

دارای درجه علمی- پژوهشی
مصوب وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
و نمایه شده در پایگاه استنادی علوم جهان
اسلام (ISC) و ایران ژورنال

مدیر مسئول: غلامعلی حدّاد عادل

هیئت تحریریه: عبدالمحمد آیتی، محمدرضا ترکی، حسن حبیبی،
غلامعلی حدّاد عادل، محمد دبیرمقدم، حسن رضائی باغبیدی،
بهمن سرکاراتی، احمد سمیعی (گیلانی)، علی اشرف صادقی،
کامران فانی، ابوالحسن نجفی، محمدرضا نصیری

سردبیر: احمد سمیعی (گیلانی)
مدیر داخلی: جعفر شجاع کیهانی
دستیار سردبیر: سایه اقتصادی نیا

ویراستار فنی: آزاده اتکال
نمونه خوان: سمیه گنجی

حروف نگار و صفحه آرا: الهام دولت آبادی

طراح جلد: صدف مجلسی
خوشنویس: رحمت الله فلاح
ناظر چاپ: حمیدرضا دمیچیلو

نشانی: تهران، بزرگراه حقانی، بعد از ایستگاه مترو،
مجموعه فرهنگستان‌ها، فرهنگستان زبان و ادب فارسی

کد پستی: ۱۵۳۸۶۳۳۲۱۱

صندوق پستی: ۶۳۹۴-۱۵۸۷۵

تلفن: ۴۸-۲۳۳۹۸۸۶۴ دورنگار: ۸۸۶۴۲۵۰۰

پیام‌نگار: farnameh@persianacademy.ir

namehfarhangestan@gmail.com

وبگاه: www.persianacademy.ir

این نشریه در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

به نشانی www.SID.ir نمایه می‌شود.

بهای این شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

بهای اشتراک هر دوره (۴ شماره): ۱۶۰۰۰۰ ریال

(برای دانشجو: ۱۲۰۰۰۰ ریال)

شماره حساب مجله: ۷۸۰۳۱۹۰۰۱۵ بانک تجارت،

شعبه نوآوران، کد ۴۰۰

دوره سیزدهم، شماره اول

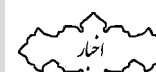
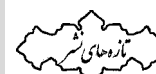
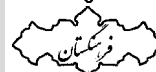
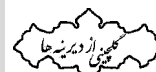
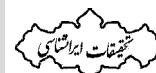
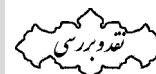
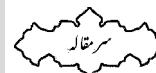
بهار ۱۳۹۱

Vol. XIII, No. 1 (Ser. No. 49)

Spring 2012

فهرست

حبیبی و فرهنگستان	غلامعلی حدّاد عادل	۲
چند نکته دیگر درباره کُنج یا گنج	فتح الله مجتبائی	۱۰
حیرت در پیشگاه خدا	نصرالله پورجوادی	۲۶
بررسی حکایات عرفانی از جهت صدق و کذب	علی خزاعی فرید	۴۵
راهی به سوی عاقبت خیر	کوروش کمالی سروسنایی	۶۵
بررسی عروضی غزل‌های منزوی	مهدی فیروزیان	۷۵
معرفی و تصحیح چند بیت از رودکی	مسعود قاسمی	۱۰۷
نظری به تصحیح دیوان شیخ امین‌الدین محمد بلخی	حسین جلال پور	۱۲۳
نگاهی به متون طبری	محمد صالح ذاکری	۱۳۱
ورنر زوندرومان	بدرالزمان قریب	۱۴۸
کارکرد بازاریگانی نزد رستم و دیگر پهلوانان طبقه جنگاور هند و اروپایی	بهار مختاریان	۱۵۳
مکاتبات امیرمهدی بدیع و محمدعلی جمالزاده	جعفر شجاع کیهانی	۱۶۵
ارتباط پنهان (تحلیل انتقادی گفتمان نام‌های تجاری در تبلیغات)	زهره ابوالحسنی	۱۷۶
کارنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۹۰		۱۹۳
کتاب: درآمدی بر ایران‌شناسی؛ چرند پرند؛ تاریخ مطبوعات گیلان؛ وزن شعر از دیروز تا امروز؛ <i>Linguistics</i> .		۲۰۹
مقاله: فرهنگ‌پایه تیپ‌شناسی شخصیت‌های ایرانی در صد و پنجاه سال پیش.		۲۲۰
(با همکاری سایه اقتصادی‌نیا، زهرا زندی‌مقدم، جعفر شجاع کیهانی، مهسا مجنر لنگرودی، لیلا نوری کشتکار، ندا نوروزی)		
بیست و هفتمین همایش بین‌المللی تاریخ‌نگاری و منبع‌شناسی آسیا و آفریقا		۲۲۲
نصرالله پورجوادی		۲۲۶
سعید رفیعی خضری		۲۳۰





حیبی و فرهنگستان

در دلم بود که بی دوست نمانم هرگز
چه توان کرد که سعی من و دل باطل بود
(حافظ)

دکتر حسن حیبی در نخستین ساعات بامداد روز پنجشنبه دوازدهم بهمن هزار و سیصد و نود و یک در تهران درگذشت. وی به سال ۱۳۱۵ در یکی از محلات جنوبی تهران به دنیا آمد و تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته‌های حقوق و جامعه‌شناسی در دانشگاه تهران و در فرانسه به انجام رساند. حیبی مسلمان مؤمن و ایران‌دوست بود و از آغاز جوانی فعالیت سیاسی را در حوادث سال‌های ملی شدن صنعت نفت تجربه کرده بود و در سال‌های پس از کودتای بیست و هشتم مرداد سال سی و دو تا پیروزی انقلاب در بیست و دوم بهمن سال پنجاه و هفت، در کنار درس و تحصیل و ترجمه کتاب و تحریر مقالات، پیوسته به فعالیت و مبارزه سیاسی نیز اشتغال داشت. او در دوازدهم بهمن پنجاه و هفت، همراه با امام خمینی (ره) از پاریس به تهران آمد و زان پس طی سی و چهار سال تمام (از ۵۷/۱۱/۱۲ تا ۹۱/۱۱/۱۲) عهده‌دار مشاغل و مسئولیت‌هایی شد که اهم آنها به شرح زیر است:

- عضویت هیئت تهیه پیش‌نویس قانون اساسی در پاریس و تهران
- عضویت در شورای انقلاب اسلامی و سخنگویی آن شورا

- معاونت اول رئیس‌جمهور در دوره هشت ساله ریاست جمهوری هاشمی
- فسنجانی و چهار سال اول ریاست جمهوری آقای خاتمی
- عضویت مجلس خبرگان قانون اساسی (۵۸/۵/۲۸ - ۵۸/۸/۲۴)
- وزارت علوم و آموزش عالی در دولت موقت (۵۸/۷/۸ - ۵۹/۳/۶)
- نمایندگی مردم تهران در مجلس (۵۹/۳/۶ - ۶۳/۳/۶)
- وزارت دادگستری (۶۳/۵/۲۴ - ۶۸/۵/۲۹)
- عضویت تهیه پیش‌نویس اصلاحیه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۶۸/۲/۲۷ - ۶۸/۴/۲۰)
- عضو حقوق‌دان شورای نگهبان (۶۸/۴/۲۶ - ۹۱/۱۱/۱۲)
- عضویت شورای عالی انقلاب فرهنگی (۶۸/۹/۶ - ۹۱/۱۱/۱۲)
- ریاست فرهنگستان زبان و ادب فارسی (از ۱۳۶۹ - ۱۳۷۴ و از ۱۳۸۳ - ۱۳۸۷)
- عضویت مجمع تشخیص مصلحت نظام (۷۰/۲/۱۸ - ۹۱/۱۱/۱۲)
- ریاست بنیاد ایران‌شناسی (از ۱۳۷۶ - ۱۳۹۱/۱۱/۱۲)
- مدیریت گروه واژه‌گزینی فرهنگستان زبان و ادب فارسی (از ۱۳۸۳ - ۱۳۸۷).

دکتر حبیبی در همه این مشاغل و مسئولیت‌ها متشأثر بود. پُرکاری و دوری از افراط و تفریط و جدال و جنجال منش و روش او بود. وی، با سجایای خاصی که داشت، توانسته بود از همکاری طیف وسیعی از افراد در طول سی و چهار سال خدمت خود بهره‌مند شود. حبیبی به بیان خاطرات و نقش خود در تحولات سیاسی و اجتماعی و ذکر خدمات خویش علاقه‌ای نشان نمی‌داد و از سخن گفتن درباره خود پرهیز می‌کرد. اکنون که روی در نقاب خاک کشیده و برای همیشه خاموش مانده است، جا دارد کسانی که، در دوره‌ای نزدیک به شصت سال فعالیت سیاسی و اجتماعی، با او از نزدیک آشنا بوده و همکاری داشته‌اند خدمات وی را در این سال‌های طولانی (در فرانسه و در ایران) گزارش کنند. صاحب این قلم، به حکم ارادت و احترامی که همواره نسبت به دکتر حبیبی داشته و به مقتضای توفیق همکاری نزدیک با وی در بیست و دو سال پایانی عمرش (از ۱۳۶۹ - ۱۳۹۱) در فرهنگستان زبان و ادب فارسی، در این نوشته سعی خواهد کرد به اختصار

به نقش ایشان در تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی و خدمات گوناگون ایشان در این مؤسسه اشاره کند.

ضرورت تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی در جمهوری اسلامی ایران، که فرهنگستان سوم نام گرفت، تا آنجا که راقم این سطور به یاد دارد، نخستین بار در مرکز نشر دانشگاهی احساس شد. پیش‌نویس اساسنامه آن به شورای عالی انقلاب فرهنگی، که دکتر حسن حبیبی و دکتر نصرالله پورجوادی (رئیس وقت مرکز نشر دانشگاهی) در آن عضویت داشتند، تسلیم شد. اساسنامه فرهنگستان در جلسات ۲۰۸ مورخ ۱۳۶۸/۱۰/۲۶ و ۲۰۹ مورخ ۱۳۶۸/۱۱/۲۴ به تصویب شورا رسید و نخستین جلسه آن در تاریخ ۱۳۶۹/۶/۲۶ با حضور اکثریت پانزده تن که با تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی به عضویت شورای فرهنگستان انتخاب شده بودند تشکیل شد. با مراجعه به مشروح مذاکرات جلسات شورا می‌توان به نقش و سهم حبیبی (درکنار بعضی دیگر از اعضا از جمله دکتر نصرالله پورجوادی) در تبیین ضرورت تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی آگاه شد. او، که در آن زمان معاون اول رئیس‌جمهور بود، در پرتو مقبولیت و احترامی که داشت توانست، با استفاده از جایگاه و نفوذ کلام خود، در نخستین سال‌های پس از خاتمه جنگ تحمیلی هشت ساله، در حالی که همه توش و توان دولت می‌بایست صرف ترمیم خرابی‌ها و خسارت‌های جنگ می‌شد، تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی و دو فرهنگستان علوم و علوم پزشکی را به تصویب رساند. با تأسیس فرهنگستان‌ها، حبیبی، تا سال ۱۳۸۰ که در سمت معاونت اول رئیس‌جمهور قرار داشت، ریاست هیأت امنای فرهنگستان‌ها را نیز به موجب قانون بر عهده گرفت.

اما تصویب اساسنامه فرهنگستان‌ها کاری بود و راه‌اندازی آنها کاری دیگر و البته دشوارتر. جلسات اولیه شورای فرهنگستان به ریاست دکتر حبیبی در یکی از ساختمان‌های متعلق به ریاست جمهوری (که در حال حاضر مقر ریاست قوه قضائیه است) تشکیل می‌شد. وی در مدت چند ماه توانست برای هر سه فرهنگستان ساختمان‌هایی تأمین کند تا بتوانند، ولو به صورت موقت، در آن ساختمان‌ها استقرار یابند و فعالیت خود را آغاز کنند. دیری نگذشت که فرهنگستان در ساختمان نسبتاً مناسبی در خیابان شهید احمد قصیر (بخارست سابق) کار خود را آغاز کرد. اما دکتر حبیبی به این

ساختمان‌های موقت و محدود قانع نبود و با تلاش بسیار توانست موافقت رئیس‌جمهور وقت، آیت‌الله هاشمی رفسنجانی و همکاری شادروان مهندس کازرونی، وزیر وقت مسکن و شهرسازی، و نظر مساعد حضرت آیت‌الله خامنه‌ای را با اختصاص زمین وسیع و مرغوب و مناسبی در اراضی تپه‌های عباس آباد برای احداث ساختمان‌های دائمی سه فرهنگستان علوم و علوم پزشکی و زبان و ادب فارسی کسب کند. چنین بود که، با تأمین بودجه برای خرید زمین و احداث ساختمان و یافتن شرکت ساختمانی قادر به اجرای نقشه مورد نظر، کلنگ شروع عملیات ساختمانی فرهنگستان‌ها در سال ۱۳۷۴ به زمین زده شد. آری، به برکت سعی و تدبیر و همت دکتر حیبی بود که امروزه هر سه فرهنگستان در ساختمان‌هایی در کنار هم در منطقه‌ای که آینده فرهنگی پرنشاطی را نوید می‌دهد به کار و فعالیت مشغول‌اند.

اما سهم حیبی را در تأمین زمین و امکانات و ساختمان برای فرهنگستان‌ها نباید به آنچه گفته شد محدود دانست. وی، با عشق و علاقه‌ای که مخصوصاً به زبان و ادب فارسی به عنوان رکن مهمی از ملیت ایرانی داشت، زمین‌های مناسبی در ولنجک و سعادت آباد را به تأسیس منازل و مهمانسرای برای استادان و دانشجویان ایرانی و خارجی فرهنگستان اختصاص داد.

علاوه بر این زمین‌ها و ساختمان‌ها، حیبی توانست موافقت یکی از خیرین فرهنگ‌دوست را به اهدای زمین بسیار وسیعی در کرج برای مقاصد علمی و فرهنگی به دست آورد. وی همچنین زمین دیگری به مساحت سی هزار مترمربع از اراضی گردنه قوچک در مشرق تهران را خریداری کرد تا مرکز آموزشی بین‌المللی بزرگی برای آموزش زبان فارسی به خارجی‌ان در آن احداث شود. امروزه هیچ‌یک از این دو قطعه زمین در اختیار فرهنگستان نیست؛ اما حیبی توانست، با واگذاری یکی از آنها به دولت، مصوبه‌ای مبنی بر جواز استفاده فرهنگستان از ساختمان‌های خود را، پس از انتقال به محل اصلی و دائمی در اراضی عباس آباد به دست آورد. در همان سال‌ها جایی در شمال به گذران تعطیلات تابستانی اعضا و کارکنان فرهنگستان اختصاص داد که اگرچه محدود است و امکانات مختصری دارد، مغتنم است.

چنانکه اشاره شد حیبی، در دو نوبت و جمعاً به مدت نه سال، به انتخاب شورای

فرهنگستان رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی بود (دوره اول از ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۴ و دوره دوم از ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۷). وی، مخصوصاً در دوره اول ریاست خود که با معاونت اول ریاست جمهوری وی نیز مقارن بود، توانست با شور و عشقی وصف‌ناپذیر و پشتکاری ستودنی به فرهنگستان هویت بخشید و جایگاه آن را در کشور تثبیت کند. حبیبی، به موازات تأمین نیازهای سخت‌افزاری فرهنگستان، در اندیشه اجرای وظایف نرم‌افزاری آن، چنانکه در اساسنامه آمده بود، برآمد. از فرهنگستان‌های اول و دوم هیچ مرده‌ریگی عاید فرهنگستان سوم نشد. کتاب‌های کتابخانه و اسناد و سوابق پژوهشی یکجا در اختیار مؤسسه دیگری ماند و، به رغم اصرار و استدلال دکتر حبیبی، مدیر آن مؤسسه حاضر نشد آنها را به فرهنگستان منتقل کند. لاجرم همه کارها می‌بایست از صفر شروع شود.

یکی از نخستین وظایفی که اهتمام بدان ضروری بود واژه‌گزینی بود. پیش از آنکه گروه فعلی واژه‌گزینی در فرهنگستان شکل بگیرد و اصول و ضوابطی برای این کار تدوین و تصویب شود، حبیبی گروهی را مأمور کرد تا، با بررسی روزنامه‌ها و رسانه‌ها، واژه‌های فرنگی راه یافته به ذهن و زبان عامه را شناسایی کنند. چندصد واژه مشخص شد و بررسی آنها در دستور کار شورای فرهنگستان قرار گرفت تا برای آنها معادل‌یابی شود. در رهگذر تلاش برای یافتن همین معادل‌ها بود که به تدریج خود او و دیگر اعضای فرهنگستان (که آن زمان شمار آنان به بیست و پنج نفر رسیده بود) توانستند «اصول و ضوابط واژه‌گزینی» را تدوین کنند. تدوین این مجموعه کاری ضروری و اساسی بود که از نوع نگاه و مشرب و خط‌مشی فرهنگستان سوم در امر واژه‌گزینی حکایت می‌کرد.

به موازات شروع معادل‌یابی برای واژه‌های عمومی، به تدریج سایر فعالیت‌های علمی فرهنگستان آغاز شد. حبیبی، در همان ماه‌های اول آغاز کار، سنگ بنای کتابخانه فرهنگستان را با خریدن چندین کتابخانه معتبر شخصی بنا نهاد و آن را سامان داد. یک بار مجموعه‌ای بالغ بر هزار جلد فرهنگ لغت از کسی خرید که عشقش در همه عمر گردآوری فرهنگ بود. در نخستین سال‌ها، وی به تدریج، در اجرای وظایف فرهنگستان، به تشکیل گروه‌های علمی و پژوهشی همّت گماشت. گروه واژه‌گزینی، گروه فرهنگ‌نویسی، گروه زبان‌های باستانی ایران، گروه دانشنامه زبان و ادب فارسی (گروه تحقیقات ادبی)، گروه زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند، گروه گویش‌های ایرانی، گروه

دستور زبان و گروه دستورخط فارسی، یکی پس از دیگری، با رأی شورای فرهنگستان آغاز به کار کرد و مدیریت هر گروه به یکی از اعضای شورا واگذار شد.

یکی از کارهای مهم دکتر حبیبی در فرهنگستان اهتمام به تدوین دستور خط فارسی بود. گروهی از اعضای پیوسته همراه با بعضی صاحب نظران دیگر مأمور تهیه طرح دستورخط فارسی شدند. توسعه امکانات رایانه‌ای به چاپ و حروفچینی مفهوم جدیدی بخشیده بود. هر فرد یا هر ناشری می‌توانست در داخل و خارج کشور به سلیقه خود راه و رسمی در خط فارسی در پیش گیرد. جلوگیری از تشتت و آشفتگی ضروری بود و فرهنگستان، در دوره پنج ساله اول ریاست دکتر حبیبی، بیش از هر امر دیگری به تدوین و تصویب دستورخط فارسی همت گماشت. جلسات تصویب دستورخط بعد از استعفای دکتر حبیبی از ریاست فرهنگستان در سال ۱۳۷۴ نیز ادامه یافت و نهایتاً، پس از پنجاه و نه جلسه بحث و بررسی سنگین و دقیق در شورا، در سال ۱۳۸۰ دستورخط مصوب آماده اعلام و انتشار گردید.

گروه واژه‌گزینی نیز با تصویب اصول و ضوابط واژه‌گزینی آغاز به کار کرد و توسعه یافت. استخدام و تربیت کارشناسان، دعوت از صاحب نظران متخصص در رشته‌های متعدد برای تشکیل گروه‌های تخصصی واژه‌گزینی (که شمار آنها در حال حاضر با احتساب گروه‌های برون‌پذیر به هفتاد گروه بالغ می‌شود)، تشکیل شوراهای بررسی مقدماتی، تدوین انواع نرم‌افزارهای لازم، و طراحی مسیر حقوقی و قانونی برای تأیید نهائی واژه‌های مصوب از جانب ریاست جمهوری اموری بود که در دوره اول ریاست دکتر حبیبی به انجام رسید. حبیبی به میراث زبان و ادب فارسی در شبه قاره هند به دیده اعجاب و تحسین می‌نگریست و بر زوال تدریجی رونق و شکوه این زبان در آن خطه افسوس می‌خورد. او، برای حفظ یادگارهای کهن دوران رواج فارسی در هند، طرح تشکیل «گروه تدوین دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره» را به شورای فرهنگستان آورد و، با تصویب آن و تأسیس گروه از جمعی از صاحب نظران برای کار در این گروه دعوت کرد.

حبیبی به گردآوری گویش‌های ایرانی، که بسیاری از آنها را در خطر انقراض می‌دید، علاقه بسیار داشت. شخصاً با کمک دکتر عبدالنبی سلامی و دکتر بقائی، موضوع گردآوری گویش‌های فارس و کرمان را تعقیب می‌کرد. به گردآوری اصطلاحات صناعات

و حرفه‌های سنتی نیز توجه داشت و با بعضی علاقه‌مندان به این اصطلاحات جلساتی منظم داشت.

مجله‌نامه فرهنگستان، که فصلنامه است و شماره پنجاهم (شماره دوم دوره سیزدهم) آن برای چاپ و نشر آماده می‌شود، در زمان دکتر حبیبی انتشار یافت. دکتر حبیبی بر وزانت علمی مجله تأکید می‌کرد و خود برای آن مقالات متعددی نوشت که گواه بر فضل دانش وی تواند بود.

در کنار بسیاری از واحدها و گروه‌های فرهنگستان، شوراهایی به وجود آمد تا خط مشی آنها را ترسیم و بر اجرای آن نظارت کند. حبیبی در عموم این شوراها عضو بود و، در زمان ریاست خود، ریاست آنها را بر عهده داشت.

بزرگداشت اعضای پیوسته دانشمند فرهنگستان به ویژه در حیات آنان وظیفه‌ای بود که دکتر حبیبی از آن غفلت نمی‌کرد. یکی از نخستین جلسات بزرگداشت را به استاد محمدتقی دانش‌پژوه اختصاص داد و این سیره پسندیده را در حق استادان دیگری نظیر سید محمد طباطبائی و احمد آرام نیز معمول کرد. اندکی بعد، آئین بزرگداشت اعضای پیوسته فرهنگستان‌ها از جانب مقام ریاست جمهوری نظم و نسق بهتری یافت و، همزمان با برگزاری آئین نکوداشت، جشن‌نامه‌هایی به قلم بعضی از اعضای پیوسته و صاحب‌نظران فراهم آمد که بسیاری از آنها زیر نظر دکتر حبیبی انتشار یافت.

حبیبی، در دوره دوم ریاست خود بر فرهنگستان (۱۳۸۳ - ۱۳۸۷)، با آنکه روحاً و جسماً نشاط سابق را نداشت، منشأ اقدامات مفید دیگری شد که یکی از آنها تجدید نظر در اصول و ضوابط واژه‌گزینی بود و خود در تدوین اصلاحیه و تصویب آن در شورای فرهنگستان نقش اساسی داشت. در این سال‌ها، وی مدیریت گروه واژه‌گزینی را نیز بر عهده گرفت. از جمله اقدامات کارساز وی در این دوره واگذاری واژه‌گزینی به انجمن‌های علمی و گروه‌های ذی‌صلاح بیرون از فرهنگستان بود که در قالب «طرح برون‌سپاری» به مرحله اجرا درآمد و همچنان باقی است.

حبیبی، در کنار کارهای منظم و سازمان‌یافته در فرهنگستان، از کارهای متفرقه‌ای که می‌توانست در پیشبرد این مؤسسه مؤثر باشد یا سبب تقویت بنیان آن و کمک به اعضا و

کارکنان آن شود غافل نبود. حال ممکن بود چنین کارهایی نوعاً گاه خرید اثر هنری نفیس برای حفظ در فرهنگستان یا تأمین داروی کمیاب برای استادی باشد که سلامت او مغتنم بود.

حبیبی به فرهنگستان زبان و ادب فارسی عشق می‌ورزید از آن جهت که به ایران و فرهنگ ایران عشق می‌ورزید و زبان و ادب فارسی را آئینه صیقلی این فرهنگ می‌دانست و البته این تنها جلوه فرهنگ ایران اسلامی نبود که حبیبی بدان اهتمام داشت. هر جا نام ایران در میان بود و پای ایران به میان کشیده می‌شد حبیبی غیرتمندانه و هوشمندانه وظیفه‌ای را بر عهده می‌گرفت. احصاء همه خدمات او به فرهنگ ایران از یک قلم بر نمی‌آید هر چند تنها خداست که می‌داند او چه خدمات‌ها به فرهنگ این کشور کرده است.

غلامعلی حدّاد عادل*

* ریاست فرهنگستان زبان و ادب فارسی.



چند نکته دیگر درباره کُنْج یا گُنْج*

فتح الله مجتبائی

چندی پیش، در مقاله «کُنْج یا گُنْج؟» (شماره ۴۶ همین مجله)، نوشته بودم که در بیتِ

اگر تندبادی برآید ز کُنْج به خاک افکند نارسیده ترنج

از آغاز داستان رستم و سهراب شاهنامه، واژه کُنْج، هرگاه به همین صورت (بدون یای نکره) کُنْج خوانده شود، باید بر گوشه‌ای معلوم و معین دلالت داشته باشد که بر خواننده یا شنونده شناخته شده باشد؛ اما، در این بیت، معلوم نیست که مقصود کدام کُنْج است و هیچ قرینه یا عهدِ ذکری یا ذهنی برای رفع این ابهام در میان نیست. در شاهنامه نیز، همه جا کُنْج به معنی «گوشه» به صورت کُنْجی، یکی کُنْج، یا هر کُنْج آمده است. این گفته من در آن مقاله موجب شد که یکی از دوستان به نقد آن پردازد و، در مقاله‌ای در شماره ۴۸ زیر

* دو مقاله و یک نامه به قلم استاد فتح‌الله مجتبائی در شماره‌های ۴۶ و ۴۸ و شماره حاضر و یک مقاله به قلم آقای ابوالفضل خطیبی در شماره ۴۸ نامه فرهنگستان درباره ضبط کُنْج در بیتی از شاهنامه فردوسی به چاپ رسید. می‌توان گفت این مقاله نوعی مفادیه بود که، در جنب طرح مشکل و کوشش در حل آن، مزایای ادبی و فرهنگی درخور توجهی دربرداشت. چه بسا مهم‌تر از آن، هشدار است به فرهنگ‌نویسان به‌خصوص در این نکته که دام‌های متنوع و متعددی در راه آنان گسترده است و پرهیز از افتادن در آنها مستلزم آن است که فرهنگ‌نویس پهنه پروسعت متون را با خنک راهوار دانش و ذوق درنوردیده باشد. ضمناً، با توجه به اینکه سخن‌ها هرچه بایسته بود از دو جانب گفته شده است، به نظر می‌رسد که راه برای قضاوت اهل فن کاملاً گشوده مانده و مقاله حاضر را می‌توان فصل الخطاب شمرد. - نامه فرهنگستان

عنوان «اگر تندبادی برآید ز کُنج»، با استناد به آنچه در فرهنگ اسدی طوسی درباره این کلمه، آمده است بکوشد تا در نظم و نثر فارسی چندین شاهد از کاربرد آن به همین صورت (بدون یای نکره) به جای کُنْجی (با یای نکره) بیابد و نشان دهد که در بیت یادشده نیز کاربرد کلمه به این شکل خالی از اشکال است. لیکن شتابزدگی یا برخی علل دیگر (که در توضیحات آینده ملاحظه خواهد شد) مانع شده است که ایشان اولاً به یکی از کتاب‌های لغت مراجعه کنند و معانی دیگری را که برای همین کلمه کُنج داده شده است از نظر بگذرانند؛ ثانیاً به ابیات پس و پیش شواهد منظوم خود توجه کنند و قرینه‌های لفظی و معنایی کُنج را در آنها ببینند. چنین به نظر می‌رسد که ایشان معنای عهدِ ذکری و ذهنی را در نوشته من دریافته و آن را نادیده گرفته‌اند، در صورتی که توجه به این نکته در این‌گونه موارد حائز اهمیت خاص است. همین شتابزدگی باعث شده است که در ضبط شواهدی که نقل کرده‌اند نیز دقت و توجه کافی نداشته باشند و ندانند که، در بیت

زر عزیز از بهر نفع مردم آمد ورنه زو نفع چون ناید چه در گنج و چه در کان داشتن
که از مجد همگر نقل کرده‌اند، در مصراع دوم، ضبط درست کلمه کُنج به معنی «گوشه» نیست بلکه گنج به معنی «خزانه» و «گنجینه» است متناظر با کان، و معنی بیت چنین است: «سیم و زر، اگر برای نفع مردم نباشد، چه در معدن باشد چه در خزانه نهفته شود؛ در هر دو حال، بی‌فایده خواهد بود». ظاهراً کاتب یا حروفچین گاف را کاف کرده و خواننده سطحی نگر را به بیراهه کشانده چنانکه «ناید» را هم «باید» نقل کرده است.

در شواهد دیگری که آورده‌اند، همه جا کُنج یا به معنی «سردابه و خانه‌ای است که در زمین کنده باشند» (شبیبه به آنچه ما امروز زیرزمین می‌گوییم) چنانکه در برهان قاطع و فرهنگ‌های دیگر آمده است: «کُنج گوشه و پیغوله باشد، و عربان زاویه خوانند... و نقبی را نیز گویند که در زمین مانند خانه [= اتاق] کنده باشند»؛ یا به معنی «زاویه»، که عبادتگاه زاهدان و اهل صلاح است، چنانکه در فرهنگ‌های عربی به فارسی چون صحاح اللغه، منتهی‌الارب، و کشف اصطلاحات الفنون آمده است؛ اگر هم به معنی «گوشه» و «کنار» باشد، معنای آن، در همه موارد، مسبوق به عهدِ ذکری یا ذهنی است و مبتنی بر قرینه‌ای لفظی یا معنایی در سیاق کلام، چنانکه این بیت

برون آید از کُنج عیارِ دین جهان را ز عدلش بگردد عیار

که از قوامی رازی نقل کرده‌اند، ناظر به خروج و ظهور منجی آخر الزمان است

از سردابه‌ای که جایگاه و عبادتگاه اوست، همچون خورشیدی که از افق طلوع کند (در بیت پیش از بیت شاهد). تصوّر خروج و ظهور منجی آخر الزّمان از گوشه یا کنج همان اندازه غریب است که وزیدن باد از گوشه یا کنج (بدون مضائق‌الیه یا قرینه دیگر). در حبیب السّیر در این باره آمده است که، به اعتقاد امامیه، آن حضرت «در سردابه سُرْمَن رَأَى [= سامره] مختلفی گشته و چون مشیّت حضرت احدیّت به خروج او تعلّق گیرد ظهور خواهد فرمود». گرچه، در این گونه موضوعات، اندک آشنایی با داده‌های تاریخی لازم است، لیکن در این مورد، نیازی به تاریخ دانستن نیست؛ هر بچه مسلمان امامی مذهب این را شنیده است و می‌داند.

نیز، در شاهد «بهمن ماه یعنی این بهمان مآند و ماننده بؤد به ماه دی به سردی و خشکی و به کنج اندر ماندن» (در نقل، به اشتباه «به کنج اندر مانده») که از نوروزنامه منسوب به خیّام نقل کرده‌اند، مقصود از کنج همان زیرزمین یا خانه‌ای است که در زمین کنده باشند و از سرمای بهمن ماه بدان پناه می‌برند و در آن می‌مانند. (این گونه زیرزمین‌ها در زمستان گرم‌تر و در تابستان خنک‌تر از همکف و آحياناً طبقه بالای آن بوده است).

در بیت

نهانی هر دو تن در کنج رفتند ز بیم شاه یک ساعت نخفتند
که از خسرونامه عطار آورده‌اند نیز، کنج به معنی «خانه‌ای است که در زمین کنده باشند». هرمز (خسرو) این خانه (یا کنج) را برای پنهان کردن گلرخ و دایه ساخته بود، چنانکه در ابیات پیش از آن آمده است:

چو گل با دایه لختی ره بریدند به سوی خانه هرمز رسیدند
یکی کنجی که خسرو ساخته بود ز بهر هر دو تن پرداخته بود
نهانی هر دو تن در کنج رفتند

چنانکه ملاحظه می‌شود، کنج در بیت شاهد ایشان به کنجی که خسرو ساخته بود رجوع دارد.

در بیت

برجهید آن دلّک و در کنج رفت شش نمد بر خود فکند از بیم تفت
نیز، که از مشنوی مولوی آورده‌اند، کنج همان «سرداب یا خانه‌ای است که در زمین کنده باشند» و دلّک خود را در آنجا افکنده و زیر شش نمد پنهان شده است و شاه، در پی او، به در

سردابه لگد می‌زند:

چون محله پر شد از هیهای میر وز لگد بر در زدن وز دارو گیر...
روشن است که گوشه در ندارد که بدان لگد زنند. این سردابه است که دلچک در آن پنهان شده و در را از داخل بسته است.

در بیت

من اندر کُنج و دوان بر سر گنج مگس در گلشن و عنقا به گلخن
که از خاقانی آورده‌اند نیز، کُنج به همان معنی «خانه‌ای [= اتاقی] است که در زمین کنده باشند»، متناظر با گلخن که عنقا در آن افتاده است.

در عبارت «در آن مرکب درویشی بود در کُنج سرفروبرده» که از رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری آورده‌اند نیز، معنای کُنج مبتنی است بر مرکب و مسبوق است به عهد ذکری و قرینه لفظی، یعنی «کُنج کشتی»، و مضاف‌الیه به حکم قرینه حذف شده است، چنانکه در بلاغت هرگونه حذف باید مبتنی بر قرینه یا سابقه ذهنی باشد.

