی می‌داد که از نانوایی نان بگیرد و پنهانی به خانهٔ ما برساند تا دیگر کاسب‌کاران شهر گمان نبرند که ورشکست شده است!» و نیز شنیدم که در فلان روستای گیلان، پسر گیله‌مردی را با پدر خلاف افتاد و فریاد سر داد که پدر! اگر چنین و چنان نکنی، می‌روم نان می‌خورم و خودکشی می‌کنم!» (۱۳۶۸، ش ۱، ص۳۸)

۷) بنا به روایت روانشاد مهدی پرتوی آملی، در گذشته، مردان مازندرانی، گاهی از باب طنز و مطایبه، همسران خود را کی‌پچ (= کدوپز) خطاب می‌کردند. (۱۳۵۷، ص۱۴)

۸) دیده شده است که مردان تندخو پلوی گرم شل و ول را پشتِ دست **پلاپوچ** (= عیال) چسبانده‌اند تا نعمت کردگار را خراب نکند و آیین کدبانوگری را محترم بشمرد. (← پایندهٔ لنگرودی ۱۳۶۸، ص۳۸)

اکنون، پس از این مقدمه، به ذکر و توضیح امثال مشهور گیلکی، که مستقیم یا غیرمستقیم با برنج ربط دارند، می‌پردازیم.

امثال گیلکی دربارهٔ برنج

لااقل از هزار سال پیش، سرزمین گیلان به دو ناحیهٔ شرقی و غربی ــ بیه‌پیش و بیه‌پس[۹] ــ تقسیم می‌شده است.

گویش‌های این دو ناحیه تا حدودی با یکدیگر متفاوت است و این تفاوت در امثال انعکاس یافته است. در بررسی حاضر، سعی شده است امثالِ متعلق به هر یک از دو ناحیهٔ مذکور متمایز و مشخص گردد.

■ **آش تا بَرآسون، پَلا تا خُراسون.** (بیه‌پیش)

«آش تا درگاه (آستانهٔ) اطاق یا خانه، پلو تا خراسان.»

یعنی اگر آش بخوری، حداکثر قوت داری که خودت را تا آستانهٔ در برسانی؛ ولی، با خوردن پلو قوت داری تا خراسان هم بروی. (مراد مقوّی و مغذّی بودن پلوست)

■ **آولاکو جا نَداره دَر بیجارون، بِتَن وَرگیره شون توم بیجارون.** (گالشی[۱۰])

«لاک‌پشت [خودش] در شالیزار جایی ندارد، یکی را هم همراه می‌گیرد می‌رود به خزانه»

امثال معادل: موش به سوراخ نمی‌رفت، جارو به دمش می‌بست؛ یکی را در ده راه نمی‌دادند، سراغ خانهٔ کدخدا را می‌گرفت.

■ **از هَوایِ بَرَنج بونه سوروف بونه‌م آو خونه** (بیه‌پیش)

«در پرتو بوتهٔ برنج، بوتهٔ سوروف (= علف هرز معروف شالیزارها) هم آب می‌خورد.»

نظیر این مثل در فرهنگ عوام آمل نیز وجود دارد: **پُشتیِ بینج وَرمَز اَوْ خونه.**

«به طفیلِ شالی، «وَرمَز» هم آب می‌خورد.»

---

۹) بیه در گویش گیلکی، به معنای رودخانه است. از قدیم الایام، رودخانهٔ سفیدرود ولایت گیلان را به دو بخشِ بیه‌پیش و بیه‌پس تقسیم می‌کرده است. (← **حدود العالم من المغرب الی المشرق**). مطابق تقسیم امروزی بیه‌پیش منطقه‌ای است واقع در ساحلِ راست، ساحل شرقی سفیدرود و بیه‌پس منطقه‌ای واقع در ساحلِ چپ، ساحل غربیِ سفیدرود. مرکز بیه‌پیش لاهیجان و مرکز بیه‌پس ابتدا فومن (در بعضی مآخذ پومن) و سپس، از دوران صفوی به بعد، رشت بوده است. (← ظهیرالدین مرعشی ۱۳۴۷، خواند میر به نقل از فخرایی ۱۳۵۰) و برای توضیحات بیشتر (← کتابی ۱۳۶۲، ص۷۴–۷۵).

۱۰) گالشی لهجهٔ گالش‌هاست. برای توضیحات بیشتر (← پایندهٔ لنگرودی ۱۳۵۲، ص۴، ۱۱۹، ۱۹۶).

■ **اِقبال اَگَر وَگَرد ای مامله دَندون شَکَنه.** (بیه پیش)

«بخت اگر برگردد، حلوای آردِ برنج دندان می‌شکند.»

امثالِ معادل: بخت اگر برگردد، شپش هم به آدم پشت پا می‌زند؛ بخت چون وارون شود پالوده دندان بشکند.

■ **اَمویتانَ مونیم، عروسی رِ پلا پوچیم، عزا رِ آو گرمَ کونیم.** (بیه‌پیش)

«ما به دیگ بزرگ می‌مانیم، برای عروسی پلو می‌پزیم، برای عزا آب گرم می‌کنیم.»

یعنی بلاکش روزگاریم .همهٔ مصیبت‌ها بر سر ما فرود می‌آید. حال مرغ را داریم که هم در عروسی و هم در عزا سرش را می‌برند!

■ **اَهِ پَلا بوخوریم، مردمَ چی بَتَرسیم؟** (بیه پیش)

«پلوی خودمان را بخوریم، از مردم بترسیم؟» (کنایه از واهمه نداشتن و آلودهٔ منّت کسان نبودن)

امثالِ معادل: نان خودت را می‌خوری، چرا حلیم میرزا آقاسی (یا حاج صفر یا حاج‌عباس) را هم می‌زنی؟ نان خودش را می‌خورد و دایره (یا داریهٔ) زن قنسول (= کنسول) را نم می‌کند! (امینی ۱۳۵۳، ذیل مثل) و نیز امثال گیلکی «**می‌پَلایَه...**» و «**می‌پَلایَه خورم...**» در همین مقاله.

■ **اینَم تی پَلاسَرَه شیر فونوکونه**[11]. (بیه پیش)

«این هم روی پلوی تو شیر نمی‌ریزد.»

یعنی به وی امیدی نیست. باری از دوش تو بر نمی‌دارد.

■ **بَپوته‌پَلا، کَندوج نَشونه.** (بیه پیش)

«پلوی پخته به کندوج باز نمی‌گردد.»

کنایه از این که چیزی که دگرگون شد، به حالت اول بر نمی‌گردد.

مثلِ معادل : آب رفته به جو باز نمی‌گردد.

■ **بَجبَج دینه رَنگ اوسانِه، هَمساده همسادِه دیهِ فَند اوسانه.** (بیه پیش)

«برنج برنج را می‌بیند رنگ بر می‌دارد (= می‌گیرد)، همسایه همسایه را می‌بیند فن یاد می‌گیرد.»

کنایه از هم‌نشینی و معاشرت.

مثل معادل در آملی: **انگور انگورَ جا رنگ گیرِنه، همسایه همسایه جا فن.**

۱۱) دام‌داران دیلمستان پلو را در لاوک (= طشت چوبی) با شیر می‌آمیختند و هر کس با قاشق چوبی از آن می‌خورد.

«انگور از انگور رنگ می‌پذیرد، همسایه از همسایه فن یاد می‌گیرد.»

معادل آن در گیلکی: **آلو آلو اینه رنگ گینه، همسایه همسایه اینه فن یاد گینه.**

«آلو آلو را می‌بیند رنگ می‌گیرد، همسایه همسایه را می‌بیند فن یاد می‌گیرد.»؛ **بوز بوزه اینه پُلهم** (گیاه صحرایی) **چَرَ نه.** «بز بز را می‌بیند پلهم می‌چرد.»

امثال معادل: آلو چو آلو نگرد رنگ برآرد؛ اسب و خر را که پهلوی هم ببندند اگر هم بو نشوند هم خو شوند.

با بدان کم نشین که درمانی خوپذیر است نفس انسانی
(سنایی)

مکن با بدآموز هرگز درنگ که انگور گیرد ز انگور رنگ
(نظامی گنجوی)

■ **به خالَ، پَلا تاقچه‌سَر بَنَن این نِیا بَوْ ده‌یا.** (بیه پیش)

«انگار پلو را روی تاقچه گذاشته (اند) و او نگاه کرده است.»

یعنی از تغذیهٔ مناسب و کافی برخوردار نبوده است؛ لاغر و مردنی است.

این مثل احتمالاً، در مورد کسی که، به اصطلاح، دست و دلش سیر نیست نیز به کار می‌رود.

■ **بَرَنج دُبون اَمبارَه، پَلاپوتَن چی کاره.** (بیه پیش)

«اگر برنج در انبار موجود باشد، پختن پلو کاری ندارد.»

یعنی اگر مصالح و وسایل کاری فراهم باشد، انجام دادن آن آسان است[۱۲].

■ **بَشی عروسی، دَس بوشوردی، پَلا نَرَسَیْ.** (گالشی)

«به عروسی رفتی، دست شستی، به پلو نرسیدی.» (کنایه از انتظار بی‌مورد داشتن، طمع خام ورزیدن)

این مثل در جایی به کار می‌رود که کسی خود را برای کاری آماده کند در حالی که، اصلاً کاری در میان نباشد.

■ **بَلایی که سَردَه‌پَلا مَرَا رَفا بَه اوهَ گَمَجَ اَمَرا فیشان .**

«بلایی که با پلوی سرد رفع شدنی باشد، آن را با گَمَج (= ظرف گلی ساده یا لعاب‌دار شبیه کماجدان) دور بینداز.»

۱۲) شادروان محمود پایندهٔ لنگرودی در توضیح معنای مثل مذکور نوشته‌اند: «آدم داشته باشد و جان فدا کند!» که شاید، در این معنی، مراد تعارف میزبان باشد.

■ **بَهار بوما، گیلَ مَردَ خَرشَه‌پَلا یاد بوما.** (بیه پیش)

«بهار آمد، مرد گیل به یاد شیرپلو افتاد.»

یعنی یادِ وطن و روزگار گذشته در خاطرش تجدید شد. فیلش یاد هندوستان کرد .

■ **پِتر یاوَر کونه، پسر دارَه جا دیهه.**

«پدر (برای درو کردن بوته‌های شالی) یاور (= کمک) خبر می‌کند (ولی) پسر داهره (= داس مخصوص دروی برنج) را پنهان می‌کند. (← احمد مرعشی ۱۳۵۵، ص۲۵)

■ **پَلا اَز شَکَم دَواوِ مَحَبَّت اَز دیل دِ نِواره.**

«پلو از شکم می‌گذرد، اما محبّت از دل نمی‌گذرد (= در دل باقی می‌ماند).»

■ **پَلا لی یَر خوره دَسَه مَحَلّه شویه.** (بیه پیش)

«پلو را این جا می‌خورد، دست را در محله می‌شوید.»

تقریباً مشابه امثال فارسی: کبوتر کاظمین است و در کاظمین دانه می‌خورد و در المعظّم قضای حاجت می‌کند؛ آهو را ماند که در کشوری چَرد و در کشوری دیگر نافه نهد. (← امثال و حکم)

■ **پَلاپوتی‌بازی[۱۳] کا دَری؟** (بیه پیش)

«داری پلوپزی بازی می‌کنی؟»

کنایه از: ما را بچه گیر آوردی؟ با کور گردو بازی می‌کنی؟

■ **پَلا خورَ شکم پارَیه کارگَرَ دوش.** (بیه پیش)

«شکم پلو خور پاره است، دوش کارگر (نیز).»

■ **پَلا خورونَ پیله کین، هر جا ایسائن دَشتا کین.** (بیه پیش)

«پلوخورهای کپل بزرگ، هر جا هستید به دشت بیایید (= ظاهر شوید).»

کنایه از زود باشید غذا سرد شد. این جمله را میزبان یا یکی از حضار خطاب به مهمانان می‌گوید.

■ **پَلا سُخته خُورَعروسی روز وارون وارِه.**

«روز عروسیِ ته دیگ خور، باران می‌بارد.»

در فرهنگ گیلانی‌ها، هر کس ته دیگ (= به تعبیر گیلک‌ها **پلابونه** یا پلوی سوخته) بخورد،

۱۳) پَلاپوتی‌بازی، نوعی بازی و سرگرمی کودکان است. بچه‌ها انواع خوردنی و نوشیدنی را فراهم می‌آورند و با ظرف‌های کوچک، مهمانی ترتیب می‌دهند و ادای بزرگ‌ترها را درمی‌آورند.

روز عروسی‌اش باران خواهد بارید.

مشابه مثلِ دیگرِ گیلکیِ:

پَلا بونه نخور، تی عروسی وارون آنه. (بیه پیش)

«ته دیگ نخور که در عروسی‌ات باران می‌آید.» (این جمله خطاب به جوانانی که سر سفره مشغول ته دیگ خوردن هستند گفته می‌شود)

■ **تَرَ چی غُصّه؟ تی گاو گاچَه یو، تی بوج تاچه.** (گالشی)

«تو را چه غم؟ گاوت در طویله است و برنجت در تاچه (= کیسه).»

کنایه از: هیچ موجبی برای نگرانی نداری؛ یا به گفتهٔ سعدی:

ترا که هر چه مرا دست می‌رود از پیش ز بی‌مرادی امثال ما چه غم دارد؟

■ **تی پَلا** (= پَلایَه) **آفتاب پوجَنَه** (= پَچِه) **تی قاتوک** (= قاطوقَه) **مهتاب** (= مهتو). (بیه پیش)

«پلوی تو را آفتاب می‌پزد و خورشت را مهتاب.»

کنایه از این که کارت از هر نظر رو به راه است. موجبی برای نگرانی نداری. معادل مفت می‌خوری، جفت می‌زنی؛

درازنای شب از چشم دردمندان پرس تو قدر آب چه دانی که بر لب جویی

(سعدی)

■ **تی پَلا دِ سَر نانِه؟** (بیه پیش)

«پلوی تو دیگر سر نمی‌آید؟» (از جوش نمی‌افتد؟)

کنایه از: این سخنان مکرّر تو پایان نمی‌پذیرد؟

■ **تی پَلا سر و قاتُق!**

«روی پلوی تو و خورش!» (در مقام تعجب)

یعنی به‌حق چیزهای ندیده و نشنیده! (این مثل بیشتر در مورد افراد خسیس به‌کار می‌رود)

■ **تی پَلا سَرَ قاتوق بُوخوردیم مَگه؟** (بیه پیش)

«مگر خورشِ روی پلوی تو را خورده‌ام؟» (در حالت اعتراض)

معادلِ چه کار بدی در حق تو کرده‌ام؟ چه هیزم تری به تو فروخته‌ام؟ مگر پدرت را کشته‌ام؟

■ **چَمپا بَج و آبکَش!**

«برنج چمپا و آبکشی!» (با تعجب)

چمپا نوعی برنج است که غالباً موقع پختن له می‌شود و برای آبکش کردن مناسب نیست. امثالِ معادل آن: تن عور و آتش‌بازی؟ بچه سگِ هرزه‌گرد و سگ چوپانی شدن؟ بز و دمبه ؟

■ **خودا تی‌دیلَه بیدِه تی پَلابوشقابَ پَلا دوکود.**

«خدا دلت را دید آن وقت توی بشقابت پلو ریخت.»

تقریباً معادلِ هر کس آب دلش را می‌خورد؛ خلایق هر چه لایق؛ به هر کس آن دهد یزدان که شاید. (ویس و رامین)

■ **خِیال کونِه خرسَرِ گرمَ پَلا دوکوده.** (بیه پیش)

«به خیالش برای خرس پلوی گرم ریخته.» (کنایه از محبت بی‌جا کردن)

■ **هَس نَرَسِه بْه کوکو، هَچی‌پَلا فُروکو.** (بیه پیش)

«اگر به کوکو دسترسی نداری ،پلوی خالی بخور.» (هچی‌پلا = پلوی خالی و بدون خورشت)

امثال معادل آن: دستت چو نمی‌رسد به بی‌بی...

چو عنقا را بلند است آشیانه قناعت کن به تخم مرغ خانه

(ایرج میرزا)

■ **سَسَ‌پَلا وُ سَردَ گَمَج؟** (بیه پیش)

«پلوی بی‌نمک و کماجدانِ سرد؟» (جمع عیوب)

■ **سَگا پَلاخوری‌سَر گینَن.** (بیه پیش)

«سگ را موقع پلو خوری می‌گیرند.»

معادل مثلِ گالشی **سگه روجه چالَ سر گیرن**، «سگ را سرِچال غذاخوری می‌گیرند»؛ و مثلِ آملیِ **بامشی‌رِ ما سّه پلائه سر گیرِ اِیار نِنه.** «گربه را موقع خوردن ماست‌پلو گیر می‌اندازند.» و نیز معادل‌های فارسی آن: گذر پوست به دباغ‌خانه می‌افتد؛ سرپل خر بگیری.

■ **سُخته جیر کی پَلا دینه.**

«زیر ته دیگ که پلو نیست.»

امثالِ معادل: کف دست که مو ندارد؛ بالاتر از سیاهی رنگ دگر نباشد.

■ **شَلَ‌پَلا بوخوردی مَگَه؟** (بیه پیش)

«مگر پلوی شل خورده‌ای؟» (به اعتراض و تنبیه)

چرا این قدر سست و وارفته‌ای؟ چرا زَوارت (زهوارت) در رفته است؟

■ **شیرپَلا مَ بوسوجانِه، ماسَ پَلا(یه) فو زَنَم خورَم (خونَم).**

«شیرپلو مرا سوزانده است، به ماست و پلو فوت می‌کنم و می‌خورم!»

امثال معادل: شیر دهنش را سوزانده، فوت به ماست می‌کند؛ مار گزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد؛

عبث نبسته‌ام از مـوی و روی راه نـظر گزیده مارم و می‌ترسم از سیاه و سفید

و نیز معادل مثلِ گیلکی ← «گَرمَ پَلا آدما...» در همین مقاله.

■ **فَلَک فَلَک! همه کسَ رِ داز تاوَدَئی، اَی رِ دارَه.**

«ای فلک! ای فلک! برای همه داس انداختی، برای ما دهره (= داسِ مضُرسِ مخصوص دروی برنج).»

امثالِ معادل: ای فلک به همه منقل (= آتشدان آهنی، حلبی یا برنجین) دادی به من کله (= کلک، آتشدان گلی یا سفالی)؛

فلک را عادت دیرینه این است که با آزادگان دایم به کین است

میرزا نصیر اصفهانی (امثال وحکم)

■ **کَلَرِ پَلا دینه‌بو آب‌شوله‌رِ گَردَستی.**

«برای کچل پلویی در بساط نبود، دنبال شربت می‌گشت.»

امثال معادل: در ده راهش نمی‌دادند، سراغ منزل کدخدا را می‌گرفت؛ آه نداشت که با ناله سودا کند، از میلیون میلیون می‌گفت.

■ **کوردا کی رودیهی دوشاب‌پَلا یخا گیره.** (بیه پیش)

«به کُرد[۱۴] که رو بدهی، پلو و دوشاب (= شیرهٔ انگور) مطالبه می‌کند.»

■ **کوردَمَحَلّه‌پَلایِه، بوخوری‌نوخوری تی‌پایَه!**

«پلویِ کرد محله (= محله‌ای در رشت) را چه بخوری و چه نخوری پای تو حساب می‌کنند!»

معادلِ مثلِ آش کشک خالته بخوری پاته نخوری پاته!

■ **کوروجَ کون بوخوس، تی‌زنْ مارَ خونه نوخوس.**

«پای انبار برنج بخواب (ولی) در خانهٔ مادر زنت نخواب!»

■ **گَرمَ پَلا آدما سوجانه، تو کَرَ سَردَپَلا فو زنی.** (بیه پیش)

«پلوی گرم آدم را می‌سوزاند، تو داری پلوی سرد را فوت می‌کنی؟»

---

۱۴) در اصطلاح گیلک‌ها، واژهٔ کورد (= کرد) غالباً به اردبیلی‌ها و به ویژه خلخالی‌ها که برای کار به گیلان می‌آیند اطلاق می‌شود. (← بشرا ۱۳۶۸، ص۱۷)

در انتقاد و اعتراض به کسی که احتیاط و محکم کاری را به حد وسواس رسانده باشد به کار می‌رود. معادل گالشی آن: **گرمَ‌پَلاَ مَرَ بسوجانه، بیجا سه پَلا فو زنم خورم.**

«پلوی گرم مرا سوزانده است، پلوی سرد و یخ کرده را فوت می‌کنم و می‌خورم.»

■ **مایی پوستَ‌اَمرَ پَلا خوره، گورَشَ مُزَعفَر زنَه.**

«پلو را با پوست ماهی می‌خورد اما طوری آروغ می‌زند که گویی زعفران خورده است.»

معادلِ جیبِ خالی، پز عالی؛

نـانش نـداره اشکـنه بادش درختو می‌شکنه

و نیز مشابه مثلِ ← هَچی پَلاخونه... در همین مقاله.

■ **مهمون یا بوج‌دُکوئَ هَنِه یا پَلادُکون**

«مهمان یا موقع ریختن برنج در دیگ می‌آید و یا وقت کشیدن پلو.»

کنایه از: مهمان باید به موقع بیاید، یا وقت ریختن برنج (که سهم او را هم اضافه کنند) یا موقع کشیدن پلو (که از سهم دیگران برای او چیزی منظور کنند).

■ **می پَلا سَرَ قاطُق بوبُستی.**

«خورش روی پلوی من شده‌ای؟» (برای اعتراض)

یعنی حتی موقع غذا خوردن هم مرا رها نمی‌کنی؟ سر جهاز من شده‌ای؟ دائماً مزاحم من هستی!

■ **می پَلایَه خورم، تَرهَ بَتَرسَم!**

«پلوی خودم را بخورم و از تو هم بترسم!» ← اَمِه پَلا بوخوریم... در همین مقاله.

■ **می شامَ پَلا بَرَنجه مَگه؟**

«مگر برنجِ پلوی شامِ من است؟»

گیلک‌ها برنج و پلو را اساسی‌ترین مادهٔ غذایی می‌دانند و سایر غذاها و نیازها رابا آن می‌سنجند. مثلِ «مگر نان شب من است؟».

■ **نَپوته کندوج دَرِه.**

«نپخته در کندوج[۱۵] است».

۱۵) کندوج ساختمان کوچکی است به شکل مکعب مستطیل که بر روی چهار پایهٔ بلند چوبی و تراشکاری شده قرار دارد. برنج‌کار خوشه‌های برنج را در کندوج می‌چیند تا از رطوبت و پوسیدگی و از دستبرد پرندگان محفوظ بماند و در فرصت مناسب کوبیده شود. (← پایندهٔ لنگرودی ۱۳۶۲، ص ۴۴۱)

■ **نه باغَ رِ خُبه نه بجارَ رِ.**

«نه به درد باغ می‌خورد نه به درد شالیزار.»

معادل اصطلاحات از او آبی گرم نمی‌شود؛ بی‌بو و خاصیت است.

■ **هَچی‌پَلا خونه، هَزار تومونی گوروشَ زَنه.** (بیه پیش)

«پلوی خالی می‌خورد، آروغ هزار تومانی می‌زند.»

معادلِ آه در بساط ندارد ولی ادعاهای عجیب و غریبی می‌کند؛ ترب می‌خورد آروغ قیمه می‌زند. و نیز مشابهِ مثلِ گیلکیِ ← مائی پوستَ اَمَرِه پَلا... در همین مقاله.

■ **هم از گیلانَج دَکَته هم از بغدادَ خورما.**

«هم از برنج گیلان افتاد (= محروم شد)، هم از خرمای بغداد.»

امثال معادل: هم از شوربای قم ماند و هم از حلوای کاشان؛ هم از گندم ری ماند و هم از خرمای بغداد؛ از این جا مانده و از آن جا رانده.

■ **هَندِه تی یه چالَ‌بَرَنجا دَنگ‌زنی گه.** (گالشی)

«باز هم یک چال‌برنج خودرا (آب‌دنگ، پادنگ[۱۶]) می‌زنی که!» (کنایه از: باز حرف خودت را تکرار می‌کنی)

■ **یه لاکَ پَلا خَورِنه**

«یک لاوک (= طشت چوبی) پلو می‌خورد.» (کنایه از شکمو بودن)

■ **یه نیمکه بَرَنج اینه‌سَر فوکونی، یَتَه جیر نانه.** (بیه پیش)

«یک نیمکه = ۳/۷۵ کیلوگرم) برنج روی سرش بریزی، یک دانهٔ آن پایین نمی‌آید.»

به تعریض: ژنده‌پوش است و لباسش پاره و سوراخ سوراخ است.

برنج در فرهنگ مازندران[۱۷]

برنج در فرهنگ مازندرانی‌ها نیز، از اهمیت و مرتبهٔ والایی برخوردار است[۱۸]. البته منزلت

---

۱۶) «آودنگ» (= آبدنگ) و «پادنگ» دو ابزار سنتی برای جدا کردن پوسته یا فل «جو» (= شالی) است که نیروی محرکهٔ اولی فشار آب و نیروی محرکهٔ دومی پای انسان است. (← پایندهٔ لنگرودی ۱۳۶۲، ص ۴۴۶-۴۴۷)

۱۷) صرف‌نظر از مثل‌هایی که مآخذ آنها ذکر شده است، مثل‌های مربوط به آمل از **فرهنگ عوام آمل** و مثل‌های مازندرانی از **فرهنگ مثل‌های مازندرانی** و **فرهنگ مازندرانی** استخراج شده است و نیز، از توضیحات خانم‌ها گیتی شکری، سهیلا غضنفری و آقای رحمت‌الله رحمت‌پور استفاده شده است.

۱۸) در فرهنگ آمل تعبیر **پلادار** (= دارندهٔ پلو) و نیز **پلاخور** (= خورندهٔ پلو) برای کسی که وضع مالی مناسبی دارد به کار می‌رود. (از توضیحات آقای رحمت‌الله رحمت‌پور)

آن، در مقام مقایسه با گیلان، کمتر است. در این منطقه نیز، از دیرباز، برنج غذای اصلی مردم بوده و مصرف گندم معمول و خوشایند نبوده است. مثلِ همه کس را خدا بَکُشتِه، اَیَه بِرار مرا گندِمِه نان[۱۹]! به معنی «همه را خدا کشته، تنها برادر مرا نان گندم» گواه این مطلب است.

امثال زیر، به روشنی، گویای اهمیت برنج در زندگی و فرهنگ مردم این سامان است:

■ **آدِم خسیس اگر صد خروار بینْجْ بیاره، باز چِپا خِرنِه.**

«آدم خسیس اگر صد خروار برنج در اختیار داشته باشد، باز هم چمپا می‌خورد.»

کنایه از این‌که آدم خسیس، با داشتن ثروت زیاد هم، دست از گداصفتی خود برنمی‌دارد.

■ **الان بِچا پِلا اِمارِه سوزِنِدِه چِه بِرسِه گرمِ پَلا.**

«الآن پلوی سرد ما را می‌سوزاند چه برسد به پلوی گرم.»

به کنایه: فعلاً حال و روز ما چنین است وای به حال وقتی که، وضع از این هم بدتر شود.

■ **این ةِ پِلا، این ةِ خُرِش، دَسّه بشور پیش آر هارِش.**

«این پلوی تو، این (هم) خورشت، دستت را بشور، جلویت را نگاه کن.»

کنایه از این‌که همه چیز آماده است، دیگر منتظر چه هستی؟ مرگ می‌خواهی برو گیلان.

■ **این هِوائه دِلِه خی بینج خوار نَشونِه.**

«در این هوا (برف و باران) خوک دله (= شکم‌باره) هم، برای خوردن شالی، به شالیزار نمی‌رود.»

این مثل در تعجب و اعتراض به کسی که در هوای نامناسب قصد خروج از خانه یا جایی دیگر را داشته باشد گفته می‌شود.

■ **بامْشی رِ ماسّه‌پِلائه سَر گیر اِیارنِنِه.** (← مهجوری ۱۳۵۶، ذیل مثلِ «گربه را موقع خوردن ماست پلو گیر می‌اندازند.»)

از این مثل دو معنی استنباط می‌شود: اول آن که، ایرادها و ضعف‌های افراد است که موجب گرفتاری آنها می‌شود و دوم، هر کاری وقتی دارد؛ برای حصول موفقیّت باید موقع‌شناس بود. مشابه مثلِ گیلکی سَگا پلاخوری سَرگینن در همین مقاله.

■ **بَبِهِ پَلا لونَشونِه.**

«پلوی پخته به دیگ برنمی‌گردد.»

در مقام تنبیه و اعتراض: به قدر حاجت باید مصرف کرد و اسراف جایز نیست. مشابه

---

۱۹) معروف است که عبارت مزبور را زنی مازندرانی در عزاداری بر مرگ تنها برادرش که بنا به تصور او بر اثر خوردن نان فوت کرده بود به زبان می‌آورده است. (امثال و حکم)

مثل گیلکی ← بَپوته پَلا، کَندوج... در همین مقاله.

■ **بِلاتِه زردِ نِشارِ بَنّه، بِلاتِه هیچی نَنِشارِ بَنّه.**

«مرده شوی نشای زرد تو را ببرد، مرده شوی زمین نشا نشدهٔ تو را ببرد.»

کنایه از این که چقدر سست و کاهل هستی. (احتمالاً در مذمّت تنبلی است)

■ **بینجِ تیمِ قایهِ وِهِ بَین تا بینْجْ هاکِردِن.**

«باید به اندازهٔ دانهٔ برنج شد تا محصول برنج به دست آید.» (احتمالاً معادلِ نابرده رنج گنج میسّر نمی‌شود).

■ **پاییز پَلاپَچ، بِهارِ ماه رِ یاد دار.**

«ای که در پاییز پلو می‌پزی، به فکر بهار هم باش!» (پاییز موسم برداشت گندم و فراوانی برنج است و بهار موقع کمیابی آن).

یعنی مآل‌اندیش و آینده‌نگر باش.

■ **پِشتیِ بینج وَرْمَز اُو خِرنِه.**

«از صدقهٔ سر برنج، ورمَز (= علف هرز شالیزارها) هم آب می‌خورد.»

کنایه از طفیلی بودن و تکیه کردن به دیگران است. مشابه مثلِ گیلکی ← از هَوایِ بَرَنج بونه... در همین مقاله.

■ **پِلاپَچ، پَلا خواره.**

«پلوپزنده، پلوخور است.»

یعنی کسی که زحمت پختن پلو را می‌کشد طبعاً نصیبی از آن می‌برد. (مستحق سهمی از آن است)

■ **پِلاشناس خِدا نَشناسِه.**

«پلوشناس، خدانشناس است.»

توجه زیاد به پلو (احتمالاً کنایه از خوراک و مادیات) با خداشناسی منافات دارد.

■ **پیلْ بَبِهِ پَلائِه.**

«پول (به منزلهٔ) پلوی پخته است» (پلوی پخته بالأخره مصرف و یا تلف می‌شود)

یعنی پول به سرعت خرج می‌شود.

■ **تِه جو هِپا توئِه.**

«جو (= شلتوک) تو (از زواید) پاک شده است.»

احتمالاً کنایه از: زندگیت در آینده تأمین است و موجبی برای نگرانی نداری.

■ **تو چونّی بِچا پَلا کُجه رِ ضررِ دارنِه؟**

«تو چه می‌دانی پلوی سرد به کجا ضرر می‌رساند؟»

ظاهراً مراد این است که باید همهٔ جوانب کار را در نظر گرفت و نسنجیده نباید دست به کاری زد.

■ **حرف دَرِه پَلا ایارْنِه، حرف دره بِلا ایارنه.**

«حرف است که پلو (احتمالاً کنایه از نعمت و دولت) می‌آورد، حرف است که بلا می‌آورد.»

امثال معادل: حرف را باید هفت بار قورت داد؛ زبان سرخ سرسبز می‌دهد بر باد؛ هر که را زبان نه به بند است پای دربند است. (رودکی)

■ **دِمبال دَکتِه آدِم پیاز پِلا خِرنِه.**

«آدم بی‌دست و پا، پلو و پیاز می‌خورد.»

یعنی کسی که از قافله عقب است (دیر می‌رسد)، از غذاهای مطلوب بی‌بهره می‌ماند و ته ماندهٔ سفره نصیبش می‌شود. تقریباً مشابه مثل فارسی مهمان که دیر می‌آید خرجش پای خودش است.

■ **دونه خَرینِ پِلا خِرنِه، دونه روش چِپا خِرنه.**

«خریدارِ دانه (= برنج) پلو می‌خورد (ولی) فروشندهٔ برنج چمپا (= برنج دانه کوتاه و نامرغوب).»

معادل مثل فارسی کوزه‌گر از کوزه شکسته آب می‌خورد.

■ **فارسی نَئو کَئی‌پِلا رِ یاد کِنّی.**

«فارسی صحبت نکن (که) کدو پلو را فراموش می‌کنی.» (کدو پلو از غذاهای متداول و باب طبع مازندرانی‌هاست).

ظاهراً در طعنه و کنایه به مازندرانی‌هایی گفته می‌شود که در بین هم ولایتی‌هایشان فارسی صحبت می‌کنند و، با این تفاخر، اصالت خودشان را فراموش می‌کنند.

■ **قاشِق بالای آبشِلِه اِلنّه.** (به نقل از آقای رحمت‌الله رحمت‌پور)

«قاشق را بالای آبشله (= محل آبکشی برنج در مطبخ) می‌گذارد.»

ظاهراً کنایه از زنی است که ادای کدبانوگری درمی‌آورد و پرفیس و افاده است.

■ **کَئی پِلائِه فاتحه شیشمه.**

«فاتحهٔ کدوپلو سوت است!»

تقریباً مشابه مثل دیگر مازندرانی: ترش آش فاتحه ششم یعنی فاتحهٔ آشِ (= شوربای) ترش سوت است. کنایه از این که توقع اجر و پاداشی بیش از استحقاق، غیر منطقی است.

مثل مذکور غالباً در مواردی به کار می‌رود که سفره رنگین و یا هدیه باارزش نباشد.

■ **کله غاز بَیْمِه نه مازِرونِ بینْجْ رِ دارْمِه نه کوهِ گَنِم رِ.** (← مهجوری ۱۳۵۶، ذیل مثل)

«غاز دریایی شدم، نه از برنج مازندران بهره‌مندم نه از گندم کوهستان.»

امثالِ معادل: از این جا مانده و از آن جا رانده؛ دست از پا درازتر؛

نه در غربت دلم شاد و نه رویی در وطن دارم الهی بخت برگردد از این طالع که من دارم

■ **کوکو پِلا جِه بیشترِ.**

«کوکو (ظاهراً کنایه از خورشت) از پلو بیشتر است.»

در مواقعی که فرع از اصل بیشتر باشد و نیز در مواردی که لباسی فاخر و گران قیمت به تن مردی نابخرد و نالایق کرده باشند به کار می‌رود.

■ **گَلِ خِراک چیه؟ اَتِه میسْ چَکو.**

«خوارک موش چیست؟ یک مشت شلتوک بی‌مغز.»

به تعریض در مورد افراد کم‌خوراک به کار می‌رود.

■ **بَخُردِه بینجِ پِلا بَخُردِه.**

«پلویی که خورده از برنجی است که شلتوکش در مزرعه روی زمین افتاده بوده است.

به کنایه: ضعیف و بی‌جان است.

■ **وِشنا پِلا خُو وینّه، برهنه قِوا** (← مهجوری ۱۳۵۶، ذیل مثل)

«گرسنه، خواب پلو می‌بیند و برهنه خواب جامه»

معادل آن:

شتر در خواب بیند پنبه‌دانه گهی لپ‌لپ خورد گه دانه‌دانه

■ **هر کی بَخرِهِ اَهِ پِلارِ، تَپ زَنِهِ گِریْ اَهِ کِلارِه.**

«هر کس پلوی ما را خورد، کلاهمان را قاپید.» و نیز:

کس نیاموخت علم تیر از من که مرا عاقبت نشانه نکرد

■ **هم غسل‌ها کِرده هم تیم بینج او بَزو.**

«هم غسل خود را کرده، هم بذر برنج را (برای جوانه زدن) خیس کرده است[۲۰].»

احتمالاً به معنی یک تیر و دو نشان زدن و نیز:

---

۲۰) بعضی برنج‌کاران، نظر به تقدسی که برای کشت برنج قائل بودند، بدون وضو یا غسل به کارهای زراعی نمی‌پرداختند.

چه خوش بود که برآید به یک کرشمه دوکار زیارت شـهِ عـبدالعـظیم و دیـدن یـار

■ **هیچی نِداشتِ رِ بَوین دُونِه پاش برشتن رِ بَوین.**

«او را نگاه کن! آه در بساط ندارد ولی ظرف چوبی مخصوص پاک کردن برنج را تکان مـی‌دهد.» (تـا وانمود کند که مشغول پاک کردن برنج است)

این مثل احتمالاً در مورد کسانی به کار می‌رود که در عین تنگ‌دستی می‌کوشند خود را دارا نشان دهند و در دیگران به چشم حقارت می‌نگرند و یا شاید در مورد کسانی که به اصطلاح صورت خود را با سیلی سرخ نگاه می‌دارند نیز به کار برود.

مثل‌های سمنانی (فرهنگ سمنانی ۱۳۵۶)

■ **پلا خوری ره پلا سر مرسه.**

«پلو خور را پلو می‌رسد.»

یعنی رزق و روزی هر کس فراخور حالش به او می‌رسد.

جـمله را رزّاق روزی مـی‌دهد قسمت هر کس به پیشش می‌نهد
(مولوی)

روزی خود می‌خورند منعم و درویش قسـمت خـود مـی‌برند پشـه و عـنقا
(سعدی)

■ **چربه چربه پلیکیه.**

«پلویی چربِ چرب است.»

در مقام ترغیب و تشویق به کسی گفته می‌شود که در صـدد انـجام دادن مـعامله‌ای پرمنفعت باشد.

■ **شت ورنجی و پیاز داغ؟**

«شیربرنج و پیاز داغ؟»

در مورد دو امر نامتناسب و ناجور به کار برده می‌شود.

■ **یا فِرینی وشت ورنجی، یا نمازی جماعتی**[۲۱].

«یا فرینی (= غذایی که با شیر و آرد برنج تهیه می‌شود) و شیربرنج یا نماز جماعت!»

۲۱) از سخنان منسوب به حاج ملاعلی سمنانی است. معروف است کـه وی عـبارت طـعنه‌آمیز مـذکور را بـه روزه‌دارانی خطاب می‌کرده است که هنگام افطار، به جای این که ابتدا فریضهٔ نماز را به جای آورند، به دنبال تهیهٔ فرینی و شیربرنج می‌رفتند.

به تعریض در مورد کسانی که بیش از حد متوجه امور دنیوی و مادیّات باشند به کار می‌رود.

امثال و تعابیر اصطلاحی و کنایی متفرقه دربارهٔ برنج

■ **آستینِ نو، بخور پلو.**

کنایه از این که مردم ظاهربین‌اند. عقلشان در چشمشان است و تنها از روی لباس و سر و وضع ظاهری در مورد اشخاص قضاوت و ارزیابی می‌کنند.

منشأ این مثل حکایتی است منسوب به ملانصرالدین: روزی ملّا به مجلس ضیافتی وارد شد. از آن جا که لباس کهنه و مندرسی به تن داشت به او بی‌اعتنایی و بی‌حرمتی کردند و حتی سر سفره راهش ندادند. روز دیگر، ملّا لباسی نو و فاخر به تن کرد و به همان مجلس وارد شد. این بار، نه تنها به او احترام گذاشتند بلکه او را در صدر سفره نشاندند. با مشاهدهٔ این وضع، ملانصرالدین، در حالی که به آستین خود اشاره می‌کرد، این جمله را به زبان آورد: آستین نو (کنایه از لباس نو) بخور پلو. (و نیز مشابه همین حکایت ← سفرنامهٔ ناصرخسرو، ص ۱۰۹-۱۱۲)

■ **اگر پلو خورده‌ایم، به سفرهٔ بزرگان خورده‌ایم** (شاملو ۱۳۷۸، ص۶۵۷)

■ **اگر پلو خورده‌ایم، از بزرگان خورده‌ایم.** (← امینی ۱۳۵۰، ج۱)

یعنی اگر زیر بار منت رفته‌ایم، منت کسی بوده که شایستگی داشته است.

■ **الو، الو بَأز** (= به از، بهتر از) **پلو.** (مثل شیرازی)

در روزهای سرد زمستان، بچه‌ها آتشی می‌افروزند و در پناه حرارت مطبوع آن دسته جمعی مثل بالا را تکرار می‌کنند.

■ **برنجِ بی‌رنج.** (مثل شیرازی)

یعنی برنج است و بی‌رنج[۲۲]. کنایه از این که خوردن برنج رنج و المی به دنبال ندارد.

■ **برنج زنده** برنج یا چلویی که به قدر کافی پخته نشده باشد. برنج یا پلوی خام.

هست از برنج زنده بسی ناگوارتر از واعظان مردهٔ دل اظهار بندگی

تأثیر (به نقل از آنندراج)

۲۲) توضیح این دو مثل از آقای سیدمحمد دست‌غیب است.

■ **به پلوپلو گفتن شکم سیر نمی‌شود.** (شاملو ۱۳۷۸، ص۶۵۶)

معادل: با حلواحلوا گفتن دهن شیرین نمی‌شود.

■**پلوخوری:** سور، مهمانی.

■ **پلو را دم کن، سفره را پهن کن.** (شاملو ۱۳۷۸، ص۶۵۷)

کنایه از اینکه دم کشیدن پلو چندان طول نمی‌کشد.

■ **پلو معاویه چرب‌تر است.** (← امینی ۱۳۵۰، ج ۱؛ پورحسینی ۱۳۷۰، ذیل مثل‌های مذکور)

به تعریض: چون متموّل‌تر و یا صاحب قدرت و نفوذ بیشتری است او را، به رغم عدم استحقاقش، بر دیگران ترجیح می‌دهند.

مثل یاد شده را به این صورت نیز ضبط کرده‌اند: حق با علی است ولی پلوی معاویه چرب‌تر است.

■ **حالا که خیال پلوست بگذار چرب باشد.** (← همان مآخذ)

■ **خیالْ پلوست.** (← امثال و حکم)

یعنی آرزویی برآورده نشدنی است. طمعی خام است.

■ **خیال پلو پختی، نوش جانت.** (شاملو ۱۳۷۸، ص۶۶۵)

دچار خواب و خیال شدی، آرزوی محال و خیال خام پروردی!

■ **خیال پلو چرب ترک.** (← امثال و حکم)

به کنایه برای خواسته یا آرزویی که تحقق آن بسیار بعید به نظر می‌رسد به کار برده می‌شود.

■ **دستت چو نمی‌رسد به کوکو به شفته پلو** (= یا خشکه پلو = پلوی بدون روغن؟) **فرو کن.** (← امینی ۱۳۵۳، ج۲)

■ **رفیق آش و پلو بودن.** (← شاملو، ۱۳۷۷، ذیل مثل)

یعنی به اقتضای منافع مادی خویش با کسی دوستی کردن و علقهٔ معنوی با او نداشتن.

■ **سرش پلو و زیرش سنگ قربانت شوم یگانه پسر** (← انجوی شیرازی ۱۳۵۲،ج ۱، ذیل ش)

منشأ این مثل حکایتی است با این شرح که عروسی با مادر شوهر خود بسیار بدرفتاری می‌کرد، از جمله وقتی می‌خواست برای او پلو بکشد سنگی بزرگ در بشقاب

می‌گذاشت و روی آن کمی پلو می‌ریخت و به این ترتیب، به شوهر خود وانمود می‌کرد با مادرش مهربان است و به اندازهٔ کافی به او غذا می‌دهد. مادر شوهر، با گذشت و فداکاری، این وضع را تحمل می‌کرد و چیزی نمی‌گفت. تا این که عاقبت روزی طاقتش طاق شد و برای این که پسر خود را از حقیقت ماجرا آگاه کند، جمله بالا را به زبان آورد.

■ **شیر برنج عمر** کنایه از گرفتاری و دردسری که از هر سو به سراغ شخص آید و وی را رها نکند.

منشأ این مثل حکایتی است بدین شرح که روزی عمر (رض) به حضرت علی (ع) برخورد و ضمن گفت و گو به حضرت گفت: تو که خود را عالم به ماکان و مایکون می‌دانی بگو بدانم امروز من ناهار چه خواهم خورد؟ علی (ع) پاسخ داد: شیربرنج. ظهر آن روز، عمر خسته و کوفته به خانه آمد و پرسید: ناهار چه داریم؟ پاسخ دادند: شیربرنج. عمر بداخم بود، بداخم‌تر شد. از خانه بیرون آمد و به منزل خواهرش رفت و فی‌المجلس پرسید ناهار چه دارید؟ گفتند: شیربرنج. عمر آن روز به چند جای دیگر هم سر زد. آنها هم جز شیربرنج، چیزی نداشتند سر به صحرا گذاشت تا این که در جایی دور افتاده به شترچرانی رسید، بعد از مبادلهٔ تعارفات معمول، خطاب به او گفت: من خیلی گرسنه‌ام، غذایی برایم بیاور. شترچران گفت: امروز تصادفاً غذای خوبی تدارک دیده‌ام، معلوم می‌شود تو هم از این غذا نصیبی داشته‌ای. برخاست و سفره‌ای پشمینه پهن کرد و ظرفی پر از شیربرنج جلوی عمر گذاشت. عمر بدون این که چیزی بگوید برخاست و به راه افتاد. شترچران حیرت زده جلوی او را گرفت و علت این رفتارِ او را که نزد اعراب بسیار ناپسند است پرسید. عمر پاسخ داد: امروز از کسی که خیلی ادعای علم به امور غیبی می‌کند سؤال کردم ناهار امروز من چیست؟ گفت: شیربرنج. من برای این که خلاف پیش گویی‌اش را به اثبات برسانم عزم جزم کردم امروز شیربرنج نخورم. در شهر به هر جا رفتم جز شیربرنج چیزی نداشتند این جا هم باز گرفتارش شدم. شترچران که او را نمی‌شناخت گفت: تو عجب مرد عنود و لجوجی هستی! مردک! شیربرنج را بخور و برو دست این مرد را که مسلماً از اولیای خداست ببوس و نزد او سر بسپار! و چون عمر را در استنکاف خود باقی دید خشمگین شد و گفت: من باید پیش‌گویی این بندهٔ خاص خدا را دربارهٔ تو اجرا کنم. برخاست و به ضرب چماق عمر را وادار به خوردنِ شیربرنج کرد. (مستوفی ۱۳۴۳، ج۳، ص۱۸۷–۱۸۸)

■ **قرض که رسید به صدتومان، هر شب بخور قیمه‌پلو.**

در امثال و حکم دربارهٔ آن توضیحی داده نشده است.

■ **کوکو از پلو بیشتر بودن** (شاملو ۱۳۷۸، ص۶۵۹)

به کنایه: زیاده بودن فرع بر اصل.

■ **گُشنه پلو و خورشتِ دل ضعفه یا / قلیه انتظار!** (همان، ص۶۵۷)

پاسخی که مراد از آن وجود نداشتن چیزی برای رفع گرسنگی و یا ـ دست کم ـ هنوز آماده نبودن غذاست.

■ **لباس پلوخوری:** جامهٔ مناسب مهمانی، آبرومندترین و فاخرترین لباس یک شخص.

■ **لُرکه گرسنه شود پلو پس پرده** (= پلوی شب عروسی) **ننه‌اش** (= مادرش) **یادش می‌آید.** (← بهروزی ۱۳۴۸، ذیل پلو)

■ **ما دیگ پلو خواهیم مشروطه نمی‌خواهیم**[۲۳]

این شعر طعنه‌آمیز، ظاهراً مربوط به ماجرای تحصّن مشروطه‌خواهان در سفارت انگلیس و برپا شدن دیگ‌های پلو در آن جاست.

■ **مثل برنج، پا توی آب و سر تو(ی) آتش بودن** (داشتن)

اشاره به نیاز شدید برنج به آب و حرارت خورشید است.

کنایه از: زندگانی سخت و پُرمشقتی را گذراندن. از هر سو در فشار و مضیقه بودن. (← شاملو، ۱۳۷۷، ذیل مدخل برنج، شمارهٔ ۳۸۷۴)

■ **مِثلِ جو.** (← امثال و حکم)

برنجی سفت و نیمه‌پخته را گویند. چنان که قبلاً یادآور شدیم در گویش‌های گیلکی و مازندرانی واژهٔ «جو» به معنای شلتوک (= دانهٔ برنج پوست نکنده) است.

■ **مثل شفته.**

مثل پلو یا کوفته آبدار

■ **مثل شیربرنج، بی‌نمک.** (← همان)

به تعریض به آدم خیلی سفیدپوست و بی‌جاذبه گفته می‌شود و نیز برای کلام

---

۲۳) در امثال و حکم دهخدا در توضیح تصنیف طنزآمیز مذکور، چنین آمده است:
محرّف حراره‌ای (= تصنیفی) است که غوغاگران هوادارِ ارتجاع در انقلاب مشروطه می‌خواندند و اصل آن این بود: ما حامی قرآنیم ما جمله مسلمانیم ما دین نبی خواهیم مشروطه نمی‌خواهیم

غیرجاذب به کار می‌رود.

■ **مثل مروارید.** (← همان)

یعنی برنجی خوب و بی‌آخال. (= بی‌خس و خاشاک)

■ **مثل مژهٔ مار** (← همان)

«برنج نازک»

■ **هر شب پلو، هر روز پلو، هر شب مرغ، هر روز مرغ. آخرش صد تومان.** (← همان)

یکی از خدّام اعتاب مقدّسهٔ عراق، یکی دو ماهی در خانهٔ یکی از رجال معاصر تهران مهمان بود. چون قصد مراجعت کرد، میزبان او را یک صد تومان فرستاد تا با آن زن و فرزندان خود را ره‌آوردی بخرد. مهمان که بر اثر پذیرایی‌های شایانِ چندین ماهه پرتوقع شده بود، ظاهراً از قلت مبلغ برآشفت و جملهٔ بالا را به زبان آورد.

■ **هر کجا قابِ پلو جوجه و کوکو دارد مال وقف است و تعلّق به دعاگو دارد**

■ **هر کس پلوشو خورده، بره پَردَه** (در قزوین به حجله پَردَه می‌گویند) (شاملو ۱۳۷۸، ص۶۵۷)

تقریباً معادل مثلِ: هر کی آشو خوردَه، رود پرده.

به کنایه، هر که سود کار را برده، زحمت آن را نیز متقبّل شود.

■ **هر کس پلوها را خورده** (هم او) **به اتاق عروسی می‌رود.**

حکایتی است که قزوینی را شب عروسی‌اش، به اقتضای رسمی دیرینه، شام ندادند. آخر شب وقتی می‌خواستند او را به حجلهٔ زفاف ببرند گفت: هر کس پلو را خورده به اتاق عروسی می‌رود. (← امثال و حکم)، در قزوین مرسوم است که در شب زفاف، داماد نباید با مهمانان به سفره نشیند بلکه باید از شام کبابی که قبلاً تهیه کرده و به عنوان برکت به کمر عروس بسته‌اند، صرف کند.

گویند خانوادهٔ مرفّهی که پسر خل‌وضع و شکم‌بارهٔ خود را داماد کرده بود در شب زفاف سفره‌ای به غایت رنگین و اشتهاانگیز گسترد، چنان‌که داماد چندبار بی‌تاب شد و برخلاف آیین و سنّت به سوی سفره یورش برد تا سرانجام ناگزیر شدند او را در گوشه‌ای محبوس کنند تا شام به پایان رسد و مهمانان بروند. چون دست عروس را در دست داماد نهادند و به وی تکلیف کردند که به پرده (= حجله) رود، به حالت اعتراض و قهر گفت: چرا من، بالام جان؟ هر کی آشَه خُرده بِرَد پَردَه. (شاملو، بی‌تا، ص۴۸۹).

■ **هم آش و پلو معاویه را خوردن، هم نماز علی (ع) را خواندن** (شاملو ۱۳۷۸، ص۶۵۸)

به‌کنایه: سازشکار و فرصت‌طلب‌بودن، رابطهٔ خود را با دو طرف متخاصم حفظ کردن.

منابع

آنندراج، محمدپادشاه، فرهنگ آنندراج، به تصحیح محمددبیر سیاقی، کتاب‌فروشی خیام، تهران ۱۳۳۵؛ **امینی، امیرقلی**، فرهنگ عوام، انتشارات دانشگاه اصفهان، اصفهان ۱۳۵۰، ۱۳۵۳، ۳جلد؛ **انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم**، تمثیل و مثل، امیرکبیر، ۱۳۵۲، ج ۱؛ **بشرا، محمد**، «بجار و بجارکاری در ترانه‌های گیلکی»، صدای شالیزار، به کوشش رحیم چراغی، نشر گیلکان، رشت ۱۳۶۸، ش ۱؛ **پایندهٔ لنگرودی، محمود**، آیین‌ها و باورداشت‌های گیل و دیلم، بنیاد فرهنگ ایران و نیز پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۶؛ **پایندهٔ لنگرودی، محمود**، «از درو تا پلو»، صدای شالیزار، به کوشش رحیم چراغی، نشر گیلکان، رشت ۱۳۶۸، ش ۱؛ **پایندهٔ لنگرودی، محمود**، «برنج‌کاری و نقش زنان و مردان»، یادنامهٔ فخرایی، نشر نو، تهران ۱۳۶۲؛ **پایندهٔ لنگرودی، محمود**، فرهنگ گیل و دیلم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۶؛ **پایندهٔ لنگرودی، محمود**، مثل‌ها و اصطلاحات رایج گیل و دیلم، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲؛ **پرتوی، مهدی**، فرهنگ عوام آمل، مرکز مردم‌شناسی ایران، تهران ۱۳۵۷؛ **پورحسینی، ابوالقاسم**، فرهنگ مردم کرمان، مرکز کرمان‌شناسی ۱۳۷۰؛ **حدود العالم من المغرب الی المشرق**، به کوشش منوچهر ستوده، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۰؛ **خواندمیر**، حبیب‌السیر، به تصحیح جلال‌الدین همایی، کتاب‌فروشی خیام، تهران ۱۳۳۳؛ **خودزکو، الکساندر**، سرزمین گیلان، ترجمه فریدون سهامی، انتشارات پیام، تهران ۱۳۵۰؛ **ستوده، منوچهر**، فرهنگ سمنانی، (امثال، اصطلاحات و اشعار)، مرکز مردم‌شناسی ایران، تهران ۱۳۵۶؛ **ستوده، منوچهر**، فرهنگ گیلکی، انتشارات انجمن ایران‌شناسی، تهران ۱۳۳۲؛ **شاملو، احمد**، کتاب کوچه، حرف آ، دفتر دوم، انتشارات مازیار، تهران، بی‌تا؛ همان، حرف ب، دفتر دوم، انتشارات مازیار، تهران ۱۳۷۷؛ و نیز حرف پ، دفتر اول، انتشارات مازیار، تهران ۱۳۷۸؛ **صدای شالیزار**، (مجموعهٔ شعر و مقاله دربارهٔ برنج و برنج‌کاری)، به کوشش رحیم چراغی، نشر گیلکان، رشت ۱۳۶۸، ش ۱؛ **فخرایی، ابراهیم**، گیلان درگذر زمان، انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۵۰؛ **کتابی، احمد**، «پژوهشی در زندگی گالش‌ها»، کشاورز، ش ۳۶ و ۳۷ سال ۱۳۶۱؛ **کتابی، احمد**، سرزمین میرزا کوچک‌خان، انتشارات معصومی، تهران ۱۳۶۲؛ **مرعشی، احمد**، امثال و حکم گیلکی، مرکز مردم‌شناسی، تهران ۱۳۵۵؛ **مرعشی، احمد**، فرهنگ لغات و اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های گیلکی، کتاب‌فروشی طاعتی؛ رشت ۱۳۶۳، چ دوم؛ **مرعشی، ظهیرالدین**، تاریخ گیلان و دیلمستان، به تصحیح دکتر منوچهر ستوده، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۷؛ **مرگان، ژاک ژان ماری دو**، هیئت علمی فرانسه در ایران (مطالعات جغرافیایی)، ترجمه و توضیح از دکتر کاظم ودیعی، انتشارات چهر، تبریز ۱۳۵۰، ج ۱؛ **مستوفی، عبدالله**، شرح زندگانی من (تاریخ اجتماعی و اداری

دورهٔ قاجاریه)، کتاب‌فروشی زوار، تهران ۱۳۴۳؛ **مهجوری، اسماعیل، فرهنگ** مازندرانی، انتشارات فرهنگ و هنر مازندران، ساری ۱۳۵۶؛ **ناصرخسرو**، سفرنامهٔ ناصرخسرو، به کوشش نادر وزین‌پور، کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۵۶؛ **یزدان‌پناه، طیّار، فرهنگ مثل‌های مازندرانی**، فرزین، تهران ۱۳۷۶.

ضمناً در تهیهٔ بخش‌هایی از این مقاله، علاوه بر منابع مذکور، از توضیحات بسیار سودمند محققان و مؤلفان ارجمند جهانگیر سرتیپ‌پور، محمود پایندهٔ لنگرودی و احمد مرعشی که ــ افسوس، هرسهٔ آنان روی در نقاب کشیده‌اند ــ بهرهٔ فراوان بردم. روانشان شاد و یادشان گرامی باد!

❑

نقد و بررسی

سنگ‌نوشته‌های پارسِ هخامنشی*

(ترجمهٔ متن‌های فارسی باستان، عیلامی، بابلی و آرامی) عرضه و تحشیهٔ پی‌یر لوکوک، در مجموعهٔ سپیده‌دم ملّت‌ها، انتشاراتی گالیمار، ۱۹۹۷، ۳۳۰ صفحه + ۱۶ صفحه تصویر.

ژاله آموزگار (استاد دانشگاه تهران)

تاریخ مطالعات و رمزگشایی نوشته‌های فارسی باستان داستانی شیرین و گاه حماسه‌گونه است. اگر نوشتهٔ مبهم هرودوت (IV/۸۷) را، که به سنگ‌نوشته‌های هخامنشی اشاره‌گونه‌ای دارد و از دو لوحهٔ سنگ سفیدِ استوانه‌ایِ داریوش در کنار بُسفر حکایت می‌کند[1]، کنار بگذاریم، نخستین گام برداری در راه رمزگشایی خطوط کتیبه‌های هخامنشی به قرن هفدهم میلادی برمی‌گردد که گارسیا دوسیلوا[2] در ۱۶۱۸ از تخت جمشید یا چهل‌منار آن دوران بازدید می‌کند و شرح این بازدید را در ۱۶۶۷ در پاریس منتشر می‌سازد[3].

از آن پس، ایران‌شناسان دیگری این عرصه را درنوردیده‌اند و ثمرهٔ سال‌ها تلاش خود را در اثرهای به‌جای‌ماندنی عرضه کرده‌اند[4].

---

* Pierre LECOQ, *Les insriptions de la Perse achéménide*, Gallimard, 1997.

۱) ص۱۹ و ۲۰ کتاب.

2) Garcias de Silva y Figueroa.

۳) ص۲۲ کتاب.

۴) برای آگاهی از تاریخچهٔ رمزگشایی و فهرست نخستین بازدیدکنندگان از سنگ‌نوشته‌های هخامنشی و جزئیات پژوهش‌ها در این زمینه، ← ص۱۹ تا ۳۰ کتاب.

اکنون، پس از گذشت بیش از سه قرن از آغاز این پژوهش‌ها، پی‌یر لوکوک، استاد گران‌قدر مدرسهٔ مطالعات عالی دانشگاه سوربُن پاریس، این کتاب‌نامهٔ درخشان را ورق‌زده و صفحات تازه‌ای به آن افزوده است و امیدواریم که این دفتر باز به دست دانشمندان ایرانی و خارجی ورق بخورد.

ما، در این کتاب، برای نخستین‌بار، ترجمه‌های سنگ‌نوشته‌های دورهٔ هخامنشی را در سه زبان فارسی باستان، عیلامی، بابلی و به‌ندرت آرامی، در کنار هم، می‌بینیم و با آخرین نظریات که تا سال انتشار کتاب دربارهٔ این کتیبه‌ها و تاریخ و تمدن مربوط به دورهٔ هخامنشی عرضه شده است، با تحلیلی منطقی و به زبانی ساده اما پرمحتوا، آشنا می‌شویم.

کتاب شامل **دو بخش** و پایانه‌ای به عنوان **ملحقات** است به این شرح:

بخش اول، تحت عنوان پیش‌درآمد (ص۱۹-۱۷۴) شامل سیزده فصل در مباحث زیر است: ۱) رمزگشایی الفبای میخی (ص۱۹-۳۰)؛ ۲) آریایی‌ها در ایران (ص۳۱-۳۷)؛ ۳) زبان‌های رایج در قلمرو شاهنشاهی (ص۳۸-۵۸)؛ ۴) خط میخی باستان (ص۵۹-۷۲)؛ ۵) کوروش در بابل و کاخ‌های پاسارگاد (ص۷۳-۸۲)؛ ۶) به قدرت رسیدن داریوش و سنگ‌نوشتهٔ بیستون (ص۸۳-۹۶)؛ ۷) داریوش و کاخ تخت جمشید (پرس‌پولیس) (ص۹۷-۱۰۷)؛ ۸) کاخ‌های شوش (ص۱۰۸-۱۱۷)؛ ۹) آرامگاه‌های نقش رستم (ص۱۱۸-۱۲۳)؛ ۱۰) همدان، سوئز و دیگر جایگاه‌ها (ص۱۲۴-۱۲۹)؛ ۱۱) اقوام قلمرو شاهنشاهی (ص۱۳۰-۱۵۳)؛ ۱۲) دین هخامنشیان (ص۱۵۴-۱۶۴)؛ ۱۳) نهادهای هخامنشیان (ص۱۶۵-۱۷۴).

بخش دوم (ص۱۷۵-۲۷۷) ترجمه‌های سنگ‌نوشته‌ها را شامل می‌شود. در هر مورد، پیش از عرضهٔ ترجمهٔ متن، توضیحی مختصر ولی کامل از مشخّصات سنگ‌نوشته، محل آن و زبان‌های آن به دست داده شده است.

این بخش شامل مباحث زیر است:

۱) ترجمهٔ کتیبهٔ مربوط به اریارَمَنه (ص۱۷۹).

۲) ترجمهٔ کتیبهٔ مربوط به ارشامه (ص۱۸۰).

۳) سنگ‌نوشته‌های دورهٔ کوروش دوم یا کوروش بزرگ از جمله شامل تجزیه و تحلیل متن استوانهٔ معروف بابلی، که آن را بیانیهٔ کوروش نیز می‌نامند، و یادداشت‌های

مفیدی همراه ترجمهٔ این سنگ‌نوشته و هم‌چنین معرفی سنگ نوشتهٔ کوتاه کوروش در پاسارگاد (= مشهد مرغاب) است. (ص۱۸۱-۱۸۶)

۴) سنگ‌نوشته‌های داریوش اول که مفصل‌ترین قسمت این مبحث است با معرفی کتیبه‌ها به ترتیب تاریخی: نخست شرح کتیبهٔ بیستون با ترجمهٔ سطر به سطر متن به زبان‌های فارسی باستان، عیلامی، بابلی. این نوع عرضهٔ مطلب مقایسهٔ میان ترجمه‌ها را بسیار آسان می‌کند. یادداشت‌های نویسنده روشنگر موارد مبهم است. سپس ترجمهٔ سنگ‌نوشته‌های الوند، همدان، نقش رستم، تخت‌جمشید (پرس‌پولیس)، شوش و سوئز به همان سبک عرضه می‌شود.

ترجمهٔ نوشته‌های روی مُهرها و وزنه‌ها و ظرف‌هایی که به دورهٔ داریوش تعلق دارند، در پایان سنگ‌نوشته‌ها، بررسی شده است. (ص۱۸۷-۲۴۹)

۵) در این قسمت، سنگ‌نوشته‌های مربوط به خشایارشا، شامل ترجمهٔ کتیبه‌های او در همدان و تخت جمشید و شوش و وان و، در پایان، نوشته‌های روی مهرها و ظرف‌های منسوب به دورهٔ خشایارشا بررسی شده است. (ص۲۵۰-۲۶۴)

۶) در بخش سنگ‌نوشته‌های مربوط به اردشیر اول، ترجمهٔ دو کتیبهٔ او در تخت جمشید آمده است و در پایان، نوشته‌های روی ظرف‌های مربوط به دورهٔ اردشیر اول بررسی شده است. (ص۲۶۵-۲۶۶)

۷) در این قسمت، ترجمهٔ سنگ‌نوشته‌های داریوش دوم در همدان و شوش آمده است. (ص۲۶۷-۲۶۸)

۸) در این قسمت، ترجمهٔ سنگ‌نوشته‌های اردشیر دوم در همدان و تخت‌جمشید و شوش عرضه شده است. (ص۲۶۹-۲۷۴)

۹) در این قسمت، ترجمهٔ سنگ‌نوشتهٔ اردشیر سوم در تخت جمشید به همراه ترجمهٔ نوشتهٔ کوتاهی بر روی مُهری از این دوره آمده است. (ص۲۷۵-۲۷۶)

۱۰) پیوستی که این ترجمه‌ها را به پایان می‌برد ترجمهٔ متن سنگ‌نوشته‌ای یونانی است حاوی نامهٔ داریوش به شخصی به نام گاداتاس[5] که احتمالاً ساتراپ داریوش اول در ایونی[6] بوده است. (ص۲۷۷)

---

۵) Gadatas، نویسنده قرابت میان این نام و Gā(v)-dāta* یا Baga-dāta* به معنی «گاو داده‌شده» یا «خداداده» را احتمال می‌دهد.

6) Ionie

ملحقات شامل مطالب زیر است:

۱) شرح علامت‌های اختصاری که در کتاب به کار رفته است. (ص۲۸۲)

۲) کتاب‌نامهٔ تفکیک‌شده‌ای شامل آثار مفید مربوط به هر فصل در این قسمت عرضه شده است. (ص۲۸۳-۲۸۷)

۳) این قسمت مجموعه‌ای از نمایه‌هاست:

نمایهٔ نخست، فهرست اسامی خاص شاملِ نام‌های اشخاص، نام‌های ایزدان، نام اقوام و کشورها، نام شهرها، نام کوه‌ها، نام ماه‌ها؛

نمایهٔ دوم، نمایهٔ موضوعی مربوط به مسائل سیاسی، دین و اخلاق، انسان و حیوان و گیاه، بناها و اشیاء و مواد، عناصر طبیعی؛

نمایهٔ سوم متون مورد استفاده:

فارسی باستان، آثار به زبان یونانی و لاتینی، اوستا، تورات، ریگ‌ودا، قرآن؛

نمایهٔ چهارم شامل زبان، خط و واژگانی است که به زبان‌های اصلی در متن آمده‌اند.

کتاب با فهرست مندرجات پایان می‌یابد.

جمع‌آوری این مواد ارزنده در یک مجلّد، که در بالا به شرح عرضه شد تا ظرافت‌های این تألیف مد نظر قرار گیرد، خوانندهٔ علاقه‌مند را به تحسین وامی‌دارد؛ به‌خصوص که با روشی جدید و کاری نو دربارهٔ سنگ‌نوشته‌های هخامنشی روبه‌رو هستیم.

در بحث از تاریخچهٔ رمزگشایی کتیبه‌ها، نویسنده، با شرح جزئیات داستانِ حماسه‌گونهٔ گشوده شدن این راه پرفراز و نشیب و با ذکر نامِ دانشمندانی که در این زمینه خطر کرده‌اند و گام به گام پیش رفته‌اند تا سرانجام هر واژه‌ای مدلول خود را بازیافته است و پژوهش‌های مربوط به زبان فارسی باستان به گسترش کنونی رسیده است، خواننده را کاملاً با مشکلات این راه سپری‌شده و درنوردیده آشنا می‌سازد.

ما در این کتاب با نظریه‌های گوناگون دربارهٔ زبان‌های ایرانی و زبان‌های دورهٔ باستان، با تأکید بیشتر بر زبان فارسی باستان و خط میخی مربوط به آن، آشنا می‌شویم. زبان‌های هم‌جوار فارسی باستان، خطوط میخی خویشاوند با خط میخیِ فارسی باستان و سرانجام ویژگی‌های نگارشی و آواییِ الفبایِ فارسی باستان با درایت تمام بررسی شده است. مؤلف در بحث از خط فارسی باستان به نکته‌های جالبی اشاره دارد. وی دربارهٔ

خویشاوندی این خط با خطوط مدیترانه‌ای دلایلی عرضه می‌کند از جمله آن‌که در این خطوط n و m پیش از صامت ثبت نمی‌شوند و جای پای این پدیده را در خط فارسی باستان می‌بینیم؛ و حال‌آن‌که این پدیده در دستگاه نگارشی منطقهٔ مربوط به زبان‌های ایرانی دیده نمی‌شود. زبان فارسی باستان آواهای خیشومی دارد، اما خط در چنین مواردی آنها را ثبت نمی‌کند. از این‌رو نتیجه گرفته می‌شود که الفبایی که زبان فارسی باستان با آن نوشته می‌شود برای این زبان درست نشده است. (ص۷۱ و ۷۲)

لوکوک فرضیه‌های گوناگون دربارهٔ واژهٔ **آریا** را به بحث می‌کشد و سپس نظریه‌ای را که آن را از -nri* هندواروپایی می‌دانند مطرح می‌کند و همسانی این واژه را با nar اوستایی و سنسکریت و جای پای آن را در یونانی و در نام **نرون** نشان می‌دهد؛ ولی، هم‌چنان، جای تردید را برای خواننده باقی می‌گذارد. (ص۳۲)

در فصل مربوط به آریاها در ایران، مؤلف، با شواهد ارزنده، از اقامت پارس‌ها در جنوب دریاچهٔ اورمیه و سپس اسکان آنها در فارس سخن می‌گوید. (ص۳۳-۳۵)

وی، دربارهٔ ایرانشهر و aryānām xšaθra (= قلمرو آریاها) بحث جالبی پیش می‌کشد و از واژهٔ **شهر** و تحول معنایی آن سخن می‌گوید. شرح می‌دهد که چگونه معنی «قلمرو» واژهٔ شهر به مفهوم کنونی تحوّل یافته است. جای پای مفهوم کهن **شهر** رادر نام **شهرزاد** می‌یابد که معنی واقعی آن «دخت قلمرو» است. (ص۳۱)

نویسندهٔ این اثر قرابتی میان نام ایرلند و آریاها نمی‌بیند. (ص۳۳)

نویسنده نکتهٔ درخور توجهی را دربارهٔ واژهٔ **بربر** توضیح می‌دهد و آن این که اگر یونانیان ایرانیان و غیریونانیان را بربر نامیده‌اند به هیچ وجه به دلیل حقیر شمردن آنان نیست؛ زیرا این واژه، در زبان یونانی باستان، مدلول توهین‌آمیزی نداشته است بلکه barbaros نوعی نام‌آوا بوده و به بیگانگانی اطلاق می‌شده است که زبانشان به نظر نامفهوم می‌آمده است. مدلول تحقیرآمیزی که امروزه این واژه دارد متأخر و محصول تلقّی رومیان است که مورخان دوره‌های بعد و نویسندگان معاصر نیز هم‌چنان این تلقّی را ادامه داده‌اند. (ص۱۹)

مؤلف اهمیت سنت شفاهی را در این دوران با بحث دربارهٔ واژهٔ -θatiy «می‌گوید» پیش می‌کشد. این واژه در غالب کتیبه‌ها و به خصوص در کتیبهٔ بیستون آمده است. به نظر

او، این واژه گویای آن است که این متن نه‌تنها در این سنگ‌نوشته و به زبان و خط فارسی باستان نگارش یافته است بلکه متنی بوده است برای عرضه و ابلاغ در سراسر قلمرو هخامنشیان. (ص۹۵ به بعد)

هم‌چنین، دربارهٔ واژهٔ xšāya0iya «شاه» توضیحات درخور توجهی دارد و به خصوص ترکیب xšāya0iya xšāya0iyānām (شاهِ شاهان) را ساختی بیگانه می‌داند؛ زیرا، در زبان‌های هندواروپایی باستان، در این نوع گروه‌های اسمی، معمولاً مضاف‌الیه پیش از مضاف قرار می‌گیرد و ساختی که برای این ترکیب انتظار می‌رود *xšāya0iyānām xšaya0iya است که در فارسی میانه نیز به صورت šāhān-šāh دیده می‌شود. ساخت اختیارشده در کتیبه‌ها نوعی گرده‌برداری از صورت سامی šarru šarrāni است و نحو زبان‌های سامی را نشان می‌دهد، هم‌چون **ملکِ الملوک**. (ص۱۶۶)

دربارهٔ اصل مادی واژهٔ xšāya0iya نیز توضیحات کاملاً روشن است؛ زیرا، در غیر این‌صورت، می‌بایست لفظ به صورت *xšāyašiya می‌بود. (ص۴۷)

مؤلف، در توضیح این اقتباس، می‌گوید که این واژه دولتی بوده و در نهاد حکومتی ماد وجود داشته است و هخامنشیان، پس از غلبه بر مادها، اصطلاحات دولتی و سیاسی را از پیشینیان خود گرفته‌اند. (ص۱۶۶ و ۱۶۷)

دربارهٔ محل قرار گرفتن کتیبه‌های یادبود بنای داریوش، نویسنده سعی دارد پاسخی برای این پرسش بیابد که چرا این کتیبه‌ها در جایی که امروزه دور از نظر می‌نماید قرار دارند، در حالی که انتظار می‌رفت که چنین اسناد معتبری در محلی چشمگیرتر جای داشته باشند. با توجه به تاریخچهٔ جایگاه این کتیبه‌ها، زمانی که آنها، به فرمان داریوش، کار گذاشته شدند، از سوی جنوب وارد این صفّه می‌شدند و، در نتیجه، سنگ‌نوشته‌ها بلافاصله در معرض دید قرار می‌گرفتند. سپس، جانشینان داریوش درِ ورودی با شکوه‌تری در بخش غربی این صفّه ساختند و این کتیبه‌ها از دید به دور افتادند. (ص۹۸)

در این کتاب، بر نقش سیاسی تخت جمشید تأکید فراوان رفته (ص۹۸)؛ و توضیحات عالمانه‌ای دربارهٔ تالارها داده شده و بحث‌های ریشه‌شناسی جدیدی دربارهٔ نام کاخ‌های **هدیش** و **تچره** به میان آمده است. (ص۱۰۱)

مؤلف، دربارهٔ اعتقادات دینی هخامنشیان بحث‌های پرنکته‌ای مطرح کرده و بود یا نبودِ فرهنگ اوستایی در ایران هخامنشی را به بحث کشیده است. اهوره‌مزدا، به‌عنوان خدای برتر، در همهٔ کتیبه‌ها ستایش شده است. اهوره‌مزدا آفریننده‌ای است که آسمان را، زمین را، مردم را و شادی را برای مردم آفرید و این کاملاً با مفاهیم اوستایی (یشت ۱۳، بند۲) همسانی دارد. اما نویسنده به نبودن نشانی از نام **زردشت** و **امشاسپندان** در متون فارسی باستان اشاره می‌کند و این را دلیل عدم گسترش فرهنگ اوستایی در اعتقادات دینی هخامنشیان می‌داند.

این نکته مشکل پذیرفتنی باشد؛ زیرا در کتیبه‌های دورهٔ ساسانی نیز، با همهٔ گستردگی آیین زردشت در آن دوره، نشانی از نام زردشت و امشاسپندان نیست. از سوی دیگر، باید به وجود دو نوع نهاد اعتقادی در دورهٔ هخامنشیان قایل شد: دین گاهانیِ دین مردان و دین فرمانروایان[۷]. شاهان در دورهٔ هخامنشی مشروعیت حکومت خود را از **اهوره‌مزدا** می‌گیرند. داریوش و خشایارشا فرمانروایی خود را فقط مدیون خدای بزرگ اهوره‌مزدا می‌دانند. لوکوک بر آن است که مشروعیت ایزدی شاهان هخامنشی نهادی است تحت تأثیر الگوی بین‌النهرینی و در گذار این عقیده اورارتوها نیز مؤثر بوده‌اند. سپس، این تفکر با اعتقاد به **فرّه/ خورنه‌ی** اوستایی، که در آن مشروعیت شاهان مرهون فرّهٔ شاهی است، آمیخته می‌شود. (ص۱۵۷ به بعد) امّا، دربارهٔ فروهرها، لوکوک تصویر آنها را شبیه شاهان هخامنشی می‌داند[۸].

مطالبی خواندنی دربارهٔ مغ‌ها و واقعهٔ گئوماتهٔ مغ در این کتاب مطرح شده است. لوکوک کمبوجیه و بردیا را شخصیت‌های تاریخی می‌داند و شورش گئوماتهٔ مغ (بردیای واقعی) را نشانه‌ای از جدال دینی همراه با مسائل سیاسی فرض می‌کند که به مخالفت با داریوش پیش آمده است. احتمالاً اعتقادات دینی داریوش و کمبوجیه همسان بوده است. (ص۱۶۱ و ۱۶۲)

دربارهٔ اعتقادات دینی هخامنشیان از روی مطالب کتیبه‌ها مشکل می‌توان اظهار نظر

---

۷) موله، ایران باستان، ترجمهٔ ژاله آموزگار، چاپ پنجم، تهران ۱۳۷۷، ص۱۱۸.

۸) در این باره، هم‌چنین ←

Sh. Shahbāzi, ``An Achaemenid Symbol Farnah'', in *Archaeologische Mitteilingen Aus Iran*, 1980. p. 128.

کرد. در این کتاب، به روایت بابلیِ بند ۱۴ کتیبهٔ بیستون اشاره شده است حاکی از آن که گئوماتهٔ مغ نیایش‌گاه‌ها را ویران و داریوش بلافاصله آنها را بازسازی کرده است.

بنا به نوشته‌های هرودوت و کاوش‌های باستان‌شناسی، ایرانیان هخامنشی معبد نداشتند تا گئوماته آن را ویران کند. پس روایت بابلی حوادث را با معیارهای سیاسی بابلی گزارش می‌کند. (ص۱۶۳)

در متن فارسی باستان، برای مفهوم نیایشگاه از واژهٔ āyadana استفاده شده است که واژه‌ای ناشناخته است، هرچند می‌توان در آن -yad فارسی باستان و -yaz اوستایی را بازشناخت (ص۱۵۹). در هر حال، در این واژه وجود مفهومی انتزاعی را می‌توان حدس زد. (ص۱۶۳)

مؤلف به نقش انجمن‌های مردمی در این دوره نیز اشاره و بحث جالبی دربارهٔ واژهٔ kāra فارسی باستان مطرح کرده است. هرچند این واژه، در همه‌جا، به «مرد جنگی» ترجمه شده، ولی، در حقیقت مراد از آن گروه سپاهیان است. به زعم نویسنده، در این واژه باید مفهوم جمع شدن مردمان را به صورت انجمن‌ها دید، به خصوص نقش این گونه انجمن‌ها در نوشته‌های کتیبهٔ بیستون کاملاً روشن است. نقش kāra، پس از کتیبهٔ بیستون، کم رنگ‌تر می‌گردد (ص۱۶۸ به بعد). ضمناً، دربارهٔ نگارش متأخرترِ ستون پنجم کتیبهٔ بیستون نیز، استدلالات جالبی در کتاب عرضه شده است.

مطالب مربوط به گاه‌شماری در دوران هخامنشی با ریزه‌کاری‌های بسیار ارزنده مطرح و فهرست تطبیقی ماه‌ها در فارسی باستان، بابلی/ اکّدی، با مقایسه با ماه‌های زردشتی و جز آن به دست داده شده است (ص۱۷۱ به بعد). به خصوص باید، برای دوران داریوش، به گاه‌شماری تطبیقی ابتکاری اشاره کرد که حوادث تاریخی این دوران را، بنا بر مطالب سنگ نوشتهٔ بیستون، فهرست‌وار توضیح می‌دهد. به عنوان مثال:

۵۲۲/۳/۱۰ (۱۴ ویه‌خنه[۹]/ ادارو[۱۰]) قیام گئوماته (بند۱۱)

۵۲۲/۹/۲۹ (۱۰ باگیادی[۱۱]/ تشریتو[۱۲]) پیروزی داریوش بر گئوماته (بند ۱۳) (ص۹۳به بعد)

۹) Viyāxna در فارسی باستان، نام ماه دوازدهم.
۱۰) Addāru در بابلی/ اکدی نام ماه دوازدهم.
۱۱) Bāgayādi در فارسی باستان نام ماه هفتم.
۱۲) Tašritu در بابلی/ اکدی نام ماه هفتم.

زبان و بیان اثر روان و شیرین و سهل و ممتنع است. مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین مطالب با گزارشی گیرا در دسترس خواننده قرار می‌گیرد.

دربارهٔ شیوهٔ مؤلف در نشان دادن مآخذ، نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد این است که وی در این مورد، به ذکر متون اصلی مانند **وداها** یا **اوستا** و یا **تاریخ هِرودوت** اکتفا کرده است. نویسنده این کار را آگاهانه انجام داده است. وی، در پیش‌گفتار، توضیح می‌دهد که این اثر برای مخاطبانی در طیفی گسترده نوشته شده است. با این همه، به‌خصوص بر آن تأکید دارد که آراء دانشمندان خبره در هر مبحثی کاملاً مدّ نظر او بوده است. ضمناً کتاب‌نامهٔ موضوعی پایان کتاب راه را برای پژوهشگران علاقه‌مند باز می‌گذارد. هم‌چنین نویسنده یادآور می‌شود که متخصصان معتبر باستان‌شناس و زبان‌شناس و جز آن (که نام و رشتهٔ تخصصی آنان به طور دقیق ذکر شده است) این اثر را پیش از چاپ خوانده‌اند و نظر خود را در اختیار مؤلف قرار داده‌اند. یادآوری این موضوع اطمینان خاطر کامل در مورد اعتبار مطالب کتاب به خواننده می‌دهد.

نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه شود این است که بخش اول، که مقدمه‌گونه‌ای بر مطالب سنگ‌نوشته‌هاست، بیشتر حجم اثر را اشغال کرده است. مؤلف دربارهٔ تخصیص چنین سهمی به این بخش توضیح می‌دهد که قصد نداشته است که، در آن، دوره‌ای از تاریخ را به روایت بکشد، بلکه فقط مسائلی را مطرح کرده است که پاسخ‌گوی پرسش‌هایی که ضمن خواندن و تفسیر کتیبه‌ها پیش می‌آید باشند و، بدون چنین سرآغازی هرچند طولانی، بررسی مسائل سنگ‌نوشته‌ها دشوار می‌شده است.

در این کتاب، ترجمهٔ متن‌ها داده شده ولی به تجزیه و تحلیل واژه به واژهٔ آن پرداخته نشده است. نویسنده به کار ارزندهٔ کنت[۱۳] در این باب اشاره دارد و، برای پرهیز از تکرار، فقط در مواردی طرح بحث تازه می‌کند که با مطالب گفته‌شدهٔ پیشین اختلاف نظر وجود داشته باشد.

آنچه این کتاب را بیشتر خواندنی و قابل استفاده می‌کند نکات نو و جالبی است که در هر صفحهٔ آن به چشم می‌خورد و در این مقاله برای اجتناب از اطالهٔ کلام فقط به نمونه‌هایی از آنها اشاره شده است.

13) R. G. Kent, *Old Persian*, 1953.

این اثر، که برای علاقه‌مندان ایرانی ناآشنا بـه زبـان فـرانسـه هـنوز دور از دسـترس است[۱۴]، یکی از جدیدترین و باارزش‌ترین آثار در مورد تاریخ هخامنشی به شمار می‌آید و برای پژوهندگان فرهنگ کهن ایران بسیار مفید است.

ما تلاش درخور ستایش پروفسور پی‌یر لوکوک را در تألیف این کتاب ارج می‌نهیم و از او سپاسگزاریم که برای روشنی‌بخشیدن بر بـخشی از فـرهنگ ایـران‌زمـین چـنین کـار سترگی را به انجام رسانده است.

❑

۱۴) این کتاب زیر نظر این‌جانب ترجمه می‌شود.

باز هم دربارهٔ فرهنگ فارسی عامیانه*

هوشنگ اعلم

چنین به نظر می‌رسد که، برای روشن شدن اذهان برخی از خوانندگان این نقد، ذکر چند نکتهٔ اساسی سودمند باشد. یکی آن که **فرهنگ** فقط ابزاری است **کمکی** برای فهم مطالب متون و ترجمهٔ نوشته‌ها و نباید تصور شود که می‌توان با آن زبان‌دان و مترجم شد. از این‌رو، واردبودن بعضی از اشکال‌های مندرج در نقد حاضر دربارهٔ عدم دقت و کفایت تعریف یا تسمیهٔ مفاهیم در محل تأمل است. من باب مثال، اگر کسی بخواهد برای لغات دیوان حافظ فرهنگی تنظیم و تدوین کند، نباید انتظار داشت مثلاً در تعریف «سنبل» یا «سمن» یا «بلبل» همان توصیف را بیاورد که در فرهنگ‌های تخصصی گیاه‌شناسی و جانورشناسی آمده است. حتی نوع تعریف به اقتضای مقام فرق می‌کند. از جمله، در فرهنگ فرضیِ لغات دیوان حافظ، کافی است «سنبل» را «نام گلی نماد زلف مجعد» تعریف کنیم یا «سمن» را «نام گلی نماد روی سفید یا «بلبل» را «مرغی خوش الحان نماد عاشق زار». در این مقام، تذکر این معنی خالی از فایده نیست که تعریف‌های مشروح و تخصصیِ فرهنگ معین، به خصوص در مورد گیاهان، مندرجات این فرهنگ را، از این حیث، از هماهنگی و اعتدال و یکدستی انداخته است، چون تعریف‌ها در همهٔ حوزه‌ها به آن درجه تخصصی نیست یا اصلاً تخصصی نیست.

ضمناً به این نکته نیز باید توجه داشت که، دربارهٔ هر مدخل، معلوماتی از طریق شواهد منتقل می‌شود و سهم شاهد را در نشان دادن موارد کاربرد لغت نباید دست کم گرفت. در حقیقت، شاهد جای خالی بعضی از اطلاعات لازم را که در تعریف اجمالی درج نشده پر و رفع نقص و ابهام می‌کند.

---

* دو جلد، بیست و نه + ۱۵۳۴ص. تهران ۱۳۷۸.

دیگر آن که، در این باب، مسئلهٔ بسیار مهمّ اعتبار و اقتضا (pertinence) مطرح می‌شود. اگر، فی‌المثل، از ما بپرسند «ساعت چیست؟»، در بسیاری موارد، کافی است بگوییم مثلاً «نزدیک ظهر است» و حال آن که، در مقامی دیگر، مثلاً در مسابقهٔ دو، یکدهم ثانیه هم معنی‌دار و ذی نقش است. در حقیقت، دقت، به اعتبار شرایط، نسبی است. آنچه در موقعیتی دقیق شمرده می‌شود در موقعیتی دیگر دور از دقت به حساب می‌آید.

نکتهٔ دیگر مربوط است به اصطلاحات علمی و فنی که در رشته‌ای و حوزه‌ای پذیرفته شده و جاافتاده؛ لذا، اگر یک یا چند تن از اهل تحقیق اصطلاحی جاافتاده را خوش نداشته باشند مختارند که آن را به کار نبرند، لیکن دیگر سزاوار نیست که سایرین را به نوعی (مثلاً با قید «کذا» یا «نشانهٔ تعجب») از بابت به کار بردن آن اصطلاح تخطئه کنند.

دیگر آن که در نقدهای معتبر و ذی‌شأن بر سر جزئیات و خُرده‌نقص‌ها درنگ نمی‌شود. هم چنان که مثلاً ارزیاب فرش نمی‌آید گره‌گرهِ آن را وارسی کند و اگر در یک گره از هزاران هزار گره نقصی یا در نقطه‌ای ابلقیِ نامحسوسی دید، آن را به عنوان عیب فرش به رخ بکشد. ناقدان حرفه‌ای معمولاً، در این موارد،طرداً للباب به اشاره‌هایی بس می‌کنند و، اگر سعهٔ صدر داشته باشند، تذکر خود را مستقیماً به مؤلف ابلاغ می‌کنند تا وی، در چاپ بعدی، به آن پیش‌نهادهای اصلاحی که می‌پذیرد عمل کند. حسن این شیوه آن است که مسائل مهم و اساسی در میان انبوهی از فرعیّات گم نمی‌شود. باید گفت که نقدهای ۱ و ۲ (← بر طبق نام‌گذاری منتقد محترم) از جهات مذکور سرمشق خوبی است.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که هیچ فرهنگی (اعم از یک‌زبانه و دوزبانه) برای زبان زنده نمی‌تواند مدّعی احتوای تامّ بر همهٔ مواد مربوط به نوع خود باشد ــ هم از جهت همان زنده بودن زبان که به اصطلاح پرونده‌اش را مفتوح نگه می‌دارد هم از این جهت که، اگر بخواهند تألیف تحقّق پیدا کند و به بازار آید، استفادهٔ از همهٔ منابع میسّر نیست. به‌خصوص، در فرهنگ عامیانه، نقصْ مقتضای نوع آن است؛ چون زبان عامیانه مدام در تحوّل و دستخوش حذف و اضافه است. اگر آقای نجفی چارچوبِ «داده‌برداری» کار خود را نشان داده‌اند ظاهراً به دو ملاحظه بوده است: یکی آن که محدودیت منابع مقتضای زمان‌بندی بود؛ دیگر آن‌که دسترسی به کلّ منابع (مکتوب و شفاهی) ممتنع می‌نمود. خود آقای هوشنگ اعلم به این مشکلات شاید بهتر از هرکسی که در صدد تألیف فرهنگ باشد واقف‌اند؛ چون ظاهراً سال‌هاست که به‌گردآوری موادّ آن مشغول‌اند و همان وسواس علمیِ افراطی ایشان نگذاشته است تاکنون حاصلی به بازار نشر کتاب عرضه بدارند.

ما، با این ملاحظات، در ویرایش مقالهٔ انتقادی دوست ارجمندمان آقای هوشنگ اعلم، با اجازهٔ خود ایشان، که حاکی از کمال حسن نیت و بی‌غرضی است، در حد عُرف ویراستاری،

مختصر دخل و تصرّف ــ فقط در حوزهٔ زبانی و فنی نه در حوزهٔ محتوایی و ساختاری ــ کردیم که امید است رضایت ایشان در آن لحاظ شده باشد.

با همهٔ این اوصاف، نمی‌توانیم با کاربرد افراطیِ برخی از علایم در نوشتهٔ ایشان، که در مواردی آن را به فرمول ریاضی شبیه می‌سازد و شاید تنها برای مقالهٔ دانشنامه‌ای مناسب باشد، موافقت داشته باشیم، هرچند کوشیدیم تا شیوهٔ ایشان را محترم بشماریم و در آن تصرّف محسوس نکنیم. (نامهٔ فرهنگستان)

مقدمه

تا جایی که بنده دیده‌ام، تا کنون فقط دو کارشناس دربارهٔ این تألیف گران‌قدر آقای ابوالحسن نجفی (از این پس، برای رعایت اختصار: مؤلف)، ***فرهنگ فارسی عامیانه*** (از این پس به اختصار: **فرهنگ**)، بررسی و نقدِ جدّی کرده‌اند. یکی، آقای علی‌محمد حق‌شناس، نخست در مقالهٔ «فرهنگ فارسی عامیانه یا گفتاری، کدام؟»[1] (از این پس، به اختصار: نقد ـ ۱) و سپس در گفتاری در فرهنگستان زبان و ادب فارسی (در تاریخ ۱۳۷۹/۴/۲۲) که متن آن در نامهٔ **فرهنگستان** به چاپ رسیده است[2] (از این پس، به اختصار: نقد ـ ۲)؛ دیگری آقای بهاءالدین خرمشاهی در مقالهٔ مطوّلی با عنوان «نقطهٔ عطف و تحوّل ژرف در فرهنگ نگاری فارسی» در مجلّهٔ **بخارا**[3] (از این پس، به اختصار: نقد ـ ۳).

از موضوع‌های عمدهٔ نقد ـ ۱، یکی، بحث دربارهٔ عدم تناسب محتویات **فرهنگ** فارسی عامیانه با عنوان آن است که، در آن، از جمله، چنین نتیجه گرفته شده است (ص۶۲): **درصد بالایی از کلمات و ترکیبات موجود در فرهنگ فارسی عامیانهٔ نجفی فاقد هر نوع ویژگی ساختاری فارسی عامیانه‌اند** (وصف کوتاهی از این «ویژگی‌های ساختاری» در همان صفحه آمده است)؛ دیگری، وصف فواید جنبی احتمالی **فرهنگ**: «آموزش فارسی به بیگانگان، تدوین فرهنگ عمومی فارسی امروز، تدوین فرهنگ‌های دوزبانه، و بیگانگی زدایی از زبان رسمی نوشتاری» (ص۶۳ ـ ۶۴). دربارهٔ عدم تناسب مزبور، خودِ مؤلف خاضعانه و منصفانه آن را پذیرفته است:

---

۱) نشر دانش، سال ۱۷، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۹).

۲) با عنوانِ «فرهنگ فارسی عامیانهٔ ابوالحسن نجفی»، نامهٔ **فرهنگستان**، سال ۴، شمارهٔ مسلسل ۱۶، ص۹۳-۱۰۱.

۳) ش ۱۲، خرداد ـ تیر ۱۳۷۹، ص ۳۶۶-۳۸۷.

این فرهنگ بیش از فرهنگ عامیانه است. بنده خیلی فکر کردم که چه عنوانی برای این کتاب بگذارم ولی نتوانستم عنوانی [مناسب‌تر] پیدا کنم... [و] نتوانستم تعریف دقیقی از عامیانه بیابم. به هر حال مرز عامیانه و غیر عامیانه چندان مشخص نیست. ترجیح دادم کلمهٔ مبهم عامیانه را به‌کار ببرم. (از خلاصهٔ بیانات مؤلف در جلسهٔ مذکور فرهنگستان، خبرنامهٔ فرهنگستان، ش۵۵، تیر ۱۳۷۹، ص۶–۷؛ نیز← گزارش دیگری از آن بیانات در، بخارا، همان، ص۱۷۲– ۱۷۶، به ویژه، ص۱۷۲، در پاسخ به اعتراض‌های مربوط به عنوان فرهنگ فارسی عامیانه).

مع‌ذلک، در دو نقد مذکور در بالا (و شاید نقدهای دیگری که من ندیده‌ام) مسئله رها نشده است. در نقد ۱ پرسیده شده است: «فرهنگ فارسی عامیانه یا گفتاری، کدام؟» (که جواب او، چنان که خواهیم دید، این است: هیچ کدام.). سپس، عنوان‌های مفروضاً «جامع‌تر و برازنده‌تری» برای فرهنگ پیش‌نهاد شده است (ص۶۰): «**فرهنگ فارسی گفتاری**»، «**فرهنگ فارسی تهرانی**»، «**فرهنگ فارسی پایه**» یا «**فرهنگ فارسی زندهٔ امروز**»، که هیچ یک نه فقط «جامع‌تر و برازنده‌تر» نیستند، بلکه، با توجه به تنوع و کیفیّت محتوای فرهنگ، همگی کاملاً نادرست و نابه جا هستند (بعضی دلایل نادرستی و نابه جایی این عنوان‌های پیش نهادی را در طی این مقاله ذکر خواهم کرد). در نقد ۳ نیز، نه با اعتراض صریح به عدم تناسب عنوان فرهنگ و بدون پیش‌نهاد عنوان‌های جانشین، با تخمین‌هایی نتیجه گرفته شده که

تعداد معتنابهی، در حدود ۱۰ تا ۱۵ درصد، از کُلّ این فرهنگ... کلمات و تعبیرات و عباراتی است که نه واژهٔ عامیانه و نه حتی اصطلاح یا عبارت اصطلاحی[4] است. (ص۳۶۸)، «صدها و بلکه هزارها [کذا] اصطلاح... عادی و غیر عادلانه [کذا؛ ظاهراً غلط مطبعی به جای «غیرعامیانه» است] در این فرهنگ وجود دارد» (ص۳۶۷).

سپس، فهرستی از این موادّ ارائه کرده است (ص۳۶۷– ۳۶۹، ۳۷۰؛ نیز← محتویات «غیر عامیانه» در ادامهٔ مقالهٔ حاضر).

اما، دربارهٔ محاسن انکار نکردنی فرهنگ، در نقد ۲، سه مزیّت ذکر کرده است (دست کم پنج بار با تعبیرِ «ویژگی‌های ممتاز»: ۱) مؤلف «لایه‌های معنایی» تازه‌ای برای «بسیاری از کلمات قاموسی و ترکیبات آنها» کشف و سپس توصیف کرده است؛ ۲) مؤلف «برای کلمات دستوری نیز لایه‌های تو در تویی از کاربردها و نقش‌های

4) idiomatic expressions

ناشناخته... بازشناسی» کرده است؛ ۳) موشکافی‌های مؤلف در دو زمینهٔ پیشین «از بروز چند تحول دستوری در زبان فارسی زندهٔ امروز خبر می‌دهد» (ص۹۸). منظور ناقد از این «ویژگی ممتازِ» اخیر پدیدهٔ زبان شناختی رایج تبدّل مقوله‌های گرامری واژه‌ها (مثلاً، استعمال فلان صفت به عنوان اسم یا قید) است، که پدیدهٔ نوظهوری در فارسی (چه رسمی چه «عامیانه») نیست، بلکه نمونه‌های بسیاری برای آن در سراسر تاریخ تحول فارسی (و بعضی زبان‌های دیگر که ما کمابیش می‌شناسیم) یافت می‌شود. بدین‌سان، «ویژگی‌های ممتاز» مزبور از سه به دو کاهش می‌یابد؛ ولی همان دو «ویژگی ممتازِ» بازماندهٔ **فرهنگْ** بسیار ارزشمند است (ناقد- ۳ از دو «ویژگی ممتازِ» نخستین تحت عنوان «دقّت در مسائل دستور زبانی و تفکیک معانی» بحث کرده است، با ذکر نمونه‌های متعدد؛ ص۳۷۴ - ۳۷۵).

از حیث روش (مِتُد) کارِ مؤلف، در حالی که در نقدهای ۱ و ۲ چیزی دربارهٔ آن گفته نشده، در نقد- ۳، فقط در جایی (ص۳۷۵)، ادّعا شده است که **نظم و روشمندی فرهنگ استاد نجفی در فرهنگ‌نویسی سابقه ندارد**. سپس چنین داوری شده است (همان‌جا): **به طوری که دقت و نظم آن با بهترین دستاوردهای فرهنگ غرب... [به] انگلیسی و فرانسه قابل مقایسه و شگفتی آفرین است**. در دنبالهٔ این مقاله، خواهیم دید که نظر تطبیقی اخیر اغراق‌آمیز است. با اذعان به «ویژگی‌های ممتاز» و برخی دیگر از محاسن **فرهنگ** و به خدمت بزرگی که مؤلف به فرهنگ نویسی فارسی کرده است، اکنون می‌خواهم به بعضی نقایص و عیوب محتوایی و روشی (مِتُدُلوژیک) **فرهنگ**، که به نظر ناقدان مذکور نرسیده یا اشارهٔ گذرایی به بعض آنها کرده‌اند، بپردازم. بنده فقط می‌خواهم چند نکته و مطلب را به مؤلف ار جمندمان، که او را از ۱۳۲۶ می‌شناسم و از صمیمیت و انصاف و حق دوستی او آگاهم، معروض بدارم که، اگر تذکارهای این بی‌هنر را درست دانستند و پذیرفتند، نقایص و معایب کار گران‌قدر خود را رفع کنند و **فرهنگ** فارسی را درچاپ‌های آینده سودمندتر و مؤثرتر سازند. به هر تقدیر، تذکارهای خود را در دو بخش به ایشان (و فرهنگ نویسان دیگر) معروض می‌دارم: **محتویات** و **روش**.

الف) نکاتی کلّی و جزئی دربارهٔ محتویات فرهنگ.

۱. در جدولِ «مراتب زبان» فارسی (ج۱، ص شش)، پیش‌نهاد می‌کنم که به جای مفهوم «فرار کردن» مفهومِ «فوت کردن/ مردن» را بگذارند، به دو دلیل: یکی این که همهٔ

مثال‌هایی که ذکر کرده‌اند دقیقاً به معنای سادهٔ «فرار کردن» نیست (یا، به بیان دیگر، مرادف نیستند). مثلاً، در مورد دو فعل مرکّبِ «هزیمت گرفتن» و «به هزیمت رفتن»، «هزیمت» در مورد یک نفر به کار نرفته است، بلکه به معنایِ «شکست خوردن گروهی، مثلاً سپاهی، در جنگ و سپس گریختن آنان از معرکه» است، چنانچه، مثلاً به جای جملهٔ معمولیِ «**فلانی از زندان نازی‌ها فرار کرد**»، در «ادبی مهجور» یا «ادبی متداول» (به تعبیر شما» نمی‌شود گفت: «**فلانی از محبس نازیان هزیمت گرفت.**» یا اصطلاحِ «جیم شدن»، که برای «مرتبهٔ ۱ از زبان گفتار» ذکر شده، ضرورتاً مشمول تعریف کلّی مؤلف، یعنی «به شتاب دور شدن برای رهایی یافتن از دست کسی...» (همان، ص پنج)، نمی‌شود، یعنی ممکن است که کسی، نه «به شتاب» بلکه بسیار آهسته و یواشکی از جایی «جیم بشود». یا «جا خالی کردن» (مثال مذکور برای «مرتبهٔ زبان روزمرّه یا محاوره») اصلاً در این «مرتبه» به معنای «فرار کردن» نیست، بلکه عمل کسی است که، برای احتراز از ضربه‌ای (مثلاً در بوکس بازی یا کُتک کاری)، خود را به موقع و به سرعت کنار بکشد. دلیل دوّم این که مفهومِ «مُردنِ» پیش‌نهادی با طیف بسیار وسیع‌تری از اصطلاحات، که هم در مورد یک نفر و هم در مورد چند نفر (گروه) می‌توان به کار برد، بیان می‌شود ــ از «رَخت به عالَم باقی کشیدن»، «جان به جان آفرین تسلیم کردن»، «دعوت حق را لَبّیک گفتن» و جز اینها («مراتب زبان ادبی») گرفته تا «سَقَط شد»، «زِرتِش قَمسور شد»، «رفت لای دست بابا (یِ جا...) ش» و جز اینها («مرتبهٔ ۲ زبان عامیانه»)، به اضافهٔ اصطلاح‌های مذهبی جدید رایج، مانند «به ملکوت اعلی پیوستن»، «به دیدار محبوب خود شتافتن» و «عروج ملکوتی نمودن»، که «لایه» ای به «لایه‌های معنایی» می‌افزایند.

۲. مؤلف، در پیش گفتارِ خود (ص چهارده‌ـ پانزده)، دربارهٔ لزوم ذکر شواهد مکتوب، به نوشته و حُکم م. مُعین چنین استناد کرده است: «.. مَثَل معروفی که دکتر محمد معین در فرهنگ فارسی خود آورده است... [:] 'فرهنگِ بی‌مثال کالبدِ بی جان است`». دربارهٔ این استناد، سه نکته، به مؤلف محترم یادآوری می‌کنم: اوّلاً، جملهٔ منقول از م. معین «مَثَل» نیست؛ ثانیاً، «معروف» نیست؛ و ثالثاً، این جمله ترجمهٔ نادقیق یا اقتباس م. مُعین از شعار فرهنگ‌نویس نام‌دار فرانسوی، پی‌یر لاروس[5] است که در صفحهٔ عنوان

5) Pierre Larousse

چاپ‌های قدیم‌تر فرهنگ مشهورِ لاروسِ کوچکِ جدید مصوّر[۶] درج کرده‌اند به این عبارت: Un dictionnaire sans exemple est un squelette یعنی «فرهنگ بی مثال [همانندِ] اسکلتی است».

۳. دربارهٔ ناسازگار بودن بعضی محتویات فرهنگ با عنوان «زبان عامیانه» به معنای اخصّ آن (یعنی آنچه فرانسوی‌ها **langage populaire** می‌گویند، که شامل عناصری از **زبان خودمانی (familier)**، **زبان کودکان، آرگو (argot)**، **تابو (tabou)**، یا **مستهجن (obscène)**، نیز هست، به اضافهٔ واژه‌هایی از زبان معمولی/ عادی که به معنای دیگری در زبانِ **(populaire)** به کار می‌روند)، علاوه بر آنچه ناقدان مزبور ذکر کرده‌اند، بنده هم شماری از آنها را که به طور تصادفی ملاحظه کرده‌ام (یعنی نه با بررسی دقیق همهٔ محتویات فرهنگ) در این‌جا ذکر می‌کنم، به این نیّت که، اگر مؤلف محترم روزی خواستند محتویات فرهنگ را بازبینی کنند، این مواد را هم با صافیِ «زبان عامیانه» بیازمایند:

اوّل ما خَلَقَ الله، نسقچی، کلوچه، منگنه، عینک، عیسی رشته مریم بافته، سُرَنج، آغوز، خاراندن، خنازیر، تلفن کردن/ زدن، دَبیت (حاجی‌علی‌اکبری)، پریشانی، بَینی و بَین الله، سُرخه حصار، لویی، لیته، مایل به (در مورد رنگ)، تخم شربتی، تخم کردن/ گذاشتن، تنبوشه، حلقهٔ نامزدی/ عروسی، تعقیبات نماز، عکس انداختن/ گرفتن، خیارْ تُرشی/ شور، شیربرنج، کشمش سبز، گاوِ شخم زنی، گازاَنبر، گاه/گَه و بیگاه، فالوده، گَپ زدن، روبنده، گچ‌کار(ی)، صُغرا کُبرا (چیدن)، گَبّه، گُلپر، گُلِ محمّدی، گِلِ ارمنی، ماست و خیار، رِگل (=حایض)، دستْ‌آس، قاپوچی، قاچاقچی، لاشخور، هفت‌ادویه، دارِاشکنه، قابله (= ماما)، روغن پنیسیلین، روغن‌داغ‌کن، گاندی (= نوعی پارچهٔ مردانه)، گَس، گلاب‌پاش، حلواارده، بَتاوی، (آبگوشتِ) بُزباش، کَنیف، زگیل، قلمستان، کیمیا، گلوبند، غوزه/ قوزه، یادی از کسی کردن، گاوْمیری، گریبانگیر، نوارچسب، روغن چراغ، نوحه‌خوان/ خوانی، از من به تو نصیحت، ایراد بنی‌اسرائیلی، خارکَن/ کَنی، رِشک، ردِّ احسان کردن، تفنگِ حسن‌موسی، ناس، مسطوره، مُشته، والَک، ولیمه، دیار، آکبند، پیشاب، عکس‌برگردان، زیرسیگاری، لاک‌الکل، قاطرچی، ضربهٔ فنّی، عقربه/ عقربک (در ساعت)، غلامْ‌گردش، اسفند دود کردن، اسب‌دوانی، ارّه‌مویی، اُرمک، اَخلاط، نانِ بادامی/ برنجی، (خدای) اَحَد و واحد، گاوصندوق، تفنگِ سَرپُر/ تَه‌پُر، اُنس گرفتن، ازرق (به غلط: «ازرقی»)، اسلامبولی‌پلو، قلیاب، مارِ جعفری، گِلِ سَرشور، اتّصالی (در مورد سیم برق)، مُهرِ نماز، بُته‌جغّه، بارفَتَن،

6) *Nouveau Petit Larousse illustré*

عینکِ آفتابی/ دودی/ ذرّه‌بینی، مادرْ چاه، روغنِ جلا، بی‌گُدار به آب زدن، بچه‌نگهدار، زِبَر (= فتحه)، گُندی، مخلوط‌کُن، لیمویی، تخم‌مرغِ عسلی، سدِّ سکندر، سَر و سِر(ی)/ داشتن (با کسی)، شِفته، شکسته‌بند(ی)، پنجهٔ مریم.

به دلیل اشتمال **فرهنگ** بر این گونه واژه‌های غیر «عامیانه» (چه رایج چه مهجور؛ ← مواد مهجور در ادامهٔ این مقاله)، که بسیاری از آنها در فرهنگ‌های کلاسیک فارسی نیامده است، می‌توان آن را، در واقع، تکمله‌ای برای فرهنگ‌های فارسی دانست که البته تکیهٔ آن بر موادِّ واقعاً «عامیانه» است.

۴. **مهجوریّت بسیاری از محتویات**. بر خلاف گفتهٔ مؤلف (ج ۱، ص هشت) که **فرهنگ** «شامل لغات و ترکیبات متداول در زبان فارسی امروز در مرتبهٔ عامیانه و زبان روزمرّه» است و بر خلاف تشخیص و تأیید صحت این دعوی در نقد ـ ۲ که می‌بایست **فرهنگ** را «بیش از همه، فرهنگ فارسی زندهٔ امروز در همهٔ مراتب و گونه‌های آن بدانیم»، بسیاری از مدخل‌های **فرهنگ** قدیمی[۷] یا مهجور[۸] و مرده یا در حال مرگ و زوال[۹] است. به گمان بنده، چند چیز سبب این اختلاط و اشتباه موادّ «زندهٔ امروز»/ «متداول در زبان فارسی امروز» با موادّ مُردهٔ پریروز ونیمه‌جان دیروز شده است. از جمله مؤلف و ناقدان، هیچ کدام، به اصطلاح، «بچّهٔ تِهرون» نیستند و، لذا، شاید از داوری دربارهٔ مهجوریت یا رواج و تداول فلان یا فلان واژه و ترکیب قاصر باشند؛ دیگر این که این اختلاط و التباس از آثاری که مأخذ مؤلف بوده‌اند به **فرهنگ** راه یافته است (این گمان به واقعیت نزدیک‌تر است). با این توضیح، بعض این مآخذ، گرچه در قرن چهاردهم شمسی نوشته شده‌اند، موضوع آنها (وصف چیزها، رویدادها، آداب و رسوم، خرافات و جز اینها) مربوط به تهران قدیم یا، به طور کلّی، ایران قدیم (مثلاً، دورهٔ قاجاریه یا اوایل دورهٔ پهلوی) است؛ لذا، واژه‌ها و اصطلاحات مربوط به آنها هم مربوط به همان روزگار است و امروزه متروک و کمابیش فراموش شده‌اند. از این گونه مآخذند از خشت تا خشت محمود کتیرایی، نیرنگستانِ صادق هدایت و تهران قدیم جعفر شهری، که اسمش رویش است (این هر سه از مآخذ مهم **فرهنگ** بوده‌اند)؛ یا، در زمینهٔ داستان نویسی، علویه خانمِ صادق هدایت (یکی دیگر از مآخذ مهم **فرهنگ**)، داستانش و، بالتّبَع، زبان «عامیانهٔ» قهرمانان عامیِ داستان مربوط به روزگاری است که مردم با کجاوه به زیارت کربلا و غیره می‌رفتند. بعض دیگر

7) archaic 8) obsolete 9) obsolescent

از مآخذ این فرهنگ داستان‌های نویسندگان جدیدتری است که، وقتی می‌خواهند، به اصطلاح، «مَردمی» بنویسند، ادای هدایت‌ها و حسین مَدَنی‌ها و آل احمدها را در می‌آوردند و از سبک و واژگان آنها تقلید می‌کنند و ظاهراً به مهجوریّت و مُردگی یا نیمه‌جانی بعضی واژه‌ها و ترکیب‌ها استشعار ندارند (این ناآگاهی را در بعضی فیلم‌نامه‌های سریال‌های تلویزیونی با محتوای «مَردمی» نیز ــ مثلاً پدر سالار و آرایشگاه زیبا ــ گاهی ملاحظه می‌کنیم). مؤلف محترم از موضوع پیدایش، زندگی و مرگ واژه‌ها و اصطلاحات مسلّماً آگاه هستند و نیز خوب می‌دانند که این تحول در زبان عامیانه و، به ویژه، آرگو (چون اینها غالباً به کتابت در نمی‌آیند) بسیار سریع‌تر از تحول واژگان «رسمی» یا کلاسیک روی می‌دهد. مطمئنم که درج این موادّ مهجور یا مُردنی به عنوان «زبان فارسی امروز» در فرهنگ، که مؤلف عَلَی‌الاصول اشاره‌ای به مهجوریت آنها نکرده است، به سبب اعتبار مؤلف در جامعهٔ فرهنگی ما، به احیای این مُردگان و نیمه جانان لسانی، خصوصاً در آثار نویسندگان تازه به دوران رسیده و غافل از تحولات واژگانی زبان فارسی «عامیانهٔ» مفروضاً «تهرانی»، منجر خواهد شد. برای جلوگیری از این واپس‌گرایی زبانی، مؤلف قاعدتاً می‌بایست هشداری دربارهٔ مهجوریت فلان یا فلان واژه یا اصطلاح به استفاده کنندگان از فرهنگ داده باشند (نیز← بخش ب ـ ۳ در دنبالهٔ این مقاله).

باری، اینک شماری از موادّ مهجور (مُرده یا نیمه‌جانِ) موجود در فرهنگ را در این‌جا ذکر می‌کنم:

فیل دوغوز، کلثوم ننه، کلاهْ مخملی، منیجه‌خانم، کلاهِ لگنی، نوت (= اسکناس)، نوره‌کش‌خانه، خنگل‌میناس، فاطمه‌ارّه، مِهدی‌حمّال، آبِ حوضی، زالویی، مُرکُروج، کهکه‌ورچین، (کفشِ) چُسک، خاتون‌پنجره، ماتیشکه/ ماتیشکا، وغ‌وغ‌صاحاب، اوس‌عَلی‌بنّا، خانمْ‌رییس، قمبلستیک، تُنِکه، پناباد، جیرینگی، گِز، (علی)چینی‌بندزن، ماشین‌دودی، میزقان، مِزقانچی، روح‌الاطلس، روح‌الحیات، اوسّابدوش، آقبانو، پسرِ / نوهٔ اُتُرخانِ (که‌که‌ورچینِ) رشتی، اُتول پِت‌پتی، اجباری (= خدمت نظام‌وظیفه)، احلیل‌کار، اداره‌جاتی، ارباب (به معنایی که در فرهنگ آمده است)، حَرمَله، اَرخلق/آرخالق، اُرُسی (نوعی کفش)، ازابزا، ازرقِ شامی، اُسبُل، طایفهٔ اسمال‌قربون، اسیران خاک، اشک‌دان، اشکلک، اصلمند، افندی‌پیزی، اُقُر به خیر!، اقرمزنگ، الاغِ بندری، اُلُب‌الب سنگِ سُرُب، الف‌داغ، الیجه، اَمنیّه، اَنِ ملّا، اندرونی، اوسنه، ایلاووس، ملّا باجی، باد سام، باد فرنگ، باد یامان، بادیهٔ لنگری، باران آمدن و خون شستن، باشپورت، بالابان، ببین و بِتَرَک، بچه‌خوره،

مُهرهٔ خر، میروک، نان کسی به شاخ آهو بسته بودن، ناناس، نتربوق، مسطوره، مَش سیفعلی را صدا کردن، مشتوک، مَشتی (۳)، مشق خط، مضبوط، مُعاویه، معجون افلاطون، مقبرهٔ بابا، ملّا باشی، ملّا پیناس، ملّا موشی، منتشا، مگس روی تفش بنشیند...، موی عزرائیل داشتن، مول کردن، مُهره‌گردان، نیم‌خوردهٔ ملک‌الموت، واحد یموت، ورزو، وَرملاغه را دَمش دادن، وزّه، وِل کُن بابا اَسَدالله!، دول حاج‌میرزاآغاسی، پیه‌سوز، وسمه‌جوش، خروسْ قندی، چراغ‌موشی، [بازیِ] اتل‌متل توتوله، (دویِ) علی‌گُلابی، حسینقلی‌خانی، مَردنگی، اِحرامی، اکّه‌ننه، اَله‌وَله، ایمان کسی را عرصه کردن، نان کردن، نانِ یُخه، مشمش، مَصْدَر، ملولی (= بوزینه)، وجه فرزندی، حمومک مورچه داره، واسرنگ رفتن.

۵. **فقدان موادّ «عامیانهٔ» بسیار**. در برابر این همه موادّ زبانی مهجور، اتّکای مفروض مؤلف به دست کم ۱۱۴ مأخذ مکتوب (← «مآخذ شواهد» ایشان در پایان ج۲) سبب غفلت از موارد رایجِ بسیار در فارسی «عامیانه»ی تهرانی کنونی شده است. از حدود دو ماه پیش که به فکر تقدیم این گزارش افتادم، واژه‌ها و ترکیب‌های «عامیانه» ای را که از این و آن شنیدم و یا در خاطرم متداعی شد، یادداشت می‌کردم، تا سپس بود و نبود آنها را در فرهنگ وارسی کنم. خوشحالم از این که در حدود هفتادـ هشتاد درصد از موادِّ وارسی‌شده در این فرهنگ موجود بود. اینک فهرست شماری از مواد ناموجود در فرهنگ فارسی عامیانه مربوط به همهٔ «مراتب» زبان «عامیانه» (از ذکر موادّ رکیک و مستهجن، شامل دشنام‌ها، که، از لحاظ، جامعه و روانشناسی زبان، جزءِ مهمّی، از زبان‌اند، در این‌جا خودداری می‌کنم):

بای بای (کردن)، لِنگْ دراز (صفت)، ساچمه پلو، گُشنه پلو و خورش دل‌ضعفه، قضای حاجت (کردن)، عَلیٌّ!، رقّاص بازی (در آوردن)، رعیّت (= کشاورز؛ نیز فردی از ابواب‌جمعی یک «ارباب»)، روزهٔ شَک‌دار گرفتن، شوکه کردن/ شدن، روسیاه (صفت)، سیکیلْ خیاری، روی غلطک افتادن، ریش‌ریش (کردن/ شدن)، عاقله زن، کلاغْ پَر (نوعی چست زدن در حالت نشسته بر دو پا؛ از تنبیهات رایج در پادگان‌ها)، عقل کسی گِرد بودن، عُمَری، عُمَر کُشان، عَهدِ اختراع آبگوشت (= عهد دقیانوس)، عَهدِ شا(ه) وِزوِزک، (کسی را) غریب گیر آوردن، غیب و ناغافل (= ناگهان)، چراغ سبز به کسی نشان دادن، خارِجَکی (صفت)، تشریف (با تلفظِ تَشیف) آوردن/ بردن، پاورقی، پاکنویس، چرکنویس، ارثِ پدر دست کسی سپرده بودن، پیشکش!، دَرِ کسی را تر کردن (نیز مجازاً)، خدا ببخشد! (در جوابِ «ببخشید!»)، با (مخفّف بابا در بعضی موارد)، تعظیم عرض کردن (اصطلاح شوخی‌آمیز)، بندهْ منزل (= خانهٔ من)، دولت‌سرا (= خانهٔ شما)، (مثلِ) گاو عصّاری، گُردهْ ماهی (صفت)، قُنبُل کردن، قنبل فَنگ،

کوپُنی (مجازاً)، ناز کردن (فعل لازم)، مَستِ خواب، دَنگی، حقوق بگیر (اسم و صفت)، آی...! (در «آی، دزد!»، «آی، گُرگ!»)، نورِ چشمی (=فرزند من)، کَلّه (= سَر)، اینجای آدم دروغگو! (با اشارهٔ انگشت به نک بینی خود)، کلّهٔ کسی گرم بودن، یک‌رنگ (در مورد چای)، رنگ چیزی/ کسی را ندیدن، پَسْنَماز (در برابرِ پیشنماز)، تِرلیاردِر (بر الگوی میلیاردر؛ از یک بانوی کم سواد شنیده شد)، کور و خندان (در مورد پسته)، نوکر بابای کسی نبودن، یکّه سوار، دیلماج، اوف شدن (به زبان کودکان خُردسال)، مثل توپ صدا کردن (مجازاً)، چِمچاره کن! (در جواب «چه کُنم/ چیکار کُنم؟»)، خورهٔ چیزی بودن، تُفکار، صابْ مجلس، صابْ عِلّه، ماستِ چکیده، فضول (صفت)، فضول باشی، مِثل گچِ دیوار (در مورد رنگ چهره)، لواط‌کار، ژیپْس (= کودن، خرفت)، دست‌ها بالا!، دستِ بُز (= دستِ خر، ولی محترمانه‌تر!)، روی چیزی سرپوش گذاشتن (مجازاً)، «کی بود؟ کی بود؟ من نبودم»، مفت و مجّانی، طیب و طاهر، سَرِ خرِ بعد از ظهر، خِرسِ گُنده (اسم و صفت)، جِرتَنقوز، اَقَلّکن (= اقلاً)، دو سَرْ سوراخ، آخوندک (حشره‌ای است)، خیکْ مَمَّد، کَلّه قوچی (نوعی پستهٔ مرغوب)، هَم‌خانه، قَلَمِ پا، قَلَم پای کسی را خُرد کردن، دُمب کسی را قیچی کردن، پا روی دمب کسی گذاشتن، محل دادن/ نگذاشتن به کسی، ناکُجا، حزبِ باد، دُگم (= دگماتیک)، وکیلْ وَصی، کاغذبازی (در سیستم اداری)، کِشی (صفت برای نوعی کاغذ و آبْ نبات)، سَمْپات (= سَمپاتیزان)، شصتاد، ناعلاجی (= لاعلاجی)، جناغْ شکستن، جناغِ دل‌بخواه شکستن با کسی، تِریا (= کافِتریا)، چپ اندر قیچی، قیافه آمدن، مو نزدن (= هیچ تفاوتی نداشتن)، کُپ کردن، چوب حراج چیزی را زدن (مجازاً)، به تخم اسب حضرتِ عبّاس (که...)!، مُضحِکْ قلمی (مهجور)، چوبْ چُلاقی، باج بگیر، (خود را) حلق آویز کردن، هَکَف، سوپْله (بر وزنِ دوبْله: سوپله پارک کردن)، عَرضِ به حضور (که...)، عرض کُنم/ می‌شود که...، خاکِ کاهو بر سرِت/ سَرِش!، موی (سَرِ) کسی را چایی دارچین زدن، پیرِ سَگ، (چیزی را) در طَبَقِ اخلاص گذاشتن، خاکْ بازی (کردن)، تَر یا خشک (روشی از قبیل پِشک انداختن یا شیر یا خط)، دو دَرِه کردن (=گریختن؛ آرگوی سربازخانه‌ها).*

* از مواد این فهرست، واژه‌ها و ترکیب‌های زیر در **فرهنگ فارسی عامیانه** آمده است:
ـ**روی غلتک افتادن**، ذیل **رو**، ص۷۷۹؛
ـ**ریش‌ریش** (با عنوان صفت، همراه همکردهای «شدن» و «کردن») در ردیف خود، ص۷۷۹؛
ـ**شاه وزوزک**، ذیل **شاه**، ص۹۵۰؛
ـ**در کسی را تر کردن**، ذیل **در**، ص۶۱۵؛
ـ**کلّهٔ کسی گرم بودن (یا: شدن)**، ذیل **کلّه**، ص۱۱۷۵؛
ـ**رنگ چیزی را ندیدن**، ذیل **رنگ**، ص۷۶۸؛
ـ**رنگ کسی را ندیدن**، ذیل **رنگ**، ص۷۶۹؛

←

موضوع سؤال‌انگیز در مورد این نقیصه‌ها در فرهنگ فقدان چشمگیر اصطلاحاتِ مربوط به معادل فارسی «عامیانهٔ» واژهٔ لاتینیِ **mentula** است. اگر بگویند که حذف آنها برای اجتناب از استهجان و وقاحت و/ یا ملاحظات دیگر بوده است، پس چرا پنج اصطلاح مربوط به معادل فارسی «عامیانهٔ» **pudendum muliebre** (به اضافهٔ اصطلاحِ «عَبدُل... خَرنِه» در حرف «ع») و بیش از چهل اصطلاحِ راجع به معادل فارسیِ «عامیانهٔ» **podex** را ذکر کرده‌اند؟ آیا، از لحاظِ فرهنگ نویسی، **podex** با آن دو دیگر تفاوت دارد، یا مؤلف دلیل دیگری برای این تبعیض داشته است؟

در توجیه فقدان مواد مذکور در بالا (و مواد مربوط به پاراگراف اخیر) و شمار دیگری از آنها، البته می‌توان گفت که فقدان آنها ناشی از نبودِ آنها در مآخذ مکتوب مذکور مؤلف بوده است. امّا این دلیل پذیرفتنی نیست، زیرا مؤلف بسیاری از شنیده‌ها و دانسته‌های شخصی خود را هم (بی ذکر مأخذ) در این فرهنگ گنجانیده است، مثلاً

راحتی، راست آمدن، راسته روده شدن، رخت شور (خانه)، رَدّی، رُس کردن، رطوبت، رفتن زیرِ...، رُک گویی، رَگِ خود را زدن، رنگ پریدگی، رنگ پس دادن، رنگ و روغن، رنگی، روبند کردن کسی را، روتختی، روخوانی، روفرشی/ مُبلی/ میزی (۱)، روی آب افتادن، روی کسی را انداختن، روی کسی را سفید کردن، یک رو، روح الحیات، روزه‌خور(ی)، روزه دار، روزهٔ کلّه گنجشکی، روغن‌سوزی، ریپ آمدن، ریشْ بابا، زاپاس، کیسهٔ خواب، فرّاش بی چوب، دالان‌دار، خیط کاشتن، خواب و خیال، پیر شَوی! و ده‌ها دیگر.