در بیت

بی‌کار نمی‌توان نشست در کُنج خطاست دست بستن
که از لیلی و مجنون نظامی نقل کرده‌اند نیز، کُنج ظاهراً به همان معنی «خانه زیر زمین» است که در آنجا نشستن و دست از کار و کوشش بستن شایسته نیست. ولی بیشتر چنین به نظر می‌رسد که کلمه در مصراع دوم گُنج، به معنی «خزانه» و «گنجینه» باشد و مقصود آنکه خزانه برای بخشش و سودرساندن است و دست از آن بازداشتن و خست و ورزیدن خطاست. در فرهنگ‌ها، دست بسته کنایه از بخیل و خسیس آمده است (← مدارالافاضل، جهانگیری، برهان) و طبعاً دست از چیزی بستن یا در چیزی بستن کنایه از بخل و خست و ورزیدن خواهد بود. (← دهخدا، ذیل دست بستن)

و در بیت

همچو مُنج انگبین در کُنج بودم منزوی چون گلی دیدم بر افراز شجر باز آمدم
که از دیوان سیف فرغانی نقل کرده‌اند، کُنج به همان معنی «خانه زیر زمین» است و می‌تواند به معنی «گوشه خانه» نیز باشد، البته به قرینه «منزوی» بودن در آن. شاعر می‌گوید همچنانکه

زنبور عسل در لانه خود در کندو گوشه گیر است، من نیز در کُنج خانه یا زاویه منزوی بودم....

و در بیت

شاخ خمیده چو کمان برکشید سرما از کُنج کمین برگشاد
از دیوان مسعود سعد سلمان، کُنج به معنی «گوشه» در تقابل با میان است و مبتنی بر قرینه حالیه یا معنویه میدان جنگ یا میدان شکار، و کمان کشیدن و کمین گشادن این معنی را به ذهن القا می کند. چنانکه در مقاله پیشین اشاره کردم، در جنگ یا شکار در گوشه میدان کمین می گیرند نه در میان آن، و این قرینه و سابقه ذهنی دلالت می کند بر کناره یا کُنج میدان؛ و باز حذف مضامین الهیه در این گونه موارد معمول و مسبوق به قرینه است.

نیز در عبارت «شیران را بیم باشد در این زمان از یاران صالح منقطع و به کُنج نشستن» از مکتوبات مولوی، ترکیب کُنج نشستن از نوع فعل مرکب است، چون گوشه گرفتن، گوشه نشستن و نظایر آنها، و می تواند به معنی «خلوت گزیدن در زاویه و عبادتگاه» نیز باشد.

و در بیت

چغز اگر خُمش بدی مار شدی شکار او چونکه به کُنج وارود گنج شود جو و تسو
که از دیوان شمس آورده اند، کُنج در مصراع دوم مسبوق است به ذکر «آب» در بیت پیش از آن:

چغز در آب می رود مار نمی رسد بدو بانگ زند خبر کند مار بدانندش که کو
در اینجا، مراد از کُنج «گوشه و کنار آب» است که قرینه لفظی است برای آن. یعنی چغز اگر خاموش بماند و به کنار آب یا ساحل برود، به فایده بزرگ می رسد و نجات می یابد.

و در بیت

کُنج بهتر عاقلان را چون سفیهان سر شوند دار چون منبر شود دولت بود بی منبری
از سیف اسفرنگ که از مقاله امید سالار نقل کرده اند، سر شدن کنایه از رئیس شدن و بالای مجلس نشستن است و کُنج در تناظر و تقابل با «سر» است و، بر مبنای این قرینه، کنار و گوشه مجلس است.

و در بیت

چو بشنیدند این گفتار و آواز برآوردند باز از کُنج پرواز

که از ارداویرافنامه بهرام پژدو آورده‌اند، معنی کُنْج در مصراع دوم مبتنی است بر قرینه لفظی «به هر کنجی» در بیت پیش از آن:

پراکنده شد این گفتار او زود به هر کنجی کجا داننده‌ای بود
چو بشنیدند این گفتار و آواز برآوردند باز از کنج پرواز

اما در بیت

اگر تندبادی برآید ز کنج به خاک افکند نارسیده ترنج

از شاهنامه، و بیت

تو گفتی که ابری برآمد ز کنج ز سنگرف پیرنگ زد بر ترنج

چنانکه پیش‌تر گفته شد، برای کنج، اگر به معنی «گوشه» گرفته شود، نه قرینه لفظی وجود دارد نه قرینه معنایی نه هیچگونه عهدی ذکری یا ذهنی. کُنْج، به معنای «گوشه» در مقابل میانه، جایی است محدود به حدودی چون دیوار یا مرز یا کرانه و یا هر چیز محدودکننده دیگر همچون کنج سراج، کنج باغ، کنج قفس، کنج دل، کنج آسمان، کنج افق، کنج شرق و نظایر آنها و همیشه، در کاربرد، یا مضاف است (مانند نمونه‌های بالا)، یا موصوف به اشاره و صفتی (این، آن، هر...) یا نکره (کنجی) و یا مسبوق به سابقه ذهنی. در دو بیت فوق از شاهنامه و بیت

دگر روز کاین روی‌شسته تُرنج چو روحانیان سر برآرد ز کنج

از شرفنامه نظامی، هیچیک از بافت‌های ساختاری یا ذهنی یادشده برای کلمه کنج موجود نیست، از جمله نه معرفه است، زیرا معلوم نیست که کدام کُنْج است؛ نه نکره است، زیرا هیچیک از نشانه‌های تنکیر را ندارد؛ و نه اسم جنس است، زیرا که اسم جنس، برای آنکه در جمله دارای معنای محصلی باشد، باید با سایر اجزای جمله مناسبتی معهود و معروف داشته باشد، چنانکه گفته خواهد شد.

نویسنده مقاله، با اشاره به سه بیتی که نقل شد، نوشته‌اند: «همان‌گونه که خورشید می‌تواند از گوشه آسمان طلوع کند و باد از گوشه‌ای بوزد، ابر نیز می‌تواند از کنجی یا گوشه‌ای، مثلاً کنج یا گوشه آسمان برآید»؛ اما توجه نداشته‌اند که، در همه مواردی که واژه‌های کنج و گوشه را به کار برده‌اند، خود آن را یا به صورت نکره (کنجی، گوشه‌ای) و یا به صورت مضاف (کنج آسمان، گوشه آسمان) آورده‌اند. حذف مضاف‌الیه بدون وجود قرینه و عهد ذکری یا ذهنی جایز نیست. حذف مضاف‌الیه، در مواردی، می‌تواند به موجب کثرت استعمال و تداول

یا شناختگی برحسب موقعیت باشد، که این هم خود ایجاد قرینه و عهد ذهنی می‌کند چنانکه، اگر درگفت‌وگوی ازبازی‌ها از تخته نام ببرند، مقصود تخته نرد یا تخته بازی‌های دیگر است؛ و اگر درگفت‌وگوی از کلاس درس از تخته نام ببرند، مقصود تخته سیاه است. همچنین است، در مورد شاهنامه فردوسی، که کثرت استعمال ایجاد قرینه و سابقه ذهنی کرده و موجب حذف مضاف‌الیه شده است. باز تکرار می‌کنم: مضاف‌الیه بدون قرینه و سابقه ذهنی از مضاف جدا نمی‌شود.

نویسنده مقاله یکی دوبار به کتاب لغت فرس اسدی استناد کرده و گفته‌اند که، در این فرهنگ و نیز در معجم شاهنامه علوی طوسی، بیت مورد نظر شاهد گنج به معنی «گوشه» آمده است... و اگر اسدی معنی واژه را به دست نداده بود ممکن بود بتوان این واژه را... گنج تلفظ کرد به معنی «خزانه» و «گنجینه»؛ و در بیت مورد نظر از فردوسی نیز، همین تلفظ و معنی را در نظر گرفت.

با توجه به این گفته، در اینجا باید یادآور شوم که، نه تنها در معجم شاهنامه بلکه در برخی دیگر از فرهنگ‌های فارسی که در دوره‌های بعد تألیف شده‌اند و شواهد منظوم برای واژه‌ها دارند، این بیت عیناً برای کلمه گنج نقل و تکرار شده است و همه آنها مآلاً آن را از یکی از نسخه‌های لغت فرس گرفته‌اند. و باز یادآور می‌شوم که استناد به این کتاب برای این‌گونه مسائل دور از احتیاط علمی است؛ زیرا هیچ معلوم نیست که همه مداخل آن را اسدی انتخاب کرده و او خود برای آنها تعریف و شاهد آورده باشد.

یکی از شاگردان اسدی که نسخه‌ای از این کتاب را فراهم آورده است، در مقدمه خود، صریحاً می‌گوید که، در اصل، اجزاء آن پراکنده بوده و اسدی تمامی آن را به هیچکس نداده بود و گوید که او خود آنها را به روزگار جمع‌آوری کرده و نظم و ترتیبی دگرگون به آنها داده و برای واژه‌ها از اشعار شاعران شاهد آورده و هر واژه‌ای را که برای آن شاهدی نیافته مفرد نوشته و جای شاهد را خالی گذارده است تا کسان دیگری از دیوان شاعران شاهد مناسب را بیابند و در آن جای درج کنند (← مقدمه نسخه لغت فرس دانشگاه پنجاب، به تصحیح علی‌اشرف صادقی و مجتبیائی، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۵، ص ۵).

این نسخه، گرچه تاریخ ندارد، از ویژگی‌های املائی و قرائن دیگر معلوم می‌شود که از روی نسخه‌ای بسیار کهن نوشته شده، و به هیچ دلیل نمی‌توان در صحت گفته‌های گردآورنده آن تردید داشت. (← مقدمه همان کتاب، صفحات ۱۰-۱۲)

امروز بیش از ده نسخه خطی از تحریرهای لغت فرس در دست است که هیچیک از آنها از لحاظ شمار و ترتیب مداخل و چگونگی تعریف‌ها و شواهد با نسخه‌های دیگر همسان نیست و حتی، در بعضی از آنها، اشعاری از شاعرانی به عنوان شاهد لغات آمده است که به روزگار بعد از زمان اسدی تعلق دارند. همین واژه کُنج به معنی «گوشه» و شاهد آن در برخی از تحریرهای قدیم این کتاب وجود نداشته است؛ زیرا فرهنگ‌هایی چون قوَّاس، صحاح الفرس، دستور الأفاضل، مدار الأفاضل، لسان الشعراء، و مؤید الفضلاء، که لغت فرس منسوب به اسدی مستقیم یا غیرمستقیم از منابع مهم آنها بوده است، آن را نیاورده‌اند و جهانگیری، در ذکر آن، تنها به عبارت «معروف است» اکتفا کرده است، بی‌آنکه تعریف و شاهد مندرج در لغت فرس را بیاورد. نسخه اساس طبع مرحوم عباس اقبال نیز، که اصل اولیه آن (مورخ ۷۲۱) بر چند نسخه قدیم مبتنی بوده (← مقدمه او بر کتاب لغت فرس، و-ی) شعر شاهد را نداشته و اقبال از نسخه دیگری آن را نقل کرده است. سروری و رشیدی هم، که لغت فرس اسدی از منابع ایشان بوده است، شاهد لغت فرس را برای کلمه کنج مناسب ندیده و بیت دیگری را شاهد آن قرار داده‌اند.

در آغاز نسخه اساس طبع مرحوم اقبال، از قول اسدی آمده است:

غرض ما اندرین لغاتِ پارسی است که دیدم شاعران را که فاضل بودند ولیکن لغات پارسی کم می‌دانستند؛ و قطران شاعر کتابی کرد و آن لغت‌ها بیشتر معروف بودند. پس فرزندم، حکیم جلیل اوحد، اردشیر بن دیلمسپار التجمی الشاعر... از من، که ابومنصور علی بن احمد الاسدی الطوسی هستم، لغتنامه‌ای خواست چنانکه بر هر لغتی گواهی بود از قول شاعری از شعرای پارسی و آن بیتی بود یا دو بیت... (لغت فرس، تألیف ابومنصور علی بن احمد اسدی طوسی، به تصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۱۹، ص ۱-۲)

ولی بخش عظیمی از لغاتی که در این نسخه آمده است فاقد شواهد شعری است (از جمله همین کلمه کنج)، و این مؤید سخنی است که گردآورنده نسخه پنجاب گفته است. از فحوای مقدمه نسخه اساس اقبال چنین برمی‌آید که آنچه قطران ساخته بوده است

مشمتمل بر لغات آشنا و به اصطلاح معروف زبان فارسی بوده و، از همین روی، اسدی آن را نپسندیده و خود لغت نامه‌ای را طرح ریخته است که، در آن، لغات غیر معروف را برای شاعرانی که «فاضل بودند ولیکن لغات پارسی کم می‌دانستند» گرد آورد. این عبارت سخن ناصر خسرو را به یاد می‌آورد که در سفرنامه گوید: «در تبریز، قطران نام شاعری را دیدم، شعری نیک می‌گفت اما زبان پارسی نیکو نمی‌دانست و پیش من آمد، دیوان منجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند و هر معنی که او را مشکل بود از من بپرسید؛ با او بگفتم و شرح آن بنوشت و اشعار خود بر من بخواند». (سفرنامه حکیم ناصر خسرو، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۵۶، ص ۹). چنانکه ملاحظه می‌شود، قطران، با آنکه شاعر پارسی‌گوی توانایی بوده، برای فهم لغات دشوار و غیر معروف دیوان منجیک نیاز به توضیح و تعلیم اهل زبان داشته است.

اما، از سوی دیگر، می‌بینیم که، در تحریرهای لغت فرس، لغات ساده و معروف فارسی نیز که بر فارسی‌دانان آن حدود دشوار و نامفهوم نبوده و در دیوان قطران و سروده‌های خود اسدی به کار می‌رفته‌اند فراوان دیده می‌شود. می‌توان گفت که این‌گونه الفاظ را شاگردان اسدی و کاتبان نسخه‌های لغت فرس بدان افزوده‌اند؛ نیز بعید نیست که لغتنامه‌ای که قطران از لغات «معروف» ساخته بود به تدریج در این نسخه‌ها وارد شده باشد. مقدار این‌گونه لغات در نسخه‌ها یکسان نیست و در نسخه دانشگاه پنجاب بسیار اندک است چنانکه، از باب مثال، دو واژه از سه واژه‌ای که نویسنده مقاله مورد بحث متذکر شده‌اند یعنی آرنج و غنچه در این نسخه نیست و نسخه‌ای که مورد استفاده مؤلف فرهنگ قواس بوده نیز آنها را نداشته است.

مرحوم اقبال هم، از مقایسه و مقابله چهار نسخه‌ای که زیر نظر داشته، به این نتیجه رسیده است که بعضی از نسخی که وی برای تهیه طبع لغت فرس در دست داشته

مسئلاً تألیف اسدی نیست بلکه آنها را دیگران از روی فرهنگ اسدی با افزودن و کاستن لغات و شواهد و وارد کردن تغییراتی در عبارات اسدی ساخته‌اند و معلوم است که، در این صورت، اعتمادی به لغات و شواهد چنین نسخه‌هایی نمی‌ماند... در نتیجه مدتی اشتغال به مطالعه و تصحیح کتاب لغت فرس اسدی چنین بر نگارنده واضح شد که اسدی... کتابی به این عنوان جمع آورده بوده بسیار مختصر با شواهد معدود و شامل عدّه قلیلی از لغات فارسی مصطلح شعرای دری‌زبان بلخ و ماوراءالنهر و خراسان و غیرمأنوس برای مردم ازان و آذربایجان.

همینکه این کتاب کوچک به دست دیگران افتاد، هرکس، به قدر فهم و سلیقه خود، در آن دست برده... تا وقتی که نسخه‌ای خطی از فرهنگ اسدی که قدمت زمان آن محرز باشد به دست نیاید، باید به حق در صحت انتساب جمیع نسخ معروف این کتاب به اسدی تردید نمود. (مقدمه، ج-ه)

باری، مقصود از ذکر این مطالب (که ظاهراً بیش از اندازه به درازا کشید) بیان دو نکته بود: یکی اینکه هرچند نسخه‌های لغت فرس اسدی، از لحاظ قدمت و اشمال بر بسیاری از واژه‌های کهن فارسی دری، حائز اهمیت بسیار است و همه فرهنگ‌هایی که در دوره‌های بعد نوشته شده‌اند از آن بهره‌ور بوده‌اند، نسبت دادن همه اجزای آن به اسدی و استناد بدان در همه موارد، بی‌وجه و دور از احتیاط علمی است. دیگر اینکه شاگردان اسدی درازان و آذربایجان و گردآورندگان مندرجات تحریرهای متعدد لغت فرس غالباً از مردمان آذری زبان (آذری به معنای اُولیّه آن) بوده و، برخلاف گفته نویسنده مقاله مورد بحث، لزوماً «در همان حوزه جغرافیایی زبان فارسی» نمی‌زیستند و «با زبان فردوسی از ما آشناتر» نبوده‌اند. محمد علوی طوسی، مؤلف معجم شاهنامه، نیز هیچ معلوم نیست که چه کسی بوده و کی و در کجا زندگی می‌کرده و کتاب او هم مشتی لغات است که برخی از آنها عیناً از نسخه‌های لغت فرس اسدی برداشته شده و برخی دیگر لغاتی است که در شاهنامه نیست و از لغت شهنامه عبدالقادر بغدادی گرفته شده است و، برخلاف گفته این علوی طوسی که گوید آنها را از نسخه‌ای کهن از شاهنامه نقل کرده است، لغات و شواهد آنها غالباً از آفرین‌نامه ابوشکور بلخی است که عبدالقادر بغدادی آنها را، ندانسته، به نام فردوسی در کتاب خود آورده و علوی طوسی هم ندانسته‌تر آنها را از آنجا برداشته است، چنانکه مثلاً واژه‌های نغوشا، مُرغوا، مجرگ، کاک و دهها واژه دیگر، که هیچکدام در شاهنامه (نسخه‌های خطی شناخته‌شده و نسخه‌های چاپی) نیامده است، عبدالقادر و علوی طوسی همه را به نام فردوسی آورده و برای آنها شاهدهایی هم به وزن متقارب داده‌اند که بیشتر آنها از آفرین‌نامه است و بعضی دیگر معلوم نیست از کجاست (شاید از جاهای دیگر آفرین‌نامه). گفت‌وگو درباره این دو کتاب و لغات و شواهد آنها فرصت دیگری می‌خواهد که فعلاً و در اینجا مجال آن نیست. همین قدر باید گفته شود که استناد به این

دو کتاب در موضوعات مربوط به شاهنامه شایسته و مناسب نیست.

بازگردیم به برخی دیگر از نکاتی که نویسنده مقاله مطرح کرده‌اند. ایشان نوشته‌اند که من (نویسنده این سطور) «برای هریک از پدیده‌های باد و ابر و خورشید خزانهای» تصوّر کرده‌ام؛ ولی توجّه نداشته‌اند که این تصوّر من نیست بلکه مطلبی است که در بندهش و دینکرت آمده و اعتقاد مردم این مرز و بوم بوده و در عقاید دینی مردمان دیگر هم که با این مردم در ارتباط تاریخی و فرهنگی بوده‌اند اثر گذاشته است. در آغاز مکاشفات موسوم به اسرار اخنوخ، از کتب معروف و مهمّ بین‌العهدین، که تأثیرات مزدائی در آنها دیده می‌شود (← به مقاله من به زبان انگلیسی درباره کلمه فارسی راز در متون یهودی و مسیحی، در یادنامه شادروان مهرداد بهار - مهر و داد و بهار، به کوشش امیرکیکاوس بالازاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۷۷)، این عقیده صریحاً ذکر شده و از گنجینه‌ها یا خزائن آب و برف و باران و موگلان هریک از آنها سخن رفته است (در باورهای مزدپرستان نیز هریک از این‌گونه عناصر طبیعت به یکی از ایزدان اوستایی منسوب و وابسته‌اند). و در آنجا در سیر و سفر روحانی اخنوخ، از قول او آمده است:

و دیدم خزائن همه بادها را، و دیدم که او [خداوند] چگونه با آنها به آفرینش خود نظم و

سامان می‌بخشید. (XVIII.I)

سعدی، که از فرشته موگل بر خزائن باد سخن می‌گوید، این مطلب را از خود در نیآورده است. چنانکه در مقاله پیشین گفته‌ام، این باور نه تنها در ادبیات مزدایی، بلکه در عهد عتیق نیز دیده می‌شود و در نوشته‌های بین‌العهدین هم وارد شده و، از همه مهم‌تر، در قرآن مجید نیز، در آیات ۲۱ و ۲۲ از سوره حجر، به تصریح آمده است که «هیچ چیز نیست که خزاین آن نزد ما نباشد... و می‌فرستیم بادهای بارورکننده را و فرو می‌آوریم از آسمان آب را تا شما را بدان سیراب کنیم». روشن است که در اینجا مقصود از آب باران است و آن نیز چون باد از خزائن الهی که در آسمان است فرستاده می‌شود؛ و مراد از آسمان، به حکم علاقه حال و محلّ، در اینجا همان خزائن است. از شواهدی که در اینجا و در مقاله پیشین از نوشته‌های زردشتی و یهودی و اسلامی آورده شد چنین به نظر می‌آید که کلمه گنج (و خزینه و خزائن) به معنایی که بیان شد در عالم ادب و فضای فکری آن روزگار معروف و

معهود بوده و، به اعتبار همین قرینه و سابقه ذهنی (یا، به قول تفتازانی، «باعتبار عهدیته فی الذهن») در کلام فردوسی و نظامی و سعدی آمده است. حتی امروز هم تصوّر وجود خزائن آسمانی در اذهان مردم ایران باقی است و، در مجالس ادعیه خوانی زنان مؤمن، دعایی خوانده می شود معروف به گنج العرش، که شامل نام های خداوند است و برگزارکنندگان این گونه مجالس آن را در برآورده شدن حاجت ها بسیار مؤثر می دانند (← مهران افشاری، عشق و شباب و رندی، تهران ۱۳۹۱، ص ۱۱۰-۱۱۱)، و خاقانی در بیت

هم امسارت هم زبان دارم کلید گنج عرش وین دو دعوی را دلیل است از حدیث مصطفی
به همین گنج اشاره دارد که ناظر است به حدیث إِنَّ لِلَّهِ كُنُوزًا مِفْتَاحُهُ أَلْسِنَةُ السَّعْرَاءِ.
(لغت نامه دهخدا، ذیل گنج عرش)

نویسنده مقاله، درباره بیت

دگر روز کان روی شسته ترنج چو روحانیان سر برآرد ز گنج
که من از نظامی نقل کرده ام، نوشته اند: «در مورد بیت نظامی روشن است که ضبط گنج به معنی گوشه هیچ اشکالی ندارد و مضمون بسیار مشابه آن را شاعران دیگر هم با ضبط گنج آورده اند هم با ضبط گوشه». سپس دو بیت

برون آید از کنج عیار دین جهان را ز عدلش بگردد عیار

از قوامی رازی و

اندر آن گوشه بدیدم آفتابی کز تفش جان و دل چون قازغان شد جوش اندر جوشه ای
از جلال الدین بلخی را شاهد آورده اند. درباره شاهد اول ایشان قبلاً سخن گفته شد و نشان دادم که، در آن بیت، گنج به معنی «گوشه» نیست بلکه به معنی «سردابه» است و طبعاً در اینجا مورد و محلی ندارد. اما در بیت دوم، آن گوشه به گوشه ای در بیت قبل
مستیان در عریده رفتند و رفتم گوشه ای با دو یار رازدان و همره و هم توشه ای
اندر آن گوشه بدیدم...

رجوع دارد. در این دو بیت، شاعر به گوشه ای رفته و در آن گوشه شخصی را دیده که مانند آفتاب روشن و نورانی بوده است. خود آفتاب در آن گوشه نبوده است. مجاز و استعاره احکام دیگری دارد و اگر بگوییم «شیری شمشیر به دست به میدان تاخت»، بدین معنی نیست که خود شیر شمشیر به دست می گیرد و به میدان می آید. ولی، با اینهمه، در اینکه آفتاب

از گوشه‌ای (با یای نکره) یا اندر آن گوشه (با اشاره وصفی) بتابد حرفی نیست. در بیت آغاز داستان رستم و سهراب هم، که موضوع این گفت‌وگوهاست، اگر تندباد از کنجی، یا از آن کنج (با ذکر قرینه) می‌وزید، دیگر محلی برای این همه پرگویی‌ها نبود.

ایشان نوشته‌اند: «در هیچیک از شواهد بالا سخنی از گنج باد نیست... در متون فارسی نه گنج ابر به کار رفته است نه گنج خورشید که خواننده با دیدن گنج در دو بیت بالا گنج ابر یا گنج خورشید را در ذهن تداعی کند». استطراداً ذکر این نکته لازم است که شاهنامه، از لحاظ زبان و بیان و مطالب و مضامین، مرز میان پارسی میانه و پارسی دوره سامانی است و برای فهم درست آن اندکی آشنایی با فرهنگ ایران پیش از اسلام سودمند است.

پیش از این گفته شد که حذف مضاف‌الیه مشروط به وجود قرینه و سابقه ذهنی است و اشارات متعدد به خزانه یا خزائن باد، بنکده ابر و انبار ابر، و گنجینه‌های آسمانی برای سایر این‌گونه پدیده‌ها، که در قرآن مجید، عهد عتیق، اسرار اخنوخ، بندهشن و دینکرت، و غزلیات سعدی دیده می‌شود و نیز اینکه، در ادبیات پهلوی، آسمان را گنج و گنج یزدان گفته و طبعاً نزول و وصول برکات الهی را از آنجا دانسته‌اند، چنانکه پیش از این هم گفته شد، دلالت بر آشنا بودن اذهان با این معانی دارد. بنا بر این سابقه ذهنی، در سه بیتی که از فردوسی و نظامی آورده شده است، میان کلمه گنج و تندباد و ابر و خورشید - که از آن به «روئ شسته ترنج» تعبیر شده است - مناسبت و علاقه معنایی وجود دارد و این مناسبت و علاقه قرینه‌ای است که، برای اجتناب از حشو، موجب حذف مضاف‌الیه می‌شود؛ چنانکه، اگر گفته شود شیر از بیشه در آمد، گزاره کامل و معنی تمام است و مناسبت شیر با بیشه چنان است که اگر گفته شود «شیر از بیشه شیر در آمد»، شیر دوم که مضاف‌الیه بیشه است زائد و حشو است. ولی اگر گفته شود که «شیر از دریا در آمد»، معنای گزاره ناقص است و احتیاج به توضیح و ذکر دلیل و بیان سابقه دارد؛ زیرا میان شیر و دریا علاقه و مناسبتی نیست. در پایان مقاله نوشته‌اند: «اما در ابیات مذکور، همچون ابیات دیگری که در آنها گنج بدون

مضاف‌الیه آمده، این واژه را می‌توان، در قیاس با مثلاً «از غیب»، از مقوله صرفی اسم جنس (به معنی «کنجی از کنج‌ها») شمرد... حاصل سخن اینکه شواهد بسیاری هست که در آنها گنج اسم جنس است...». پیش از این گفتیم که مضاف‌الیه از مضاف بدون وجود قرینه و سابقه ذهنی جدا نمی‌شود و درباره اسم جنس بودن شواهد ایشان نیز در آغاز این گفتار سخن گفته شد.

اما اسم جنس بودن کُنج در بیت مورد بحث را من، نزدیک به هفتاد سال پیش که سال‌های آخر دبیرستان را می‌گذراندم، از استاد ما در آن زمان، مرحوم ابراهیم دهگان، شنیده بودم و خود همیشه بر همین نظر بودم تا اینکه یک روز در دفتر مجله سخن، با حضور شادروانان مجتبی مینوی و خانلری و چند تن دیگر، موضوع کلمه کُنج در این بیت مطرح شد. یکی از حاضران (که او را نمی‌شناختم و امروز هم نام او را به خاطر ندارم)، با ذکر تعریفی از فصاحت کلام که در کتاب‌های بیان و بلاغت آمده است، آن را نمونه‌ای نادر از ضعف تألیف در کلام فردوسی دانست که مضاف‌الیه را به ضرورت وزن از کُنج حذف کرده است. خانلری به تلفظ کُنج و تَرَنج نظر داشت و تلفظ درست و اصلی ترنج را، به قیاس با نارنج و نارنگی فارسی و نارنگ سنسکریت و orange زبان‌های اروپایی، به فتح راء می‌دانست که هنوز هم تلفظ رایج و متداول کلمه در زبان فارسی همین است و، به درستی، معتقد بود که تلفظ به ضم راء نتیجه همصدا شدن هجای دوم با هجای اول است که، در اصطلاح، بدان regressive assimilation (همصدائی واپس‌رو) گفته می‌شود و از قرن‌های ششم و هفتم گهگاه در تلفظ این کلمه دیده می‌شود (شادروان ماهیار نوّابی هم در مقاله خود به این نکته اشاره دارد). من هم، که در همان اوقات مقاله‌ای در دو شماره مجله سخن درباره تصحیح داستان رستم و سهراب مرحوم مینوی نوشته بودم، امکان اسم جنس (یا به قول مرحوم دهگان، اسم عام) بودن این کلمه را مطرح کردم. مرحوم مینوی هیچیک از پیشنهادها را نپسندید و، بی‌آنکه خود نظری بدهد، گفت که به هر حال فردوسی عاجز نبود از اینکه مطلب را طوری بگوید که امروز موضوع این گفت‌وگوها نباشد (عین عبارت او را به یاد ندارم ولی مضمون و فحوای سخن او همین بود). اینکه کسانی چون مرحومان مینوی، خانلری، ماهیار نوّابی، و فضلالی چون دبیرسیاقی، جیحونی، و امیدسالار، که همگی سالیان دراز در تحقیق و تتبع عمر گذرانده و غالباً استادانی چون بهار و همائی و فروزانفر و پورداد را دیده‌اند، در این باب نظرهای مختلف ابراز داشته‌اند، حاکی از آن است که وجود تردید و اشکال درباره این بیت بی‌وجه نبوده است.

اما درباره اسم جنس بودن کُنج باید یادآور شد که، در بیت مورد نظر، این کلمه (اگر به معنی «گوشه» باشد)، اولاً برخلاف گفته نویسنده مقاله، از مقوله صرفی نیست بلکه مقوله‌ای است نحوی و بلاغی و مربوط به ترکیب کلام؛ ثانیاً توجه به این نکته لازم است

که در ترکیب کلام میان اسم جنس و سایر اجزای جمله باید مناسبت معنوی برقرار باشد. مثلاً وقتی که می‌گوییم «سار از درخت پرید» میان سار و پریدن از درخت نوعی مناسبت معنایی موجود است. به گفته صاحب کشف اصطلاحات الفنون، «اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع فی کُلِّ ترکیب علی شیء و علی مشارک له فی الحقیقة علی سبیل البدل أو الشمول» (طبع کلکته، ۱۸۶۲، ج ۱، ذیل اسم الجنس، ص ۷۱۶-۷۱۷). به عبارت دیگر، اسم جنس در ترکیب کلام دلالت دارد بر حقیقت یا ماهیتی که مشترک باشد در همه افراد آن جنس، یعنی، در مثال بالا، پریدن از درخت حقیقت یا خاصیتی است متعلق به همه سارها؛ یا، وقتی که می‌گوییم «اسب حیوان نجیبی است»، نجابت حقیقت یا خاصیتی است مشترک در همه اسبان و، اگر چنین نباشد و گفته شود «اسب حیوانی است موزی»، باید دلیل و سابقه موزی بودن اسب معلوم شود، چنانکه مثلاً در مصراع آسمان بار امانت نتوانست کشید از شعر حافظ یا مصراع ای امین از امانت بی‌خبر از شعر اقبال لاهوری، کلمه امانت به آیه معروف إنا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ... (احزاب ۳۳: ۷۲) مسبوق است و، اگر کسی این سابقه ذهنی را نداشته باشد، در فهم معنای هردو مصراع درمی‌ماند. در بیت مورد نظر (اگر تندبادی برآید ز کنج...)، اگر کنج به معنی «گوشه» باشد، میان باد و کنج مناسبت و علاقه‌ای وجود ندارد و وزیدن باد از کنج ماهیت یا خاصیت مشترک همه کنج‌ها نیست، مگر آنکه قرینه‌ای یا سابقه ذهنی معلومی برای آن باشد و یا جزء دیگری چون یای نکره یا مضاف‌الیه، از قبیل کنج دشت، کنج کوه و امثال آن در پی آن بیاید.

آنچه در این بخش پایانی گفته شد توضیح چگونگی کارکرد اسم جنس بود در ترکیب کلام و از لحاظ نحوی؛ امید است که مورد توجه و تأمل دانشجویان و محققان جوان قرارگیرد خصوصاً از آن روی که امروزه در مدارس متوسطه و عالی ما، در بخش‌های مربوط به زبان و ادبیات فارسی، به این‌گونه موضوعات و مسائل چنانکه شایسته است نمی‌پردازند. نکته‌ای که می‌بایست پیش از این مطالب یا به جای آنها گفته شود این است که کلمه کنج در واقع اسم جنس نیست بلکه از نوع کلماتی است که به آنها اسماء دائمة‌الاضافه یا لازمة‌الاضافه می‌گویند، چون شمال، یمین، فوق، تحت، جانب، سمت و طبعاً کنار، میان و امثال اینها که، بدون مضاف‌الیه یا تعلق به امر دیگر، دلالت تام ندارند. (← کشف

اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۷۱۲، معجم نحو العربی، آنتوان دحداح، و ترجمه فارسی آن به قلم ابوالفضل
علامی و صفر سفیدرو، قم ۱۳۷۷

درباره گنج‌های آسمانی توجه به این سه عنوان مفید است:

Urbach, E. E., "Treasures above", in *Hommage à George Vajda: études d'histoire et de pensée juives*, eds. G. Nahon et Ch. Tuati. Louvain 1980, pp. 117-124.

Hintz, A., "Treasures in Heaven _ A Theme in Comparative Religion", in *Irano-Judaica*, VI, eds. Sh. Shaked and A. Netzer, Jerusalem, 2008, pp. 9-36.

The Book of Enoch, Translated by R. H. Charles, Translations of Early Documents, London, 1917.