→ ــ**مثل توپ صدا کردن**، ذیل **توپ**، ص۳۳۶؛
ــ**ماست چکیده**، ذیل **چکیده**، ص۴۴۲؛
ــ**روی چیزی سرپوش گذاشتن**، ذیل **سرپوش**، ص۸۶۳ (سرپوش گذاشتن روی چیزی)؛
ــ**جرتنقوز**، به صورت **جرت قوز/ جرت و قوز**، ص۳۷۲؛
ــ**اقلّکن**، به صورت **اقلّ کم/ اقلّ کمش**، ص۷۵؛
ــ**قلم پا**، در ذیل معانی **قَلَم** آمده است، ص۱۰۹ (معنای شمارهٔ ۲)؛
ــ**پا روی دمب کسی گذاشتن**، ذیل **پا**، ص۲۱۴ (پا گذاشتن روی دم کسی)؛
ــ**محل نگذاشتن به کسی**، ذیل **محل**، ص۱۳۳۳ (معنای شمارهٔ ۲)؛
ــ**کِشی**، ذیل **آب**، ص۱۲ (آب نبات کشی)؛
ــ**جناغ شکستن**، ذیل **جناغ**، ص۳۸۷؛
ــ**چپ اندر قیچی**، ذیل **چپ**، ص۴۱۱؛
ــ**مو نزدن**، ذیل **مو**، ص۱۳۷۰؛
ــ**چوب حراج چیزی را زدن**، ذیل **چوب**، ص۴۵۰؛
ــ**دو دره کردن**، ذیل **دو** (do)، ص۷۰۹. (نامهٔ فرهنگستان)

باری، حالا که مؤلف عملاً صد درصد پابند بـه درج فـقط مـواد مـوجود در مآخـذ مکتوبِ خود نبوده‌اند، می‌توان این پرسش روش شناختی (متدولوژیک) را از ایشان کرد که، اوّلاً، چرا در پیش‌گفتار خود اصل تعیین و تـحدید مآخـذ اسـتخراج مـواد را چـنان بی‌چون و چرا بیان کرده‌اند؛ ثانیاً، چرا، در طی ده‌سالی که مـفروضاً بـه تألیـف فـرهنگ مشغول بوده‌اند، عنایت بیشتری به منابع شـفاهی، یـعنی مسـموعات خـود (از مـردم، رادیو، تلویزیون)، نکرده‌اند. مگرنه مردم تهرانـی عـادیِ کـنونی (کـه از سـبک گـفتار و لهجه‌شان معمولاً می‌توان آنها را تشخیص داد) بهترین منابع زبان‌شناسی «عامیانه»اند؟

به گمان بنده، سبب دیگر فقدان بسیاری از موادّ «عامیانه» در فرهنگ دو چیز است (نیز ← بخش سپسین): یکی غفلت از مآخذ ضروری دیگری، مثلاً، دورهٔ نشـریه‌های فکاهی توفیق و بابا شَمَل، و آثار نویسندگانی مانند صادق چوبک، که جـایش حـقیقتاً در مآخذ این فرهنگ خالی است (دربارهٔ چوبک← ادامهٔ مقاله)، محمد مسعود (نـویسندهٔ تفریحات شب، تهران ۱۳۲۰؛ و گُلهایی که در جهنّم می‌روید، تـهران ۱۳۲۱) و هـدایت الله حکیم الهی (نویسندهٔ بامن به شهر نو بیایید، تهران ۱۳۲۶)؛ غفلت از واژه‌نامه‌های پـیشین فارسی «عامیانه» یعنی، عمدتاً، فرهنگ عامیانه (امثال، لغات و مصطلحات)، یوسف رحمتی، تهران ۱۳۳۰؛ فرهنگ لغات عامیانهٔ م. ع. جمال زاده و م. ج. محجوب، تهران ۱۳۴۱؛ و، تا حدودی، دفترهای انتشار یافتهٔ **کتاب کوچهٔ** ا. شاملو (۱۳۵۷ــ). اگر بنده به جای مؤلف بودم، دستِ کم محتویات این سه فرهنگ را هم به دقّت وارسی می‌کردم، آنـچه بـرای جامعیّت بیشتر فرهنگ سودمند بود نگه مـی‌داشـتم و آنـچه از حـوزهٔ اشـتمال فـارسی «عامیانهٔ» تهرانی بیرون بـود (مـثلاً، نـام‌های رایـج بسـیاری از چـیزها و مـفاهیم، مـواد «عامیانهٔ» مهجور، مثل‌های «ادبی» قدیمی) کنار می‌گذاشتم و، خلاصه، نخست آنها را سَرَند می‌کردم و باقی‌مانده را، پس از مشورت با اهـل خـبرت در فـارسی «عـامیانه»ی تهرانی (چه رایج و چه قدیم‌تر)، به فرهنگ می‌افزودم و همین فرهنگ‌ها را، که هریک در جای خود بسیار اهمیت دارند، به عنوان مأخذ و مستنَدِ خود ذکر مـی‌کردم؛ زیـرا ایـن مؤلفان مواد مربوطه را مسلّماً، به اصطلاح، «از خودشان در نیاورده‌اند». تقیّد به این که حتماً مثالی یا مثال‌هایی از آثار نویسندگان سرشناس فلان دوره بیاوریم نه همیشه عملی است و نه صد درصد واجب، و حتی مؤلفان یا، در واقع، هیئت‌های مؤلفانِ بـعضی از بهترین و روشمندترین فرهنگ‌های انگلیسی و فرانسه نیز چنین تقیدی نداشته‌اند و، در

بسیاری از موارد، اعتماد به موثوقیّت[10] جمعی از صاحب‌نظران کافی است.

۶. **کم التفاتی به مثل‌ها**. مؤلف خود می‌گوید (ج۱، ص سیزده) که «از ضبط و شرح امثال صرف نظر شده است»، با این دو توجیه: ۱) «گردآوری و تدوین ضرب المثل‌های فارسی کار بزرگی است که نیاز به تحقیق دیگر و کتاب دیگر دارد»؛ ۲) «وانگهی این کار را دیگران انجام داده‌اند و می‌دهند (نمونهٔ معروف آن امثال و حکم دهخدا...، و نمونهٔ خوب آن ده هزار مثل فارسی تألیف دکتر ابراهیم شکور زاده... است».

این دو دلیل را می‌توان با استدلال ساده‌ای رد کرد. مثلاً، در نپذیرفتن دلیل اول، می‌توان استناد به مَثَل معروف عربی کرد، که «ما لا یُدرَک کُلُّهُ لا یُترَک کُلُّهُ» (ترجمهٔ نارسای آن: «آنچه همه‌اَش به دست نمی‌آید/ نیاید، نباید همه‌اَش را رها کرد»). خوشبختانه، خودِ مؤلف، بر خلاف اِعلام صریح بالا، عملاً مضمون این مثل عربی را به کار بسته است؛ زیرا، چه مستقلاً و چه به نقل از مآخذ خود، شمار درخورِ ملاحظه‌ای (شاید چند صد تا) از مثل‌های «عامیانه» را ذکر کرده است؛ مثلاً «عروس تعریفی بد جوری از آب در آمد» (به نقل از ولنگاری ص. هدایت؛ صورت درست آن: «گوزو» به جای «بد جوری»)؛ «حرفْ حرف می‌آورد» (این مثل به این صورت ناقص است؛ دنباله‌ای هم دارد: حرفْ حرف می‌آورد، بادْ برف)؛ «سپلشک آید و زن زاید و مهمان برسد» (صورت درست: «... و مهمانِ عزیزت برسد»)؛ «پهلوان زنده را عشق است»؛ «حلوای تتنانی تا نخوری ندانی»؛ «نَدید بَدید وقتی که دید، به خود بِرید» (منقول از شکر تلخ ج. شهری)؛ «دوستی دوستی، از سَرِت می‌کَنَند پوستی». البته کسی از مؤلف فرهنگ فارسی عامیانه انتظار ندارد (یا نداشت) که کار بزرگِ گردآوری و تدوین امثال فارسی را انجام دهد و ماحصل را در فرهنگ بگنجاند؛ زیرا همهٔ امثال فارسی در فارسی عامیانهٔ تهرانی قرن چهاردهم به کار نرفته و نمی‌رود (مثلاً، ده‌هزار مثل فارسی آقای شکورزاده، که مؤلف آن را «نمونهٔ خوبِ» در این زمینه دانسته است، آش شُله قلمکاری است که در آن از مثل‌های ادبیِ عهد دقیانوس، چه منثور چه منظوم، گرفته تا بعضی مثل‌های فارسی عامیانهٔ رایج، یافت می‌شود)؛ اما انتظار از مؤلف این بود که، هم‌چنان که بسیار خردمندانه عبارت‌های مَثَلی/ مثل‌وار[11] فراوانی را استخراج کرده و در فرهنگ آورده است، به مثل‌های «عامیانه» هم عنایت بیشتری می‌نمود (گرچه در بعضی

10) authority 11) locutions proverbiales

موارد تفکیک مثل‌ها از عبارت‌های مَثَلی دشوار است). برای رفع این نقیصه آیا بهتر (یا ممکن) نبود مؤلف، که این همه از تهران قدیم و شکر تلخ ج. شهری استفاده کرده است، مثلاً مواد مثلی فراوان موجود در قند و شکر او را هم، البته پس از وارسی و پالایش آنها، در **فرهنگ** می‌گنجانید؟ یکی از ویژگی‌های فارسی و، تا جایی که من می‌دانم، دیگر گویش‌ها و زبان‌های ایرانی (مثلاً، پشتو، کُردی و مازندرانی) فراوانی مثل‌ها و عبارت‌های مثلی است. فارسی به اصطلاح عامیانهٔ تهرانی هم، به ویژه شکل گفتاری آن، یک گویش فارسی است که، به چند علّت، گویش «عامیانهٔ» اِستانده (استاندارد) سراسر کشور شده یا دارد می‌شود. لذا، کم اعتنایی به، یا غفلت از، مثل‌های عامیانه که، به اصطلاح، تبلور حکمت و تجارب عامّهٔ تهرانیان اند (یا، دست کم، تا یکی دو نسل پیش از بنده چنین بودند)، در تألیف‌هایی چون **فرهنگ** نقیصهٔ بزرگی است، خاصّه آن که بعضی واژه‌ها و ترکیب‌های عامیانه فقط در مثال‌های مربوطه باز مانده‌اند؛ مثلاً اِشکِنک و سَر شکستَنَک فقط در مثلِ «بازی اشکنک داره، سر شکستنک دارد»؛ بازی بازی (نه به معنایی که در **فرهنگ** آمده) در مثلِ «بازی بازی، با ریش بابا هم بازی؟»؛ وکیلْ وَصی در مثلِ «آدم زنده و کیلْ وصی نمی‌خواد»؛ ...دریده در مثلِ «اون که به ما نریده بود کلاغ... دریده بود»؛ پیشکی (صفت؛ نه به دو معنایی که در **فرهنگ** آمده) در مثلِ «حرفِ پیشکی مایهٔ شیشکی»؛ ستاره‌کوره (= ستارهٔ کوچک کم سو) در مثلِ «ستاره‌کور ماه نمیشه»؛ کورْ مَگَس در مثلِ «دنیا ببین چه پیس شده، کور مگسک رئیس شده»؛ یَل، که البته، واژه‌ای غیر عامیانه است، در مثلِ عامیانهٔ «من آنَم که رُستم یلی بود در سیستان!»؛ هِلِ پوست/ پوچ که اشاره است به مثلِ «دوست مَنو/ مَرا یاد کُنه/ کُند به یک هِلِ پوست»؛ غَربیله (= غربال) در «نیگا به دسِّ ننه کُن، مِثِّ ننه غَربیله کُن»؛ حواسِ جمع در تعبیر مثلیِ «قربونِ حواسِ جمع/ جَم!».

۷. **تعریف‌ها**. ارائهٔ تعریف‌های دقیق، روشن و آسانْ فهم (و، در صورت امکان، «جامع و مانع» به قول منطقیان) یکی از وظایف بنیادی فرهنگ‌هاست. در **فرهنگ**، به طور کلّی تعریف‌ها (و نیز مترادف‌ها و متضادها) درست و کافی‌اند؛ اما متأسفانه بسیاری از آنها یا کاملاً نادرست‌اند یا نادقیق، ناقص یا مبهم. این عیب نه فقط از قدر علمی این **فرهنگ**، فی نفسه، می‌کاهد، بلکه ارزش آموزشی آن را هم پایین می‌آورد و، از سوی دیگر، مؤلفان احتمالیِ فرهنگ‌های فارسی به زبانی دیگر و مترجمان را گمراه یا، دست کم، سردرگُم می‌کند. مورد **زبانْ پَسْ قَفا (۱)** در این **فرهنگ** را در نظر بگیرید، که تعریف آن فقط این

است: «گلی است». فارسی‌زبانِ ناوارد از این تعریف فقط این را می‌فهمد که شیءِ منظور گُلی است و نه، مثلاً، درختی یا پرنده‌ای، و تناسب آن را با معنای مجازی یا کِنایی آن ــ **زبان پس قفا (۲)** ــ در نمی‌یابد؛ فرهنگ دو زبانه نویس یا مترجم هم نمی‌داند به جای آن در زبانِ دیگر چه بگذارد. تعریف دقیق **گُلِ زبان پس قفا** (که به آن بیشتر زبان در قفا می‌گویند) به فرهنگ نویس دو زبانه می‌فهماند که این همان گلی است که به عربی عایق، به فرانسه pied-d' alouette و به انگلیسی Larkspur می‌گویند. (بعض فرهنگ‌نویس‌های دو زبانه وقتی که معادل دقیقی برای فلان گیاه یا جانور نمی‌یابند، نام علمی آن را ذکر می‌کنند تا شاید پژوهندهٔ دیگری معادل دقیق‌تری یا درستی برای آن در زبان خود بداند یا بیابد). به هر حال، اکنون شماری از این تعاریف نادرست یا معیوب فرهنگ را در این‌جا ذکر می‌کنم (تعریف‌ها را در گیومه گذاشته‌ام):

ــ**سِپِلشک:** «دستِ بد (در قمار)». ـسپلشک (یا سه‌بُز) از اصطلاحات قاپ بازی است و آن بدترین و، بالتَّبع، بازنده‌ترین حالت «نشستن» سه قاپ بر زمین است (← حسین جهانشاه، قاپ بازی در ایران، تهران ۱۳۵۰، ص۶۸). لذا، سپلشک به هر «دستِ بد» در هر نوع «قمار»ی، مثلاً رامی یا پوکِر، گفته نمی‌شود. ضمناً، در مثل منقول از شکر تلخ ج. شهری، «سپلشک آید... و مهمان برسد»، صورت درست «مهمانِ عزیزت برسد» است.

ــ**جِگر (۱):** «کنایه از محبوب و معشوق». ـتعریفِ مَن دَراری.

ــ...**گُربه:** «نوعی نظر قربانی برای رفع چشمْ زخم». ـ«برای رفع چشم زخم» زاید است (نظر قربانی اصلاً برای همین منظور است). تعریفِ مبهم، زیرا این «نظر قربانی، درواقع، نوعی صدف تکْ لَتّه‌ای شکاف‌دار نسبتاً کوچک است (در انگلیسی: eowry).

ــ**وَصْله کردن:** «دوختن قطعهٔ پارچه به پارگی پارچهٔ دیگر» (بی ذکر مأخذ). ـ«وصله (کردن)» بالضروره مربوط به «پارچه» نیست، بلکه درمورد کفش (چرمی)، جوراب (نخی یا پشمی) و، به ویژه، لباس (کُت، شلوار و غیره) به کار می‌رفت. هم‌چنین، مؤلف می‌بایست تصریح کند که وصله، علی الأُصول، می‌بایست از همان جنس و به همان رنگ و نقش پارچهٔ لباس یا چرم کفش باشد (← **وصلهٔ ناجور** در **فرهنگ**).

ــ**گُلپَر:** «دانهٔ گیاهی معطّر که کوبیدهٔ آن را... روی بعضی از خوراکی‌ها... ریزند». ـ«دانه» نیست، بلکه میوهٔ دانه‌مانند گیاه معطّری از تیرهٔ چتریان است، به نام علمیِ *Heracleum persicum*.

ــ**گُلِ قاصد:** «گُل مانندی که بر گیاه علفی خودرویی به همین نام روید و به اندک وَزش باد در هوا به

حرکت درآید...». ـنه «گُل» است و نه «گُل مانند»، زیرا گل‌های مرکّب این گیاه زرد است و در هوا نمی‌پراکند. منظور مؤلف در این‌جا دانه‌های سبک پاراشوت دارِ گیاه مزبور (در انگلیسی: dandelion) است، که هر یک از آنها را «قاصدَک» می‌گویند.

ـــگارِ/گارتِ ماشین: «ایستگاه راه آهن در جنوب شهر تهران». ـمؤلف این را با ایستگاه مرکزی راه آهن سراسری ایران که آن هم در جنوب تهران واقع بود (با توسعهٔ تهران، این ایستگاه دیگر دقیقاً در «جنوب شهر» واقع نیست): خَلط کرده است*: «گارتِ ماشینِ» مرحوم سالیان درازی است که مبدّل به موزهٔ «ماشینْ دودیِ» مرحوم، رابط جنوب تهران قدیم به شاه عبد العظیم (ری)، شده است!

ـــعَرَق کِشی: «تهیه و جای تهیهٔ مشروب الکلی». ـ«عَرَق» نوعی از مشروب‌های الکلی قوی است؛ در «عَرَق کِشی»ها، آبجو یا شراب یا ویسکی که آنها هم «مشروب الکلی» هستند، ساخته نمی‌شد و نمی‌شود (نیز← تعریف نادرستِ «عرق کِش»).

ـــفال: «قطعه‌ای مرکّب از یک یا چند واحد و جدا شده از دیگر قطعات، بخش». ـ**فال**، که فقط در مورد گردو به کار می‌رود (با فالِ ورق یا فالِ حافظ اشتباه نشود)، به مجموعِ دست کم سه تا گردوی تازهٔ از پوست برونیِ ضخیمِ آن جدا شده گفته می‌شود، که یک‌جا (و نه تک‌تک) فروخته می‌شوند.

ـــغریبْ گَز: «نوعی حشره که گویند فقط غریبه‌ها را گَزَد». ـاین تعریفِ مبهم ارزش علمی ندارد. جنس و نوع این حشره، معلوم و نام‌های علمی و فرنگیِ آن موجود است.

ـــفیل دوغوز: «نوعی نخ بسیار مرغوب». ـتعریف ناقصی است: اوّلاً، این نخ کتانی یا پنبه‌ای بود؛ ثانیاً، فقط برای بافتن جوراب زنانه به کار می‌رفت (می‌گفتند: «جورابِ ...»)؛ ثالثاً، نه این نخ و نه نام آن دیگر رایج نیست.

ـــاَ نچوچک(۱): «تخم میوه‌ای جنگلی نظیر هستهٔ بِه یا گلابی که بو دهند و مغز آن را به‌صورت آجیل مصرف کنند». ـنام محلّی (در بختیاری و فارس) دانه‌های درشتِ گونه‌ای گُلابیِ وحشی (با نام علمیِ *Pyrus glabra*) است که مغز آنها جزو تنقّلات محلی است.

ـــاِوا خواهر: «مَرد اَمْرَدِ مفعول». ـ**اَمْرَد** در عربی به معنای (پسر یا نوجوان) بی‌ریش» یعنی

---

* معلوم نیست که مؤلف به چه دلیل یا قرینه‌ای به این نتیجه رسیده که آقای نجفی این دو را خلط کرده است. «گارِ ماشین» هم در **جنوب** (جنوب شرقی) تهران حدود انتهای خیابان ری امروزی و «انبار گندم» آن‌روز واقع بوده است. (نامهٔ **فرهنگستان**)

«هنوز ریش درنیاورده» است. «مَردِ امرد» کوسه و ریش پهن است؛ زیرا «مرد»ها عموماً ریش دارند؛ به مرد دَکَلی که ریش خود را بتراشد و ظاهراً بی‌ریش شود نمی‌توان «امرد»گفت. دیگر این که هر **اوا خواهری** ضرورتاً بی‌ریش و «مفعول» نیست. **اِوا خواهر** لقب تحقیرآمیزی است برای جوانان زن مآب/ زن‌نما (در انگلیسی: effeminate).

ــ**اُردَک رفتن، غاز آمدن:** «برای به دست آوردن چیزی رفتن و ناموفق برگشتن». ـاین تعبیر به کلّی نادرست است. ارزش غاز بسیار بیشتر از اردک است. این اصطلاح دلالت می‌کند بر این که کسی با حال و وضع بهتری یا دستاورد بیشتری (از سفری) بازگردد. قیاس کنید با این بیتِ خودمانی که به شوخی به شخصِ عازمِ سفر گفته می‌شود: «به سلامت بِرَوی، بازآیی/ جوجه اردک بِری و غاز آیی»

ــ**والَک:** «نوعی سبزی کوهی که به پُلو زنند». ـدر واقع، گیاه پیازدار خودرویی است (پرورشی آن را هم، که البته در «کوه» پرورش نیافته، در بهار در بازار عرضه می‌کنند) از تیرهٔ سیر و پیاز؛ با برگ‌ها و پیازک‌های آن، «والَکْ پلو» می‌پزند. نام علمی آن: *Allium akaka/ latifolium*.

ــ**مُزَلَّف:** «دارای زلف» ــ اگر زلف را به معنای موی بلند سر (چه زنان چه مردان) بدانیم، طبق این تعریف، هر که زلف داشته باشد (مثلاً، خانم‌ها، هیپی‌ها و جز ایشان) «مزلّف» است، در صورتی که **مزلّف** در ایران به قرتی‌ها و جوجه قرتی‌هایی گفته می‌شد که مانند زنان خودآرایی و موی سر خود را بلند می‌کردند (این اصطلاح تقریباً مهجور شده است).

ــ**(نانِ) تافتون:** «نانی که بر دیوارهٔ تنور و در برابر شعلهٔ آتش پخته شود». ـپس فرق آن با نان لواش چیست؟ به‌جز نحوهٔ پُخت، جنس آرد فرق می‌کند. از این گذشته، سال‌هاست که نان تافتون ماشینی هم هست.

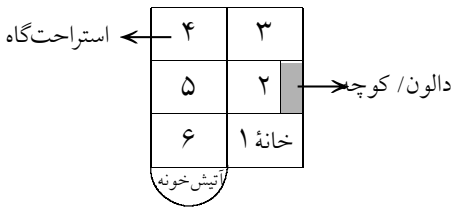
ــ**مِسوار:** «فلزی که قسمت عمده‌اش مِس است که با فلز دیگر مخلوط شده باشد تا کمتر زنگ بزند». ـاوّلاً، مسوار «فلز» نیست، بلکه آلیاژ دو فلز است؛ ثانیاً، آن «فلزِ دیگر» نمی‌تواند هر فلزی (مثلاً، آهن، زر، سیم) باشد، بلکه روی (Zn) است؛ ثالثاً، مسوار در قدیم بیشتر برای سماور سازی به کار می‌رفت.

ــ**قِناسی:** «آنچه موجب ناهماهنگی یک شکل هندسی شود؛ انحنای زمین ساختمان که موجب بد شکلی آن شود». ـنخست باید دید «شکل هندسیِ» هماهنگ چه شکلی است تا دربارهٔ

«ناهماهنگی» آن فکر کنیم. «قناسی» معمولاً در مورد اتاق یا زمین (باغ، سطح زیر ساختمان، زمین کشاورزی، و غیره، و گاهی در مورد پارچه به کار می‌رود. شکل سُنتی (کلاسیک) اتاق، خانه یا حیاط خانه مربّع یا مربّع مستطیل است؛ لذا، اگر نقشهٔ آن اتاق و غیره به شکل ذوزنقه یا چهار ضلعی نامنتظم یا سه گوش باشد، می‌گویند که آن اتاق، زمین و غیره قِناس است یا قناسی دارد (یا می‌گویند این چارقد قناسی دارد).

ــرَج زدن: «نوشتن کلمات مشق به ترتیب عمودی از بالا به پایین صفحه و نه از راست به چپ». ـاین تعریف کاملاً نادرست است، زیرا این «تقلّبِ» بچه دبستانی‌های قدیم به این صورت بود که یک سطر از روی کتاب فارسی‌شان در بالای کتابچهٔ «مشق» می‌نوشتند، ولی به جای ادامهٔ متن کتاب در سطرهای بعدی کتابچه، همان کلمات سطر اوّل را زیر هم (به طور عمودی) تکرار می‌کردند.*

ــاَکِر دوکِر: «بازی مخصوص کودکان که خطوط مستطیلی شکل روی زمین کِشند و با یک پا از روی آن بجهند». ـتعریفی است بسیار ناقص. «خطوط مستطیلی شکل» یعنی چه؟ این بازی، که اکنون تقریباً متروک شده است، به این صورت بود: شکل مستطیلی باگچ یا با زغال روی زمین صافی (مثلاً در حیاط خانه) رسم می‌کردند و آن را باگچ یا زغال به شش مربع یا مستطیل کوچک‌تر بخش می‌کردند (هر یک، معروف به «خونه» = خانه). چسبیده به خانهٔ آخر (ششم) نیم دایره‌ای معروف به «آتیشخونه» (= آتش‌خانه) می‌کشیدند، به این شکل:



بازی‌کنان (معمولاً دختران)، که تقدّم و تأخر آنها در بازی از طریق پِشک انداختن یا «تَر یا خشک» معیّن می‌شد، می‌بایست لِی‌لِی کنان یک سنگ پهن و صاف یا تیله را با نُک پای راست با یک یا چند ضربه از خانهٔ ۱ تا ۶ برانند. اگر تیله یا کفش پا اشتباهاً بر روی

* تعریف آقای نجفی درست است. رج نویسی در مشق مرسوم بوده و اصولاً در قدیم رونویسی متن درس معمول نبوده است. در حقیقت، رج زدن «تقلّب» نبوده بلکه شگردی برای آسان شدن کارِ مشق‌نویسی بوده و با رج‌زدن محتوای تکلیف فرقی پیدا نمی‌کرده است. (نامهٔ فرهنگستان)

خـطی واقـع مـی‌شد، بـازیکن «مـی‌سوخت» (= مـی‌باخت) و بـازی را بـه نـفر بـعدی وامی‌گذاشت. خانهٔ ۴ جای استراحت بود، یعنی بازیکن می‌توانست پای دیگر خود را بر زمین بگذارد و نفسی تازه کُند. در خانهٔ ۶ می‌بایست تیله را با مهارت فقط به یک ضربه به بیرون «آتیشخونه» براند و خود با یک جِست از بالای آتش‌خانه بیرون بپرد. قرار گرفتن سنگ در آتش‌خانه باعثِ «سوختن» می‌شد. مجازات بازنده این بود که به بَرنده، هر قدر که برنده دستور می‌داد، «کولی بدهد» (مثلاً، دو بار دور حیاط). بعضی دیگر از قواعد این بازی را ذکر نمی‌کنم. چون وصف دقیقی از این بازی به سـبک تـهرانـی در جـایی ندیده‌ام، این شرح را آوردم. فرهنگ‌نویس‌های دو زبانه از روی تعریف کوتاه و نادرست **فرهنگ** نمی‌توانند استنباط کنند که نظیر اکر دوکـر را مـثلاً، بـه فـرانسـه marelle و بـه انگلیسی hopscotch می‌گویند.

ــ**شاهْرَگ**: «رگ درشت گردن، حبل الورید». ـتعریف درست: «هر یک از دو سیاهرگی که از دو سوی گردن انسان عبور می‌کند» (غ. صدری افشار و همکاران، **فرهنگ فارسی امروز**، تهران ۱۳۷۳).

ــ**تخم چشم (۱)**: «مردمک چشم یا کُرهٔ چشم». ـ«تخم چشـم» ابـداً بـه مـعنای «مـردمک چشم» نیست.

ــ**سِنْدِه**: «مدفوع، غایط». ـاین واژهٔ رکیک (که می‌بایست رکاکت آن را ذکر می‌کردند) مترادفِ «مدفوع، غایط» نیست (مثلاً، نمی‌شود گفت: دکتر دسـتور آزمـایش ادرار و ... داد».

ــ**بُزمَجّه (۱)**: «مارمولک»: مارمولک به سوسمارهای نسبتاً کوچک (که گاهی شب‌ها در خانه‌ها هم دیده می‌شود) می‌گویند، ولی بُزمَجّه (لفظاً، «مکَندهٔ بُز») بـه سـوسمارهای بزرگ ایران (احتمالاً از جنسِ Varanus) گفته می‌شود، که گویا (!) در شب پستانِ شیردار بُز ماده را می‌مکند.

ــ**شاه**: «ورق بازی قمار که بر آن صورت شاه نقش شده بـاشد». ـچـند ایـراد بـه ایـن تـعریف می‌توان گرفت، از جمله این که ورق‌های مزبور فقط برای «قمار» به کار نمی‌رود، بلکه با آنها فال هم می‌گیرند (معروف به «فال وَرَق»).

ــ**تو هم بازی** و **من هم بازی** (زیر مدخلِ بازی): ـ می‌بایست توضیح می‌دادند که این دو عبارت فقط پیش از شروع بازی‌های دسته جمعی بچه‌ها (مثلاً، گُرگم به هـوا) بـه کـار

می‌رود (یا می‌رفت). بچه‌ای را که، به علّت خُردسالی، توان و شایستگیِ، هم‌بازی شدن با بزرگ‌ترها را نداشته، فینگیلی می‌گفتند. (این معنای فینگیلی در فرهنگ یافت نمی‌شود.)

ــمَعجونِ افلاطون: «نوعی شیرینی خمیر مانند مرکّب از شربت غلیظ قند به اضافهٔ مواد رنگین کننده و ریزه‌های پسته یا بادام». ـتعریف نادرست. چون ترکیب این معجون و طرز برداشتن آن با میخ دراز و خوردن آن مفصّل است، علاقه‌مندان را به احمد مرعشی، واژه‌نامهٔ گویش گیلکی، رشت ۱۳۶۳، واژهٔ **افلاطونی**، ارجاع می‌کنم.

ــقَنبرک زدن/ نشستن: «با حالت افسرده و ماتم زده نشستن». ـتعریف ناقص و معیوب. **قنبرک** (یا **غمبرک**) **زدن** طرز خاصّی از جلوس غمگینانه بر زمین است (و نه، مثلاً، روی صندلی)، که شخص مغموم زانوهای خود را، به اصطلاح، «بَغَل می‌کُند» و پیشانی، چانه یا نصف صورت خود را بر روی زانوها تکیه می‌دهد.

ــکی/ ki: «پیش از فعل به صیغهٔ مثبت و به وجه استفهام) دالّ بر نفی مطلق (به خصوص از جانب خودِ گوینده)». ـاین واژهٔ مستقلّی نیست که مدخل جداگانه داشته باشد، بلکه همان ضمیر سؤالی **که؟** با تلفظ «عامیانه» است (مانندِ **چه؟** که می‌شود **چی؟**)؛← شش اصطلاح مذکور برای همین ضمیر **کی؟** در فرهنگ عامیانه. چون این ضمیر هرگز در زبان «عامیانه» به صورتِ (رسمی) «**که؟**» به کار نمی‌رود، مؤلف می‌بایست هویّت دستوری آن را ذکر می‌کرد (نه این که فقط بنویسد «به وجه استفهام»).

۸. **تلفّظ‌ها**. بیشتر تلفظ‌هایی که مؤلف برای بسیاری از واژه‌ها و ترکیب‌های «رسمی» و «عامیانه» ذکر کرده (نمی‌فهمم چرا گاهی با آوانگاری به حروف خارجی، گاهی به کمک زِبَر و زیر و پیش و سکون فارسی و گاهی به هر دو شیوه) درست است. مع ذلک، گه‌گاه تلفظ‌های «رسمی» (یا «ادبی») برای بعضی مدخل‌ها آورده‌اند، مثلاً (تلفظ رایج و متداول را در پارانتز ذکر کرده‌ام):

نازَنین (نازِنین)، کَس (کِس)، ناکَس (ناکِس)، مِنبری (مَنبری)، لُعاب (لَعاب > لاعاب) در بَدلُعاب، مَعْرَکه (معْرِکه)، نِشَستن (نِشِستن)، نشَسْت (نِشِسْت). بعضی تلفظ‌های «عامیانه» را به وسیلهٔ املای «عامیانه» آنها (گاهی همراه با شکل «رسمی» آنها) ذکر کرده‌اند، مثلاً: مَرتیکه، چِتِه؟، لَقَد/ لَقَت، کَفْتر، یامان/ یامون، ویلان و سیلان/ ویلون و سیلون، حَرْکَت، آخ‌جون!، آخِر/ آخِه، میکانیک، نُخوچی، نَعْنا/ نَعْناع. بعض تلفظ‌های نادرست هم گاهی دیده می‌شود،

مثلاً (تلفظ‌های درست رایج را در پارانتز ذکر کرده‌ام): گُت‌وگُنده (گَت‌وگُنده)، وِلَنگار (وِلِنگار)، وِلَنگ‌وواز (وِلِنگ‌وواز)، پِسَرَگی (پِسَرگی)، مادّه‌مولا (ماده‌مولا)، یویو yowyow (yoyo)، هیچکی (هیشکی)، یَقْنِعَلی yaqne'ali (yaqnali)، هولدانی/ هولدونی howl-duni (holduni)، اَدویه (adveye) در هَفت ادویه (advie)، هجی heji (hijji)، نیّت niyat (niyyat)، نیاز neyâz (niâz)، جَهود/ جود (جُهود)، رعیّتی ra'iyati (rayyati<ra'iyyati)، شَلیته (شِلیته > شیلیته)، مَظَنّه (مَظِنّه).

ب) نکاتی کلّی و جزئی دربارهٔ روشِ تألیف فرهنگ فارسی عامیانه.

۱. **مآخذ**. در بخش الف ـ ۵، اشاره‌هایی به کمّ و کیف مآخذِ اثر کردم. اینک توضیحات بیشتری می‌دهم. مؤلف در گزینش و تحدید مآخذ خود سه شرط را در نظر داشته است (ج ۱، ص نه). اوّلاً، چون فرهنگ مفروضاً محدود به زبان «عامیانهٔ» تهرانی است، مؤلف آنها را از میان آثار نویسندگان (عمدتاً داستان نویسان) تهرانی‌الاصل (بجز م. ع. جمال‌زاده) استخراج کرده است. ثانیاً، «چنان‌که شیوهٔ کار همهٔ فرهنگ‌های معتبر جهان است»، خواسته است «مثال[ها] را از آثار دیگران برگزیند و نه این‌که از ساخته‌های ذهنی خود... جعل شاهد کند». ثالثاً، گسترهٔ زمانی آثار مزبور را محدود به قرن جاری (چهاردهم هجری قمری) کرده است. دربارهٔ این سه شرطِ مؤلف چند پرسش و نکته به خاطر بنده می‌رسد: (۱) دربارهٔ شرط دوّم، مگر مؤلف «همهٔ فرهنگ‌های معتبر امروز جهان» را می‌شناسد و بررسی کرده است؟ این ادّعایی اغراق‌آمیز است. (۲) اتفاقاً، مؤلفان فرهنگ‌های فرانسویِ رُبِر بزرگ زبان فرانسه[12] و، خلاصهٔ آن، رُبِر کوچک[13] از «فرهنگ‌های معتبر»ی که مؤلف آنها را می‌شناسد (الهام از رُبِر کوچک در روش و شیوهٔ تدوین فرهنگ فارسی عامیانه محسوس است) برای همهٔ واژه‌ها و ترکیب‌ها شاهدِ مکتوب مستند نیاورده‌اند. خودِ تهرانی‌الاصل‌های کمابیش مستشعر به مسائل زبانی جزو موثق‌ترین کاربَران و ناقلان (یا، به بیان دیگر، «مآخذ») بسیاری از موادّ «عامیانهٔ» فارسی تهرانی هستند که خودشان به کار می‌برند (چه در گفتار و چه در نوشتار عادی و خودمانی) یا از دیگر هم‌شهریان می‌شنوند و می‌فهمند. معترضاً بگویم که بهترین کار علمی‌ای که دربارهٔ زبان عامیانهٔ معاصر فرانسوی پاریسی انجام گرفته و به دریافت جایزه

12) *Le grand Robert de la langue française* 13) *Le Petit Robert*

از فرهنگستان فرانسه[۱۴] نایل شده است[۱۵] منحصراً مبتنی بر موادّ گفتاری و شنیداری است، یعنی مؤلف آن هیچ استشهادی به منابع مکتوب نکرده است[۱۶]. مؤلف این کتاب ویژگی‌های گرامری (دستوری) زبان عامیانهٔ پاریسی را هم از روی همان مواد شنیداری استخراج و تدوین کرده است. بنابراین، می‌توان این دو روش یا روی‌کرد را ترکیب و فرهنگ شامل‌تر و پُرمایه‌تر و سودمندتری برای زبان «عامیانه» تهیّه کرد. (۳) دربارهٔ شرط «تهرانی‌الاصل» بودنِ صاحبان مآخذ، که موجب حذف نویسندگانی چون صادق چوبک (گویا بوشهری الأصل) شده است، این شرط را نباید ضرورتاً همیشه و در همهٔ موارد دخیل کرد، زیرا چه بسا کسانی در شهری یا روستایی غیر از تهران زاده شده و حتی چند سال از تحصیلات دورهٔ ابتدایی و/ یا متوسطه را هم در زادگاه خود گذرانده باشند و سپس به پایتخت آمده، به سبب استعداد خاصّ خداداد برای زبان آموزی، زبان «عامیانهٔ» رایج تهرانی را، اگر نگوییم بهتر، دست کم به خوبیِ «اهل لسان»[۱۷] بدانند. صادق چوبک یکی از این مستعدّان بود. در ارتباط با استعداد زبان آموزی، شاید بد نباشد یادآوری کنم که، به فتوای آندره ژید، «بهترین دستور زبان فرانسه» را یک بلژیکی نوشته است[۱۸] (شامل فرانسهٔ کلاسیک، معاصر و محاوره‌ای[۱۹])، و تألیفات دانشمند زبان‌شناس دانمارکی، اُتو یِسْپِرسِن[۲۰] (۱۸۶۰–۱۹۴۳)، همه به انگلیسی (از جمله، کتابی دربارهٔ تحول و ساختار زبان انگلیسی[۲۱])، را شاهکارهای زبان انگلیسی علمی فصیح و بلیغ دانسته‌اند.

به هر ترتیب، حالا که طبق شرطِ مزبور صادق چوبک‌ها را کنار گذاشته‌اند، چرا، مثلاً، از قند و شکر مرحوم ج. شهری (مذکور در بالا) که تهرانی‌الاصل «خُلَّص»ی بود غفلت کرده‌اند ولی در جایی استناد به شعر ایرج‌میرزا که زبان مادری‌اش ترکی بود،

---

14) Académie française

15) Henri Bauche, *Le langage populaire...*, 2e éd., Paris, 1951

۱۶) خوش‌بختانه شنیده‌ام که آقای داریوش سِپَنج، عضو پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (تهران)، در سال ۱۳۷۴ «بررسی گونهٔ گفتاری عامیانه فارسی تهران» را از روی موادّ ضبط شده بر نوار شروع کرده، که هنوز ادامه دارد.

17) native speakers 18) Maurice Grevisse, *Le bon usage...*, 9e éd., 1969.

19) colloquial 20) Otto Jespersen

21) *Growth and structure of the English language* (1905)

کرده‌اند؟ (نام ایرج‌میرزا را من تصادفاً یک بار دیدم؛ شاید مطالعهٔ دقیق‌تر **فرهنگ** موارد دیگری را هم نشان بدهد.) یا چرا از دلارام (تهران ۱۳۵۵) خسرو حمزوی تهرانی که شامل گنجینه‌ای از واژه‌ها و ترکیب‌های عامیانهٔ ناب تهرانی است و سخنان اشخاص داستان (که بیشترشان از عوامّ‌الناس‌اند) با املای «عامیانه» (یعنی هرچه نزدیک‌تر به تلفظ‌های واقعی) نوشته شده است، غافل بوده‌اند؟ این غفلت‌ها در حالی است که یک کتاب آشپزی کلاسیک (منزّه باقرزاده، **آشپزی آسان**، تهران ۱۳۶۹) به عنوان مأخذ اصطلاحات آشپزی در میان مآخذ **فرهنگ** دیده می‌شود. حالا، چرا فقط آشپزی و نه، مثلاً، قاپ بازی و کبوتر بازی، که اصطلاحات آنها (تقریباً همه «عامیانه») گِرد آورده شده و به چاپ رسیده است؟

۲. **تلفّظ و املا**. چون مؤلف علی‌الاصول از منابع مکتوب استفاده کرده است، موادِّ مفروضاً «عامیانهٔ» برگرفته از آنها هم، از حیث تلفظ و املا، اصولاً به صورتِ نُرمال شده[۲۲] (یعنی به فارسی «رسمی») دیده می‌شوند. البته، این تقصیر مؤلف نیست؛ زیرا او عمدتاً ناقل مواد، طابقَ النَعل بِالنَعل، بوده است. در حقیقت، داستان‌نویسان و راویانِ مستند مؤلف، مانند بیشتر نویسندگانِ «عامیانه» پرداز دیگر، با این نُرمال‌سازی[۲۳]، جامهٔ کُهنه ولی شیکی بر تن واژه‌ها و جمله‌های «عامیانه» می‌پوشانند که متناقض با فرایند تطوّر زبان است و، از لحاظی، ما را به یاد هزوارش‌های خط پهلوی می‌اندازد. ذکر چند مثال، منظور بنده را روشن‌تر خواهد کرد (با تذکار این واقعیت که هنوز شیوهٔ عامّ‌القبولی برای ضبط تلفظ‌های فارسی «عامیانه» وجود ندارد؛ در این مثال‌ها تلفظ واقعی رایج را پس از املاها/ تلفظ‌های «رسمی» آنها در **فرهنگ** (واقع در گیومه) ذکر می‌کنم):

«تَعارُفِ شاهْ عَبدالعَظیمی»← تارُفِ شابْدُلَظیمی؛ اِن شاءَ الله (در **فرهنگ** نیامده است)← ایشالّا؛ «ذَرع»← ذَر؛ «مُعَطَّل»← مَطَّل؛ «مُعَلَّق»← مَلَّق؛ «جِگَر»← جیگر؛ «نِگاهْ»← نیگا؛ بارَکَالله (در **فرهنگ** نیست)← باریکلّا؛ «آبِستَن»← آبِسَّن؛ «شِش»← شیش؛ «یک»← یه ye؛ «کُلاهَم»← کُلام؛ «آقایان‌ها»← آقایونا؛ «شوهر»← šuar؛ «ناخُن»← ناخون؛ «نان خَشْخاشی»← نونِ خاشخاشی؛ «آوَردَن، آوَرد» و غیره← اُوُردَن، اُوُرد و غیره؛ «مِثلِ»← مِثِّ.

بدیهی است که این تفاوت تلفظِ / املای نُرمال شدهٔ ادبی‌نما با فارسی «عامیانهٔ»

22) normalized 23) normalization

واقعی در عبارت‌ها و جمله‌ها بیشتر باعث رمیدگی ذوق می‌شود. اینک نمونه‌هایی (در گیومه) با تلفظ تقریبی آنها در فارسی «عامیانهٔ» واقعی:

ــ«... اَگَر نَه پا می‌شوم دندان‌هایَت را توی دَهَنَت خُرد می‌کُنم آ!» (منقول از شکر تلخ) ← اَگِه نَه پا می‌شَم دندونات‌ـو تو دهنِت خورد xurd می‌کنم.

ــ«خیال کردی می‌خواهیم برویم کافه به انتظارشان بنشینیم... و به دَر نگاه کنیم...» (منقول از درازنای شب میرصادقی)← «خیال کَردی می‌خایْم بِریم کافه به انتظارشون بِشینیم و... دَر‌ـو نیگا کنیم....»

ــ«به گُمانم معاملهٔ نان و آب داری است. گفتم: خدا را خوش نمی‌آید از این نمد کُلاهی به بَر و بچّه‌های تو نَرَسد» (منقول از نون و القلم آل احمد) ← گَمونم مامِلهٔ نون و آب داریه. گفتم: خدا‌ـرو خوش نِمیاد ازین نمد کُلایی به بَر و بچه‌ـای تو نَرِسه.

بدین سان، از نظر استفاده عملی عمومی، فرهنگ فقط برای فهم دشواری‌های واژگانی آثاری که کُلاً یا بعضاً به فارسی «عامیانهٔ» تهرانیِ نرمال شده نوشته شده‌اند بسیار سودمند می‌تواند باشد؛ ولی برای فهم صورت واقعی، یعنی گفتاری، فارسی «عامیانه» کارآیی ندارد. فرض کنید که یک خارجی آشنا به فارسیِ کتابی یا فارسی آموزْ جملهٔ معمولیِ کتابیِ «خوب، مگَر به شما نگفت که هیچ وقت به آن‌جا نروید؟» را خوب بفهمد؛ ولی اگر همین جمله را به صورت واقعی گفتاری بشنود، یعنی «خُب، مگِه بِتون (be:tun) نگُفت هیشوخت اون‌جا نَرین؟»، یقیناً این پرسش را نخواهد فهمید. هم‌چنان‌که تجربه و برخورد شخصی ما هم نشان می‌دهد، خارجیانی که در کشورهای خود در کلاس‌های دانشگاه یا در کلاس‌های خانه‌های فرهنگ ایران عموماً فارسی شکسته بسته‌ای می‌آموزند، در برخورد با سخن‌گویان ایرانی، به ویژه تهرانی‌الاصل، از فهم گفتار طبیعی اینان عاجزند و اینان می‌بایست شیوهٔ گفتار عادی خود را رها کنند و، به اصطلاح، «لفظِ قلم» حرف بزنند. در مورد فارسی (هم‌چنان که، مثلاً، در زبان عربی) ما واقعاً با پدیدهٔ «دو زبانِگی»[۲۴] روبه‌رو هستیم. خوش‌بختانه، انتقال گرامری و تلفظی (آوایی) از زبان «رسمی» (یا استانده[۲۵]) به زبان گفتاری و محاوره‌ای در فارسی تهرانی قواعد ساده‌ای دارد، کلّی و جزئی، که بیشترِ (اگر نگوییم همهٔ) معلّمان آموزندهٔ زبان فارسی به بیگانگان یا به

24) diglossia 25) standard

گویشوران از آنها غافل‌اند (موارد متعدّدی را بنده شخصاً می‌شناسم). استشعار به این قواعدْ مشکلِ بیان و تفاهم را تا اندازهٔ زیادی رفع می‌کند. به عنوان مثال، چند تا از قواعد کلّی‌تر را در این‌جا ذکر می‌کنم (علاقه‌مندان به تفصیل این قواعد می‌توانند به تقی وحیدیان[۲۶]، ص۱۲–۱۴، یا ژیلبر لازار[۲۷]، ص۶–۱۰ و ۱۳–۱۸ مراجعه کنند*):

(۱) تبدّل آوای/ā/ به/u/ پیش از آوای/n/ در تقریباً همهٔ موارد، و پیش از/m/ در بسیاری از موارد، مثلاً: آقایان← آقایون، تهران← /te:run/، آن← اون؛ داماد← دوماد، آمدن← اومَدَن، تمام← تموم.

(۲) تبدل گروه/st/ به/s/ اگر پس از/t/ مُصوّتی (واکه‌ای) نباشد، و به/ss/ (سین مشدَّد) در غیر این حالت؛ مثلاً: دوست ندارم← دوس ندارم، پوست کندن← پوس کندن، اما دوستَش دارم← دوسّش دارم، پوستَت را می‌کَنند← پوسّتو میکَنن، اوسْتاد← * اوسّاد← اوسّا.

(۳) تبدل **ـرا** (نشان مفعول صریح معیّن) به‌ـرو/ـرِه (-re / -ro) پس از کلمهٔ مختوم به مصوّت، و به/o-/ پس از صامت (همخوان)، مثلاً: خانه را خریدم← خونَه‌ـرو/ره خریدم، اما ماشین را خریدم← ماشینو خریدم.

بنابراین، اگر مؤلف در مقدّمهٔ **فرهنگ** چند صفحه‌ای به توضیح رایج‌ترین تبدّلات آوایی، «واژ‌ـواجی»[۲۸] و صرفی زبان «عامیانه» (یا محاوره‌ای یا خودمانی) فارسی تهرانی رایج (در مقایسه با فارسی «رسمی») اختصاص و فهرستی از پُر بَسامدترین واژه‌ها که تبدّل آنها «سَماعی»[۲۹] است (مثلاً، یِک← ye، چَهار← čār، شِش← šiš، چه؟← či، که؟← ki، مِثلِ← messe) به دست می‌دادند و ضمناً این توضیحات و راهنمایی‌ها را به زبانِ تقریباً بین المللی انگلیسی هم (در آن سوی **فرهنگ**) می‌گنجاندند، سودمندی و کاربرد **فرهنگ** بسیار بیشتر می‌شد (به ویژه برای خارجیان فارسی‌آموز و گویشوران وطنی). این کاری است که هانری بُشِ مذکور، در بخش نخست تألیف خود در مورد زبان عامیانهٔ فرانسهٔ پاریسی، انجام داده است (البته به تفصیل).

---

۲۶) دستور زبان عامیانهٔ فارسی، مشهد، ۱۳۴۳.

27) Gilbert **Lazard**, *Grammaire du persan contemporain,* Paris, 1957.

* مقالهٔ آقای دکتر علی‌اشرف صادقی («تبدیل آن و آم به اون و اوم در فارسی گفتاری»، **مجلهٔ زبانشناسی**، سال اول (۱۳۶۳)، شمارهٔ اول، ص۵۲–۷۲) مغفول مانده که طیّ آن دربارهٔ قاعدهٔ تبدل آوای |aˆ| به |u| پیش از |n| و |m| اظهار نظر کرده‌اند و خصلت آن را نه همزمانی بلکه در زمانی دانسته‌اند. (**نامهٔ فرهنگستان**)

28) morphophonemic

29) unpredictable

۳. **عدم تعیین «سطوح زبانی»**[۳۰]. یکی دیگر از نقایص روشیِ کاملاً مشهود در فرهنگ این است که مؤلف، گرچه به «مراتب» زبانی (مثلاً، رسمی، مهجور، عامیانه، لاتی) وقوف داشته (← جدول سابق الذکر، ج۱، ص شش)، «مرتبهٔ» موادّ فرهنگ (تک واژه‌ها، اصطلاحات مرکّب، و جز اینها) را به طور سیستماتیک تعیین نکرده است، بر خلاف «شیوهٔ کار همهٔ فرهنگ‌های معتبر جهان»، که مؤلف مفروضاً از آن پیروی کرده است (← بخش ب ـ ۱). البته، مؤلف گه‌گاه، با توضیحات کوتاهی (در پرانتز)، مانند «به لحنِ تحقیر و توهین»، «عبارت توهین‌آمیز»، «به لحن تحقیر و ریشخند»، «دشنامی سخت توهین‌آمیز» و «به لحن طنز و طعنه»، به این گونه جنبه‌های بعض مواد اشاره کرده، اما این اشارات کافی، روشمند و سیستماتیک نیست. در بسیاری از فرهنگ‌های یک زبانه یا دو زبانهٔ معتبر جدید انگلیسی و فرانسه با «بَرچسب‌های سَبْکیِ»[۳۱] لفظی، با نشانه‌هایی هُشدار دهنده یا با استفاده از هر دو شیوه، «سطح» (یا، به قول مؤلف ما، «مرتبهٔ») استعمال بسیاری از مواد را در یک زبان یا در هر دو زبان، مشخّص می‌کنند ـ«برچسب‌ها»یی لفظی از این قبیل (مثال‌ها را از فرهنگ‌های انگلیسی می‌آورم، با کوتَه‌شدهٔ آنها در پرانتز):

archaic (arch.) قدیمی, obsolete (obs.) مهجور, literary (lit.) ادبی, formal (form.) رسمی,
colloquial (colloq.) محاوره‌ای، خودمانی, pejorative (pej.) تحقیرآمیز, derogatory (derog.)
, طنز/طعنه‌آمیز ironic (iron.) , طیبت/شوخی‌آمیز humorous (hum.) , موهن، توهین‌آمیز
euphemism (euphem.) تعبیر لطیف یا خوشایند برای موضوعی زشت و ناخوشایند,
baby-talk زبان کودکان خُردسال.

فقدان هرگونه «برچسب» به این معنی است که استعمال آن واژه و غیره در همه‌جا رایج، بلامانع یا «خُنثی» است. این «برچسب‌ها» را، که عمدتاً برای راهنمایی استفاده کنندگانِ غیر بومی[۳۲] یا خارجی می‌زنند، دو فایدهٔ بزرگ دارد: یکی برای سخن‌گویان یا نویسندگانِ فلان زبان تا بدانند فلان واژه، ترکیب یا مَثَل در چه سطحی/ مرتبه‌ای است و کجا باید از استعمال آن احتراز کرد؛ دیگری برای مؤلفان فرهنگ‌های دوزبانه یا برای مترجمان، تا حتی المقدور معادل‌های سبکیِ هم‌سطح یا هم‌طراز برای فلان واژه یا ترکیب یا اصطلاح بیابند و به‌کار ببرند. با پذیرش این روش بسیار سودمندِ «برچسب»زنی، می‌شد «برچسب»های سبکی عدیدی به بیشتر موادّ فرهنگ زد، به طور مثال:

30) niveaux de langue 31) style labels 32) non- native

ــمواد قدیمی و یا مهجور (← بخش الف ـ ۴) (.arch., obs).
ــواژه‌های رایج ولی مستهجن فارسیِ معادلِ واژه‌های لاتینیِ mentula، cunnus، podex، futuere، dēfaecāre، masturbārī و جز اینها (و همهٔ مشتقات، ترکیبات و اصطلاحات حاوی آنها؛ البته بسیاری از آنها در فرهنگ موجود نیست) (.obsc., vulg. sl).
ــرِکْل بودن/ شدن، دستِ بُز (به جایِ دست خر)، شیر تو شیر (به جای خَر تو خر)، ما تَحت، عشرتکده (به جای روسبی‌خانه)، شیرفهم کردن (به جای خرفهم کردن) (.euphem).
ــجیش (داشتن/ کردن)، تاتی کردن، نانای کردن، دول، اوف شدن (.baby-talk).
ــزیرِش زدن، جیم شدن، وِل کردن، وقتِ سَر خاراندن نداشتن، (به کسی) محل نگذاشتن، (چیزی را) پُشت گوش انداختن، سنگ روی یخ شدن، از خود متشکّر بودن، سنگ چیزی را به سینه زدن (.colloq).
ــاَن/ عَن، بِنداز کردن، خاک تو سری کردن، به کسی انگشت رساندن، فِلِنگ را بستن، دستِ خر، گُه، ضِرطِ/ زِرتِ کسی قَمسور شدن (vulgar).
ــخر فهم کردن/ شدن، مهدی حمّال، خرکاری، خرخوانی، ماما خمیره، دامبول، پالانِ (فلان زن) کَج بودن، خاله رورو، سَقَط شدن، خرسِ گُنده، تولهٔ سگ/ سگْ توله (.derog., pej).

به کمک این گونه «بر چسب»هاست که مترجم یا فرهنگ‌نویس ناآگاه فارسی‌ـفرانسه متوجّه می‌شود که، مثلاً، از میان اصطلاحات گوناگون فرانسه به معنای «بَول (کردن)»، باید معادل کودکانهٔ pipi (faire) را به کار ببَرد (و نه، مثلاً، changer ses olives d'eau را، که اصطلاحی لاتی و رکیک است). اکنون، در ارتباط با اهمیّت این هم‌طرازی‌های سبْکی در زمینهٔ فرهنگ دوزبانه نویسی، به چند مثال «عامیانه» یا خودمانی از یک فرهنگ قدیمی فرانسه‌ـ فارسی (سعید نفیسی، ۲ ج، تهران ۱۳۰۹ـ ۱۳۱۰[۳۳]). با چاپ‌های عدید سپسین (بی هیچ‌گونه تغییر) توجّه بفرمایید:

ــ être de mèche avec qn.: «با کسی همدست بودن برای کار نامناسبی». ـاصطلاح فارسی «عامیانهٔ» مناسب: با کسی گاوبندی داشتن/ کردن.
ــ mornifle: «پُشت دست از طرفِ بیرون» [!]. ـمعادل درست: چَک (= سیلی).
ــ maboul: «مات، مبهوت، مدهوش، مَحو و مات». ـمعادل‌های درست «عامیانه»: خُلْ (وَضع)، مَشَنگ؛ خِرفت، نَفَهم.
ــ merde: «براز، فضله، غایط، غائط، نجاست، نجسی، اَن، گُه». از میان همهٔ این لفّاظی‌ها

33)Saïd Naficy, *Dictionnaire Français-Persan,* 1930-31.

(که از «ویژگی‌های» فرهنگ مذکور است.)، فقط دو تای آخر معادل سبْکی این واژهٔ رکیک و مستهجن فرانسوی است.

۴. **ناجوری زبان بعض تعاریف**. در بسیاری از تعریف‌ها زبانِ «ادبیِ» مهجوری به کار رفته است، کاملاً ناجور با خود مواد «عامیانه». بیشتر از همه» حذف **می‌**ـ از صیغه‌های فعل مضارع جلب نظر می‌کند. گویی مؤلف ناخودآگاهانه خواسته است به خوانندگان یادآور بشود که، هرچند موضوعِ فرهنگ زبان «عامیانه» فارسی تهرانی معاصر است، خودش ادیب و ادیبانه نویس است (که البته هست)، و شاید گاهی باز هم ناخودآگاه به سبک بعضی فرهنگ‌های قدیم فارسی، مثلاً فرهنگ رشیدی و برهان قاطع، نوشته است. به این مثال‌ها توجه بفرمایید:

ــ«آبِ کبود: ...دریای چین، که به تازی بحر اخضر **خوانند**، و **گویند** که هر شب زنان خوب‌صورت... در دامن کوهی... بر لب آن دریا بازی **کنند** و، چون روز **شود**، فرو رَوَند.» (فرهنگ رشیدی).
ــ«آبگینه... به معنی صراحی **باشد**.» (همان)
ــ«شَگالیو... هر چیز **باشد** که بر روی اخگر آتش **پزند**...» (برهان قاطع).
ــ«خیار چنبر... به عربی قثاء الهندی گویند و اسهال **آورد**» (همان).
ــ«خیارزه... خیار را **گویند** و آن خیاری **باشد**... [که] به عربی شعاریر **خوانند**» (همان).
ــ«چَنغوت... پشم، پنبه **باشد** که در... لحاف... کُنند» (همان).

اینک مثال‌هایی از فرهنگ:

ــ«راه آب:... منفذی که آب از آن **بگذرد** و از جایی به جایی **رَوَد**».
ــ«رَجه: طنابی که... به دیوار **بندند** و رخت‌های شسته را بر آن **آویزند**».
ــ«رَحل: دو تخته که... قرآن را... روی آن **نهند** و همه را روی زمین قرار **دهند**».
ــ«رشوه خور: آن که با گرفتن رشوه کارها را انجام **دهد**».

۵. **ناجوری/ نایک‌دستی**[۳۴] **روشی در چند زمینهٔ دیگر در *فرهنگ***، از جمله:

(۱) در ذکر منشأ یا ریشهٔ خارجی (عمدتاً فرانسه یا انگلیسی) واژه‌های «عامیانه»: مؤلف آن منشأ را در بعض موارد ذکر کرده (با ضبط املای واژهٔ خارجی)، مثلاً:

«باطوم... مأخوذ از کلمهٔ فرانسوی bâton »؛ «فیلدوغوز (مأخوذ از اصطلاح فرانسوی fil d' Écosse »؛ «قمبُلِستیک (از فرانسوی gomme élastique »؛ «سَنَنَه (عبارت تُرکی)»؛ «مَلافه

۳۴) برابر بهتر یا مناسب‌تری برایِ inconsistenc انگلیسی به خاطرم نمی‌رسد.

(تحریف شدهٔ مَلحَفه)»؛ «اِفِه (مأخوذ از فرانسوی effet)». امّا معلوم نیست چرا، مثلاً، منشأ این واژه‌ها را ذکر نکرده‌اند (من منشأ آشکار آنها را در پرانتز ذکر کرده‌ام): مُرکوروج (فرانسه mercure rouge)؛ فول [fowl] (انگلیسی foul)؛ ماتیشکا/ ماتوشکا (روسی، اصلاً به معنای «مادر کوچک»)؛ یُخْدور (ترکی، به معنای «موجود نیست»)؛ پُز (فرانسه pose)؛ گالِش (فرانسه galoche)؛ پنچر (انگلیسی puncture)؛ گاماس گاماس (ارمنی، «یواش یواش»)؛ آلاگارسون، آلامُد (به ترتیب از فرانسه à la garçonne و à la mode)؛ اُرْد (فرانسه ordre)؛ بارْفَتَن (فرانسه barbotine)؛ حَلیم (عربی هَلیم)؛ سَنکوب [کذا] (فرانسه syncope)؛ تیلیت (عربی ثَرید)؛ اُورگاندی (فرانسه organdi)؛ آسانسیون/ آستانسیه (فرانسه station)؛ ژُرْژِت (فرانسه georgette [crêpe])؛ زاپاس (روسی zâpâs، اصلاً به معنای «ذخیره، پس انداز»)؛ رِگْل (فرانسه règles).

(۲) **مترادف‌ها و متضادها**. درحالی که یکی از محاسن فرهنگ فارسی عامیانه فراوانیِ مُرادف(های) بسیاری از واژه و ترکیب هاست، مؤلف متضادها را بسیار به نُدرت آورده است. به طور مثال، متضاد شماری از واژه‌ها را (در پرانتز) ذکر می‌کنم:

راست راستکی (دروغکی)، رفوزه (شدن) (قبول [شدن])، رو بسته (رو باز)، پایین آمدن ۲ و ۳ (بالا رفتن)، پایینْ دست (بالا دست)، پُر ـ ۱ ([تفنگِ] خالی)، پُرافاده (بی‌افاده)، پُرچانه (کم‌حرف)، پُر رو (کَمرو)، پایینْ‌تَنه (بالاتنه)، سیر ۲ (روشن)، روسفید (روسیاه).