حیرت در پیشگاه خدا

نصرالله پورجوادی

آورد به اضطرابم اوّل به وجود
جز حیرتم از حیات چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود
لا ادری

عالمی در حیرت

یکی از احساس‌هایی که معمولاً از خواندن رباعی‌های خیّام به خواننده دست می‌دهد حیرانی و سرگردانی اگزیزستانسیلی است که انسان در مغز استخوان خود نیز حس می‌کند. رباعیی که در پیشانی مقاله نقل کردیم و به خیّام نسبت داده شده است در واقع ترجمه منظومی است از جمله عربی زیر که در برخی از منابع هم‌عصر خیّام نیز نقل شده است، از جمله در رساله کوتاهی از احمد غزّالی. این جمله به سه واقعه مهم در زندگی هر انسانی اشاره می‌کند: آمدن به این جهان، ماندن و زندگی کردن در آن، و سرانجام بیرون رفتن یعنی مردن.

دَخَلْنَا الدُّنْيَا مُضْطَرِّينَ وَ بَقَيْنَا فِيهَا مُتَحَيِّرِينَ وَ خَرَجْنَا مِنْهَا كَارِهِينَ.^۱

هیچ‌یک از ما خودمان به این جهان نیامده‌ایم. ما را به این جهان آورده‌اند. به اضطرار آورده‌اند. مدتی هم می‌مانیم و زندگی می‌کنیم، در حالی که نمی‌دانیم قضیه چیست. هر لحظه که به خود می‌آئیم و به زندگی و معنای آن می‌اندیشیم حیرت ما را فرا می‌گیرد و می‌خواهیم زود از آن بگریزیم و سرانجام روزی هریک از ما از این جهان بیرون خواهیم رفت، آن هم با اکراه. در فاصله آمدن و رفتن، حیرت است که ما را به تأمل وامی‌دارد، نسبت به وجود خود و هستی عالمی که ما را احاطه کرده است و حیاتی که ما در آن غوطه‌وریم.

نشانه حیرت آدمی در جهان سرگردانی و حیرانی اوست. انسان در حقیقت یک عمر سرگردان است. جهان اسرارآمیزی که در آن به سر می‌برد مایه حیرانی اوست. فریدالدین عطار نیشاپوری بیش از همه شاعران از حیرت و سرگردانی سخن گفته است و ثَماد حیرانی انسان را گردش چرخ دانسته است. چرخ حیران و سرگشته است؛ پیوسته به دور خود می‌گردد، چون نمی‌داند راز این جهان چیست.

چرخ جز سرگشته و پی‌کرده چیست او چه داند تا درون پرده چیست
او که چندین سال بر سرگشته است بی‌سرو و بُن گردد این درگشته است

و در جایی که چرخ و همه نفوس آسمانی از پی بردن به راز درون پرده عاجزند، انسان چه می‌تواند بکند؟

می‌ندانند در درون پرده راز کی شود بر چون تویی این پرده باز
کارِ عالم عبرت است و حسرت است حیرت اندر حیرت اندر حیرت است

(عطار، منطق‌الطیر، چاپ عابدی و پورنامداریان، ص ۹۷)

حیرت و معرفت

حیرت و تحیر از نظر صوفیان یکی از حالات ذهنی یا، به اصطلاح ایشان، قلبی است که

(۱) احمد غزالی، رساله سوانح و رساله‌ای در موعظه، به تصحیح جواد نوربخش، تهران ۱۳۵۲، ص ۸۱؛ همو، مجموعه آثار احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۲۶ و ۴۱۸-۹. این جمله را عین‌القضات همدانی، در نامه‌ها (ج ۲، تهران ۱۳۵۰، ص ۵۴)، به یکی از حکمای یونان نسبت داده و بدین صورت نقل کرده است: «دَخَلْنَا مُضْطَرِّينَ وَ أَقَمْنَا مُتَحَيِّرِينَ وَ خَرَجْنَا كَارِهِينَ».

در طریقی طریق به سالک دست می‌دهد. این حالت، اگرچه حاکی از نشناختن و سرگردانی است، مستقیماً به معرفت و شناخت مربوط است و به همین دلیل نویسندگان صوفی آن را در ضمن باب معرفت مطرح کرده‌اند.^۲ ابونصر سراج طوسی، که کلمه حیرت را در کتاب اللّمع در ضمن الفاظ مشکل اهل تصوّف تعریف کرده است، می‌نویسد که این حال به عارفان دست می‌دهد هنگامی که به تأمل و تفکر می‌پردازند، و چون حیرت در دل ایجاد شد عارف دیگر نمی‌تواند به تفکر و تأمل ادامه دهد.^۳

به ارتباط حیرت و معرفت صوفیان دیگر نیز اشاره کرده‌اند. مثلاً از محمد بن واسع (وفات: حدود ۱۲۰) نقل کرده‌اند که گفت: «مَنْ عَرَفَهُ قَلَّ كَلَامُهُ وَ دَامَ تَحِيُّرُهُ»^۴، یعنی هر که او را بشناخت، سخنش اندک شد و حیرتش مدام. سهل تستری نیز می‌گوید: «غایت معرفت دو چیز است، یکی دهشت و دیگر حیرت»^۵. ذوالنون مصری نیز، که به نظر می‌رسد بیش از مشایخ دیگر درباره حیرت سخن گفته باشد، می‌گوید: «آن که عارف تر است به خدا، تحیرش به خدا سخت تر است و بیشتر»^۶. حیرت، هر چند که به عارف دست می‌دهد، ولی معلوم نیست که او در ابتدای معرفت به این حال می‌رسد یا در اواسط یا در اواخر. جنید آن را در انتهای تعقل عاقلان و ابتدای معرفت عارفان می‌داند و می‌گوید: عقل عاقلان به حیرت می‌انجامد.^۷ شبلی می‌گوید: «المعرفة دواء

۲) مانند ابوبکر گل‌آبادی که موضوع را در باب سی و دوم از کتاب التّعرف، که درباره سخنان صوفیان درباره صفت عارف است، مطرح کرده است. قشیری نیز آن را در رساله (تصحیح مهدی محبتی، تهران ۱۳۹۱، ص ۸-۳۸۷)، در ضمن باب معرفت مطرح کرده است.

۳) سراج طوسی، اللّمع، تصحیح نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، ص ۳۴۵؛ سیرجانی، البیاض و السواد، ص ۳۴۱.

۴) هجویری، کشف المحجوب، تصحیح عابدی، ص ۴۰۳؛ عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، ص ۵۸.
۵) المعرفة غایتها شیئان: الدّهش و الحیرة (قشیری، الرسالة، ص ۳۸۸؛ نیز بنگرید به انصاری، طبقات الصّوفیه، تصحیح محمد سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲، ص ۶۳۵).

۶) فریدالدین عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران ۱۳۵۵. در عربی بدین صورت نقل شده است: أعزّف النَّاسَ بِاللّهِ أَشَدُّهُمْ تَحِيُّراً فِيهِ (قشیری، رسالة، ص ۳۸۸؛ گل‌آبادی، تعرّف، ص ۱۵۵، مستملی، شرح تعرّف، ج ۴، ص ۱۶۷۸).

۷) إنتهى عقل العُقلاء إلى الحیرة (سیرجانی، البیاض و السّواد، ص ۳۴۱). طاهر همدانی نیز تحیر را انتهای عقل و انتهای تحیر را هم مستی دانسته است: «انتهاء التّحیّر إلى السّکر» (کلمات باباطاهر) مندرج در شرح احوال و آثار و دویتهای باباطاهر، به کوشش جواد مقصود، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۷۸.

الحیرة»^۸ یکی دیگر از صوفیان گفته است که: حیرت اول معرفت است و تحیر آخر آن.^۹ برخی از مشایخ به جای معرفت «وسیله و سبب حصول معرفت»^{۱۰} را که تفکر است گذاشته و گفته‌اند که تحیر آخر تفکر است، چنانکه شبستری در گلشن راز گوید:

چو انجام تفکر شد تحیر در اینجا ختم شد بحث تفکر^{۱۱}

روزبهان بقلی شیرازی (وفات: ۶۰۶) در تعریف حیرت بیان روشن‌تری دارد. می‌گوید که حیرت «بدیهه‌ای است که به دل عارف درآید از راه تفکر»^{۱۲} یا حالتی است که ناگهان بر اثر مشاهده تجلی عظمت حق تعالی به دل عارف دست می‌دهد^{۱۳} و او را «در طوفان نکرات و معرفت»، شناختن و نشناختن، گرفتار می‌سازد، تا جائی که دیگر هیچ چیز نمی‌تواند بداند. این حالت را روزبهان وهم و گمان می‌خواند نه علم و معرفت، و در وصف آن می‌نویسد:

پنداشته بود نه حقیقت، وهم بود نه معرفت، ذوق بود نه علم، علم در جهل، و جهل در علم.^{۱۴}

تفاوت میان تحیر و حیرت

جمله اخیر حاکی از این است که ما دو حالت داریم: یکی حیرت و دیگر تحیر و این دو با یکدیگر فرق دارند. ابونصر سراج طوسی، که لفظ تحیر را نیز یکی از الفاظ مشکل دانسته و پس از لفظ حیرت به تعریف آن مبادرت ورزیده است، می‌نویسد که تحیر نیز مانند حیرت به عارفان دست می‌دهد و وقتی بر دل ایشان فرود آمد ایشان را میان یأس و طمع در وصول به مطلوب و مقصود نگه می‌دارد، یعنی حالت سرگردانی به ایشان دست می‌دهد به طوری که نه می‌توانند از رسیدن به مقصود و مطلوب دل بکنند و نه خواهان رسیدن به آن باشند. بنا بر این، تحیر در مورد حرکت و سیر سالک برای رسیدن

(۸) هجویری، کشف، ص ۴۰۳.

(۹) أول المعرفة الحيرة و آخره التحير. (سیرجانی، همان، ص ۳۴۱)

(۱۰) شمس‌الدین لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران ۱۳۳۷، ص ۲۱۸.

(۱۱) همانجا.

(۱۲) روزبهان بقلی، شرح شطحیات، تصحیح هنری کریم، تهران ۱۳۴۴، ص ۵۵-۶.

(۱۳) نک. روزبهان بقلی، مشرب الارواح، تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول ۱۹۷۳، ص ۱۴۴ (إذا صد منه سلطان تجلی العظمة و بدا بدیهة وارد نور المشاهدة أوقعه فی دهشة و حيرة).

(۱۴) همو، شرح شطحیات، ص ۵۵۶.

به مقصود پیش می‌آید به طوری که او نمی‌داند چه باید بکند^{۱۵}، در حالی که حیرت دربارهٔ اعمال و رفتار نیست؛ حالتی است ذهنی، یا قلبی، که در حین معرفت دست می‌دهد و عارف به شگفتی می‌افتد و نمی‌تواند به تفکر خود ادامه دهد.

تفاوت میان حیرت و تحیر را در یکی از اقوال ذوالنون مصری می‌توان مشاهده کرد. از وی می‌پرسند که نخستین درجه‌ای که عارف بدان می‌رسد کدام است. قبلاً دیدیم که یکی از عارفان گفته بود که اول حیرت است و آخر تحیر. احتمالاً این جمله تصحیف سخن ذوالنون مصری باشد که در پاسخ به سؤال فوق می‌گوید نخستین درجه تحیر است و پس از آن افتقار و سپس اتصال و سرانجام حیرت.^{۱۶} در برخی از منابع هر دو لفظ تحیر است و در برخی دیگر هر دو لفظ حیرت.^{۱۷} ولی صورت اصیل و صحیح آن احتمالاً همان است که نقل کردیم، یعنی درجه نخست تحیر است و درجه آخر حیرت.^{۱۸} این مطلب را ابوبکر گل‌آبادی در تعریف توضیح داده و گفته است که تحیر ناظر به افعال الهی است و نعمت‌هایی که خداوند به انسان داده است، در حالی که حیرت آخر به معنی شگفت‌زدگی و سرگردانی انسان در شناخت خداوند است:

الْحَيْرَةُ الْأُولَى فِي أَعْمَالِهِ بِهِ وَنِعْمِهِ عِنْدَهُ... وَالْحَيْرَةُ الْآخِرَةُ أَنْ يَتَحَيَّرَ فِي مَتَاهَاتِ التَّوْحِيدِ فَيُضِلُّ فَهْمُهُ وَ يَخْشِ عَقْلُهُ فِي عِظَمِ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ هَيْبَتِهِ وَ جَلَالِهِ.^{۱۹}

تحیر درست است که در مورد افعال الهی است ولی در مورد اعمال انسان هم هست. انسان متحیر می‌شود که خداوند حقیقتاً از او چه می‌خواهد. گل‌آبادی و مستملی،

(۱۵) سراج، اللمع، ص ۳۷۶. روزبهان بقلی نیز همین تعریف را از تحیر نقل کرده و به جای مقصود و مطلوب، محبوب گفته است و لذا تحیر را به محبت ربط داده است: «تحیر نازلی است که به دل عارف درآید، میان ایاس [= ناامیدی] و طمع در وصول محبوب. حقیقتش در خالص محبت، معرفت دوران اسرار است در انوار در مشهد فنا طلب بقا را، و ضلال فکرت در معرفت به نعت نکرت» (شرح شطحیات، ص ۵۵۶). «گم کردن فکرت در معرفت» در واقع تعریف حیرت است. (۱۶) مستملی، همان، ج ۴، ص ۱۶۷۹.

(۱۷) مثلاً در التعریف گل‌آبادی، چاپ احمد شمس‌الدین (ص ۱۵۵) و چاپ آربری (ص ۱۰۵)، هر دو «تحیر» است. مستملی در ترجمه خود هر دو را «حیرت» گفته است. در کتاب فی الاخلاق و العرفان (تصحیح رضا استادی، مشهد، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱) نیز هر دو «تحیر» است.

(۱۸) فریدالدین عطار، که توجهی به تفاوت تحیر و حیرت نکرده است، در منطق الطیر (تصحیح عابدی و پورنامداریان، ص ۲۵۲)، حیرت را وادی ششم از وادی‌های هفتگانه دانسته است، پس از وادی توحید و پیش از وادی فقر و فنا (۱۹) گل‌آبادی، همان، ص ۶-۱۵۵؛ مستملی، همان، ص ۸۲-۱۶۸۰.

با آوردن داستانی از شبلی که بعداً نقل خواهیم کرد، به این معنی اشاره کرده‌اند. جملهٔ اخیر را هم، که دربارهٔ حیرت (آخر) است، مستملی بخاری چنین به پارسی ترجمه و شرح کرده و در توضیح معنای 'متاهات' گفته است که این لفظ به معنای سرگردان شدن است و «از تیه» گرفته‌اند و 'تیه' به معنای بیابانی باشد که از او راه گم شود. پس معنای جمله این است که «حیرت آخرین آن باشد که متحیر گردد در متاهات توحید و گم شود فهم او و گند شود عقل او در بزرگی قدرت خداوند و هیبت و جلال او». ۲۰.

حیرت و گم کردن

تعریف و توصیفی که ابونصر سراج و مستملی بخاری و روزبهان بقلی از حیرت کرده‌اند معنای این حالت را تا حدودی روشن می‌سازد. سرگردانی در بیابان اندیشه و متوقف شدن اندیشه و تفکر و مبتلا شدن به طوفان معرفت و نکرت در واقع تعریف نیست و وقتی حیرت را به سرگردانی بر می‌گردانیم، چیزی را توضیح نداده‌ایم. عبارت روزبهان که می‌گوید «جهل در علم» است، معنای حیرت را روشن‌تر می‌سازد. جهلی که مسبوق به علم است تقریباً همان معنایی را می‌رساند که تعبیر «گم کردن» می‌رساند، یا به قول روزبهان «ضلال فکرت در معرفت».

حیرت زمانی دست می‌دهد که عارف احساس می‌کند معرفتی را که به جهان یا به خدا و توحید داشت گم کرده است. این احساس برای اهل سلوک در مورد شناخت خداوند یعنی توحید دست می‌دهد، البته نه در مورد هستی خداوند بلکه در مورد چگونگی او. ۲۱.

در واقع عارف هنگامی به حیرت می‌افتد که شاهد صفات عظمت و کبریای حق تعالی می‌شود و در عین مشاهدهٔ این صفات است که در دل خود احساس می‌کند که در کنار دریا ایستاده ولی نمی‌تواند تشنگی خود را رفع کند. نجم‌الدین رازی معروف به دایه،

(۲۰) مستملی، همان، ص ۱۶۸۲.

(۲۱) حیرت در مورد هستی خداوند را هجویری شرک و کفر می‌داند، یعنی اگر کسی حیرت کند که آیا خدا هست یا نیست، این حالت معرفت نیست، بلکه شک است و این شک هم کفر است. انا اگر حیرت در مورد چگونگی حق تعالی باشد، آن حیرت خود معرفت است. (نک. هجویری، کشف، ص ۲-۴۰۱)

بی آنکه میان حیرت و تحیر فرق بگذارد، این حالت را که «مقام متمکنان عالم بی نهایت تحیر» خوانده با دقیق‌ترین عبارات توصیف کرده است:

در این مقام، صفات کبریا و عظمت و قهاری تاختن گیرد و نقد وقت سالک به تاراج «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر ۴۰: ۱۶) دهد تا آنچه یافته بود همه گم کند و دهشت و حیرت قائم مقام آن بنشینند و علم و معرفت به جهل و نکرت مبدل گردد، تا فریادکنان گوید:

ای درّ به چنگ آمده در عمرِ دراز آورده ترا ز قعرِ دریا به فراز
غواص نهاده بر کفِ دست به ناز غلتیده ز دست باز دریا شده باز^{۲۲}

همین احساس است که عطّار در شرح وادی حیرت در منطق الطّیر حسرت خوانده است. سالک به مرتبه توحید می‌رسد ولی، در مرتبه بعد، این معرفت را، که به قول هجویری معرفت به چگونگی حقّ است، گم می‌کند. عاشق می‌شود و به معشوق معرفت پیدا می‌کند ولی بعد این معرفت را گم می‌کند. عاشق است ولی نمی‌داند عاشق کیست. حاصل این گم کردن حیرت است و ملازم این حیرت، به قول عطّار، حسرت. نکته اینجاست که این حالت بعد از توحید (خداشناسی) پیش می‌آید یعنی در مراحل بالای معرفت و پیش از فقر و فنا. به عبارت دیگر، بعد از حیرت نیستی است.

بعد از این وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه
هرچه زد توحید بر جان‌ش رقم	جمله گم گردد از او گم نیز هم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای	نیستی گویی که هستی یا نه‌ای
در میانی یا برونی از میان	برکناری یا نهانی یا عیان
فانی یا باقی یا هردوی	یا نه‌ای هر دو توی یا نه توی
گوید اصلاً می‌ندانم چیز من	وان ندانم هم ندانم نیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم	نه مسلمانم نه کافر پس چیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی	هم دلی پر عشق دارم هم تهی ^{۲۳}

۲۲) نجم‌الدین رازی، مرموزات اسدی در مزمورات داودی، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۸۱، ص ۶۹.
۲۳) عطّار، منطق الطّیر، ص ۲۵۲.

حیرت و تحیر شبلی

درباره حیرت و تحیر از قول مشایخ صوفیه سخنان بسیاری نقل شده است و مطالبی که درباره تحیر گفته‌اند بیش از مطالبی است که درباره حیرت نقل شده است. این نکته را در سخنانی که از قول صوفی بغدادی ابوبکر شبلی (وفات: ۳۳۴) نقل کرده‌اند می‌توان ملاحظه کرد. یکی از سخنان معروف او درباره حیرت شبیه است به سخن معروفی که هم به ابوبکر صدیق و هم به علی بن ابی طالب (ع) نسبت داده‌اند و می‌گوید: «العجزُ عَن دَرَکِ الإدراکِ إدراکٌ». شبلی می‌گوید: «حقیقة المعرفة العجزُ عَنِ المَعْرِفَةِ»^{۲۴} و مراد از عجز از معرفت باید همان حیرت باشد. در سخنی شطح‌گونه هم، شبلی معرفت را با حیرت ربط می‌دهد و می‌گوید: «المَعْرِفَةُ دَوَامُ الْحَيَرَةِ».^{۲۵} هجویری جلابی، که این سخن را از قول شبلی نقل کرده است، آن را به سخن دیگری ربط داده است که برخی آن را حدیث نبوی انگاشته‌اند و بنابراین پیغمبر (ص) در دعا گفته است: «یا دَلیلَ المَتحیرینِ زِدْنی تحیراً»، و در برخی از روایات «زِدْنی تحیراً فیک».^{۲۶} تحیر در اینجا به معنای حیرت است و از دیاد آن به معنای دوام آن، و گوینده این سخن نیز در حقیقت خواستار معرفت شده است. درباره تحیر، به معنای سرگردانی شخص نسبت به افعال الهی و اعمال خود، گل‌آبادی در تعریف داستانی از شبلی آورده است که مستملی بخاری آن را در شرح تعریف بدین گونه به پارسی برگردانده است:

گویند شبلی رَحِمَهُ اللهُ روزی برخاست تا نماز کند. دیری بایستاد. پس تکبیر کرد و نماز کرد. چون از نماز فارغ گشت، گفت: واویلاه... و این کلمه‌ای است که مردم در حال حیرت به کار دارد... از حیرت خویش بنالید. گفت: اگر نماز کنم، منکر گردم؛ و اگر نماز نکنم، کافر گردم.^{۲۷}

(۲۴) هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۴۰۳.

(۲۵) همان، ص ۴۰۳، از قول محمد بن واسع (وفات: ۱۲۰) نیز نقل کرده‌اند که گفت: «مَنْ عَرَفَهُ قَلَّ کَلَامُهُ وَ دَامَ تَحِيرُهُ». بنابراین قبل از شبلی هم دوام تحیر را با معرفت ربط داده بودند.

(۲۶) همان، ص ۴۰۱، و برای منابع این قول، نک. یادداشت مصحح، ص ۸۴۷.

(۲۷) احتمالاً داستان شبلی، که زمانی دیوانه شده بود، در اصل به گونه دیگری بوده و در این گزارش آن را به صورتی درآورده‌اند که از لحاظ شرعی موجه باشد. عقلای مجانبین به دلیل حیرتی که به ایشان دست داده بود نماز را ترک می‌کردند. مثلاً عبدالرحمان جامی در فضحات‌الانس (تصحیح عابدی، تهران ۱۳۸۶، ص ۲۴۵) درباره هشام بن عیدان می‌نویسد که «هشام را دهشتی و حیرتی رسید که یک سال از نماز بازایستاد». محمد معشوق

گل آبادی سپس دو بیت شعر عربی آورده که مستملی آن را به پارسی برگردانده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ أُنْتَى كَضِفَدَعٍ يَسْكُنُ فِي الْيَمِّ
إِنْ هِيَ فَاهَتْ مَلَأَتْ فَمَّهَا أَوْ سَكَّتْ مَاتَتْ مِنَ الْغَمِّ

سپاس خدا را که مرا چون بزغی گردانید در دریا، اگر دهن باز کند دهنش پر آب گردد و
اگر دهن فراز کند [= ببندد] از غم بمیرد.^{۲۸}

تجیر و سرگردانی انسان در نسبت او با خداوند و کوشش برای نزدیک شدن به او نیز
پیش می آید. در این مورد، سخن دیگری از ابوبکر شبلی نقل کرده اند که در دعا می گفت:
إِلَهِي، إِنْ طَلَبْتُكَ طَرَدْتَنِي وَإِنْ تَرَكْتُكَ طَلَبْتَنِي. فَلَا مَعَكَ قَرَارٌ وَلَا مِنْكَ فَرَارٌ، أَلُمُسْتَعَاثُ مِنْكَ
إِلَيْكَ.

الهی، اگر تو بخوانم برانی، و بروم بخوانی، پس من چه کنم بدین حیرانی؟ نه با تو مرا آرام،
نه بی تو کارم به سامان؛ نه جای بریدن، نه امید رسیدن. فریاد از تو که این جان ها همه شیدای
تو و این دل ها همه حیران تو.

هم تو مگر سامان کنی راهم به خود آسان کنی
در در مرا درمان کنی زان مرهم و احسان تو

الهی، این سوز ما امروز دردآمیز است، نه طاقت به سر بردن و نه جای گریز است؛ سر وقت
عارف تیغی تیز است^{۲۹}، نه جای آرام و نه روی پرهیز است.^{۳۰}

شبلی و صوفیان دیگری که این وضع روحی را برای پیروان خود توصیف می کردند
معتقد بودند که با این کار ایمان مردم را تقویت می کنند. واعظان نیز، در گذشته
به خصوص در قرن های پنجم و ششم، به همین دلیل بر سر منبرها سعی می کردند این
حالت حیرانی و سرگردانی را در مردم زنده نگه دارند. در چندین متن صوفیانه قرن
ششم، که نمودار سخنان صوفیان و واعظان است، این کوشش ها برای زنده نگه داشتن

→ طوسی هم که از عقلای مجانبین بود و نماز نمی خواند ظاهراً نماز نخواندنش به دلیل حیرتی بوده است که به
وی دست داده بوده است (نک. پورجوادی، عین القضاة همدانی و استادان او، تهران ۱۳۷۴، ص ۸۳-۹۴).

(۲۸) مستملی، همان، ص ۱۶۸۱.

(۲۹) ترجمه ای ست از جمله معروف: الْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ.

(۳۰) میبدی، کشف الاسرار، ج ۴، ص ۲۳؛ و نیز نک. همان، ج ۵، ص ۳۵۹. (نک. یادداشت مجاهد به مجموعه
آثار احمد غزالی، ص ۹-۴۱۸). این دعا به گونه ای دیگر در علم القلوب (منسوب به ابوطالب مکی)، قاهره ۱۹۶۴،
ص ۱۲۷ نقل شده است.

احساس سرگردانی و تحیر در شنوندگان را می‌توان ملاحظه کرد.

تحیر در مواعظ احمد غزالی

احمد غزالی یکی از این تواناترین واعظان صوفی است که، در همین عصر، در مجالس وعظ و تذکیر خود سعی می‌کرده است این حالت تحیر را در شنوندگان خود ایجاد کند. مثلاً، در یکی از مجالس خود که در بغداد به زبان عربی می‌گفته است، خطاب به حضار یا به طور کلی به انسان، می‌گوید:

یا مسکین، إِنْ تَسْتَقِظُ مِنْ مَنَامِ الْغَفْلَةِ وَ تَبْرُزُ مِنْ بَيْتِ إِدْبَارِك، يُقَالُ لَكَ: أَيْنَ كُنْتَ؟ فَتُحَاسِبُ عَلَى اللَّحْظَاتِ. وَإِنْ تَرَبَّعْتَ، يُقَالُ لَكَ: يَا بَطَالُ، أَهْلَكَذَا تُجَالِسُ عِنْدَ الْمُلُوكِ؟ فَإِنْ نُمْتَ، يُقَالُ لَكَ: يَا مُدْبِرُ، كَيْفَ تَنَامُ عَنَّا؟ وَإِنْ قُمْتَ، يُقَالُ لَكَ: يَا مَسْكِينُ، بِأَقْدَامِكَ تَسِيرُ إِلَيْنَا. إِنْ أَقْبَلْتَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، وَإِنْ أَدْبَرْتَ فَمَعَ الْهَالِكِينَ.^{۳۱}

(ای انسان مسکین، اگر از خواب غفلت بیدار شوی و از خانه ادبار خویش به درروی، تو را گویند: کجا بودی؟ پس بر هر لحظه (از عمر خویش) تو را محاسبه کنند. اگر چهار زانو بنشینی، گویند: ای بی‌خاصیت، آیا این چنین در مجلس شاهان می‌نشینی؟ و اگر بخوابی، گویند: ای بدبخت، چه طور می‌توانی به ما بی‌اعتنا باشی و بخوابی؟ و اگر برخیزی و بایستی، گویند: ای مسکین، با قدم‌های خویش به سوی ما آی. و اگر روی به خدا آوری، گویند: خدا را به کس نیاز نیست. و اگر پشت کنی، گویند تو هم با هلاک شدگانی).

احمد غزالی، در رساله‌ای دیگر، که نامه‌ای است موعظه‌گونه به پارسی، خطاب به یکی از مریدانش، احتمالاً عین‌القضات همدانی، می‌نویسد:^{۳۲}

مردی را که روی در این عالم داده‌اند، اگر سیر خورد مست است و اگر گرسنه باشد دیوانه؛ اگر خفته بود مردار است؛ اگر بیدار است متحیر؛ عجز قرین او شده و ضعف صفت لازم او گشته. اگر گرد معرفت گردد، گویند: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (انعام ۶: ۹۱)؛ و اگر به عبادت مشغول شود، گویند: وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (بینه ۹۸: ۵)؛ و اگر از هر دو کناره

۳۱) احمد غزالی، مجالس، به کوشش احمد مجاهد، تهران ۱۳۷۶، ص ۸-۲۷. عبارت فَمَعَ الْهَالِكِينَ به نظر ناقص می‌آید. احتمالاً، در اصل، کلماتی از قرآن بوده است، مَانَعِدْ فَكَانُوا مَعَ الْمُهْلَكِينَ (مؤمنون ۲۳: ۴۸) یا تَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ (یوسف ۱۲: ۸۵).

۳۲) غزالی، رساله سوانح و رساله‌ای در موعظه، ص ۸۱-۸۰؛ همو، مجموعه آثار، ص ۶-۲۲۵؛ این قطعه را شهاب‌الدین سماعانی نیز در روح‌الارواح، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۸، ص ۵۷، نقل کرده است. این جملات، با توجه به هر دو متن مصحح (و بیشتر تصحیح مجاهد)، نقل شده است.

گیرد، گویند: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات ۵۱: ۵۶). اگر غافل نشیند، گویند: إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ (رعد ۱۳: ۶)؛ و اگر شفیع طلبد، گویند: لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ (نبأ ۷۸: ۳۸)؛ و اگر به خود یا به دیگری نگرشی کند، گویند: لَئِنْ أَشْرَكَكَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (زمر ۳۹: ۶۵)؛ و اگر خواهد که تجارتی کند، گویند: إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ (انفطار ۸۲: ۱۰)؛ و اگر خواهد که در درون بازاری سازد، گویند: يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى (طه ۲۰: ۷)...

غزالی سخن خود را با «مردی» آغاز کرده است یعنی این خود سرنوشت انسان است. هرکس که باشد، بر سر این دو راهی قرار می‌گیرد. اولین مطلبی که وی می‌گوید درباره بیداری از خواب غفلت است. چیزی که انسان را از سرگردانی بیرون می‌آورد دانستن است. انسان خود را و خدای خود را نمی‌شناسد، جهان را نمی‌شناسد، و در حیرت به سر می‌برد. اما، صرف نظر از این که او ضعیف و عاجز است و قادر به شناخت نیست، حتی وقتی در صدد بیدار شدن و شناختن برمی‌آید، می‌گویند که این کار کار تو نیست. اگر هم بی‌کار بنشیند، گویند چرا بی‌کار نشسته‌ای.

و اگر زاویه جایی برد، گویند: أَيْنَ الْمَقَرُّ (قیامه ۷۵: ۱۰)؛ و اگر گریزگاهی طلبد، گویند: إِلَيْهِ الْمَصِيرُ (مائده ۵: ۱۸)؛ اگر فارغ شود، گویند: الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا (عنکبوت ۲۹: ۶۹)؛ و اگر جهد کند، گویند: يَحْتَضُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ (بقره ۲: ۱۰۵)؛ و اگر نومید شود، گویند: لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ (زمر ۳۹: ۵۳)؛ و اگر امیدوار گردد، گویند: أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ (اعراف ۷: ۹۹)؛ و اگر فریاد کند، گویند: لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ (انبیاء ۲۱: ۲۳)...

آرنند یکی و دیگری بریابند بر هیچ‌کس این راز همی نگشایند

ما را ز قضا جز این قدر ننمایند پیمانه تویی باده به تو پیمایند

در رباعی فوق، که احتمالاً از سروده‌های خود احمد غزالی است، شاعر سرگردانی انسان را به قضا و سرنوشت نسبت داده و آن را رازی سر به مهر دانسته است. هیچ‌کس نمی‌داند که در روز سرنوشت، در ازل، برای او چه مقدر کرده‌اند. فقط دو چیز است که می‌توان دانست: یکی آمدن ماست و دیگر رفتن ما. سرنوشت مکنونی که از ازل برای انسان معین شده است اجازه نمی‌دهد که او کار دیگری انجام دهد. احمد طوسی، یکی از صوفیان قرن پنجم و ششم، در تفسیر سوره یوسف، بر همین نکته تأکید می‌کند و می‌نویسد:

بنده بیچاره، در بادیه تقدیر و بیابان حکم و قضا، سرگردان شده و چاره روزگار خود را جویان شده، به تیغ بلا در راه قضا قربان شده، اگر بنالد، گوید: شکایت می‌کنی؟ و اگر خاموش باشد،

گوید: شجاعت می‌کنی؟ و اگر کفش^{۳۳} کند، گوید: تعجیل می‌کنی؟ اگر احتمال کند، گوید: جلدی می‌کنی؟ و اگر بخواند، گوید: بر من وامی‌داری؟ و اگر نخواهد، گوید: بی‌نیازی می‌نمایی. از هر جانب در رنج و عنا، و روی گفتار نه، و از هر سوی تیر بلا و طاقت احتمال نه.^{۳۴}

داستانی از عطار

سرگردانی و تحیر انسان در برابر امر و نهی الهی موضوعی است که فریدالدین عطار در ضمن یکی از حکایت‌های مثنوی اسرارنامه بیان کرده است.^{۳۵} پیرمردی مؤمن، که رابطه‌ای محکم با خدای خود برقرار کرده است، شبی دندان درد می‌گیرد و به درگاه خدا ناله و فغان سر می‌دهد:

فغان می‌کرد تا وقت سحرگاه یکی هاتف زبان بگشاد ناگاه

که یک امشب نداری سر به بالین چرا بر حق زنی تشنیه چندین

هاتف موجودی است که دیده نمی‌شود ولی صدایش شنیده می‌شود و، در داستان‌های صوفیانه، گاه خود خداوند است و گاه فرشته و گاه موجودی در طبیعت. به هر حال، صوت یا آواز هاتف معمولاً جنبه مثبت و خدایی دارد و غرض از آن آگاه کردن و تنبیه شخص شنونده یا نصیحت کردن اوست. هاتف در داستان عطار صوت الهی است که پیرمرد را توبیخ می‌کند. او نمی‌بایست از درد دندان این قدر بی‌تابی می‌کرد و به درگاه خدا آه و ناله سر می‌داد. لذا از شنیدن آواز هاتف از کرده خود پشیمان می‌شود و تصمیم می‌گیرد که دیگر ناله و فغان سر ندهد.