(۳) **ناهماهنگی در شیوهٔ ضبط تلفّظ‌ها**. تلفظ‌ها را گاهی با «اِعراب» نشان داده‌اند، مثلاً:

رُک و پوسْتْ کَنْده، رُب، رَبْط، رَجَز، رَدّ، رُسْتَم؛ گاهی با آوانگاری، مثلاً: راست و ریس [râst-o-ris]، ردیف [radif]، ماما جیم‌جیم [mâmâ-jimjim]؛ گاهی به هر دو وسیله (چرا؟!)، مثلاً: لا یَتَجَسْبَک [lâyatačasbak]، رونَکی [runaki]، رَدّی [raddi]. رِشْوِه [rešve]؛ و گاهی هم اصلاً تلفظ را ذکر نکرده‌اند، مثلاً: رادیو، کیمیا، شوهر، سنکوب [کذا]، صندوق، سگْ انگور.[۳۵]

❑

۳۵) از دوست عزیز و همکار جوان دانش‌پژوهم، آقای مهران افشاری تهرانی (عضوگروه زبان و ادبیات فارسی، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران) که لطفاً این مقاله را (پیش از انتشار) خوانده و نکاتی را به این بنده یادآور شده‌اند، صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم.

نظری اجمالی به آثار اسماعیل فصیح (۴)

آناهید اُ جاکیانس

زمستان ۶۲

زمستان ۶۲ (۱۳۶۶) تحت تأثیر وقایع جنگ ایران و عراق و با درون‌مایهٔ عشق و شهادت نوشته شده است.

خلاصهٔ داستان

در اوایل دی ۱۳۶۲، دو همسفر به اهوازِ جنگ‌زده و غرق خاموشی می‌رسند: «جلال آریان» با هدفی شخصی و خودانگیخته برای جستجوی «ادریس»، پسر مطرودِ کارگر پیرش، که از معلولین جنگ و مجهول المکان است، و «منصور فرجام» ۲۶ ساله دارای درجهٔ دکتری در رشتهٔ رایانه از آمریکا، با مأموریت رسمی راه‌اندازی مرکز آموزش فناوری رایانه.

آریان روزها را صرف ردیابی ادریس می‌کند و شب‌ها را در منزل «دکتر یارناصر»، از دوستان دیرین، می‌گذراند. «دکتر فرجام» نیز، با کوشش و شوقی ز ایدالوصف، به تهیهٔ طرح‌های مقدماتی و فهرست لوازم و امکانات و کادر مورد نیاز طرح مرکز رایانه می‌پردازد و آریان را در مهمانی‌های دوستانه همراهی می‌کند. در یکی از همین دیدارهاست که هردو با خانم «شایان (جزایری)» و دو خویشاوند جوان او، «لاله» و «فرشاد»، آشنا می‌شوند. شایان، همسر «مریم جزایری»، پس از انقلاب اعدام شده و

خود مریم نیز، که تحصیل کرده و از شاغلین پرسابقهٔ شرکت نفت است، درگیر مشکلات شغلی و در خطر اخراج است. لاله و فرشاد هم دچار غم‌هایی پنهانی‌اند.

سرانجام، آریان، پس از تلاش‌های فراوان، ادریس را، که یک دست و یک پای خود را از دست داده و صورتی نیم‌سوخته دارد، در آبادان می‌یابد. با شدت گرفتن جنگ، خطر بمباران اهواز و سایر شهرهای جنوب حتمی است. فرشاد به‌زودی عازم جبهه خواهد شد و لاله، که به او علاقه‌مند است، از بیم از دست دادن او، دست به خودکشی می‌زند، اما نجات می‌یابد. مریم، که اینک بدون شغل و مسکن و در معرض تهدیدهای دشمن دیرینه‌اش «ابوغالب» است، دل‌تنگِ فرزندی است که در خارج به تحصیل اشتغال دارد و او، به دلیل ممنوع الخروج بودن، سال‌ها از دیدارش محروم است. آریان، برای کمک به مریم، او را، با ازدواجی مصلحتی، به عقد خویش درمی‌آورد و، به‌این‌وسیله، گذرنامهٔ جدیدی برای او آماده می‌کند.

عاقبت، مریم و ادریس و حتی لاله آمادهٔ ترک اهواز می‌شوند. تنها دکتر فرجام است که، به رغم خشم و دل‌مردگیِ ناشی از پیشرفت نداشتن طرح، که حاصل اهمال‌کاری‌های برخی همکاران غیر متعهد و پرمشغله بودن افراد دلسوز و نابسامانی‌های جنگ است، از رفتن سر باز می‌زند. روزی که مریم و لاله عازم تهران هستند و فرشاد آمادهٔ رفتن به جبهه، سرانجام، فرجام نیز اعلام آمادگی سفر می‌کند.

آریان، تا پایان یافتن دورهٔ تدریسش، در اهواز باقی می‌ماند و، پس از چندی، خبر شهادت فرشاد را دریافت می‌کند. زمانی که او بر سر جسد فرشاد حضور می‌یابد، با کمال حیرت تنها با پیکر متلاشی شدهٔ فرجام مواجه می‌شود. نامه‌ای که فرجام برای آریان باقی گذاشته است ماجرا را روشن می‌کند. فرجام، در آخرین ساعات، دو دلدادهٔ جوان، فرشاد و لاله، را متقاعد می‌کند که خود به جای فرشاد عازم نبرد شود.

جسد فرجام با نام فرشاد کیان‌زاد به خاک سپرده می‌شود و تنها آریان و دکتر یارناصر آگاه‌اند که مردِ درخاک‌خفته تا چه حد به لاله عشق می‌ورزیده است.

فضا و مضامین

ایران، به‌ویژه مناطق جنوبی آن، در زمستان ۱۳۶۲ دارای فضای خاصی است: فضای جنگ و خون‌ریزی، بمباران شهرها و مناطق مسکونی و اداری، فضای منوّرها، صدای

توپ و تفنگ، فضای بمب‌های شیمیایی و معلولین و آوارها و آوارگی‌ها، فضای کمبودها و نابسامانی‌ها، فضای گریه‌ها و فغان‌ها و نوحه‌ها، فضای قبرستان‌های پر و شهادت‌ها و ایثارها و حماسه‌ها، فضای طنینِ آواز بسیجیان و پژواک شوق به جبهه رفتن، فضای شعارها و پوستِرها و وصیت‌نامه‌ها... و فضای رشد دغل‌بازان و فرصت‌طلبان و کفتارهای جنگ ...، همان فضایی که فصیح سعی کرده است با جزئیات دقیق و مستندگونه در رمانی نه‌چندان قطور بگنجاند و تنها بدان اکتفا نکند. این بار او هم ستایشگر است و هم منتقد. هم از زیبایی عشق و شهادت و ایثار سخن می‌گوید و هم از زشتی‌ها می‌نالد. هم فرجام‌ها، ادریس‌ها و پسرهای «ننه بوشهری» و هم برادران بسیجی و رزمنده را می‌ستاید و هم «مسعود»های کلاه‌بردار، ابوغالب‌های مسلمان‌نما و «بیگلری»های فرصت‌طلب را به سخره می‌گیرد و به محاکمه می‌کشاند؛ هم ستایشگر شوق سازندگی و بالندگیِ فرجام است و هم ندانم‌کاری‌ها و برخی نابسامانی‌های بعد از انقلاب را می‌کوبد؛ هم برحق‌بودن دفاع از وطن را اعلام می‌دارد و هم از چهرهٔ زشت و ویرانیِ جنگ دردمند و نالان است. اما، در نهایت، خجلت‌زده و خشمگین است.

شرم و حقارت او در مقابل کسانی است که «جربزهٔ» شهید شدن و جنگیدن و لیاقتِ دریافتِ معنی عشق و ایثار را داشته‌اند و خشم او متوجه کسانی است که زنده مانده‌اند و نه تنها از ادراک این عظمت‌ها عاجزند بلکه اجر شهدا را پایمال می‌کنند و خونشان را تنها برای آبیاریِ مقاصد و منافع شخصی به کار می‌گیرند.

> ولی این‌جا جای محمد عبدالزهرا بچهٔ ننه‌بوشهری و جای اصغرِ بنده‌خدایی و برادران است، جای مکانیک‌ها و نانواها و دکترها و پنچرگیرها و بناها و جوشکارها و بچه مدرسه‌ای‌هاست که به خط مقدم می‌روند و بیشترشان بر نمی‌گردند. جای خواهرها و مادرهای شهدا و زن‌های شهداست که به پشت جبهه می‌آیند و با عشق و درد لباس‌های خونی شهدا و زخمی‌ها را توی دیگ‌های گنده می‌شویند و توی آفتاب پهن می‌کنند و حجلهٔ شب زفاف و حجلهٔ شب اول قبرشان یکی است. این‌جا جای احمد لواسانی برادر کوچک حاج آقا لواسانی است. این‌جا جای ادریس بچهٔ مطرود است. این‌جا جای برادر و جای بچهٔ عزیز زیتونی است. این‌جا جای منصور فرجام است... جای تو نیست. عاشقانْ قرارداد نمی‌بندند. حرف از کارِ ساعتی‌چند نمی‌زنند. حرف مزایا نمی‌زنند. عاشقانْ کوپن و کارتِ تعاونی و بُن نمی‌خواهند. عاشقانْ یک گوشه نمی‌تمرگند، زِر نمی‌زنند. عاشقانْ بوروکرات و کارشناسِ حسابگر نیستند... عاشقانْ پولِ مرده‌ها و مریض‌های فامیل را نمی‌خورند، طلا و ارز خارجی جمع نمی‌کنند...

* * *

با حسین‌جهان بیگلری که حالا سعی می‌کند همه فراموش کنند منصورِفرجامی وجود داشته و تمام اساسنامه‌ها و چارت‌ها و دستور العمل‌ها و حتی کتاب‌ها و جزوه‌های منصور فرجام را به حساب زحمات چندین سالهٔ خودش گذاشته...

شخصیت‌ها

منصور فرجام: میان شخصیت دکتر منصور فرجام و جلال آریان شباهت‌های فراوانی دیده می‌شود. هر دو با عقده‌هایی از دوران کودکی عازم آمریکا شده و تحصیل کرده‌اند. هر دو طعم تلخ عشق ناکام را در همان سرزمین چشیده‌اند و، برای رهایی از این غم و تنهایی، راهیِ وطن شده‌اند. هر دو به کار عشق می‌ورزند و، از حیث شوخ‌طبعی و بذله‌گویی و حساسیت، نظیر یکدیگرند.

اما فرجام به‌شدت کمال‌طلب است و بلندپروازی و خوش‌بینی و عدم تطابقش با محیطِ غیرمتجانس یادآورِ شخصیت «ناصر تجدد» در رمان شراب خام است. فرجام به اطراف خود توجه دارد و، به رغم ظاهر و شیوهٔ زندگی غرب‌زده‌اش، از بصیرتی عمیق برخوردار است. او به برخی از اصول بنیادین پای‌بند است و عِرقِ میهن‌پرستی و کنجکاویش نسبت به ارزش‌های حاکم و، به‌ویژه، شهادت از همان ابتدا آشکار است، هرچند که از درک کامل آنها عاجز است. لیکن جوهر پاک وجودش به‌زودی تحت تأثیر فضای دینی و عقیدتیِ حاکم بر محیطش قرار می‌گیرد. او، که برای گریز از غم عشق به شوقِ کار روی آورده است، به‌زودی، در وجود لاله، که شباهت‌های صوری با نامزد ازدست‌رفته‌اش دارد، عشق جدیدی می‌یابد که بار دیگر بی‌ثمر خواهد ماند. شوق او به سازندگی و راه‌اندازیِ طرح مورد علاقه‌اش نیز به یأس و سرخوردگی شدیدی می‌انجامد. حاصلْ برزخی است که فرجام را در بر گرفته است و او را درگیر کشمکش درونی و اشتغال ذهنی با مرگ نموده است.

دکتر منصور فرجام، تو کثیفی! باید بلند شوی حمام بگیری. ریش بتراشی. تمیز و پاک شوی. حاضر شوی. عازم شوی. پرواز کنی. باید خیلی کارها بکنی. باید خیلی کارها می‌کردی... سرت درد می‌کند. بوی بد می‌دهی. دست‌هایت کرخ است. سردت است. چند تا یک‌چهارم اسپید بال زدی؟ معجون هروئین و کوکائین پنجاه‌ـ‌پنجاه. محصول مشترک لوس آنجلس‌ـ‌کلمبیا.

همهٔ اینها را می‌ریختی توی موشک به کجا پرواز می‌کرد؟ کدام پرواز؟... تو به هیچ جا پرواز نکرده‌ای. «پرواز اجرِ عاشقانِ برگزیده است» «به خدا رسیدن کار راهیان عشق است».

* * *

وقتی عشقِ مرگ به جان مخ می‌افتد چکار می‌شود کرد؟ وقتی سرطان مرگ مغزت را مثل خوره می‌خورد چکار می‌شود کرد؟ وقتی فکر مرگ و مردن جزو کسب و کار روزانه می‌شود چکار می‌شود کرد؟ هر روز، هر شب، هر ساعت، نقطهٔ سرطان می‌جوشد. عشق مرگ و مرگ عشق. اما این سرطان سرطان حسابی هم نیست که بکشد و راحت کند. سرطانی است که می‌جوَد و می‌مکد و می‌خورد و می‌پوساند و ریشه‌های حیاتی را خشک می‌کند، ولی از مرگِ مطلق دریغ می‌کند.

بس کن! می‌خواستی تصمیم بگیری.

سرانجام، ایثار در راه عشق و شهادت یگانه روزنه‌ای است که او در دنیای تاریک خویش می‌بیند و رستگاریِ او را به ارمغان می‌آورد.

برادر منصورِ فرجام، تو روی خطی. راه باز است. تکلیف و پیام روشن است. تو این‌جا تشریف داری. تو اهل این‌جایی و این‌جا خواهی ماند. سردرگم، مغشوش، در التهاب. بچه‌ای در انتظار عشق و در احتضار مرگ، یک روز بالا، یک روز پایین. تو این‌جایی. از این‌جا هر جا رفتی، دیسک و «چیپس» مغناطیسیِ این‌جا را با خودت بردی. باز هم می‌بری. از ۹۰ فولر سنت پال آمدی این‌جا توی حومهٔ هپروتِ اهواز. وقتی عشق یا درد عشق در مغزت ثبت و ضبط و حک شد، با چه نیرویی می‌توانی آن را پاک کنی؟ هرچه دلت می‌خواهد آه بکش. جواب آخر روی ترمینال آخر فلاش می‌زند. تو این‌جایی، تو این‌جایی! و چشم‌های او را دیده‌ای که برای زندگی عذاب می‌کشند. تو آن چشم‌ها را دوست داشتی و دوست داری، و کار تمام است. آن چشم‌ها می‌توانند به مرگ نگاه کنند، می‌توانند به زندگی نگاه کنند، یا می‌توانند به مرد دیگری نگاه کنند، ولی کار تو معلوم است. وقتی در گرداب عشق افتادی، کار تمام است. دربه‌دری تمام است. دیگر حق انتخابی نیست. جنگ نیست. موشک نیست. بمب نیست. ترس نیست. زندگی و مرگ نیست. فقط عشق است. روی پیشانیت نوشته.

* * *

از بلندگوی آن طرفِ پل صدای نوحهٔ غم‌انگیزی می‌آمد. اما من آن را نمی‌شنیدم چون غزل عاشقانه بود. من می‌خواهم در زندگی شادی و خنده و عشق باشد. اگر برای من نیست پس بگذار برای... او میسر باشد.

خوب پس، هم خدا حافظ، هم به‌امید دیدار... وقت حرکت و وقت عشق است.

جلال آریان: آریان را این بار حساس‌تر و لوده‌تر و بذله‌گوتر می‌یابیم. این که او مراقب

خواهرش فرنگیس و مطرود باشد و در جستجوی ادریس رهسپار اهواز شود و یا این که به یاری مریم جزایری بشتابد و این که به فکر فرجام باشد و او را در روزهای بحرانی همراهی کند نباید مایهٔ حیرت باشد و دور از انتظار.

لودگی‌ها و طنزهای گزنده و کنایاتِ گاه جسارت‌آمیزش را نیز گاه باید جدی گرفت و گاه باید تنها خندید. حتی این که گاهی رجعتی به گذشته کند و یادی از همسر ازدست‌رفته یا یوسف و مادرش کند نیز طبیعی است. دشنام‌های او به خودش هم که از خصایل بارز اوست و البته باید کتابی هم باشد که مونس شب‌های تنهایی او باشد که این بار، برحسب تصادف، کتابِ در انتظار گودو ست.

اما خشم و فریاد اعتراض آریان این بار بی‌سابقه است. مرگ دغدغهٔ همیشه‌غالبِ ذهن اوست و این بار هم به‌حق باید فریادش به آسمان‌ها برسد. ولی این بار مرگ رنگ باخته و چهرهٔ دیگری پیدا کرده است: چهرهٔ عشق. پس خشم او این بار تنها از مرگ نیست بلکه این برخی زندگان‌اند که او را می‌آزارند و او در این میان هم‌چنان تنهاست.

تنهاییم. با هم، ولی تنها.

سبک و نثر

مشخصات سبک و زبان فصیح در این رمان دربرگیرندهٔ همان خطوط برجسته‌ای است که قبلاً بارها ذکر شده است. استفاده از رجعت به گذشته این بار برای ایجاد مقایسه میان رونق و آبادانی مناطق جنوب با ویرانی‌های جنگ یا معرفی بیشتر شخصیت‌ها صورت گرفته است. بارِ طنز و کنایاتِ زبان نیز سنگین‌تر و نه تنها از زبان آریان بلکه از سوی شخصیت‌هایی چون دکتر یارناصر و مریم و فرجام نیز شنیده می‌شود و حتی به حریم صحنه‌های جدی و غم‌انگیز رسوخ می‌کند و فضای غم‌زدهٔ رمان را قابل تحمل‌تر می‌سازد.

از نمادها نیز بهرهٔ شایسته‌ای گرفته شده است. نماد گل لاله، که فرجام همیشه شاخه‌ای از آن را در اتاق تنگ خویش نگاه می‌دارد، پیش‌آگهی از تعلق فکری و سرنوشتی است که در انتظار اوست و هم‌اسمیِ آن با معبودش، لالهٔ جهان‌شاهی، نیز هدف و مقصود این شهادت را می‌رساند.

شهادت فرجام شکوفایی گل زندگی لاله را در پی خواهد داشت. نام منصور فرجام نیز کنایه از سعادتی است که فرجام در اواخر زندگی احساس می‌کند. او از بخت خویش سپاسگزار است که او را یاری داده است تا فرجام زندگیش را شکل دهد و، در زمستانِ زندگی خود و برخی از هم‌وطنانش، به رستگاری و حیات جاودان دست یابد. جبههٔ جزایر مجنون نیز، که راه رستاخیز را برای فرجام فراهم می‌آورد، کنایات ظریفی دربردارد. از یک سو، در رمان، اشاراتی به اهل جنوب بودن مجنونِ لیلی می‌شود و، از سوی دیگر، فرجام، که مجنونِ عشق لاله است، راهیِ جبههٔ جزایر مجنون می‌شود که شاید در چشم برخی متقارن با جنون‌زدگی باشد.

... یادت هست آن شب که دربارهٔ بخت والا و آن شعر حرف می‌زدیم و تو گفتی بعضی‌ها دارند و بعضی‌ها ندارند؟ من دارم یا این روزهای آخر داشتم. ناگزیری یا دیوانگی عظیم، هرچه می‌خواهی اسمش را بگذار ــ من خوش‌حالم...

(ادامه دارد)

نگاهی به *ملامت و ملامتیان* گولپینارلی

محمدجواد شمس (پژوهشگر فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

ملامت و ملامتیان، تألیف عبدالباقی گولپینارلی[1] ــ ترجمهٔدکتر توفیق ه. سبحانی، انتشارات روزنه، تهران ۱۳۷۸.

ملامتیان گروهی از صوفیان و عارفان بودند که، از قرن سوم هجری به بعد، به صورت طریقه‌ای متمایز از دیگر طریقت‌های عرفانی ظهور یافتند. به گفتهٔ هجویری (ص۶۸)، «گروهی از مشایخ طریق ملامت سپرده‌اند و مر ملامت را اندر خلوصِ محبّت تأثیری عظیم است و مشربی تمام، و اهل حق مخصوص‌اند به ملامتِ خلق از جملهٔ عالم».

هم‌چنین جامی (ص۶) ملامتیه را جماعتی دانسته که «در رعایت معنی اخلاص و محافظت قاعدهٔ صدق، غایت جهد مبذول دارند، در اخفای طاعات و کتم خیرات از نظر خلق مبالغت واجب دانند».

قشیری (ص۴۹-۵۰) در ذکر حمدون قصّار (وفات: ۲۷۰) آورده: «نیشابوری بود و مذهب ملامت از وی پراکنده شد به نیشابور».

هجویری (ص۲۲۸) نیز حمدون قصّار را از «سادات این طریقت» خوانده و در بیانِ طریقت قصّاریّه آورده است: «تولّی قصّاریان به ابی‌صالح حمدون بن احمد بن عمارة القصّار کنند و وی از علمای بزرگ بوده است و ساداتِ این طریقت. و طریقِ وی اظهار و نشر ملامت بوده است».

به گفتهٔ گولپینارلی، ملامتیّه پیش از حمدون نیز بوده‌اند و حمدون مروج طریقت آنان در نیشابور بوده است. از جمله شواهد آن که ابوحفص عمرو بن سلمهٔ حدّاد نیشابوری

---

1) *Melāmilik ve Melāmiler*, Abdülbākī Gölpinarli

(وفات: بعد از ۲۶۰)، ملقّب به **شیخ ملامت** است (جامی، ص۵۶-۵۷؛ گولپینارلی، ص۹). احمد بن خضرویه (وفات: ۲۴۰)؛ ابوتراب نخشبی (وفات: ۲۴۵)، پیر و مرشدِ حمدون قصّار، و ابراهیم ادهم (وفات: حدود ۱۶۱) و حاتم اصّم (وفات: ۲۳۷) را نیز از جملهٔ ملامتیان به شمار آورده‌اند. امّا طریقت ملامتیه، بعدها، بیشتر به تبلیغ شاگردانِ ابوحفص حدّاد، از جمله ابوعثمان حیری (وفات: ۲۹۰) نشر و گسترش یافت. (گولپینارلی، ص۱۰-۱۱)

در برخی از نخستین منابع عرفانی، طریقهٔ اهل ملامت را مختص عارفانِ خراسان دانسته‌اند و میان طریقهٔ اهل عراق و طریقهٔ اهل خراسان تمایز قایل شده و نام «صوفی» را مختص عارفانِ عراق پنداشته‌اند. (← پورجوادی، ص۱۳ و ۱۴)

شاید نخستین منبع در دسترس که در آن از ملامتیه یاد شده البَدْءُ و التّاریخ (۳۵۵ ه) مطهّر بن طاهر مقدسی باشد. مقدسی ملامتیه را سرزنش کرده و گفته است: «دسته‌ای از ایشان اهل اباحه و اهمال‌اند هیچ از سرزنشِ سرزنشگران نگران نیستند». (مقدّسی، ج۴، ص۸۳۱-۸۳۲؛ نیز ← پورجوادی، ص۳)

از جمله نخستین صوفیانی که در آثار خود از ملامتیه و ملامتیان سخن به میان آورده‌اند مؤلفان زیر را باید نام برد:

ــ ابوسعد (یا ابوسعید) عبدالملک بن محمد بن ابراهیم خرگوشی نیشابوری (وفات: ۴۰۶ یا ۴۰۷) که در کتاب تهذیب الاسرار خود، ذیل عنوانِ «فی ذکر الملامتیه و صفاتهم و شعارهم و الفرق بین الصوفیّه و بینهم فی الاقوال و الاحوال و الافعال و ما قیل فیهم»، از ملامتیان به تفصیل یاد کرده است. پورجوادی (۱۳۷۷) مفصّلاً در این باره سخن گفته و قسمت‌هایی از آن اثر را نیز در ادامهٔ تحقیقات خود به چاپ رسانده است.

ــ ابوعبدالرحمن محمد بن حسین سلمی ارباب علوم و احوال را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱) علمای شریعت و فقها که، با استنباط رأی از ظواهر قرآن و حدیث، احکام شرعی و علوم ظاهری را استخراج می‌کنند.

۲) اهل معرفت و صوفیه، که به علم الهی ممتازند و تعلّقی به اسباب دنیا ندارند، قلب‌هاشان تجلّی‌گاهِ الهی است و به انواع کرامات آراسته‌اند.

۳) طبقهٔ ملامتیه، که باطنشان به انواع کرامات از قبیل قرب و انس و اتصال به حق آراسته و معانی غیبی در سرّ ایشان متحقق گشته و چنان با حق یکی شده‌اند که دیگر جدا

نمی‌شوند. خداوند، پس از این اتصال، ماهیت آنان را پوشیده می‌دارد؛ فقط حال ظاهری آنان را، که افتراق از دنیا و انقیاد به شرع است، ظاهر می‌سازد. بدین نحو آنان در حالتِ جمع الجمع پنهان شده‌اند. (سلمی، ص۴۰۲-۴۰۴؛ نیز ← پورجوادی، ص۱۴؛ گولپینارلی، ص۲۹)

سلمی در دیگر آثار خود نیز به بحث دربارهٔ ملامتیه پرداخته است.

ــ علی بن عثمان بن علی هجویری (وفات: حدود ۴۶۵)، باب ششم **کشف المحجوب** را به بحث دربارهٔ ملامت و ملامتیان اختصاص داده است. او نخست ملامت را ستوده، امّا، بر خلاف سلمی، مرتبهٔ ملامتیان را فروتر از صوفیان دانسته و، در جایی دیگر، حتی به نکوهش طریق آنان پرداخته است:

> اما به نزدیک من طلبِ ملامت عینِ ریا بود و ریا عین نفاق، از آنچه مُرائی راهی رود که خلق ورا قبول کند و ملامتی به تکلّف راهی رود که خلق ورا رد کند و هر دو گروه اندر خلق مانده‌اند و از ایشان برون‌گذر ندارند. (ص۷۵)

جامی نیز، در **نفحات الانس** (ص۶-۷)، با نظر صاحب **کشف المحجوب** موافقت کرده است.

ــ شیخ اکبر محیی الدینِ بن عربی (وفات: ۶۳۸) نیز در باب‌های ۲۳، ۳۰۹ **فتوحات مکیه** از ملامتیه و ملامتیان سخن به میان آورده است. او نیز، مانند ابو عبدالرحمن سلمی، ضمن تقسیم رجال‌الله به سه گروه، ملامتیان را در برترین جایگاه نشانده و گفته است:

> رجال لایزیدون علی الصلوات الخمس الّا الرواتب لایتمیّزون عن المؤمنین المؤدین فرائض اللّه بحالة زائدة یعرفون بها یمشون فی الاسواق و یتکلّمون مع النّاس لا یبصر احد من خلق اللّه واحداً منهم یتمیزون عن العامة بشیء زائد من عمل مفروض او سنة معتادة فی العامه قد انفردوا مع اللّه راسخین لا یتزلزلون عن عبودیتهم مع اللّه طرفة عینٍ... قد اعلمهم اللّه بالمواطن و ما تستحقه من الاعمال و الاحوال... فانهم عبید خالصون مخلصون لسیدهم... و هم ارفع الرّجال. (ج۳، ص۴۴-۴۵؛ چاپ دارصادر بیروت، ج۳، ص۳۵)
>
> آنان بر پنج وقت نماز جز سنّت را نمی‌افزایند، و با حالتی ممتاز خود را از مؤمنان متمایز نمی‌کنند که با آن شناخته شوند... فقط در دل‌های خود از مردم جدا می‌شوند و با خدا هستند. ثابت قدم‌اند، حتی لحظه‌ای در عبودیت به پروردگار تزلزل نشان نمی‌دهند... خداوند آنان را بر همهٔ مواطن و استحقاق هر عملی و حالی آگاه کرده است... آنان بی‌تردید بندگان خالص و مخلص خداوند هستند... و بلندمرتبه‌ترین مردان‌اند.

در بسیاری دیگر از آثار عرفانی نیز، از ملامتیان سخن رفته است؛ از جمله در **سوانح** (ص۷-۱۱) احمد غزالی (وفات: ۵۲۰)؛ **عوارف المعارف** (ص۲۷-۳۰) ابوحفص شهاب‌الدین عمر سهروردی (وفات: ۶۳۲)؛ **مصباح الهدایه و مفتاح الکفایهٔ** (ص۱۱۵-۱۱۶) عزالدین محمود

کاشانی (وفات: ۷۳۶)؛ **تعریفات** سید شریف جرجانی (وفات: ۸۱۶) و **الیواقیت و الجواهر** (ج۲، ص۹۳) عبدالوهّاب شعرانی (وفات: ۹۷۳). هم‌چنین سخنان بزرگان ملامتی در **حلیة الاولیاء** ابونعیم اصفهانی (وفات: ۴۳۰)، **رسالهٔ قشیریه** ابوالقاسم قشیری (وفات: ۴۶۵)؛ **طبقات الصوفیه** خواجه عبدالله انصاری (وفات: حدود ۴۸۰) و نیز **تذکرة الاولیاء** عطار (وفات: ۶۱۶) آمده است. (← پورجوادی، ص۴-۵؛ گولپینارلی، ص۲۳-۲۷)

برخی از پژوهشگران معاصر دربارهٔ این طریقه تحقیق کرده‌اند. مهم‌ترین این پژوهش‌ها عبارت‌اند از: مقدمهٔ ابوالعلاء عفیفی بر **رسالهٔ ملامتیهٔ** ابوعبدالرحمن سلمی؛ بحثی دربارهٔ «تاریخ ملامتیه» در **فرهنگ اشعار حافظ** تألیفِ احمدعلی رجائی بخارائی؛ بحث مختصری در **شرح مثنوی شریف** تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر؛ مقالهٔ «اهل ملامت و راه قلندر» عبدالحسین زرین‌کوب در **یادنامهٔ مرحوم استاد بدیع‌الزمان فروزانفر**. (← پورجوادی، ص۵-۶، پانوشت ۶)

از این میان،مفصّل‌ترین تحقیق به همت عبدالباقی گولپینارلی، دانشمندِ عرفان‌پژوه و مولوی‌شناس معاصر ترکیه، انجام گرفته که با عنوانِ **ملامت و ملامتیان** به قلم دکتر توفیق ه. سبحانی به فارسی ترجمه شده است. مؤلّف، در سه فصل مستقل و متمایز، سه دورهٔ طریقت ملامتیه را بررسی کرده است. این بررسی، به ویژه در مورد دوره‌های دوم و سوم، حایز اهمیّت است. در فصلِ نخست، با عنوانِ «ملامتیهٔ دورهٔ نخستین» که مختصرترین بخش کتاب است، به اختصار از ملامتیان قرن‌های سوم و چهارم سخن به میان آمده است. در این فصل، که خود شامل ۵ بخش است، از ابوصالح حمدون بن احمد بن قصّار؛ ملامتیان تا حدودی مقدّم؛ سلسلهٔ طریقت حمدون و چهره‌های آیین ملامت پس از وی؛ دو تلقّی متضادّ صوفیه از ملامت و ملامتیّه سخن رفته و مروری بر تاریخچهٔ ملامتیّه انجام گرفته است. مؤلف بیشتر بر سر تحقیق دربارهٔ ملامتیّهٔ دورهٔ دوم و سوم درنگ کرده است.

فصل دوم، با عنوانِ «ملامتیّه» (یا ملامیّهٔ) دورهٔ دوم» مفصّل‌ترین بخش کتاب است و به ملامتیان بایرامیّه اختصاص یافته است. این فصل با شرح حال مختصری از حاجی بایرام ولی (وفات: ۸۳۳) آغاز شده و پس از آن ذکر مریدان و خلفای وی آمده است. چنان‌که گولپینارلی اشاره می‌کند، ملامتیّهٔ بایرامیه، پس از وفات حاجی بایرام ولی، به همّت شاگرد و خلیفهٔ او امیر سکّینی بروسَوی، معروف به عمر دده (وفات: ۸۸۰)، به عنوان طریقتی از تصوف اسم و رسم یافت. پیر علیِ آق‌سرایی (وفات: ۹۳۴ یا ۹۳۵)، که با یک

واسطه ــ از طریقِ بن‌یامین آیاشی ــ خلیفهٔ عمر دده بود، ملامتیه را در آناطولی، استانبول و حوالی ادرنه گسترش داد. پس از او، پسرش، شیخ اسماعیل معشوقی معروف به اوغلان شیخ (وفات: ۹۳۵)، نیز نقش به سزایی در نشر این طریقه ایفا کرد. او نخستین شهید ملامتیّهٔ بایرامیّه است که تأثیری شگرف بر ملامتیان پس از خود بر جای گذاشت. احمد ساربان (وفات: ۹۵۲)، از مریدانِ پیرعلی آق‌سرایی، یکی از برجسته‌ترین صوفیان ملامتیه است که شاید بتوان او را مجدّد این طریقه در قرن دهم هجری خواند. او، افزون بر نشر اندیشه‌های ملامتی، در تألیف آثار مروّج این طریقت نیز بسیار کوشید. تمایلاتِ شیعی در اندیشه‌ها و سروده‌های او بیش از همه نمود و ظهور دارد و اعتقاد او دربارهٔ منجی موعود دقیقاً برگرفته از اعتقاد شیعیان است.

ملامتیّه در زمان حسام‌الدین آنقروی (وفات: ۹۶۴) خلیفهٔ احمد ساربان، در روم ایلی نیز گسترش یافت و شیخ حمزه بالی بوسْنَوی (وفات: ۹۶۹) در بوسنه به نشر این طریقت پرداخت و، از آن پس، بوسنه به صورت مرکز دوم ملامتیهٔ بایرامیه درآمد. پس از شیخ حمزه، حسن قبادوز بروسَوی (وفات: ۱۰۱۰)، یکی دیگر از مریدانِ حسام‌الدین آنقروی، جانشین او شد و دو تن از برجسته‌ترین صوفیان این دوره ــ شیخ حسن عبدالله بوسْنَوی (وفات: ۱۰۵۴) و حسین لامکانی افندی (وفات: ۱۰۳۵) ــ در شمار مریدان وی بوده‌اند.

در میان مریدان حسین لامکانی افندی، اوغلان شیخ ابراهیم افندی، (وفات: ۱۰۶۵) نفوذ بسیار داشت. گولپینارلی به تفصیل از او یاد کرده و از اندیشه‌ها، اعتقادات و نیز سروده‌های او سخن به میان آورده است. پس از او، مریدش، صنع‌الله غیبی (وفات: پس از ۱۰۷۲)، از پیران شاخص این طریقه شد.

در زمان ادریس مختفی (وفات: ۱۰۲۴)، یکی دیگر از مریدان و خلفای حسن قبادوز، ملامتیّه درخشان‌ترین دورهٔ خود را گذراندند. گولپینارلی از عده‌ای دیگر از مشایخ ملامتیّه بایرامیّه نیز یاد کرده است.

طریقهٔ ملامتیهٔ بایرامیه در قرن ۱۲ هجری رو به افول نهاد؛ لیکن، حدود یک قرن بعد، در اواسط قرن ۱۳ هجری، به همّت سید محمّد نور العربی از نو رونق گرفت. فصل سوم این کتاب به این دوره (دورهٔ سوم) اختصاص یافته است.

گولپینارلی، ملامتیان این دوره را **ملامتیه (یا ملامیّهٔ) نوریّه** خوانده و گفته است که طریقت آنان بیش از آناطولی در روم ایلی و استانبول گسترش یافت، و در سلانیک، اسکوب، مناستر و حتی حوالی بوسنه نفوذ کرد.

سید محمد نور، در انتخاب این نواحی به عنوانِ مرکز فعالیت خود، ثابت کرده است که فکری صائب داشته است. در حقیقت، مردم این نواحی، به دلیل کشمکش‌های سیاسی و اجتماعی، تمایل بسیاری به تصوّف داشته‌اند. سید محمّد نور از سادات مصر بود و در سال ۱۲۲۸ در قصبهٔ محلّة‌الکبری زاده شد و تحصیلات و نیز سلوک عرفانی خود را از جمله در مصر و آناطولی کسب کرد و سرانجام در اسکوب سکونت گزید. او در طریقت‌های نقشبندیه، خلوتیهٔ شعبانیه، اکبریّه و اویسیّه وارد شد و ظاهراً به طریقت نقشبندیه گرایش بیشتری پیدا کرد.

گولپینارلی قسم اعظم این فصل را به شرح احوال سیّد محمّد نور و اندیشه‌ها و افکار او اختصاص داده است. به گفتهٔ وی، سیّد محمّد نور، بیش از همه، از افکار و آراء محیی‌الدین عربی تأثیر پذیرفته و برخی از آثار او را به زبان عربی شرح کرده است. او، هم‌چنین، از میر سید شریف جرجانی، بدرالدین سماوی (وفات: ۸۲۳) تأثیر پذیرفته است. گولپینارلی، در همین باب، دیدگاه‌های سید محمد را دربارهٔ آخرت و مَلَک و معاد، اراده و اختیار، حیات عیسی، قِدَم عالم و قیامت، وحدت وجود، حقیقت محمّدیّه، مراتب حقّیّه و خلقیّه، و دائرة الوجود بیان کرده است. مؤلّف، در بحثی با عنوانِ «تشیّع و سید محمد نور»، ضمن نقل مطالبی از آثار او دربارهٔ ائمّهٔ اطهار علیهم‌السّلام، به‌ویژه امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام، کوشیده است تا عقاید او را به تشیع نزدیک سازد. او بر آن است که سید محمد نور آثار و کتب شیعی را خوانده، از جمله با تفسیر صافی آشنا بوده است. مؤلّف هم‌چنین اعتقاد سید محمد را دربارهٔ امام زمان (عج) نقل کرده و گفته است: «سید محمد نور، قیام، غیبت و ظهور مهدی، پسر امام یازدهم حسن عسکری، را که شعار تشیع است، عیناً می‌پذیرد».

گولپینارلی، در این فصل، آثار و تألیفات سید محمد نور را نیز برشمرده و از سلوک او و مناطق گسترش ملامتیّه و خلفای سید محمد نور سخن گفته است.

پس از سید محمد، دامادش، عبدالرحیم فدایی (افندی) (وفات: ۱۳۰۳) بر مسند ارشاد تکیه زد. دیگر مریدان او عبارت‌اند از، خواجه محمود افندی اسکویی، صالح رفعت، فایق محمد، حاجی سلیمان‌بیگ، حاجی عبدالقادر بیگ، شیخ کمال افندی، شیخ عبدالکریم روحی افندی، حاجی احمد بابا سیّاح (ص۳۴۳-۳۸۳). مؤلّف از دیگر مریدان سید محمد یاد می‌کند ولی از سرگذشت نهایی این طریقت سخنی به میان نمی‌آورد.

نقل نمونه‌هایی از سروده‌های ملامتیان و معرفی آثارشان و ذکر بخش‌هایی از آثار

آنان بر فواید کتاب افزوده است؛ به خصوص، از این رو که بسیاری از این مواد در دسترس نیست.

پایان‌بخشِ این اثر عکس‌هایی است از مقابر ملامتیان بایرامیه و نقشه‌هایی که سرزمین‌های نفوذ ملامَتیّه و گسترش این طریقت را نشان می‌دهد.

کتاب‌شناسی هر فصل در پایان همان فصل آمده و، در پایان، فهرستی از اعلامِ تاریخی و جغرافیایی و مآخذ درج شده است.

گولپینارلی کوشیده است به منابع لازمهٔ این تحقیق هر چه بیشتر دست یابد و، چنان که مترجم محترم اشاره کرده، بسیاری از آنها متعلّق به کتابخانهٔ خصوصی خود مؤلّف بوده که اکنون به کتابخانهٔ موزهٔ مولانا در قونیه اهدا شده است.

مترجم کتاب، آقای دکتر توفیق هـ. سبحانی، تا کنون چندین اثرِ مولّف را به فارسی ترجمه کرده، و با شیوهٔ بیان و آثار او اُنس و الفت دارد. زبان ترجمه روان است. اشعار ترکی به زبان فارسی ترجمه و اصل آنها در پاورقی نقل شده است. در مجموع، این کتاب یکی از مهم‌ترین منابع تحقیق دربارهٔ ملامتیه و ملامتیان به شمار می‌رود.

منابع

ابن عربی، ابو عبدالله محیی‌الدین محمد، الفتوحات المکیه، بولاق، ۱۲۹۳ و چاپ دارصادر بیروت؛ **پورجوادی**، نصرالله، «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور»، معارف، دورهٔ پانزدهم، شمارهٔ ۱ و ۲، فروردین‌ـ آبان ۱۳۷۷، ص۳–۵۰؛ **جامی**، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰؛ **سلمی**، ابو عبدالرحمن، «الملامتیة و الصوفیه و اهل الفتوة»، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، (همراه با ترجمهٔ مقدمه) ضمیمهٔ مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۷۲؛ **سهروردی**، شهاب‌الدین ابوحفص عمر، عوارف المعارف، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به کوشش قاسم انصاری، تهران ۱۳۶۴؛ **شعرانی**، عبدالوهاب، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر، قاهره ۱۲۷۷؛ **غزالی**، احمد، سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی (بر اساس تصحیح هلموت ریتر)، تهران ۱۳۵۹؛ **قشیری**، ابوالقاسم، ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱؛ **کاشانی**، عزّالدّین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران ۱۳۷۲؛ **گولپینارلی**، عبدالباقی، ملامت و ملامتیان، ترجمهٔ توفیق هـ. سبحانی، تهران ۱۳۷۸؛ **مقدسی**، مطهّر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۷۴؛ **هجویری**، علی بن عثمان بن علی، کشف المحجوب، به کوشش و. ژوکوفسکی، تهران ۱۳۷۱.

❑

نظری مجمل به حساب جمل

محسن ذاکر الحسینی (پژوهشگر فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

حساب جمل در ادب فارسی موضوعی است که تا کنون تحقیق علمی جامعی دربارهٔ آن صورت نگرفته است. اخیراً کتابی نسبتاً مفصّل به نام حساب جمل در شعر فارسی و فرهنگ تعبیرات رمزی[1] منتشر شده که حاصل بیست‌وپنج سال تلاش و تحقیقِ مؤلّفِ آن است.در این کتاب علاوه بر مقدمهٔ مؤلف، یادداشتی از عبدالحسین نوائی آمده است.

در مقدّمهٔ کتاب به انگیزهٔ مؤلّف، مادّه‌تاریخ‌سازی، پیشینهٔ مادّه‌تاریخ، شیوهٔ محاسبهٔ مادّه‌تاریخ و منابع مورد استفادهٔ مؤلّف اشاره شده است. در این مقدمه آمده است: «در محاسبات حساب جمل، نام جلالهٔ «الله» را با دو لام آن به حساب می‌آورند... ؛ زیرا دو حرف لام آن نوشته می‌شود و بدون تشدید است. جای تعجّب است که در نسخ خطّی و چاپی قرآن و در هر کتاب دیگر که نام جلالهٔ «الله» آمده است، تشدیدی هم بر آن قرار داده‌اند که به نظر نگارنده زاید است» (ص یب). این نظر را داعی‌الاسلام نیز، در اعتراض به رسم‌الخطّ این کلمه، نوشته است، با این تفاوت که او اعتقاد دارد یکی از دو لام «الله» زاید است و کلمه را باید به صورت «الّه» نوشت (← فرهنگ نظام، ذیل «الّه»). امّا، هیچ‌یک از این دو وجه معتبر نیست؛ زیرا لفظ جلالهٔ «الله» مرکّب است از «ال» (نشانهٔ تعریف) و «لاه» (قس: لاهوت) که لام حرف تعریف در مواجهه با حرف شمسی (لام «لاه») از تلفّظ (نه از کتابت) ساقط و حرف بعد مشدّد شده و لذا تشدید و حرف لام

---

۱) مهدی صدری، مرکز دانشگاهی، تهران ۱۳۷۸، ۵ + ۲۱ + ۴۳۳ صفحه.

هیچ‌یک زاید نیست و صحیح‌ترین شکل کتابتِ کلمه، همان صورت متداول «الله» است.

کتاب شامل دو بخش است. مؤلف در بخش اول، با عنوان «حساب جمل در دانش و فرهنگ فارسی»، پس از مروری، کمتر از حدّ انتظار، بر تاریخچهٔ حساب جمل، بیشتر به مادّه‌تاریخ‌هایی پرداخته است که به نحوی با موضوع تناسب دارد. وی کسایی مروزی را آغازگر مادّه‌تاریخ‌هایی دانسته که اعداد ریاضی را به صورت ارقام فارسی بیان کرده است و مسعود سعد سلمان را آغازگر مادّه‌تاریخ‌های ابجدی ساده و خواجوی کرمانی را آغازگر مادّه‌تاریخ‌های ابجدی معنی‌دار معرّفی کرده که درستی مورد اخیر جای تردید است.

قسمتی از این بخش به تعمیه و انواع آن (لغز، معما و تعمیهٔ جملی) اختصاص دارد و در ضمن آن، رسالهٔ منظوم معمّا سرودهٔ میر حیدر کاشانی، در سال ۹۸۰ هجری، آمده است. مفصّل‌ترین مبحث این بخش «تعمیهٔ جملی» است که اقسام آن به تفصیل آورده شده است و بهتر بود همهٔ آنها، با نامِ اصطلاحات حساب جمل و با حداقل توضیحات و امثله، در فصلی جداگانه قرار می‌گرفت. در بخش‌های دیگر، چند صنعت از صنایع لفظی شعری (عقد، طرد و عکس، قلب‌مربع، ردّ‌المطلع و توشیح) و کاربرد این صنایع در فن مادّه‌تاریخ‌سازی بیان شده است. سپس، مؤلف شکل‌های متعدد ساختن ماده‌تاریخ، سروده‌های تمامْ‌تاریخ (قصیده، قطعه، مثنوی، رباعی و ترکیب‌بند)، نمونه‌های برجستهٔ ماده‌تاریخ و نثر جملی را، با ذکر نمونه، بررسی کرده است.

در بخش دوم، «فرهنگ تعبیرات رمزی»، مؤلف تعبیرهای رمزآمیز مادّه‌تاریخ‌ها را گردآوری کرده امّا، به نظر می‌رسد، با توجه به مباحثِ مفصل بخش اول، وجود این فرهنگ دویست صفحه‌ای حشو باشد، زیرا:

۱. اکثر مدخل‌ها را می‌توان ذیل یک مدخل اصلی قرار داد. مثلاً مدخل‌های «آب از چشم اهل مجلس کم»، «آب برداشتن»، «آب حیات برداشتن»، «آب کوثر برداشتن»، «آفتاب از سر کلاه افکندن»، «ارمغان لاجواب»، «از پا افتادن اجتهاد»، «از جای جستن خرد من»، «از جمع رفتن»، «از جمع یکی برون آمدن»، «از چراغ انجمن دود برآمدن»، «از میان رفتن ظلم»، «افتادن»، «افزون دیدن»، «افسر انداختن آفتاب»، «افسر سروش بر زمین زدن»، «افسر شرع افتادن»، «افسر فضل افتادن»، «افکندن»، «الف بردن»، «الف کشیدن»، «انداختن»، «اوّل»، (از حرف آ-الف)، را می‌توان در ذیلِ مدخلِ «اخراج» قرار داد.

هم‌چنین، در ذیل برخی از مدخل‌ها چند یا چندین عنوان فرعی ثبت شده، که حرف اول آنها جز حرف اول مدخل است، و اگر همهٔ آنها ذیل یک مدخل اصلی قرار گیرد، شمار کثیری از مدخل‌ها حذف خواهد شد.

۲. بیشترِ تعریف‌ها، شواهد و شرح آنها، در ذیل مدخل‌ها، تکراری است و همهٔ آنها در بخش اول به تفصیل آمده است. معدود شواهد غیر مکرّر را نیز می‌توان به همان بخش افزود.

یکی از ویژگی‌های این کتاب، دربرداشتن شواهد فراوان است که غالباً در موادّ التّواریخ هم آمده است. بسیاری از آنها زیبا و خواندنی است و برخی همانند سروده‌های تمامْ تاریخ و شش رباعی محتشم در جلوس شاه‌اسماعیل دوم صفوی که ۱۱۲۸ مادّه‌تاریخ از آن به‌دست‌می‌آید، حیرت‌انگیز است. البته در بین این شواهد منظوم که بیشتر آنها از آثار شاعران کاشان انتخاب شده، نمونه‌های سست و کم‌ارزش هم دیده می‌شود که بعضاً از اختلال وزن و قافیه نیز عاری نیست؛ مانند این مادّه‌تاریخ:

جان منصوری ما یحییٰ‌خان — کرد پرواز به گلزار جنان
مادر اربابی تورانخانم — پدر مؤمن او عبّاس‌خان
چون که پرسید «موفّق» ز خرد — سال رحلت به جنانش ز جهان
گفت با «وای» جوابش بپرید — «جان منصوری ما یحییٰ‌خان»

با توجه به غنای نسبی کتاب از شواهد، مادّه‌تاریخ‌های مهم و زیبای دیگری نیز در موادّ التّواریخ، زنبیل، هدیة العارفین، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس آمده است که می‌توان به این مجموعه افزود؛ از جمله، تاریخ‌های ولادت علی‌بن موسی‌الرضا(ع)، ولادت امام عصر(ع)، کشتن حسین‌بن منصور حلّاج، خروج حسن صباح در قلعهٔ الموت قزوین، اعدام لطفی رومی، عزل میرزا تقی‌خان امیرنظام، صدور فرمان مشروطیّت به دست مظفرالدین‌شاه و افتتاح مجلس («عدل مظفر» = ۱۳۲۴ هجری)، وزارت حاجی میرزا آقاسی، درگذشت فصیح‌الملک شوریدهٔ شیرازی. ضمناً عنوان برخی از آثار ماده‌تاریخ تألیف آنهاست؛ مانند نثار الملک (= ۸۷۲ هجری) و مصرّحة الاسماء (= ۸۷۲ هجری) از قاضی لطف‌الله حلیمی و مجموعهٔ مترادفات (= ۱۲۹۱ هجری و = ۱۸۷۵ میلادی) از محمد پادشاه.

مؤلّف در مقدمهٔ کتاب تصریح کرده که‌موادّ التّواریخ، تألیف مرحوم حسین نخجوانی

(تبریز ۱۳۴۳) و تذکرهٔ نصرآبادی، به تصحیح مرحوم وحید دستگردی (تهران ۱۳۱۷)، منابع اصلی وی بوده و از کثرت غلط‌های مطبعیِ این دو کتاب شکایت کرده است. وی از نسخهٔ خطّی تاریخ راقم سمرقندی معروف به تاریخ کشیره، تألیف میرسیّد شریف راقم سمرقندی، به سال ۱۱۱۳ هجری (تاشکند، ۱۳۳۲ قمری، در حاشیهٔ تحفةالاحباب واضح بخاری)، به عنوان منبع سوم خود یاد کرده است. در کتاب‌نامه نیز، هشتاد و هفت منبع چاپی و بعضاً خطّی ذکر شده است که از آن میان، مؤلف، به‌جز منابع سه‌گانهٔ مذکور، بیش از همه از خلاصة الاشعار تقی الدّین کاشی؛ دستور معمّا سرودهٔ میررفیع‌الدّین حیدر طباطبایی کاشانی؛ تذکرهٔ شعرای کشمیر محمّد اصلح میرزا؛ دیوان نجیب کاشانی؛ دیوان سنا (جلال‌الدّین همایی) و نغمه‌های قدسی سروده‌های شادروان غلامرضا قدسی، سود جسته است.

در فنّ مادّه‌تاریخ‌گویی، منابع متعدّد دیگری هم وجود دارد که بیشتر آنها نسخه‌های خطّی نادر است و دست‌یافتن به آنها چندان آسان نیست، امّا اطّلاع از آنها سودمند تواند بود. از این منابع به رساله‌های تخصّصی ذیل اشاره می‌توان کرد: حساب جمل و جدول ستّینی (خطّی)، تحریر ۷۸۰ هجری، تبریز، کتابخانهٔ ملّی، ش۳۶۴۲ (منزوی، ۱۶۷/۱)؛ حساب جمل و جدول ستّینی (خطّی)، تحریر سدهٔ ۱۱، تهران، کتابخانهٔ ملک، ش۳۲۰۷/۵، گویا متفاوت با رسالهٔ قبل (همان‌جا)؛ تنقیح الاعداد و ترفیه الاضداد (خطّی)، از محمّدیوسف رزمی رومی، به نام امیر شایسته‌خان، تحریر سدهٔ ۱۱، همان‌جا، ش۸۷۳ (همان، ۱۵۴)؛ تاریخ ترکستان (خطّی)، از محمّدامین پسر میرزازمان بخاری (اشارهٔ صدری در مقدّمه)؛ گلشن خیال (خطّی)، در زمان محمّد معظم بهادرشاه (۱۱۱۹–۱۱۲۴ هجری)، لاهور، مجموعهٔ شیرانی دانشگاه، ش۴۲۶۲/۱۲۰۹ (فهرست مخطوطات شیرانی، ۵۴۱/۳)؛ صحایف المورّخین (خطّی)، از شریف محمّدصالح چرتهاولی، تألیف ۱۱۲۶ هجری، شکارپور، گرهی یاسین، گوشه ادب، صلاح‌الدّین ۲۱۱ (فهرست مشترک، ۷۲/۱۰)؛ زبدةالتّواریخ یا خلاصةالتّواریخ (خطّی)، از محمّد رحیم، تألیف سدهٔ ۱۲، اسلام‌آباد، کتابخانهٔ گنج‌بخش، ش۳۱۱۳ (همان‌جا)؛ تواریخ بی‌بدیل (خطّی)، از سناته سنگه «بیدار»، بخش عمدهٔ آن گردآوری ۱۱۷۱ هجری، کراچی، انجمن ترقّی، ش۳ق ف۲۹۵ (همان، ۱۱۲۳/۸)؛ منتخب‌الاعداد (خطّی)، از نوازش علی‌خان شیدا، تألیف ۱۲۱۲ هجری، پاکستان، موزهٔ ملّی، ش۱۹۶–۱۹۶۸ .N. M (فهرست موزهٔ ملّی پاکستان،

۴۵۶)؛ رساله در بیان تاریخ (خطّی)، تألیف ۱۲۳۷ هجری، لاهور، مجموعهٔ شیرانی، ش۳۳۶۶/۳۶۲/۲ (فهرست مخطوطات شیرانی ۵۴۰/۳ و ۶۶۵/۳)؛ میزان تاریخ (خطّی)، از موهن لال جایسی کایسته، تألیف ۱۲۶۱ هجری، پاکستان، موزهٔ ملّی ش۱۹۳-۱۹۷۱ M. N. (فهرست موزهٔ ملّی پاکستان، ۴۵۶)؛ مجمع‌التّواریخ (خطّی)، از حافظ غلام محیی‌الدین کنجاهی فرزند محمّدصالح، تألیف پیش از ۱۲۸۴ هجری، لاهور، یکی در چاه میران، کتابخانهٔ محمّد اقبال مجدّدی، دیگری در کتابخانهٔ دکتر وحید قریشی (فهرست مشترک، ۷۶/۱۰)؛ مفتاح‌التّواریخ (سنگی)، از تامس ولیم بیل، ۱۲۸۴ هجری، کان‌پور (اشارهٔ صدری در مقدّمه)؛ جدول التّاریخ (خطّی)، از منولال راقم، تألیف ۱۲۸۵ هجری، لاهور، مجوعهٔ شیرانی، ش۶۳۲۲ (فهرست مخطوطات شیرانی، ۵۴۰/۳)؛ امّ‌التّواریخ (خطّی)، از حسین‌علی فرحت، تألیف ۱۲۸۹ هجری (فهرست مخطوطات محمّد شفیع، ۳۳۸)؛ مرآت‌الصّنایع (خطّی)، گویا از فیض‌الله خان دهلوی، تألیف سدهٔ ۱۲ یا ۱۳، لاهور، کتابخانهٔ عمومی پنجاب، ش۹۰۲ فیض ـ ۴۷۰ فیض (فهرست مشترک، ۷۸/۱۰)؛ بدیع‌التّواریخ (خطّی)، از میرزا محمود خان بن زین‌العابدین مشهور به «نعمت فسایی»، تحریر مؤلّف، تهران، کتابخانهٔ مجلس، ش ۸۶۷۵۱ (رؤیت نگارنده)؛ گلبن تاریخ، تألیف ۱۳۱۳ قمری (نشر دانش، ش۹۳، ص۷۱)؛ گنجینهٔ تاریخ (خطّی)، ناشناخته، مجموعهٔ محمّدشفیع، ش $\frac{۳۸۷}{۳۲۶}$ (فهرست مخطوطات محمّد شفیع، ۳۳۷)؛ کان تاریخ (نشر دانش، همان‌جا)؛ افادة التّاریخ (همان‌جا)؛ آیینهٔ تواریخ (همان‌جا)؛ مساوی الاعداد (همان‌جا)؛ نخبة التّواریخ (بی‌نشان)، از میرزا اسماعیل خان دبیرتفرشی، درگذشتهٔ ۱۳۲۲ قمری (موادّ التواریخ، ی)؛ منتخب التّواریخ (گویا در همین فن)، از حاج محمّدهاشم خراسانی (همان، ۱۶۵)؛ استخراج تاریخ نظم (چاپی)، از محمّدابراهیم خلیل‌الاحمد جامی، ۱۳۳۷ شمسی، کابل (نشر دانش، همان‌جا)؛ کشف‌المواد، از شوریدهٔ شیرازی (دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، ۳۳۱/۳)؛ تواریخ ناظم (خطّی)، از محمّدابراهیم ناظم یاسینی شکارپوری، تألیف پیش از ۱۳۸۴ قمری، شکارپور، گرهی یاسین، مولانا محمّدابراهیم (فهرست مشترک، ۷۹/۱۰)؛ اعجاز التّواریخ (خطّی)، از سیّد شریف‌احمد شرافت نوشاهی، تألیف ۱۳۸۶ قمری، گجرات، کتابخانهٔ نوشاهیّهٔ ساهنپال (همان‌جا)؛ اعداد التّاریخ (خطّی)، از همو، همان‌جا، ش۲ و ش۳ (همان، ۸۰/۱۰).

هم‌چنین یواقیت العلوم و دراری النّجوم؛ رساله‌های منظوم و منثور میرحسین نیشابوری،

عبدالرّحمان جامی، شرف‌الدّین علی یزدی، شهاب‌الدّین احمد حقیری هروی در فنّ معمّا؛ بیاض صغیر بلگرامی (کراچی، شرف‌آباد، ولی‌احمد بلگرامی)؛ تجربة الاحرار و تسلیة الابرار عبدالرزّاق بیگ دنبلی «مفتون»؛ مکارم الآثار میرزا محمدعلی معلم حبیب‌آبادی؛ تذکرة القبور سیّد مصلح‌الدّین مهدوی؛ «مادّه‌تاریخ‌سازی»، ابوالقاسم سحاب (یادگار، سال ۴، ش۵)؛ تذکرهٔ دویست سخنور علی نظمی و دیوان گلچین (احمد گلچین معانی) که در هر یک فصلی دربارهٔ حساب جمل یا نمونه‌هایی ارزنده آمده است.

حساب جمل در شعر فارسی اگرچه به لحاظ توجّه خاص به موضوع و تلاش مؤلف در گردآوری شواهد و حلّ و محاسبهٔ ماده‌تاریخ‌ها و گاه اصلاح آنها شایان تحسین است، امّا از لحاظ تدوین قواعد و مفاهیم این فن کمبودهایی دارد و نیاز پژوهنده را کاملاً برآورده نمی‌کند. به عنوان مثال اصطلاحات مهمّ «جمل صغیر» و «جمل کبیر» و تعریف آنها را در هیچ جای این تألیف نمی‌توان یافت و حتّی معنای کلمهٔ «جُمَل» یا «جُمَّل» و وجوه تلفّظ آن در این کتاب نیامده است؛ حال آن‌که پیشینیان برای هریک از حروف ابجد و ترکیب‌های آنها (ابجد، هوز، حطّی...) نیز معانی و تفاسیری مقرّر کرده‌اند که خود خاستگاه نوعی بینش کلامی بوده است و پرداختن به آنها در چنین کتابی ضرورت داشت.

تجدیدنظر کلّی در سازمان‌دهی فصول این تألیف، حذف بخش دوم و ادغام مباحث غیر مکرّر در فصول پیشین، تکمیل و تفصیل تاریخچهٔ حساب جمل[۲]، استفاده از دیگر منابع تخصّصی و غیر تخصّصی، توسعهٔ شواهد و اجتماع آنها با نظمی تاریخی یا الفبایی، تفکیک شرح و محاسبهٔ شواهد از متن، افزودن فصلی برای اصطلاحات فنّ مادّه تاریخ، توجّه به تواریخ غیر منظوم و تواریخ غیر فارسی، اصلاح خطاهای مطبعی و افزودن فهرست اشعار ضرورتی انکارناپذیر است که البتّه ارزش فواید حاصله از کتاب و ارج نهادن به همّت مؤلّف را نفی نمی‌کند.

در تقریظ عبدالحسین نوایی آمده است: «آنچه کار آقای مهدی صدری را دشوارتر می‌کند، این است که ایشان پیشاهنگ این طریق‌اند و معمولاً پیشاهنگان دچار مشکلات دور از تصوّر خواهند شد و زحمت فراوان خواهند برد تا راه را برای دیگران هموار کنند.

۲) مقالهٔ فاضلانهٔ «تاریخچهٔ ابجد و حساب جمل در فرهنگ اسلامی»، به قلم مصطفی ذاکری (معارف، شمارهٔ پیاپی ۵۰)، بخش عمده‌ای از این نقیصه را جبران می‌کند.

به همین جهت دشواری‌های کار ایشان بیشتر بوده، زیرا نمونه‌ای و رهنمودی نداشته‌اند و پیش از این کسی در این وادی گام ننهاده و کتاب موادّالتّواریخ حاج حسین آقا نخجوانی هم مجموعه‌ای مشوّش از مادّه‌تاریخ‌هاست نه بیان مشکلات معمّاها و مادّه‌تاریخ‌ها و از آن‌گذشته هیچ مرجعی و سندی هم در کتاب مرحوم نخجوانی به دست داده نشده است». بی‌مهری مشهود در این کلام نسبت به اثر نفیس شادروان حسین نخجوانی، مرا بر آن داشت که در پایان فصلی کوتاه در معرّفی موادّالتّواریخ بیفزایم.

موادّ التّواریخ

یکی از بهترین و مفصّل‌ترین آثاری که در فنّ مادّه تاریخ نگارش یافته، موادّالتّواریخ تألیف شادروان حاج حسین نخجوانی، از ادیبان و نسخه‌شناسان بنام خطّهٔ تبریز، است که نام کتاب، سال آغاز تألیف آن را (= ۱۲۹۹ شمسی) نشان می‌دهد و علیرضا وقایعی «رضایی» ماده‌تاریخ اتمام آن را در عبارت «سفینة فی السّفینة» (= ۱۳۲۱ شمسی) یافته است. مؤلّف حدود بیست‌وسه سال و به قول شادروان مینوی سی سال در گردآوری مندرجات کتاب کوشیده است. وی در دیباچهٔ کتاب به انگیزهٔ تألیف و روش کار خود اشاره کرده و آن‌گاه از تاریخچهٔ حساب ابجد، سیر تکامل آن، نحوهٔ محاسبهٔ مادّه تاریخ و دقایق مربوط به آن موجز و فشرده سخن گفته و تاریخ آغاز این فن را به اوایل عصر اسلامی رسانیده است.

متن کتاب به چهارده سفینه تقسیم شده و هر سفینه به یکی از موضوعات عمدهٔ فنّ مادّه تاریخ اختصاص دارد. سفینهٔ اوّل در ولادت بزرگان و مشاهیر، سفینهٔ دوم در جلوس و ظهور سلاطین و امیران و وزیران، سفینهٔ سوم در جلوس سلاطین هند و عثمانی، سفینهٔ چهارم در ورود سلاطین و مهمانان، سفینهٔ پنجم در جشن‌های عروسی، سفینهٔ ششم در تسخیر ممالک و فتوحات بلاد، سفینهٔ هفتم در رحلت بزرگان و مشاهیر، سفینهٔ هشتم در وفات سلاطین و امیران و وزیران، سفینهٔ نهم در وفات شاعران و عارفان و خوشنویسان و هنرمندان، سفینهٔ دهم در حوادث روزگار، سفینهٔ یازدهم در تألیف کتب و طبع آنها، سفینهٔ دوازدهم در بنای امکنه و عمارات مذهبی و تاریخی و علمی، سفینهٔ سیزدهم در بنای امکنه و عمارات دولتی و عمومی، سفینهٔ چهاردهم در وقایع متفرّقه.

در هر سفینه صدها نمونهٔ زیبا، تقریباً با نظمی تاریخی، از قدیم تا زمان تألیف کتاب

گردآوری شده و موارد دشوار شرح داده شده و بعضاً به مآخذ مؤلّف نیز اشاره شده است. خوانندهٔ موادّالتّواریخ هزاران مادّه‌تاریخ خواندنی و مهم را یک‌جا در اختیار دارد که گاه از آنها فواید تاریخی منحصری حاصل می‌شود.

بنابر آنچه گفته شد، موادّالتّواریخ، به‌رغم فحوای تقریظ حساب جمل در شعر فارسی، مشوّش نیست زیرا با نظام موضوعی ویژه‌ای تنظیم شده و در آن مشکلات معمّاها و مادّه‌تاریخ‌ها بیان شده است. قواعد کلّی این فن در دیباچهٔ مؤلّف ذکر شده و موارد دشوار نیز، با ذکر مرجع و سند، در ضمنِ متن شرح شده است.

دربارهٔ خطاهای مطبعی موادّالتّواریخ و بعضاً اشتباه در محاسبهٔ تواریخ، شکوهٔ مؤلّف حساب جمل در شعر فارسی کاملاً بجاست و مرحوم نخجوانی هم برآن اذعان داشته است.

چاپ سربی این کتاب در ۱۳۴۳ شمسی، در ۱۸+۸۳۶ صفحه، به قطع وزیری، در کتابفروشی ادبیّهٔ تبریز، به چاپ رسیده است. شادروان مجتبیٰ مینوی مقدّمه‌ای کوتاه بر این کتاب نگاشته و شادروان جلال‌الدّین همایی «سنا» مادّه‌تاریخ طبع آن را (= ۱۳۸۴ قمری) در ضمن قطعه‌ای چنین گفته است:

سال طبعش را طلب کردم «سنا» تاریخ گفتا «جاودانی زنده شد نام حسین نخجوانی»

❑

تحقیقات ایران‌شناسی

زردشت و اسکیتی‌ها*

و. ای. آبایف/ حسین مصطفوی‌گرو

اوستا، از نظر زبان و محتوا، به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: گاهان و **اوستای** متأخر. گاهان سخنان خود زردشت و منظوم و آهنگین است. **اوستای** متأخر مجموعه‌ای از متون اساطیری، دینی و عبادی است که، هر چند بخشی از آن بسیار کهن می‌نماید، مدت‌ها پس از زردشت تدوین و تنظیم شده است. برای بررسی زندگی زردشت و مضامین اولیهٔ اصلاحات دینیِ او، باید به گاهان استناد کرد. زمانی که شخصیت و فعالیت این پیامبر خمیرمایهٔ افسانه‌ها قرار گرفت، زندگی‌نامه‌ای خیالی و جدید از او ساخته شد که در آن به‌سختی می‌توان به واقعیّات تاریخی، ولو اندک، دست یافت. این سیمای افسانه‌ای، هم در **اوستای** متأخر و هم در متون پهلوی زردشتی، مشهود است.[1]

در گاهان و در دیگر بخش‌های **اوستا**، در میان اسامی قبایلی که پدیدآورندگان متون اوستایی با آنها آشنایی داشتند، از مردم *Tūra* و *Sairima* نام برده شده است. نیبرگ، در کتاب معروف خود که اختصاص به ادیان ایران باستان دارد، با دلایل کافی ثابت می‌کند که در پسِ این اسامی باید قبایل اسکیتی‌ها (سکاها) را سراغ گرفت و این نشان می‌دهد که سخن‌گویان زبان اوستایی با آنها آشنا بوده‌اند[2]. در این جا پرسشی مطرح می‌شود که این آشنایی چگونه بوده و شخص زردشت چه رابطه‌ای با اسکیتی‌ها داشته است و یا می‌توانست داشته باشد و چه تصوراتی دربارهٔ این مردم در روایات متأخر زردشتی و حماسهٔ ملی ایران پدید آمده است؟

از مردم سَئیریمَه *Sairima*، که در گاهان نامی از آنها برده نشده و تنها یک بار در **اوستای** متأخر (فروردین یشت، بند ۱۴۳) از آنان سخن به میان آمده است، صرف نظر می‌کنیم و به *Tūra*-

---

* V. I, Abaev, ``Zoroastr i Skify'', *Acta Iranica* 6, Leiden 1975, pp. 1-12.

۱) چاپ و تفسیر و ترجمه ←
Marjan, Mole, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, Paris 1967.

2) H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran. Mitteilungen der Vorderasiatischägyptischen Gesellschaft*, 43. Band, Leipzig 1938, p. 253.

«تورانی» و -*Dānu*، که نام رود و قبیله‌ای است و با -*Tūra* رابطه دارد، می‌پردازیم.

امر بسیار مهمی که جلب نظر می‌کند تناقض شدیدی است که، در گاهان، از یک سو، و در روایات متأخر زردشتی، از سوی دیگر، دربارهٔ *Tūra* به عنوان اسم قبیله دیده می‌شود: نسبت به این قبیله، در گاهان نظر مساعد و در روایات متأخر زردشتی نظر نامساعد اظهار شده است.

در یکی از سرودهای گاهانی، که از نظر مضمون در شمار مهم‌ترین آنهاست، «اخلاف پرافتخار فریانه Fryāna ی تورانی»، به دلیل خدمت شجاعانه به ایزدبانوی ارمئیتی (یسن ۴۶، بند ۱۲)، ستایش می‌شوند. ارمئیتی ــ که یکی از ایزدان اصلی مجموعهٔ خدایان زردشت است ــ مظهر گلّه‌داری پیش‌رفته و صلح‌آمیزِ یک‌جانشین به‌شمار می‌رفت که این نوع گله‌داری نه تنها اقتصادی محسوب می‌شد بلکه خود آرمانِ دینِ زردشتی بود[۳].

برای اثبات این که همانا فریانهٔ تورانی اسکیتی بوده است چنین می‌آوریم که این نام را در اسکیت، در کتیبه‌ای از ol'viī، به شکل یونانی شده و با تبدیل r به l قبل از y, i، که مخصوص اسکیتی سواحل دریای سیاه است، به صورتِ Φλιανος (فلیانُس) می‌بینیم.[۴]

کاربرد فریانهٔ تورانی در **یسن ۴۶** شکی باقی نمی‌گذارد که زردشت با قبیلهٔ او رابطه‌ای تنگاتنگ داشته و نیز امکان دارد خود جزو آن قبیله بوده باشد.[۵] دربارهٔ این نظر که زردشت تبار اسکیتی دارد می‌توان به واقعیت شایان توجهی اشاره کرد و آن نام خانوادگی *Spitama* (پهلوی *Spitāmān*) است که در میان زبان‌های زندهٔ ایرانی فقط در آسی، آن هم در یکی از گویش‌های بازماندهٔ اسکیتی سرمتی، باقی مانده است. به‌روایتی که در آسی متداول است یکی از سرسلسله‌های آسی *Sidœmon* بوده است و این اسم برطبق قوانین آوایی از **Spitamāna* (پهلوی: *Spitāmān*) گرفته شده است.[۶]

برخلاف موضع مساعد گاهان نسبت به تورانیان، گرایش ضد تورانی در دیگر بخش‌های **اوستا** و در روایات متأخر زردشتی آشکارا برتری می‌یابد. در بسیاری از متون، تورانی‌ها به عنوان دشمنان ایزدان و قهرمانان توصیف شده‌اند. در اَرْدیَشت بند ۵۵، ایزدبانوی **ارد** شکوه می‌کند که او را «تورانیانِ تیزاسب ترساندند» و او مجبور شد جان‌پناهی زیر سُمّ گاو نر بجوید. در وندیداد ۱۳، بند ۳۹، اهورامزدا می‌گوید: «من سگ را آفریدم تا شما را در برابر تورانیان پاسداری کند». *Fraŋ*

---

۳) برای تفصیل بیشتر ← مقالهٔ دیگری از نگارنده با عنوانِ
Skifskiĭ byt i reforma Zoroastra, *Archiv Orientalni*, xxiv, 1956, pp. 31-33.

۴) قس نام سغدی (یعنی باز هم نام ایرانی شرقی) Friānāk ($\beta ry^{\flat}n^{\flat}k$) در سندی از کوه مغ III و *Khozaĭstvennye dokumenty. Chtenie, perevod i kommentariī*, M. N. Boqolyubov i O. I. Smirnova. Moskva 1963, p. 35, 92.

5) H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, Heidelberg 1959, I 132 II. 62.
هومباخ دربارهٔ این مکان چنین توضیح می‌دهد: «انسان‌های نیک پیدا می‌شوند... و به آن قبیله‌ای تعلق دارند که سرسلسلهٔ آن باید فریانه‌ی تورانی باشد». نویسنده در تفسیر چنین می‌نویسد: «قبیله‌ای که نیاکان اسپیتمان به آن تعلق دارد و طبیعتاً زردشت و کی‌گشتاسپ نیز جزو آن قبیله‌اند».

6) *Istoriya Iranskogo gosudarstva i Kultrury*, Moskva 1971, pp. 271-275.

rasyan تورانی (در شاهنامه، **افراسیاب**) دشمن جاودان قهرمانان اوستایی معرفی می‌شود. نبرد بین **ایران** و **توران** بعدها مضمون اصلی حماسهٔ ملّی ایران شد. و. و. گریگوریف، صد سال پیش، به درستی خاطرنشان ساخت که «نبرد ایرانیان و تورانیان در واقع نبرد دو قبیلهٔ متخاصم ایرانی و ترکی ــ آن گونه که مفسران اروپاییِ شاهنامه پنداشته‌اند ــ نبوده بلکه نبرد بین دو بخش از یک قبیله بوده است». نویسنده، در تأیید این مدعا، به اسامی مکان‌های جغرافیایی توران که در شاهنامه ذکر شده و هم چنین اسامی قهرمانان تورانی استناد می‌کند که همه ایرانی به‌نظر می‌رسند.[۷]

در **اوستا**، از قبیله‌ای تورانی به نام *dānu-* یاد شده و، علاوه بر آن، واژهٔ مذکور در فرهنگ‌های لغت به معنی «رود» نیز ضبط شده است. *dānu*، در معنی عامِ «رود»، تنها در زبان اسکیتی وجود داشته است. این همان *dānu* است که در اسامی رودهای بزرگ جنوب روسیه یعنی دُن Don، دِنِپْر Dnepr، دِنِسْتر Dnestr باقی مانده و در آسی واژهٔ don به‌معنی «رود» و «آب» دیده می‌شود. در **اوستا**، چون رود به صورت *-āp*، *-raoδa* آمده، لذا *dānu* به‌عنوان نام رودِ مشخصی ذکر شده است. این رود، در یسن ۶۰، بند ۴، طویل‌ترین و، در بند ۷۷، ائوگمَدَئچَه Aogmadaēča «خطرناک‌ترین» توصیف شده است. بنابراین، هیچ چیز مانع از آن نیست که واژهٔ *dānu* «نام قبیله» و *dānu* «نام رود» را نه به عنوان دو واژهٔ جداگانه بلکه به عنوان یک واژه که در **اوستا** به دو معنی به کار رفته است بررسی کنیم: ۱. رودی در اسکیت ۲. قبیله‌ای که در ساحل این رود زندگی می‌کرد[۸]. بسنجید با نام قبیلهٔ سرمتیِ (*dānu-dāra-*) dandarii «دارندهٔ رود».

اکنون درمی‌یابیم که چرا نویسندگان یونان باستان نام Τάναϊς (تانائیس) را هم برای رود دُن و هم برای سیردریا به کار برده‌اند، چون، در هر دو مورد، سخن از رودی اسکیتی است. نام یونانی شدهٔ Τάναϊς بیانگر واژهٔ اسکیتی *dānu* «رود» است.

چگونه می‌توان توضیح داد که چرا زردشتیان این قبایل را دشمن خود شمردند؟ در پاسخ به این پرسش، پی بردن به رابطهٔ بین اسکیتی‌ها و دین جدید تأثیری به سزا دارد؛ چون در زمان زردشت این رابطه دوستانه بوده و بعدها تیره شده و به خصومت انجامیده است. بی‌تردید، از همان آغاز، تنها بخشی از اسکیتی‌ها به دین جدید گرویدند. آن گونه که پیش‌تر خاطرنشان کردیم، خود زردشت از یکی از قبایل اسکیتی، یعنی قبیلهٔ Fryāna، با تحسین و ستایش یاد می‌کند. اما بیشتر اسکیتی‌ها دشمن دین زردشتی باقی ماندند. توصیفی که هرودوت از دین اسکیتی کرده است به روشنی بر این امر صحه می‌گذارد. در این دین، در اسامی ایزدان و در آیین هیچ اشاره‌ای به زردشت و آیین اهورامزدا نشده‌است. داریوش اول، در ستون پنجم کتیبهٔ بیستون، صریحاً می‌گوید که سکاها اهورامزدا را ستایش نمی‌کردند. در دینِ قبل از مسیحیتِ آسی‌ها و اخلاف یکی از قبایل اسکیتیِ سرمتی نیز هیچ نشانه‌ای از دین زردشت دیده نمی‌شود[۹]. گویا برنامهٔ اقتصادی زردشت ــ گله‌داری صلح‌آمیز یک‌جانشینی تحت حمایت شهریاری (*xšaθra*) مقتدر ــ برای بیشتر اسکیتی‌ها،

7) V. V. Grigorev, *O skifskom narode Sakakh*, 1871, pp. 195, 196, 197.

8) *Archiv Orientalni xxiv*, 1956, pp. 42-45.

9) V. Abaev, *The pre-Christian religion of the Alans*, Moscow 1960.

که در شرایط جنگ و تاخت و تاز و چراندن گله و عیش و نوش مستانه به سر می‌بردند، جذابیت کمی داشته است[۱۰]. به دنبال آن، تبلیغ یک‌جانشینی، صلح و شهریاری مقتدر و آیین اهورامزدا، خداوند بزرگ و یگانه، پسند هخامنشیان قرار گرفت. داریوش اول و خشیارشا این آیین را، در حالی که سعی می‌کردند به مرحلهٔ دین رسمی برسد، به آیینی خانوادگی تبدیل کردند و در بین قبایل ایرانیِ فرمانبردارِ خویش نیک رواج دادند.[۱۱]

دورهٔ افت و نزول دین زردشتی با عهد اسکندر و سلوکیان مقارن بود. حتّی اگر روایات کتاب‌های پهلوی در این باره که اسکندر **اوستا** را، که بر ۱۲هزار پوست گاو نوشته شده بود، سوزاند افسانه بدانیم، تردیدی نیست که دین زردشت در مغرب ایران، در شرایطی که عقاید هلنیستی گسترش می‌یافت، موقعیت قبلی خود را از دست داده و تا حدی به‌صورت «دین مخفی» درآمده بود. در شاهنشاهی پارت‌ها نیز، دین زردشتی دین برتر نگردید. استفاده از گاه‌شماری زردشتی نیز چیزی را ثابت نمی‌کند؛ چون که پارت‌ها آن را از هخامنشیان، به‌عنوان گاه‌شماری، به ارث برده بودند، نه به‌عنوان میراث دینی، همان‌گونه که فرانسوی‌ها از گاه‌شماری روم استفاده می‌کنند و در آن اسامی ژوپیتر، مارس، مرکوری و وِنر وجود دارد و این بدان معنی نیست که فرانسویان این خدایان را می‌پرستند.

با وجود این، اشکانیان علاقهٔ خاصی به دین زردشت نشان دادند. اگر گزارشِ دینکرد را بپذیریم، می‌بینیم که وَلَخْش تلاش کرد **اوستا** را جمع‌آوری کند. این ولخش با بلاش اول یا سوم نویسندگان رومی، که در قرون اول و دوم میلادی حکومت می‌کرد، مطابقت دارد[۱۲]. اسامی *Ōhrmazdīk*، *Spandarmatak*, *Dēnmazdak* و *Vahuman*[۱۳] نشان می‌دهند که دین زردشت نفوذ قابل ملاحظه‌ای در بعضی از طبقات جامعه داشته است. اما این دلیلی بر نقشِ برتر آن در جامعه نیست. با بررسی اسامی خاص، می‌بینیم که نام **مهر** در بین پارت‌ها به مراتب متداول‌تر از نام **اهورامزدا** بوده است. بعضی از شاهان پارتی نیز نامِ مهرداد دارند، در حالی که حتی نام یکی از آنها مزداداد نیست. در شاهنشاهی اشکانی، نه دینی واحد بلکه مجموعه‌ای از ادیان وجود داشت که، در آن، دینِ زردشتی در جوار مهرپرستی و خود مهرپرستی در کنار دیگر آیین‌های هلنیستی به‌سر می‌برد.

ضمناً، در شمال شرقی ایران، جایی که دین جدید اولین گام‌های خود را برمی‌داشت، سنّت زردشتی از بین نرفته بود. بخشی از اسکیتی‌ها، به اعتقاد خود به خدای نیک، اهورامزدا ادامه دادند و حتی همسایگان شرقی خود، مغول‌های آلتایی، را با خدای خود آشنا کردند. اهورامزدای ایرانی با نام *Xurmusta* مقام خدای متعال را در بین مغول‌ها به‌دست آورد.[۱۴]

---

۱۰) کلمات زشت و ناپسند (و احتمالاً تاخت و تازهای) قبایل اسکیتی به هندوهای ودایی نیز رسید و، به همین جهت، اسامی قبایل اسکیتی dāsa- (اوستایی dāha-) و dānu- در ودایی معنیِ اهریمن، دیو، دشمنِ آریائیان و جز آن گرفت.

11) V. Abaev. «Pyatyĭ stolbets Bekhusttinskoĭ nadpici i antidevovskaya nadpis' Kserksa», *Vestnik Drevneĭ Istorii* 1963, No.3, pp. 113-118.

12) Darmesteter, *Zend-Avesta III*, XXIII-XXIV.

13) I. M. Dyakonov, V. A. Livshits. *Dokumenty iz Nicy*, Moskva 1960, pp. 23-24.

14) G. J. Ramstedt. *Nordmongolische Volks-* ←

این بخش از سکاها بعدها به جنوب، به سمت افغانستان کنونی، پیشروی و منطقه‌ای را اشغال کردند که آن را *Sakastāna* «کشور سکاها»، (فارسی: سگستان، سیستان) نامیدند. این واقعه در قرن دوم قبل از میلاد رخ داد.[۱۵]

تا پیش از آمدن سکاها، این منطقه در فارسی باستان *Zranka* و در بین نویسندگان یونان باستان درنگیانا (*Drangiana*) نامیده می‌شد. به گواهی **اوستا**، این سرزمین کشور **دارای فرّ و فراوانی** (*raēvant-, xvarnahvant-*) خوانده می‌شده و رود *Haētumant-* (هیلمند/ هیرمندِ کنونی)، که به دریاچهٔ *Kansu* (هامونِ امروزی) می‌ریزد، آن را مشروب می‌ساخته است.

نقش سیستان در احیا و شکوفایی مجدد سنّت دینی و حماسی و، در مجموع فرهنگی بسیار مهم است. به روایت زردشتی، مقرّ سلسلهٔ کیانیان، از جمله کی‌گشتاسپ، حامی زردشت و صحنهٔ همهٔ داستان‌های حماسی و اساطیری مربوط به‌این سلسله سیستان بوده است (برای مثال← یشت۱۹، بندهای ۶۵–۶۸). همان جا، در دریاچهٔ کیانسه، نطفهٔ زردشت وجود دارد که از آن پیامبر بعدی زاده می‌شود و ۹۹۹۹۹ فرَوَشی (فرشتگانِ نگهبان) از آن محافظت می‌کنند (یشت۱۳، بند ۶۲، بندهش، ۳۲–۹/۸). دارمستتر، در قرن گذشته، به این نتیجه رسیده بود:

> ...آن نقش تاریخی که ناحیهٔ هیلمند در **اوستا** ایفا می‌کند، ناحیه‌ای که خاستگاه کیانیان در ایران است و برای جهانیان سه پیامبر آینده را که سه پسر زردشت هستند به ارمغان می‌آورد، ما را بدان رهنمون می‌شود که بپنداریم این ناحیه، از دیدِ کاتبان **اوستا**، اهمیّت دیگری داشته است.
> (J. Darmesteter. *Le Zend-Avesta* III Xc, Paris 1892-1893)

مقایسه با بعضی متون دیگر، به راستی، تناقض‌هایی جدی را آشکار می‌سازد. اما همین تناقض‌ها، به نوبهٔ خود، بسیار مهم‌اند. محل‌هایی که زردشت و گشتاسب برای ایزدبانوی ناهید و اَرْد (اوستایی: Aši) قربانی کردند با یکدیگر وفق ندارند. در هر دو مورد، زردشت در سرزمین ایرانْویج (اوستایی: *Airyana vaējah*) قربانی می‌کند که رود دائیتی (*Dāityā*) آن را مشروب می‌سازد (یشت ۵، بند ۱۰۴؛ یشت۱۷، بند ۴۵؛ قس یشت۹، بند ۲۵). گشتاسپ نیز یک بار در کنار رود دائیتی (یشت ۱۷، بند ۴۹؛ قس یشت۹، بند ۲۹) و بار دیگر در کنار *Frazdānu* (یشت ۵، بند ۱۰۸) قربانی می‌کند. این رود کدام رود است و به کجا می‌ریزد؟ روایت پهلوی با دریاچه یا رودِ *frazdān* آشناست و محل آن را در سیستان می‌داند (بندهش، ۲۲–۵ و متون دیگر). آنچه به ایرانویج مربوط می‌شود آن است که با خوارزم مطابقت دارد[۱۶] و گمان نمی‌رود بتوان بر این مطابقت

→*dichtung*. Helsinki, I 12, 28, 116, 126, 176, 180, 258, 268; II 2-3, 7-8, 46, 107, 110, 148, 274, 311, 318.

15) A. von Gutschmid. *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden*. Tübingen 1888, p. 78- *W*. Geiger. *Geographie von Iran*. *Grundriss der iranischen Philologie II, 1904, p. 393*. *-F. Justi. Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasaniden*. *Grudriss...* II 489.

16) J. Marquart, *Eranšahr*, 118, 155.

اشکال کرد.

بدین‌سان، دو مرکز فعالیت اساطیری و دینیِ زردشتی کاملاً مشخص می‌شوند: ۱) خوارزم؛ ۲) سرزمین‌های مجاور توران، یعنی اسکیت و سیستان یعنی زرنک و اراخوزیا. تنها توضیح این مسئله باقی می‌ماند که آیا این دو مرکز هم‌زمان فعّال بوده‌اند یا در دوره‌های تاریخی جداگانه؟ برای حلّ این مسئله، نام رود *Frazdānu* به‌ما کمک می‌کند. این اصطلاح واژهٔ مرکبی است (به نظر بارتولومه ــ Aiw1005 ــ کوتاه‌شدهٔ *Frazdā-dānu**) که بخش دوم آن واژهٔ اسکیتیِ *-dānu* «رود» است. آن گونه که خاطرنشان ساختیم، واژهٔ *-dānu* در این معنی تنها در زبان اسکیتی به کار رفته است. جزء *dānu* در ترکیب با اسم رود نشانهٔ مطمئنی برای حضور اسکیتی‌هاست. اسامی رودهای جنوب روسیه دُن، دنیِپر، دنِستْر و اسامی رودهای آسی *Æry-don*، *Urs-don*، *Fiag-don*، *Qœrmœ-don* و غیره را به یاد می‌آوریم و نیز هنگامی که در آثار نویسندگان ارمنی اسم رود *Hrazdan* «شعبهٔ ارس»[۱۷] را می‌یابیم. باید گفت: سکاها را دنبال کنید! مجبور نمی‌شویم برای توضیح آن زیاد جستجو کنیم؛ چون، به گزارش استرابون، «سکاها، همانند تریرها و کیمیری‌ها، گاهی به سرزمین‌های دور و گاهی به سرزمین‌های مجاور لشکرکشی می‌کردند. آنها بلخ را تصرف کردند و در ارمنستان نیز بر بهترین سرزمین تسلط یافتند و نام Sakasene را بر آن نهادند».[۱۸]

بدین‌سان، *Frazdān/ Hrazdan* به طور طبیعی هماهنگی بین *Sakastāna/ Sakasene* را تکمیل می‌کند. این هماهنگی، را می‌توان با این واقعیت ساده توضیح داد که در هر دو جا اسکیتی‌ها و سکاها حضور داشته‌اند؛ امّا، اگر *Frazdānu* نام رود اسکیتی است، پس نمی‌تواند، زودتر از آن که زرنک به تصرف سکاها درآید، در آن جا وجود داشته باشد. بنابراین، سرود مخصوص ایزدبانو ناهید (یشت۵) که از این رود نام برده است نمی‌تواند زودتر از قرن دوم قبل از میلاد سروده (یا تدوین) شده باشد. هم‌چنین احتمال زیاد می‌رود که این مسئله نه تنها یشت ۵ بلکه همهٔ بخش‌های اساطیری **اوستا** را دربرگیرد.

اگر چنین است، پس باید دو دوره و دو مرکز را در تاریخ دین زردشتی و **اوستا** در نظر بگیریم: دورهٔ اول ــ زمان خود زردشت و اخلاف مستقیم او، حدود قرون ششم و هفتم قبل از میلاد و مکان فعالیت ایرانویج و توران یعنی خوارزم و سرزمین‌های اسکیتیِ مجاور آن؛ دورهٔ دوم ـ بعد از قرن دوم قبل از میلاد و محل فعالیت سیستان یعنی زرنک و اراخوزیا (رخج). در این هر دو دوره، آثاری خلق شده است: دورهٔ اول عمدتاً در زمینهٔ دینی؛ دورهٔ دوم در زمینهٔ اساطیری و حماسی. ضمناً، در دورهٔ دوم یعنی دورهٔ سیستان، بسیاری از حوادث و موضوعات در ابتدا منطبق بر ایرانویج بوده که بعدها جای خود را به‌سیستان داده است. با توجه به این امر، می‌توان توضیح داد که، در تدوین اول، گشتاسپ همراه با زردشت در کنار رود *Dāityā* و، در تدوین جدید، کنار رود *Frazdānu* یعنی در سیستان قربانی کرده است.

یکی از داستان‌های بندهش به گونهٔ بسیار

---

17) Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Leipzig 1897, p. 48.
اکنون این رود به نام Razdan خوانده می‌شود و نام دیگر آن Zanga است.

18) Strabo, lib. XI, cap. VIII, §4.

جالبی تتابع ایرانویج و سیستان را نشان می‌دهد. به روایت این داستان، آتش مقدس فَرْنْبغ *Farnbag* را ابتدا جمشید در خوارزم روشن کرد و بعدها کی‌گشتاسپ آن را از خوارزم به کوه روشان به سرزمین کابل انتقال‌داد.[۱۹] دارمستتر در تعیین محل کوه روشان به زحمت می‌افتد؛ اما این ناحیه‌ای است بسیار مشهور در اطراف پامیر که اکنون نیز روشان نام دارد و روشانیان آن جا زندگی می‌کنند و زبان روشانی یکی از شاخه‌های گروه شُغْنی است که به سکایی مربوط می‌شود.

قرن‌ها از زمان قهرمان اسطوره‌ای عصر طلایی، یعنی جمشید و گشتاسپ هم‌عصر زردشت، سپری شد.[۲۰] هرچند در این جا با افسانه سروکار داریم و نه تاریخ واقعی، در این باره افسانه‌ها حاکی از آن است که، به گواهی سنّت، میان تولد دین آتش در خوارزم تا برپایی آن در کوه روشان در اطراف پامیر دیرزمانی فاصله افتاد.

دو قربانی گشتاسپ‌شاه در خوارزم و زرنک و دو محل استقرار آتش مقدس در همان سرزمین‌ها چنین معنی می‌دهد که ستارهٔ زردشت، که در قرن هفتم در ایرانویج طلوع کرده بود، در زمان اسکندر و جانشینانش به افول گرایید و مجدداً، بعد از یک قرن، با پرتوی نورانی در سیستان درخشیدن گرفت.

سرنوشت دین زردشت، در متن پهلویِ شگفتی‌های سیستان *Abdīh ut sahīkīh* i *Sagastān* (9-15) به اختصار چنین شرح داده می‌شود:

> گشتاسپ‌شاه در کنار رود Frazdān دین را منتشر کرد[۲۱]ـ ابتدا در سیستان سپس در دیگر کشورها. گشتاسپ‌شاه سَرِ شاگردان زردشت بود... اسکندر گجستهٔ رومی (gīžastak Alaksandar ī Hrōmāy)، چون به ایرانشهر آمد، همهٔ آن کسانی را که به دین مغ‌ها درآمده بودند گرفت و کشت. (تنها) مردان و ریدگانی چند به سیستان آمدند... نوجوانی بود و نسکی به یاد داشت که بغان (Baγān) نام داشت. بدین سان، دین به سیستان بازگشت. او آن را آراسته و پیراسته کرد. به‌جز سیستان آن را (نسک‌را) هیچ جای دیگر به یاد نداشتند.

این جا آشکارا دربارهٔ دو مرحله از تاریخ خلق آثار اوستایی صحبت می‌شود و نویسنده به سایقهٔ میهن‌پرستی، هر دو مرحله را به سیستان مربوط می‌سازد. در واقع، این دو مرحله نه تنها از نظر تاریخی بلکه از نظر جغرافیایی نیز جدا از یکدیگرند.

آ. کریستن‌سن نشانه‌های جغرافیایی دو متن اوستایی را ــ یشت ۱۰ که به **مهر** و یشت ۱۹ که به **فرن** (فرّ) اختصاص دارد ــ مقایسه می‌کند. اولی سرزمین خوارزم، سغد، مرو و آریا را دربردارد و دومی بیانگر آشنایی نزدیک نویسنده با ناحیهٔ جنوبی‌تر، سرزمین سیستان است. کریستن‌سن نتیجه می‌گیرد: «بنابراین، می‌توان پنداشت که این دو یشت نمودار دو دورهٔ مهاجرت اقوام ایرانی شرقی است که از شمال به سمت جنوب پیشروی کردند»[۲۲] این جا همه چیز گویاست: هم دو مرحله

---

19) J. Darmesteter, *Zend Avesta I*, 153-154.

۲۰) به روایت **مینوی‌خرد**، فصل XXVII، نزدیک به ده نسل.

۲۱) در متنِ *Frahang* ī *Oīm* 4g دربارهٔ رود Frazdān و نه دریاچهٔ Frazdān صحبت می‌شود: «āp ī Frazdān pat Sagastān».

22) A. Christensen, *Études sur le zoroastrisme de la* ←

و هم مهاجرت از شمال به جنوب. پرسشی دربارهٔ وقایع تاریخی این دو مرحله و این که کدام قبیلهٔ ایرانی در مشرق روایت اوستایی را از ایالت خوارزم به سیستان منتقل کرده است مطرح می‌شود. ما هم سعی کردیم به این پرسش پاسخ دهیم. به نظر ما، آن گونه که کریستن‌سن فرض می‌کند، مرحلهٔ دوم در زمان هخامنشیان نبوده بلکه بعد از اسکندر بوده است و حامل آن همان گروهِ اسکیتیِ سکاها بودند که در زمان زردشت دین جدیدی را پذیرفتند و در قرن دوم قبل از میلاد از شمال به جنوب، به زرنک، پیشروی کردند. زمانی که دیاکونوف نقش اصلی را در تدوین **اوستا** به زَرَنک می‌دهد (روایت اوستایی قبل از همه روایت زرنک است[۲۳])، آن گاه، به نظر ما، ضرورت یک اصلاح احساس می‌شود: زرنک دومین زادگاه **اوستا** بوده نه اولین زادگاه آن. شروع **اوستا** را به‌عنوان اثر دینی نباید از خود زردشت و محیط آن جدا کرد. در این محیط، بدون شک، اسکیتی‌های تورانی *Tūra* شرکت داشتند. در آن زمان، سخن می‌توانست تنها دربارهٔ اسکیتی‌های سیحون، همسایگان خوارزم، باشد. در زرنک، تا آن زمان، هیچ اسکیتی نبوده است. بخشی از سکاها بعدها به مدار تبلیغات بودایی کشیده شدند؛ اما آنها به‌حفظ نام خدای بزرگ زردشتی به معنی «خورشید» *Urmaysde*- ی ختنی-سکایی- ادامه دادند. در این معنی نیز، اسم اهورامزدا را بعضی از قبایل حوالیِ پامیر حفظ کرده‌اند که از نظر نژادی با سکاها نسبت دارند: سنگلجی *ormōzd*، اشکاشمی *rēmuzd* «خورشید».[۲۴] نقش سیستان در تشکیل سنت حماسی- قهرمانی و اساطیری مربوط به دین زردشت بی‌اندازه مهم بود. چنان که پیداست، بسیاری از متون اساطیری **اوستا** به زمان قبل از زردشت و حتی قبل از ایران تعلق دارند. اسامی و شخصیت‌های **مهر**، **وای**، **بهرام**، **جم**، **هوم** و جز آن آریایی‌اند؛ اما، به‌هنگام تدوین، در چارچوب دین زردشتی، اسامی و شخصیت‌ها، مفاهیم، موضوعات و مضامینِ زردشتی به آنها افزوده شدند. با اتکا به دلایلی، می‌توانیم تصور کنیم که بسیاری از اسطوره‌های کهن، در محیطی سکایی و در سیستان تدوین و تکمیل شده‌اند. در تجزیه و تحلیل اسم رودِ *Frazdānu*، سعی کردیم نشان دهیم که یشتِ اختصاص یافته به ایزدبانو ناهید، به شکلی که به ما رسیده، تنها می‌توانست در سیستان شکل گیرد. در روایات، همهٔ سلسلهٔ کیانیان به سیستان ربط داده شده است؛ چون این سلسله همانند جریانی است که کاملاً با اسطورهٔ تمام اوستایی و در کل زردشتی مربوط است. کریستن‌سن نشان داد که قهرمانان *Haošyanha*، *Taxma Urupa* (شاهنامه: هوشنگ و تهمورث)، که در آنها شخصیت اولین انسان و اولین شهریار تجسّد یافته است، از اسکیتی گرفته شده‌اند.[۲۵]

→ *Perse antique*, Kobenhaven 1928, p.6. cp. «Quelques notices sur les plus anciennes périodes du zoroastrisme», *Acta Orientalia*, IV, pp. 106. sqq.

۲۳) ای. م. دیاکونوف. ایران شرقی تا زمان کوروش به مناسبت ۲۵۰۰ سال دولت ایران، مسکو ۱۹۷۱، ص۱۳۸-۱۳۶: *Istoriya Iranskogo gosudarstva i kultury*

24) R. E. Emmerick, *Saka Grammatical Studies*, London 1968, p. 347; G. Morgenstierne, *Indo-Iranian Frontier Languages*, II, Oslo 1938, p. 381.

25) A. Christensen, Le *premier homme et le* ←

ویکاندر رابطهٔ آیین ایزدِ **وای** را، که یشت ۱۵ به آن اختصاص دارد، با اسکیتی‌ها و سکاها خاطرنشان می‌سازد.[۲۶]

آیا لازم است از نقش اسکیتی‌ها در تشکیل حماسهٔ ایرانی، که رستم پهلوان در کانون آن قرار دارد، یاد کنیم؟ این حماسه را بی‌تردید می‌توان از نظر اصالت سکایی نامید. خود رستم در شاهنامه سگزی (سکایی) خوانده می‌شود و زمانی که پسرش سهراب به‌اردوگاه تورانیان می‌رود، این عمل، از نظرگاه ملّی، بازگشت او به اصل و قبیلهٔ باستانی خود شمرده می‌شود نه خیانت. اسکیتی‌ها مردمی علاقه‌مند به آثار حماسی بودند. داستان‌ها، افسانه‌ها و روایاتی که نویسندگان یونان باستان مانند هرودت، گزنفون، دیودورِ سیسیلی، پولیون، پلوتارخُس و لوکیان برای ما حفظ کرده‌اند در این باره می‌گویند که حماسه در سرزمین اسکیتی هم‌چون چشمه‌ای جوشان بوده است و تعجب‌آور نیست که آنها در این زمینه بر همسایگان خود تأثیر گذاشته باشند. همان گونه که سرچشمه‌های حماسهٔ **نارْت** در قفقاز با اسکیتی‌های کنار دریای سیاه ربط دارد، سرچشمه‌های حماسهٔ ملی ایران نیز به اسکیتی‌های آسیای میانه باز می‌گردد.[۲۷]

این حقیقت درخور توجه است که پس از آن که اسلام سراسر ایران را فراگرفت سکاها یگانه قومی بودند که آتش مقدس اهورامزدا را، که مدت‌ها خاموش شده بود، در سیستان روشن کردند. جماعات پراکندهٔ زردشتی در ایالات دیگر ایران به حیات خود ادامه دادند که بزرگ‌ترین و معتبرترین آنها جماعت سیستانی بود. یکی از اسناد اوایل قرن ۱۶ نشان می‌دهد که جماعت پارسیان در شریف‌آباد و ترک‌آباد ۴۰۰ نفر، در یزد ۵۰۰ نفر، در خراسان ۱۷۰۰ نفر و در سیستان ۲۷۰۰ نفر بوده است.[۲۸]

داستان مشهوری دربارهٔ روحانی پارسیِ بمبئی وجود دارد که از هند به سیستان آمده بود تا طی شش سال در علم دین زردشتی به کمال برسد.[۲۹]

دست‌نوشته‌های بعضی از متون مهم زردشتی به زبان‌های پهلوی و اوستایی از سیستان است.[۳۰] متن پهلوی، که در بالا ذکر شد، به شگفتی‌های سیستان اختصاص دارد.

واقعیّات و آراءِ یاد شده مؤید آن است که عنصر اسکیتی در سرنوشت دین زردشت از آغاز تا انجام نقش قابل توجهی ایفا کرده است. در ابتدا، این اسکیتی‌های تورانی (*Tūra*)، همسایگان شمالی خوارزم، بودند که، در سیمای قبیلهٔ Fryāna، در کنار دین جدید قرار گرفتند و اولین موفقیت‌های آن را تضمین کردند.

کیش خدای بزرگ، یعنی اهورامزدا، در مغرب ایران، جلوهٔ پیروزمندانه‌ای داشت و، با شرکت فعال موبدان ـ مغان، کیشِ سلسلهٔ هخامنشیان شد. موعظهٔ گله‌داریِ صلح‌آمیز به دور از بیابانگردی و مقرون به یک‌جانشینی و شهریاری مقتدر در

→*premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens*, Uppsala 1918, p. 133 sq.

در این مورد، Haošyanha را به یاد می‌آوریم که در **اوستا** لقب Paradāta (پیشداد) دارد و از اسکیتی Παραλαται که نام سلسله‌ای است و از نام سرسلسلهٔ اسکیتی Kolaksayu گرفته شده است.

26) Stig **Wikander**, *Vayu*, Uppsala 1941, pp. 41, 95, 199, 206.

27) G. **Dumézil**, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, pp. 151-166.

28) E. W. **West**, *Pahlavi Literature. Grundriss...*, II, 125.

29) West, *ibid*, p. 82. 30) Ibid.

مرزهای ناآرام شمال‌شرقی امپراتوری را، باید یکی از خصوصیات جذاب دین جدید برای شاهان پارسی دانست. علاوه بر آن،حکومت مطلقه، بنا به طبیعت خود، به توحید ــ خدای یگانه در آسمان‌ها، فرمانروای یگانه در زمین ــ کشیده می‌شود. شهرت بعضی از خدایانِ پیش از دین زردشت به‌اندازه‌ای زیاد بود که هخامنشیان گاهی اوقات اسامی آنها را با عبارتِ «و خدایانِ دیگر» به‌اهورامزدا می‌افزودند؛ اما، از زمان اردشیر دوم به بعد، اسامی برخی از این ایزدان، از جمله **مهر** و **ناهید**، به نام ذکر شده است.[۳۱]

زمان اسکندر و سلوکیان برای دین زردشت دورهٔ فشار شمرده می‌شود. این دوره، در ارداویراف‌نامه (فصل اول، بندهای ۱۵-۱۲)، چنین توصیف می‌شود:

> چون در ایرانشهر مردم را فرمانروا، دهبد و سالار و دستورِ دین‌آگاه نبود، پس گونه‌های بسیاری از کیش‌ها و باورها و الحاد و شک و اختلاف رأی در جهان به پیدایی آمد.[۳۲]

در قرن دوم قبل از میلاد، بخشی از اسکیتی‌ها ـ سکاها از شمال به جنوب رفتند و سرزمین زرنک و بخشی از اراخوزیا (رخج) را تصرف کردند و نام خود را بر این سرزمین نهادند و آن را *Sakastāna* نامیدند. بنابراین، سیستان را باید زادگاه جدید دین زردشت، هم در طرح کاملاً دینی و هم در طرح خلق آثار اساطیری و حماسی، دانست. این دینِ احیا شدهٔ زردشتی را ساسانیان پذیرفتند و آن را دین رسمی گردانیدند. به همان‌سان که هخامنشیان پشتیبان جنبشِ دینیِ آمده از مشرق ایران، آسیای میانه، شدند و آن را جزءِ سیاست دولتی خود قرار دادند، ساسانیان نیز دین احیا شدهٔ زردشتی را در آسیای میانه حمایت کردند و آن را به سطحِ کیش دولتی ارتقا دادند.

بدین سان، اگر دوران تاریک اسکندر و اولین اشکانیان کنارگذارده شود، در تاریخ دین زردشتی، چهار دورهٔ مهم دیده می‌شود: ۱. «زردشتی» باستان ۲. هخامنشی ۳.سیستانی ۴. ساسانی. دوره‌های اول و سوم در آسیای میانه و دوره‌های دوم و چهارم در مغرب ایران بوده است. دوره‌های اول و سوم دورهٔ آثار ادبی و دوره‌های دوم و چهارم دورهٔ خشکِ تسلط روحانیت بوده است. در دوره‌های اول و سوم، تودهٔ مردم و، در دوره‌های دوم و چهارم، حکومت و روحانیت نقش فعال داشته‌اند. ❑

از تاریخ واژه‌ها

گارنیک آساطوریان

(کرسی ایران‌شناسی دانشگاه دولتی ایروان، مرکز ایران‌شناسی در قفقاز)

۱. یکی از قدیم‌ترین نام‌های هندو-اروپایی اسپ در زبان‌های ایرانی

در زبان هندواروپاییان کهن، نام بنیادین «اسپ»، بدون تمییز جنس، *ekuos* بوده است[1] که آثار بسیاری تقریباً در همهٔ زبان‌های هندواروپایی بر جای نهاده است. برای مثال، در سنسکریت -aśva، در اوستا -aspa، در متون سنگ‌نبشته‌های هخامنشی -asa، در یونانی *ἵππος*، در لاتینی equus. واژهٔ ēš «خر» در ارمنی احتمالاً باز به این ریشه بر می‌گردد. (Lamberterie, pp. 262-66)

اهمیت اسپ، به مثابهٔ یکی از حیوانات اصلیِ پرستشیِ هندواروپاییان، به وسعتِ کاربردِ واژهٔ مذکور در زبان‌های این خانواده افزوده است. زبان‌های ایرانی نیز، طیّ دوره‌های تحول، منحصراً شکل‌های مشتق از *ekuos* هندواروپایی را برگزیده‌اند (مثلاً، واژه‌های اوستایی و فارسی باستان که در بالا آورده شد، در سغدی -asp، فارسی میانه -asp، وخی yaš، آسی jaes). تا به حال، هیچ نام دیگری برای اسپ در زبان‌های ایرانی دیده نشده است (واژهٔ «مادیان» برای جفت مؤنث اسپ-در کُردی -mih'īn جنبهٔ ثانوی دارد و از *mādkiyān پدید آمده است). مع‌الوصف، این معنی دالّ بر آن نیست که واژهٔ دیگری برای اسپ در زبان‌های ایرانی نبوده است. تجربه نشان می‌دهد که پدیده‌های زبانی هرگز بی‌اثر محو نمی‌شوند و، در بسیاری از موارد، بازمانده‌های عناصر کهن، از لابه‌لای قشرهای ضخیم تاریخیِ زبان، نمایان می‌گردند و این غالباً در گویش‌های حاشیه‌ای، به‌خصوص در ساخت‌های مرکب و محجّر، که کمتر دست‌خوش تأثیرِ گذشتِ زمان واقع می‌شوند و کاربرد نادر دارند، دیده می‌شود. اصولاً نه تنها پدیده‌های زبانی بلکه بسیاری از عناصر باستانیِ دینی و فرهنگی که از بین رفته

---

۱) در مرحله‌های بعدیِ تحول زبان‌های هندواروپایی، با اضافهٔ مصوتِ ā به آخر این کلمه، شکل مؤنثِ *ekuā برای نامیدن «مادیان» پدید آمده است.

تصور می‌شوند، در اغلب موارد، در نقاط مرزی و حاشیه‌ای پیدا می‌شوند. دربارهٔ واژهٔ **اسپ** نیز، چنان که ذیلاً نشان داده خواهد شد، هنوز وقت نتیجه‌گیری نهایی فرا نرسیده است.

در یک ساخت لغوی مرکب، که تصادفاً در قرن ۱۹ الکساندر خوچکو، خاورشناس روس، آن را ثبت کرده (Chodzko, p. 301)، احتمالاً بازماندهٔ یک واژهٔ کهن دیگر را می‌توان باز شناخت. صحبت از کلمهٔ dēlazī به معنی «اسپ» است که خوچکو از زبان کُردانِ ایل ریشوَند، که در آن زمان در نواحی بین الموت و قزوین می‌زیسته‌اند (Lerch, p.96)، آورده است. تا کنون، هیچ اثری از این واژه در گویش‌های کُردی دیده نشده است و، به احتمال قوی، هنگام ثبت نیز، در زبان ایلِ ریشوند، از واژه‌های کهن (archaic) شمرده می‌شده و کاربرد آن محدود بوده است. بدیهی است که همهٔ نقل‌قول‌های مربوط به این واژه در نوشته‌های ایران‌شناسی به مقالهٔ مذکورِ خوچکو برمی‌گردد (مثلاً Jaba-Justi, 1879, p.199؛ Justi 1878, p.11؛ Acharian 1977, p.152). واژهٔ dēlazī بدون تردید ساخت مرکبی است از dēl(a) به معنی «ماده» و -zī؛ جزء اول در ترکیب با نام‌های حیوانات، مفهوم مادگی را می‌رساند: dēla-šēr «مادهشیر»، dēla-gur «ماده‌گرگ»، dēla-sa «ماده‌سگ»، dēla-barāz «ماده‌گراز» و جز آن. این واژه از ریشهٔ هندواروپاییِ -dhē(i)* «مکیدن، با پستان تغذیه نمودن» پدید آمده است. (← اوستایی -daēnu «مادهٔ حیوان چهارپا»، سنسکریت -dhēnu و -dhēnā «گاو»، پهلوی dāyak «دایه»، ارمنی dal «فراورده‌ای از شیر» و diec`ik «کودک شیرخوار» و جز آن)

بنابراین، جزء دوم ترکیب dēlazī، یعنی -zī، معنی «اسپ، توسن» داشته است. الکساندر خوچکو تمام کلمه را cheval ترجمه می‌کند. آکادمیسین هراچیا آچاریان، دانشمند ارمنی، به پیروی از استاد فِردیناند یوستی، -zī را وام‌واژه‌ای از زبان ارمنی به شمار می‌آورد (ibid).

نگارنده نیز، سال‌ها پیش، با در نظر گرفتن تحول قانونِ صوتیِ ارمنی -j-> کُردی -z-، از همین نظر پشتیبانی کرده است (Asatrian 1991, p. 244). لیکن، به رغم معتبر بودن تحول صوتیِ مذکور، این نظر از همان اول مشکوک می‌نمود؛ زیرا **dēlazī** در چنان گویشی دیده شده که با زبان ارمنی هرگز رابطه‌ای نداشته است. به علاوه، گویش‌های کُردیِ شمالی (کرمانجی)، که خواه از نظر لغوی خواه از نظر صوتی تحت تأثیرِ درخورِ توجه زبان ارمنی قرار دارند، فاقد این واژه‌اند. اصولاً همهٔ لهجه‌های کُردی فقط یک نام برای اسپ (-(h)asp-) و یک نام برای مادیان (-mih'in) دارند (دربارهٔ «اسپ» و واژه‌های مربوط به آن در گویش‌های کُردی .pp ← Justi 1878, 8-11). پس -zī نمی‌تواند وام‌واژه‌ای از ارمنی باشد و آن، در عین حال، با هیچ‌یک از زبان‌های مجاور خویشاوندی ندارد. لذا باید واژهٔ ایرانیِ اصیلی برای اسپ وجود داشته باشد که در ترکیبِ محجّرِ **dēlazī** به ما رسیده است. حال برای توجیه این کلمه و کشف ریشهٔ آن باید دید که آیا در زبان هندواروپایی نام دیگری به جز *ek̂uos برای اسپ وجود داشته است یا نه. در واقع، در زبان حماسیِ (Poetic language) هندواروپاییان نام دیگری هم برای اسپ وجود داشته است که به ریشهٔ -ĝhei* با معانی اولیهٔ «راندن، تکان دادن، پرتاب کردن» برمی‌گردد (Pokorny, p. 424) و تنها در زبان وِدایی و ارمنی شاهد دارد. در نوشته‌های

هندواروپا شناسی، این کلمه یکی از چهار واژهٔ مشترک (Isogloss) ارمنی ـ وِدایی به شمار می‌رود (Schmitt, p. 259). شکل ارمنی ji از *ĝhēios و هندی ودایی -háya (در ترکیب، -aśva-haya) از *ĝheios به وجود آمده است. با توجه به قانون صوتیِ هندواروپایی -*ĝ h> هندی -h/ ایرانی -z (قس هندواروپایی -*ĝhesto «دست» > هندی -hasta، اوستایی -zasta و جز آن. Asatrian, ← Livshits, pp. 92-93, Ş X V) نظیر این واژه را در ایرانی باستان می‌توان -*zaya بازسازی کرد که نیای واقعی -zī کُردی است (با تحول صوتیِ -*aya-> -ē- و -ē-> -ī- در آخر کلمه که برای کُردی بسیار طبیعی است).

بدین سان، یکی از کهن‌ترین نمونه‌های میراث لغوی هندواروپایی، که تا به حال منحصر به هندی و ارمنی بود، در ایرانی نیز اظهار وجود می‌کند.

پس، ایرانیان باستان، برای نامیدن اسپ، دو واژه به‌کار می‌بردند: -*aspa و -*zaya ــ اولی در زبان معمولی، دومی یقیناً در زبان حماسی و فولکلور که‌کاربرد محدودی داشته است.

۲. اهورامزدا در دِرسیم

عقاید دینی، به‌ویژه بینش‌های اولیهٔ پرستشی و جهان‌شناختی، به عمقی‌ترین قشرهای تفکّر انسانی تعلّق دارند. این عناصر عقیدتی هرگز تماماً از ذهن محو نمی‌شوند، حتی اگر جامعه دینِ دیگری بپذیرد و به دستگاه عقیدتیِ دیگری روی آورد. عناصر اولیهٔ پرستشی همواره، به مثابهٔ زیرساختِ دین یا مسلکِ عقیدتیِ جدید، جلوه‌گر می‌شوند. پیکرهای پرستشیِ دین قدیم، با کسب خصایص جدید و مطابقت با جهان‌بینی نو، غالباً در خاطرهٔ مردم می‌مانند ــ در بیشتر موارد، البته تحت عناوین بزرگان و خدایان آیین نو (مثلاً ← وهمن، فریدون). گاهی نیز پیکرهای دینی گذشته در نام‌های اجسام آسمانی، ستارگان، پدیده‌های طبیعی جلوه می‌نمایند. به عبارت دیگر، آثار همهٔ آن دوره‌های فکری و عقیدتی که جامعه طی تاریخ می‌گذراند در زبان آن جامعه باقی می‌ماند. از این نظر، باید گفت که زبان منبعی است پرارزش برای بازسازیِ تاریخ جهان‌بینیِ اقوام.

چنان که می‌دانیم، یکی از عناصر مهم جهان‌بینیِ ایرانِ پیش از اسلام پرستش خورشید و نور آسمانی بوده است که بنا به داده‌های **اوستا** در پیکرهای اهورامزدا و میترا جلوه می‌نموده است. در دین وِدایی، خورشید و نور آسمانی منحصر به **میترا** بوده است (گاهی نیز متعلّق به **سوریا** و **ویشنو**). اهورامزدا در هندوستان شناخته نبوده است.

از میان اقوام ایرانی دورهٔ میانه، آثار پرستش اهورامزدا در زبان سکاهای ختن دیده می‌شود (قس ختنی urmaysdā «خورشید» <- *ahura-mazdā). برخی از مردم پامیر و هندوکش هنوز هم خورشید را **اهورامزدا** می‌خوانند؛ مثلاً در اشکاشمی rémuzd، سنگلیچی ormōzd و غیره.

یگانگی خورشید با اهورامزدا، به خلاف رابطهٔ میترا با خورشید، جنبهٔ خاص زردشتی دارد؛ زیرا میترا یکی از ایزدان مهم دین هندوآریاییان بوده است و حال آن که، در آیین زردشت، پایگاه فروتری دارد. از این بابت نیز این‌همانیِ خورشید و میترا رواج بیشتری در زبان‌های ایرانی دارد: افغانی myēr، mir، منجانی miro، یدغا mīra، فارسی **مهر** و جز آن. بدون تردید، اقوامی که خورشید را با

نام اهورامزدا می‌خوانند در قدیم از پیروان آیین زردشت بوده‌اند.

در زبان‌های ایرانیِ غربی، برای نامیدن **خورشید** اصولاً واژه‌هایی از ستاکِ هِتروکلیتیکِ (heteroclitic) *bwar-/*hwan- رواج دارند؛ مثلاً فارسی **خورشید**، **خور** و جز آن و یا از ریشهٔ *tap-، مثلاً فارسی **آفتاب**، کُردی tav و جز آن.

قوم ایرانیِ غربی که اثر پرستش اهورامزدا را در نام **خورشید** حفظ کرده است قوم زازا یا دِملی است که اکنون در استان دِرسیم (Dersim) یا تونجِلی (Tunceli) در ترکیه سکنیٰ دارد. زازاها از بازماندگان دیلمیان قدیم‌اند که در قرن‌های ۱۰–۱۱ میلادی از نواحی جنوبی دریای خزر به نقاط مذکور مهاجرت کرده‌اند (برای تفصیل ← Asatrian 1995). در زبان زازاها، واژهٔ masta (با گونه‌های گویشیِ mayšta: masti، mašta، mašti) به معنی «فردا، بامداد، نور صبحگاهی» به کار می‌رود. جای هیچ تردیدی نیست که واژهٔ masta، بنا به قوانین صوتیِ زبان زازایی، به صورت باستانیِ -mazda، باز می‌گردد. از نظر قوانین معنایی نیز، تحوّل مفهوم «نور صبحگاهی، نور» به «فردا» کاملاً طبیعی است.

اگر سؤال شود که چرا واژهٔ masta به معنی «فردا» به کار می‌رود و واژهٔ **خورشید** به کار نمی‌رود، جواب این است که برای **خورشید**، در زبان زازایی، واژهٔ tav به کار می‌رود که مقتبس از کُردی است. در هر حال، masta معنی «نور» را نیز دارد و این برای توجیه وجه تسمیهٔ مذکور کافی است.

بنابراین، نام ارشد خدایان دورهٔ زردشتیِ ایران، یعنی **مزدا** به معنی «سازنده، عطاکنندهٔ حکمت، فکر» در نزد زازاها معنی «نور» گرفته که بدون شک از **خورشید** می‌آید.

وجود واژهٔ masta در دِرسیم یگانه شاهد مستقیم پرستش دیرینهٔ اهورامزدا در سراسر قلمرو زبان‌های غربی ایرانی است.

منابع

وهمن، فریدون، «حضور ایران در اسلام»، **مجلهٔ ایرانشناسی**، سال نهم، ص۹۷–۱۱۶.

Acharian M., *Mayeren armatakan lararan.* Vol. 3. Yerevan 1977;
Asatrian, G., *Kontakty armyanskogo s novoiranskimi yazykami*. Yerevan 1991;
Asatrian, G., ``Dimili: People and Language", *EIr*., Vol. VII/4, pp. 405-411;
Asatrian, G., Livshits V., ``Origine du système consonantique de la langue kurde", *Acta Kurdica*, Vol. 1(1994), pp. 81-108;
Chodzko, A., ``Études philologigues sur la langue kurde (dialecte de Soléimanié)", *JA*. g (1857), pp. 297-356;
Jaba, A., Justi F., *Dictionnaire kurde- français*. SPd, 1879;
Justi, F., Les *noms d'animaux en kurde*, Paris 1878;
Lamberterie, Ch., *Armeniaca I. VIII: Etudes lexicales*, BSL, t. 73/1, pp. 243-285;
Lerch, P., *Issledovaniya ob iranskix i ix predkax severnyx xaldeyax* Kn. 1. SPB, 1856;
Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. lief. 5, Bern 1951;
Schmitt, R., *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit.* Wiesladen 1967.

❑

اشتقاق چند واژهٔ گیلکی

محمّد حسن‌دوست (گروه زبان‌های ایرانی)

گویش گیلکی یکی از گویش‌های ایرانی نو و از گروه گویش‌های حاشیهٔ دریای خزر است. ویژگی‌های آوایی این گویش نشان می‌دهد که به شاخهٔ زبان‌های ایرانی شمال غربی تعلق دارد.

گویش گیلکی، مانند بسیاری از گویش‌های دیگر ایرانی رایج در محدودهٔ جغرافیایی ایران، به سبب ارتباط روز افزون گیلک‌زبانان با فارسی زبانان و تأثیر فراوان زبان رسمی از طریق گسترش دامنهٔ رسانه‌های گروهی، به تدریج در حال از دست دادن اصالت زبانی خویش است. بسیاری از لغات اصیل این گویش جای خود را به لغات زبان فارسی داده‌اند و احیاناً به بوتهٔ فراموشی افتاده‌اند. نگارنده، در این مقاله، کوشیده است چند واژهٔ گیلکی را، که بیشتر آنها در نزد نسل جوان از یاد رفته‌اند، مختصراً از نظر ریشه‌شناسی بررسی کند. این واژه‌ها عموماً از فرهنگ گیلکی گردآوردهٔ منوچهر ستوده (تهران۱۳۳۲) و فرهنگ لغات و اصطلاحات و ضرب المثل‌های گیلکی گردآوردهٔ شادروان احمد مرعشی (تهران۱۳۵۵) استخراج شده‌اند.

۱. آشتالو āštālu «**هلو**»

احتمالاً مرکب از ast->*a¯šṭ «استخوان، هسته» (قس فارسی آشتالنگ «استخوان پا»؟) و ālu «آلو»؛ قس خوانساری helkuštə̈ که احتمالاً مرکب است از halug>helk «آلو» (قس فارسی هلو، گیلکی خُلی) و ast->*asˇt=*uštə̈ «هسته». (WIrM I 358)

۲. آغوز āγuz «**گِردو**» **(ستوده)**

مشتق از ایرانی -ā-gauzǎ* مرکب از پیشوندِ ā و -gauzǎ* مشتق از ریشهٔ -gauz «گِرد بودن، کُرَوی بودن»؛ قس یدغا oγuzo «گردو» (<-āgauzǎ*)، فارسی گَوَز. گونهٔ دیگرِ ریشهٔ -gauz -gaud است که از آن واژه‌های گود «گردو» در ترکیبِ گوداب، گوی (<-gauda*) و گُنده «چانهٔ خمیر» (<-gundaka* با میانوند -n-) در فارسی و گوده (← همین مدخل) در گیلکی باقی مانده است. (IIFL II 189)

۳. اَجیک aǰik «**کِرْم**»

مرتبط با اوستایی -aži «مار»، قس مازندرانی ažik «کِرْم»، یدغا īž «مار». (AiW 266, IIFL II 196, Ir. Dr. 24 n1)

۴. اَروسه aruse «**اشک**»

مرتبط با اوستایی -asrū* «اشک» درترکیبِ -azan - asrū «اشک‌ریز، اشک‌بار»؛ قس فارسی نو اَرْس (< فارسی میانه: ars) کردی asr، بلوچی als. (CPD11, AiW222, Man.Ph1. 30)

۵. اَش aš «**لِه، کوبیده**»

مشتق از اوستایی -aša «له شده، کوبیده» که خود مشتق است از ایرانی باستان -árta*، صفت مفعولی از ریشهٔ -ar «خُرد کردن، کوبیدن»؛ قس فارسیِ نو آرد (<-arta*). (AiW 239, KhS 22)

۶. اویر avir «**گم، مفقود**» **(مرعشی)**

مشتق است از ایرانی -a-vairya* که مرکب است از a پیشوند نفی و جزء دوم مرتبط با اوستایی -vīra* «زیرکی، هوش»؛ قس پشتو hēr؛ کردی bīr «گم، مفقود»؛ فارسی نو ویر «احمق، نادان»؛ ویر، بیر «اندیشه، یاد، حافظه». (AiW 1454, 1858, EVP 30)

۷. ایژگره ižgere «**جیغ، داد و فریاد**» **(ستوده)**

احتمالاً مشتق از ایرانی -uz-garaka* مرکب از پیشوندِ uz «بالا، بَر» و -garaka* مشتق از

ریشهٔ -gar «دادزدن، صدا کردن»؛ قس سغدی uz-gāra- > (*žγār) ǰ/žγ'r «فریاد، جیغ» (فارسیِ دخیل ژَغار)؛ پشتو žaṛ•l «فریاد زدن، نالیدن» فارسی: آژیر (-ǰarya- ā-*). (KhS 412, SGS 38, EVP 105 IEO II 268)

۸. بورمه burme «گریه»

مشتق از ایرانی -brmaka* که خود مشتق است از ریشهٔ -bram «گریستن»؛ قس سکایی -brem «گریستن»؛ پارتی -barm «گریستن»؛ فارسی میانه bramand «گریه‌مند، گریان»؛ سنگسری börma «گریه»، خوانساری burmä «گریه».