دگر شب پیر از شرم خداوند به خاموشی زفان آورد در بند

درد هر لحظه بیشتر بر پیرمرد فشار می‌آورد ولی چیزی نمی‌گوید و از خجالت سرش را به زیر می‌افکند.

از آن دردش جگر می‌سوخت در بر ولی افکنده بود از شرم حق سر

(۳۳) در اصل: کشف

(۳۴) احمد طوسی، تفسیر سوره یوسف، (السَّيِّئِينَ الْجَامِعِينَ لِلْطَّائِفِ الْبَسَاتِينَ)، به اهتمام محمد روشن، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۳۵.

(۳۵) فریدالدین عطار، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۴۹.

با آنکه پیرمرد با درد می‌سوزد، لب به سخن نمی‌گشاید، گویی کار خداوند با او هنوز تمام نشده است. پس هاتف بار دیگر به سراغ او می‌آید و با تعجب می‌پرسد: «با یزدان صبوری می‌کنی؟»

عطار در اینجا پیرمرد را در سرگردانی خود رها می‌سازد و رو به خواننده می‌کند و می‌گوید: «عجب کاری بیفتادست ما را!» بالاخره تکلیف انسان چیست؟ چه باید بکند؟

نه بتوان گفت نه خامش توان بود نه آگه‌مند نه بیهش توان بود^{۳۶}

نگاه عین‌القضات به آیات قرآن

تا اینجا ملاحظه کردیم که نویسندگان و شاعر ما عطار سرگردانی و حیرانی را به طور کلی وضعیت انسان در برابر خدا در نظر می‌گرفتند. ظاهراً خدا تکلیف انسان را روشن کرده و گفته است چه بکند و چه نکند. اما، در باطن، انسان بلامتکلیف است. همه بلامتکلیف‌اند. این بلامتکلیفی را نویسندگان در آیات قرآن دیده‌اند. آیاتی که نقل می‌کردند خطاب به همه مردم بود یعنی مسئله برای یک شخص خاص نیست، همه سرگردانند.

عین‌القضات همدانی این وضعیت را به خصوص ناظر به رابطه پیغمبر (ص) با خدا می‌دانست، پیغمبری که می‌گفت: «رَبِّي زِدْنِي تَحِيُّراً فَيَكُ». از نظر او، خداوند تعالی با انسان به طور کلی و با محمد (ص) علی‌الخصوص مکر می‌کند. در قرآن هم آمده است که واللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (آل عمران ۳: ۵۴)، «خداوند بهترین مکرکنندگان است». جنید بغدادی معرفت را مکر خدا می‌دانست و معتقد بود که هر که پندارد که عارف است مکور است^{۳۷}. مکاری خداوند در قضا و قدر هم نهفته است. در سرنوشتی که خدا برای بندگان معین و مقدر کرده است آثار مکر او دیده می‌شود. به همین جهت است که عین‌القضات فریاد می‌زند و می‌گوید: «جوانمردا، فریاد از قدر مکار». ^{۳۸} و آنگاه از زبان خداوند با محمد (ص) می‌گوید:

یا محمد، بوجهل خود با جنود ابلیس حساب خود راست و امیدارد، او را و اما [= با ما] چه حساب؟ و او را از مکر ما چه خبر؟

یا محمد، اگر دیروز می‌گفتم: ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ (نحل ۱۶: ۱۲۵) امروز می‌گوییم: واللّٰهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَام (یونس ۱۰: ۲۵).

۳۶) فریدالدین عطار، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، تهران ۱۳۳۸، ص ۱۴۹.

۳۷) عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، ص ۴۴۳.

۳۸) عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۰۱.

عین‌القضات معتقد است که پیغمبر (ص) از مکر خداوند آگاه بود، و لذا از زبان حال او می‌نویسد:

بار خدایا، اگر گلیمی در سرکشم، گویی: یا محمد، قُم اللَّیْلَ (مُرْمَل ۷۳: ۲)؛ و اگر روی نمایم، گویی: یا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُم فَاذْهَبْ (مُدَّثِّر ۷۴: ۱ و ۲)؛ و اگر برون آیم، گویی: وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا (مُرْمَل ۷۳: ۱۰) وَتَبَيَّلَ إِلَيْهِ تَبَيَّلًا (مُرْمَل ۷۳: ۸). مرا چه باید کرد؟

و خدا هم به زبان حال پاسخ می‌دهد:

یا محمد، تو می‌خواهی با ما حساب به سربری و به گوشه‌ای نشینی، ما می‌خواهیم که در هر نفسی ما را با تو و تو را با ما صد هزار گونه حساب بود. اگر شادت بینیم، گوییم: لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (قصص ۲۸: ۷۶) إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ كُلَّ قَلْبٍ حَزِينٍ؛ و اگر دل‌تنگ شوی، گوییم: وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ (حجر ۱۵: ۹۷)؛ و اگر عبادت بسیار کنی، گوییم: طه. ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (طه ۲۰: ۲۰)؛ و اگر طاعت کمتر کنی، گوییم: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (حجر ۱۵: ۹۹)؛ اگر بخسبی گوییم: قُم اللَّيْلَ (مُرْمَل ۷۳: ۲)؛ و چون برخیزی گوییم: وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ (مُرْمَل ۷۳: ۲۰).

عین‌القضات با نقل آیات قرآنی نشان می‌دهد که آن حیرانی و سرگردانی که خداوند متعال از برای حبیب خویش، حضرت محمد مصطفی (ص)، پدید می‌آورد، همه جنبه قرآنی دارد. نویسندگان دیگر، همچون احمد غزالی و احمد طوسی نیز، در مطلبی که درباره سرگردانی انسان نقل کرده‌اند، این مطلب را تأیید نموده‌اند.

نکته‌ای که عین‌القضات از زبان خداوند با محمد (ص) می‌گوید در خور تأمل است. انسان می‌خواهد با ادای تکالیف خود به خدا بگوید که من با تو حسابی ندارم؛ تو از من چیزی خواستی و من هم کردم، پس بی‌حسابیم. ولی خدا این را نمی‌خواهد. حساب انسان با خدا هیچ‌وقت تسویه نمی‌شود. انسان همیشه بدهکار خداست. خدا می‌خواهد که انسان همیشه بدهکار او باشد؛ نه به خاطر خودش بلکه به خاطر بنده‌اش. سلوک راه حق مستلزم آن است که بنده هیچ‌گاه حسابش را با خدا تسویه شده نداند. در هر نفسی، به قول عین‌القضات، «صد هزار گونه حساب با پروردگار خویش داشته باشد» و، در این حساب‌ها همواره بدهکار بیرون آید. بنابراین، سرگردانی انسان در پیشگاه الهی لازمه سلوک راه حق است، نیروی محرّکی است که او را از تنبلی ذهنی و روحی باز می‌دارد.

حیرت و سرگردانی در عشق از نظر مولانا

سرگردانی انسان در پیشگاه خدا هم به نسبت عبودیت مربوط است و هم به نسبت عشق. اما به نظر می‌رسد که بیشتر با نسبت عاشقی و معشوقی قابل توضیح و توجیه باشد تا با نسبت عبد و رب. به همین جهت، عین‌القضات، پس از گفت و گوی زبان حالی فوق میان محمد (ص) و خداوند، می‌نویسد که آن تحیر و سرگردانی که خداوند برای پیامبرش پدید آورده است «همه نشان محبوبی اوست».^{۳۹} خداوند در مقام معشوق و محبوب است که با عاشق خود ناز می‌کند و او را به انواع بلا مبتلا می‌سازد. احمد غزالی، در سوانح، درباره آن حیرانی و سرگردانی که معشوق برای عاشق ایجاد می‌کند توضیح نداده ولی گفته است که «سلوت در عشق نقصان بود»^{۴۰} و نیز اشاره کرده است که کار عاشقی «در میان جنگ و عتاب و صلح و آشتی و ناز و کرشمه»^{۴۱} می‌باشد. استحکام می‌یابد. راحت‌طلبی با عشق سازگار نیست. حافظ نیز شاید به همین نکته توجه داشته است، وقتی می‌گوید:

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوه زندان بلاکش باشد

غزالی، در سوانح، همه روابط انسان را با خدا از لحاظ نسبت عاشقی و معشوقی شرح داده است اما موضوع حیرت و سرگردانی را مطرح نکرده است. الفاظی چون حیرت و حیرانی و تحیر در سوانح اصلاً به کار نرفته است. اما در مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی این الفاظ بارها به کار رفته است و معانی آنها هم کم و بیش یکی است. به طور کلی، این الفاظ در شعر اغلب مترادف یکدیگر به کار می‌رود.

حیرانی و سرگردانی یا حیرت حالتی است که از نظر مولانا به عاشق دست می‌دهد. این حالت را از طریق نقطه مقابل آن که زیرکی خوانده شده است می‌توان شناخت. زیرکی کار عقل است و حاصل آن برای شخص علم عقلی است. مولانا برای توضیح این مطلب از تمثیل دریا استفاده می‌کند و می‌گوید زیرکی و تعقل همچون شنا کردن در دریا است و شخص نمی‌تواند تا انتهای راه شنا کند.

۴۰ غزالی، سوانح، ص ۲۳.

۳۹ عین‌القضات، نامه‌ها، ج ۲، ص ۲۰۳.

۴۱ همان، ص ۱۸.

زیرکی سبّاحی آمد در بحر کم رهد غرق است او پایان کار

(مشوی، ۱۴۰۳: ۴)

راه مطمئن برای نجات و رستگاری دست از شنا کردن برداشتن است و سوار کشتی شدن. کسی که به دنبال رستگاری است بهتر است اصلاً شنا کردن نیاموخته باشد تا فقط چشم امید به کشتی نجات بدوزد. این کشتی را مولانا عشق می خواند.

عشق چون کشتی بود بهر خواص کم بود آفت بود اغلب خلاص

(همان، ۱۴۰۶: ۴)

کشتی عشق درست نقطه مقابل زیرکی و عاقلی است و به همین دلیل مولانا شرط سوار شدن بر کشتی را قربان کردن عقل می داند و می گوید: «عقل را قربان کن اندر عشق دوست» (همان، ۱۴۲۴: ۴) قربان کردن عقل، که همان دست برداشتن از زیرکی است، رفتن به راه حیرانی است. مولانا این حیرانی و حیرت را که در کشتی عشق به انسان دست می دهد ضدّ زیرکی و عین ابله‌ی می داند، اما این ابله‌ی به معنای کم خردی و کوتاه فکری نیست. ابله‌ی عاشق فراتر از عقل است نه فروتر از آن.

ابله‌ی نه کو به مشخّوگی دو توست ابله‌ی کو واله و حیران هوست

(همان، ۱۴۲۲: ۴)

مولانا این حیرانی و واله‌ی را که به عاشق دست می دهد معرفت می داند، در مقابل علمی که اکتسابی و عقلی است و از راه سمع دریافت می شود. آن علم مفید ظن و گمان است در حالی که حیرت مفید یقینی است که از راه دیدن به دست می آید.

زیرکی بفروش و حیرانی بخر زیرکی ظنّ است و حیرانی نظر

(همان، ۱۴۰۷: ۴)

مولانا تأکید می کند که حیرتی که برای قربان کردن عقل و از دست دادن زیرکی به عاشق دست می دهد بی عقلی نیست، بلکه کمال عاقلی است. طوری است و رای طور عقل و لذا می گوید:

زین سر از حیرت گر این عقلت رود هر سر مویت سر و عقلی شود

(همان، ۱۴۲۶: ۴)

تعریف مولانا از حیرت و حیرانی معانی این الفاظ را از معانی قدیم آنها تا حدودی دور ساخته است. تمثیل دریا و شناکردن و سوار کشتی شدن را مولانا از مستملی بخاری، شارح کتاب التَّعَرُّفِ گل آبادی، گرفته است. مستملی در تمثیل خود نگفته است که کشتی نماد چیست، شناکردن را هم نماد تفکّر یا فکرت دانسته است نه زیرکی و عاقلی.^{۴۲} در تمثیل مولانا حیرت و حیرانی که نقطه مقابل عاقلی و زیرکی است نه حالتی است از معرفت، چنانکه صوفیان قدیم می‌انگاشتند، بلکه عین معرفت تلقی شده است. از سوی دیگر، عشق را هم که نقطه مقابل عقل و زیرکی است با حیرت و حیرانی یکی می‌انگارد، در حالی که در تصوّف قدیم، نه حیرت و حیرانی ضد عاقلی است و نه عین عاشقی. در ضمن، مولانا زیرکی یا عاقلی را ظن می‌خواند و حیرانی را که نظر است مفید یقین می‌داند در حالی که ظن و گمان در تصوّف قدیم حاصل حیرت است.

حیرت عاشق در روی معشوق

نظر خواندن حیرانی یکی از مضامین رایج در اشعار صوفیانه و عاشقانه است. یکی از مراحل عشق زمانی است که عاشق پس از مدتها دوری و هجران به معشوق می‌رسد و حسن او را می‌بیند. شاعران برای این که بگویند معشوق در کمال حسن و جمال است می‌گویند عاشق با دیدن روی دوست حیران می‌شود. مثلاً سعدی می‌گوید:

کمال حسنِ رویت را صفت کردن نمی‌دانم که حیران باز می‌مانم چه داند گفت حیرانی
(سعدی، کلیات، براساس تصحیح فروغی، تهران ۱۳۷۵، ص ۵۸۵)

شاه قاسم انوار مشاهدۀ جمال بی نقاب دوست را هم موجب حیرانی و هم موجب حیرت می‌داند و در واقع منظور او از هر دو لفظ یکی است، منتهی حیرت برای جان است و حیرانی برای خرد.

کمالِ حسن ترا گر به صد زبان گویم به حسن و لطف و ملاحات هزار چندانی
در آن زمان که براندازی از جمال نقاب نصیبِ جان و خرد حیرت است و حیرانی
(شاه قاسم انوار، دیوان، تصحیح سعید نفیسی، تهران ۱۳۳۷، ص ۳۱۲)

۴۲. نک. مستملی، شرح تعرّف، ج ۴، ص ۳-۱۶۸۲.

این نظر و رویت هم عقلی است و هم روحانی. هم جان به حیرت می افتد و هم خرد حیران می شود. سعدی حیرت در عشق را امری طبیعی می داند و می گوید ممکن نیست کسی عاشق باشد و از دیدن کمال حسن معشوق به حیرت نیفتد. درواقع کسی که به حیرت نمی افتد کور است.

حیرتِ عشاق را عیب کند بی بصر بهره ندارد ز عیش هر که نه حیران اوست

(سعدی، کلمات، ص ۳۹۵)

این حیرت را برخی از شاعران ناکامی از وصال دوست دانسته اند. عاشق به حضور معشوق رسیده، او را می بیند، ولی نمی تواند، به وصال او برسد. حالت عاشق را برخی به کسی تشبیه کرده اند که در کنار دریا ایستاده و نمی تواند آب بنوشد. رباعی زیر که احتمالاً از سروده های احمد غزالی است این معنی را به خوبی بیان کرده است.

عشقی به کمال و دلربایی به جمال دل پر سخن و زبان ز گفتن شده لال

زین نادره تر کجا بود هرگز حال من تشنه و پیش من روان آب زلال

(احمد غزالی، سوانح، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹، ص ۳۵)

شاعران دیگر نیز همین مضمون را به کار بسته اند، از جمله عطار که در غزلی می گوید:

زین عجب تر کار نبود در جهان بر لب دریا بمانده خشک لب

(عطار، دیوان، ص ۸)

منظور احمد غزالی از «نادره تر» و عطار از «عجب تر» چیزی جز حیرت آور بودن آن حال نیست، چنانکه شاه نعمت الله ولی همین مضمون را به کار بسته و به جای این که بگوید در تعجب است گفته است که از این حال در تحیر مانده است.

غرقه آب و آب می جویم در تحیر که بحر یا جویم

(شاه نعمت الله، دیوان، کرمان ۱۳۸۰، ص ۶۳۱)

یکی از خصوصیات حیرت این است که هر قدر که طلب عاشق زیادتیر می شود حیرت او هم افزایش می یابد.

تفحص گر کنی از نقدِ جانت تحیر بیش گردد هر زمانت

حتی اگر عاشق به وصال دوست هم نائل آید، از نظر حافظ، باز متحیر می ماند و حتی

حیرتش بیشتر می‌شود. در مطلع غزلی که حافظ با ردیف «حیرت آمد» سروده است می‌گوید:

عشق تو نهال حیرت آمد وصل تو کمال حیرت آمد

این غزل از جمله غزلهای ضعیف و کم‌مایه خواجه حافظ است، چنانکه برخی از محققان حتی در اصالت آن شک کرده‌اند. عجیب اینجاست که در این غزل اگرچه وصال موجب کمال حیرت می‌شود ولی دیدار دوست مایه حیرت نمی‌شود، در حالی که برای شاعران اهل نظر، آنچه بیش از هر چیز موجب حیرت می‌شود حسن روی دوست است. غزل حافظ نه فقط از لحاظ صوری ضعیف است بلکه از لحاظ معنایی نیز خالی از اشکال نیست.



بررسی حکایات عرفانی از جهت صدق و کذب

علی خزاعی فرید (دانشگاه فردوسی مشهد)

مقدمه

سال‌هاست با تذکرة الاولیاء شیخ عطار مأنوسم و از خواندن آن بیش از خواندن هر کتاب دیگر به وجد می‌آیم. هرچند، در سخن عارفانه صوفیان نیز، که به قول عطار نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال، حلاوتی خاص می‌یابم، حکایات شگفت‌انگیز آن کتاب بیشتر مرا به خود جلب می‌کند. بی‌تردید بخشی از جاذبه تذکرة الاولیاء ناشی از زبان ادبی ساده و شیرین آن است - زبانی که لطیف‌ترین و ظریف‌ترین معانی را با قدرتی جادویی بیان می‌کند. با این حال، جاذبه حکایت‌ها، برای من، تنها ناشی از زبان آنها نیست، ناشی از لطیفه‌ای است مربوط به ماهیت آنها. تأملات من درباره ماهیت این حکایات مقاله‌ای شد با عنوان «رئالیسم جادویی در تذکرة الاولیاء» (← خزاعی‌فر) که، در آن، گفتم حکایات عرفانی را باید از جمله نخستین نمونه‌های رئالیسم جادویی دانست؛ زیرا تعریف رئالیسم جادویی در حکایات عرفانی کاملاً صدق می‌کند. تذکره‌نویس، در مقام حکایت‌نویس، واقعیت و خیال را به هم می‌آمیزد و حکایت را چنان نقل می‌کند که گویی واقعیت است و خواننده نیز، از سر اعتقادی که به قهرمان حکایت عرفانی دارد، آن را از جنس واقعیت می‌شمارد نه از جنس ادبیات و در صدد آن بر نمی‌آید که خیال را از واقعیت جدا گیرد و صدق و کذب حکایت را معلوم گرداند.

مسئله صدق و کذب حکایات عرفانی هیچ‌گاه بدیهی نبوده و نیست. گذشته از تذکره‌نویسان که به واقعیت حکایات عرفانی باور دارند، به اعتقاد بسیاری از مردم عادی نیز حکایات منتسب به صوفیه، هرچند هم غیرعقلانی جلوه کنند، آمیزه خیال و واقعیت نیستند بلکه عین واقعیت‌اند. اینان معتقدند آنچه از صوفی نقل شده به راستی روی داده و اگر این رویدادها خلاف عادت است از آن روست که کرامت خداوند بر ولی است. از طرف دیگر، صوفیان از همان ابتدا منکران بسیار به‌ویژه در جمع فیلسوفان و فقها داشتند؛ از این رو، لحن نوشته‌های اولیه آنان اعتذارگونه است. تلاش آنان در این است که خود را رهروی در جاده شریعت نشان دهند و طریقت را تداوم شریعت بخوانند و اصل کرامت را با استناد به قرآن ثابت کنند و صوفیه را همان اولیاء الله مذکور در قرآن بدانند.

امروز، در اوایل قرن بیست و یکم، نیز صوفیان مریدانی و منکرانی دارند. از نظر بسیاری از خوانندگان امروزی که به حکایات عرفانی به چشم ادبیات می‌نگرند و بیشتر به درک و لذت ادبی نظر دارند تا به کشف انگیزه حکایت‌نویس، مسئله صدق و کذب حکایات اهمیتی ندارد. از این دیدگاه، حکایات عرفانی به همان وجهی «دروغ» است که آثار ادبی «دروغ»‌اند. اثر ادبی واقعیت نیست اما دروغ هم نیست. دروغ سخنی است که به قصد فریب گفته شود و، چون در آفرینش ادبی فریبی در کار نیست، اثر ادبی معروض صدق و کذب نمی‌شود. از طرف دیگر، هنوز هستند کسانی در میان عوام حتی تحصیل‌کرده‌ها که همه یا بسیاری از حکایات عرفانی را واقعیت می‌پندارند یا لاقلاً معتقدند این حکایات از نظر کسی که آنها را نقل کرده کاملاً واقعی بوده و قصه‌پردازی یا فریبی در کار نبوده است. بدین قرار، در گذشته تا امروز، هم ذهن‌ها و نگاه‌های عقلانی وجود داشت هم ذهن‌ها و نگاه‌های اسطوره‌ساز. هرچند عامل زمان در تبدل ذهن اسطوره‌ساز به ذهن عقلانی بی‌تأثیر نیست، اسطوره‌ساز بودن به عوامل دیگری از جمله نوع مذهب و فرهنگ و تاریخ قوم نیز بستگی دارد. از این رو لازم دیدم مسئله صدق و کذب حکایات عرفانی را با شیوه عقلانی مرسوم نزد محققان نقد تاریخی بررسی کنم تا معلوم گردد حکایات عرفانی منتسب به صوفیه از چه سنخ است.

چند نظر درباره حکایات عرفانی

فقه‌ها و فلاسفه از دیرباز از جمله منکران صوفیه بوده‌اند و ادعاهای غریب آنان، به‌ویژه ادعاهایی را که در حکایات آمده است، مغایر با عقل و دین می‌دانسته‌اند. اگر هم نخواهیم با فقه‌ها و فلاسفه در مخالفتشان با تصوّف همصدا شویم، دلیل مخالفت آنان را می‌توانیم درک کنیم. میان فلسفه و تصوّف نمی‌توان به‌سادگی تفاهمی برقرار کرد چون یکی بر حُجّیّت عقل استوار است و دیگری بر حُجّیّت دل. به نظر می‌رسد که میان تصوّف و شرع برقراری تفاهم بهتری میسر باشد، چون سنخیت بیشتری میان آن دو احساس می‌شود. در واقع، صوفیان بسیار کوشیده‌اند که تصوّف را نه تفسیری خاص از اسلام بلکه یگانه تفسیر درست از اسلام نشان دهند، لذا قرآن و سیرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلّم را از منظری عرفانی تفسیر کرده‌اند. با این حال، فقه‌ها برای مخالفت با صوفیه دلایلی قوی داشته‌اند؛ زیرا صوفیه، در دل تشکیلات دین، تشکیلات دیگری به پا ساختند که، در آن، هرچند خداوند حاکم است و پیامبر و ائمه از مراتب روحانی خاص برخوردارند، کسانی دیگر یعنی اولیا نیز با مجاهدت و ریاضت می‌توانند به چنین مراتبی دست یابند. اگر پیامبر صاحب معجزه است، ولی هم صاحب کرامت است که در نزد اینان، با تفاوت‌های معینی، از سنخ معجزه است. لذا ولی نیز از قداست و تکریم برخوردار است و مریدان به خواسته‌های او تسلیم‌اند و مرقدش را زیارت می‌کنند و روزگار خویش را در خدمت به او می‌گذرانند.

تذکره‌ها، هرچند در اصل برای مخاطبان خاصی نوشته شده‌اند، در دوران معاصر، به حیث میراث صوفیه، بیشتر نصیب ادبا شده‌اند. در این دوران، محققان ادبی بیشتر به زیبایی‌های زبانی و ادبی حکایات توجه داشته‌اند تا به صدق و کذب آنها و شاید به همین دلیل باشد که عموم ادبا درباره صدق و کذب این حکایات سکوت اختیار کرده‌اند. البته محققانی سراغ داریم که، در اظهار نظرهای خود، حکایات مندرج در تذکره‌ها را نامعقول یا آمیزه‌ای از واقعیت و مبالغه یا راست و دروغ توصیف کرده‌اند که، در اینجا، به نقل سه نمونه از این قبیل اظهار نظرها اکتفا می‌کنیم. زرین‌کوب می‌گوید: در واقع بین صوفیه در تمام ادوار هم ساده‌لوحان بسیار بوده‌اند هم شیادان. از این رو، در میان آنها میدان دعوی فراخ شده است و مدعیان و منکران بسیار. کسانی از مشایخ مدعی بوده‌اند

که صحبت خضر را درک کرده‌اند... دعاوی غریبه دیگر نیز هست از ابن‌العبری که در کتب او هم ذکر شده است و غالب آنها نامعقول است، مثل سخن گفتن بیچه در شکم مادر و امثال آنها... شیخ مجدالدین بغدادی مکرر از ملاقات خویش با پیغمبر و گفت و شنودهایی که با او داشته سخن رانده است. درست است که بعضی از این ملاقات‌ها در واقعه بوده است اما دعوی‌گری صوفیه گاه اینها را تا حدّ واقع می‌کشانده است. در حقیقت، با آنکه اکثر این دعاوی مبتنی بوده بر غرایب نامعقول، غالباً آثار صدق هم در گوییده ظاهر بود و گویی برای صوفی آنچه در عالم خیال روی داشت در عالم حس هم ظاهر می‌شد. این‌گونه سیر در عوالم خیال از عجایب دعاوی صوفیه بود. اعتقاد به خواب و نقل رؤیاهای شگفت‌انگیز نیز از غرایب کار آنهاست. بعضی از آنها مدعی بودند که در خواب چنین و چنان دیده‌اند و وقتی هم بیدار شده‌اند آثاری از آن واقعه را به عیان دیده‌اند. (زرین‌کوب، ص ۱۵۲-۱۵۳)

فروزانفر در مقدمه ترجمه رساله قشیریه درباره حکایاتی که قشیری نقل کرده چنین می‌گوید:

باب پنجاه و سوم و پنجاه و چهارم در اثبات کرامات اولیا و خواب‌های صوفیان و نیز باب چهل و هفتم، که در ذکر احوال صوفیان است به وقت مردن، متضمن حکایات شگفت‌انگیز و غیر منطقی و ناموجه است ولی قشیری را می‌توان معذور داشت؛ زیرا اولاً او اشعری‌مذهب بوده و به مذهب وی ترتب معلول بر علت غیر ضروری و تخلف معلول از علت رواست و عالم و نظام حوادث و علل و اسباب مقهور تصرف حق و اولیای اوست و هر چه معتزلیان و فیلسوفان محال و ناممکن می‌شمارند پنداری است بر ساخته و برافته اوهام و، بنابراین، آنچه در این ابواب ذکر شده از نوع کرامات است و هیچ اشکالی بر آن متوجه نیست. ثانیاً او در عصری جز عصر ما می‌زیست. در روزگار او، هر مطلبی که عدول و ثقات روایت می‌کردند باورکردنی بود و مستند صحت جز نقل و روایت نبود و اکثریت بر همین روش تکیه داشتند و اگر هوشمندانی و زیرکانی از امثال رازی و ابوعلی و فارابی و خیام پیدا می‌شدند، عقیده و نظر آنها جز پیش‌معدودی از خواص مطلوب واقع نمی‌گشت. قشیری هم این حکایات را از راویان موثق شنیده بود و خود هم اهل نقل و روایت بود و نپندارم که ذهن وی آن مایه شکفته و روشن شده بود که بتواند در صحت آنها تردید کند و ما می‌دانیم که هر فرد انسان ترکیبی است از عوامل قوت و ضعف و چاره‌گری و بیچارگی. قشیری نیز بیش از هر چیز انسان بود و از پنجه و هم نمی‌توانست رها بماند و آزاد باشد و، به قوی‌ترین احتمال، آنچه او نقل کرده بدان مؤمن بوده و قصد بازار گرم کردن نداشته است. (قشیری، مقدمه، ص ۷۰-۷۱)

شفیعی کدکنی، به دلایلی که در نقل قول زیر آورده، از اظهار نظر درباره صدق و

کذب حکایات عرفانی امتناع کرده است. کدکنی، از سویی، ادب عرفانی را تجلّی هنری عرفان می‌داند و، از سوی دیگر، گزاره‌های عرفانی را مشمول صدق و کذب نمی‌شمارد: از آنجا که خوانندگان این کتاب مجموعه حقایق زندگی او [بایزید بسطامی] را همراه افسانه‌های پیرامون او در این کتاب در اختیار دارند، ما به هیچ روی قصد ورود به این افسانه‌ها و حقیقت‌ها را نداریم یعنی نمی‌کوشیم که به طبقه‌بندی حقیقت و افسانه بپردازیم. از دیدگاه ما، که چشم‌انداز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات است، تحقیق در مرز افسانه و حقیقت جزء محالات است؛ زیرا با گزاره‌هایی سروکار داریم که برای یک تن می‌تواند عین حقیقت باشد و برای دیگری افسانه محض و، در شرایط دیگری، آنچه برای کسی حقیقت بوده است دوباره تبدیل به افسانه شود و همان کسی که فلان امر را دیروز افسانه می‌دانست، در حالاتی دیگر، آن را حقیقت محض به حساب آورد. اینجا قلمرو اثبات و نفی نیست. اینجا قلمرو اقتناع است و بس. یا شما با این گزاره‌ها اقتناع شده‌اید یا نه. اگر اقتناع شده‌اید، حقیقت است و اگر اقتناع نشده‌اید، افسانه است. برخلاف قلمرو علم که گزاره‌های آن را می‌توان اثبات کرد، گزاره‌های عرفانی قابل نفی و اثبات نیستند. تنها می‌توان در برابر آنها اقتناع شد یا نشد. دانستن در اینجا معنایی جز دانستن در قلمرو علم دارد. اگر اقتناع شدید دانسته‌اید و اگر اقتناع نشدید، ندانسته‌اید: هر که این کار ندانست در انکار بماند. (شفیعی کدکنی ۲، ص ۳۴-۳۵)

حکایت عرفانی، تجربه عرفانی، و حکایت رمزی

در ادب عرفانی، میان سه نوع نوشته که به ظاهر واقعه‌ای را حکایت می‌کنند باید تمایز قایل شد. نوع اول حکایت عرفانی است که راوی آن تذکره‌نویس یا کرامت‌نویس است و، با هدفی خاص، برای مخاطبی «خودی» یا مخاطب عام و معتقد، نوشته می‌شود. نوع دوم نوشته‌ای است که به بیان تجربه عرفانی می‌پردازد. در اینجا، راوی عارف است و آنچه را در خواب یا در واقعه دیده حکایت می‌کند. نوع سوم حکایت رمزی است. این نوع حکایات، که از ذهنی خلاق‌تر و پیچیده‌تر سرچشمه می‌گیرند، نه واقعی‌اند نه ادعای واقعی بودن دارند و نه کسی آنها را واقعی می‌پندارد. حکایات رمزی از ارزش‌های ادبی بیشتری نسبت به حکایات عرفانی برخوردارند و درک رمزهای نهفته در حکایات مخاطبی فهم‌تر می‌طلبد. به هم آمیختن سه گونه راوی و سه گونه روایت، که جملگی در عرفانی بودن مشترک‌اند، در داوری درست ما نسبت به هریک از این سه گونه اثر گذاشته است.

در حکایت رمزی، چنان‌که پورنامداریان می‌گوید:

رمز اصولاً پیوند با احوال و عوالم و معارفی دارد که چه‌بسا از دایرهٔ امور عادی و طبیعی و واقعیت‌های حسی و تجربی بیرون است. اساس بحث را در این زمینه نه می‌توان بر تجربه‌های عینی و محسوس گذاشت و نه بر استدلال‌های عقلی و استنتاج‌های منطقی... فهم این داستان‌ها مستلزم درک معانی مجازی کلماتی است که، به نمایندگی اشخاص، حیوانات، پرندگان، اشیا، و مکان‌ها، چارچوب ظاهری داستان را شکل می‌بخشند. این کلمات به منزلهٔ رموز و طلسماتی هستند که راه بردن به باطن و دست یافتن به راز و حقیقت مکتوم متن جز از طریق گشودن آنها میسر نیست. (پورنامداریان، ص ۱۱-۱۴)

پورنامداریان داستان‌های عرفانی ابوعلی سینا، سهروردی، و عطار را از جمله حکایات رمزی می‌داند. برای مثال، موضوع داستان رسالهٔ الطیر ابن سینا شرح حال مرغی است که با مرغان دیگر گرفتار دام صیاد می‌شود و، به کمک مرغان دیگری، آزاد می‌گردد و، همراه آنها، پس از گذشتن از کوه‌ها، که موانع و عقبات راه سلوک‌اند، به درگاه ملوک خود می‌رسند.