(KhS 316, SGS 107, ELP 56, WIrM I 346)

۹. بیه biye «آب»

در ترکیبِ بیه پَس و بیه پیش «(سرزمین‌های) این سوی آب و آن سوی آب (سپیدرود)»؛ قس گیلکی وایه vāye «آبشار» (ستوده)؛ تاکستانی vūye «آب». (Henning TPS 1954 164)

۱۰. پِختن pextan در واپِختن «پیچیدن» (ستوده)

مشتق از -pixta* صفت مفعولی از ریشهٔ -pič-/pik؛ قس سنسکریت picati «خم‌کردن، در هم کشیدن، منقبض کردن». (KWA II 269)

۱۱. پُرد pord «پُل» (ستوده)

مشتق از ایرانی -pṛtu* که خود مشتق است از ریشهٔ -par «عبور کردن، بدان سو رفتن»؛ قس اوستایی -p•r•tu «گذرگاه، معبر»؛ کردی purd. (AiW 851, 892)

۱۲. تونگوله tungule «تلنگر»

مرتبط با کلمهٔ فارسی اَنگول یا اَنگُل «انگشت»؛ قس خوانساری tuŋguläk؛ کلمهٔ فارسی یاد شده احتمالاً مشتق است از اوستایی -aŋura* «عضو، اندام، انگشت»؛ قس سنسکریت -aṅgúli «انگشت»؛ مازندرانی engel؛ کاشانی engulī؛ گزی ĕŋgulī, ĕŋgolī. (KWA I 21, AiW 1681f, Ir. Dr 151)

۱۳. جی‌جی ǰiǰi «پستان، پستانک» (ستوده)

مرتبط است با سکایی tcījsa «پستان، سینه»؛ سنگلجی čičī، اشکاشمی čučī؛ سریکلی čüči، وخی čučī؛ فارسی و گیلکی چوچو. (IIFL II 387, KhS 140)

۱۴. چَل čal «چرخ» (ستوده)

مشتق از اوستایی -čaxra «چرخ»، در مورد تحول تاریخی -čaxra به «چَل» ← سَل (staxra->).

۱۵. چَل čal «گِل» (ستوده)

مرتبط با خوارزمی -čl «ادرار کردن، شاشیدن»؛ اشکاشمی čal «گِل، لجن»؛ شُغْنی čāl «لجن، باتلاق» روشنایی čāl «گِل» بختیاری čel، čil «گودال آب».

(Schwartz M. ZDMG 120 1970 301)

۱۶. دَوارستن davārastan «عبور کردن، گذشتن» (مرعشی)

مشتق از اوستایی -dvar «رفتن»؛ قس فارسی میانه dvāristan «دویدن، حرکت کردن». (KWA II 73, AiW 765)

۱۷. رَش raš «وَرزا، گاو نر» (ستوده)

احتمالاً مشتق از اوستایی -aršan «نر (در مورد انسان یا حیوان)». (AiW 203)

۱۸. ری rey «پسر»

مشتق از ایرانی -raita* که خود مشتق است از ریشهٔ -rai «رشد کردن، بالیدن»؛ قس سکایی rya «جوان»، -rī- در ترکیب: hūrī «جوان»، (<-hu-raita* لفظاً «نیک بالیده، نیک رشد کرده» یعنی «جوان، برومند»)؛ فارسی نو ریدک (< فارسی میانه rētak «جوان، غلام»). (KhS 176, 492)

۱۹. زاما zāmā «داماد» (ستوده)

مشتق از اوستایی -zāmātar «داماد»؛ قس پشتو zūm؛ یدغا zamai؛ سنگلجی z•mūδ؛

پراچی zāmă̆؛ بلوچی zāmaθ؛ گزی zŭ̆mā؛ خوانساری zumā.
(WIrM II 755, EVP 102, AiW 1689, IIFL I 302, KhS 345)

۲۰. زیجی ziǰi «گاو شیرده» (مرعشی)

احتمالاً مشتق از ایرانی *azi-čī-kā-؛ قس اوستایی azi- «حامل، باردار (در موردگاو ماده و مادیان)»؛ از نظر ساخت قابل مقایسه است با سریکلی vārj «مادیان» (<-*bāračī مشتق از *bāra- «حامل، برنده»). (AiW 228, Ir.Dr. 13)

۲۱. سَبَج sabaǰ «شپش» (ستوده)

مشتق از اوستایی: spiš- «شپش»؛ قس فارسی میانه spuš, spiš؛ پشتو sp•ža؛ شُغنی sepaž. (IIFL I 406, AiW 1625, EVP 69)

۲۲. سردی sardi «نردبان» (ستوده)

مرتبط با ریشهٔ اوستایی sar- «به هم پیوستن، متصل کردن»؛ قس فارسی میانه sard «نردبان»؛ خوانساری salt, satl؛ سیوندی sid (*sidl > *sadl > *sald)؛ گزی sārt.
(JA8/970 [1971] 87-9, WIrM I 380, II 732, III 342)

۲۳. سَل sal «استخر» (ستوده)

مشتق از اوستایی staxra- «استوار، محکم» که خود مشتق است از ریشهٔ stak- «محکم بودن، مقاومت کردن»؛ تحول تاریخی کلمهٔ staxra- را به «سَل» می‌توان چنین نشان داد: staxra- > *stal (مانند čaxra- > چَل) > *issal > sal؛ قس فارسی نو اِستَل؛ گزی salx؛ خوانساری esseil, issel؛ میمه‌ای estāl. از نظر معنایی، قابل مقایسه است با سکایی pastā- «استخر، آبگیر»، مشتق از هندو اروپایی: *pasto- «استوار، محکم».
(KhS 226, WIrM I 360, II 731)

۲۴. سوبول subul «کیک» (ستوده)

قس اشکاشمی s•pul, s(•)p•l؛ سنگلجی sp•l. مرتبط است با اوستایی spiš- (← **سَبَج**).

۲۵. شَتَره šatare **«ترکه و چوب نازک» (ستوده)**

احتمالاً مرتبط با اوستایی -aštrā «تازیانه، شلاق» که خود مشتق است از ریشهٔ -az «راندن»؛ قس فارسی میانه aštar «تازیانه». (AiW 263, CPD 13)

۲۶. شوکول šukul **«نوعی موش خرما» (ستوده)**

احتمالاً مشتق از اوستایی -sukur•na «جوجه تیغی»؛ قس فارسی میانه sukur؛ پشتو šk̤ūn̤، šk̤ōn̤؛ پراچی šuγur؛ کردی sīxūr؛ فارسی نو سُگُر، سُگُرنه، شُغُر، سیخور. (AiW 1582, GNE 744, EVP 73, IIFL I 290)

۲۷. کُر kor **«دختر» (ستوده)**

مشتق از ایرانی -kurna* که خود مشتق است از ریشهٔ -kur «زاده شدن، تولد یافتن»؛ قس کردی kur, kurr «پسر»؛ فارسی نو کرّه (<-kurnaka*)؛ گیلکی کورکی korki «دختر». (Bailey TPS 1953 39, JRAS 1953 115)

۲۸. کَله kale **«اجاق، آتشدان گِلی» (ستوده)**

مشتق از ایرانی -karaka* که خود مشتق است از ریشهٔ -kar «سوختن، درخشیدن، گرم کردن»؛ قس اصفهانی kelek؛ کردی kärâk «آتشدان»؛ گزی kiläk؛ فارسی نو کَلَک «آتشدان، منقل». (Eilers, W, «Herd und Feuerstätte in Iran», 317ff, WIrM II 688)

۲۹. کوته kute **«توله، تولهٔ سگ» (ستوده)**

مشتق از ایرانی میانه kōtak* «کودک، جوان، کوچک»؛ قس سغدی kwty «سگ»؛ سنگلجی kuδ؛ شغنی kud؛ گیلکی سکوده و سکوده زای (sakude) «تولهٔ سگ» (<sag-kude)، کوتای kutāy «پسربچه». (WIrM II 691 GMS 159, IIFL II 397)

۳۰. گاچه gāče **«طویله» (ستوده)**

احتمالاً مشتق از ایرانی -gāu-kati* مرکب از gāu* مشتق از -gav «گاو» و -kati* مشتق از ریشهٔ -kat «پوشاندن، مخفی کردن» (قس فارسی کده)؛ پشتو γuǰal «طویله»

(<-*gu-kati)؛ شُغنی γiǰīd؛ سریکلی γiǰed؛ یزغلامی γogud «طویله، اصطبل» (EVSh 36) .[*gu-kata->]

۳۱. گُزگا gozgā **«قورباغه» (ستوده)**

مشتق از ایرانی *vazaγāă-kă ؛ قس اوستایی -vazaγă «وزغ»؛ یدغا wuγz•ga. (AiW 1389, IIFL II 52, 196)

۳۲. گوده gude **«کلوخ، گلولهٔ برف، چانهٔ خمیر، غدّه، آماس» (ستوده)**

مشتق از ایرانی *-gudaka که خود مشتق است از ریشهٔ -gaud-/gud- «گرد بودن، کروی بودن»؛ قس اوستایی -gundă (با میانوند -n-) «چانهٔ خمیر»؛ فارسی نو گُنده «چانهٔ خمیر» و شاید گُنده به معنی «بزرگ، تنومند، در مقابلِ باریک». (AiW 525)

۳۳. لیسک lisk **«لیز» (ستوده)** نیز **«لوس و نُنُر»**

مرتبط با فارسی نو لغزیدن (<-*(h)la γz) و لیزیدن، صورتی دیگر از لغزیدن (با تحول -līz <lē z<la γz-)؛ قس لَخْش (<-*(h)laxš)، لَشْن (<-*(h)laxš na)؛ خراسانی līsk «لخت، عریان»؛ آسی laγz «صاف، مسطح، هموار»؛ پشتو lēsa «رنده»؛ نیز قس فارسی نو لیسه «رنده»، لیسَک «حلزون». (*Acta Iranica* vol. 29, 118; IIFL II 269, KWA III 396)

۳۴. مِش meš **«زنبور عسل» (ستوده)**

احتمالاً مشتق از اوستایی -maxšī «مگس»؛ قس پشتو māšai «پشه»؛ اورموری ,maṣī mišī «مگس»؛ کردی miš. (AiW 1112, EVP 43, KhS 328)

۳۵. ناره nāre **«غرش، آواز بلند»**

اشتقاق این لغت دقیقاً معلوم نیست؛ شاید گونه‌ای دیگر باشد از نالهٔ فارسی و شاید گونهٔ گیلکی شدهٔ لغت عربیِ نعره. این احتمال نیز وجود دارد که آن را مشتق بدانیم از صورت ایرانی *-nāraka مشتق از ریشهٔ -nar «صدا دردادن، آواز سر دادن» که در این صورت قابل مقایسه است با سکایی nārä «غرش، آواز بلند»، -nar «غریدن»؛ آسی (ایرونی)

näryn، (دیگوری) närun «غریدن، آواز سردادن»؛ (ایرونی) arv-näryn، (دیگوری) arvi-närun «تندر، رعد» فارسی نو ناره؛ از ریشهٔ -nar با افزایهٔ -d (-nar-d*)، لغات -nrδ (-narδ*) «نالیدن» در سغدی و ناله در فارسی (با تبدیل -rd به -l) باقی مانده است. قس بلوچی nāraγ «ناله، آواز». (KhS 174, 180)

۳۶. نُخون noxun سرپوش مخروطی شکل سفالین

مشتق از ایرانی -ni-humbana* که خود مشتق است از ریشهٔ -hub* با پیشوند ni «پوشاندن»؛ قس فارسی نو نَهُبْبَن «سرپوش دیگ و طَبق تنور» و نهفتن (<-ni-hubta*). (Verbum 200)

۳۷. نیه niye «خُمِ سفالین کوچک برای گرفتن کره از شیر» (مرعشی)

مشتق از ریشهٔ -nai-/nī* «فشردن، ضربه زدن، گرداندن، کره گرفتن»؛ قس سکایی -nīyaka «کَره»؛ یدغا niya «دوغاب»؛ یزغلامی nayaǰ «به هم زدن، چرخاندن»؛ نیز قس گیلکی نیره neyre به معنی «نیه» (ستوده)؛ خوانساری nēirä؛ فارسی نو نیره، آنین (<-ā-naina*). (WIrM I 373, IIFL II 40, KhS 184, TPS 1955 70)

۳۸. واش vāš گیاه هرز

مرتبط است با پارتی: wāš «کاه، علوفه» مشتق از اوستایی: -vāstra «چراگاه، مرتع»؛ در مورد تحوّلِ -st(r) به š قس. گیلکی: خاش «استخوان» و خَش «استخوانی، لاغر» < اوستایی: -ast «استخوان» با -x آغازیِ غیر اشتقاقی. (Acta Iranica vol.29 166)

۳۹. وز vaz «چربی» (ستوده)

مرتبط با اوستایی -vazdvar «استواری، استقامت»؛ قس پشتو wāzda؛ شُغنی: wūzd, waz «چربی، روغن»؛ پراچی γāzd؛ یدغا wāzd؛ کردی baz؛ فارسی نو وَزد. (AiW 1391, EVP 95-6, IIFL I 258 II 264)

۴۰. ویریس viris «طنابی که از ساقهٔ برنج بافند» (ستوده)

مشتق از ایرانی -vi-raisa* مرکب از پیشوند vi و جزءِ دوم مشتق از ریشهٔ -rais* «رشتن،

تاب دادن»؛ قس فارسی نو ریسیدن، ابریشم (<-upa-raisama*).
(KWA III 167-8, KhS 363)

منابع

AiW	Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904 (1979).
Chw. WIn	Benzing, J., *Chwaresmisches Wortindex*, Wiesbaden 1983.
CPD	Mackenzie,D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971.
ELP	Ghilain, A., *Essai sur la langue parthe*, Louvain 1939 (1966).
EVP	Morgenstierne, G., *An Etymological Vocabulary of Pashto*, Oslo 1927.
EVSh	Morgenstierne, G., *Etymological Vocabulary of the Shughni Group*, Wiesbaden 1974.
GMS	Gershevitch, I., *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford 1961.
GNE	Horn, P., *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg 1893.
IEO	Abaev, V.I., *`Istoriko- etymologicheski Slovar Osetinskogo Yazyka'*, Leningrad 1973.
IIFL	Morgenstierne, G., *Indo-Iranian Frontier Languages*, vols. I, II, Oslo 1973.
Ir.Dr.	Morgenstierne, G., *Irano-Dardica*, Wiesbaden 1973.
JA	*Journal Asiatique*.
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society*.
KhS	Bailey, H. W., *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge 1977.
KWA	Mayrhofer, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindinchen* , 4 Bände, Heidelberg 1980.
Man.Phl	Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Part II, Wiesbaden 1964.
SGS	Emmerick, R.E., *Saka Grammatical Studies*, London 1968.
TPS	*Transactions of the Philological Society*.
Verbum	Henning, W.B., «Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente», in *Acta Iranica*, vol. 14 (1977).
WIrM	Eilers, W., *Westiranische Mundarten*, 4 Bände, Wiesbaden und Stuttgart 1979 bis 1988.
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

❑

کارنامهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۷۸-۱۳۷۹

شورای فرهنگستان

در **یکصد و هفتاد و یکمین** جلسهٔ شورا (۲۱ تیر ۷۸)، روش انتخاب اعضای وابستهٔ فرهنگستان و مسئلهٔ آموزش زبان فارسی مطرح و بررسی شد. هم‌چنین دربارهٔ برگزاری سومین مجمع آموزش زبان و ادب فارسی به مدیریت آموزش و پرورش و مساعدت فرهنگستان بحث و تبادل نظر شد.

در **یکصد و هفتاد و دومین** جلسهٔ شورا (۴ مرداد ۷۸)، بیست و نه معادل پیشنهادی گروه دامپزشکی در برابر واژه‌های بیگانه به تصویب رسید.

در **یکصد و هفتاد و سومین** جلسهٔ شورا (۵ مهر ۷۸)، بعضی از اعضای شورا گزارش مسافرت‌ها و فعالیت‌های علمی خود را در تعطیلات تابستانی ارائه کردند. در این جلسه، بر لزوم تقویتِ همکاری فرهنگستان با جامعهٔ دانشگاهی تاجیکستان و فرهنگستان آن کشور و رسیدگی به وضعیت کتابخانه از حیث سفارش و تهیهٔ کتب و مجلات داخلی و خارجی تأکید شد.

در **یکصد و هفتاد و چهارمین** جلسهٔ شورا (۱۹ مهر ۷۸)، دوازده معادل پیشنهادی حوزهٔ مشترک حمل و نقل تصویب شد.

در **یکصد و هفتاد و پنجمین** جلسهٔ شورا (۳ آبان ۷۸)، در ادامهٔ مصوبات جلسهٔ پیشین، چهار معادل پیشنهادی حوزهٔ مشترک حمل و نقل تصویب شد.

در **یکصد و هفتاد و ششمین** جلسهٔ شورا (۱۷ آبان ۷۸)، بیست و نه معادل پیشنهادی گروه مخابرات در برابر واژه‌های بیگانهٔ آن تصویب شد. در این جلسه، **دکتر بدرالزمان قریب** به سمت مدیر گروه گویش و **آقای احمد سمیعی (گیلانی)** به سمت مدیر گروه نشر آثار انتخاب شدند.

در **یکصد و هفتاد و هفتمین** جلسهٔ شورا (۱ آذر ۷۸)، نوزده معادل پیشنهادی گروه بسپار (پُلیمِر) تصویب شد. در این جلسه، دکتر غلامعلی حدّاد عادل گزارشی از مراسم افتتاح مرکز اسناد و مطالعات دستور زبان فارسی و دکتر بهمن سرکاراتی گزارشی از سفر خود به کشور روسیه و شرکت در میزگرد «بررسی و نقد مطالعات ایرانی در روسیه» و سخنرانی در آن مجمع، ارائه کردند.

هم‌چنین مسئلهٔ احیای انجمن استادان زبان فارسی در ایران مطرح شد.

در **یکصد و هفتاد و هشتمین** جلسهٔ شورا (۱۵ آذر ۷۸)، دکتر غلامعلی حدّاد عادل دربارهٔ فعالیت‌های گروه هنرهای تجسمی واژه‌گزینی و نحوهٔ انتخاب واژه‌ها سخن گفتند. سپس، سی و دو معادل پیشنهادی این گروه تصویب شد.

در **یکصد و هفتاد و نهمین** جلسهٔ شورا (۲۹ آذر ۷۸)، چهل و پنج معادل پیشنهادی گروه حمل و نقل در برابر واژه‌های بیگانه تصویب شد. در این جلسه، دکتر غلامعلی حدّاد عادل خبر آمادهٔ چاپ بودن «طرح دستور خط فارسی» را اعلام کردند و خواستار آن شدند که اعضا نظر خود را دربارهٔ آن اعلام کنند. ضمناً دکتر بهمن سرکاراتی لزوم تألیف فرهنگ ریشه‌شناختیِ زبان فارسی را متذکّر شدند و اجرای طرحی با عنوان «ریشه‌شناسی افعال در زبان فارسی» را پیشنهاد کردند.

در **یکصد و هشتادمین** جلسهٔ شورا (۱۳ دی ۷۸)، دوازده معادل پیشنهادی واژه‌های عمومی گروه واژه‌گزینی در برابر واژه‌های بیگانه تصویب شد. در این جلسه، اعضا نظر خود را دربارهٔ «طرح دستور خط فارسی» اظهار کردند و مقرّر شد که طرح، پس از اعمال نظرهای اصلاحی، با ذکر عبارت متن پیشنهادی، به عنوان ضمیمهٔ نامهٔ فرهنگستان، چاپ و برای مشترکان ارسال شود.

در **یکصد و هشتاد و یکمین** جلسهٔ شورا (۱۱ بهمن ۷۸)، امور جاری فرهنگستان بررسی شد. در این جلسه، دربارهٔ تداول غلط‌های رایج فارسی در برنامه‌های سازمان صدا و سیما و غفلت آن سازمان از معادل‌های مصوّب فرهنگستان برای واژه‌های بیگانه و احیاناً مزاح با فعالیت واژه‌سازی گروه واژه‌گزینی بحث شد.

ضمناً دکتر غلامعلی حدّاد عادل خبر برگزاری نخستین **هم‌اندیشی مسائل واژه‌گزینی و اصطلاح‌شناسی** طی روزهای ۸-۱۰ اسفند و تأسیس فروشگاه انتشارات فرهنگستان را اعلام کردند. دکتر بدرالزمان قریب، مدیر گروه گویش‌شناسی نیز، دربارهٔ اجرای طرح «گردآوری راهنمای زبان‌ها و گویش‌های ایرانی نو» و مراحل آن توضیحاتی دادند.

در **یکصد و هشتاد و دومین** جلسهٔ شورا (۲۵ بهمن ۷۸)، دربارهٔ تألیف «آیین‌نامهٔ دانشنامهٔ ادبی» بحث و تبادل نظر و شورایی برای تصمیم‌گیری دربارهٔ هدف و محتوای دانشنامه و سازمان‌دهی مجدد گروه انتخاب شد، مرکب از: آقایان آیتی، سعادت، سمیعی، دکتر پورجوادی، دکتر حدّاد عادل، دکتر خوانساری، دکتر سرکاراتی، دکتر صادقی، دکتر فرزام، دکتر محقق، نجفی، و دکتر زین‌العابدین مؤتمن.

در **یکصد و هشتاد و سومین** جلسهٔ شورا (۲۳ اسفند ۷۸)، دکتر محمد جان‌شکوری از فعالیت‌های علمی خود در فرهنگستان تاجیکستان و همکاری با مرکز پژوهش تمدن دورهٔ سامانیانِ دانشگاه خجند در انتشار هشت عنوان کتاب گزارشی ارائه کردند (← خلاصهٔ گزارش فعالیت علمی دکتر محمد جان‌شکوری). دکتر منیازف نیز فعالیت‌های مؤسسهٔ رودکی در نشر فرهنگ گویش‌های محلی جنوب تاجیکستان در ۲۰ جلد و خبر تجدید چاپ فرهنگ تاجیکی-روسی و جمع‌آوری ۱۰۰۰ پند از پندهای نیاکان و ترجمهٔ آنها به روسی را به اطلاع شورا رساندند.

در **یکصد و هشتاد و چهارمین** جلسهٔ شورا (۲۲

فروردین ۷۹)، چهل معادل پیشنهادی گروه حمل و نقل درون‌شهریِ جاده‌ای در برابر واژه‌های بیگانه تصویب شد. در این جلسه، دکتر مهدی محقق، از سفر خود به جمهوری روسیه و بازدید از دو مؤسسهٔ شرق‌شناسی و فلسفهٔ شرق آکادمی روسیه گزارشی عرضه کردند.

در **یکصد و هشتاد و پنجمین** جلسهٔ شورا (۵ اردیبهشت ۷۹)، دکتر جواد حدیدی دربارهٔ طرح پیشنهادی خود با عنوان «**گسترش ادبیات تطبیقی در ایران**» توضیحاتی دادند. در این پیشنهاد، پیش‌بینی شده است که، طرح مذکور با تشکیل بخش ادبیات تطبیقی در فرهنگستان زبان و ادب فارسی و تأسیس رشته‌ای با همین عنوان در دانشگاه‌های ایران، در دو مرحله اجرا شود. ایشان وظیفهٔ علمی بخش ادبیات تطبیقی را بررسی تأثیر ادبیات فارسی بر ادبیات کشورهای دیگر و بررسی تأثیر ادبیات کشورهای غربی بر ادبیات فارسی عنوان کردند. در این جلسه، آقای دکتر حدیدی، به اتفاق آراء، به مدیریت گروه ادبیات تطبیقی انتخاب شدند.

در **یکصد و هشتاد و ششمین** جلسهٔ شورا (۱۹ اردیبهشت ۷۹)، دکتر غلامعلی حدّاد عادل به موضوع نامهٔ کمیسیون ملی یونسکو در ایران به فرهنگستان اشاره کردند که طی آن با توجه به نامگذاری روز ۲۱ فوریه/ ۲ اسفند به «**روز بین‌المللی زبان مادری**»، مسئولیت برگزاری مراسمی در این روز با همکاری و مشارکت سازمان‌های مرتبط دیگر به عهدهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی نهاده شده است و اعضای شورا در این زمینه نظرات خود را ایراد فرمودند.

در **یکصد و هشتاد و هفتمین** جلسهٔ شورا (۱۶ خرداد ۷۹)، شانزده معادل پیشنهادی گروه پزشکی در برابر واژه‌های بیگانهٔ آن تأیید و تصویب شد. در این جلسه، با توجه به تمایل آقای احمد سمیعی به معافیت از ادارهٔ گروه نشر آثار و به پیشنهاد آقای دکتر حدّاد عادل، دکتر بهمن سرکاراتی به اتفاق آراء به عنوان مدیر گروه نشر آثار انتخاب شدند. هم‌چنین دربارهٔ آیین‌نامه و اعضای شورای کتابخانه و وظایف این شورا بحث و تبادل نظر شد.

در **یکصد و هشتاد و هشتمین** جلسهٔ شورا (۳۰ خرداد ۷۹)، بیست و هفت معادل پیشنهادی گروه پزشکی تصویب شد. در این جلسه، دکتر غلامعلی حدّاد عادل دربارهٔ تشکیل کمیسیونی برای برگزاری مراسم «روز بین‌المللی زبان مادری» پیشنهادهایی ارائه کردند.

در **یکصد و هشتاد و نهمین** جلسهٔ شورا (۲۰ تیر ۷۹)، آقایان دکتر لاریجانی رئیس سازمان صدا و سیما، مهندس مهدی فیروزان رئیس و آقای موسی اسوار دبیر شورای عالی ویرایش صدا و سیما و هم‌چنین اعضای این شورا، آقایان خجسته، سرافراز، رضا سید حسینی، ضرغامی، دکتر حسن مرندی و مهندس هاشمی، به عنوان میهمان حضور و شرکت داشتند. این جلسه، با هدف تشریک مساعی فرهنگستان و سازمان صدا و سیما دربارهٔ مسائل زبانی و آشنایی آن سازمان با نظر اعضای فرهنگستان و بررسی اشکالات موجود و چاره‌اندیشی برای رفع آنها، برگزار شد. در پایان جلسه، دکتر غلامعلی حدّاد عادل به پاس تلاش صادقانهٔ مهندس فیروزان، در دورهٔ دبیری فرهنگستان زبان و ادب فارسی، لوح تقدیری به ایشان اهدا کردند.

در **یکصد و نودمین** جلسهٔ شورا (۴ مهر ۷۹)، بعضی از اعضا، از مسافرت‌ها و فعالیت‌های علمی خود در ایام تعطیل تابستانی شورا گزارش ارائه کردند. در این جلسه، هیجده معادل پیشنهادیِ گروه موسیقی در برابر واژه‌های بیگانه تصویب شد.

در **یکصد و نود و یکمین** جلسهٔ شورا (۱۸ مهر ۷۹)، با حضور آقایان حسین دهلوی و دکتر ساسان فاطمی، میهمانان فرهنگستان، بیست و دو معادل پیشنهادی گروه موسیقی در برابر واژه‌های بیگانه تصویب شد.

در **یکصد و نود و دومین** جلسهٔ شورا (۱۶ آبان ۷۹)، با حضور آقایان دکتر بهبهانی و مهندس معدلت، میهمانان فرهنگستان، چهل و پنج معادل پیشنهادی گروه حمل و نقل درون‌شهری جاده‌ای در برابر واژه‌های بیگانه تصویب شد. در این جلسه، دکتر غلامعلی حدّاد عادل، دکتر **بهمن سرکاراتی** را به سمت **معاونت علمی** فرهنگستان پیشنهاد کردند که به اتفاق آرا به تصویب رسید.

گروه واژه‌گزینی

خوشبختانه توجه به امر واژه‌گزینی در جامعه و در بین متخصصان رشته‌های گوناگون سبب شده است که‌گروه واژه‌گزینی فرهنگستان زبان و ادب فارسی شاخه‌های واژه‌گزینی تخصصی خود را افزایش دهد و، با مشارکت استادان و اهل فن، فعالیت واژه‌گزینی علمی را عمق و وسعت بخشد.

فعالیت‌های واژه‌گزینی، به دلیل تنوع، به پنج دستهٔ عملی، پژوهشی، روابط برون‌مرزی، آموزش و روابط عمومی تقسیم شده است.

فعالیت‌های عملی

شاخه‌های تخصصی واژه‌گزینی، با مشارکت فرهنگستان‌های علوم و علوم‌پزشکی و مؤسسات پژوهشی دیگر و استادان و متخصصان، افزایش یافته است. در حال حاضر، ۴۰ گروه تخصصی فعال با فرهنگستان همکاری دارند و ۴ گروه در حال تشکیل است که امید است تا پایان سال جاری این گروه‌ها نیز کار خود را آغاز کنند. فهرست گروه‌های تخصصی به شرح زیر است:

حوزهٔ علوم پایه (دارای شورای هماهنگی): **علوم زمین** و شاخه‌های هواشناسی، ژئوفیزیک، و زمین‌شناسی؛ **فیزیک** و شاخه‌های فیزیک مدارس و اُپتیک؛ **شیمی**؛ **زیست‌شناسی**؛ **ریاضی** و شاخهٔ ریاضی مدارس.

حوزهٔ علوم مهندسی (دارای شورای هماهنگی): **مهندسی شیمی**؛ **مهندسی مواد و متالوژی**؛ **مهندسی برق**؛ **مهندسی محیط زیست**؛ **مهندسی عمران**؛ **مخابرات** (زیر نظر مرکز تحقیقات مخابرات)؛ **رایانه** (مستقل)؛ **نقشه‌برداری** (در شرف تشکیل).

حوزهٔ پزشکی: **پزشکی** (با مشارکت فرهنگستان علوم پزشکی)؛ **دامپزشکی** (با مشارکت فرهنگستان علوم).

حوزهٔ حمل و نقل: **حمل و نقل ریلی**؛ **حمل و نقل هوایی**؛ **حمل و نقل درون‌شهری-جاده‌ای**؛ **حمل و نقل دریایی**.

حوزهٔ کشاورزی: **زراعت**؛ **باغبانی**.

حوزهٔ هنر: **موسیقی**؛ **هنرهای تجسمی و معماری** (کار متوقف شده است).

حوزهٔ علوم انسانی (دارای شورای هماهنگی): **زبانشناسی**؛ **جامعه‌شناسی** (در شرف تشکیل)؛ **کتابداری و اطلاع‌رسانی** (در شرف تشکیل)؛ **روانشناسی و علوم تربیتی** (در شرف تشکیل)؛ **فلسفه**؛ **تاریخ**؛ **جغرافیا** (در شرف تشکیل)؛ **اقتصاد** (زیر نظر فرهنگستان زبان).

و **حوزه‌های تغذیه و صنایع غذایی؛ ایرانگردی و جهانگردی؛ رسانه‌ها؛ نظامی؛ ورزش**.

در سال گذشته، جمعاً حدود ۴۰۰۰ واژه در گروه‌های تخصصی بررسی و، از آن میان، ۷۶۰ واژه در شورای واژه‌گزینی مطرح شده است.

گروه واژه‌گزینی تا کنون ۱۱ جزوه (۲ جزوه واژه‌های عمومی، ۹ جزوه واژه‌های تخصصی) منتشر کرده است. چهار جزوه نیز به تصویب نهایی رسیده و برای تأیید ریاست جمهوری ارسال شده است.

فعالیت‌های پژوهشی

در سال گذشته، گروه واژه‌گزینی فعالیت پژوهشی خود را بر شناخت واژه‌گزینی و اصطلاح‌شناسی در کشورهای دیگر متمرکز ساخته و برای دستیابی به اطلاعاتی در این زمینه مبادرت به ترجمهٔ مقاله کرده است که برخی از آنها به صورت محدود منتشر شده و برخی دیگر هنوز در هیئت فنی در دست بررسی است. عناوین شماری از مقاله‌های ترجمه‌شده به این شرح است: «اصول و روش‌های اصطلاح‌شناسی»، «واژه‌شناسی ـ اصول و هماهنگ‌سازی»، «اصطلاح‌شناسی و مهندسی دانش»، «طبقه‌بندی علم اصطلاح‌شناسی برای استفاده در کار اصطلاح‌شناسی»، «هنجار و زبان علم».

روابط برون‌مرزی

فرهنگستان، در سال گذشته، به عضویت مرکز بین‌المللی اطلاعات واژه‌شناسی (اینفوترم) در آمد. شرکت فعّال در گردهمایی‌های علمی خارج از کشور ضمن آن‌که فرهنگستان را به جوامع علمیِ دنیا می‌شناساند، برای پژوهشگران فواید آموزشی در بر دارد. از جملهٔ این گردهمایی‌ها هم‌نشست (سمپوزیوم) LSP (Language for Special Purposes، زبان برای مقاصد ویژه) است که هر دوسال یک‌بار برگزار می‌شود. چند تن از پژوهشگران گروه در دوازدهمین نشست آن مقالات خود را ارائه دادند و امسال نیز مقالات شش نفر از پژوهشگران پذیرفته شده است. هم‌چنین در کنگرهٔ TKE (Terminology and Knowledge Engineering، اصطلاح‌شناسی و مهندسی دانش) مقالاتی از پژوهشگران گروه ارائه شده است.

فرهنگستان مسئولیت دبیرخانهٔ کمیتهٔ فرعی واژه‌شناسی اطلاعات و اسناد (TC۴۶ SC۳) را به عهده گرفته است که به لحاظ مطرح شدن در جوامع بین‌المللی و فراگیری شیوه‌های مناسب واژه‌گزینی فعالیت ارزنده‌ای است.

ـ فرهنگستان توافق‌نامه‌ای نیز با کمیتهٔ اصطلاحات تاجیکستان امضا کرده است که، بر اساس آن، قرار است به مبادلهٔ پژوهشگر برای مدت یک ماه در سال بپردازیم. با فرهنگستان پاکستان نیز ارتباط برقرار شده است و کتاب‌ها و نشریات آنها به فرهنگستان ارسال می‌شود. با برخی از استادان خارج از ایران نیز، از طریق خبرنامه رابطه برقرار است و از آنان در مورد معادل‌های پیشنهادی نظرخواهی می‌شود.

آموزش

فرهنگستان برای آموزش پژوهشگران در زمینهٔ واژه‌گزینی اهمیت خاصی قایل است. عده‌ای از پژوهشگران در دوره‌های مدرسهٔ تابستانی واژه‌شناسی، که هر سال در وین برگزار می‌شود،

شرکت می‌کنند و امیدواریم نتیجهٔ آموزش آنها به پیشرفت سطح علمی گروه کمک کند. تا کنون، گروه دو دورهٔ آموزش واژه‌گزینی برای علاقه‌مندان برگزار کرده که دومین دوره هم اکنون دایر است. از میان دانشجویان دورهٔ قبل، چند تن به همکاری دعوت شده‌اند. در آینده نیز این روند ادامه خواهد داشت.

روابط عمومی

در اسفند ماه گذشته، **نخستین هم‌اندیشی مسائل واژه‌گزینی و اصطلاح‌شناسی** برگزار و با اقبال گرم استادان و علاقه‌مندان روبه‌رو شد. امیدواریم هر دو یا سه سال یک‌بار این هم‌اندیشی برگزار شود.

هم‌چنین، برای دومین بار، نشست سالانهٔ گروه‌های تخصصی در آذرماه ۷۹، با حضور استادان و متخصصان، برگزار شد و به بررسی مسائل و مشکلات عملی کار و اعلام سیاست‌ها پرداخت. اعلام واژه‌های پیشنهادی شورای واژه‌گزینی در خبرنامه و برنامه‌های متعدد رادیویی و مطبوعات از دیگر شیوه‌های اطلاع‌رسانی و برقراری ارتباط با عموم و صاحب‌نظران است. امید است در آیندهٔ نزدیک بتوانیم از طریق اینترنت اطلاعات لازم در مورد فرهنگستان و گروه واژه‌گزینی را در اختیار عموم قرار دهیم که اقدامات اولیه برای این کار انجام شده است.

گروه زبان‌های ایرانی

گروه زبان‌های ایرانی، از اوایل سال گذشته، فعّالیّت خود را برای اجرای طرح مصوّب گروه با عنوان «بررسی ریشه‌شناختی افعال در زبان فارسی» آغاز کرد. برای تمهید مقدّمات، لازم بود، در مرحلهٔ نخست، دو کار انجام پذیرد: ۱) از مصادر زبان فارسی و مشتقّات فعلی فهرست کاملی فراهم شود. ۲) برای یافتن ریشه‌های افعال و بررسی نحوهٔ اشتقاق و چگونگی ساخت آنها، گونه‌های کهن افعال فارسی در زبان‌های باستانی و میانهٔ ایران (زبان‌های اوستایی، فارسی باستان، فارسی میانه، پارتی، سغدی، ختنی و خوارزمی) گردآوری شود.

برای رسیدن به این مقصود، پژوهشگران گروه استخراج مواد و برگه‌نویسی از منابع زیر را به پایان رسانده‌اند: لغت فرس اسدی طوسی؛ فرهنگ سغدی (تألیف بدرالزمان قریب)؛ برهان قاطع؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ فرهنگ معین.

HORN, P., *Grundriss der Neupersischen Etymologie* (اساس اشتقاق زبان فارسی), Strassburg 1893; HUBSCHMANN, H., *Persische Studien* (مطالعات ایرانی), Strssburg 1895; KENT, R., *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon* (فارسی باستان، دستورزبان، متون، واژه‌نامه), New Haven 1953; MORGENSTIERNE, G., *An Etymological Vocabulary of Pashto* (فرهنگ اشتقاقی زبان پشتو), Oslo 1927. SAMADI, M., *Das Chwaresmische Verbum* (افعال زبان خوارزمی), Wiesbaden 1986.

گروه گویش‌شناسی

در پی تصمیم شورای فرهنگستان زبان و ادب فارسی مورخ فروردین ۱۳۷۹، برای برگزاری «نخستین هم‌اندیشی گویش‌شناسی ایران»، نه تن از استادان برجستهٔ کشور به عنوان اعضای هیئت علمی و دکتر حسن رضایی باغ‌بیدی به سمت دبیری هم‌اندیشی برگزیده شدند. هم‌زمان، دبیرخانهٔ هم‌اندیشی نیز در گروه گویش‌شناسی

فرهنگستان تشکیل گردید. تا کنون پژوهشگران این گروه، جزوه‌هایی را برای راهنمایی پژوهشگران و علاقه‌مندان به‌گردآوری و بررسی گویش‌ها تهیه کرده‌اند که قرار است در روزهای برگزاری هم‌اندیشی (۸، ۹، ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۰) توزیع شود.

گروه دستور زبان فارسی

پژوهشگران این گروه، در دو مرحله، طرح «بررسی تحلیلی کتاب‌های دستور زبان فارسی» را به انجام رساندند. در مرحلهٔ اول، کتاب‌های دستور زبان فارسی به زبان انگلیسی و، در مرحلهٔ دوم، کتاب‌های دستور که به زبان فارسی تألیف شده‌اند بررسی و ویژگی‌های صوری و محتوایی آنها مشخص شد.

طرح‌های «واژه‌ـ‌دستورِ زبان فارسی» و «وضعیت دستور در نظام آموزشی پیش از دانشگاه» نیز در دستور کار گروه قرار گرفت. برای اجرای طرح اول، قرار است، در ابتدا، یک بانک اطلاعاتی حاوی کلیهٔ ویژگی‌های دستوری واژگان زبان فارسی، بر اساس شواهدی از متون ادب فارسی، تهیه شود که تا کنون، به این منظور، جداول حروف آ، الف و ب در مقولهٔ صفت تنظیم شده است.

اجرای طرح دوم با بررسی تازه‌ترین کتاب‌های زبان و ادبیات فارسی در مقاطع تحصیلی تا پایان دورهٔ پیش‌دانشگاهی آغاز شد. در بخش اول، کلیهٔ مقولات زبان‌شناسی و دستوری (در مفهوم سنتی) برای بررسی و تحلیل استخراج شد. اهداف اساسی طرح دوم به شرح زیر است:

ـ ارائهٔ تصویری از نکات دستوری مطرح در نظام آموزش و پرورش؛

ـ بررسی و ارزیابی نظام آموزشی صرف و نحو در کتاب‌های درسی؛

ـ ارائهٔ راه‌کار مناسب و پیشنهاد آن به آموزش وپرورش برای رفع کمبودهای احتمالی؛

ـ ارائهٔ الگو و نظامی برای آموزش دستور.

در این مدت، پژوهشگران گروه مقالاتی نیز برای نامهٔ فرهنگستان تألیف کرده‌اند:

۱. «قید، متمم، قیدواره: تحلیل زبان‌شناسان و کاربرد آن در زبان فارسی»، تألیف زهرا زندی مقدم، سال چهارم، شمارهٔ دوم، ۱۳۷۸.

۲. «حذف در گروه اسمی زبان فارسی»، تألیف سهیلا کاوسی‌نژاد، سال چهارم، شمارهٔ چهارم،۱۳۷۹.

گروه دانشنامهٔ ادبی

در طی سال ۱۳۷۸، در گروه دانشنامهٔ زبان و ادب فارسی، تألیف مقاله‌ها ادامه یافت. در این سال، ۱۳۰ مقاله در موضوعات گوناگون ادبی نوشته شد. علاوه بر این، طبق طرح مصوّب شورای فرهنگستان، قرار بر این شد که شمار مدخل‌ها، با حذف فرعیّات، از ۵۰۰۰ به ۳۰۰۰ کاهش یابد. اجرای این طرح در اسفندماه ۱۳۷۸ به پایان رسید. نتیجهٔ پژوهش‌های مذکور، در سال ۱۳۷۹، طی جلسات متعدد، بررسی و، پس از حک و اصلاح و تصویب نهایی، مدخل‌ها به صورت الفبایی تنظیم و دو جلد ۳۰۰صفحه‌ای شامل ۳۵۰۴ مدخل آماده شد.

تنظیم شیوه‌نامهٔ ویرایش از دیگر فعالیت‌های گروه دانشنامه بود. پس از آماده شدنِ شیوه‌نامه،

ویرایش و آماده‌سازی علمی مقالات آغاز شد و این مهم هم‌اکنون در دستور کار پژوهشگران گروه قرار دارد.

ضمناً، کوشش برای فعال‌تر کردن بخش تألیف هم‌چنان ادامه دارد.

گروه دانشنامهٔ زبان و ادبیات فارسی در شبه قاره

در سال ۷۸-۷۹، ۳ بخش علمی گروه (فرهنگ و تمدن، علوم، ادبیات) ادغام شد. تهیه و تنظیم شیوه‌نامهٔ دانشنامه از دیگر فعالیت‌های این گروه بوده است. تا کنون مقالات جزوهٔ اول این دانشنامه، شامل ۲۶۳ مقالهٔ حرف آ، تهیه شده است.

حاصل تألیف، بازنگاری و ترجمهٔ مقالات از انگلیسی و اردو به فارسی به شرح زیر بوده است: ۱۰۱۴ صفحه تألیف؛ ۱۹۰۱ صفحه بازنگاری؛ ۲۱۲ صفحه ترجمه.

نامهٔ فرهنگستان

در سال ۷۸-۷۹، دورهٔ چهارم فصلنامه (شماره‌های مسلسل ۱۳-۱۶) مجموعاً در ۸۲۴ صفحه و شش شماره ضمیمه (۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱) مجموعاً در ۲۴۲ صفحه منتشر شد. محتویات مجله در ۸ بخش ذیل عنوان‌های سرمقاله، مقاله، نقد و بررسی، تحقیقات ایران‌شناسی، فرهنگستان، تازه‌های نشر، اخبار، نامه‌ها درج شده است و به حوزه‌های گوناگون تحقیقات زبانی و ادبی، زبان و فرهنگ ایران باستان، فنون بلاغی، تحلیل متون، گویش‌های ایرانی، فرهنگ مردم، و دستاوردهای تحقیقاتی پژوهشگران فرهنگستان زبان و ادب فارسی اختصاص دارد.

علاوه بر اعضای پیوستهٔ فرهنگستان و پژوهشگران جوان این سازمان، محققان و استادان دانشگاه‌های تهران، شیراز، مشهد، اصفهان، تبریز و اهواز؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ و هم‌چنین دانشگاه‌های فولرتن، پاریس، اوساکا، پکن، هنگ کونگ، ایروان و تاجیکستان همکاران قلمی نامهٔ فرهنگستان در این دوره بوده‌اند. (← نمایهٔ دورهٔ چهارمِ نامهٔ فرهنگستان)

عناوین ضمیمه‌های منتشرشده به این شرح است: برگزیدهٔ اعجوبه و محجوبه، داستان عامیانهٔ کهن فارسی؛ دستور خط فارسی؛ فهرست مجموعهٔ فورت ویلیام کالج (کلکته) در کتابخانهٔ آرشیو ملی هند ـ دهلی نو؛ خلاصهٔ لغت فرس اسدی طوسی؛ ترجمهٔ الابانة، شرح السامی فی الاسامی میدانی؛ فرهنگ شمس قیس برگرفته از المعجم فی معاییر اشعار العجم.

گروه نشر آثار

کتاب‌های زیر در مرحلهٔ پایان حروف‌چینی است و به زودی منتشر خواهد شد:

۱. قرآن مترجَم، تصحیح دکتر علی رواقی،
۲. واژه‌نامهٔ چهارلنگ بختیاری، رضا سرلک،
۳. لهجهٔ تهرانی، لازار ساموئیلوویچ پی‌سیکوف، ترجمهٔ محسن شجاعی،
۴. نامهٔ سیرجان، محمود سر یزدی،
۵. فرهنگ زرقان، محمدجعفر ملک‌زاده،
۶. مفتاح‌الهدایه و مصباح العنایه، تصحیح منوچهر مظفریان،
۷. فرهنگ گویش دوانی، عبدالنبی سلامی،
۸. مجموعهٔ مقالات هم‌اندیشیِ واژه‌گزینی،

۹. معرفی و نقدگویش نامه‌های ایرانی (مجموعهٔ مقالات)، دکتر علی‌اشرف صادقی،

۱۰. مجموعهٔ مقالات، پروفسور بیلی به زبان انگلیسی،

۱۱. دستور زبان پارتی، تألیف دکتر حسن رضایی باغ‌بیدی،

۱۲. روضة العقول، تصحیح محمد روشن، با تعلیقات کاظم برگ‌نیسی.

آثار زیر درمرحلهٔ ویراستاری است:

ــ واژه‌نامهٔ مازندرانی، مهین‌دخت مقدم،

ــ صیدنه، ابوریحان بیرونی، ترجمهٔ باقر مظفرزاده،

ــ مناظر الانشاء، تصحیح دکتر معصومهٔ معدن‌کن.

گروه فرهنگ‌نویسی

اعضای گروه فرهنگ‌نویسی طی جلسات متعدد، به ویژه از سال ۱۳۷۷ به بعد، دربارهٔ روش‌های تدوین **فرهنگ جامع زبان فارسی** به بحث و تبادل نظر پرداختند. نخستین روش پیشنهادی، که اجرای آن در گروه تصویب شد. تدوین فرهنگ از طریق ذخیرهٔ مواد متون زبان فارسی در رایانه بود. پس از آن، اعضای گروه از چندین شرکت رایانه‌ای با سابقه در چنین زمینه‌هایی بازدید کردند و، در جلساتی که متخصصان رایانه نیز حضور داشتند، طرح تدوین فرهنگ بر اساس پیکرهٔ متون زبان فارسی در رایانه بررسی شد. سرانجام، گروه فرهنگ‌نویسی، با همکاری بخش رایانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مشخصات نرم‌افزار **فرهنگ جامع زبان فارسی** را تدوین کرد و قرار شد تهیهٔ این نرم‌افزار به یکی از شرکت‌های رایانه‌ای سفارش داده شود؛ ولی، از نیمهٔ سال ۱۳۷۹، اعضای گروه فرهنگ‌نویسی، به دلیل برخی مشکلات فنی و مبهم بودن آیندهٔ کار رایانه‌ای و نیز پاره‌ای مشکلات اداری، تصمیم گرفتند که کار تدوین فرهنگ با استفاده از روش سنتی را سریعاً آغاز کنند، در عین آنکه تشکیل پیکرهٔ متون زبان فارسی در رایانه هم‌چنان در دستور کار گروه فرهنگ‌نویسی قرار داشته باشد. مراحل کار فرهنگ‌نویسی با استفاده از روش سنتی به این شرح پیش‌بینی شده است:

ــ انتخاب متون کهن زبان فارسی؛

ــ گزینش واحدهای واژگانی (کلمات، ترکیبات، کنایات و جز آنها)؛

ــ برگه‌نویسی واحدهای واژگانی و شواهد آنها؛

ــ تعریف واحدهای واژگانی بر اساس برگه‌ها.

در جلسات اخیر گروه فرهنگ‌نویسی، ضوابط گزینش واحدهای واژگانی و چگونگی برگه‌نویسی به تصویب رسید و قرار است به زودی، با استخدام پژوهشگران جدید و آموزش آنان، کار انتخاب واحدهای واژگانی و برگه‌نویسی آغاز شود.

گروه ضبط اعلام

فعالیت گروه ضبط اعلام در این دوره به شرح زیر بوده است:

ــ ادامهٔ استخراج مدخل‌های اعلام (اشخاص، جغرافیایی و تاریخی) از منابع معتبر؛

ــ تفکیک و برگه‌آرایی مدخل‌های جدید؛

ــ ارجاع‌نویسی برای مدخل‌های جدید؛

ــ تعیین گرایش‌های موجود ضبط اعلام و

یافتن وجوه اشتراک و افتراق آنها؛

ــ تدوین ساختار و قواعد اعلام اشخاص (نام‌های ایرانی، عربی، ترکی، تاجیکی، یونانی و رومی)؛

ــ تدوین قواعد اعلام جغرافیایی (عوارض طبیعی، نهادهای اجتماعی، محدثات)؛

ــ تدوین قواعد اعلام تاریخی (فِرَق و مکاتب، اقوام و طوایف، خاندان‌ها، وقایع تاریخی)؛

ــ برگزاری جلسات هیئت مشاوران برای بحث و تصمیم‌گیری دربارهٔ قواعد و ضوابط ضبط اعلام. اعضای این هیئت عبارت‌اند از:

خانم دکتر ماندانا صدیق بهزادی، عضو هیئت علمی (دانشیار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران)؛ آقایان علی‌محمّد حق‌شناس، عضو هیئت علمی (دانشیار دانشگاه تهران)؛ استاد احمد سمیعی (گیلانی)، عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛ دکتر علی‌اشرف صادقی، عضو هیئت علمی (دانشیار دانشگاه تهران) و عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی و کامران فانی، عضو هیئت علمی (استادیار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران).

کتابخانهٔ فرهنگستان

فعالیت‌های کتابخانه در سال ۷۸-۷۹ به شرح زیر بوده است:

ــ ثبت و آماده سازی موقت کتابخانهٔ خصوصی شادروان دکتر احمد تفضلی؛ شامل ۳۴۱۳ جلد کتاب فارسی، ۱۹۳۷ جلد کتاب لاتین، ۵۲۶ جلد مجله و ۱۶۶ مقالهٔ انگلیسی، روسی و فرانسوی؛

ــ فهرست‌نویسی و برگه‌آرایی و انتقال اطلاعات کتابخانه‌ای مجموعهٔ مذکور به حافظهٔ رایانه‌ای؛

ــ شماره‌گذاری موقت ۱۴۱۵ جلد کتاب به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و روسی از کتابخانهٔ خصوصی شادروان دکتر ماهیار نوابی؛

ــ انتقال اطلاعات کتابخانه‌ای کتاب‌های خریداری‌شده به حافظهٔ رایانه با کنترل املایی اطلاعات و تهیهٔ کارت‌برگردان و برگه‌آرایی کتاب‌ها؛

ــ فهرست‌نویسی مستند ۱۸۰۰ عنوان کتاب (بر حسب مؤلف و موضوع)؛

ــ ایجاد امکان ارتباط با British library (کتابخانهٔ انگلستان) برای استفادهٔ پژوهشگران فرهنگستان از منابع موجود در آن کتابخانه.

بخش رایانه

فعالیت‌های این بخش در سال ۷۸-۷۹ به شرح زیر بوده است:

ــ ثبت نام همکاران در دوره‌های آموزشی Windows و Dos و برگزاری این دوره‌ها در انستیتو ایزایران؛

ــ کابل‌کشی مجدد شبکهٔ کتابخانه به روش Star با افزودن چند ایستگاه به آن و تعویض سرویس خدمات شبکهٔ مذکور؛

ــ همکاری با طرح «فرهنگ جامع فارسی» برای معرفی شرکت‌هایی که توانایی تهیهٔ نرم‌افزاری ویژهٔ طرح مذکور را دارند و آموزش افراد گروه در وارد کردن اطلاعات به رایانه؛

ــ تهیهٔ نرم‌افزاری برای ثبت سوابق و اطلاعات مشترکان خبرنامه و نامهٔ فرهنگستان؛

ــ تهیهٔ بانک اطلاعاتی برای ارائهٔ واژه‌های مصوب گروه واژه‌گزینی در اینترنت؛

ــ تهیهٔ Web Page و Site برای فرهنگستان در اینترنت؛

ــ فراهم آوردن امکان اتصال به اینترنت از طریق صدا و سیما و تخصیص اعتباری برای استفادهٔ پژوهشگران گروه واژه‌گزینی از خدمات آن و آموزش مسئول رایانهٔ گروه برای ارائهٔ خدمات به پژوهشگران؛

ــ فراهم آوردن امکان استفاده از پیام‌نگار شخصی برای رئیس و دبیر فرهنگستان؛

ــ انعقاد قرارداد تهیهٔ نرم‌افزار «قواعد واژه‌سازی در زبان فارسی» با متخصصان خارج از فرهنگستان برای استفادهٔ پژوهشگران در گروه واژه‌گزینی؛

ــ شرکت و فعالیت در هم‌اندیشی **واژه‌گزینی و اصطلاح‌شناسی** با برگزاری نمایشگاه رایانه و ارائهٔ اطلاعات، اخبار و عکس‌های جلسات هم‌اندیشی در طول برگزاری مراسم؛

ــ تهیهٔ Web page برای هم‌اندیشی **واژه‌گزینی و اصطلاح‌شناسی** و معرفی گروه‌های واژه‌گزینی در اینترنت؛

ــ ارائهٔ خدمات به گروه‌ها و واحدهای فرهنگستان، از جمله پشتیبانی نرم‌افزارهای موجود، نصب نرم‌افزارهای جدید و رفع ایرادهای سخت‌افزاری و نرم‌افزاری دستگاه‌ها.

روابط عمومی

عمده‌ترین فعالیت روابط عمومی تهیه و انتشار خبرنامهٔ فرهنگستان است که هر ماه، با هدف اطلاع‌رسانی انجام می‌گیرد. خبرنامه حاوی اخبار داخلی فرهنگستان از جمله شرح واژه‌های مصوب واژه‌گزینی، گزارش فعالیت‌های گروه‌های گوناگون واژه‌گزین و گروه‌های دیگر فرهنگستان و اخبار خارجی مشتمل بر گزارش همایش‌های گوناگون حوزهٔ زبان و ادبیات فارسی و اخبار فرهنگی و هنری است.

در سال‌های ۷۸-۷۹، خبرنامه به طور منظم انتشار یافت. اقدامات دیگر این واحد به شرح زیر بوده است:

ــ همکاری در سازمان دادن برگزاری مراسم نخستین هم‌اندیشی مسائل واژه‌گزینی و اصطلاح‌شناسی؛

ــ ارسال خبرنامه برای مشترکان داخلی و خارجی و نامهٔ **فرهنگستان** برای افراد و مؤسساتی که در ایران و خارج از کشور مجله را به صورت اهدایی دریافت می‌دارند؛

ــ نشر دستور خط پیشنهادی فرهنگستان طی چند شماره در روزنامه‌های اطلاعات و انتخاب؛

ــ شرکت در نمایشگاه‌های کتاب داخل کشور؛

ــ برگزاری مراسم اعیاد و جشن‌ها در فرهنگستان؛

ــ همکاری با صدا و سیما و جراید در برگزاری مصاحبه با رئیس، اعضا و همکاران فرهنگستان.

گزارش فعالیت‌های علمی دکتر محمد جان‌شکوری عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی

(آذر ۱۳۷۶ــ مهر ۱۳۷۸)

دکتر شکوری عضو پیوستهٔ فرهنگستان علوم تاجیکستان و رئیس **کمیتهٔ اصطلاحات جمهوری تاجیکستان**، که بخشی از **فرهنگستان علوم** آن کشور

است، با همکاری کارمندان این کمیته، قسمتی از اصطلاحات دفترداری وزارت کار و مدافعه و نیز کتاب اصطلاحات اقتصاد و بازرگانی را در این مدت برای چاپ آماده کرده است.

ایشان، همانند سال‌های گذشته، عضویت هیئت‌تحریریهٔ ماه‌نامه‌های صدای شرق، ادب، تاجیکستان و شاه‌راه وحدت را بر عهده داشته است. عضویت هیئت‌ریاست **اتحادیهٔ نویسندگان تاجیکستان**، ریاست سازمان **پیوند** (سازمان رابطه با تاجیکان برون‌مرزی)، ریاست **بنیاد زبان فارسی تاجیکی**، و سمت مشاور **مرکز پژوهش تمدن دورهٔ سامانیان** (در **دانشگاه دولتی باباجان غفوراف خجند**) از دیگر مسئولیت‌های علمی و فرهنگی ایشان بوده است.

مرکز پژوهش تمدن دورهٔ سامانیان چهار سال پیش، به ریاست دکتر ناصر سلیم‌اف و با همکاری دولت جمهوری اسلامی ایران، تأسیس شد. از اهداف عالیهٔ این مؤسسه تاریخ‌شناسی تاجیکستان است. گنجینهٔ کتاب‌های آن با همکاری فرهنگستان زبان و ادب فارسی و سفارت‌خانهٔ ایران در دوشنبه تهیه گردید. مرکز پژوهش تا کنون ناشر کتاب‌های زیر بوده است: سامانیان در آینهٔ تاریخ، در ۱۲۳۰ صفحه، به خط سریلیک (۱۹۹۸)؛ دو رسالهٔ اسماعیل سامانی و امیران و وزیران سامانی، تألیف صیدالله عبدالله‌اف رئیس دانشگاه خجند (۱۹۹۸ و ۱۹۹۹) رساله‌ای با عنوان رابعهٔ بلخی، به قلم خانم مطلوبه خواجه‌اوا، استاد دانشگاه خجند. از جمله فعالیت‌های این مرکز برگزاری جشن ۱۱۰۰ سالگی دولت آل سامان بوده است.

دکتر شکوری راهنمایی پایان‌نامه‌های دورهٔ دکتری سه دانشجوی تاجیک را به شرح زیر بر عهده داشته‌است:

۱) «صدرالدین عینی و تشکل ادبیات‌شناسی تاجیکی»، ابوالحی محمدامین‌اف (تاریخ دفاع: ۲۶ دسامبر ۱۹۹۷)؛

۲) «تاریخ تنقید و ادبیات‌شناسی (اساس‌های نظری و زیباشناختی دورهٔ یکم ادبیات شوروی تاجیک)»، معروف رجبی (تاریخ دفاع: ۱۹۹۸)؛

۳) «روابط ادبی مردم تاجیک و قزاق از نیمهٔ قرن ۱۹ تا آخر قرن ۲۰»، عبدالستار نور علی‌اف، (تاریخ دفاع: ۲۲ اکتبر ۱۹۹۸).

وی، در حال حاضر، سرگرم آماده‌سازی و چاپ روزنامهٔ خاطرات صدرضیاست و فرزند او، رستم شکوراف، در ترجمهٔ روزنامه به زبان انگلیسی همکاری می‌کند.

مداقهٔ دکتر محمدجان شکوری دربارهٔ مسائل ادبیات گذشته و حال فارسی تاجیکی و عرق ملی‌گرایی انگیزهٔ تألیف استقلال و خودشناسی اجتماعی و معنوی بود که در سال ۱۳۷۷ در تهران به چاپ رسید. وی، هم‌چنین، در آماده‌سازی نوادر ضیائیه تألیف صدر ضیاء، همکاری کرده است.

فهرست مقالات تألیفی به قلم دکتر شکوری به شرح زیر است:

۱) «نوشته‌های صدر ضیا و اهمیت تاریخی آنها»، گل‌مراد، ۱۹۹۷، شمارهٔ ۴، ص۲۳-۳۲.

۲) «سیر ادبی صدرالدین عینی و مرحله‌های آن»، نامهٔ فرهنگستان، ۱۳۷۶، شمارهٔ ۱۱، ص۷۵-۹۷.

۳) «صدرالدین عینی، روشنگر بزرگ تاجیک»، آموزگار، ۱۹۹۸، شماره‌های ۵ تا ۱۲ (آوریل تا اوت).

۴) «روزنامهٔ (خاطراتِ) صدرضیا و آرمان‌های روشنگری»، فرهنگ، ۱۹۹۸، شماره‌های ۱-۶، ص۱۸-۲۲.

۵) «زبان فارسی، هویت ملی، هم‌بستگی فرهنگی»، مصاحبهٔ محمد جان‌شکوری، عبدالقادر منیازوف و قهرمان

سلیمانی، ایر انشناخت، نامهٔ انجمن‌ایر انشناسان، ۱۳۷۴، شمارهٔ ۶، ص۱۷-۴۱.

۶) «نگاهی به پایان عمر محمود خواجهٔ بهبودی»، گل‌مراد، ۱۹۹۸، شمارهٔ ۱۰، ص۴۶-۵۶.