تجربهٔ عرفانی تجربه‌ای روحانی و کاملاً شخصی است و آن‌کس که با این عوالم بیگانه باشد، به مدد عقل، قادر به درک آن نیست. لیکن ما از عقلی سخن نمی‌گوییم که اگر چیزی را نتواند درک کند در وجود آن تردید کند. عقل سلیم قابلیت‌ها و محدودیت‌های خود را می‌شناسد. عرفان بر این واقعیت استوار است که عارف، با قطع رابطهٔ حسی با دنیای خارج، به حقایقی دست می‌یابد و این خلاف عقل نیست. این معنی را همهٔ عرفا و همهٔ کسانی که دربارهٔ عرفان سخن گفته‌اند و تحقیق کرده‌اند به صراحت ابراز داشته‌اند. غزالی در این باره می‌گوید:

گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی‌خواب و بی‌مرگ، گشاده نگردد که این چنین نیست بلکه، اگر کسی در بیداری خویشتن را ریاضت کند و دل را از دست غضب و شهوت و اخلاق بد و بایست [= نیازمندی] این جهان بیرون کند و به جای خالی نشیند و چشم فراز کند [= ببندد] و حواس را معطل کند [= تعطیل کند] و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد بدانکه «الله الله» بر دوام می‌گوید، به دل نه به زبان، تا چنان شود که از خویشتن بی‌خبر شود و از همه عالم و از هیچ چیز خبر ندارد مگر از خدای تعالی — چون چنین باشد، اگرچه بیدار بود، آن روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب بینند دیگران وی در بیداری بیند؛ و ارواح فریشتگان در صورت‌های نیکو بر وی پدیدار آید؛ و پیغامبران را دیدن گیرد و از ایشان فایده‌ها گیرد و

مدها یابد؛ و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند و کسی را که این راه گشاده شود کارهای عظیم بیند که در حدّ وصف نیاید. (غزالی، ج ۱، عنوان اوّل، فصل یازدهم، «پیوند دل با عالم ملکوت»، ص ۲۹)

نمونه‌ای از تجربه عرفانی را روزبهان بقلی در کشف الاسرار نقل کرده است. تجربه زیر واقعه‌ای است که به ادّعای او برای خود او اتّفاق افتاده است.

روزی چنان دیدم که گویی در جبل شرق هستم و جماعتی از ملایکه را دیدم و از شرق تا غرب دریایی بود. پس فرشتگانم گفتند: داخل دریا شو و به سوی غرب شنا کن! وارد دریا شدم و در آن شنا کردم تا آن‌گاه که عصرهنگام به موضع خورشید رسیدم. بر جبال مغرب جماعتی از فرشتگان دیدم که بانگ زدند و گفتند: ای فلان مترس و شنا کن! چون به جبل رسیدم گفتند: این دریا را، جز علی بن ابی طالب و بعد از او تو، کس گذر نکرد. (ص ۳۳)

در حکایات عرفانی، نوعاً با وقایعی سروکار داریم که در عالم خارج اتّفاق می‌افتد و هر واقعه‌ای که ادّعا می‌شود در عالم خارج، یعنی در ظرف زمانی و مکانی معینی و در حضور جمعی که شاهد آن واقعه بوده‌اند، اتّفاق استفاده است لاجرم مشمول صدق و کذب می‌شود. معجزه هم از این قاعده مستثنی نیست. معجزه هم وقتی معجزه است که کسانی شاهد آن باشند و صدق آن را گواهی دهند. به نمونه‌ای از حکایات عرفانی توجه کنید:

نقل است که شیخ سعید میخورانی پیش بایزید آمد. خواست تا امتحانی کند. او را به مریدی حواله کرد، نام او ابوسعید را می‌گفت: پیش او رو که ولایت کرامت به اقطاع به او داده‌ایم. چون سعید آنجا رفت، را می‌را دید در صحرا که نماز می‌کرد و گرگان شبانی گوسفندان او می‌کردند. چون از نماز فارغ شد، گفت: چه می‌خواهی؟ گفت: نان گرم و انگور. را می‌چوبی در دست داشت، به دو نیمه کرد؛ یک نیمه به طرف خود فرو برد و یکی به طرف او. در حال انگور آورد، طرف را می‌سپید و طرف او سیاه. گفت: چرا طرف تو سپید و طرف من سیاه است؟ را می‌گفت: از آنکه من از سر یقین خواستم و تو از راه امتحان، که رنگ هر چیزی لایق حال او خواهد بود. (عطّار، ذکر بایزید بسطامی، ص ۱۷۹)

به اعتقاد نگارنده، آن دسته از حکایات عرفانی که حاوی وقایعی خلاف عقل‌اند ساخته ذهن‌اند، صرف نظر از آنکه افرادی، معتبر یا غیرمعتبر، آنها را واقعی بیندارند. واقعی دانستن این حکایات، که بی شک بیشتر ناشی از تقدّس بخشیدن به ادّعاهای صوفیان است تا اعتنا به عقلانیت و واقعیت، به درک بهتر ما از میراث ادبی صوفیان

کمک نمی‌کند. خیال دانستن این حکایات نیز به هیچ وجه از ارزش ادبی آنها نمی‌کاهد. این حکایت‌ها بیانگر حقیقتی هستند دربارهٔ کسانی که آنها را ساخته‌اند - کسانی با ذهن‌های اسطوره‌ساز که در پی خلق شخصیت‌های مقدس با قدرت‌هایی ماورائی‌اند تا تحیر و ترس و نیازشان را پاسخ دهند یا کسانی که، برای دستیابی به قدرت، با ساختن یا تحریف شخصیت‌های مقدس به این نیاز بدوی پاسخ می‌دهند.

طبقه‌بندی حکایات عرفانی

منظور از حکایت عرفانی در این مقاله حکایتی است که قهرمان آن صوفی نامداری است و واقعه‌ای را نقل می‌کند که ظاهراً اتفاق افتاده است. وقایعی که در حکایات عرفانی نقل می‌شود همگی از یک سنخ نیستند؛ برخی در عقل می‌گنجند و برخی - از جمله راه رفتن روی آب، پریدن در هوا، باران باراندن، ظاهر شدن در چند جا در زمان واحد، پیش‌بینی رویدادهای آینده، خواندن افکار دیگران، گفت‌وگو با حیوانات، شفا دادن بیمار، تبدیل خاک به طلا و امثال آنها - با عقل در ستیزند. این وقایع را می‌توان به صورت‌های گوناگون دسته‌بندی کرد و دربارهٔ هر دسته حکمی جداگانه داد. برای مثال، وقایع حکایات عرفانی در تذکرة الاولیاء را می‌توان در سه دسته قرار داد و برای هر دسته نیز تقسیمات فرعی قایل شد. هر حکایت ممکن است در یک یا دو دسته جای گیرد. ذیلاً، از هر یک از این انواع نمونه‌ای از تذکرة الاولیاء نقل می‌شود:

الف- وقایعی که امکان وقوع آنها عقلاً و منطقاً وجود داشته است، صرف نظر از آنکه به راستی اتفاق افتاده باشند یا نه:

نقل است که سه تن در مسجدی خراب عبادت می‌کردند؛ چون بختند، [ابراهیم ادهم] بر در مسجد ایستاد تا صبح. او را گفتند: چرا چنین کردی؟ گفت: هوا عظیم سرد بود و باد سرد؛ خویشتن را به جای در ساختم تا شما را رنج کمتر بود و هر رنج که بود بر من بود. (همان، ذکر ابراهیم ادهم، ص ۱۱۴)

ب- وقایعی که وقوع آنها عقلاً و منطقاً امکان نداشته است:

نقل است که بزرگی گفت: جماعتی به حج می‌رفتیم؛ در بادیه تشنه شدیم، به سر چاهی رسیدیم، دلو و رسن ندیدیم. حسن [بصری] گفت: چون من در نماز روم، شما آب خورید.

پس در نماز شد. ما به سر آب شدیم، آب بر سر چاه آمده بود، باز خوردیم. یکی از اصحاب رَکُوه [کوزه یا مشک] ای آب برداشت، آب به چاه فرو شد. چون حسن از نماز فارغ شد، گفت: خدای را استوار نداشتید تا آب به چاه فرو رفت. پس از آنجا برفتیم. حسن در راه خرمایی یافت، به ما داد به قسمت. آن خرما بخوردیم. دانه‌ای زرین داشت. به مدینه بردیم و از آن طعام خریدیم و به صدقه دادیم. (همان، ذکر حسن بصری، ص ۳۸)

وقایعی را که عقلاً و منطقاً امکان وقوع نداشته‌اند می‌توان به شاخه‌های متعدّد تقسیم کرد. در برخی از این قسم حکایات، اساساً به جز صوفی شاهی در مکان واقعه نبوده که واقعه را گزارش کند. در حکایت زیر، هم واقعه غیر عقلانی و نامحتمل است هم کسی جز صوفی شاهد واقعه نبوده است:

نقل است که [ابراهیم ادهم] زمستان شبی در آن غار بود و شبی بود سرد و او یخ شکسته بود و غسل آورده؛ تا سحرگاه در نماز بود. وقت سحر بیم بود که از سرما هلاک شود. مگر به خاطرش آمد که آتشی بایستی یا پوستینی. هم در آن ساعت، پوستینی پشت او گرم کرد تا در خواب شد. چون از خواب بیدار شد، روز روشن شده بود و او گرم برآمده. بگریست و آن پوستین ازدهایی بود با دو چشم چون دو قدح عظیم. ترسی در دل او پدید آمد، گفت: خداوندا، این به صورت لطف به من فرستادی؛ اکنون در صورت قهرش می‌بینم، طاقت نمی‌دارم. ازدها روان شد و دو سه بار روی در زمین مالید در پیش وی، و ناپدید شد و برفت. (همان، ذکر ابراهیم ادهم، ص ۱۰۵)

البته فقدان شاهد خود دلیلی بر کذب بودن واقعه نیست همچنان که وجود شاهدان، مثل حکایت زیر، دلیل صدق واقعه نیست. کذب بودن واقعه با ملاک عقل سنجیده می‌شود:

مالک [دینار] در کشتی بود. چون به میان دریا شد، مزد کشتی طلب کردند. گفت: ندارم. چندانش بزدند که بی‌هوش شد. چون به هوش باز آمد، مزد طلبیدند. گفت: ندارم. دیگر بار بزدنش. گفتند: پای تو بگیریم و به دریا اندازیم. ماهیان دریا درآمدند و هر یک دیناری در دهن. مالک دست فراز کرد و از یکی دیناری بگرفت و به ایشان داد. چون ایشان چنین دیدند، در پای او افتادند و او پای از کشتی بیرون نهاد و بر روی آب برفت و ناپیدا شد. بدین سبب نام او مالک دینار آمد. (همان، ذکر مالک دینار، ص ۴۹)

همچنین عامل واقعه ممکن است صوفی باشد و عمل از جنس کرامت؛ و یا عامل خداوند باشد و عمل از جنس معجزه. در حکایت حسن بصری که در بالا نقل شد، واقعه

از جنس کرامت است و عامل آن خود صوفی است. در حکایت زیر واقعه از جنس معجزه است و عامل آن خداوند است:

نقل است که روزی خادمه رابعه پیه‌آبه‌ای می‌کرد که روزها بود که طعامی نخورده بود. به پیاز حاجت افتاد. خادمه گفت: از همسایه بستانم. رابعه گفت: چهل سال است تا با خدای عز و جل عهد کرده‌ام که از غیر او هیچ نخواهم؛ گو پیاز مباح. در حال مرغی از هوا درآمد و پیازی چند پوست باز کرده در دیگ او انداخت. رابعه گفت: از مکر ایمن نیستم. ترک پیه‌آبه کرد و نان تهی خورد. (همان، ذکر رابعه عَدَوَّیه، ص ۷۷)

چنان‌که گفته شد حکایاتی را که در این دسته جای می‌گیرند می‌توان به اقسام ریزتر تقسیم کرد. برای مثال، وقایعی را که، در آن، صوفی با خداوند سخن می‌گوید می‌توان، به عنوان تقسیم فرعی، در این دسته جای داد:

نقل است که شبی نماز همی‌کرد، آوازی شنود که هان بوالحسنو، خواهی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: ای بار خدای، خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچ‌کس سجود نکند؟ آواز آمد: نه از تو نه از من. (همان، ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۶۷۲)

ج- واقعه‌ای که به خواب دیده می‌شود:

در بسیاری از حکایات عرفانی، واقعه‌ای نقل می‌شود که در خواب دیده شده است؛ یا کسی را در خواب دیده‌اند و از او سخنی نقل می‌کنند؛ یا کسی، در خواب، شاهد واقعه‌ای بوده و آن را نقل می‌کند. البته محتوای خواب را نمی‌توان مشمول صدق و کذب دانست. عالم خواب عالم عقل و منطق نیست. اما در حکایات عرفانی، آن‌که خواب را تعریف می‌کند و آن‌که خواب را برای او تعریف می‌کنند، هر دو، خواب را امری واقعی تلقی می‌کنند و آن را واقعه‌ای می‌دانند که صرفاً در خواب اتفاق افتاده و اینکه واقعه در خواب روی داده از واقعی بودن آن هیچ کم نمی‌کند. به این اعتبار، این دسته حکایات را می‌توان غیر معقول دانست و آنها را در دسته‌ای جداگانه آورد:

آن شب که او [= بایزید] را وفات رسید، بوموسی غایب بود. گفت: به خواب دیدم که عرش را بر فرق سر نهاده بودم و می‌بردم و تعجب کردم. بامداد روانه شدم تا با شیخ بگویم. شیخ وفات کرده بود و خلق بی‌قیاس از اطراف آمده بودند. چون جنازه او برداشتند، من جهد کردم تا گوشه جنازه به من بدهند؛ البته نمی‌رسید. بی‌صبر شدم. در زیر جنازه رفتم و برگرفتم و

می‌رفتم و مرا آن خواب فراموش شده بود. شیخ را دیدم که گفت: یا با موسی، اینک تعبیر خواب دوشین: آن عرش که بر سر گرفته بودی جنازه بایزید است. (همان، ذکر بایزید بسطامی، ص ۲۰۹)

نگاهی عقلانی به حکایات عرفانی

برخی محققان، به جای آنکه سخن و کار صوفی را با ملاک عقل بسنجند، صوفی را حجت می‌دانند و می‌گویند ما در مقامی نیستیم که درباره آنچه صوفی می‌گوید یا مدعی است تجربه کرده دآوری کنیم؛ از کجا بدانیم آنچه صوفی حکایت می‌کند اتفاق افتاده یا نیفتاده است؟ این سخن بهره‌ای از حقیقت دارد اما مانع از دآوری ما درباره صدق و کذب حکایت نمی‌شود. باید میان سخن و کار صوفی تمایز قایل شد. می‌پذیریم که، در صوفی، بر اثر ریاضتی که به جهت قرب می‌کشد، قدرت‌ها یا حال‌هایی پدید می‌آید که غیر صوفی قادر به تجربه یا درک آنها نیست. غیر صوفی نمی‌تواند حال و مقام صوفی را انکار کند یا سطح را سخنی یاوه بداند؛ چون سطح در حالی بیان می‌شود که صوفی در قید عقل نیست و به مرتبه‌ای فراتر از آن صعود کرده است. اما دآوری درباره واقعه‌ای که در عالم خارج از ذهن و ضمیر صوفی به وقوع پیوسته غیر از دآوری درباره حال و سطح صوفی است. درباره واقعه، از آن حیث که اتفاق افتاده یا نیفتاده باشد، می‌توان دآوری کرد.

اگر ادعا شود واقعه‌ای در خارج از خیال صوفی اتفاق افتاده، پس آن واقعه به ناچار در ظرف زمانی و مکانی خاص روی داده و اثری از خود به جا گذاشته و کسانی جز راوی شاهد آن بوده‌اند. بدین قرار، صحت و سقم آن واقعه را از جهت تاریخی می‌توان معلوم کرد. در حکایات عرفانی، وقایعی نقل می‌شود که جز در منابع صوفیان نیامده است. برای مثال، گاه حکایاتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده که در کتب حدیث نشانی از آنها نیست. در تذکرة الاولیاء، در ذکر امام جعفر صادق علیه السلام، آمده است:

نقل است که منصور خلیفه شبی وزیر را گفت: برو و صادق را بیار تا بکشیم. وزیر گفت: او در گوشه‌ای نشسته است و عزلت گرفته و به عبادت مشغول شده و دست از ملک کوتاه کرده

و امیرالمؤمنین را از وی رنجی نه؛ در آزار وی چه فایده بود؟ هرچند گفت: سودی نداشت. وزیر برفت. منصور غلامان را گفت: چون صادق درآید و من کلاه از سر بردارم، شما او را بکشید. وزیر صادق را درآورد. منصور، در حال، برجست و پیش صادق باز دوید و در صدرش بنشانند و به دوزانو پیش او بنشست. غلامان را عجب آمد. پس منصور گفت: چه حاجت داری؟ گفت: آنکه مرا پیش خود نخوانی و به طاعت خدای عزّ و جلّ باز گذاری. پس دستوری داد و به اعزازی تمام او را روانه کرد. و، در حال، لرزه بر منصور افتاد و سر درکشید و بی هوش شد تا سه روز و، به روایتی، تا سه نماز از وی فوت شد. چون باز آمد، وزیر پرسید که این چه حال بود؟ گفت: چون صادق از در درآمد، اژدهایی دیدم که لبی به زیر صُفّه نهاد و لبی بر زبَر و مرا گفت: اگر او را بیازاری، تو را با این صُفّه فرو برم و من، از بیم آن اژدها، ندانستم که چه می گویم و از او عذر خواستم و بی هوش شدم. (همان، ذکر ابن محمّد جعفر الصادق علیه السلام، ص ۱۳ و ۱۴)

همچنین حلاج، به روایت تذکرة الاولیاء، وقتی به زندان می افتد، کرامت های بسیار از او ظاهر می شود، از جمله:

نقل است که، شب اوّل که او را حبس کردند، بیامدند و او را در زندان ندیدند و جمله زندان بگشتند و کس را ندیدند؛ و شب دوم نه او را دیدند و نه زندان را؛ و شب سیّوم او را در زندان دیدند. گفتند: شب اوّل کجا بودی و شب دوم تو و زندان کجا بودیت؟ گفت: شب اوّل من در حضرت بودم، از آن اینجا نبودم؛ و شب دوم حضرت اینجا بود، از آن من و زندان هر دو غایب بودیم؛ و شب سیّوم باز فرستادند مرا برای حفظ شریعت. بیایید و کار خود کنید. (همان، ذکر حسین بن منصور، ص ۵۹۰)

چگونه است که، در منابع تاریخی، ذکری از این کرامت به میان نیامده و نیز چگونه است که، به رغم مشاهده این کرامت ها از حلاج، او را بر دار کردند؟ هرگاه امروزه کسی ادّعای کرامت کند، صدق و کذب ادّعای او را چگونه معلوم می کنیم؟ اگر امروزه به شیوه ای عینی به بررسی صحّت و سقم وقایع می پردازیم، چرا نباید این روش را درباره وقایع گذشته به کار ببریم؟ آیا شیوه وقوع فرق کرده یا روش های بررسی صحّت و سقم وقایع دیگر شده است؟ قوانین حاکم بر عالم و میزان مداخله خداوند در امور عالم تغییر کرده یا عقلانیّت فزونی گرفته است؟ یا جهان صوفیان و رای جهان واقعی آدمیان بوده که محو گشته و دیگر صوفیان صاحب کرامت پرورش نمی یابند؟

تردیدی نیست که، در عصر جدید، مرز میان تخیل و واقعیت روشن‌تر شده است. انسان امروزی، در نتیجه پیشرفت علم و تحوّل روش‌های علمی، به مفهوم ارزشمند امر واقع (fact) دست یافته و، به مدد آن، می‌کوشد خیال را از واقعیت بازشناسد. شاید یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای فکری انسان معاصر تمایزی است که میان امر واقع و اعتقاد (opinion) قایل شده است. در اینجا، البته از فریب لفظ هم نباید غافل بود. انسان امروزی نیز گاه دچار این فریب می‌شود. در بسیاری از ما این تمایل وجود دارد که، اگر مطلبی را در روزنامه یا کتاب بخوانیم، آن را، به صرف آنکه مکتوب و چاپ شده است، درست می‌پنداریم حال آنکه به سخن شفاهی این اندازه اعتماد نداریم. در گذشته نیز، عبارت «نقل است» جادویی تلقی می‌شد و خواننده، به خصوص اگر به آیین صوفیه تعلّق خاطر داشت، با دیدن آن، آماده باور کردن هر سخن و ادّعایی می‌شد و در اعتبار آن تردید نشان نمی‌داد.

صوفیان، هم با دلایل عقلی و هم با استناد به قرآن و حدیث، می‌کوشند کرامت را بیاورانند. در اینجا، ما با دلایل اعتقادی آنها کاری نداریم و تنها به دلایل عقلی که در اثبات کرامت می‌آوردند می‌پردازیم. قشیری، در اثبات کرامت برای اولیا می‌گوید:

بدان که پیدا آمدن کرامت بر اولیا جایز است و دلیل بر جواز آن آن است که هر کار که بودن آن صورت ببندد در عقل و حاصل شدن آن ادا نکند به برداشتن اصلی از اصول، واجب بود وصف کردن حق تعالی به قدرت بر آفریدن آن و چون واجب بود آن در مقدور حق تعالی، باید که روا بود حاصل شدن آن. (قشیری، باب پنجاه و سوم، در اثبات کرامات اولیاء، ص ۶۲۲)

این شیوه استدلال قشیری را مغالطه برهان امکان می‌توان خواند. سخن قشیری به آن باز می‌گردد که چون خداوند قادر است کرامت کند، پس کرامت می‌کند. خداوند البته قادر مطلق است؛ امّا، برای اثبات تحقق کرامت باید وقوع آن را در هر مورد اثبات کنیم. قشیری، در سخنی که از او نقل شد، کرامت را عملی تعریف کرده که «بودن آن صورت ببندد در عقل» و «حاصل شدن آن» به «برداشتن اصلی از اصول» منجر نگردد؛ حال آنکه وقوع کرامت مستلزم نقض اصل علیّت است. قشیری نمونه‌های زیر را به عنوان کرامت مثال می‌زند:

پس این کرامات باشد که اجابت دعایی بود و بود که طعامی پدید آید به وقت فاقه بی‌آنکه

سببی بود ظاهر؛ یا، به وقت تشنگی، آب پدیدار آید؛ یا مسافتی دور بود آسان گردانند بُریدن آن به مدتی نزدیک؛ یا از دشمنی برهد؛ یا از هاتفی آوازی یا خطابی شنود؛ یا آنچه بدین ماند از چیزها که نقض عادت بود. (همانجا، ص ۶۳۰)

البته قشیری هر عملی ممکن یا مقدور را کرامت نمی داند چنانکه می گوید:

و بدان که بسیار است از مقدورات که امروز به قطع دانیم که آن نشاید که کرامات اولیا بود و آن به ضرورت توان دانست یا مانند ضرورت. یکی از آن آنکه مردی پدید آید که او را مادر و پدر نبود یا جمادی بهیمه ای گردد یا حیوانی؛ و امثال این بسیار بود. (همانجا، ص ۶۳۰-۶۳۱)

اگر کرامت را واقعه ای تعریف کنیم که وقوع آن در قدرت خداوند باشد، چون خداوند به هر کاری قادر است پس کرامت، حسب تعریف، مرز نمی شناسد:

از [سهل بن عبدالله] پرسیدند: معنای ایمان به قدرت الهی چیست؟ گفت: یعنی ایمان بیاوری و قلبت منکر این امر نشود که، اگر بنده ای در شرق باشد و خدا بدو کرامت دهد، می تواند پیش از آنکه به چپ و راست برگردد در غرب ظاهر شود. (ابونصر سراج طوسی، ص ۳۴۹)

این سخن سهل بن عبدالله در تأیید قدرت خداوند است نه در اثبات وقوع کرامت و این را از آن نتیجه گرفتن و، بدتر از آن، این نتیجه را به هر عملی سرایت دادن که در ذهن بگنجد نه در عقل جز مغالطه نیست. در اللّٰمّع فی التّصوّف می خوانیم:

گروهی از اهل علم را دیدم که تمام کرامت های اولیا و نظیر آنچه را که نقل کردیم گرد آورده بودند و آنچه در این معنی بر آنان ظاهر شده بود که بیشتر از هزار حکایت و هزار خبر بود. چگونه می توان گفت که همه اینها دروغ و بر نهاده اصل تصوّف است؟ چه، اگر فقط یکی از آنها راست باشد، باید گفت که همگی آنها درست است؛ چه کم و زیاد در این زمینه یکسان است. (همان، ص ۳۵۴)

بنا بر استدلال ابونصر سراج طوسی، ملاک راست و دروغ قول افراد است نه معیاری خارج از آن. از این گذشته، اگر این را بپذیریم که هرگاه فقط یکی از کرامت های منسوب به اولیا درست باشد، لازم آید هر کرامت دیگری را که نقل کنند درست باشد، چون ملاکی برای درست و نادرست بودن حکایات وجود ندارد؛ اگر، بر فرض، از هزار حکایت و هزار خبر یکی دروغ باشد، آن را چگونه می توان اثبات کرد؟

مشکل آن است که، در دستگاه اعتقادی صوفیه، مرجعیت عقل زیر سیطره مرجعیت افراد قرار می گیرد و قول تقدّس می یابد. اما نکته در خورد توجه آن است که کرامات

نه از قول صوفیان نقل شده و نه صوفیان، بنا بر تعریفی که از آنها شده، اصلاً مجاز بوده‌اند که کرامات را نقل کنند.

در بسیاری از کتب صوفیان، فصلی در اثبات کرامت مندرج است. در همه آنها، دلایلی که صوفیه می‌آورند تقریباً شبیه به یکدیگر است. برای مثال، در کشف‌المحجوب، نخست ولایت صوفیه اثبات می‌شود، سپس کرامت آنان: صوفیه برگزیدگان خداوندند اما هم مرتبه پیامبران نیستند. کرامات آنان، هر چند خرق عادت است، نه در مرتبه معجزه است نه کارکرد معجزه را دارد. پیامبر معجزه را بر مردم آشکار می‌کند تا حقایق نبوتش ثابت شود؛ در حالی که ولی کرامات را کتمان می‌کند. کرامت لطف خداوند است به ولی تا او، در راه دشواری که طی آن به آزار تن و محروم کردن خود از مواهب دنیوی می‌پردازد، به محبت خداوند نسبت به خود یقین یابد و دلگرم شود و از فقدان روزی مضطرب نگردد. (نیز «هجوری، «الکلام فی الفرق بین المعجزات و الکرامات»، ص ۲۸۰-۲۸۲)

اگر کرامت رازی است میان خداوند و ولی همچون راز میان عاشق و معشوق، چرا ولی این راز را بر غیر آشکار کند؟ در اللّمع فی التّصوف می‌خوانیم:

اولیا فرمان دارند که کرامت‌های خود را از مردمان کتمان کنند و اگر پاره‌ای را برای جاه‌طلبی در میان مردم ظاهر کنند، حکم خدا را نادیده گرفته‌اند و معصیت کرده‌اند. (ابونصر سراج، ص ۳۵۱)

کسی که خود را برگزیده خداوند می‌داند و به لطف خداوند در خود توانی می‌یابد که از محدوده نظام علیّت فراتر می‌رود و کارهای خارق عادت می‌کند، آیا می‌توان پذیرفت که ایمانش در حدّی باشد که نتواند این اسرار را حفظ کند و، از سر جاه‌طلبی، این اسرار را برملا کند و قدرت خود را به رخ مردم بکشد؟ آیا خداوند به کسی که قلب او هنوز مهذب نشده چنین کرامتی عطا می‌کند؟ اگر اولیا از نقل کرامات اکراه دارند، پس این همه کرامت از قول چه کسی نقل شده است؟ اگر این کرامات از قول مریدان و عوام نقل شده، آیا روا نیست که درستی آنها را به محک عقل بسنجیم و هر آنچه را که ادّعا شده قطعی و مسلّم نپنداریم؟

سه نظر درباره منشأ حکایات عرفانی

درباره منشأ حکایات عرفانی، حداقل سه نظر متصور است^۱:

الف- واقعه‌ای که در حکایت گزارش می‌شود، چون از منابع موثق نقل شده، به همان صورت که در حکایت آمده اتفاق افتاده است. بنا بر این نظر، حکایت‌نویس به واقعی بودن حکایت یقین داشته است.

ب- حکایت‌نویس هر آنچه از مریدان عوام شنیده درست پنداشته و آن را بی‌هیچ دخل و تصرفی نقل کرده است. بنا بر این نظر، حکایت ساخته ذهن مریدان عوام است ولی حکایت‌نویس به واقعی بودن آن یقین داشته است.

ج- حکایت‌نویس حکایت را با تخیل و مبالغه پرداخته و هدف او تعلیم مریدان عوام یا کسب قدرت بوده است.

از این سه نظر، نظر الف مردود است چون بسیاری از وقایعی که در حکایات آمده آنچنان غیر واقعی است که هیچ عقل سلیمی آنها را واقعی نمی‌شمارد ولو آنکه از منابع موثق نقل شده باشند. عطار، در مقدمه تذکرة الاولیاء، می‌گوید که، در نقل حکایت، «اسانید را افکنده» است. مقصود او از این سخن آن است که خواننده را مطمئن سازد آنچه نقل می‌کند از منبعی معتبر گرفته شده است. اصولاً، در نقل حکایات عرفانی، برخلاف نقل احادیث و آثار و اخبار، سلسله راویان و صحت اسانید اهمیتی چندانی ندارد؛ چون نه حکایت‌نویس در بند آن است نه مرید عامی. هر آنچه نقل شده اعتبار دارد. تا مرید عامی شوق باور کردن نداشته باشد اصلاً به دنیای صوفیه راه نمی‌یابد و، چون راه یافت، همه چیز را باور می‌کند و، برای باور کردن، سند موثق نمی‌خواهد.

درباره دو نظر دیگر نمی‌توان حکم قطعی داد هرچند دلایلی روشن در تأیید هریک از آن دو وجود دارد. بعید به نظر نمی‌رسد که تذکره‌نویسان به درستی این حکایات مؤمن بوده باشند. این ایمان فقط از ایمان آنها به صوفیه ناشی نمی‌شد بلکه اقتضای اعتقاد مذهبی آنان بود که حکایات را غیر محتمل نبینند. شاعر و عارف بلند آوازه‌ای

۱) البته ممکن است واقعیت نه با یکی از این نظرها بلکه با تلفیقی از آنها بیان شود. مثلاً ممکن است حکایت‌نویس حکایتی را که مریدان عوام ساخته‌اند (ب) به کمک تخیل و با چاشنی مبالغه (ج) نقل کرده باشد.

همچون عطار شماری از این حکایات را در تذکرة الاولیاء گرد آورده و با این کار بر صحت آنها مهر تأیید زده است.

از طرف دیگر، حکایات جنبه تعلیمی بسیار قوی دارند. هر حکایت بیانگر یکی از خصایل صوفی یا نکته‌ای تعلیمی در چارچوبی روایی است لذا کاملاً محتمل است که، در نظام مریدپرور صوفیه، از ساختن آنها قصد تعلیمی درکار بوده است. این حکایات عمدتاً در تذکرة‌ها نقل شده‌اند و تذکرة بیوگرافی به معنی امروزی کلمه نیست و ژانر کاملاً متفاوتی شمرده می‌شود. هدف تذکرة تعلیم مریدان بوده است و طبیعی است که نقل حکایت، در مقایسه با نقل اقوال، تأثیر بیشتری بر مریدان دارد. وانگهی، در تصوف، توسل به فنون ادبی برای بیان مفاهیم و تجربه‌های عرفانی و نیز تعلیم مریدان اجتناب‌ناپذیر است و گرایش عرفا به شعر و ادب برای بیان تجربه‌ها و آراء خود به هیچ روی تصادفی نبوده است. صوفی تجربه عرفانی خود را با شعر بیان می‌کند چون تجربه او غیر عقلانی است و شعر می‌تواند در سطحی غیر عقلانی با مخاطب ارتباط برقرار کند. حکایت نیز می‌تواند همچون شعر در سطحی فراتر از سطح عقلانی و در سطح تحلیل زبانی در خواننده واکنش‌های احساسی و نیز واکنش‌های اخلاقی و روحی پدید آورد.

فریب مریدان عامی با ساختن داستان‌های مبالغه‌آمیز و غیر واقعی درباره صوفیان احتمالی است که نمی‌توان آن را به سادگی رد کرد. اگر کسانی هستند که به کار صوفیه به چشم تردید و انکار می‌نگرند، پس لازم می‌آید مشایخ صوفیه صاحب قدرت‌های معنوی و کرامات بسیار توصیف شوند تا منکران نتوانند آنان را تخطئه کنند یا از تخطئه آنان بپرهیزند. شفیعی کدکنی، ضمن بحث درباره ابوسعید ابوالخیر، می‌گوید: «قرن‌هاست که قوت غالب مسلمانان افسانه و تخیل است و معمار زندگی ایشان عقلانیتی بر مبنای حجیت ظن» (شفیعی کدکنی ۱، ص ۳۱). وی، سپس، درباره شرح دیدار بوعلی و بوسعید به قلم کرامت نویسان می‌گوید: «کرامت نویسان خانقاهی، که صاحبان تخیلی نیرومند بوده‌اند، درباره بوسعید و امثال او حکایات گوناگونی پرداخته‌اند که، وقتی به پیشینه پی‌رنگ آن کرامت‌ها می‌پردازیم، می‌بینیم که در عارفان و صوفیان نسل‌های قبل از بوسعید هم چنین کرامت‌هایی نقل شده است». (همان، ص ۳۲)

این احتمال را نیز که مریدان عامی خود به ساختن چنین حکایاتی دست زده باشند

نمی‌توان رد کرد. مریدی که دارای ذهن اسطوره‌ساز است دوست دارد که شیخ صاحب کرامت باشد. از نظر او، مرشد بی‌کرامت در حکم پیغمبر بی‌معجزه است و، اگر نتواند کرامتی از خود ظاهر کند، می‌توان کرامتی به او نسبت داد. نیکلسون در این باره می‌گوید:

تقاضای مفرط برای معجزه بیش از خود معجزه‌ها بود. اما وقتی اولیا در نشان دادن معجزه و کرامت شکست می‌خوردند تخیلی عوام‌پسند و زنده به دادشان می‌رسید و آنان را نه چنان‌که بودند بلکه چنان‌که می‌بایست باشند نشان می‌داد. (← نیکلسون، نقل از ترجمه با اندکی تصرف، ص ۱۶۲)

مصادق روشن این معنی دو چهره کاملاً متفاوتی است که از مولانا ترسیم شده است: چهره‌ای که مولانا خود از طریق شعرش و موعظه‌اش ترسیم می‌کند و چهره‌ای که در زندگینامه‌هایش از او ترسیم شده است. چهره اول نمودار انسانی است با اندیشه‌های والای عرفانی و با نگاهی انسان‌مدار و البته با خصوصیات طبیعی بشری؛ چهره دوم نمودار سلطانی مقتدر و برخوردار از کرامات اغراق‌آمیز (← فتوحی و افشین وفایی، ص ۱-۲). نیکلسون می‌گوید: در مکتب‌های عالی‌تر تصوف، قدرت‌های اعجاز‌آمیز اولیا نقش کمتری دارد و اهمیت افراطی که در تصوف سازمان‌یافته درویشی به آن می‌دادند یکی از واضح‌ترین علائم انحطاط آن به شمار می‌رفت. (نیکلسون، ص ۱۷۱)

فتوحی و افشین وفایی، با استفاده از روش تحلیل انتقادی گفتمان، سه زندگینامه مولوی را بررسی کرده و «فرایند حرکت خلفای مولوی را از تجربه‌های معنوی مولانا به سوی نهادسازی و تدارک ایدئولوژی فرقه‌ای» نشان داده‌اند. براساس این پژوهش، «متنوی ولدنامه، شخصیت و رفتار مولوی را نزدیک به واقعیت ترسیم کرده است؛ فریدون سپهسالار تا حدودی به اسطوره‌پردازی دست زده؛ ولی شمس‌الدین افلاکی از مولوی و خانواده وی مردانی قیدیس و مقتدر ساخته و، با لحن و سبک مبالغه‌آمیز خود، از سلوک و اندیشه‌های مولوی و فرزندانش یک گفتمان ایدئولوژیک بلامنازع و اقتدارگرا تدوین کرده است» (ص ۲۵). به اعتقاد فتوحی و افشین وفایی، هدف این کرامت‌تراشی و جعل حکایت توجیه قدرت‌طلبی نوادگان مولوی و وادار کردن دیگران به تمکین در برابر آنها بوده است.

نتیجه گیری

شاید برخی بگویند که امروزه درباره حکایات عرفانی از هر جهت شایسته است بحث شود جز از جهت صدق و کذب؛ چون کذب بودن این حکایات از منظر عقل چندان بدیهی است که نیاز به بحث ندارد. اما واقعیت چنین نیست. هنوز بسیاری از مردم عادی حتی تحصیل کردگان بر واقعی بودن حکایات عرفانی اصرار می ورزند. اینان به نظر می رسد که نمی توانند میان حقیقت تصوّف، که حقیقتی متعالی است، و افسانه هایی که درباره زندگی مشایخ صوفیه ساخته اند فرق بگذارند و خیال می کنند بطلان این افسانه ها به بطلان آن حقیقت می انجامد.

در این مقاله، ما هر چند از دیدگاهی عقلی به مسئله حکایت عرفانی نگاه کردیم، عقل را چنان خشک و جامد ندیدیم که نتواند معنویات و تجلّی آنها را ببیند. امکان دآوری را از عقل گرفتن به معنی انکار وجود عقل است و این کار به همان اندازه خطرناک است که برای عقل حُجّیت تام قایل شدن. هدایت درست عقل کلید در تمدّن و علم است. عقلی که درست هدایت شود نه تناقضات را برمی تابد نه اسطوره سازی می کند نه منکر منابع دیگر معرفت می شود، نه مبانی ایمان را سست می کند و نه هر نادرستی را که به امری درست نسبت دهیم باور می کند. مقاله را با سخنی از نیکلسون به پایان می برم:

اروپائینی که در ادیان مشرق زمین تحقیق می کنند به زودی درمی یابند که عقاید نامتجانس یعنی عقایدی که در اذهان اروپائیان نمی تواند هماهنگ تلقی شود در مغز شرقیان در کمال آرامش و سازگاری وجود دارد و معتقد به آن عقاید از ناسازگاری آنها کاملاً غافل است و آنها را، به حیث قانون، بی چون و چرا می پذیرد. تناقضاتی که به نظر ما اعجاب آور است هرگز آنها را به زحمت نمی اندازد. (نیکلسون، نقل از ترجمه با اندکی تصوّف، ص ۱۶۱)

منابع

- ابونصر سراج، عبدالله بن علی، اللّٰع فی تصوّف، تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، اساطیر، تهران ۱۳۸۱.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۸۳.
- خزاعی فر، علی، «رئالیسم جادویی در تذکرة الاولیاء»، نامه فرهنگستان، شماره ۲۵ (۱۳۸۴)، ص ۶-۲۱.

زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱)، چشیدن طعم وقت (از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر)، سخن، تهران ۱۳۸۵.

____ (۲)، دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، سخن، چاپ دوم، تهران ۱۳۸۴.

عطار، شیخ فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، زوار، چاپ نهم، تهران ۱۳۷۷.

غزالی، ابو حامد محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، دو جلد، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱.

فتوحی، محمود و محمد افشین وفایی، «تحلیل انتقادی زندگینامه‌های مولوی»، مجله پژوهشی دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد، ش ۱۶۲، پاییز ۱۳۸۷، ص ۱-۲۷.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رسالة قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، به تصحیح و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، تهران ۱۳۸۱.

میبدی، رشیدالدین ابوالفضل، کشف الاسرار و عده الاسرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹.

نیکلسون، رینولد آلن، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، نشر هُما، تهران ۱۳۶۴.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، از روی متن تصحیح شده و التین ژوکوفسکی، با مقدمه و فهرس متعدد، به اهتمام محمد عباسی، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.



راهی به سوی عاقبت خیر در مدح مدایح سعدی

کوروش کمالی سروستانی (مرکز سعدی‌شناسی شیراز)

راهی به سوی عاقبت خیر می‌رود

راهی به سوء عاقبت اکنون مخیری

(سعدی، ص ۹۹۱)

سعدی شاعری است صاحب سبک و اندیشه و این ویژگی را می‌توان در همه آثار او پیدا کرد. ایجاز، ساده‌نویسی، و خلق شخصیت‌های واقعی با همه تناقض‌ها که در خصلت بشری است بارزترین ویژگی‌های سبکی او شده است. همه این خصایص را در زبان و ادبیات و اندیشه دوران تجدّد در غرب و ایران می‌یابیم.

در آثار سعدی، علاوه بر ویژگی‌های مشترک زبانی، ویژگی‌های مشترک فکری نیز وجود دارد. به بیانی دیگر، سعدی گلستان و بوستان و «غزلیات» و «قصاید» و «مجالس» یکی است. او هوشمندانه، برای هر اندیشه و مقصودی، قالبی درخور گزیده و آثاری ماندگار آفریده است. به عنوان نمونه، همه عناصر اصلی تفکر سیاسی سعدی را که در ماهیت قدرت دنیوی و دگرگونی و ناپایداری آن؛ چگونگی رابطه بین حاکمان و مردم (پادشاه و رعیت)؛ مصلحت‌جویی در ارکان حکومت؛ نسبت بین اخلاق و سیاست؛

خلاصه می‌شود - می‌توان در باب اول گلستان «در سیرت پادشاهان»، باب اول بوستان «در عدل و تدبیر و رای»، رساله نصیحة الملوک، و نیز برخی از قصاید سعدی یافت. در ادبیات کلاسیک فارسی، مدح و قصیده به گونه‌ای در هم تنیده‌اند. شاعران قالب ادبی قصیده را به دلیل ویژگی‌های آن برای مدح برگزیده‌اند. شاید در هیچ‌یک از آثار سعدی نتوان مقوله پند و اندرز را به آن آشکارگی که در قصایدش آمده سراغ گرفت. به گفته زرین‌کوب (- ص ۲۵۲)، لحن او در خطاب به ممدوحان نه بشارت‌دهنده بلکه بیم‌دهنده است.

با تأمل در مدایحی که پیش از سعدی یا پس از او سروده شده‌اند، تمایز مدیحه‌گوئی وی نمودار می‌گردد. سعدی مدیحه‌سرای متملق و دریوزه‌گر و فرومایه نیست. او، در مدح، همچنان خردمند و هوشمند و مصلح و، مهم‌تر از همه، روشن‌رای است و ممدوحان را به پند و اندرز حکیمانه تعلیم می‌دهد. مدح او از نوع مدایح ظهیر فاریابی نیست که می‌گوید:

نه کرسی فلک نهد اندیشه زیر پای تا بوسه بر رکاب قزل ارسلان زند
او بر این گزافه‌گویی طعنه می‌زند و می‌فرماید:

چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان
مگو پای عزت بر افلاک نه بگو روی اخلاص بر خاک نه

(سعدی، ص ۳۱۲)

مدح او از جنس مدایح غضایری نیست که عالم را طفیل وجود محمود غزنوی دانسته یا عنصری که خورشید و آسمان و فلک را مسخر امیر شمرده یا سنایی که خود را سگ نان‌خواره ممدوح قلمداد کرده است. در حدود هزار و پانصد بیت قصاید سعدی، مجیزگوئی‌هایی از این دست نمی‌توان یافت. سعدی به آنچه در سر دارد نیک اندیشیده و با رضایت خاطر به سخنش بالیده و گفته است:

زمین به تیغ بلاغت گرفته‌ای سعدی سپاس دار که جز فیض آسمانی نیست

(همان، ص ۹۴۸)

وی، برای رفع هرگونه شبهه احتمالی، استغنا و وارستگی خود را چنین وصف می‌کند:

من آن نیم که برای خطام بر در خلق بریزد این قدر آبی که هست در رویم

(همان، ص ۱۰۹۶)

و بر آن است که

سخنِ عشقِ حرام است بر آن بیهوده‌گوی
 که چو ده بیت غزل گفت مدیح آغازد
 حَبِّذا هَمَّتِ سَعْدِی و سخن گفتنِ او
 که ز معشوق به ممدوح نمی‌پردازد

(همان، ص ۱۰۶۷)

پند و اندرز سعدی و آموزه‌های او در فنون مُلک‌داری مسائل گوناگون از جمله جنگ، مدارا، سیاست، و معیشت را در بر می‌گیرد. آنچه سعدی را به مدیحه‌سرایی واداشته نه طمع مال و مکنّت بلکه دغدغه یافتن جولانگاهی بوده برای بیان اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی و اخلاقی که ذهن او را به خود مشغول می‌داشته و، به حیث مصلح، تلقین آنها را لازم می‌شمرده است. مدایح او غالباً با تصویری از پایان کار جهان، زوال عمر، و کوتاهی فرصت و نوبت قدرتمندان آغاز می‌شود و با توصیف خصال ممدوح یا خصایصی ادامه می‌یابد و، سرانجام، رندانه، به پند و اندرز و تنبیه ممدوح می‌پردازد به زبان و بیانی از این رنگ که

بسی صورت بگردیدست عالم
 وزین صورت بگردد عاقبت هم
 عمارت بسا سرای دیگر انداز
 که دنیا را اساسی نیست محکم

(همان، ص ۹۷۱)

اشعاری از این دست در مدایح او بسیارند که می‌فرماید:

به نوبت‌اند ملوک اندرین سپنج‌سرای
 خدائی عَزَّوَجَلَّ راست مُلکِ بی‌پایان

(همان، ص ۱۰۹۸)

یا

به نوبت‌اند ملوک اندرین سپنج‌سرای
 کنون که نوبتِ تُستِ ای مُلک به عدل‌گرای
 چه مایه بر سرِ این مُلک سروران بودند
 چو دَوْرِ عمر به سر شد در آمدند از پای
 (همان، ۹۸۵)

و نقد و سخن «گستاخ» را حقّ خود می‌داند:

نه هر کس حق تواند گفت گستاخ
 سخن مُلکی است سعدی را مسلّم

(همان، ص ۹۷۲)

یا

گر من سخن درشت نگویم تو نشنوی بسی جهد از آینه نَبَرَد زنگ صیقلی

(همان، ص ۹۹۴)

شاید در هیچ یک از انواع آثار سعدی نتوان وعظ و نصیحت را چنین نمایان یافت. او ممدوح خود را با فضایی می ستاید که در آنان می بیند یا خواهان آن است که ببیند – فضایی که، در پرتو آن، نام نیک از آنان بماند و مردمان در آسایش به سر برند. شیخ تنها با این موضع گیری توانست، از مدح، راهی به گذرگاه عافیت بگشاید و مناعت طبع و بلندی نظر خود را حفظ کند. وی در قصیده‌ای به همین موقعیت اشاره دارد:

گویند سعدیا به چه بَطَّال مانده‌ای	سختی مبر که وجه کفایت معین است
این دست سلطنت که تو داری به مُلکِ شعر	پای ریاضت به چه در قیدِ دامن است
یک‌چند اگر مدیح کنی کامران شوی	صاحب هنر که مال ندارد تغابن است
بسی‌زر میسُرت نشود کامِ دوستان	چون کامِ دوستان ندهی کامِ دشمن است
آری مَثَل به کرکسِ مردارخور زدند	سیمرغ را که قافِ قناعت نشیمن است
از من نیاید آنکه به دهقان و کدخدای	حاجت برم که فعلِ گدایانِ خرمن است
گر گوئیم که سوزنی از سَفله‌ای بخواه	چون خارپشت بر بدنم موی سوزن است
گفتی رضای دوست میسر شود به سیم	این هم خلافِ معرفت و رای روشن است
صد گنج شایگان به بهای جوی هنر	مَت بر آن که می‌دهد و حیف بر من است
کز جورِ شاهدان بر مُنعم برند عجز	من فارغم که شاهدِ من مُنعم من است

(همان، ص ۱۰۵۹)

سعدی، در مدایح خود، ممدوح را از پی آمده‌های ظلم و ستم بر حذر می‌دارد. او، در مجلسی با حضور گروهی از بزرگان شهر، خطاب به امیر مغول می‌فرماید:

ای که وقتی نطفه بودی بی‌خبر	وقت دیگر طفل بودی شیرخوار
مَدَّتی بالاگرفتی تا بلوغ	سررُبالایی شدی سیمین‌عذار
آنچه دیدی بر قرارِ خود نماند	وینچه بینی هم نماند برقرار
دیر و زود این شکل و شخصِ نازنین	خاک خواهد بود و خاکش غبار
خفتگان بیچاره در خاکِ لحد	خفته اندر کُلّه سر سوسمار
ای که داری چشمِ عقل و گوشِ هوش	پند من در گوش کن چون گوشوار

سعدیا چندان که می‌دانی بگو
 حق نباید گفتن الا آشکار
 هرکه را خوف و طمع درکار نیست
 از خستا بکاش نباشد وز تترار
 (همان، ص ۹۶۴-۹۶۵)

با همین شجاعت است که می‌گوید:

ای پادشاه شهر چو وقت فرارسد
 تو نیز با گدای محلت برابری
 (همان، ص ۹۹۰)

یا

حرامش باد مُلک و پادشاهی
 که پیشش مدح گویند از قفا دم
 (همان، ص ۹۷۲)

آسایش خلق دغدغه سعدی است که در مدایح او بازتاب یافته است چنان‌که
 سعد بن ابی‌بکر را از این جهت که در بند آسایش مردم است می‌ستاید و دعاگوست:

خدایا تو این شاه درویش‌دوست
 که آسایش خلق در ظلّ اوست
 بسی بر سرِ خلق پاینده دار
 به توفیق طاعت دلش زنده دار
 برومند دارش درخت امید
 سرش سبز و رویش به رحمت سفید
 (همان، ص ۳۱۲)

او، در دعوت شاهان به نیکی، به صراحت سخن می‌گوید و جایگاه خویش را به آنان
 یادآور می‌شود. در ستایش ابوبکر سعد بن زنگی، چنین بی‌ریا سروده است:

در ایام عدل^۱ تو ای شهریار
 ندارد شکایت کس از روزگار

* مفهوم عدل و موازن آن در همه دوران‌ها و همه انواع حکومت‌ها یکسان نبوده است. معنی عدل در پادشاهی قدیم آن بوده که شاه یا امیر یا حاکم، در قلمرو فرمانروائی خود، امن و امان و شریعتی برقرار سازد که حاصل دسترنج رعیت با ترک تازی بیگانه یا خودی غارت نشود و بر باد نرود، آبادی‌ها ویران نگردد و فرصت‌هایی برای آبادانی فراهم آید و، در چارچوب رسوم و حدود مقرر، بر او ستم نرود. این‌که رسوم و حدود چه باشد و به چه وجه و میزان حقوق خلق در آن رعایت شده باشد مطرح نبوده است. لذا سرکوب هرگونه طغیانی به مخالفت با این یاسای مقرر ظلم شمرده نمی‌شده است. ظاهراً دادگر شمرده شدن انوشیروان با آن قتل عام مانویان و عادل شمرده شدن محمود غزنوی با آن کشتار فجیع دانشمندان ری بر همین اساس بوده است. محمود، در آثار شاعران صوفی مسلک ما و در حکایات، عادل شمرده شد چون، به روزگار دولت او، بیگانه جرأت و قدرت دست‌اندازی به قلمرو او را نداشته و حاکم را یارای تخطی از حدود نبوده و رعیت، از این جهات، توان گفت آسوده‌دل به سر می‌برده است. - ویراستار

به عهد تو می‌بینم آرام خلق
هم از بخت فرخنده فرجام توست
سکندر به دیوار روین و سنگ
ترا سید یاجوج کفر از زر است
پس از تو ندانم سرانجام خلق
که تاریخ سعدی در ایام توست
بکرد از جهان راه یاجوج تنگ
نه روین چو دیوار اسکندر است

(همان، ص ۳۱۱)

که اشاره به حمایت ابوبکر سعد از سرزمین فارس در برابر حمله مغول نیز دارد.
قصیده‌ای که سعدی در مدح انکیانو سروده نیز سرشار از وعظ و حکمت است:

این همه هیچ است چون می‌گذرد
نام نیکو گر بماند ز آدمی
تخت و بخت و امر و نهی و گیر و دار
پسه کز او ماند سرای زرنگار

(همان، ص ۹۶۴)

و اگر، در ایاتی، دست به دعا و تأیید ممدوح برمی‌دارد، باز در جهت مصلحت اجتماعی و به لحنی است که انگار با فرزند یا پرورده خود سخن می‌گوید:

خدای عمر درازت دهد چندانی
به گرد خیمه اسلام شقه* ای بزنی
که دست جور زمان از زمین کند کوتاه
که کهربا نتواند ربود پره کاه

(همو، ص ۱۱۰۲)

* شقه، پارچه‌ای که بر سر علم بندند، کنایه از علم.

یا

هزار سال نگویم بقای عمر تو باد
همین سعادت و توفیق بر مزیدت باد
که این مبالغه دانم ز عقل نشماری
که حق گزاری و بی حق کسی نیازاری

(همان، ص ۹۹۰)

در قبال شبهه‌ای که پیرامون مدیحه‌سرایی سعدی مفروض است، می‌توان از دو نظرگاه اخلاقی و مصلحت اجتماعی به بررسی مسئله پرداخت. در هر یک از آنها، توجه به بنیادهای فکری و شالوده‌های اندیشه‌ای زمانه ضرورت دارد. ناگفته نماند که، در روزگاران گذشته، مدیحه گاه تأثیر فردی داشت و تنها به کار ممدوح می‌آمد و طبعاً عمرش کوتاه و بُرد و دامنه اشاعه‌اش محدود بود. اما پاره‌ای از مدایح حاوی فواید جنبی (تاریخی، جغرافیائی، اجتماعی، ادبی، دینی، فرهنگی) بود که احتمال ماندگاری آنها را قوت می‌بخشید. در برخی از مدایح نیز فصاحت و بلاغت، حسن بیان و تعلیل، مهارت

در پروراندن معانی، ظرافت بیان، وصف مناظر و حالات و وقایع چنان تحسین برانگیز بود که ضامن ماندگاری آنها می شد؛ گویی ممدوحان، بی آنکه خود بدانند، در فعلیت بخشیدن به امکانات پایان ناپذیر زبان و رشد آن سهیم و ذی نقش بوده اند. رقابت شاعران در این عرصه و هنرنمایی های آنان و حمایت ولی نعمتان از شاعران و سرآمدان فرهنگ و ادب نیز یار و باعث رونق و شکوفایی و گرمی بازار این نوع ادبی می شد. اما، در بررسی مدح از نظرگاه اخلاقی، این پرسش مطرح می شود که «مدیحه سرایی با اصول اخلاقی وفق دارد یا نه. به تعبیری دیگر، مدیحه سرایی می تواند اخلاق گرایانه باشد یا نمی تواند؟». پاسخ درخور و معتبر به این پرسش مستلزم شناخت معانی و مفاهیم مدیحه سرایی و تاریخچه و کاربردهای آن است.

از پیدایش سخن منظوم در ادب فارسی تاکنون، از میان شاعران بسیاری که در این میدان جولان داده اند، اندک بودند کسانی که به گرد مدیحه سرایی و مدح قدرتمندان نگشته باشند. عطار، مولوی، سیف فرغانی، و عراقی از آن جمله اند. عطار می گوید:

به عمر خویش مدح کس نگفتم دُری از بهر دنیا من نسفتم
 (عطار، بیت ۲۵۴)

مولانا بر آن بود که

می بلرزد عرش از مدح شقی بدگمان گردد ز مدحش متقی
 (مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۲۴۰)

شاعرانی نیز بودند که ممدوحان خود را از سر اخلاص و علاقه مندی یا ساقیه عرق قومی می ستودند. مدیحه سرایان امرای سامانی یا حافظ (در مدح شاه شجاع) از این زمره بودند. سخن سرایان بسیاری همچون فرخی، عنصری، مسعود سعد، امیر معزی، وطواط، ظهیر شاعر درباری و صله بگیر بودند به مقتضای آنکه به قول صاحب چهارمقاله نظامی عروضی، «هر صنعت که تعلق به فکر دارد، صاحب صنعت باید که فارغ دل و مرقه باشد که، اگر به خلاف این بود، سهام [ج سهم، تیر] فکر او متلاشی شود و بر هدف صواب به جمع نیاید؛ زیرا که جز به جمعیت خاطر به چنان کلمات باز نتواند خورد». (نظامی عروضی، ص ۲۷)

در این میان، شاعرانی نیز هرچند درباری نبوده‌اند، به رعایت رسم زمانه و صلاح و مصلحت، فی‌المثل استفاده از نفوذ خود برای نصیحت و موعظه سران قدرت و ترغیب آنان به نیک‌رفتاری با خلق و تعدیل احکام مجازات، مدح سلاطین و حکام و امرا و دولتمردان گفته‌اند. شاعرانی چون فردوسی، نظامی، حافظ، جامی از این طایفه‌اند.

شاعرانی نیز، در آغاز، مدیحه‌سرایی کردند؛ اما در نیمه راه، بر اثر تحوّل روحی و تغییر مزاج، هریک به نیتی، از آن روگردانند. کسائی مروزی، سنائی غزنوی، انوری ایبوردی، خاقانی شروانی از این دسته‌اند.

بر اساس آنچه در تاریخ سیستان (ص ۲۱۵) آمده، نخستین کاربرد سخن منظوم فارسی سروده محمد بن وصیف سگزی در مدح یعقوب لیث صفاری بوده است. بدین قرار، مدیحه‌سرایی در تاریخ شعر فارسی از حدود سال ۲۵۱ هجری آغاز شد و دیری نگذشت که از موضوع‌های اصلی و مهم و گسترده ادب منظوم فارسی گردید و مدح سهمی از سروده‌های بیشتر شاعران را دربرگرفت. آنان، در مدیحه‌های خود، سوای حمد خداوند و نعت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای راشدین و ائمه و فقها و بزرگان دین، شاهان و امیران و فرمانروایان، همسران و فرزندان و متعلّقان و ندیمان آنان، وزیران و سران لشکر، قاضیان و والیان و دیگر دولتمردان را مدح گفتند و صلات‌گران ستانند و در دوره‌ها و مواردی به دیروزه‌گری نیز گرایش یافتند.

سلاطین نیز، به دلایل گوناگون، در جلب شاعران به دربار خود علاقه نشان دادند و از آنان برای کسب نام و آوازه و اظهار قدرت سود جستند و می‌توان گفت شعر شاعران را وسیله تبلیغی بسیار مؤثر و با بُرد گسترده یافتند و از آن بهره‌گیری کردند.

اما سعدی، چنان‌که اشاره رفت، در مدح، از سرشت و از طراز دیگری است: جیره‌خوار ممدوح نیست که، به جای خود، در مقام مرشد و مربی و منبّه و منذر او و، به لحاظ معنوی، برتر از او نیز عرض وجود می‌کند؛ هشدار می‌دهد که «فریب دشمن مخور و غرور مدّاح مخر که این دام زرق نهاده‌ست و آن دامن طمع گشاده. احمق را ستایش خوش آید چون لاشه که، در کعبش دمی، فربه نماید». (سعدی، ص ۲۷۹)

شیخ علیه‌الرحمه از نظرگاه مصلحت اجتماعی نیز جانب خلق را رها نمی‌دارد: پادشاه را خادم مردم و فراهم‌آورنده موجبات آسایش و رفاه خلق می‌خواهد و ایفای

این وظیفه را شرط سعادت و رستگاری و دوام دولت او قلمداد می‌کند و می‌فرماید:

برو پاسِ درویشِ محتاجِ دار	که شاه از رعیت بود تاج‌دار
رعیت چو ببخند و سلطان درخت	درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
مکن تا توانی دلِ خلق ریش	وگر می‌گنی می‌گنی بیخ خویش

(همان، ص ۳۱۷)

در نظر او، اصلاح زمامداران کلید اصلاح جامعه و تباهی آنان تباهی جامعه است. از این رو، اشعار او در خطاب به قدرتمندان نیز، به این اعتبار، به صورت نوعی از نصیحة‌الملوک و سیاست‌نامه و آیین‌کشورداری جلوه‌گر می‌شود. نمونه‌هایی از این دست سخنان اوست:

دو خصلت‌اند نگهبانِ مُلک و یاورِ دین	به‌گوش جانِ تو پندارم این دو گفت خدای
یکی که گردنِ زورآوران به قهر بزن	دوم که از درِ بیچارگان به لطف درآی

(همان، ص ۹۸۶)

چون خداوندت بزرگی داد و حکم	خرده از خردانِ مسکین درگذار
چون زبردستیت بخشید آسمان	زیردستان را همیشه نیک دار
عذرخواهان را خطاکاری ببخش	زینهار [*] را به جان ده زینهار

(همان، ص ۹۶۴-۹۶۵)

* زینهار، امان‌خواه، پناه‌آورنده

کامِ درویشان و مسکینان بده	تا همه کسارت برآرد کردگار
از درونِ خستگان اندیشه کن	وز دعای مردمِ پرهیزگار
منجنیقِ آهِ مظلومان به صبح	سخت گیرد ظالمان را در حصار
با بدان بد باش و با نیکان نکو	جایِ گلِ گل باش و جایِ خار خار

(همان، ص ۹۶۵)

سعدی، در پرتو منزلت و شخصیت والای معرفتی و هنری و اخلاقی خود، در نظر ارباب قدرت و شوکت محترم و گرامی است و از این جاه و جایگاه هماره در جهت صلاح و رفاه مردم بهره می‌جوید.

او می‌توانست به کنج خلوت خانقاه در «نشیمن عُزلت» نشیند و «دامن صُحبت»

فراهم چیند و، فارغ از آشوب جامعه، در مأمونی امن «بقیت عمر» را، «معتکف»، سر به «زانوی تعبد» نهد و رنج خلق را از یاد ببرد، اما جهان بینی او دیگر است و این جهان بینی را در چند بیتی که شعار انسانیت گردیده و در سراسر جهان بر سر زبان ها افتاده بیان کرده است و ما مقاله را، با آن، حسن ختام می بخشیم:

بنی آدم اعضای یکدیگرند	که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار	دگر عضوها را نباشد قرار
تو کز محنت دیگران بی غمی	نشاید که نامت نهند آدمی

منابع

تاریخ سیستان، به تصحیح محمدتقی بهار (ملک الشعرا)، معین، تهران ۱۳۸۱.
زرین کوب، عبدالحسین، با کاروان حله (مجموعه نقد ادبی)، علمی، تهران ۱۳۷۰.
سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، هرمس، تهران ۱۳۸۵.
عطّار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم، مظهرالعجایب و مظهرالاسرار، به تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس، کتابخانه سنائی، تهران ۱۳۴۵.
مشوی معنوی، جلال الدین محمد مولوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، هرمس، تهران ۱۳۸۲.
نظامی عروضی، احمد بن عمر، چهار مقاله، با شرح لغات و تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، زوّار، تهران ۱۳۸۵.



بررسی عروضی غزل‌های منزوی

مهدی فیروزیان (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران)

زنده‌یاد حسین منزوی (۱۳۲۵-۱۳۸۳)، غزل‌سرای شاخص معاصر، هرچند در شعر نیمایی آزموده‌هایی دارد، بیشتر از راه غزل‌سرایی نام و آوازه یافته است. در این مقاله، چهارصد و بیست و پنج^۱ غزل از مجموعه اشعار حسین منزوی در شصت وزن بررسی و دسته‌بندی شده‌اند و شمار غزل‌های سروده شده در هر وزن تعیین شده است؛ هنجارگریزی شاعر با اختیار وزن‌های کم‌کاربرد یا بی سابقه در شعر سنتی فارسی نیز نشان داده شده، به چند مورد عدول از وزن یا انحراف وزنی اشاره رفته، همچنین چگونگی استفاده شاعر از اختیارات عروضی تحلیل و توصیف شده است. با همه پرشمار بودن اوزان غزل‌های منزوی، بیش از دو سوم آنها (دویست و نود غزل) تنها در نه وزن سروده شده‌اند. در عوض، پنجاه و یک وزن به بقیه غزل‌ها (صد و سی و پنج غزل، کمتر از یک سوم) اختصاص یافته است. در بیست و سه وزن (شماره‌های ۳۸ تا ۶۰ فهرست) از این پنجاه و یک وزن تنها یک غزل و در ده وزن از آن تنها دو غزل سروده شده است و

۱) در مجموعه اشعار منزوی، شمار غزل‌ها چهارصد و سی و شش است که، از آن، دو غزل (شماره ۴۰۴ و ۴۱۲) تکراری؛ چهار غزل در وزن هجایی؛ و پنج غزل به زبان عامیانه است که، با کنار نهادن آنها، چهارصد و بیست و پنج غزل می‌ماند. و همین شمار موضوع بررسی اختیار شده است.

این نشان می‌دهد که شاعر، در آزمون، آنها را نپسندیده و به کنار نهاده است. اوزان شصت‌گانه و غزل‌هایی که به این وزن‌ها سروده شده‌اند، با شماره‌بندی، در فهرست جامعی، که در پایان مقاله آمده، معرفی شده‌اند و بیتی از غزل برای هر کدام نمونه آورده شده است. اوزان به ترتیب شمار غزل‌هایی که در هر وزن سروده شده، مرتب شده‌اند. در این فهرست ملاحظه می‌شود که پرکاربردترین وزن (شماره ۱ فهرست) مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن فعلن است و آن پرکاربردترین وزن در شعر فارسی نیز شمرده شده است (← شمیسا ۱، ص ۲۷). نود و دو غزل (بیش از یک پنجم غزل‌ها) به این وزن سروده شده است. پس از آن، به ترتیب، وزن‌های مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن (شماره ۲ فهرست) با پنجاه و هفت غزل و فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (شماره ۳ فهرست) با بیست و نه غزل می‌آید که این اوزان سه‌گانه جمعاً به نزدیک ۴۰ درصد غزل‌ها تعلق دارد. همین وزن‌ها در اشعار حافظ نیز پرسامدترین‌اند (← همان، ص ۳۹-۴۰)، نهایت آنکه، در ترتیب، فاعلاتن فاعلاتن فاعلن پیش از مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن جای می‌گیرد.

وزن‌های تازه یا کم‌سامد

یکی از راه‌های پدید آوردن وزن نو، افزودن شمار رکن یا پاره‌ای از رکن به اوزان شناخته شده است. این راه، که در شعر نیمایی آشنا و رایج است، هرگاه در عروض سنتی اختیار شود، هنجارگریزی قلمداد می‌گردد. منزوی، همچنان که در زبان از شعر نیمایی بهره‌جسته، الگوهای وزنی شعر نیمایی را نیز در غزل وارد کرده و از مرز عروض سنتی فراتر رفته است.

هجده وزن (شماره‌های ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۶۰ فهرست) از شصت وزن غزل‌های او در عروض سنتی پیشینه ندارد. راه دیگر اختیار وزن تازه با تکرار یک الگوی وزنی است. اینک این هنجارگریزی در غزل‌های منزوی را در همین دو دسته بررسی می‌کنیم.

۱. وزن‌هایی که با افزودن رکن یا پاره‌ای از رکن به وزن‌های سنتی ساخته شده‌اند

□ چهار بار فاعلاتن + فع (شماره ۲۲ فهرست) که سه غزل به این وزن است.

روزها و هفته‌هایم بی‌تو با تقویم چرخیدند با اگرهای فراوان درامید و بیم چرخیدند

(منزوی ۶، ص ۴۳۸)*

سابقه آن را در دو سطر از شعر نیمایی اخوان (سروده‌شده در سال ۱۳۳۳) می‌توان دید که سطر اول آن سه و سطر دوم آن چهار فاعلاتن دارد.