۷) «نظری به ادبیات تاجیکی سدهٔ ۲۰»، صدای شرق، ۱۹۹۸، شمارهٔ ۱، ص۱۱۱-۱۲۱، چاپ دوم.

۸) «ملت کامل از دولت ملی به حاصل می‌آید»، جنبش، ۱۹۹۸، شمارهٔ ۱۲، ص۵.

۹) «جادهٔ حق پیمودم (یادداشت‌هایی از آخر عمر قبله‌گاهم)»، نوادر ضیائیه، تهران، سروش، ۱۳۷۷، ص۹-۴۷، چاپ چهارم.

۱۰) «شعور مضافی و شعور ملی»، جنبش، ۱۹۹۸، ص۴، ۵، ۸.

۱۱) «دولت سامانیان و امروز تاجیکستان»، شاه‌راه وحدت، ۱۹۹۸، شمارهٔ ۱، ص۱۲-۲۱؛ شمارهٔ ۲، ص۱۲-۱۸.

۱۲) «ایران وطن دوم من است»، صحبت محمد جان‌شکوری، عبدالقادر منیازوف، رحیم مسلمانیان، ناصر سلیم، روزنامهٔ جمهوری اسلامی، ۲۴ تیر ۱۳۷۷، شمارهٔ ۵۵۳۰.

۱۳) «قدر زر زرگر بداند... چشم‌انداز شعر معاصر تاجیک»، بهار عجم، ۱۹۹۸، شمارهٔ ۵، ص۳ و ۵ با هم‌قلمی یوسف اکبرزاده.

۱۴) «معجزهٔ تاجیک»، پیشگفتار معجزهٔ تاجیکان، نظریه و تاریخ آن، تألیف نعمان نعمت‌اف، ۱۹۹۸، ص۵-۱۹.

۱۵) «سه شاخهٔ یک درخت برومند»، گل‌مراد، ۱۹۹۸، شمارهٔ ۴، ص۳۰-۵۱، چاپ دوم.

۱۶) «تحقیق ماهیت معنوی تاریخ»، روزنامهٔ حقیقت خجند، ۲۴ مارچ، ۱۹۹۹، شمارهٔ ۲۴.

۱۷) «نامهٔ تبریک»، بخارا، سال اول، ۱۳۷۷ شمارهٔ ۴، ص۱۲۱-۱۲۲.

۱۸) «دوست گریانده گپ می‌زند...»، هفته‌نامهٔ ادبیات و صنعت، ۲۰ مه ۱۹۹۹، شمارهٔ ۱۷، ص۲ و ۳.

۱۹) «دولت ملی و احیای معنوی ملت»، جنبش، ۱۹۹۹، شمارهٔ ۱۰، ص۳.

۲۰) «واژه‌گزینی در تاجیکستان و بعضی مشکلات آن»، صدای شرق، شمارهٔ ۴، ص۱۰۰-۱۰۷.

۲۱) «قانون زبان و دولت ملی»، ده سال قانون زبان، ۱۹۹۹.

دکتر شکوری مقالات متعددی در مجامع و هم‌نشست‌های متعدد به شرح زیر ارائه کرده است:

۱) «بنیاد معنوی دولتداری تاجیکان»، هم‌نشست دولت تاجیکان در آستانهٔ قرن ۲۱، فرهنگستان علوم تاجیکستان، ۹ دسامبر ۱۹۹۷.

۲) «صدرالدین عینی و نظریهٔ علمی تاریخ فرهنگ تاجیکان»، اجلاسیهٔ علمی دانشگاه کشاورزی تاجیکستان، ۱۹ دسامبر ۱۹۹۷.

۳) «سیر ادبی عینی و مرحله‌های اساسی آن»، اجلاسیهٔ علمی فرهنگستان علوم تاجیکستان، ۱۷ آوریل ۱۹۹۸.

۴) «دولت سامانیان و امروز تاجیکستان»، هم‌نشست بین‌المللی دولت و تمدن سامانیان، دوشنبه، ۲۳ آوریل ۱۹۹۸.

۵) «روزنامهٔ (خاطراتِ) صدرضیا و غایهٔ نجات ملی»، مجمع علمی یک‌صد و سی‌سالگی تولد صدرضیا، فرهنگستان علوم تاجیکستان.

۶) «مقام فضل‌الدین محمدی‌اف در نشر معاصر تاجیکی»، جلسهٔ هفتادمین سال‌گشتِ عمرِ محمدی‌اف، اتحادیهٔ نویسندگان تاجیکستان، ۱۵ ژوئن ۱۹۹۸.

۷) «ملت چندپاره و یگانگی معنوی آن»، مجمع بین‌المللی سازمان ملی سیاست‌شناسان تاجیکستان، ۱۸ اکتبر ۱۹۹۸.

۸) «صدرالدین عینی و یگانگی معنوی خلق‌های ایرانی»، مجمع فرهنگستان علوم تاجیکستان، ۱۳ نوامبر ۱۹۸۸.

۹) «نقش بازار صابر در شعر تاجیکی امروز»، اتحادیهٔ نویسندگان تاجیکستان، ۲۰ نوامبر ۱۹۸۸.

۱۰) «دولت ملی و استقلال فرهنگی ملت»، مجمع مرکز تحصیلات سیاسی و حقوقی، ۱۹ دسامبر ۱۹۹۸.

۱۱) «صدرالدین عینی و باباجان غفوراف»، هم‌نشست بین‌المللی آکادمیسین باباجان غفوراف و مسائل مهم تمدن آسیای مرکزی، فرهنگستان علوم تاجیکستان، ۲۵ دسامبر ۱۹۹۸.

۱۲) «دربارهٔ کتاب لاله سلامت شاه‌اوا حسن دهلوی و رمزیات غزل‌های او»، شورای پژوهشگاه زبان و ادبیات رودکی، فرهنگستان علوم تاجیکستان، ۱۴ ژانویهٔ ۱۹۹۹.

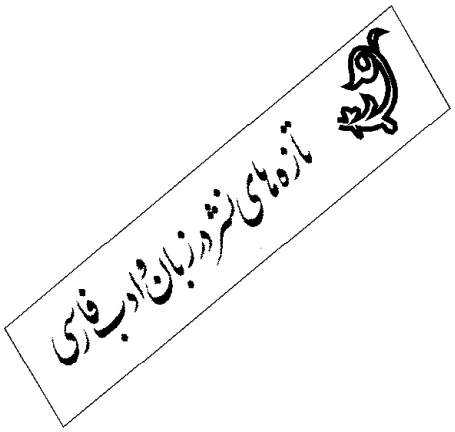
۱۳) «چنگیز آیتمتاف و ادبیات تاجیکی»، مجمع علمی جشن ۷۰سالگی چنگیز آیتمتاف، فرهنگستان علوم تاجیکستان، ۸ آوریل ۱۹۹۹.

۱۴) «دولت سامانیان و استقلال فرهنگی ملت»، مجمع علمی دانشکدهٔ زبان، ۲۸ فوریهٔ ۱۹۹۹.

۱۵) «زبان ملی و زبان خارجی»، مجمع بین‌المللی زبان در عهد سامانیان و عبرت آن برای امروز، بنیاد زبان فارسی تاجیکی، ۱۸ ژوئن ۱۹۹۹.

ث. پ.

❑



کتاب

***انوار البلاغه؛* محمّدهادی بن محمّدصالح مازندرانی طبری، مشهور به «مترجم»، به کوشش محمّدعلی غلامی‌نژاد، مرکز فرهنگی نشر قبله (زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب)، چاپ اوّل، تهران ۱۳۷۶، ۴۲۴ صفحه.**

انوار البلاغه اثری است در علم معانی و بیان و بدیع، به نثر فارسی قرن یازدهم هجری، که محمّدهادی مترجم، نوهٔ ملّا محمّدتقی مجلسی، آن را به فرمان حسین‌علی‌خان نوشته است. مؤلّف چنان تحت تأثیر مطوّل سعدالدّین تفتازانی قرار داشته که اثر او را مرحوم نخجوانی ترجمهٔ فارسی مطوّل و منزوی ترجمهٔ گونه‌ای از مختصر تفتازانی پنداشته است. بیشتر شواهد و امثلهٔ این کتاب، همان شواهد عربی مطوّل است و به ندرت ابیات فارسی نیز آورده شده است.

مصحّح در پیشگفتار، به معرّفی مؤلّف، کتاب و نسخه‌های خطّی آن پرداخته، و روش کار خود را بیان کرده است. آیات و ابیات عربی اعراب‌گذاری شده و فهرست آیات، احادیث، اعلام، کتب و جای‌ها در پایان افزوده شده؛ اما، متأسفانه، جای فهرست ابیات فارسی و عربی در آن میان خالی است.

مصحّح نسخهٔ مورّخ ۱۰۹۶ کتابخانهٔ تربیت تبریز را اساس این تصحیح قرار داده و آن را با نسخهٔ مورّخ ۱۱۰۱ و نسخهٔ مورّخ ۱۱۸۸ و نسخه‌ای بی‌تاریخ ولی متأخّرتر از دیگر نسخ مقابله کرده است. وی در مقدمه تصویر صفحه‌ای از هر سه نسخهٔ بدل را آورده اما، از آوردن تصویر صفحهٔ آغاز و پایان نسخهٔ اساس غفلت کرده است.

محسن ذاکرالحسینی

***Iran and Caucasus* (*ایران و قفقاز*), Research Papers from the Caucasian Center for Iranian Studies, Vol. 3-4, ed. by Garnik Asatrian, International Publications of Iranian Studies, Tehran, 1999-2000.**

ایران و قفقاز سالنامهٔ **مرکز ایران‌شناسی قفقاز** (ایروان) است که به نفقهٔ **انتشارات بین‌المللی مطالعات ایرانی** در تهران منتشر می‌شود. در این سالنامه، مقالات و نقدهایی به زبان‌های مهم اروپایی، از جمله

روسی، دربارهٔ روابط ایران و قفقاز به چاپ می‌رسد که از مهم‌ترین موضوعات آن تاریخ قفقازیان و ایرانیان (دوره‌های باستانی، میانه و نو)، ادبیات و فرهنگ مردم (متن و تحقیقات)، متن‌شناسی، تاریخ دینی، باستان‌شناسی، مسائل اقتصادی و سیاسی منطقه است.

برخی از مندرجات این شماره به شرح زیر است:

مقاله‌های انگلیسی: فیروز م. کوتوال، «گزیده‌ای از جنبه‌های آیینی گاثه‌ها و استمرار آنها در روایات بعدی»؛ دیوید ل. مارتین، «دینِ (Vision) زردشت: جستاری دربارهٔ سرچشمه‌های رازآمیز 'دینِ بهی` »؛ گارنیک آساطوریان، «برادری مقدس: نهاد مذهبیِ «برادر» و «خواهرِ» جهان دیگر نزد یزیدیان»؛ سکندر امان‌اللهی، «کولی‌های ایران: مقدمه‌ای کوتاه»؛ دان شاپیرا، «اشارات متون پهلوی به ارمنستان»؛ همو، «ملاحظاتی دربارهٔ کتیبهٔ گَرنی»؛ گارنیک آساطوریان، «ریشه‌شناسی واژه‌های کردی»؛ راشل گولدِن ویسِر، «مینیاتورهای برزونامه»؛ فریدون وهمن، «دوازده رباعیِ منسوب به باباطاهر به گویش بختیاری از مجموعهٔ د. ل. لوریمِر»؛ ماریا آیوازیان، «نام‌های خاص ایرانی، تدوین فرهنگی به فارسی برای استفادهٔ عملی».

مقاله‌های روسی: تِئا چخیدزِه، «ملاحظاتی دربارهٔ روابط ایران و گرجستان»؛ اِلِنا مالْجانُوا، «ساخت واژهٔ اسمی در گویش یزدی و کرمانی»؛ روشن رحمانف، «فرهنگ مردم سنت‌های کهن در تاریخ بخارای نرشخی»؛ اِکاتِرینا خاچاطریان، «کرامات عرفا در سنت اسلامی».

مقاله‌های فرانسه: جیوستو ترائینا، «مراحل رویارویی با روم (قرن سوم- قرن دوم پیش از میلاد)»؛ رایا امیربکیان، «بخش مصوّر دست‌نویس افغانی متعلق به قرن هجدهم (از مجموعهٔ متناداران Maténadaran)».

ابوالفضل خطیبی

***چیستان‌نامهٔ دزفولی*، گردآوری و بررسی سید محمدعلی امام (اهوازی)، مقدمه از علی بلوکباشی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران ۱۳۷۹، ۱۵۰ صفحه.**

چیستان در شمارِ گونه‌های دیگرِ آفرینش‌های ادبی، مانند اسطوره، افسانه، قصه، مثل، از نخستین و فراگیرترین نوعِ اندیشهٔ به‌قاعده و ضابطه‌درآمده در فرهنگ بشری بوده است. کهن‌ترین چیستان‌های جهان که تاریخی بس دراز دارند، تحقیقاً چیستان‌های به‌دست‌آمده از فرهنگ‌های هلنی، ودایی و سامی هستند. (ص۲۰-۲۱)

چیستان‌نامهٔ دزفولی پژوهشی است در گویش و ادبیات عامهٔ مردم دزفول و حاصلِ گردآوری چیستان‌های متداول در آن شهرستان. این کتاب یکی از عناوین مجموعهٔ «ادبیات عامهٔ دزفولی» است. دو عنوان دیگرِ آن به «مثل» و «داستان‌های امثال» دزفولی اختصاص یافته که هنوز منتشر نشده است. کار پژوهشی و گردآوری این مجموعه را سید محمدعلی امام (اهوازی) انجام داده؛ اما، وی پیش از تدوین نهایی آن بدرود حیات گفته و کار تنظیم و تبویب و ضبط آوانگاری‌ها را علی بلوکباشی، با همکاری دکتر یحیی مدرسی و محمدرضا فاطمی دزفولی، در دفتر پژوهش‌های فرهنگی، بر عهده‌گرفته و به پایان رسانده است.

کتاب شامل سه بخش است: بخش یکم (مقدمه)، با عنوانِ «نظری به ادبیات عامهٔ ایران»، به قلم علی بلوکباشی است. وی، نخست، به تعریف ادبیات عامه و اشکال گوناگون آن و پیشینه و انواع چیستان می‌پردازد. آنگاه تحلیلی ساختاری از چیستان به‌دست می‌دهد که در حوزهٔ تحلیل‌های مردم‌شناسی در زمینهٔ ادبیات کار تازه‌ای است. سپس، ادبیات عامه، زبان‌ها و گویش‌های مردم خوزستان را بررسی و پژوهش‌های پیشین دربارهٔ گویش و ادبیات شفاهی مردم شوشتر و دزفول را معرفی می‌کند. در پایان، چگونگی گردآوری چیستان‌ها و مراحل کار تنظیم و تدوین کتاب را گزارش می‌کند. در بخش دوم، مطلبی در پیشینهٔ تاریخی دزفول از محمدرضا فاطمی دزفولی آمده است. در بخشِ پایانی، به قلم سید محمدعلی امام (اهوازی)، علتِ انتخاب گویش دزفولی برای این بررسی توضیح داده شده و سپس، جدول نشانه‌های آوانگاری دزفولی آمده و در پی آن، چیستان‌ها، با آوانگاری فارسی و لاتینی و معنی آنها، به ترتیب الفبایی مرتب شده است. متن اصلی به سه بخش تقسیم شده است: بخش نخست به چیستان‌های مردم دزفول و چیستان‌هایی که از زبان‌های فارسی و لُری، با تغییر آوایی برخی واژه‌ها، به زبان دزفولیان راه یافته و صورت دزفولی گرفته‌اند اختصاص دارد. در بخش دوم، چیستان‌هایِ فارسیِ رایج در زبان دزفولی و در بخش سوم، با عنوانِ «واژه‌نامه»، فهرست همهٔ واژه‌های گویشی دزفولی مندرج در متن چیستان‌ها همراه معادل فارسی آنها آمده است.

این کتاب، چهارمین اثر از مجموعهٔ فرهنگ و مردم است که زیر نظر علی بلوکباشی، مدیر گروه مردم‌شناسی دفتر پژوهش‌های فرهنگی، منتشر شده است.

مهناز مقدسی

خرنامه، محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، به کوشش علی دهباشی، کتاب پنجره، تهران ۱۳۷۹، ۲۲۰ صفحه.

خرنامه داستانی اجتماعی است اقتباس از خاطرات خر (Mémoires d'un âne)، نوشتهٔ کنتس دوسگور (Comtesse de Ségur)، نویسندهٔ فرانسوی، که برای سرگرمی نوجوانان نوشته شده است. اعتمادالسلطنه با تبدیل اسم‌ها به اسامی ایرانی و اشاره‌های تندِ انتقادی به اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران و افزودنِ مطالبی، در داستان تصرف کرده است.

اسامی دیگر این کتاب، «سرگذشت خر»، «الحمار یحمل اسفارا»، «منطق الحمار» و «منطق الوحش» است. ظاهراً نخستین بار، میرزا علی‌خان امین‌الدوله، این کتاب را با نام حماریه، بر اساس ترجمهٔ عربی محمدحسین جمل مصری، به فارسی درآورده و در ۱۳۰۰ق به چاپ رسانده است. پس از او، در ۱۳۰۶ق ترجمهٔ دیگری از متن فرانسوی آن، زیر نظر اعتمادالسلطنه (۱۲۵۹ـ۱۳۱۳ق)، نویسنده و مترجم و شخصیت فرهنگیِ عهد ناصری، به چاپ رسیده و در ۱۳۲۲ق تجدید چاپ شده است.

خرنامه، که در سال‌های پایانی عمرِ اعتمادالسلطنه به چاپ رسید، به دلیلِ وجود تلویحات سیاسی، به فرمانِ ناصرالدین شاه، توقیف شد. اما، در زمان توقیف، فقط ۴۰ نسخه

از آن باقی‌مانده بود.

چاپِ حاضرِ این کتاب بر اساس نسخهٔ چاپ سنگی سال ۱۳۰۶ق متعلق به کتابخانهٔ ملی صورت گرفته است و، علاوه بر مقدمه و متن، یادداشت‌هایی را از فرید قاسمی، فریدون آدمیت و مجتبی مینوی دربارهٔ مترجمِ کتاب و خودِ اثر دربردارد.

خرنامه شرح حال خری است، به زبان خودِ او، برای «آقامیرزا جعفر»، آخرین صاحبش. محتوای آن از زبان «خر» چنین وصف شده است: «موضوع این لایحه سرگذشت و وقایع این مخلصِ بارکش است. بعد از مطالعه، به جناب‌عالی معلوم خواهد شد که ما نرّه‌خران و ماده‌خران و کرّه‌خران چگونه طرف صدمه و زحمت غیرمنصفانهٔ نوعِ بشر و هم‌جنسانِ جناب‌عالی هستیم». نثر ترجمه روان، پخته، جذاب و خواندنی است. در فصل آخر، که با آن، سرگذشت خر به پایان می‌رسد، میرزا جعفر از عقل و درایت او شگفت‌زده می‌شود و با طرح پرسش‌هایی، در موضوع انسانیت و اخلاق، از او می‌خواهد آنچه را برای سعادت انسان ضروری می‌داند بگوید.

این اثر در قالبِ طنز، حاوی مطالب انتقادی، اجتماعی و سیاسی است. نکته‌های انتقادی و سیاسی آنچنان ظریف در داستان تنیده شده است که خواننده گاه به راحتی متوجه آنها نمی‌گردد و بیشتر مجذوب حوادث داستان می‌شود.

معانی برخی از واژه‌ها در پانوشت آورده شده که بسیاری از آنها لغات شناخته شده‌ای است که برای خوانندهٔ متعارف نیاز به معنی‌کردن ندارد.

با تجدید چاپ این کتاب، اثری زیبا و خواندنی متعلق به دورهٔ ناصری در دسترس خوانندگان قرار گرفته است.

م. م.

شعر صوفیانهٔ فارسی، یوهانس دوبروین، ترجمهٔ مجدالدّین کیوانی، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۸، ۱۸۹ صفحه.

هانس دوبروین، استاد دانشگاه لیدن (هلند)، از برجسته‌ترین پژوهشگران در زمینهٔ عرفان ایرانی به‌ویژه آثار سنایی است و شعر صوفیانهٔ فارسی بررسی سیر تفکر صوفیانه در اشعار، از آغاز (قرن‌های چهارم و پنجم) تا دورهٔ جامی (اواخر قرن نهم) است.

دوبروین، پس از بررسی رابطهٔ تصوف و ادبیات، چهار نوعِ ادبی مربوط به عرفان شاملِ لطایف عرفانی، موعظه، شعر عاشقانه، قصه‌ها و روایات منظوم رمزی را، با توجه به قالب‌های ویژهٔ هریک از آنها، بررسی می‌کند. دوبروین اخلاقیات را در زمرهٔ مقولات مربوط به عرفان قرار می‌دهد و، از این رو، بوستان سعدی را نیز در میان آثار عرفانی جا می‌دهد و بررسی می‌کند.

در فصل اول، دربارهٔ لطایف عرفانی، در قالب «چارگانی» (دوبیتی و رباعی)، به رباعیات خیام و انتساب تردیدآمیز آنها اشاره می‌کند؛ سپس، به بررسی دوبیتی‌های باباطاهر و اصطلاحات قلندرانه و نظر او دربارهٔ عشق و نفس‌ستیزی می‌پردازد. پس از آن، رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر، رباعیات باباافضل متأثر از اندیشه‌های اسماعیلیه، و مختارنامهٔ عطار را که نظمی موضوعی و مدوّن دارد مورد مطالعه قرار می‌دهد. این فصل با معرفیِ جُنگ‌های حاوی

چارگانی‌ها به‌ویژه رباعیاتِ عرفانی و شرح‌هایی که بر چارگانی‌ها نوشته شده پایان می‌گیرد.

فصل دوم دربارهٔ زهدیات است که به قالب قصیده درآمده است. قصیده، در بیان صوفیانه، درون‌مایه‌ای دینی و عرفانی و اخلاقی به صورت پند و موعظه می‌یابد. کسایی مروزی با مدحِ اهل بیت، ناصر خسرو با اشعارِ حِکْمی، و سنایی از بنیان‌گذاران شعر صوفیانه، آغازگرِ انواع زهدیات و شعر صوفیانه در قالب قصیده معرفی شده‌اند. سنایی، در زهدیات خود، جهد برای رهایی از بندهای مادّی را اندرز می‌دهد. اشعار مذهبی خاقانی نیز محدود به زهدیات است. عطار، در زهدیاتِ خود، از ابزار داستان‌گویی بهره می‌گیرد.

از قرن ششم تا دورهٔ بازگشت، نقش قصیده، به منزلهٔ قالب شعر درباری، کم‌رنگ گردید و از این قالب شعری عمدتاً در نعت پیامبر و مدح امامان و رثای شهیدان کربلا استفاده شد.

فصل سوم دربارهٔ اشعار عاشقانه و قالبِ شاخصِ آن یعنی غزل است. شعر عاشقانه، به زعم مؤلف، شاید عام‌ترین نماد برای رساندن رابطهٔ میان عارف و هدف او در طلب حق باشد. سیر تاریخی غزل عرفانی، با معرفی آثار غزل‌سرایان برجسته، از جمله مولانا، عراقی، سعدی، امیرخسرو دهلوی، خواجو، حافظ و جامی بررسی می‌شود. در این فصل، از درون‌مایهٔ عرفانی غزل و مفاهیمی چون «کافر» و «قلندر» بحث می‌شود. این فصل با تفسیری کوتاه بر غزلی از حافظ به پایان می‌رسد.

فصل چهارم «آموزگاران و داستان‌سرایان» نام دارد که در آن قالب مثنوی محور قرار گرفته است. از میان مثنوی‌هایی که به شعر صوفیانه مربوط‌اند، اشعار تعلیمی، از جمله اشعار ناصرخسرو، جایگاهی مهم دارد و مثنوی‌های صوفیانهٔ سنایی، از جمله سیرالعباد و حدیقة الحقیقة، به رغم تفاوت موضوعی، سرآغاز تحولی در شعر عرفانی فارسی بوده‌اند. چنان که نظامی در مخزن‌الاسرار به صراحت خود را مدیون سنایی می‌شمارد. پس از نظامی، مثنوی‌های عطار بررسی شده است که از آنها منطق‌الطیر شاخص است. از میان آثار دیگر عطار به الهی‌نامه و مصیبت‌نامه نیز پرداخته شده است.

مثنویِ مهمِ عرفانیِ دیگر مثنوی مولاناست که، به نظر دوبروین، بزرگ‌ترین اثر در حوزهٔ مثنوی عرفانی است. در همین فصل، معارف سلطان‌ولد، بوستان سعدی، جام جم اوحدی، مثنوی‌های خواجو و گلشن راز شبستری نیز بررسی شده است.

آنچه شعر صوفیانهٔ فارسی را از اغلب پژوهش‌ها در این زمینه متمایز می‌کند، بیش از تحلیل‌های منحصربه‌فرد، روش محقق است در تنظیم مطالب که درون‌مایه‌های اشعار صوفیانه را بر اساس قالب‌های شعری مرتب کرده است نه بر اساس محتوای آنها.

در عطف کتاب نثر مترجم متین و استوار و روان است. مانند سایر عنوان‌های مجموعه، جای نام مؤلف خالی است که امید است این نقص در چاپ‌های بعدی جبران شود.

م. م.

***کاربرد واژگان در سخن فارسی*، هاشم رجب‌زاده، نشر پژوهشگاه زبان‌ها و فرهنگ‌های آسیا و افریقا، دانشگاه مطالعاتِ**

خارجیِ توکیو، ژاپن، تابستان ۱۳۷۹/۲۰۰۰، ۱۷۰ صفحه.

یکی از مشکلات اساسی زبان‌آموزان، در هر زبانی، چگونگی کاربرد واژگانِ آن زبان است. کتابِ کاربرد واژگان در سخن فارسی، که برای پاسخ‌گویی به نیاز فارسی‌آموزان ژاپنی در دوره‌های فشردهٔ آموزش زبان فارسی در دانشگاه اوساکا، تدوین شده است، فرهنگ‌گونه‌ای است مختصر در کاربردِ درستِ واژگان فارسیِ گفتاری و نوشتاری. مؤلف سبب تألیف کتاب را، تحوّل زبان فارسی در بیست‌ـ سی سالهٔ اخیر در ایران و ناکافی بودن راهنمای سادهٔ هزار واژه در دوهزار سخن، که در دوره‌های پیشین این دانشگاه تدریس می‌شده، ذکر کرده است.

در این کتاب، دسته‌ای از واژگان و ترکیبات آورده شده است که معمولاً غیرفارسی‌زبانان در کاربرد آن دشواری دارند. مدخل‌ها، به گزارش مؤلف، با بررسیِ مشکلات و اشتباهات در نوشته‌ها و ترجمه‌های دانشجویان ژاپنی در دورهٔ تدریس مؤلف استخراج و تنظیم شده است. برای هر واژه چند شاهد مثال آورده شده و در بیشتر مدخل‌ها یک یا دو مَثَل فارسی نیز از کتابِ گزیدهٔ امثال و حکم فارسی (نشر دایگاکو شورین، توکیو ۱۹۹۱) افزوده شده است. برای تلفظ صحیح واژگان، در بیشتر موارد، اعراب‌گذاری صورت گرفته است. نظم مدخل‌ها الفبایی است. معنیِ لغوی واژگان در این کتاب مطرح نیست و مؤلف در تدوین آن یک واژه را هسته در نظر گرفته و ترکیبات و اشتقاق‌های برگرفته از آن را، با آوردن مثال، در جمله نشان داده است.

در مثال‌ها، بیشتر از زبان نوشتاری استفاده شده است؛ اما، برخی از تعبیراتِ به کار رفته در نمونه‌ها نامتعارف یا متأثر از گرته‌برداری است که البته در امر آموزش فارسی به غیرفارسی‌زبانان بی‌وجه نیست. من باب مثال، ذیل **رو نداشتن** (= خجالت کشیدن) آمده است: «دوستم کارِ خانه را ننوشته است و رویِ رفتن به کلاس را ندارد» (ص۷۶)؛ ذیل **آوردن**: «ابر سیاه، باران آورد» (ص۱۱)؛ و ذیل **ظرف**: «در بازار کاشان ظرف شیشه‌ای قشنگ خریدم. آن قندان است». (ص۱۰۱)

در انتخاب اشتقاق‌ها و ترکیب‌ها به پربسامد بودن آنها توجه شده است. مثلاً ذیل **غم** به «غم خوردن»، «غم داشتن»، «غم‌انگیز»، «غمگین» و ذیل **دل** به «دل‌درد»، «دردِ دل»، «دل‌پذیر»، «دل‌تنگ»، «دل بُردن»، «دل خواستن»، «دل سوختن»، «دل‌سوز»، «دلگیر بودن»، «دلگیر شدن» و «دلگیر کردن» اشاره شده است.

این کتاب اثری است سودمند برای راهنمایی غیرفارسی‌زبانان در به کارگیری صحیح واژگان پربسامد زبان فارسی و یافتن آسانِ طیف معنایی این واژگان.

م.م.

***کارنامهٔ زرین* (یادنامهٔ دکتر عبدالحسین زرین‌کوب)، به کوشش علی دهباشی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران ۱۳۷۹، ۹۷۴ صفحه.**

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ادیب، مورّخ، اسلام‌شناس، ایران‌شناس و نویسندهٔ برجستهٔ معاصر، در ۲۷ اسفند ۱۳۰۱ در بروجرد به دنیا آمد و در ۲۴ شهریور ۱۳۷۸ چشم از جهان

فروبست و طی ۷۶ سال زندگیِ پربارِ خویش آثار ارزشمندی به یادگار گذاشت.

کارنامهٔ زرین مجموعه مقاله‌هایی است دربارهٔ شخصیت، زندگی و آثار استاد زرین‌کوب، به قلمِ دوستان و دوستداران او که پس از گذشت یک‌سال از فقدانِ این بزرگ مردِ فرهنگی ایران انتشار یافت.این کتاب با زندگی‌نامه و فهرست کاملِ مقالات، تحقیقات و کارهای تألیفی استاد آغاز شده، نامه‌ها و مقالات دیگر شخصیت‌های فرهنگی در ادامه آمده است. برخی از مقالات در دورانِ زندگیِ استاد انتشار یافته و بسیاری از آنها پس از درگذشت ایشان نگاشته شده است. برخی از مقالاتِ این مجموعه چنان صمیمی است که خواننده را مجذوب خود می‌سازد؛ کوتاه‌نوشتهٔ دکتر قمر آریان (زرین‌کوب)، خاطرات ایرج افشار، اسلامی ندوشن، تقی پورنامداریان، عبدالمحمد آیتی، حسن انوری، فریدون مشیری، مسعود بهنود، حبیب‌الله شریفی و محمود درگاهی از آن جمله‌اند. در این مجموعه، بررسی‌ها و نقد و نظرهایی دربارهٔ آثار استاد، به قلم چند تن از استادان به چشم می‌خورد. مصاحبه‌ای با جعفر مؤید شیرازی و دو گفت‌وگو با زرین‌کوب، در پاریس و مشهد، نیز بر مطالب افزوده شده است.

در بخش پایانی، چند نقد و بررسی به قلم استاد زرین‌کوب دربارهٔ شاهنامه و ایلیاد، از صبا تا نیما، از دیار آشتی و آخرین باب کلیله و دمنه آمده است. این مجموعه با سروده‌هایی از استاد و تصاویری از کودکی، جوانی و روزهای پایانی عمر او به پایان می‌رسد.

این اثر چهارمین کتاب منتشر شده در بزرگداشت استاد زرین‌کوب است. پیش از آن (حدود ۳۰ـ۴۰ سال پیش)، کتابی به همت ادارهٔ کل فرهنگ و ادب خرم‌آباد انتشار یافت. سپس (دو سال پیش)، مجموعه‌ای به نام درخت معرفت به کوشش علی‌اصغر محمدخانی؛ و، پس از آن (سال گذشته)، یادگارنامهٔ استاد زرین‌کوب به کوشش علی دهباشی و به نفقهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی به چاپ رسید.

در لابه‌لای سروده‌هایی که در رثای استاد زرین‌کوب آمده است، شعر زیبا و صمیمی فریدون مشیری لطافت دیگری دارد. شاعر، که افسوس او نیز اکنون در میان ما نیست، این شعر را در مراسم یادمانِ استاد زرین‌کوب خوانده که چند بیت از آن را در رثایِ خود او نیز می‌توان تکرار کرد:

تو نیستی که ببینی
چگونه عطر تو در عمق لحظه‌ها جاری است
چگونه عکس تو در برق شیشه‌ها پیداست
چگونه جای تو در جان زندگی سبز است

انتشار این کتاب تقریباً هم‌زمان با سال‌روز درگذشت استاد زرین‌کوب بود. تدوین‌کنندهٔ اثر، در مراسم بزرگداشتی که برای استاد ترتیب داده بود، آن را به خانم دکتر قمر آریان تقدیم کرد.

م.م.

کهن‌ترین نسخهٔ شناخته شده از *شاهنامه* در ایران

***شاهنامهٔ* فردوسی، همراه با خمسهٔ نظامی (چاپ عکسی از روی نسخهٔ متعلق به مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی مربوط به قرن هشتم هجری قمری) با مقدمهٔ فتح‌الله مجتبائی، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۷۹، ۱۳-۵۳۹.**

چنان‌که در مقدمهٔ کتاب آمده است، این نسخه، از سه چهار قرن پیش، در یکی از خاندان‌های مقیم نخجوان و آذربایجان نگهداری می‌شده است. در جلسه‌ای که برای بررسی ارزش این نسخه با حضور استادان زنده‌یاد اصغر مهدوی و عباس زریاب‌خوئی و نیز با شرکت احمد منزوی و فتح‌الله مجتبائی تشکیل شد، تعلق این نسخه به قرن هشتم هجری به تأیید رسید.

نسخه به قطع رحلی بزرگ شامل ۵۳۹ برگ است که شاهنامهٔ فردوسی از آغاز تا پایان در متن و خمسهٔ نظامی به‌طور چلیپا در حواشی صفحات آن، هر دو به یک خط، نوشته شده است. متأسفانه، صفحهٔ آخر این نسخه افتاده و تاریخ کتابت، نام کاتب و محل استنساخ نسخه معلوم نیست. تنها، با توجه به رسم‌الخط و برخی خصوصیات املایی نسخه و شواهد دیگر، دکتر مجتبائی حدس می‌زند که تاریخ کتابت آن در قرن هفتم یا نیمهٔ اول قرن هشتم باشد که معمولاً در نسخه‌ها اَشکال املایی قدیم‌تر و جدیدتر در کنار هم دیده می‌شوند. این نسخه تصویر و مقدمه ندارد و طبعاً از هجونامهٔ معروف هم در آن اثری نیست.

دکتر مجتبائی، در مقدمهٔ چاپ عکسی، برخی از خصوصیات نسخه را برشمرده و، به ویژه، دو ویژگی را نشانهٔ قدمت این نسخه دانسته است.

۱) زیر دو حرف ع و ح، در کلمات، ع و ح کوچک نوشته شده است که در بعضی از نسخه‌های بازمانده از قرن‌های ششم و هفتم هجری نیز دیده می‌شود (مثلاً نسخه‌های خطی ترجمان البلاغه رادویانی احمد آتش و مثنوی قونیه)

۲) بعضی از صورت‌ها و ضبط‌های کهنه در این نسخه حفظ شده است؛ مثل «کاجکی» (= کاشکی)، «کباشد» (=که باشد)، «چنو» (= چون او).

هم‌چنین دکتر مجتبائی (مقدمه، ص ده) به برخی از ابیات در این نسخه توجه کرده که ضبط‌های آن با نسخه‌های دیگر اختلاف دارد و تنها در کهن‌ترین نسخهٔ موجود، یعنی نسخهٔ فلورانس (۶۱۴ ه‍)دیده می‌شود. از این گذشته، در این نسخه، ضبط‌های جالب توجهی وجود دارد که در هیچ‌یک از نسخه‌های دیگر نیست. مثلاً، در آغاز داستان جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب، آن‌جا که فردوسی به سال‌هایی که در سرودن شاهنامه رنج برده اشاره کرده است، در این نسخه (عکسی، ص ۴۱۰) چنین آمده است

چنین سال بگذاشتم **بیست و پنج**

به درویشی و زندگانی به رنج

ولی در نسخه‌های دیگر به جای **بیست و پنج**، همه‌جا **شصت و پنج** ضبط شده است. به نظر دکتر مجتبائی (ص یازده)، صورت درست همان است که در این نسخه آمده است؛ زیرا شاعر در آن به سالیانی که صرف نظم شاهنامه کرده است اشاره دارد نه به سال‌های عمر خود.

ا. خ.

مجموعهٔ مقالات همایش سالانهٔ زبان و ادبیات فارسی (در سه جلد: همایش چهارم، همایش پنجم، همایش ششم) گردآوری و تدوین دکتر محمد سرور مولایی، دانشگاه هرمزگان، ۱۳۷۸.

همایش زبان و ادبیات فارسی، از چند سال پیش تا کنون، هر ساله در دانشگاه هرمزگان (بندر عباس) برگزار می‌شود. مجموعهٔ گفتارهای

ارائه‌شده در همایش چهارم (بهمن ۱۳۷۵)، پنجم (بهمن ۱۳۷۶)، ششم (بهمن ۱۳۷۷)، هرکدام در یک مجلد، با ویرایش دبیر سمینار، دکتر محمدسرور مولایی استاد هراتی‌الاصل دانشگاه مذکور، گردآوری و به چاپ رسیده و در سال ۱۳۷۸ انتشار یافته است. در هر مجلد، گزارش برگزاری هر همایش و متن سخنرانی‌ها، به ترتیب الفبایی نام سخنرانان، درج شده است.

در همایش چهارم، مجموعاً ۲۷ مقاله و سخنرانی ارائه شده که دبیر همایش، در گزارش خود، عناوین آنها را ذیل نُه محور موضوعی زیر فهرست کرده است: عرفان و تصوّف؛ وضع زبان و ادبیات فارسی در قرن‌های چهار و پنج هجری؛ اوضاع سیاسی و اجتماعی در قرن‌های ۴ و ۵؛ اسلام، قرآن و تشیع در شعر و ادبیات قرن‌های چهار و پنج؛ تأثیر ادب و زبان‌های باستانی در ادبیات قرن‌های ۴ و ۵؛ روش‌های تدریس متون کهن؛ تحول اوزان شعر در قرن‌های ۴ و ۵؛ مقالات اختصاصی دربارهٔ شاعران و نویسندگان قرن‌های ۴ و ۵؛ کتاب‌شناسی. وی متن قطعنامهٔ همایش را نیز در پایان گزارش خود درج کرده است.

در همایش پنجم، جمعاً ۱۵ سخنرانی ایراد شد. به برخی از سخنرانی‌های مندرج در این مجلد نیز اشاره می‌شود: «بررسی اوضاع ادبیات فارسی در شبه قاره در قرن‌های ششم و هفتم هجری» (دکتر شاهد چوهدری)؛ «نقد ادبی در قرن ششم» (منوچهر دانش‌پژوه)؛ «خاقانی و لطایف هنری در بیان معانی الهامی» (دکتر محمدرضا راشد محصل)؛ «تصویر الفبایی در ادب فارسی از آغاز تا قرن هفتم» (دکتر عفت مستشارنیا)؛ «شیوه‌های درمان در قرن ششم هجری بر پایهٔ قصاید خاقانی» (دکتر عباس ماهیار)؛ «سیری در آثار و اندیشه‌های حکیم سنایی» (دکتر فاطمهٔ مدرّسی).

در همایش ششم، که چند استاد از کشورهای همسایه نیز در آن شرکت داشتند، مقالات بیشتری ارائه شده است.

در مقدمهٔ مجموعهٔ مقالات این همایش، دکتر محمدسرور مولایی، گزارش کوتاهی دربارهٔ برگزاری جلسات آن و استقبال تدریجی استادان ادبیات و زبان فارسی از آن آورده است.

از جمله مقالات مندرج در این مجموعه است: «فاطمه‌خاتون طوسی، شاعره یا قهرمان زن عصر مغول» (دکتر تحفا ابراهیماوا)؛ «اخلاق ناصری خواجه نصیر و تهذیب الاخلاق مسکویهٔ رازی» (دکتر ابوالقاسم امامی)؛ «طنز، هنری از چند هنر سعدی» (رضا انزابی نژاد)؛ «خواجه رشیدالدین، ادیب برجستهٔ ایرانی در عصر مغول» (دکتر لقمان بایمت‌اف)؛ «حیات علمی- ادبی و فرهنگ خُجند در زمان مغولان» (دکتر تورسون‌زاده)؛ «نگاهی گذرا به وضعیت زبان و ادبیات فارسی هند در دورهٔ شمس‌الدینِ التتمش» (دکتر ابوالقاسم رادفر)؛ «پژوهشی در لغت‌نویسی فارسی در شبه‌قارهٔ هند در قرن هفتم هجری» (دکتر رضا مصطفوی سبزواری). در پایان این مجلد، فهرست انتشارات دانشگاه هرمزگان ارائه شده است.

سیدعلی آل‌داود

***نامهٔ بهارستان* (مجلهٔ مطالعات و تحقیقات نسخه‌های خطی)، سال اول، شمارهٔ اول، بهار-**

تابستان ۱۳۷۹، ۱۴۴ صفحه.

ناشر این مجلهٔ پژوهشی و تخصصی در حوزهٔ نسخه‌شناسی و نسخه‌پردازی کتابخانهٔ موزهٔ مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی است. نامهٔ بهارستان، که برای نخستین بار در ایران در این زمینه منتشر می‌شود، با هدف ترغیب و تشویق پژوهشگران و به انگیزهٔ تحقیقِ علمی-راهبردی دربارهٔ شناسایی،حفظ، نگهداری، ترمیم، احیا، نقد و معرفی نسخه‌های خطی فراهم آمده است. نوبت انتشار آن هر شش‌ماه یک‌بار مقرّر شده است.

آقای سید محمدعلی احمدی ابهری مدیر، آقای نادر مطلبی کاشانی سردبیر و آقایان ایرج افشار، عبدالحسین حایری، نجیب مایل هروی، احمد منزوی، علینقی منزوی و عارف نوشاهی مشاوران علمی این مجله‌اند. بخش‌های منابع نسخه‌پردازی، پژوهش‌های فنی، نسخه‌شناسی و فهرست‌نگاری، نقد و معرفی کتاب، گزارش و خبر و مقاله به زبان اصلی برای آن منظور شده است. برای هر مقاله، اعم از تألیف و ترجمه، چکیده‌ای در آغاز آمده است. این رسم که در بسیاری از مجلات معتبر خارجی معمول شده، کمک مؤثری است به خواننده در صرفه‌جوییِ وقت و انتخاب مقالهٔ مورد علاقه.

عناوین شماری از مقاله‌های این شماره به شرح زیر است: «مفاهیم و اصطلاحات نسخه‌پردازی در شعر فارسی» (نجیب مایل هروی)؛ «ویژگی‌های فنی کتاب‌های چاپِ سنگی دوران ناصری» (شیوا کوکلانی)، که تحقیقی است در باب صفحه‌آراییِ کتاب‌های عهد ناصری؛ «شاهنامهٔ فردوسی و نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملّی فلورانس» (برات زنجانی)، که، در آن اختلاف نظرهای موجود دربارهٔ نسخهٔ فلورانس بررسی شده است؛ جوامع احکام و النجوم بیهقی (۵۶۵ ق) کتابی مهم در احکام نجوم و جامعه‌شناسی ایران» (عارف نوشاهی)؛ «انتشار و کاربرد نسخه‌های خطی پزشکی عربی، در اسپانیای قرن شانزدهم» (ترجمهٔ محمدرضا فخر روحانی)؛ «۵۵۵ نسخهٔ خطی فارسی تاریخ در کتابخانه‌های استانبول» (استخراجِ ایرج افشار)؛ «فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه جواهر لعل نهرو ــ دهلی نو» (توفیق ه. سبحانی)، که، در آن، ۱۶ نسخهٔ خطی فارسیِ این کتابخانه معرفی شده است و در پایان، چکیدهٔ مقالات به زبان عربی و انگلیسی و مقالهٔ «انجامه در نسخه‌های خطی اسلامی و غربی با نگرشی ویژه بر انجامه‌های فارسی» (حسن هاشمی میناباد) به زبان انگلیسی آورده شده است.

م.م.

مقاله

آل داود، سید علی، «ترجمهٔ کهن وصایای افلاطون و فیثاغورس به فارسی»، *نامهٔ پارسی*، سال پنجم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۷۹، ص۳-۱۳.

در کتابخانهٔ مجلس مجموعهٔ ۱۷۱صفحه‌ای جُنگ‌مانندی محفوظ است حاوی آثاری از ابن سینا، فخر رازی، غزالی، کندی، رساله‌های عربی و فارسی و قطعات گوناگون، از جمله متن عربی و فارسی وصیت‌نامهٔ افلاطون با نام عربی «وصیّة افلاطون الحکیم»، در سه صفحه، که نسخهٔ آن منحصر به فرد است و وصیت‌نامهٔ فیثاغورس مشهور به «وصایای ذهبیّه».

مؤلف، در این مقاله، پس از معرفی نسخهٔ خطی و مندرجات این مجموعه، متن دو وصیت‌نامهٔ مذکور را به فارسی و عربی، با حفظ رسم‌الخط نسخهٔ خطی، آورده است. این دو متن از آثار ارزنده و کهن فارسی است که تا کنون در جایی چاپ و معرفی نشده‌اند.

م.م.

افشار، ایرج، «تازه‌ها و پاره‌های ایران‌شناسی (۲۴)»، *بخارا*، شمارهٔ ۱۵، آذر و دی ۱۳۷۹، ص۳۷-۵۶.

مقالهٔ «تازه‌ها و پاره‌های ایران‌شناسی» حاوی مطالب متعددی به شرح زیر است:

ـ معرفی شخصیت‌های فرهنگی و آثار تازهٔ آنان: رمضان ششن، کتاب‌شناس و فهرست‌نگار ترک؛ نظام‌الدین هندی، یکی از فضلای ایران‌شناس هند؛ مطبوعات‌شناسان به‌ویژه فرید قاسمی؛ حشمت مؤید و حافظ فرمانفرمائیان.

ـ معرفی کتاب: دو جُنگ خطی مربوط به قرن یازدهم؛ کاغذبری (قطّاعی) از یحیی ذکاء؛ مولاناشناسی از فرانکلین لویس، استاد دانشگاه اِمِری در امریکا؛ فهرست نسخه‌های خطی شاهنامه؛ پهلویات رهام اشه، پژوهشگر در حوزهٔ متون پهلوی؛ و مجلهٔ تحقیقاتی تصوف، منتشرشده در آنکارا.

ـ گزارش و خبر: سومین کنفرانس قواعد نسخه‌شناسی (ایتالیا)؛ بیستمین سال تأسیس مؤسسهٔ ایرسیکا در استانبول؛ و شیلا بِلر، مورخ هنر اسلامی در دانشگاه بوستون.

ـ موضوعات متفرقه: هنر میرزا حبیب در ترجمه و علم و اطلاع او از کتب قدیم؛ کمبودهای نسخه‌های ترکی در ایران و بررسی علل آن؛ فارسی در ینگی دنیا و مشکل آموزش زبان فارسی در خارج از ایران؛ و دست‌نویس نامه‌ای از دکتر محمد مصدق خطاب به دکتر محمود افشار که در میان اوراق بازمانده در احمدآباد پیدا شده است.

م.م.

رازی، فریده، «بررسی کتاب‌های ایران‌شناسی (۱)»، *بخارا*، شمارهٔ ۱۵، آذر و دی ۱۳۷۹، ص۵۷-۶۲.

در این مقاله آثار زیر معرفی شده است:

داندامایف، محمد و لوکونین، ولادمیر، گریگوریچ، فرهنگ و نهادهای اجتماعی ایران باستان (نیویورک ۱۹۸۶)، بررسیِ آغاز تمدن و تاریخ ایران و مردم غرب آسیا و رسیدن مادها به ایران؛ لامیر، جوپ، فارابی و قیاسات ارسطویی (ای. جی. بریل ۱۹۹۴)، بررسی فلسفه و دانش دین‌شناسی ارسطو و فارابی؛ مابرو، جودی، نیمهٔ حقایق پوشیده، دریافت‌های سیاحان غربی از زنان خاورمیانه (نیویورک ۱۹۹۱)، بررسی نقش زن و تفکر زن در خاورمیانه؛ مادلونگ، ویلفرد، بدعت‌گذاری اسماعیلیه (ای. جی. بریل ۱۹۹۵)، دربارهٔ فرقهٔ اسماعیلیه و برخی دیگر از فرقه‌ها؛ مهدی، محسن، هزار و یکشب (ای. جی. بریل ۱۹۹۵)، در نقد هزار و یکشب و تاریخ داستانی این اثر؛ اوترسپیر، ویلیام، ارتباط لیدن با شرق (ای. جی. بریل ۱۹۸۶)، جلد پنجم از تاریخِ دانشگاه لیدن؛ صایغ، یزید، جنگ سرد و خاورمیانه (اکسفورد ۱۹۹۷)، پژوهشی دربارهٔ جنگ سرد که از اواخر جنگ دوم جهانی شروع شد؛ شارون،

موشه، مطالعات تاریخ و تمدن اسلامی در بزرگداشت پروفسور دیوید ایلون (ای. جی. بریل ۱۹۸۶)، مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات نویسندگان متعدد دربارهٔ تمدن اسلامی؛ وگل سانگ، و. جی، ظهور تشکیلات امپراتوری هخامنشی (ای. جی. بریل ۱۹۹۲)، بررسی تاریخ امپراتوری هخامنشی.

م. م.

«ایران‌شناسی در روسیه»، گفت و گویی با پروفسور جهانگیر درّی، مترجم و استاد زبان و ادبیات فارسی، طوبی ساطعی، *بخارا*، شمارهٔ ۱۵، آذر و دی ۱۳۷۹، ص۶۳-۶۸.

پروفسور جهانگیر درّی، متولد ۱۳۱۰ در مسکو، تحصیلات خود را در مسکو و دوشنبه تا درجهٔ دکتریِ ادبیات فارسی و ایران‌شناسی به پایان رسانده است. وی مدتِ ۳۸ سال، در مؤسسهٔ شرق‌شناسی فرهنگستان روسیه، در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی فعالیت داشته و سال‌ها نیز در دانشگاه‌های مسکو به تدریس ادبیات فارسی پرداخته است. درّی اخیراً مدرکِ فوق دکتری خود را در رشتهٔ ادبیات و نثر معاصر ایران اخذ کرده و به درجهٔ پروفسوری نایل شده است.

در این گفت‌وگو، دربارهٔ پیشینهٔ خانوادگی و تحصیلی، فعالیت‌های فرهنگی، وضعیت فرهنگیِ روسیه، آثار تألیفی و ترجمه‌ای و کارهای در دست تألیف ایشان پرسش شده است.

از جمله آثار چاپ‌شدهٔ ایشان ترجمهٔ شعرای معاصر ایران؛ مجموعه داستان‌هایی از خسرو شاهانی به نامِ آیین شوهرداری؛ تک‌نگاری‌های نظم‌آمیز فارسی، نثر طنزآمیز فارسی، محمدعلی جمالزاده، ادبیات معاصر ایران، و هم‌چنین فرهنگ فارسی- روسی است. پروفسور درّی، که پس از ۵۵ سال دوری از ایران به میهن خود سفر کرده، کتاب مفصلی دربارهٔ ادبیات معاصر ایران در دست تألیف دارد.

م. م.

سلمی، عباس و ظاهر سارایی، «زندگی و شعر اَرکوازی سرایندهٔ نامدار و شیعی کرد در قرن دوازدهم»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید چمران اهواز*، سال اول، شمارهٔ اول، ۱۳۷۹، ص۲۱-۴۴.

نگارندگانِ این مقالهٔ تحقیقی با استناد به منابع موثق از سرگذشت و آثار شاعری خبر می‌دهند که در تحقیقات ادبی معاصر کمتر به او پرداخته شده است. غلام‌رضا ارکوازی، شاعر شیعی‌مذهب ایلامی، که در آن خطّه و در مناطق کردنشین، از گذشته تا کنون، صاحب اعتبار بوده است در سرچفته (بان‌ویزهٔ کنونی) نشو و نما یافت. سال دقیق تولد وی نامعلوم است؛ اما، بر اساس رویدادهای تاریخی، آن را بین سال‌های ۱۱۸۴-۱۱۸۹ تخمین می‌زنند.

انتساب شاعر به ارکوازی دلالت بر تعلق وی به ایل ارکوازی از تیره‌ای کردزبان به نام **میثم** دارد. به گفتهٔ کهن‌سالان و اعقاب شاعر، وی در محیطی عشایری و در خانواده‌ای مرفّه و هنرمند پرورش یافت و در خوشنویسی و علوم قرآنی و دینی مهارت کسب کرد. مؤلفان مقاله چنین استدلال می‌کنند که ژرف‌اندیشی شاعر بیانگر آموزش او در مکاتب و مدارس معتبر است.

از جملهٔ تفنن‌ها و علایق ارکوازی تفرج در طبیعت و فراگیری مهارت‌هایی چون سوارکاری،

تیراندازی، شکار و جنگاوری بوده است که شواهد آن را در اشعارش می‌توان یافت.

حاصلِ ازدواج ارکوازی با دخترعمویش، دو فرزند پسر به نام‌های محمدرضا و احمدرضا بوده است که مرگ فرزند کوچک‌تر بر فراز کوه **باویال**، انگیزهٔ سرودن مرثیهٔ «باویال» گردیده است.

در زمان حکومت حسن‌خان فرزند اسماعیل خان، از والیان لرستان، ارکوازی مدتی به ریاست کل طایفهٔ ارکوازی منصوب شد. اما پس از چندی به دلیلی نامعلوم مورد بی‌مهری او قرار گرفت و در شکنجه‌گاه به سر برد. مناجات‌نامهٔ ارکوازی حاصل این دورهٔ زندگی شاعر است. و آن سروده‌ای در ۲۴ بند ۶۱۰بیتی است در نعت خداوند و مدح حضرت امیر علیه‌السلام. آن‌چنان که در ایام شهرت یافته، توسل شاعر به معصومین موجب رهایی او از زندان بوده است. غربت عنوان اشعار پراکندهٔ ارکوازی است که در ایام آوارگی سروده شده است. اشعار باویال و غربت، که طبیعتِ زادگاه شاعر در آنها وصف شده، مضمونی نوستالژیک (حسرت‌آمیز) در بر دارد.

مؤلفان مقاله دو قطعه شعر «زلیخام شوران» و «زلیخام ژِچین» را به قراینی نظیر تخلص، زبان و مضمون با قید احتیاط، منسوب به شاعر می‌دانند.

در این مقاله، انتساب شاعر به غُلات شیعه با طرح استدلال‌هایی مردود شناخته شده و دربارهٔ گرایش‌های صوفیانهٔ شاعر نیز بحث شده است.

اشعار این شاعر به گویش هورامی، یعنی گویش معیار کردها در قرون گذشته است. اغلب شعرای کرد، برخی ارکان گویش خویش، نظیر حروف اضافه، افعال، پاره‌ای از واژگان و اصطلاحات، گویش خود را به اسلوب این گویش درمی‌آوردند و این امر، نوعی «اسپرانتوی کردی» پدید آورده و به آثار آنان از جهت زبانی نوعی وحدت بخشیده است.

اغلب اشعار ارکوازی در قالب مثنوی و وزن شعر او، نظیر بیشتر اشعار کردی، عمدتاً هجایی است. در پایان مقاله، بخشی از مناجات‌نامه و غربت با آوانویسی نقل و ترجمه شده و برخی از واژه‌ها نیز توضیح داده شده است. **ثریا پناهی**

عامر، خان‌محمد، «همانندهای زبان‌های اردو و فارسی»، *نامهٔ پارسی*، سال پنجم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۷۹، ص۷۲-۹۱.

«زبان اردو نه‌تنها با زبان فارسی ارتباط دستوری دارد بلکه شصت درصدِ لغاتِ آن از فارسی و عربی گرفته شده است و شیوهٔ گفتارش نیز فارسی است». این زبان، که از آمیزش دو زبان فارسی و پنجابی به وجود آمده است، ابتدا به نام هندی، هندوی و هندوستانی و، سپس، به دلیل رواجِ آن در اردوگاه‌ها و پایگاه‌های نظامی، به نامِ «زبان اردو» خوانده شد. در این مقاله، پس از مرور پیشینهٔ زبان اردو و چگونگی رواج آن در هند و پاکستان، به اختصار مختصات زبان اردو در سطوح واجی، واژگانی و دستوری بیان و، مطالبی چون امثال مشترک بین اردو و فارسی، اعداد در زبان اردو (تا عدد صد)، و صورت و تلفظ حروف الفبای اردو درج شده است.

زبان اردو، علاوه بر زبان‌های انگلیسی و هندی و سنسکریت و پنجابی، از واژگان زبان فارسی وام گرفته و بیشترین بهره را برده است. در پایان مقاله، انواع بهره‌گیری زبان اردو از زبان

فارسی با ذکر شواهد بررسی شده است.

م. م.

نظری، جلیل، «آثار ادبی پارسی در روم شرقی تا قرن هفتم»، *کتاب ماه* (ادبیات و فلسفه)، سال چهارم، شمارهٔ ۳۹، دی ۱۳۷۹، ص۲۸-۳۳.

آسیای صغیر، از دورهٔ هخامنشیان، بخشی از قلمرو ایران بوده و بی‌شک آن سرزمین از فرهنگ ایران تأثیر پذیرفته است. استقرار سلاطین سلجوقی در آن سرزمین و ملازمت شاعران، ادیبان و اهل ذوق فارسی‌زبان با دربار آنان، زمینهٔ رشد و حیات زبان فارسی را، از نیمهٔ دوم قرن پنجم، ایجاد کرد. از آن زمان تانیمهٔ دوم قرن ششم، آسیای صغیر یکی از مراکز مهم فرهنگی و ادبی دنیای آن روز شمرده می‌شد.

در این مقاله، عواملِ ظهور و حضور ادبیات فارسی در سرزمین روم شرقی بررسی شده است. مؤلف، پس از بررسی این عوامل، شماری از آثار را که در این دوره به زبان فارسی نوشته شده برشمرده و توصیف کوتاهی از هر یک از آنها به دست داده است. از این آثارند کامل التعبیر حُبیش تفلیسی؛ مخزن الاسرار نظامی؛ پرتونامهٔ شهاب‌الدین سهروردی؛ مرشد الکتاب، (مجموعه مکاتبات) و برید السعاده و روضة العقول محمد بن غازی؛ مجمع الرباعیات به گردآوری ابوحنیفه عبدالکریم؛ مرصادالعباد نجم دایه؛ راحة الصدور و آیة السرور محمد راوندی.

م. م.

وحیدیان کامیار، تقی، «نام‌آوایی (پیوند طبیعی لفظ و معنی) در قرآن کریم»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد*، شمارهٔ سوم و چهارم، سال ۳۲، (شماره مسلسل ۱۲۶-۱۲۷) پاییز و زمستان ۱۳۷۸، تاریخ انتشار پاییز ۷۹، ص۳۵۷-۳۷۰.

مقاله‌ای است در بررسی نام‌آواها در قرآن کریم. مؤلف، در بررسی خود، برخی از واژگان و جمله‌هایی را که آواهای حاصل از آنها دلالت بر معنایی خاص دارد با ذکر شواهد آورده و اهمیت آنها را بیان کرده است؛ سپس، نام‌آواها را در قرآن مجید به سه دستهٔ واژه‌های نام‌آوا، کلام نام‌آوایی و نام‌آواییِ کلامِ بدون صوت تقسیم و برای هر یک شواهدی ذکر کرده است.

م. م.

یادگاری، حمیده، «تأثیر فارسی بر زبان و ادبیات اردو»، *نامهٔ پارسی*، سال پنجم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۳۷۹، ص۹۲-۱۰۰.

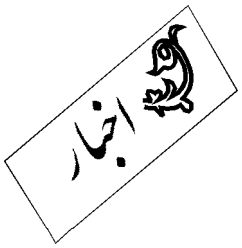
«در آثار منظوم و منثور که در هند نوشته شده‌اند، واژه‌هایی به زبان‌های هندی یافت می‌شوند که نشان می‌دهند که ترکیب و پیوند زبان فارسی با زبان‌های هندی در تشکیل و پیشرفت زبان اردو عامل بوده است. فارسی ماوراءالنهر از آغاز بر زبان فارسی هند غلبه داشته و بعضی از ویژگی‌های آن در اردو حفظ شده است». کثرت واژه‌های فارسی در زبان اردو به حدی است که آن زبان را شعبه‌ای از زبان فارسی دانسته‌اند. فراوانی واژگان فارسی در اردو و تأثیرپذیری اردو از فارسی دلایل متعددی دارد؛ از جمله، رشد و تکامل زبان اردو در محیط زبان فارسی، شناخته شدن زبان فارسی به منزلهٔ زبان رسمی و فرهنگی

شبه قاره، کوشش‌های صوفیان ایرانی‌نژاد در تبلیغ دین اسلام در میان مردمِ هند، و الگوبرداری ادبیات اردو از زبان فارسی.

هم‌چنین، در این مقاله، تأثیرپذیری زبان اردو از فارسی در انواع قالب‌های شعری به لحاظ وزن و محتوا و شیوه‌های واژه‌سازی در این زبان با استفاده از وندهای زبان فارسی بررسی شده است. این مقاله اقتباسی است از تأثیر زبان فارسی بر زبان اردو (مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، اسلام‌آباد ۱۳۷۰).

م. م.

❑



بزرگداشت شخصیت‌های علمی منتخب فرهنگستان‌ها

(تهران، ۱۴ دی ۱۳۷۹)

مراسم بزرگداشت دکتر جواد حدیدی، دکتر حسین میرشمسی، دکتر ابوالحسن ندیم و دکتر سید علی‌اکبر صنعتی، شخصیت‌های علمی منتخب فرهنگستان‌های زبان و ادب فارسی، علوم، علوم پزشکی و هنر، روز چهارشنبه (۱۴ دی ۱۳۷۹) در باشگاه نهاد ریاست جمهوری و با حضور رئیس جمهور، اعضای پیوسته و پژوهشگران فرهنگستان‌ها و استادان دانشگاه‌ها برگزار شد.

برنامهٔ مراسم با تلاوت آیاتی از قرآن کریم و پخش سرود جمهوری اسلامی ایران آغاز و در چند بخش اجرا شد. بخش اول، شامل چهار سخنرانی بود: ابتدا دکتر غلامعلی حدّاد عادل، رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی در معرفی و شرح احوال دکتر جواد حدیدی سخن گفت. قسمتی از سخنرانی ایشان به گزارش جریان زندگی علمی دکتر حدیدی اختصاص داشت، از جمله تحصیلات حوزوی و دانشگاهی، اخذ مدارک کارشناسی در رشتهٔ ادبیات فرانسه از دانشگاه‌های تهران و ژنو و کارشناسی دبیری از دانشسرای عالی مشهد و دکتری ادبیات فرانسه از دانشگاه سوربن، طی مدارج دانشیاری و استادی در دانشگاه مشهد و احراز سمت‌هایی نظیر ریاست ادارهٔ آموزش دانشگاه مشهد (۱۳۴۰-۱۳۴۳)، مدیریت گروه آموزش زبان‌های خارجی (۱۳۴۳-۱۳۵۰)، ریاست کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد (۱۳۴۳-۱۳۴۴)، مدیریت و صاحب‌امتیازی فصل‌نامهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد (۱۳۴۴-۱۳۵۱)، معاونت دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد

(۱۳۵۰–۱۳۵۲)، ریاست دانشکدهٔ مذکور (۱۳۵۶–۱۳۵۸)، مدیریت کمیتهٔ برنامه‌ریزی زبان فرانسه برای دانشگاه‌های کشور (۱۳۶۰–۱۳۶۲)، عضویت در انجمن ایر انشناسی اروپا و انجمن مطبوعات فرانسوی‌زبان و انجمن نویسندگان فرانسوی.

دکتر حدیدی در سال ۱۳۷۵ به عنوان عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی انتخاب شد. در مرکز نشر دانشگاهی، مدیریت گروه تخصصی زبان و ادبیات فرانسه برای تدریس کتاب‌های درسی و سردبیری مجلهٔ لقمان (به زبان فرانسه) بر عهدهٔ ایشان است. از آثار علمی وی تألیف ۱۲ کتاب به زبان‌های فارسی و فرانسه است، از جمله اسلام از نظر ولتر، از سعدی تا آراگون و نگاهی در آینه. هم‌چنین تألیف ۶۹ مقاله به زبان‌های فارسی، فرانسه و انگلیسی که در مجلات و نشریات متعدد منتشر شده، و ترجمهٔ بیش از صد مقاله برای فرهنگ آثار. از میان آثار ایشان، ترجمهٔ کتابِ حدیث عشق در شرق و کتاب از سعدی تا آراگون به‌ترتیب برندهٔ جایزهٔ کتاب سال وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سال‌های ۱۳۷۳ و ۱۳۷۴ شد.

دومین سخنران مجلس، دکتر رضا داوری، رئیس فرهنگستان علوم، بود که در معرفی دکتر حسین میرشمسی سخن گفت. دکتر حسین میرشمسی، استاد ویروس‌شناسی، در ۱۳۶۹ به عنوان عضو پیوسته در فرهنگستان‌های علوم و علوم پزشکی منصوب شد. وی، در سابقهٔ حیات علمی خود، حاصل پژوهش‌های خویش را مرتباً در خدمت جامعهٔ پزشکی و ملّت ایران قرار داده است. از جمله دستاوردهای اوست: تولید واکسن‌های ضد فلج (۱۳۵۵)، ضد اوریون (۱۳۶۵) و ضد سرخجه (۱۳۶۶). دکتر میرشمسی جوایز و لوح تقدیرهایی به مناسبت پژوهش‌های گوناگون خود دریافت کرده‌اند. ایشان به عضویت فرهنگستان علوم جهان سوم در ایتالیا نیز درآمده‌اند.

در معرفی دکتر ابوالحسن ندیم، دکتر ایرج فاضل، رئیس فرهنگستان علوم پزشکی، سخنرانی ایراد کرد. دکتر ندیم، رئیس و عضو انجمن بهداشت ایران، از سال ۱۳۶۹ همکاری خود را به‌عنوان عضو پیوسته با فرهنگستان علوم پزشکی آغاز کرده و ریاست گروه علوم بهداشتی و تغذیه را عهده‌دار است. وی، هم‌چنین، عضو فدراسیون بین‌المللی انجمن‌های بهداشت و فدراسیون بین‌المللی بیماری‌های گرمسیری و مالاریاست. تا کنون بیش از ۷۰ مقاله از او در مجلات داخلی و خارجی به چاپ رسیده که بیشتر آنها در زمینهٔ اپیدمیولوژی و کنترل لیشمانیوز و سایر بیماری‌های گرمسیری است.

چهارمین سخنران، مهندس میرحسین موسوی، رئیس فرهنگستان هنر، بود که در معرفی استاد سید علی‌اکبر صنعتی، نقاش، پیکرتراش، سنگ‌تراشِ چیره‌دست و عضو پیوستهٔ فرهنگستان هنر سخن گفت.

در بخش بعدی مراسم، هر یک از اعضای منتخب فرهنگستان‌ها در شرح احوال و خاطرات زندگی خود سخن گفتند. دکتر حدیدی خاطراتی از نگارش کتاب اسلام از نظر ولتر نقل کرد و تألیف این اثر و از سعدی تا آراگون را نقطهٔ عطفی در زندگی خویش شمرد. سپس، حضرت آقای خاتمی ریاست محترم جمهوری، برای قدردانی از خدمات علمی اعضای منتخب فرهنگستان‌ها، جوایزی به آنان اعطا کردند. مراسم با سخنان رئیس جمهوری خاتمه یافت.

ث. پ.

❑

همایش بررسی وضعیت مجلات علمی کشور

(مشهد، ۱۱-۱۲ آبان ۱۳۷۹)

نخستین همایش **بررسی وضعیت مجلات علمی کشور** با پشتیبانی معاونت پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و همکاری کمیسیون بررسی نشریات علمی و معاونت پژوهشی دانشگاه فردوسی مشهد، با میزبانی این دانشگاه برگزار شد.

در این همایش، سردبیران مجله‌های علمی و عده‌ای از استادان دانشگاه‌های کشور حضور داشتند.

در نخستین روز همایش، آقایان دکتر توکل و دکتر آزاد دربارهٔ اهداف همایش و گزارش فعالیت‌های انجام‌شده سخن گفتند. در کمیسیون‌های تخصصی، مسائلی مانند چگونگی نظارت و ارزیابی مجلات علمی، راه‌های ارتقا و مشکلات نشر این مجلات بررسی شد. در روز دوم، رؤسای هر کمیسیون به جمع‌بندی و ارائهٔ حاصل کار خود پرداختند.

در این همایش، مسعود فراهانی، دبیر فرهنگستان زبان و ادب فارسی، در کمیسیون «بررسی چگونگی نظارت و ارزیابی مجلات» شرکت کرد.

در روز دوم همایش، پس از اعلام نتایج کار کمیسیون‌ها، قطع‌نامه‌ای تنظیم و مقرر شد که نسخه‌ای از آن برای اطلاع سردبیران و اعضای هیئت تحریریه‌ها ارسال شود.

مسعود فراهانی

قطع‌نامهٔ همایش

با توجه به نقش بنیادین علم و پژوهش در تحقق توسعهٔ کشور و با در نظر گرفتن اهمیت اطلاع‌رسانی علمی به ویژه از طریق مجله‌ها به عنوان یکی از ضروریات این فرآیند،

معاونت پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و کمیسیون بررسی نشریات علمی و معاونت پژوهشی دانشگاه فردوسی مشهد اولین همایش سردبیران مجله‌های علمی کشور را در دانشگاه فردوسی در تاریخ **یازدهم لغایت دوازدهم آبان‌ماه** به منظور «بررسی وضعیت مجلات علمی کشور» برگزار نمودند. سردبیران مجلات علمی کشور با خشنودی به مناسبت اعیاد فرخندهٔ شعبانیه و در کنار بارگاه ملکوتی حضرت ثامن‌الائمه علی ابن موسی الرّضا علیه آلاف تحیة و الثنا، پس از بحث و تبادل نظر در جلسات عمومی و کمیسیون‌های تخصصی بر موارد زیر تأکید نمودند.

۱. اهمیت و نقش مجلات علمی در تولید دانش و جوابگویی به نیازهای جامعه؛

۲. لزوم پشتیبانی کافی از مجلات دارای اعتبار علمی، از جمله در نظر گرفتن اعتبارات خاص توسط دانشگاه‌ها، مراکز علمی و دیگر دستگاه‌های مرتبط؛

۳. انجام نظارت مستمر مجلات علمی در تولید دانش و جوابگویی به نیازهای جامعه؛

۴. نظارت بر چند و چون تشکیل جلسات هیئت‌های تحریریه و داوری‌های مقالات؛

۵. عدم صدور مجوز جدید برای مجلات چندرشته‌ای (جُنگ) و در نظر گرفتن تمهیدات تشویقی و حمایتی لازم برای تخصصی شدن مجلات چندرشته‌ای موجود با کیفیت مطلوب؛

۶. توصیه به مجله‌ها جهت همکاری با انجمن‌ها و تشکل‌های علمی فر امؤسسه‌ای به منظور فراگیر شدن مجله‌های علمی؛

۷. کوشش برای جذب مقاله‌های نوشته‌شده توسط مؤلفان خارج از مؤسسه، به گونه‌ای که در طی طول دوره (چهارساله اعتبار علمی) حداقل ۵۰٪ از کل مقالات توسط مؤلفان خارج از مؤسسه/ دانشگاهِ مسئولِ انتشار، ارائه شده باشد.

۸. توصیه به بهره‌گیری از دستاوردهای جدید فناوری‌های اطلاع‌رسانی در طول فرایند نشر مجلات علمی، با توجه به شکل‌گیری شبکه‌های اینترانت و اینترنت بین دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقاتی و دستاوردهای نرم‌افزاری؛

۹. اهتمام به نشر مقالات و مجلات به زبان‌های خارجی برای مشارکت بیشتر و افزایش سهم ایران در تولید دانش جهانی و جذب مخاطبان بیشتر؛

۱۰. افزایش امتیاز برای مقالات حاصل از فعالیت‌های گروهی؛

۱۱. آموزش کارکنان دست‌اندرکار نشر مجلات علمی، برای افزایش توان تولید حرفه‌ای بر اساس فناوری‌های نوین نشر.

۱۲. پی‌گیری تحقق موارد فوق و ارائهٔ گزارش پیشرفت کار و اطلاع‌رسانی مناسب آنها از جمله از طریق برگزاری همایش‌هایی نظیر این همایش.

❑

نگاهی به مباحث کنفرانس ایران‌شناسی اروپا

(۱۵ تا ۱۹ شهریور ۱۳۷۸/ ۶ تا ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۹، پاریس)

هاشم رجب‌زاده (دانشگاه مطالعات خارجی اوساکا-ژاپن)

چهارمین کنفرانس ایر ان‌شناسی اروپا[1]، با شرکتِ حدود سیصد تن ایران‌شناس اروپایی و ایر ان‌شناسانی از دیگر قاره‌ها و شماری از محققان ایرانی، در روزهای ۱۵ تا ۱۹ شهریور ۱۳۷۸ (۶ تا ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۹) در پاریس برگزار شد. کنفرانس‌های ایر ان‌شناسی اروپا، از زمان بنیاد گرفتنِ «انجمن ایر ان‌شناسی اروپا[2]» در سال ۱۹۸۳، به ترتیب در تورینو[3]ی ایتالیا (۱۹۸۷)، بامبرگ[4] آلمان (۱۹۹۱) و کمبریج[5] انگلستان (۱۹۹۵) تشکیل شده بود. تاریخچه‌ای از ایجاد و فعالیت «انجمن ایر ان‌شناسی اروپا» در گزارش سومین کنفرانس آن (کمبریج، سپتامبر ۱۹۹۵) در نامهٔ **فرهنگستان** (سال اول، ش۳، پاییز ۱۳۷۴، ص۱۶۱-۱۷۳) آمده است.

مجموعهٔ مقالات ار ائه‌شده در سه مجلس پیشین ایر ان‌شناسی اروپا منتشر شده است[6].

---

1) 4[e] Conférence Européenne D' Études Iraniennes

2) Societas Iranologica Europaea

3) Turino

4) Bamberg

5) Cambridge

6) Turin 1987: Gherardo **Gnoli** & Antonio **Panaino** (eds.), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, Part 1, *Old and Middle Iranian Studies*, Part 2, *Middle and New Iranian Studies*, vi, 602p. ISMEO, Rome, 1990 (Serie Orientale Roma, 57, 1-2); Bamberg 1991: Bert G. **Fragner** et al. (eds.), *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Sudies,*

→

مرکز ملی تحقیق علمی فرانسه[۷]، با همکاری دانشگاه سوربُن و مؤسسهٔ ملی زبان‌ها و تمدن‌های خاوری[۸] و مدرسهٔ مطالعات عالی فرانسه[۹]، در هیئت مؤتلفی به نام «محفل ایرانی»[۱۰]، میزبانی این مجلس علمی را، که در دانشگاه پاریس[۱۱] برگزار شد، بر عهده داشت. و کمیتهٔ اجرایی آن را پروفسور برنارد هورکاد[۱۲] مدیر مطالعاتی CNRS سرپرستی می‌کرد.

سخنرانی‌ها به زبان‌های فرانسه و انگلیسی و بعضاً فارسی و نیز دیگر زبان‌های اروپایی مانند آلمانی و ایتالیایی ایراد شد.

موضوع‌های پیشنهاد شدهٔ سخن برای این مجلس ذیل عنوان‌های کلی **اسلام، تشیّع**، و **تصوّف؛ تاریخ، جغرافیا، جامعه و فرهنگ ایران پس از اسلام؛ شعر و ادب فارسی، هنر**، و **ایران‌شناسی**؛ و **ایران باستان** طبقه‌بندی شده بود.

اسلام، تشیّع و تصوف

عناوین بعضی از سخنرانی‌های ارائه‌شده در این بخش، به شرح زیر بود: «علم و جهل در تصوّفِ نوحلّاجی احمد غزالی» (دکتر نصرالله پورجوادی)، «سهم و تأثیر امیرالمؤمنین علی علیه السلام در تصوف ایرانی» (خانم آسیهٔ اسبقی)، «مایه‌های مسیحی در شعر عرفانی قرن‌های ۵ و ۶هجری» (رسول هدی‌زاده)، «تأثر شهرزوری از حکمت الاشراق سهروردی» (رکسانه مارکوت[۱۳])، «سهم محمد اقبال در بیدار کردن خودآگاهی تازه در جهان اسلام» (استفن پوپ[۱۴])، «مقایسهٔ شیوهٔ جذبه در سنّت تصوّف اسلامی و آیین بودایی هند» (منیژهٔ مقصودی).

←779p. lii pl., ISMEO, Rome, 1995 (Série Orientale, Roma, 73); Cambridgc 1995: Nicholas Sims-Williams (ed.), *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies*, Part 1, *Old and Middle Iranian Studies*, 177p. xvii pl., Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1998; Charles Melville (ed.) op. cit, Part 2, *Mediaeval and Modern Persian Studies*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1999.

7) Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)

8) Institut National des Langues et Civilisations Orientales

9) École Pratique des Hautes Études

10) Monde Iranien

11) Cité Internationale Universitaire de Paris

12) Bernard Hourcade

13) Roxanne Marcotte

14) Stephan Popp

تاریخ، جغرافیا و فرهنگ ایرانی پس از اسلام

در حوزهٔ **تاریخ**، مقالات به سه دورهٔ ایران از آغاز اسلام تا صفویه، از قاجار تا پهلوی و جمهوری اسلامی اختصاص داشت. از جمله عناوین مقالات مربوط به این حوزه بود: «مغولان و مرواریدهای خلیج» (دکتر عبدالرسول خیراندیش از دانشگاه شیراز)، «برآمدن دولت صفوی بر زمینهٔ جغرافیایی- سیاسی روزگار پس از مغولان» (جان اِمِرسُن[۱۵])، «وصف زنان بزم‌آرا در ایران دورهٔ صفوی» (رودی ماتیو[۱۶])، «کتیبه‌های صفوی در قزوین» (دکتر احسان اشراقی)، «اطلاعات مربوط به ایران در منابع هلندی» (ج. جی. ج ترهار[۱۷])، «حلقه‌های ادبی ایران از مشروطه تا امروز» (علی دهباشی)، «بریگاد قزاق در ایران در جای پایگاه خارجی روس تزاری» (تر-اوگانف[۱۸])، «فرهنگ ارتباطات: مأموران تلگراف در ایران سدهٔ نوزدهم» (مایکل رابین[۱۹])، «اوضاع اجتماعی سیاسی از نظر ثبات و امنیت در سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۹۲۵» (منصورهٔ اتحادیه)، «برخورد ممالک متحده با کاپیتولاسیون یا نظام قضاوت کنسولی به اعتبار یادداشت‌های مبلّغان مسیحی و اسناد سیاسی» (میخائیل زیرینسکی[۲۰])، «نگاهی به روابط سیاسی ایران در دورهٔ قاجاریه بر پایهٔ اسناد وزارت خارجهٔ ایران» (محمدحسن کاووسی)، «مناسبات فرهنگی و تجددخواهی ایرانیان در دورهٔ قاجار» (محمدابراهیم باستانی پاریزی)، «احوال مهاجران آلمانی در ایران در دورهٔ حکومت رایش سوم» (کریستی کاتانزارو[۲۱])، «بررسی اندیشهٔ سیاسی و فلسفی محمدعلی فروغی» (رامین جهانبگلو)، «وضع و تحوّل مطبوعات در جمهوری اسلامی در دو سال اخیر» (ویلیام سمیعی)، «بحث جامعهٔ مدنی در ایران دورهٔ ریاست جمهوری خاتمی» (هیسائه ناکانیسی[۲۲])، «وضع زنان در بازارِ کارِ ایران» (فاطمهٔ مقدم).

در حوزهٔ **جغرافیا و جمعیت**، عناوین بعضی از مقالات به شرح زیر بود: «کویر ایران: فضای میانی یا حاشیه‌ای» (برنار هورکاد)، «منابع تاریخی بررسی نشده دربارهٔ تاریخ جمعیت آسیای مرکزی» (اهرر مختاراُف)، «ابعاد اجتماعی- جمعیتی شهر یزد» (علی مدرّس)، و «توزیع جغرافیایی شبکهٔ قنات در ایران» (حسنعلی غیور).

---

15) John Emerson 16) Rudi Matthee 17) J.G.J. Terhaar 18) Ter.Oganov
19) Michael Rubin 20) Michael Zirinsky 21) Christi Catanzaro
22) Hisae Nakanishi

در حوزهٔ **جامعه و فرهنگ عامه**، از جمله مقاله‌های زیر ارائه شد: «بررسی مراسم عزاداری محرّم در ایران و هند» (پیتر چلکوفسکی[۲۳])، «ابعاد اجتماعی و نمادین زورخانه در ایران امروز» (فیلیپ روشار[۲۴])، «اعتقاد عامیانه به ارواح قدسی نگاهبانان چوپان» (ویکتوریا اراکلووا[۲۵])، «جامعهٔ اقلیت‌های دینی رسمی در ایران» (دکتر محمود روح‌الامینی)، «عیّاران» (مارینا گیلار[۲۶] و دبورا تور[۲۷])، «بررسی احوال ایران جدید در سال‌های ۱۸۰۰ تا ۱۹۵۳» (پرفسور یان ریشار[۲۸])، «فرهنگ نهفته در حجاب زنان ایران» (بهجت یزدخواستی و ماریه‌ـکلود لوتران[۲۹])، «ترتیب شمار در روش یهودی‌ـ یزدی» (ثمر گیندین[۳۰])، «لقب یهودیان بخارا» (هانا تولماز[۳۱])، «تات قفقازی و تات یهودی» (میخائیل زند).

شعر و ادب فارسی، هنر و ایران‌شناسی

شعر فارسی در این مجلس جایگاه مهمّی داشت. و اقبال محققان ایرانی و ایران‌شناسان غربی به آن بیشتر بود. خانم آذر رهنما گفتاری داشت دربارهٔ «مولانای رومی، معلّم همهٔ ادوار»، با عنوان فرعیِ «سیمای تاریخیِ زنانِ ایرانی». خانم ناتالیا پریگارینا[۳۲] «ابیات سبک هندی» را بررسی کرد. خانم کریستن وان رویمبرک[۳۳] به «شعر فارسی سده‌های میانه از دید علمی» نگریست و به بررسی اثمار و اشجار در نظم نظامی پرداخت. شعر نظامی موضوع چند مقالهٔ دیگر نیز بود: «خسرو و شیرین و استقبال و تقلید امیرخسرو و جامی از آن» (پائولا اورساتی[۳۴])، «قهرمانان در خسرو و شیرین، هفت‌پیکر، شرفنامه و اقبال‌نامه» (دکتر نصرت‌الله رستگار)، «افسانهٔ تاریخی خسرو و شیرین که شعر نظامی آن را جاودانه ساخته است» (پوران دیبا). مقاله‌های دیگری هم عرضه شد از آن جمله «تحول شعر فارسی به تأثیر سنت شعری عرب» (آذرتاش آذرنوش)، «بررسی انتساب قطعه شعری فارسی به ابونواس» (محسن ذاکری)، «دربارهٔ پریشانِ قاآنی» (ناتالیا تورنِسِلّو[۳۵])، «اشعار

23) Peter Chelkowski
24) Philippe Rochard
25) Victoria Arakelova
26) Marina Gaillard
27) Deborah Tor
28) Yann Richard
29) Marie-Claude Lutrand
30) Thamar E. Gindin
31) Hana Tolmas
32) Natalia Prigarina
33) Christine Van Ruymberke
34) Paola Orsatti
35) Natalia Tornesello

رزمی و تغزّلی» (آمنه یوسف‌زاده)، «مایه‌های پیش از دورهٔ اسلامی در شعر قدیم فارسی» (ژیلبر لازار[۳۶]، ایران‌شناس فرانسه)، «موقع میرزا قاسم گنابادی شاعر معزّز دربار شاه طهماسب» (سیمین ابراهامس[۳۷])، «دربارهٔ شعر تغزّلی فارسی» (شمیس شریک امین)، «تصویر عشق در شعر فخرالدین عراقی» (اِو پیرونِک[۳۸])، «وصف اندام در ادب فارسی» (آذینه حسین‌زاده)، «نگاهی به بیان پنهان در کلام فیض کاشانی» (تود لاوسون[۳۹]). سرانجام، دانیل منه‌گینی[۴۰] پژوهش شعری را «روزآمد» ساخت و از «کندوکاو رایانه‌ای برای شناخت حالات بیان در شعر قدیم فارسی» سخن گفت.

در حوزهٔ **زبان فارسی:** از جمله، مقاله‌هایی به شرح زیر ارائه شد: «بررسی علم قافیه در قرن چهاردهم میلادی بر پایهٔ شیوهٔ دستوری فارسی» (اِوا جرمیاس[۴۱])، «سخنی در شیوایی فارسی» (جان پری[۴۲])، «نگاهی تازه از دید زبان‌شناسانه به فارسی قدیم» (لودویک پُل[۴۳])، «نکاتی از دستور و ماهیت زبان فارسی» (مرتضی عَلَم‌الهُدیٰ، ولادیمیر ایوانُف[۴۴] و فؤاد سعا[۴۵]).

گویش‌های ایرانی هم با چند مقاله جایی اندک داشت: «ملاحظاتی در آواشناسی تاریخی گویش بلوچی» (خانم آگنس کُرن[۴۶])، «مواد و مطالب مربوط به گویش ایرانی غربی مجموعهٔ لوریمر[۴۷]» (دکتر فریدون وهمن و گارنیک آساطوریان[۴۸])، «مسئلهٔ لغاتی که اصل ایرانی شرقی دارد» (لیلا دودیخودوا[۴۹]).

در باب **قلمرو زبان فارسی** نیز مقاله‌های زیر عرضه شد: «آموزش فارسی در چین به تولیت دستگاه حکومت در سده‌های ۱۳ تا ۱۷» (یین شنگ‌لئو[۵۰])، «شرح غیاث‌الدین نقاش از سفارت نمایندهٔ حکومت تیموری به دربار چین» (رالف کاوز[۵۱])، «مایه‌های فارسی در اثر ماتیو آرنولد» (خسرو رضوی)، «نخستین مترجمان سوتراهای بودایی در چین دو پارتی بودند» (نهال تجدد)، «بررسی واژه‌های فارسی در نوشته‌های عربی ابن‌مقفّع» (حسن الماذونی).

---

36) Gilbert **Lazard** 37) **Abrahams** 38) Eve **Pierunek** 39) Todd **Lawson**
40) Daniela **Meneghini-Correale** 41) Eva M. **Jeremias** 42) John **Perry**
43) Ludwig **Paul** 44) Vladimir **Ivanov** 45) Fouad **Saa** 46) Agnes **Korn**
47) D.L. **Lorimer** 48) Garnik **Asatrian** 49) Laila **Dodykhudoeva**
50) Yingsheng **liu** 51) Ralph **Kauz**

در حوزهٔ **کتاب‌شناسی** نیز مقاله‌هایی ارائه شد از جمله، «جنبه‌های قوم‌شناسانهٔ تعدد و تکثّر نسخه‌های خطی در ایران» (مارک اسمورزینسکی[۵۲])، «ملاحظاتی در مخطوطات صوفیانه و آثار تاریخ تصوف در کتابخانهٔ بیرونی مؤسسهٔ شرق‌شناسی» (یورگن پُل[۵۳] و آنِت کرامر[۵۴])، «تحلیل کیفی نسخه‌های خطی فارسی در آسیای میانه» (افتاندل ارکینف[۵۵])، و «اسناد و نسخه‌های خطی محفوظ در مجموعهٔ دانشگاه دولتی سن پترزبورگ» (عبدالله‌ئوا[۵۶]).

در مقاله‌های «هویت‌های ملی تازه و مبادلات فرهنگی در ایران در قرن بیستم» (کاظم جاجرمی)، «ایران از نگاه ایر انشناسیِ اروپا» (محمود طالقانی)، «فهم نادرست فرهنگی از جامعهٔ ایران» (تقی آزاد ارمکی)، «ایران فراسوی شرق‌شناسی و غرب‌شناسی: دیدگاه‌های اندیش‌مندان ایرانی» (غلام‌عباس توسلی)، «نگاه حاج سیاح از بیرون به ایران» (رُکسانه هاگ هیگوچی[۵۷])، «سفرنامهٔ ابراهیم بیگ از نظر جامعه‌شناسی» (جمشید بهنام) نیز شئونی دیگر از ایر انشناسی به بحث در آمد.

از جمله مقاله‌های مربوط به حوزهٔ **هنر، معماری و باستان‌شناسی**، «نسخهٔ خطی بازمانده از دورهٔ تیموری از **عجایب المخلوقاتِ** قزوینی» (کارین روهر دانس[۵۸]) و «کشف کاخ ابومسلم (قرن۲ه‍/ ۸م) در سمرقند» (یوری کارِف[۵۹]) در خور ذکر است.

ایران باستان

مقاله‌های مربوط به ایران باستان از نظر شمار و گوناگونی در میان مباحث این مجلس برترین جایگاه را داشت. این گفتارها بیشتر از ایر انشناسان اروپایی بود، در زمینه‌هایی از تاریخ و تمدن گرفته تا معماری و هنر، زبان و ادب ایرانی قدیم و میانه، و آیین‌های ایران باستان.

در تاریخ ایران باستان، مقاله‌های متعدد عرضه شد، از جمله «تحقیق‌های تازه دربارهٔ امپراتوری هخامنشی» (پیر بریان[۶۰])، «آیا ایرانیان هیچ گاه زیر سلطهٔ مادها بوده‌اند؟» (محمد ایمان‌پور)، و «نگاهی به تاریخ ایلام: منابع بابلی در برابر متون قدیم» (دانیل

52) Marek **Smurzynski** 53) Jürgen **Paul** 54) Annette **Kraemer**
55) Aftandil **Erkinov** 56) Firuza **Abdullaeva**
57) **Haag-higuchi** 58) Karin **Rührdanz** 59) Youri **Karev** 60) Pierre **Briant**

پاتز[۶۱]. در این حوزه، مقالهٔ خانم بدرالزمان قریب دربارهٔ «هفتهٔ سیاره‌ای در متون ایرانی: کند و کاوی در هفت‌پیکر نظامی و متون مانوی» مانند همیشه منسجم و پربار بود.

از مقاله‌های دیگر دربارهٔ افسانه‌ها و تاریخ و تمدن ایران باستان، می‌توان از «شیوهٔ چینی در ترسیم چهرهٔ سفرای بیگانه بر نگارهٔ سیمای افراسیاب» (اِتسوکو کاگه‌یاما[۶۲] از ژاپن)، «درخشیدن تمدن سغدی در آسیای میانه در سده‌های پنجم تا نهم» (بوریس استاویسکی[۶۳])، «مُهری با نقش باختری در یک مجموعهٔ خصوصی» (پیِر فرانسسکو کالیری[۶۴])، «مُهرهای نقش‌شده بر اسناد باختری موجود در مجموعهٔ خلیلی در لندن» (جودیت لِرنر[۶۵]) و «اسناد خُتنی در مجموعهٔ پتروشفسکی در سَن پترزبورگ (هیروشی کوُماموتو[۶۶] از ژاپن) یاد کرد.

پدرام خسرونژاد از مرکز تحقیق هنر و فرهنگ اسلامی سخنی داشت پیرامون «شیرهای سنگی استوارشده بر روی گورهای قدیم». مقالهٔ شادمان وحیدُف[۶۷] پیرامون «تاریخ شاهان باستانی ایران در تاریخ‌نگاری خوقند (سدهٔ نوزده)» بود. خانم آن‌ـالیزابت دن‌ـواتوری[۶۸] نیز «بازی‌های مردم در ایران باستان» را برشمرد و توصیف کرد.

مقاله‌های بسیاری دربارهٔ آیین‌ها و جریان‌های اندیشه در ایران باستان فرا آورده شده بود، از جمله: «تحقیق‌هایی در آیین زرتشت: دو سنگ لوحهٔ استوارشده برگور در چین با نقش و نمای زرتشتی» (مارتا کارتر[۶۹])، «ختن و آیین زرتشت» (مائورو ماگی[۷۰])، «خشایارشا و زرتشت» (ژراردو گنولی[۷۱])، «دربارهٔ نَسَب زرتشت» (کارلو سرتی[۷۲])، «پیرامون واژه‌ای حقوقی در دینکرت» (ماریا ماکوچ[۷۳])، «مطالعه‌ای در تفاوت نسخه‌بدل‌های کتاب پنجم دینکرت» (ا. کولستینوف[۷۴])، «مباحثات دینی زرتشتی» (البرت دو یونگ[۷۵])، «فتح بابی دیگر در فهم شیوهٔ تنظیم و نگارش گاتاها به وسیلهٔ زرتشت» (مارتین شوارتز[۷۶])، «دوزخ یا دوزخ‌ها در دنیای پس از مرگ در آیین زرتشت و برابر دریافت از ارداوِرازنامگ» (کلودیا لورینی[۷۷])، «خدایان سغدی (تیکران مکرتیچف[۷۸])،

61) Daniel **Potts** 62) Etsuko **Kageyama** 63) Boris **Stavisky**
64) Pierfrancesco **Callieri** 65) Judith **Lerner** 66) Hiroshi **kumamoto**
67) Shodmon **Vahidov** 68) Anne-Elizabeth **Dumm-Vaturi**
69) Martha **Carter** 70) Mauro **Maggi** 71) Gherardo **Gnoli** 72) Carlo **Cereti**
73) Maria **Macuch** 74) Aliy **Kolesnikov** 75) Albert **De Jong** 76) Martin **Schwartz**
77) Claudia **Leurini**

«نگاهی تازه به مزدک» (فرانسوا دو بلو[۷۹])، «صورت‌های منطقی اندیشه در ایران قدیم و میانه» (جیووانی درمه[۸۰])، «خدایی در باور سلتی- نورستانی» (یادویگا پستروسینسکی[۸۱])، و «سرودی مانوی در ستایش سروش» (انریکو مورانو[۸۲]).

دربارهٔ ایرانِ عصر ساسانی نیز، مقاله‌های زیر ارائه شد: «نماد آیینی چهارطاق‌ها در معماری» (مسعود آذرنوش)، «ادعای (وراثت) ساسانیان بر سرزمین‌های هخامنشی» (فیلیپ هویز[۸۳])، «نگاهی به اندیشه‌های جغرافیایی اواخر دورهٔ ساسانی» (دان شاپیرا[۸۴])، «آغاز سکه‌زنی ساسانیان» (مایکل الرم[۸۵])، «دگرگونی‌های سکه‌زنی ساسانی در روزگار شاپور سوم و بهرام چهارم» (نیکولاس شیندل[۸۶])، «شهرَوا در دورهٔ خسرو دوم» (فرانسوا گرنه[۸۷])، «سکّه‌های غیر عادی ضرب‌شده در روزگارِ خسرو دوم» (سوزان تایلر- اسمیت[۸۸])، «سکه‌شناسی تاریخی خوارزم در سده‌های نهم و دهم میلادی» (بوریس کوچنف[۸۹]).

از میان مقاله‌هایی که دربارهٔ ادب ایران باستان و زبان‌های ایرانی قدیم و میانه آورده شده بود، می‌توان از «بررسی‌های تازه در اسناد پهلوی اواخر دورهٔ ساسانی و اوایل عهد اسلامی» (دیتر وبر[۹۰])، «ملاحظاتی در زبان‌شناسی و دستور پهلوی» (و. اسکالموسکی[۹۱] و جانی چونگ[۹۲])، «اشعار سغدی» (ایران‌شناس نامی، ژاک دوشن-گیمن[۹۳])، «دربارهٔ فارسی میانه» (شائول شاکد[۹۴])، «واژه‌ها و اندیشه‌های ستاره‌شناسی ایرانی میانه در آثار عرب‌ها» (انریکو رافائلی[۹۵])، «نکته‌ای در زبان پارتی» (دزموند دورکین- مِیسترنْست[۹۶])، و «ملاحظاتی دربارهٔ واژه‌نامه‌ای سغدی» (ورنر ساندرمن[۹۷]) یاد کرد.

❑

78) Tigran **Mkrtychev**
79) François **De Blois**
80) Giovanni **D'erme**
81) Jadwiga **Pstrusinska**
82) Enrico **Morano**
83) Philip **Huyse**
84) Dan **Shapira**
85) Michael **Alram**
86) Nikolaus **Schindel**
87) François **Gurnet**
88) Susan **Tyler-Smith**
89) Boris **Kochnev**
90) Dieter **Weber**
91) Wojciech **Skalmowski**
92) Johnny **Cheung**
93) Jacques **Duchesne-Guillenin**
94) Shaul **Shaked**
95) Enrico **G. Raffaelli**
96) Desmond **Durkin-Meisterernst**
97) Werner **Sundermann**

بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم

سردبیر محترم نامهٔ فرهنگستان

با عرض سلام، در یکی از مقالات شمارهٔ شانزدهم نامهٔ فرهنگستان، دربارهٔ وجه اشتقاق واژه‌های «روزه» و «گوز (= گردو)» پیشنهادهایی شده است که به نظر من، به شرحی که در زیر خواهد آمد، پذیرفتنی نیست.

۱. روزه

مؤلف محترم مقاله ربط واژهٔ «روزه» را با «روز» مردود و آن را در اصل به معنای «خوراک» دانسته است. ایشان حتی عبارتِ rōzag pādan را در فارسیِ میانهٔ مانوی به «پاییدن خود از خوراک، پرهیز کردن از خوراک» معنا کرده و چنین نظر داده‌اند که، پس از حذف فعل pādan، واژهٔ rōzag (خوراک) به‌تدریج معنای اصطلاحی و آیینی به خود گرفته و به معنای امروزیِ «روزه» به کار رفته است. دلایلی که ایشان در اثبات نظر خود آورده عبارت‌اند از:

۱. آنچه در اجرای فریضهٔ روزه منظور نظر شارع بوده نفس پرهیز از خوردن و آشامیدن است نه زمان اجرای آن.

۲. معادل واژهٔ «روزه» دربرخی از زبان‌های هندواروپایی (مثلاً سنسکریت، یونانی و ایرلندی) به خوردن یا آشامیدن مربوط است، نه به «روز».

آنچه در ردّ دلیل نخست می‌توان گفت این است که واژهٔ «روزه» را شارع وضع نکرده تا بدان وسیله منظور خود را برساند. مسلماً در اجرای فریضهٔ نماز نیز ستایش خدا و نیایش به درگاه او منظور نظر شارع بوده نه ظاهرِ نماز که خم و راست شدن است. حال آیا می‌توان واژهٔ «نماز» را، که از ریشهٔ -nam به معنی «خم شدن» گرفته شده، به نوعی از

مشتقات ریشه‌ای به معنی «ستایش» یا «نیایش» به شمار آورد؟ و آیا مگر همهٔ اصطلاحات آیینی باید الزاماً بیانگر فلسفهٔ وجودی یا شیوهٔ اجرایی آیین‌ها باشند؟

دلیل دوم نیز پایهٔ استواری ندارد، به خصوص از آن رو که در نقل واژه‌های سنسکریت به دو واژهٔ -anāhāra و -anaśana (که هر دو از ریشه‌هایی به معنی «خوردن» مشتق شده‌اند) اکتفا شده است. ذکر این نکته لازم است که در زبان سنسکریت واژهٔ -nakta «شب» نیز در معنی «روزه» (یعنی فقط در شب غذا خوردن) به‌کار رفته است. حال که واژهٔ «شب» می‌تواند در یک زبان هندو اروپایی، که خویشاوندی بسیار نزدیکی هم با زبان‌های ایرانی دارد، مفهوم روزه را نیز برساند، چرا واژهٔ «روز» را نتوان برای بیان این مفهوم به کار گرفت؟ جالب است که بدانیم در ترجمهٔ سنسکریتِ کتابِ معروف شکَند گُمانیگ وِزار واژهٔ پازندِ rōza (برابر با rōzag فارسی میانه و «روزه»ی فارسی دری) به -nakta ترجمه شده است[1]، نه به -anāhāra یا -anaśana.

به‌علاوه، ترجمهٔ rōzag pādan به «پاییدنِ خود از خوراک، پرهیز کردن از خوراک» پذیرفتنی نیست؛ زیرا مصدر pādan در فارسی میانهٔ مانوی و زردشتی، مانند «پاییدن» در فارسی دری، هرگز در معنی «پاییدن خود از چیزی، پرهیز کردن از چیزی» به کار نرفته است.

یکی از دلایل ربط «روزه» با «روز» این است که گاه در متون فارسی میانه این‌دو به جای یکدیگر به کار رفته‌اند، مانند pādrōzag در فارسی میانهٔ مانوی به معنی «روزبه‌روز، روزانه» و pādrōz kardan در فارسی میانهٔ زردشتی (در کتاب سوم دینکرد) به معنی «روزه‌داری کردن، روزه گرفتن».

این نکته را نیز باید افزود که rōzag در اصطلاح زردشتیان به مراسمی اطلاق می‌شد که برای شخصِ درگذشته، در روز درگذشت او در چند ماه متوالی، برگزار می‌کردند[2]. شاید، پس از ورود اسلام به ایران، این اصطلاح نیز رنگ اسلامی به خود گرفته و به

1) *Shikand-Gûmânîk Vijâr*, ed. H. D. J. Jâmâsp-Âsânâ and E. W. West, Bombay, 1887, p.265.

۲) اکنون نیز زردشتیان این مراسم را روزَه، روژَه و روجَه می‌نامند. برای اطلاعات بیشتر در این باره، نک. شایست ناشایست، ترجمهٔ کتایون مزداپور، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۹، ص۱۶۷ و ۲۸۹؛ نیز← فرهنگ بهدینان، جمشید سروش سروشیان، به کوشش منوچهر ستوده، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، ص۹۰.

عنوان معادلی برای «صیام» عربی به کار رفته است. (قس واژهٔ زردشتی «نماز» به عنوان معادلی برای «صلوٰة»)

۲.گوز

مؤلف محترم مقاله برای واژهٔ «گوز (= گردو)» و صورت دیگر آن «گود (در: گوداب «آش گردو»)» ریشهٔ باستانی جدیدی به معنی «گرد بودن» با دو صورتِ -gauz* (ایرانی شمال‌غربی) و -gaud* (ایرانی جنوب‌غربی) پیشنهاد کرده و این ریشه را همان ریشه‌ای پنداشته که واژه‌های «گوی»، «گُند (= بیضه)» و «گنده (=گلولهٔ خمیر)» از آن مشتق شده‌اند. ظاهراً این نکته از نظر ایشان دور مانده است که سه واژهٔ اخیر، هر چند از -gaud* «گرد بودن» مشتق شده‌اند، به صورتِ هندواروپایی -geud* باز می‌گردند و چون /d/ هندواروپایی در زبان‌های ایرانی شمال‌غربی و جنوب‌غربی به همان صورت /d/ باقی می‌ماند، ریشهٔ ایرانی باستان -gaud* «گرد بودن» نمی‌تواند صورت -gauz* نیز داشته باشد، مگر این که «گوز» و «گود» را بازمانده‌های ریشهٔ هندواروپایی -geuĝ* «گردبودن» بدانیم، که در آن صورت نیز، این دو واژه را نمی‌توان با واژه‌های «گوی»، «گُند» و «گُنده» در یک گروه قرار داد.

به نظر نگارنده، واژه‌های «گوز» و «گود» در اصل به «مغز گردو» اطلاق می‌شده؛ ازاین‌رو می‌توان آن دو را بازمانده‌های ریشهٔ هندواروپایی gheuĝh* «پوشاندن، پنهان‌کردن» دانست. از آن‌جا که /ĝh/ هندواروپایی در زبان‌های ایرانی شمال‌غربی به /z/ و در زبان‌های ایرانی جنوب‌غربی به /d/ بدل می‌شود، صورت‌های ایرانیِ این ریشه عبارت‌اند از: -gauz* و -gaud*.

حسن رضائی باغ‌بیدی

سردبیر محترم نامهٔ فرهنگستان

با عرض سلام و سپاس از وصول شمارهٔ ۱۵ مجلّهٔ وزین فرهنگستان، اجازه می‌خواهد که یکی دو نکته برای روشن شدن مطلبی معروض دارد:

در مورد امثال وِرنوسفادرانی

ورنوسفادِران (Vernū sfāderān)، همان‌گونه که خانم خاتون‌آبادی نوشته‌اند، روستای کوچکی بود که جمع آن با دو روستای دیگر (**فروشان** و **خوزان**) به نام **سده** خوانده می‌شد و، چون این روستاها به‌تدریج به هم متّصل شده و گسترش بسیاری یافته بودند، قبل از انقلاب، به نام **همایونشهر** و، سپس بعد از انقلاب، به نام **خمینی‌شهر** شهرت یافت. ورنوسفادران را، که مردم سده بِنِسوان (benesvōn) می‌نامند، مستشرقان و ایر ان‌شناسان، به دلیل لهجهٔ خاصّ مردم آن، که از لهجه‌های مرکزی ایران به شمار می‌رود، از سابق (قرن ۱۹ میلادی) می‌شناختند و لهجهٔ آنها را **سدهی** می‌خواندند. این نام‌گذاری درست نبود، چون در دو ده دیگر به این لهجه تکلّم نمی‌شد و حتّی آن را نمی‌فهمیدند. شاید بهتر بود آن را «ولایتی سدهی» می‌نامیدند؛ زیرا که خودشان هم آن را **وِلاتی** می‌نامند. به هر حال، خانم خاتون‌آبادی خوب کرده که آن را لهجهٔ ورنوسفادرانی نامیده است. لهجهٔ مردم فروشان، واقع در جنوب غربی سده، و خوزان، واقع در جنوب شرقی آن، با زبان دهات دیگر اطراف اصفهان و به خصوص دهات ماربین تفاوتی ندارد و با زبان مردم اصفهان اندکی فرق دارد که آن هم بیشتر در کاربرد لغات محسوس است؛ یعنی برای خود واژه‌هایی خاص دارند، مانند اُشکار /oškār/ (راه آب)، آلولَت /ālulat/ (برادر زن)، قُپوچی /qopučī/ (کفل)، بُندُل تخت /bondol-taxt/

(پاتختی)، قِیْلُق /qeyloq/ (کیسهٔ پارچه‌ای برای نگهداری قرآن یا نی‌پیچ قلیان)، تورکه /tūrke/ (قطره، دانه، حبّه)، تورک /tūrk/ (آبله)، تیلینگوله /tīlīngūle/ (خوشهٔ کوچک انگور که از خوشهٔ بزرگ جدا شود)، تیویل /tivil/ (طفیل)، غُنِیْش /qoneyš/ (باران تند، رگبار)، غُشه /qoše/ (اخم)، مُچه /moče/ (ارث)، اِنِر /ener/ افتادن (به گریه افتادن بچّه)، کِویزه /kevize/ (شعله‌پخش‌کن لامپا)، اُجم /oǰm/ شدن (تهوع داشتن)، حُق /hoq/ زدن (قی کردن)، چِمچه‌مال /čemče-māl/ («مرا چه می‌شود، چم است» درد، کوفتگی)، عَلوچِک /aluček/ (عروسک)، کُپولی /kopuli/ (سکّو، محلّ سکّومانند ولی کوتاه)، کُپ /kop/ کردن (خوابیدن یا افتادن روی چیزی)، چوله /čowle/ (کج)، کِری /keri/ (تار عنکبوت)، نازِن /nāzen/ (نازنین، نازنازی)، بِچه آلوچه /bečе-ālūče/ (نوزاد، شیرخوار)، کلوخوسون /kuluxusun/ (کلوخ اندازان، روز آخر ماه شعبان). کولوزه /kulūze/ (غوزهٔ پنبه)، بوکوروجی یا بوکوروچی /bukuručі/ (غضروف)، تاچه /tāče/ (کیسهٔ بزرگ برای آرد).

اینها لغاتی است که در فروشان یا، به قول اهالی آن، Perišūn به کار می‌رفته است. امّا، در اصفهان و شاید بسیاری از دهات دیگر اطراف آن، شنیده نمی‌شود. به‌عکس، لغات اصفهانی در سده به وفور شنیده می‌شود.

لهجهٔ ورنوسفادرانی یا بنسوانی (ولاتی)، که در شمال سده رایج است، چنان‌که گفته شد از لهجه‌های مرکزی ایران است و با لهجهٔ گزی، که در گزِ بُرخوار متداول است، بسیار نزدیک است، به نحوی که با هم تفاهم دارند؛ هم‌چنین با لهجهٔ یهودیانِ اصفهان تقریباً یکی است و هر سه حرف یکدیگر را کم و بیش می‌فهمند و این همان لهجهٔ قدیم اصفهان است که گویا تا زمان صفویّه هم رواج داشته و به تدریج فراموش شده و جای خود را به فارسی داده است.

در آوانویسی مثل‌های ورنوسفادرانی (در چاپ) دو سه اشتباه دیده می‌شود که شایسته است اصلاح شود. یکی در مَثَل «شتر را بزرگ کرده‌ام تا سردر خانه‌ام را خراب کند؟» (ص۳۰)، معادل «خانهٔ من» یا «خانه‌ام» به صورت biyema چاپ شده که صحیح آن kiyema است. **کیه** /kiye/ همان **کده** است به معنای «خانه». این کلمه در دو مثل دیگر هم (ص۳۱) آمده است: ۱) در مثل «موش به سوراخش نمی‌رفت...»، در عبارت ru oloki kiyey که باید ظاهراً tu به جای ru باشد، یعنی «توی سوراخ خانه‌اش»؛ ۲) در

مثل بعدی، در عبارت kiye katxodā «خانهٔ کدخدا». دیگر آن که، در مثل آخری (ص ۳۱)، ᵓem menu چاپ شده که صحیح آن nem menu «نیم من» است. دو مثل (در ص ۳۰) نیز آمده که ناظر است به داستانی که شرح آن را، به صورتی که از مرحوم پدرم شنیده‌ام، در زیر می‌آورم: یکی از روستاییان اهل گزِ بُرخوار، که شغلش خارکنی بود، در یکی از روزهای سرد زمستان برای جمع‌آوری خار به بیابان‌های اطراف رفت و با زحمت بسیار یک بار از آن کند و بسته‌بندی کرد و با کمک کسی آن را بر پشت الاغش گذارد و به سوی خانه رهسپار شد تا روز بعد آن را به شهر (اصفهان) ببرد و به حمّامی‌ها یا نانوایی‌ها بفروشد. در بین راه، تنگهٔ باریکی بود که باید از آن می‌گذشت. دست و پای خر، در حین عبور، به سنگ‌های اطراف گیر کرد و بارش افتاد و، چون بار سنگین و ناهموار بود، خارکن خود به تنهایی نمی‌توانست آن را دوباره بار خر کند و ناچار ساعت‌ها در سرما ماند تا سرانجام کسی پیدا شد و به او کمک کرد. خارکن، وقتی به خانه رسید، پاسی از شب گذشته بود و در هوای سرد می‌لرزید و گرسنه و خسته بود و انتظار داشت که زنش آبگوشت گرمی برایش بیاورد تا هم گرم و هم سیر شود. امّا زنش با ناراحتی گفت: من گوشت را که خریده بودی بر روی رف گذاشته بودم تا عصر آن را بپزم؛ امّا گربه گوشت را برد. مرد بسیار ناراحت و عصبانی شد و از کار خدا حیران ماند و گفت:

«خدا نه زونوئه وُ نه پَسوئه، مِلی را گو می‌باس سُمبُیْ اِتو بانجِش توئه، اُ خَرا گو می‌باس بانجِش اِتو سُمبُی توئه».

Xodā na zunūe vo na pasūe, meli-rā go mibās somboy etū bāňje-š tūe, o xar-ā go mibās bāňješ etū somboy tūe.

«خدا نه می‌داند و نه (از من) می‌پرسد. گربه را که می‌بایست سُم بدهد پنجه داده است و خر را که می‌بایست پنجه بدهد سُم داده است».

مصطفیٰ ذاکری

❑

says the fact that there is no beginning or ending to *Maṯnavī* is deliberate, and there is a delicate reason for it, which is expressed in the following lines of *Maṯnavī*:

سر ندارد کز ازل بودست پیش پا ندارد با ابد بودست خویش

It has no head, for it has existed before pre-eternity,
It has no legs, for it will last with eternity.

Rice and Its Culture in the Colloquialisms of Gilan, Mazandaran and Other Parts of Iran

Aḥmad Kᴇtābī

Rice has long been an important crop for the farmers of the Caspian littoral and a staple diet for the people of the region. He was a poor man who could not afford his daily bowl of rice and had to subsist on bread alone! The author who is an independent scholar from the Province of Gilan has gone through a large of number of linguistic sources, particularly those bearing directly on the local dialects of Gilan and Mazandaran, to glean out all the sayings, idioms and proverbs that revolve around rice and its culture. And the result is a long list of sayings, which are first transcribed and then translated into standard Persian for the benefit of non-native readers. The author's findings clearly show that indeed rice has had a profound effect on the life and language of the Gilaks and the Mazandaranis.

Derivation of a Few Words in the Gilaki Dialect

M. Ḥasandūst

The local vernacular of the people of Gilan, *Gīlakī*, belongs to the group of Iranian dialects spoken in the Caspian littoral, with a phonological profile that places it in the north-western branch of Iranian languages. As the people of the province commingle in ever larger numbers with Persian-speaking Iranians, and as the country's mass media propagate, day and night, the standard Persian of Tehran, the *Gīlakī* dialect, like all the other local dialects of the country, is losing ground and some of its original character. A number of *Gīlakī* words are becoming obsolete and some are being replaced by their standard Persian cognates or equivalents. In this paper, the author lists some 40 *Gīlakī* words, which he feels may have been already forgotten by the younger Gilaks, and in each instance he gives the etymology of the word, tracing back its origin to some early Iranian form. The first word in the list is *āgūz* (walnut) and the last word is *vīnīs* (a rope made from rice stalks).

The author's conclusion from his comparative examination of these Persian words is the consistency of the Arabic equivalents which have been given for them in *Taqvīm al-Adwīya* and *Kīfāyat al-Ṭib*. But he says there is no such consistency between these and a later work of Ḥubayš, entitled *Qānūn-e Adab*. Dr. Ṣādeqī says Ḥubayš must have been using at this another Arabic-Persian dictionary and he must have forgotten that he had used a different set of equivalents for these terms in his earlier works.

Why Rūmī's *Maṯnavī* Has No Prologue or Epilogue?

M. KᵛĀNSĀRĪ

Why is it that the *Maṯnavī* of Maulānā J̌alāl al-Dīn Rūmī begins with the now familiar بشنو از/ این نی... (Listen to the reed flute...) and not with a prologue in praise of God, as has been customary in Persian poetry? This is the question that the author sets out to answer in this paper.

First of all he cites the precedents, from the Samanid poets down to Ferdowsī and then down to Farīd al-Dīn `Aṭṭār, whose *Manṭeq al-Ṭayr* has served as a model for Maulānā to emulate. These all contain, he says, opening passages that praise God and then pass on to the praise of the Holy Prophet of Islam. The author says the absence of a laudatory prologue at the beginning of *Maṯnavī* is so conspicuous that all commentators of *Maṯnavī* have found themselves obliged to take note of this shortcoming and find some justification for it. Some have said the outcry of the reed flute at the beginning of *Maṯnavī* amounts in fact to the praise of Almighty, though in an implicit mode. Others have resorted to other arguments.

The author then says, perhaps the best answer was provided by the late Professor Forūzānfar, an unquestioned authority on *Maṯnavī*, in his class:

`*Maṯnavī* is a book of infinite vastness; it is a sea whose shores are nowhere in sight; it has no beginning or end, and unlike other long poems it has no prologue or epilogue."

The author then amplifies on this theme by citing two verses from the Holy Qur'ān (verse 109 from chapter 18, Kahf, and verse 27 from chapter 31, Luqmān) which say, in effect, that if all the seas turn into ink and if all the woods become pens to record the praise of the Lord, the seas will run dry before all these words of praise are exhausted.

Maṯnavī has no proper ending either, the author says. Two stories which come at the end of different MSS of this book as the final episode remain unfinished. Some may think the final pages of the MS are missing, but the author

1) Obscure and problematic words, found in Ferdowsī's *Šāhnāme* and other early Persian texts.

2) The early language of Azerbaijan.

3) The local dialect spoken in Shiraz up to the 9th/15th century.

4) The House of Veṣāl of Shiraz, whose members were prominent poets, painters and calligraphers in the Qajar period.

Another major undertaking by Professor Māhyār Navvābī, which was an ongoing life-long project, is *A Bibliography of Iran*, which he compiled in ten volumes, nine of which have been published so far. These include about one hundred thousand entries, including both books and articles written by Iranologists all over the world on Persian/Iranian history, culture, religions and art.

Professor Māhyār Navvābī died in Sweden of cardiac arrest on 2 October 2000 while visiting his daughter.

The Persian Words in *Kifayat al-Ṭib* of Ḥubayš of Tbilisi
Plus a critical review of the Persian words in *Taqvīm al-Adwiya*

A.A. Ṣādeqī

Ḥubayš ibn Ibrāhīm Teflīsī is a distinguished scholar and physician of the 6th/12th century who spent most of his life in Asia Minor, and especially in Qūnīyyeh (Koniya). He is the author of several treatises on medicine and pharmacology, which remain mostly unpublished, and the Persian terms he uses in these texts, are of special interest to scholars, because they reflect the linguistic characteristics of the Persian spoken in Western Iran and Asia Minor at the time. These words, which have been extracted and published in scholarly papers by Īraǰ Afšār (in 1957 and 1963) and Dr. Mehdī Moḥaqqeq (in 2000) are mainly names of medicinal herbs and pharmacological ingredients that were found in three of Ḥubayš's works, namely *Kāmil al-Ta`bīr*, *Bayān al-Ṣinā`at* and *Taqvīm al-Adwīya.*

In the present paper the author examines another of Ḥubayš's treatises, which is entitled *Kīfāyat al-Ṭib*. This was compiled in 550/1155 and dedicated to Malek Shah, the Seljuk ruler of Asia Minor. The author uses three of the six MSS of the book that are known to exist in Iran for his research, and highlights nearly a hundred Persian words that he has handpicked from the text, and subjected them to an exhaustive examination. He does the same thing with the list extracted from *Taqvīm al-Adwīya*, and corrects a number of misreadings that had found their way into the list at its first publication.

SUMMARY OF ARTICLES

Professor Māhyār Navvābī, an Obituary

M. Ṭāvūsī
``Tarbiyat Modarres'' University

Dr. Yaḥyā Māhyār Navvābī, who recently passed away at the age of 88, was an eminent authority on ancient Iranian languages, an untiring scholar and an influential educator. He will be long remembered by his many students and academic friends inside and outside Iran. He was a professor both at Tabriz and Tehran universities.

Māhyār Navvābī was born in Shiraz in 1912, where he spent his childhood and had his early education. He moved to Tehran for his secondary schooling and then went on to Tehran University, where eventually he graduated in 1946 with a Ph.D. degree in literature, having written his dissertation on the Achaemenid inscriptions of Bistūn (``the Bistūn Rock''). After teaching for two years at Tabriz University, he had the chance to continue his linguistic studies abroad, first at SOAS in London with Professor Henning and later at Gottingen, in Sweden.

Professor Māhyār Navvābī's academic career continued as a full professor at Tabriz University; several years later he moved to the capital, where he was offered the chair of ancient Iranian languages at Tehran University. After his retirement from Tehran University in 1973, he moved to the University of Shiraz, where he actively participated in editing and publishing the Asia Institute's research journal as well as a series of Pahlavi texts in facsimile.

He was a prolific author who wrote numerous scholarly papers, in Persian and English, on linguistic and lexicographic questions. These have been collected in two volumes and published in Shiraz, in 1974 and 2000 respectively. Some of the topics in which Professor Navvābi was especially interested were the following:

TABLE OF CONTENTS

Professor Māhyār Navvābī, an Obituary — M. Ṭāvūsī — 2

Essays

The Persian Words in *Kifāyat al-Ṭib* of Ḥubayš of Tbilisi — A.A. Ṣādeqī — 13
The Name of a Fortress in Ferdowsī's *Šāhnāme* — Z. Zaršenās — 30
Two Satirical Dictionaries of Sufi Terms — N. Pūrǰavādī — 35
I Roamed the World, Far and Wide: the Travels of the Poet Sa`dī — F. Kešāvarz/ *tr.* A. Emām — 43
Why Rūmī's *Masnavī* Has No Prologue or Epilogue? — M. Kᵛānsārī — 58
Rice and Its Culture in the Colloquialisms of Gilan and Mazandaran — A. Ketābī — 63

Reviews

Inscriptions of Achaemenid Persia, Translated from Old Persian, Elamite, Babylonian, Aramaic with an Introduction and Annotations by Pierre Lecoq — Ǯ. Āmūzgār — 86
Another Look at *Farhang-e Fārsī-ye `Āmīyāne* — H. A`lam — 96
A Cursory Glance at the Fiction of Esmā'īl Faṣīḥ (4) — A. Oǰākīāns — 126
Gulpināʾrlī's Account of the Malāmatīyah Sufi Group — M.J̌. Šams — 133
The Arabic Numerical Alphabet and the *J̌ommal* System of Arithmetic — M. Zāker-al-Ḥoseinī — 140

Iranian Studies

Zoroastr i Skify — V.I. Ābāev/ *tr.* Ḥ. Moṣṭafavī Gerow — 148
On the History of Words — G. Āsāṭūrīān — 158

The Academy

Derivation of a Few Words in the Gilaki Dialect — M. Ḥasandūst — 162
The Achievements of the Academy of Persian Language and Literature during the Iranian Year 1378-79 (1999-2000) — S. Panāhī — 171

Recently Published

a) Books (in Persian): *Anvār al-Belāqe*; *Īrān va Qafqāz*; *Čīstān-nāme-ye Dezfūli*; *Ḵar-nāme*; *Šāh-nāme-ye Ferdowsī*; *Še`r-e ṣūfīāne-ye Pārsī*; *Kārbord-e vāžgān dar soḵan-e Fārsī*; *Kārnāme-ye zarrīn*; *Maǰmū`e-ye maqālāt-e hamāyeš-e sālāne-ye zabān va adabīyyāt-e Fārsi-ye dānešgāh-e Hormozgān*; *Nāme-ye Bahārestān* (the 1st issue). — 185

b) Essays (also in Persian): ``An Old Persian Translation of Plato's and Pythagoras's Words of Advice", (*Nāme-ye Pārsī*); ``News and Views from the World of Iranology" (*Boḵārā*); ``A Review of Books Pertaining to Iranian Studies", (*Boḵārā*); ``Iranian Studies in Russia", (*Boḵārā*); ``The Life and Poetry of Arkvāzī", (*Maǰalle-ye dāneškade-ye adabīyyāt va olūm-e ensānī-ye dānešgāh-e šahid Čamrān*, Ahwaz); ``Similarities of Urdu and Persian Languages", (*Nāme-ye Pārsī*); ``Persian Literary Works in the Eastern Roman Empire up to the 7th Century", (*Ketāb-e Māh*); ``Onomatopoeia in the Holy Qur'ān", (*Maǰalle-ye dāneškade-ye adabīyyāt va olūm-e ensānī-ye dānešgāh-e Ferdowsī*, Mashad; ``The Influence of Persian Language on Urdu and Urdu Literature", (*Nāme-ye Pārsī*). — 194

News

A Joint Ceremony for Honouring Personalities from the Fields of Science and Learning Selected by the Academy. — 200
A Seminar for Evaluating the State of Journals and Periodicals. — 203
The Topics of the Iranology Conference Reviewed. — 206

Letters

From Ḥ. Reżā'ī Bāg-Bīdī and from M. Zākerī — 214

Summary of Articles in English — K. Emāmī — 2

ISSN 1025-0832

Vol. 5, No. 1 (Ser. No. 17)

May, 2001

Rated as a
Scientific and Research Journal
by the Ministry of Science,
Research and Technology

President: Ḡolām-Alī Ḥaddād Ādel

Editorial board: ᶜAbdol-Moḥammad Āyatī, Ḥasan Ḥabībī,
Ḡolām-Alī Ḥaddād Ādel, Moḥammad Ḵᵛānsārī,
Alī Ašraf Ṣādeqī, Aḥmad Samīᶜī (Gīlānī),
Bahman Sarkārātī

Editor: Aḥmad Samīᶜī (Gīlānī)

Nāme-ye Farhangestān
P.O. Box 15875-6394
Tehran, Islamic Republic of Iran
Fax: (9821) 8723285
or to
The Academy of Persian Language and Literature
No. 8, Shahīd Aḥmad Qaṣīr (Bucharest) Ave.
Tehran 15
Phone: 8712281, 8710687

Foreign Subscriptions:
Middle East and neighbouring countries: $25.00 per year
Europe and Asia: $30.00 per year
Africa, North America, and the Far East: $35.00 per year

Printed in the Islamic Republic of Iran

Ser. No. 17