زان دگر سو شعله برخیزد به‌گردش دود تا سحرگاهان که می‌داند که بود من شود نابود

(اخوان ثالث ۲، ص ۸۶)

□ مستفعِلن مستفعِلن مستفعِلن مستفعِلن (شماره ۲۵ فهرست)، با افزودن یک مستفعِلن که

سه غزل به این وزن است:

رنجِ گرانم را به صحرا می‌دهم صحرا نمی‌گیرد اشکِ روانم را به دریا می‌دهم دریا نمی‌گیرد

(ص ۸۶)

سابقه آن در شعر نیمایی:

شب‌های باران تو از تردید و از اندوه لبریز است (شفیعی‌کدکنی، ص ۳۲۲)

نمونه آن در اشعار غزل‌سرایان پس از منزوی سه بار در مجموعه گاهی دلم برای خودم تنگ

می‌شود (بهمنی، ص ۴۱، ۴۵، ۵۱) از جمله:

با هر بهانه در غزل‌هایم تو را تکرار خواهم کرد با زنگِ نامت این سکوت‌آباد را آزار خواهم کرد

(همان، ص ۴۵)

□ فاعلات فاعلات فاعلات فاعلات (شماره ۲۸ فهرست) و فاعلات فاعلات فاعلات فاعلات فع

(شماره ۳۸ فهرست) با افزودن یک فاعلات که به ترتیب دو و یک غزل به این وزن‌هاست.

نمونه برای فاعلات فاعلات فاعلات فاعلات:

تا همیشه از برایم ای صدای من بمان ای صدایِ مهربان بمان برای من بمان

(ص ۳۵۱)

نمونه آن در غزل شاعران معاصر سروده محمد شریف سعیدی (سال ۱۳۷۳)، شاعر

معاصر افغانی:

باز مانده روبه‌روی من دهانِ گورها گم شدم در ازدحامِ دستِ مرده‌شورها

(سعیدی، ص ۳۰)

* از این پس، نشانی ابیات غزل‌ها از مجموعه اشعار حسین منزوی فقط با شماره صفحه نشان داده می‌شود.

نمونه برای فاعلات فاعلات فاعلات فع:

سرکشیدم از میانِ خونِ دوان‌دوان که آمدی پرگشودم از درونِ گشوده‌بازوان که آمدی
(ص ۵۰۷)

□ پنج بار فعولن (شماره ۴۷ فهرست) و شش بار فعولن (شماره ۴۸ فهرست) با افزودن، به ترتیب،
یک و دو فعولن که تنها یک غزل به هر کدام از آن وزن‌هاست.

نمونه برای پنج بار فعولن:

الا بسی وفا یار کز یاریم می‌گریزی به خوابم می‌آیی ز بیداریم می‌گریزی
(ص ۵۳۰)

نمونه برای شش بار فعولن:

فرود آمدم از بهشت در این باغ ویرانِ خدایا فرود آمدم تا نباشم جدا زین اسیرانِ خدایا
(ص ۵۱۳)

□ مفتعلن فاعلات مفتعلن فع لن (شماره ۵۵ فهرست)، با افزودن یک هجای بلند (لن) بر وزن
آشنای مفتعلن فاعلات مفتعلن فع که تنها یک غزل به این وزن است.

هجای بلند افزوده شده (لن) می‌توان فرض کرد به جای هجای کوتاه (هجای دوم
فاعلات) نشسته که نظم زنجیره عروضی را برهم زده و، از این رو، وزن گوش‌نواز نیست.
نمونه آن:

بی‌تو شیم با ستاره شامِ غریبان است با تو شیم بی‌ستاره نیز چراغان است
(ص ۷۲)

□ شش بار مفعول (یا پنج بار مفعول + فع لن) (شماره ۳۷ فهرست) و پنج بار مفعول + فع (شماره ۶۰
فهرست) که به ترتیب دو و یک غزل به این وزن‌ها هستند.

نمونه برای پنج بار مفعول + فع لن:

ای گیسوانِ رهایِ تو از آبشارانِ رهاتر چشمانت از چشمه‌سارانِ صافِ سحر باصفاتر
(ص ۲۳)

اخوان، در شعری نیمایی (سال ۱۳۴۵)، سطری به همین وزن دارد: بوی تو در لحظه‌های
نه پروا نه آزرمی از هیچ. (اخوان ثالث ۳، ص ۴۷)

نمونه برای پنج بار مفعول + فع:

تقدیر تقویم خود را تماماً به خون می‌کشید وقتی که رستم تهیگاه سهراب را می‌درید
(ص ۳۷۱)
□ پنج بار مفعول (یا چهار بار مفعول + فعل لن) (شماره ۲۱ فهرست) که چهار غزل به این وزن است. نمونه آن:

در من کسی باز یاد تو افتاد امشب بانگی تو را از درونم صلا داد امشب
(ص ۳۷)
در فرهنگ عروضی (شمیسا ۲، ص ۱۲۱)، برای این وزن رکن‌بندی مستفعلن فاعلن فاعلن فاعلاتن با نمونه شعری از شفیعی کدکنی («کاروان» در آینه‌ای برای صداها، ص ۱۰۲) آمده است.^۲
در باب اختیار الگو در رکن‌بندی باید گفت که بنیاد عروض بر تکرار بهنجار استوار است. در واقع، رکن‌بندی نمودار این تکرار بهنجار است که در اوزان متفق‌الأركان بیش از اوزان متناوب‌الأركان جلوه‌گر است. از این رو، در رکن‌بندی، هرگاه وزن متفق‌الأركان با شعر مطابقت‌پذیر باشد، شایسته است همین الگو اختیار شود.

۲. وزن‌هایی که از تکرار یک الگوی وزنی ساخته می‌شوند

نمونه‌هایی از آن است:

□ زنی که صاعقه‌وار آنک ردای شعله به تن دارد
فرو نیامده خود پیداست که قصید خرمین من دارد
(ص ۷۶)
که از تکرار مفاعلن فاعلاتن فع (شماره ۳۲ فهرست) ساخته شده است و هر مصرع آن بیت‌وار دوپاره دارد.

فریدون توللی، سال‌ها پیش از منزوی، بر همین وزن سروده است:

مرا به‌گریه چه می‌جویی
مرا به ناله چه می‌خوانی
امید خسته فرو مرده‌ست
در این شبانگه توفانی (توللی، ص ۱۴۷)

۲) شعر نیمایی است و رکن‌بندی شمیسا تنها با سطر اول آن مطابقت دارد و سطر دوم دو هجا بیشتر دارد.

نوذر پرنگ هم شعری (بی‌تاریخ) با همین ساختار (چهارپاره) دارد:

هزار سال از آن شب رفت

شبی که روح من او را دید

هزار سال زمان بگذشت

هزار سال زمین گردید (پرنگ، ص ۱۹۴-۱۹۵)

منزوی اول کسی است که این الگوی وزنی را (سال ۵۱-۵۲) در غزل اختیار کرده است.

سیمین بهبهانی نیز آن را در غزلی (مرداد ۱۳۶۲) به مطلع

بسین به هیئت نیلوفر فرانشستن بودا را نگشته دامن پاکش تر گذشته آب ز سر ما را

(بهبهانی ۲، ص ۱۶۵) همچنین چهار بار در مجموعه یک دریچه آزادی (بهبهانی ۴، ص ۲۹، ۵۷،

۱۶۹، ۱۹۳) و یک بار در مجموعه یکی مثلاً اینکه... (بهبهانی ۵، ص ۱۱۳) اختیار کرده است.

چند شاعر دیگر نیز در این وزن غزل‌هایی سروده‌اند از جمله محمدعلی بهمنی:

غمی که در سخت داری همان غم است که من دارم

همان غمی که به تفسیرش به هر بهانه سخن دارم

(بهمنی، ص ۴۷)

عشرت قهرمان (نکیسا) نیز دو غزل در دفتر موج (قهرمان ۲، ص ۳۲، ۳۸) و قصیده‌ای

چهل و سه بیتی به مطلع

چنین که آتش دامنم شرر زند ز گریبانم به هر کجا که نشینم من عیان شود غم پنهانم

(همان، ص ۱۴۰)

به این وزن دارد.

نمونه ساختن وزن با تکرار یک الگوی وزنی را در اشعار دیگر منزوی به شرح زیر

می‌یابیم:

□ دو بار مفعول فاعلات فعولن (شماره ۲۶ فهرست). سه غزل او به این وزن است؛ نمونه آن:

باغِ خزانی توام ای یار که بی تو برگ و بار ندارد وقتی تو نیستی گلِ سرخم تقویم من بهار ندارد

(ص ۲۶۱)

□ دو بار مفعول فاعلات مفاعیلن (شماره ۳۶ فهرست)، دو غزل؛ دو بار فاعلن فاعلن فع

(شماره ۴۴ فهرست) (وزن «افسانه» نیما)، یک غزل؛ دو بار مستفعِلن مستفعِلن فعْلن (شماره ۵۱

فهرست)، یک غزل؛ دو بار مستفعّلن مستفعلاتن (یا مستفعّلن فع) (شماره ۵۲ فهرست)، یک غزل.
نمونه‌ای از هر کدام به ترتیب:

از چشم‌های عشق چه می‌خواهید ای ابرهای بغضی و بارانی
بر گونه‌های دوست چه می‌بارید ای اشک‌های طافی توفانی
(ص ۳۵۲)

شهر منهای وقتی که هستی حاصلش برزخ خشک و خالی
جمع آینه‌ها ضرب در تو بی‌عدد صفر بعد از زلالی
(ص ۴۸۵)

دیگر برای دم زدن از عشق باید زبانی دیگر اندیشید
باید کلام دیگری پرداخت باید بیانی دیگر اندیشید
(ص ۴۵۹)

می‌آیم و دلتنگ دلتنگ ای شنگِ نازک‌تن برایت می‌آیم و سوغاتی من از بوسه پیراهن برایت
(ص ۲۶۷)

سیمین بهبهانی الگوی وزنی دو بار مستفعّلن مستفعلاتن را پیش از منزوی به کار برده بود:
من دیده‌ام رنگین‌کمان را خندیده در ذرات باران من خوانده‌ام رازی نهان را در دفتر سبز بهاران
(بهبهانی ۳، ص ۸۳)

نمونه‌هایی دیگر از اختیار این الگوهای وزنی در اشعار شاعران جوان: محمدسعید میرزایی، در مجموعه درها برای بسته شدن آفریده شد، سه بار (میرزایی، ص ۵۸، ۶۲، ۶۸)
الگوی وزنی دو بار مفعول فاعلات مفاعیلن را به کار برده است؛ نمونه آن:
در می‌گرفت گستره شب را گیسوی دختران سکوت و باد

لبریز عشق بود عروس ماه در بازوان گرم شب خرداد
(همان، ص ۵۸)

ابراهیم اسماعیلی اراضی، در الگوی وزنی دو بار فاعّلن فاعّلن فع سروده است:
نی‌لبک می‌زند مثل هر شب گوشه‌ای روی پل گاه و بی‌گاه
زیر سقفِ هلالِ دهانه مرد آواره همسایه ماه
(اسماعیلی اراضی، ص ۵۸)

و هم در الگوی وزنی دوبار مستفعلن مستفعلن فعلن:

با واژه «تو» می‌توان پرکرد تصویرهای خشک و خالی را

با چشم‌هایت می‌توان آشفته خواب عمیق بی‌خیالی را
(همان، ص ۳۷)

پانزده الگوی وزنی از هجده الگو که منزوی اختیار کرده و در فرهنگ عروضی نیامده در دو دسته بررسی شد که شاعر، با افزودن رکن و پاره‌رکن پیشینه‌دار یا از تکرار رکن شناخته شده، آنها را ساخته است. سه الگوی وزنی دیگر (شماره‌های ۴۱، ۴۹، ۵۳ فهرست) را، هرگاه منزوی در اختیار آنها مقدم باشد، آفریده او می‌توان شمرد. این الگوها به شرح زیرند:

□ دوبار فاعلات فاعلات فع (شماره ۴۱ فهرست) که منزوی تنها در یک غزل از مجموعه از کهربا و کافور (منزوی ۲، ص ۱۰۱-۱۰۳)، که در سال ۱۳۷۷ منتشر شده، آن را به کار برده است:

نقش‌های کهنه‌ام چقدر تلخ و خسته و خزان‌اند نقش غربت جوانه‌ها رنگ حسرت جوانی‌اند
(ص ۴۰۴)

در همین وزن، سیمین بهبانی (آذر ۱۳۶۰) سروده است:

تن کشیده زیر بال شب بی‌کرانه ملال ما بادبان کهنه زورقی است این کبود خال خال ما
(بهبانی ۲، ص ۹۳)

همچنین پس از منزوی، ابراهیم اسماعیلی اراضی:

تق و تق عصای آهنی می‌خورد به‌گردد زمین می‌شود تن پیاده رو نقطه نقطه نقطه چین
(اسماعیلی اراضی، ص ۴۹)

□ دوبار مستفعلن فعلن (شماره ۴۹ فهرست) که منزوی تنها در یک غزل آن را به کار برده است. این غزل، نخستین بار به سال ۱۳۷۴، درگزیده غزل‌های او، با سیاوش از آتش (منزوی ۳، ص ۱۵۶) و سپس در مجموعه از کهربا و کافور (منزوی ۲، ص ۱۹۴-۱۹۵) منتشر شده است:

یک بار دیگر عشق یک بار دیگر تو شور مجدد تو شوق مکرر تو

(ص ۴۶۲)

سیمین بهبهانی این الگوی وزنی دوبار مستفعلن فعلن را پیش از منزوی (اسفند ۱۳۵۱) اختیار کرده است:

ای بسته تو در تو برگرد من دیوار یک روز خواهم رست از این پیازین وار
(بهبهانی ۱، ص ۲۵)

چند شاعر دیگر، پس از منزوی، در این وزن غزل سروده‌اند؛ از جمله عشرت قهرمان:

هرچند بی ماتم یک دل به عالم نیست اما تو گر باشی دیگر مرا غم نیست
(قهرمان ۱، ص ۱۱۱)

زنده یاد قیصر امین پور:

دل داده‌ام بر باد بر هرچه بادا باد مجنون تر از لیلی شیرین تر از فرهاد
(امین پور، ص ۱۲۰)

□ دوبار مستفعلن مفاعیلن (شماره ۵۳ فهرست) در غزلی که نخستین بار، به سال ۱۳۷۱، در مجموعه با عشق در حوالی فاجعه (منزوی ۴، ص ۱۳۵-۱۳۶) منتشر شده است:

در خود خروش‌ها دارم چون چاه اگرچه خاموشم
می جوشم از درون هرچند با هیچکس نمی جوشم
(ص ۲۸۰)

سیمین بهبهانی، سال‌ها پیش از منزوی، این الگوی وزنی را در غزلی به کار برده است:
کولی میان انگستر زهری نهفته‌ای دیری تا واره‌ی به تأثیرش روزی که نیست تدبیری
(بهبهانی ۲، ص ۳۵)

بدین قرار، سیمین بهبهانی، در کاربرد سه الگوی وزنی یادشده (شماره‌های ۴۱، ۴۹، ۵۳ فهرست)، بر منزوی پیشی داشته است. اما منزوی در دو غزل، که در مجموعه اشعار او نیامده، الگوهای وزنی نو و بی‌پیشینه دارد که خود، در مقدمه مجموعه از شوکران و شکر، از آنها یاد کرده است. یکی از آنها دوپاره‌ای فعلاتن فعلن فعلاتن مفتعلن است:

چه نیازی دارم که به من حرفی بزنی که سخن‌ها دارد نگهت در بی سخنی
(منزوی ۱، ص ۲۶)

و دیگری دو پاره‌ای مفاعیلن مفعولاتن مفاعیلن مفعولن^۳

چه چشم‌هایی داری تو چه چشم‌هایی داری زلالِ مستی می‌جوشد درونشان پنداری
(همان‌جا)

که، در آن، با افزودن یک هجا به پاره‌اول، وزن دوری پدید آمده است. منزوی اظهار کرده
که، در این کار، از غزل شهریار به مطلع

گیرم که پریدم من ای شاخه شمشاد از تو تو سروی و من سایه مشکل شوم آزاد از تو
(شهریار، ج ۱، ص ۱۸۷)

الگو گرفته است. این غزل در وزن مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن فع سروده شده و شهریار، در پایان پاره دوم مصراع، یک هجا افزوده است و کار او با کار منزوی، به خصوص در قیاس با نمونه اول (فعلاتن فعلن فعلاتن مفتعلن) فرق دارد. در شعر شهریار، هجای افزوده شده درست در دنباله زنجیره هجایی جای گرفته؛ اما هجای افزوده در نمونه اول یادشده از منزوی نظم ریاضی را در زنجیره عروضی برهم زده است. اما، در نمونه دوم (مفاعیلن مفعولاتن مفاعیلن مفعولن)، می‌توان گفت شاعر، در پاره دوم (مفاعیلن مفعولن)، پیش از کامل شدن تکرار مفاعیلن مفعولاتن، مصراع را به پایان برده است؛ یعنی پاره دوم یک هجا کمتر از پاره اول دارد ولی هر دو در یک زنجیره هجایی ساخته شده‌اند.

هنجارگریزی یا خطای وزنی؟

خطای وزنی در غزل‌های منزوی بسیار کم است. اینک چند نمونه:

دیو و فرشته از ازل هم‌خانه بوده‌اند در خلوتِ کدام دل این هر دو جا نداشت
(ص ۴۵۱)

در مصراع اول بیت (غزل ۳۴۷ شماره ۲ فهرست به وزن مفعول فاعلات مفاعیلن فاعلن)، از وزن عدول شده است و، این مصرع برای آنکه موزون گردد، «از ازل هم‌خانه» باید از اَزَلَمُخانه (با حذف «ه») خوانده شود – و عملاً نیز چنین خوانده می‌شود – و، از این رو، اشکال وزنی در خوانش ناپیدا می‌ماند.

(۳) در مقدمه از شوکران و شکر، مفاعیلن مفعولاتن مفاعیلن مفعولاتن آمده که ظاهراً غلط مطبعی است.

در غزل ۲۸۳ (شماره ۶۰ فهرست)

۱. دیگر مصیبت نه در مرگِ سهراب بود و نه در زندگیش
۲. وقتی که رستم در آینه چشم فرزند خود را ندید
۳. آینه آتشینی که گر زال در آن پری می‌فکند
۴. شاید که یک قاف سیمغ از آفاقِ آن می‌پرید
۵. آینه‌ای که اگر اشک و خون می‌ستردی از آن بی‌گمان
۶. چون مرگ از عشق هم نقشی آنجا می‌آمد پدید
۷. نقشی از آغاز یک عشق – آمیزه اشک و خون ناتمام –
۸. یک طرح و پی‌رنگ از روی و موی مه‌آلود گردآفرید (ص ۳۷۱)

شمار هجاهای مصرع‌ها مساوی نیست: مصرع‌های ۴ و ۶ شانزده هجایی و دیگر مصرع‌ها نوزده هجائی‌اند. منزوی در چند نمونه مصرع‌هایی بلندتر یا کوتاه‌تر از مصرع‌های دیگر غزل خود ساخته است. این کار بی‌پیشینه نیست و در شعر پیشینیان نیز نمونه آن را می‌توان یافت که آن را در شمار لغزش آورده‌اند؛ برای نمونه می‌توان از این بیت فصیحی هروی یاد کرد:

صبح از پی گل چیدن چون عزم چمن کردم دامن شده تن جمله گل لعل‌نشان را^۴
(نصرآبادی، ج ۱، ص ۳۸۳)

منزوی، در غزل ۳۹۷ (شماره ۳۸ فهرست) پا از این فراتر نهاده و، دروزنی هفده هجایی، دو مصرع پانزده هجایی، سه بار فاعلات + فاعلن (مصرع‌های ۱ و ۵) و یک مصرع نوزده هجایی، چهار بار فاعلات + فاعلن (مصرع ۴) درج کرده است:

۱. ناگهان تو ناگهان صدای پای تکیه‌گاه

(۴) اخوان ثالث نیز از این بیت یاد کرده و نوشته است: «مصرع اوّل بیت اخیر، چنان‌که دیدیم، بلندتر از دومی است» (اخوان ثالث ۱، ص ۱۱۴). شمار هجاها در هر دو مصرع چهارده است؛ امّا شاعر، در مصرع اوّل، از اختیار تسکین بهره برده و، به جای هجاهای کوتاه هفتم و هشتم، یک هجای بلند نشانده و از این روست که شمار هجاهای دو مصرع برابر شده است. ملّا سیری جربادقانی، که، در شعر خود (مانند اخوان با در نظر گرفتن تسکین)، بر فصیحی خرده گرفته، بر کوتاهی و بلندی مصرع‌ها انگشت نهاده است (← نصرآبادی، ج ۱، ص ۳۸۲). صاحب تذکره، از دیدی دیگر، درباره آن گفته است: «فصیحی در بیتی دو بحر زده» (همان‌جا). از این دید، مصرع اوّل به الگوی وزن مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن و مصرع دوم به الگوی وزن مفعول مفاعیلن مفاعیلن است.

۲. سوي آن من شکسته وار ناتوان که آمدی
۳. عطرِ زندگی تمام گوشه و کنار را گرفت
۴. با دو چشم آهوانه از کنار آهوان که آمدی
۵. عشق مثل قرص نان میانمان دو پاره شد
۶. با شعارِ زندگی برای هر دومان که آمدی (ص ۵۰۷)

در غزل ۲۳۴ (شماره ۶ فهرست) به وزن چهار بار مفاعیلن، مصراع اول بیت

اگر فصلی فراق از دفتر ایام گم می‌شد چه کم می‌شد

چه خوش بود این ورق را پاره زین تقویم می‌کردند

(ص ۳۲۰)

به جای چهار بار مفاعیلن، پنج بار مفاعیلن دارد.

در غزل ۳۱۲ (شماره ۴۱ فهرست) به وزن دو بار فاعلات فاعلات فاع، مصراع اول بیت

مرتعی که روز آفتابیش یک نگاه روشن است و باز

قوس‌های با شکوه آن جفتی ابروی کمائی‌اند

(ص ۴۰۴)

در پاره اول، به جای فع یا فاع (-)، فاعلن (دو هجا بیشتر) دارد.

در همین غزل، مصراعی در مجموعه اشعار حسین منزوی (← همان‌جا) به صورت ذات رنگ‌های معنی‌اند ذات رنگ معانی‌اند ضبط شده که، در پاره دوم آن، وزن تغییر کرده و، به جای فاعلات فاعلات فاع، فاعلات مفاعیلن شده است. اما همین پاره در مجموعه از کهربا و کافور (← منزوی ۲، ص ۱۰۲) به صورت ذات رنگی معانی‌اند که به همان وزن فاعلات فاعلات فاع است آمده و، از این رو، معلوم می‌گردد که ضبط مجموعه اشعار غلط مطبعی است.

اما تمیز غلط مطبعی از هنجارگریزی هماره میسر نیست چنان‌که کاظمی (ص ۹۶) به نقص وزنی مصراع سحرخوانیت ای مرغ به پایان آمد (منزوی ۴، ص ۸۴) انگشت نهاده و، پس از انتشار مجموعه اشعار منزوی معلوم شد که ضبط درست سحری خوانیت... است (← منزوی ۶، ص ۲۴۶) و سحرخوانیت غلط مطبعی بوده است.

نمونه دیگر مصراع مانده ز خوش راز تو رانده میخواستش آری (همو ۵، ص ۸۷) که، شاید در دست‌نویس شاعر، چنین بوده است: مانده ز خویش و از تو رانده میخواستش آری.

باری، اگر هنجارگریزی با انحراف از وزن در غزل پیشنهادی از سوی شاعر تلقی شود، می‌توان آن را با قیدهایی پذیرفت از این قبیل که تنها در وزن‌ها یا بافت‌هایی روا باشد که عدول از وزن محسوس نگردد و آهنگ شعر چندان ناجور به گوش نرسد. اما خوش‌تر آن است که شاعر، هرگاه احساس کند سخنش در قالب غزل آسان نمی‌گنجد، به سراغ شعر نیمایی برود.

بررسی هجائی وزن‌ها

بهره‌گیری از وزن‌های بلند، علاوه بر آنکه تنوع بیشتری به غزل می‌بخشد، راهی است برای نزدیک کردن زبان شعر به زبان گفتار که نیما در جست‌وجوی آن بود. همچنین، در اوزان بلند، به آسانی می‌توان از انواع ترکیب‌های اضافی و گروه‌های اسمی و قیدی دراز بهره جست. برای نمونه، شاعر در بیت

ترکیب کردیم صد جوی آرام را در دلِ خویش تا از خروشان‌ترین رودهای جهان هم گذشتیم

(ص ۴۲۲)

(شماره ۳۷ فهرست) در وزن پنج بار مفعول + فعل، گروه متمم «از خروشان‌ترین رودهای جهان» را توانسته است بگنجانند. یا در مصرع من خسته‌ام ز خواندنتان دیگر ای فصل‌های باطل بی‌تعطیل (ص ۳۵۲) (شماره ۳۶ فهرست) در وزن دو بار مفعول فاعلات مفاعیلن، ترکیب وصفی «فصل‌های باطل بی‌تعطیل» را توانسته است درج کند. یا در بیت

محبوب من بعد از تو گنجیم بی‌قرارم خالی‌ام منگم

بر داربستی از 'چه خواهد شد' 'چه خواهیم کرد' آونگم

(ص ۳۶۸)

(شماره ۲۵ فهرست) در وزن چهار بار مستفعلن + فع، گروه متمم زیاده دراز «بر داربستی از 'چه خواهد شد' 'چه خواهیم کرد'» را توانسته است جا دهد.

در جدول زیر، چهارصد و بیست و پنج غزل منزوی به تفکیک شمار هجا ردیف‌بندی شده‌اند و، در هر ردیف، شمار غزل‌ها، شمار اوزان همچنین شماره‌های فهرست که غزل‌ها برحسب وزن در آنها جای گرفته‌اند ذکر شده است. بدین قرار، مثلاً در ردیف اول، مشخص گردیده که شاعر نه غزل ده‌هجایی در پنج وزن دارد که، به تفکیک وزن، ذیل

شماره‌های ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۵۰، ۵۸ فهرست درج شده‌اند.

شمار هجاها	شمار غزل‌ها	شمار وزن‌ها	شماره وزن‌ها در فهرست
۱۰ هجایی	۹	۵	۵۸، ۵۰، ۳۰، ۲۹، ۲۷
۱۱ هجایی	۱۸	۶	۵۹، ۵۷، ۴۰، ۳۱، ۱۷، ۱۳
۱۲ هجایی	۶	۳	۴۹، ۴۳، ۱۸
۱۳ هجایی	۱۶	۵	۴۵، ۳۹، ۳۴، ۲۳، ۱۲
۱۴ هجایی	۱۳۸	۱۱	۵۴، ۳۳، ۲۱، ۱۴، ۱۱، ۹، ۷، ۴، ۲، ۵۶، ۵۵
۱۵ هجایی	۱۴۶	۵	۴۷، ۲۸، ۵، ۳، ۱
۱۶ هجایی	۷۱	۱۳	۲۴، ۲۰، ۱۹، ۱۶، ۱۵، ۱۰، ۸، ۶، ۶۰، ۵۳، ۴۶، ۴۲، ۳۵
۱۷ هجایی	۶	۳	۳۸، ۳۷، ۲۲
۱۸ هجایی	۸	۵	۵۲، ۴۸، ۴۱، ۳۲، ۲۵
۲۰ هجایی	۵	۳	۵۱، ۴۴، ۲۶
۲۲ هجایی	۲	۱	۳۶

جدول نشان می‌دهد که پُر هجاترین غزل‌های منزوی دو غزل بیست و دو هجایی است در وزن دو بار مفعول فاعلات مفاعیلن (شماره ۳۶ فهرست) که بیت در چشم‌های شعله‌ور آن روز چیزی فرونشسته و سرکش بود چیزی هم از قبیلۀ خاکستر چیزی هم از سلالۀ آتش بود (ص ۴۴۹)

مطلع یکی از آنهاست. همچنین این جدول نشان می‌دهد که از شصت وزن به کار رفته در غزل‌ها، دوازده وزن بیشتر از شانزده هجا دارند اما شمار غزل‌ها در این اوزان ۲۱ است و تنها ۵ درصد مجموع غزل‌ها را شامل می‌شود. در عوض، شمار غزل‌های چهارده و پانزده و شانزده هجایی مجموعاً ۳۵۵ است که ۸۳ درصد مجموع غزل‌ها را دربر می‌گیرد.

بهره‌جویی از اختیارات شاعری

منزوی گنجاندن پیام خود در شعر به زبانی شاعرانه و شیوا را اصل گرفته؛ از این رو در بهره‌جویی از اختیارات شاعری کوشیده است از حدی فراتر نرود که به زبان شعر آسیب برساند. مع‌الوصف، در موارد نادری، از این قاعده عدول کرده است. در میان اختیارات شاعری، آوردن هجای کوتاه به جای هجای بلند و تلفظ آن به اشباع رواج بیشتری دارد و کمتر غزلی را می‌توان یافت که، در آن، از این اختیار استفاده نشده باشد. استفاده از این اختیار عموماً به وزن و آهنگ شعر صدمه‌ای نمی‌رساند. اما کاربرد مکرر آن در یک مصراع، به‌ویژه مصراع کوتاه، چندان پسندیده نیست و اگر به بیش از دو بار برسد آشکارا از خوش‌نویی و گوش‌نوازی شعر می‌کاهد. نمونه آن را در بیت

کوکبی که روزگاری در شبِ مجنون دمید در کبود آسمانِ ما دمیدست این زمان

(ص ۱۳۶)

(شماره ۵ فهرست) در وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن شاه‌دیم که، در هر مصراع آن، دو اشباع (جای آنها در واژه‌های با حروف سیاه نشان داده شده است) آمده است و، اگر این بیت را جدا از دیگر بیت‌های غزل بخوانیم، احساس وزن آن اندکی دشوار می‌گردد. در وزن‌های کم‌بسامد و ناآشنا، با کاربرد اشباع، دشواری احساس وزن افزایش می‌یابد. نمونه آن بیت

شعرِ من ارزانیّت باد امشب که یادت پیشانیِ دفترم را به نام تو آراست

(ص ۳۲۶)

(شماره ۲۱ فهرست) در وزن مفعول مفعول مفعول مفعول فعلن که در آن، کاربرد سه اشباع، دریافت وزن را دشوار ساخته است. در مصراع تا معجز برتر عشق در چننه ماست از همین غزل نیز، سه اشباع به کار رفته که وزن را دشواریاب ساخته است.

کاربرد اشباع در واژه‌های تک‌هجایی همچون «به» در بیت

این خیانت نیست گوید نارون با پوزخند ابر دارد به اجاقِ پیر خدمت می‌کند

(ص ۱۵۷)

(شماره ۵ فهرست) در وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن خوشایند نیست.

در عوض، گاهی کاربرد اشباع با پیام شعر و فضای آن سازگار می‌افتد. مثلاً در بیت

تن به نزد ساقه‌ای خشکیده چون خود می‌کشد تا بگوید که تبر اینجا حکومت می‌کند
(همان‌جا)

(شماره ۵ فهرست) در وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن اشباع «که» میان دو جمله پایه و پیرو جدایی افکنده و جمله پیرو (مقول قول) را برجسته‌تر ساخته است. آهنگ خواندن مصرع دوم بیت چنان است که گویی خواننده برای شنیدن جمله پیرو درنگ می‌کند تا پیام را به درستی دریابد.

نمونه دیگر آن بیت

به جز افسانه «نه» از گلولی تو نزد بیرون دمیدم هرچه افسون‌های «آری» در نیت ای عشق
(ص ۳۰۶)

(شماره ۶ فهرست) در وزن چهاربار مفاعیلن، که، در آن، اشباع نه پاسخ را، چنان‌که در گفتار، برآتر می‌سازد.

منزوی از اختیار تسکین (کاربرد یک هجای بلند به جای دو هجای کوتاه) (← شمیسا ۱، ص ۵۵) نیز بهره جسته است که بسامد بسیار کمتری از اشباع دارد. سکنه‌های سنگین ناشی از آن در اشعار منوچهر نیستانی یا اسماعیل خویی در غزل منزوی دیده نمی‌شود. کاربرد بیش از یک بار تسکین در یک مصرع حتی یک بار در برخی جایگاه‌ها وزن را نابهنجار می‌سازد. شاعر عموماً در تنگنای وزن است که از این اختیار بهره می‌جوید. استفاده از آن گاه انگیزه هنری دارد چنان‌که منزوی در بیت

لبت صریح‌ترین آیه شکوفایی است و چشم‌هایت شعر سیاه‌گویایی است
(ص ۲۴)

(شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن فعلن، انگیزه کاربرد تسکین را پدید آوردن درنگ بر «چشم‌هایت» جلوه داده که، به گونه‌ای، معنی شگفتی و ستایش زیبایی در دل آن نهفته است.

در این نمونه، از آنجا که شاعر ناگزیر از به‌کار بردن تسکین نبوده و به آسانی می‌توانسته، به جای «و چشم‌هایت شعر» (U - U / - - -)، «و چشم‌های تو شعر» (U - U / - UU - -) بگوید و از کاربرد تسکین معاف گردد، انگیزه هنری پذیرفتنی می‌نماید؛ اما

در نمونه‌هایی دیگر، چنین می‌نماید، که شاعر، در کاربرد تسکین، چنین انگیزه‌ای نداشته است، از آن قبیل است:

تو شاید آن زنِ افسانه‌ای که می‌آری به هدیه با خود خورشید را به خانه من
 (UU) (-) (ص ۳۰)

(شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن

دلت ایثار کن آن‌سان که حقّی با حق‌دار نه که کالاش کنی گویی طرّارش بُرد
 (UU - -) (- - -) (ص ۷۵)

(شماره ۳ فهرست) در وزن فعلاَتِن فعلاَتِن فعلاَتِن فعِلن

تا چون باشم در اوجِ وصلت حالی من و ابتدایِ عشقت
 (-) (UU) (ص ۵۱)

(شماره ۲۷ فهرست) در وزن مفعول مفاعِلن فعولن (مستفعلُ فاعلاَتُ فعِلن) که، در مصرعِ اوّل، به وزن مستفعلُ فاعلاَتُ فعِلن («تا چون با» - - - مستفعلُ) و، در مصرعِ دوم، به وزن مستفعلُ فاعلاَتُ فعِلن («حالی من و» - - UU مستفعلُ) تقطیع می‌شود یعنی در مصرعِ اوّل هجای بلند جانشین دو هجای کوتاه می‌شود.

فرسوده مانده در صَفِ دلگیرِ روزها گویی برای مردن نوبت گرفته‌ام
 (UU) (-) (ص ۱۶۳)

(شماره ۲ فهرست) در وزن مفعول فاعلاَتُ مفاعِلن فاعِلن که، در مصرعِ دوم، بر اثر تسکین، به مفعولُ فاعلاَتِن مفعولُ فاعِلن بدل شده است.

هزار وادی را درّه درّه رد شده‌ام هزار بادیه را پشته پشته آمده‌ام
 (-) (UU) (ص ۱۶۴)

(شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن که، در مصرعِ اوّل، بر اثر تسکین، به مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعِلن بدل شده است.

در مثنوی «توفان» منزوی نیز کاربرد تسکین چشمگیر است و گاه به وزن

آسیب رسانده است؛ برای نمونه در رکن‌های اول و دوم هر مصراع از دو بیت

با چشمی گریان یعنی که چه با چشمی خندان یعنی که چه
می‌بندی بر خود تشویش را می‌سوزی هم من هم خویش را

(ص ۵۷۲)

در وزن مفتعلن مفتعلن فاعلن، تسکین (- - - به جای - UU -) به کار رفته و تشخیص وزن را دشوار ساخته است.

اختیار قلب از تسکین نیز کم‌کاربردتر است و منزوی تنها در یک غزل (شماره ۲۰ فهرست) در وزن مفتعلن مفتعلن مفتعلن فاعلن از آن بهره جسته و مفتعلن (- UU -) را به فاعلن (- U - U) بدل کرده است؛ نمونه‌اش در ابیات زیر:

به هر چمن رسیده‌ام از تو نشان ندیده‌ام تو در کجا شکفته‌ای ای گل بی‌نظیر من

(ص ۲۲۵)

(شماره ۲۰ فهرست) هر دو مصراع در وزن مفتعلن مفتعلن مفتعلن فاعلن

به هر کجا می‌گذرم به هر کسی می‌نگرم عکس تو قاب می‌کند آینه ضمیر من

(همان‌جا)

(شماره ۲۰ فهرست) مصراع اول در وزن مفتعلن مفتعلن مفتعلن فاعلن؛ مصراع دوم در وزن مفتعلن مفتعلن مفتعلن فاعلن.

از تصرّفات ناشی از ضرورت وزنی تشدید مخفّف و تخفیف مشدّد است که، به نوعی، خلاف قیاس شمرده می‌شود (← شمیسا ۳، ص ۵۰). در سروده‌های منزوی، گاه مصادیق آن دیده می‌شود که ذیلاً نمونه‌هایی از آن را نقل می‌کنیم:

در تنگ نظر سعه صاحب نظری نیست (ص ۳۸۱)

(شماره ۴ فهرست) در وزن مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن که، در آن، عین مخفّف سعه مشدّد شده است.

همچنین ای دهمین ستاره این آسمان پاک (ص ۱۰۱۵) در وزن مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن که، در آن، های مخفّف دهمین مشدّد شده است.

در عوض، در بیت

شرع همدلیت را بگش به نام من ای دوست اگر به غیر سپردی سُکمانِ همسفری را
 (ص ۶۰)
 (شماره ۸ فهرست) در وزن مفاعیلن فعلاتن مفاعیلن فعلاتن که، در آن، کافِ مشدّد سُکمان مخفّف شده است.

در سنت شعر فارسی، همچنان‌که در زبان محاوره، حذف تشدید واژه‌های عربی پیشینه دیرینه دارد و به مذاق فارسی‌زبانان خوش هم نشسته است. مصادیق آن را در سروده‌های منزوی نیز می‌توان سراغ گرفت، از جمله: دلت ایثار کن آن‌سان که حقی با حق‌دار
 (ص ۷۵) که، در آن، قافِ مشدّد حقی مخفّف شده است. یا در بیت
 گوهرت بی دروغ و بی غل و غش سهره‌ای در میان ناسره‌هاست
 (ص ۴۰۳)

(شماره ۱۳ فهرست) در وزن فعلاتن مفاعیلن فعّلن که، در آن، لامِ مشدّد غل مخفّف شده است.
 در دو مصراع فصلِ گلگشتِ دشت‌ها دره‌هاست (ص ۴۰۳) (شماره ۱۳ فهرست) در وزن فعلاتن مفاعیلن فعّلن و سرسبز و گل اندر گل دشت و دره می‌بینم (ص ۳۰۵) (شماره ۱۴ فهرست) در وزن مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن دژه (در تلفظ متداول)، به حذف تشدید، دره شده است. ناگفته نماند که همین واژه بارها در شعر منزوی به تشدید «ر» آمده است. (← همان، ص ۱۶۴، ۱۹۶، ۳۳۰، ۴۵۱، ۵۱۸، ۵۷۵)

واژه‌هایی نیز با دو تلفظ چون امید/اُمید داریم که شاعر در اختیار یکی از آنها به مقتضای وزن آزاد است. منزوی هم بارها (← همان، ص ۸۶، ۱۰۱، ۱۴۴، ۳۸۵، ۴۲۵) آن را با میمِ مشدّد به کار برده است از جمله در
 می‌یافم از آن رشته اُمیدِ درازی روزی اگر افتد سر زلفِ تو به چنگم
 (ص ۱۰۱)

(شماره ۴ فهرست) در وزن مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن.

در سنت شعری زبان فارسی، در برخی از واژه‌ها، واج /U/ به صورت /O/ درمی‌آید که مصادیق آن را در سروده‌های منزوی نیز می‌یابیم. نمونه‌هایی از آن است: کسی از آن سویی ظلمت مرا صدا می‌کرد (ص ۴۳۳)؛ و در همان غزل: در این سو آن سویی تقویم جابه‌جا می‌کرد

(همان‌جا)؛ نیز در سوادِ آن سَوِی مه یا سواری آن سَوِی رود (ص ۴۳۵) (هرسه، شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعْلن؛ و در یک سایه از من شتابان سَوِی سایه تو (ص ۳۷) (شماره ۲۱ فهرست) در وزن چهار بار مفعول + فعْلن؛ تو همان مرغِ همایون که سویم آمدی امّا (ص ۳۸) (شماره ۴۶ فهرست) در وزن فعلاَتِن فعلاَتِن فعلاَتِن فعْلن؛ صد بغضِ کهنه در گُلویِ ناودان شکست (ص ۶۶) (شماره ۲ فهرست) در وزن مفعول فاعلاَت مفاعِل فاعْلن؛ بردگانِ جان‌داده پایِ بارویِ نمرود (ص ۶۹) (شماره ۱۱ فهرست) در وزن فاعلاَت مفعولن فاعلاَت مفعولن؛ از بهشت سَوِی من هدیه فرستاد آن‌گاه (ص ۱۱۸) (شماره ۳ فهرست) در وزن فعلاَتِن فعلاَتِن فعلاَتِن فعْلن؛ راست چون پیغمبری رو در رویِ ناباورانش (ص ۱۴۱) (شماره ۱۰ فهرست) در وزن چهار بار فاعلاَتِن؛ آهویِ سرداده به هامونِ کیست (ص ۱۵۵) (شماره ۵۷ فهرست) در وزن مفتعلن مفتعلن فاعْلن؛ دریغ می‌کند از نوشِ داروییِ کساوس (ص ۱۷۸) (شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعْلن؛ به کسی که بی‌تو راهی سَوِی هیچ‌سو ندارد (همان، ص ۲۱۶) (شماره ۱۵ فهرست) در وزن فعلاَت فاعلاَتِن فعلاَت فاعلاَتِن؛ دریده شد گُلویِ نِی‌زنانِ عشق‌نواز (ص ۲۷۶) (شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعْلن؛ ای گیاهِ جادوییِ آخر چه خواهم چید از تو (ص ۲۸۸) (شماره ۱۰ فهرست) در وزن چهار بار فاعلاَتِن؛ از ابرویِ کمانیتِ آن تیرِ غمزه نیست (ص ۳۳۷) (شماره ۲ فهرست) در وزن مفعول فاعلاَت مفاعِل فاعْلن؛ کمندِ گیسویِ تو حلقه‌ای به گردنِ من (ص ۳۹۷) (شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعْلن؛ همین نه بانویِ شعرِ منی که مدحِ تو (ص ۴۵۶) (شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعْلن؛ نفسِ مبادم اگر در شلالِ گیسویِ تو کم از نسیم بود در خلالِ گیسویِ بید (ص ۳۹۶) (شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعِلن فعلاَتِن مفاعِلن فعْلن.

در عوض، در بیتِ از سَوِیِ روشنایی بر اسبی از رهایی می‌آئی و ز خورشید پر کرده خورجینت (ص ۷۷) (شماره ۷ فهرست) در وزن دو بار مفعول فاعلاَتِن، خور (در خورجین) به جای xur، xor آمده است.

در شعر منزوی گاه ساکن متحرک یا متحرک ساکن گشته یعنی مصوّتی و در نتیجه هجایی افزوده یا کاسته شده است. از نمونه‌های آن است:

مردِ میدانی اگر باشد از این جوهرِ ناب کاری از پیش رود کمازِستانِ کارش برد

(ص ۷۵)

(شماره ۳ فهرست) در وزن فعلاتن فعلاتن فععلن که، در آن، کارستان به جای کارستان نشسته است (راء متحرک ساکن و سین ساکن متحرک شده است).

کلمه گرفتم اینکه خدا بود یا نبود (ص ۳۹۹) (شماره ۲ فهرست) در وزن مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن که، در آن، لام متحرک در کلمه ساکن شده است.

همین تصرف را در بیت

و کلمه بود و جهان در مسیر تکوین بود و دوست داشتن آن کلمه نخستین بود

(ص ۲۲۷)

(شماره ۱ فهرست) در وزن مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن نیز شاهدیم.

نمونه‌هایی دیگر: تو را در بسترت در جامه خواب تو پُربایم (ص ۳۹)؛ تو را ای جاودانه بهترین تحریر پُربایم (همان‌جا)؛ چه بنویسم چه ننویسم چه پُربایم چه نپُربایم (ص ۲۸۲) (هر سه شماره ۶ فهرست) در وزن چهار بار مفاعیلن؛ تا در کجا پُتکانم از دامن دل این سنگ سنگین را (ص ۸۶) (شماره ۲۵ فهرست) در وزن چهار بار مستفعِلن + فعلن.

فهرست اوزان غزل‌های مندرج در مجموعه اشعار حسین منزوی*

۱ - U - U - UU - U - U - UU - (۹۲ غزل)

مفاعِلن فعَلاتن مفاعِلن فعَلن ۴-۵-۷-۸-۱۱-۱۲-۱۳-۱۹-۲۸-۳۷-۶۲-۶۵-۷۲-۸۱-۸۷-۹۳-۹۴-۱۱۶-۱۱۸-۱۲۰-۱۲۲-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۴-۱۳۷-۱۴۳-۱۴۹-۱۵۳-۱۵۴

* ذیل هر شماره از این فهرست، صورت نشانه‌ای و افاعیلی ارکان وزن؛ شمار غزل‌های سروده در آن وزن؛ و شماره آن غزل‌ها آمده است. شماره غزل‌ها بر اساس شماره‌بندی مجموعه اشعار حسین منزوی (← منزوی ۶) مشخص شده است. وزن غزل‌ها بر پایه مطلع آنها معین گردیده است. در دو غزل منزوی (غزل ۲۸۳، شماره ۶۰ فهرست؛ غزل ۳۹۷، شماره ۳۸ فهرست) مصراع‌ها متساوی نیستند و، در فهرست، وزن این غزل‌ها بر پایه مطلع غزل آمده است.

در عروض نو، هجای پایان مصراع یک بلند (-) اختیار می‌شود. از این رو، در رکن‌بندی، از ذکر گونه‌هایی چون فعَلان (گونه فعلن) یا فاع (گونه فع) یا فاعلان (گونه فاعلن) خود را معاف ساخته‌ایم. غزل ۴۰۴ در وزن شماره ۱ فهرست و غزل ۴۱۲ در وزن شماره ۳ فهرست سروده شده است؛ اما از آنجا که در مجموعه اشعار حسین منزوی این دو غزل پیش‌تر به ترتیب ذیل شماره ۲۴۷ و ۲۵۹ آمده‌اند و تکراری‌اند در فهرست شماره‌های ۴۰۴ و ۴۱۲ نیامده است.

۱۵۵-۱۵۹-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۸۳-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۴-۱۹۷-۲۰۳-۲۰۴-
۲۱۳-۲۱۶-۲۲۹-۲۴۵-۲۴۷-۲۵۲-۲۵۴-۲۵۶-۲۶۶-۲۶۸-۲۷۰-۲۸۲-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۳-
۳۰۴-۳۰۵-۳۰۸-۳۰۹-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۶-۳۳۵-۳۳۶-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۶-۳۴۸-۳۵۱-۳۵۸-
۳۶۰-۳۶۴-۳۶۷-۳۷۳-۳۷۷-۳۸۶-۳۹۵-۳۹۸-۴۰۶-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۴-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-
۴۲۹-۴۳۱.

لبت صریح‌ترین آیه شکوفایی است و چشم‌هایت شعرِ سیاہ‌گویایی است

(ص ۲۴)

۲ - U - U - - UU - U - U - - (۵۷ غزل)

مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن ۲۲- ۳۱- ۳۵- ۳۹- ۵۲- ۵۳- ۶۶- ۷۹- ۸۴- ۸۵- ۹۰- ۹۲- ۹۹-
۱۱۴-۱۱۹-۱۳۵-۱۳۹-۱۴۰-۱۵۰-۱۷۲-۱۸۵-۱۹۸-۱۹۹-۲۱۰-۲۱۷-۲۲۰-۲۲۵-۲۳۳-
۲۵۰-۲۷۲-۲۷۸-۲۸۸-۲۹۲-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۳-۳۰۶-۳۰۷-۳۱۰-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۹-۳۲۹-
۳۴۳-۳۴۷-۳۶۳-۳۷۹-۳۸۱-۳۸۵-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۳-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۳-۴۱۵-۴۲۵.

زیبایی از جمالِ تو بُعد محقری است ناز از کرشمه تو نمود مصغری است

(ص ۴۷)

۳ - UU - - UU - - UU - - UU - - (۲۹ غزل)

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلن یا فعلن ۲۶- ۲۷- ۲۹- ۴۷- ۴۸- ۶۱- ۶۳- ۷۶- ۸۲- ۱۰۲- ۱۰۸-
۱۱۲-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۷-۲۱۴-۲۳۱-۲۴۲-۲۴۶-۲۵۳-۲۵۷-۲۵۹-۲۷۳-۳۲۴-۳۸۰-۳۸۳-
۳۹۰-۳۹۲-۴۳۲.

کاش سیلی شود این اشک که ما را ببرد که مرا با تو درآمیزد و زینجا ببرد

(ص ۵۳)

۴ - UU - - UU - - UU - - (۲۵ غزل)

مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن ۳۶- ۵۵- ۵۶- ۵۷- ۶۴- ۶۷- ۷۰- ۱۰۴- ۱۲۱- ۱۴۷- ۲۵۵- ۲۶۲-
۲۷۵-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۷-۲۹۱-۳۲۰-۳۶۱-۳۶۵-۳۶۸-۳۷۴-۳۸۷-۳۸۹-۴۱۱.

بر پرده از آن روز که تصویرِ تو بستند ما را هم از آن روز به زنجیرِ تو بستند

(ص ۶۳)

۵ - U - - - U - - - U - - - (۲۲ غزل)

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن ۴۳-۷۸-۹۷-۹۸-۱۰۰-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۱۵-۱۲۶-۱۳۳-۱۴۱-۱۴۸-۱۷۶-۱۸۰-۲۱۵-۲۷۶-۲۸۶-۲۹۵-۳۷۵-۴۲۲-۴۳۵.

وقت آن آمد کز اندوهان سبکباری کنیم شستشو را اشک شوق از دیدگان جاری کنیم
 (ص ۷۰)

۶ U - - - U - - - U - - - U (غزل ۲۲)

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن ۱-۱۶-۱۷-۲۴-۱۱۰-۱۲۴-۱۶۰-۱۶۲-۱۸۱-۲۰۲-۲۰۶-۲۱۱-۲۲۲-۲۲۴-۲۲۶-۲۳۴-۲۹۸-۳۱۷-۳۲۸-۳۸۸-۳۹۶-۴۳۳.

شود تا ظلمتم از بازی چشم چراغانی مرا دریاب ای خورشید در چشم تو زندانی
 (ص ۲۱)

۷ U - U - - - U - U - - - U (غزل ۱۹)

مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن (یا مستفعّلن فعولن مستفعّلن فعولن) ۵۰-۵۹-۶۸-۷۱-۷۵-۸۶-۹۶-۱۱۷-۱۷۵-۱۹۶-۲۰۸-۲۱۸-۲۳۸-۲۴۴-۲۴۹-۲۵۱-۲۷۱-۳۳۰-۳۴۹.

برق سپیده دیدم در مشرق جبینت گل‌ها به دیده چیدم از باغ آستینت
 (ص ۷۷)

۸ U - U - UU - U - UU - - - UU (غزل ۱۳)

مفاعیلن فعلاتن مفاعیلن فعلاتن ۲۰-۳۲-۳۳-۴۴-۸۳-۱۰۳-۱۱۱-۱۳۶-۱۴۶-۲۲۸-۲۹۷-۴۰۵-۴۰۷.

پرندۀ نرم‌تر از روح یک ترانه می‌آمد پرندۀ نه‌که پری بود و از فسانه می‌آمد
 (ص ۴۴)

۹ U - - - U - - - U - - - U (غزل ۱۱)

مستفعّلن مستفعّلن مستفعّلن فعّلن ۱۰-۱۳۸-۱۴۵-۱۷۰-۲۳۰-۲۳۵-۲۶۱-۳۱۸-۳۳۹-۳۵۰-۳۷۰.

امشب به یادت پرسه خواهم زد غریبانه در کوچه‌های ذهنم اکنون بی‌تو ویرانه
 (ص ۳۳)

۱۰ U - - - U - - - U - - - U (غزل ۹)

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن ۹-۳۴-۴۶-۷۳-۱۰۱-۱۵۲-۲۰۷-۲۴۳-۲۶۳.

در من ادراکی است از تو عاشقانه عاشقانه
از تو تصویری است در من جاودانه جاودانه
(ص ۳۱)

۱۱ - U - U - - - U - U - - - (۹ غزل)

فاعلات مفعولن فاعلات مفعولن (یا فاعلن مفاعیلن فاعلن مفاعیلن) ۴۲-۱۲۸-۱۴۴-۲۴۱-۲۷۹-
۳۵۵-۳۵۶-۳۸۴-۴۱۴.

خانه‌های دم‌کرده کوچه‌های بغض‌آلود
طرح شهر خاکستر در زمینه‌ای از دود
(ص ۶۹)

۱۲ - - U - - - U - - - U - - - (۹ غزل)

مستفعلن مستفعلن مستفعلن فع ۲-۸۰-۱۶۷-۲۰۵-۲۷۴-۳۰۲-۳۱۴-۳۸۲-۴۲۳.
دریای شورانگیز چشمانت چه زیباست آنجا که باید دل به دریا زد همین جاست
(ص ۲۲)

۱۳ - UU - U - U - - U U - UU - (۸ غزل)

فعلاتن مفاعیلن فعلن ۱۹۳-۲۵۸-۲۸۱-۳۱۱-۳۱۳-۳۳۷-۳۵۳-۳۷۲.
ما و من باش و ماه را بگذار گل من شو گیاه را بگذار
(ص ۲۷۱)

۱۴ - - - UU - - - - UU - - - (۸ غزل)

مفعول مفاعیلن مفعول مفاعیلن ۶-۷۴-۱۰۹-۱۴۲-۲۰۹-۲۲۱-۳۳۱-۳۳۴.
از زمزمه دلتنگیم از همه بیزاریم نه طاقت خاموشی نه تاب سخن داریم
(ص ۲۷)

۱۵ - - U - U - UU - - U - U - UU - (۵ غزل)

فعلات فاعلاتن فعلات فاعلاتن ۶۰-۸۹-۱۵۸-۱۹۵-۴۳۶.
شب دیرپای سردم تو بگوی تا سرآیم سحری چو آفتابی ز درون خود برآیم
(ص ۸۹)

۱۶ - U - U - U - U - U - U - U - U - (۵ غزل)

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن ۵۴-۲۰۱-۲۳۹-۲۶۷-۴۱۷.
غزل غزل ترانه تو ترانه بهار تو چمن چمن بهار تو بهار ماندگار تو
(ص ۸۲)

۱۷ - - UU - U - - - (۵ غزل)

مفعول مفاعیلن مفاعیلن ۹۱-۱۲۵-۱۵۱-۱۸۲-۴۳۰.

تا مطربِ عشق خسته می‌خواند سازِ دلِ ما شکسته می‌خواند

(ص ۱۳۰)

۱۸ - U - - U - - U - - (۴ غزل)

فعولن فعولن فعولن فعولن ۲۳-۳۰-۳۰۱-۴۳۴.

مجویید درمن ز شادی نشانه من و تا ابد این غم جاودانه

(ص ۴۸)

۱۹ - - U - - U - - - - (۴ غزل)

مستفعلن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن ۸۸-۱۶۱-۱۷۹-۳۴۲.

چون آفتابِ خزانِ بی‌تو دلِ من گرفته‌ست

جانا کجایی که بی‌تو خورشیدِ روشن گرفته‌ست

(ص ۱۲۷)

۲۰ - UU - U - - UU - U - - (۴ غزل)

مفتعلن مفاعیلن مفتعلن مفاعیلن ۷۷-۱۲۷-۱۶۳-۴۱۸.

یادِ تو می‌وزد ولی بی‌خبرم ز جایِ تو کز همه سوی می‌رسد نکه‌تِ آشنایِ تو

(ص ۱۱۰)

۲۱ - - U - - U - - U - - (۴ غزل)

مفعول مفعول مفعول مفعول (یا فعلن) ۱۴-۱۸-۴۱-۲۴۰.

درمن کسی باز یادِ تو افتاد امشب بانگی تو را از درونم صلا داد امشب

(ص ۳۷)

۲۲ - U - - - U - - - U - - - (۳ غزل)

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن ۳۲۳-۳۳۸-۳۶۹.

دست و رو در آبِ جو ترکردنم گیرم ز ناچاری‌ست

من بخواهم یا نخواهم جویبارِ زندگی جاری‌ست

(ص ۴۱۸)

۲۳ - U - - - U - - - U - (۳ غزل)

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فع ۱۲۳-۱۷۳-۳۶۲.

در خیابانی که از بوی تو سرشار است می‌روم وز یاد تو ذهنم گرانبار است

(ص ۱۶۷)

۲۴ - U - - - U - - - U - - - U - (۳ غزل)

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن ۹۵-۲۷۷-۲۹۶.

زان باده پرکن ساغرم کز وی سحر سرمی‌زند خورشید در خمخانه‌اش هر صبح ساغر می‌زند

(ص ۱۳۴)

۲۵ - U - - - U - - - U - - - U - (۳ غزل)

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن فعلن ۵۸-۲۸۰-۳۹۳.

رنج گرانم را به صحرا می‌دهم صحرا نمی‌گیرد اشک روانم را به دریا می‌دهم دریا نمی‌گیرد

(ص ۸۶)

۲۶ - U - - - U - - - U - - - UU - (۳ غزل)

مفعول فاعلات فاعولن مفعول فاعلات فاعولن ۱۸۶-۳۶۶-۳۹۴.

باغِ خزانی توام ای یار که بی تو برگ و بار ندارد وقتی تو نیستی گلِ سرخم تقویم من بهار ندارد

(ص ۲۶۱)

۲۷ - UU - - - U - - - U - (۳ غزل)

مفعول مفاعلن فاعولن (یا مستفعل فاعلات فعلن) ۲۵-۱۲۹-۳۹۱.

ای زادنم ابتدای عشقت وی مردنم انتهای عشقت

(ص ۵۱)

۲۸ - U - - - U - - - U - - - U - (۲ غزل)

فاعلات فاعلات فاعلات فاعلن ۲۶۴-۴۰۱.

تا همیشه از برایم ای صدای من بمان ای صدای مهربانِ بمان برای من بمان

(ص ۳۵۱)

۲۹ - U - - - U - - - U - (۲ غزل)

فاعلن فاعلن فاعلن فع ۳۴۴-۴۱۶.

باز مستی و بیدار خوابی است باز هم رنگِ خونم شرابی است

(ص ۴۴۸)

۳۰ - U - U - - U - U - (۲ غزل)

فاعِلن فَعِل فاعِلن فَعِل (یا فاعِلاتِن فاعِلاتِن) ۱۵۶-۱۵۷.

ای نوای من از نوای تو نای من پراز نغمه‌های تو

(ص ۲۱۴)

۳۱ - UU - - UU - - UU - (۲ غزل)

فَعِلاتِن فَعِلاتِن فَعِلن ۱۷۴-۱۸۴.

ای لب‌ت ساغرِ بیجاده من بوسه‌ات ناب‌ترین باده من

(ص ۲۴۲)

۳۲ - U - U - UU - - - UU - U - U - (۲ غزل)

مفاعِلن فَعِلاتِن فَع مفاعِلن فَعِلاتِن فَع ۴۹-۲۲۷.

زنی که صاعقه‌وار آنک ردای شعله به تن دارد فرونیامده خود پیداست که قصید خرمین من دارد

(ص ۷۶)

۳۳ - U - U - - U - U - U - - U - (۲ غزل)

مفاعِللُ فاعِلن مفاعِللُ فاعِلن (یا فَعولن مفاعِلن فَعولن مفاعِلن) ۳۲۷-۳۳۳.

به سودای آسمان پروبال می‌زنی ولی کو گشایشی از این راه روزنی

(ص ۴۲۴)

۳۴ - UU - U - U - - UU - - (۲ غزل)

مفتَعِلن فاعِلات مفتَعِلن فَع ۲۳۲-۳۵۲.

آمده‌ام بازت ای بهار ببینم محو تماشا به سایه‌ات بنشینم

(ص ۳۱۸)

۳۵ - UU - - UU - - UU - (۲ غزل)

مفتَعِلن مفتَعِلن مفتَعِلن مفتَعِلن ۳۸-۵۱.

بی‌تو به سامان نرسیم ای سرو سامان همه تو ای به تو زنده همه من ای به تنم جان همه تو

(ص ۶۵)

۳۶ - UU - U - U - - - - UU - U - U - (۲ غزل)

مفعول فاعلات مفاعیلن مفعول فاعلات مفاعیلن ۲۶۵-۳۴۵.

از چشم‌های عشق چه می‌خواهید ای ابرهای بغضی و بارانی

بر گونه‌های دوست چه می‌بارید ای اشک‌های طاغیِ توفانی

(ص ۳۵۲)

۳۷ - U - - U - - U - - U - - U - - (۲ غزل)

مفعول مفعول مفعول مفعول مفعول (یا فع لن) ۳-۳۲۵.

ای گیسوانِ رهایِ تو از آبشارانِ رهاتر چشمانت از چشمه‌سارانِ صافِ سحرِ باصفاتر

(ص ۲۳)

۳۸ - U - U - U - U - U - U - U - (۱ غزل)

فاعلات فاعلات فاعلات فاعلات فع ۳۹۷.

سرکشیدم از میان خون دوان‌دوان که آمدی پر گشودم از درون گشوده‌بازوان که آمدی

(ص ۵۰۷)

۳۹ - U - U - U - U - U - U - (۱ غزل)

فاعلات فاعلات فاعلات فع ۴۰.

عاشقانه سر بسته به رویِ شانهم گوش کن به نغمه‌هایِ عاشقانه‌ام

(ص ۶۷)

۴۰ - U - U - U - U - U - (۱ غزل)

فاعلات فاعلات فاعلن ۲۹۴.

حکمم از زمین رها شدن نبود سرنوشتِ من خدا شدن نبود

(ص ۳۸۴)

۴۱ - U - U - U - U - - U - U - U - (۱ غزل)

فاعلات فاعلات فع فاعلات فاعلات فع ۳۱۲.

نقش‌هایِ کهنه‌ام چقدر تلخ و خسته و خزان‌اند نقشِ غربتِ جوانه‌ها رنگِ حسرتِ جوانی‌اند

(ص ۴۰۴)

۴۲ - UU - U - U - - UU - U - U - (۱ غزل)

فاعلات مفتعلن فاعلات مفتعلن ۲۲۳.

بر پل شکسته ممان کاین نه خالی از خطر است روڈ اژدهای دمان زیرِ پات درگذر است
 (ص ۳۰۷)

۴۳ - U - - - U - - - U - (۱ غزل)

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن ۳۷۶.

روز رنگِ سبزه افسرده دارد بویِ پرچین‌های باران خورده دارد
 (ص ۴۸۳)

۴۴ - U - - - U - - - U - - - U - (۱ غزل)

فاعِلن فاعِلن فاعِلن فع فاعِلن فاعِلن فاعِلن فع ۳۷۸.

شهر منهایِ وقتی که هستی حاصلش برزخ خشک و خالی
 جمیع آینه‌ها ضربه در تو بی‌عدد صفر بعد از زلالی
 (ص ۴۸۵)

۴۵ - UU - - UU - - UU - - (۱ غزل)

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فع ۲۳۷.

شوکران است اگر وصلِ تو خواهم خورد خودِ مرگ است اگر عشقِ تو خواهم مرد
 (ص ۳۲۳)

۴۶ - UU - - UU - - UU - - (۱ غزل)

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فعلاتن ۱۵.

ای که گمنام رسیدی تو و گمنام گذشتی تو که بودی که شتابان و بی‌آرام گذشتی
 (ص ۳۸)

۴۷ - U - - U - - U - - U - (۱ غزل)

فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن ۴۱۹.

الا بسی وفا یار کز یاریم می‌گریزی به خوابم می‌آیی ز بیداریم می‌گریزی
 (ص ۵۳۰)

۴۸ - U - - U - - U - - U - - U - (۱ غزل)

فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن ۴۰۲.

فرود آمدم از بهشت در این باغ ویران خدایا فرود آمدم تا نباشم جدا زین اسیران خدایا
(ص ۵۱۳)

۴۹ - - - U - - - - - U (۱ غزل)

مستفعلن فعْلن مستفعلن فعْلن ۳۵۷.

یک بار دیگر عشق یک بار دیگر تو شورِ مجدد تو شوقِ مکرر تو
(ص ۴۶۲)

۵۰ - - - U - - - - - U (۱ غزل)

مستفعلن مستفعلن فعْلن ۲۳۶.

ای گل همه فصلت بهاران باد تقویمِ عمرت بی‌زمستان باد
(ص ۳۲۲)

۵۱ - - - U - - - - - U - - - - - U (۱ غزل)

مستفعلن مستفعلن فعْلن مستفعلن مستفعلن فعْلن ۳۵۴.

دیگر برای دم زدن از عشق باید زبانی دیگر اندیشید
باید کلامِ دیگری پرداخت باید بیانی دیگر اندیشید
(ص ۴۵۹)

۵۲ - - U - - - - U - - - - - U (۱ غزل)

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن ۱۹۰.

می‌آیم و دلتنگِ دلتنگ ای شنگِ نازک‌تن برایت می‌آیم و سوغاتی من از بوسه پیراهن برایت
(ص ۲۶۷)

۵۳ - - - U - U - - - - - U - U (۱ غزل)

مستفعلن مفاعیلن مستفعلن مفاعیلن ۲۰۰.

در خود خروش‌ها دارم چون چاه اگرچه خاموشم
می‌جوشم از درون هرچند با هیچ‌کس نمی‌جوشم
(ص ۲۸۰)

۵۴ - - U - U - U - - - U - U - U (۱ غزل)

مفاعیلن فعْلن مفاعیلن فعْلن ۳۷۱.

- نمی‌گذارم از من بگیردت زمانه
 به هر دلیلی این بار و یا به هر بهانه
 (ص ۴۷۸)
- ۵۵ - UU - U - U - - - (۱ غزل)
 مفتعلن فاعلات مفتعلن فعلن ۴۵.
- بی‌تو شیم با ستاره شامِ غریبان است
 با تو شیم بی‌ستاره نیز چراغان است
 (ص ۷۲)
- ۵۶ - UU - U - - - UU - (۱ غزل)
 مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن ۳۳۲.
- دود گرفته‌ست افق باز کجا سوخته
 آتشِ آهِ کسی باز که را سوخته
 (ص ۴۲۹)
- ۵۷ - UU - UU - - - U - (۱ غزل)
 مفتعلن مفتعلن فاعلن ۱۱۳.
- کاسه خورشید پر از خونِ کیست
 گنبدِ مینایی وارونِ کیست
 (ص ۱۵۵)
- ۵۸ - UU - U - U - - - (۱ غزل)
 مفعول فاعلات فعولن ۳۵۹.
- عریان شدی و عطرِ علف زد
 شب یگه خورد و ماهِ کلف زد
 (ص ۴۶۴)
- ۵۹ - UU - U - U - - - (۱ غزل)
 مفعول فاعلات مفاعیلن ۶۹.
- ای بسته چشم‌های تو راهم را
 پُر کرده قامتِ تو نگاهم را
 (ص ۱۰۰)
- ۶۰ - UU - U - - - UU - (۱ غزل)
 مفعول مفعول مفعول مفعول فع ۲۸۳.
- تقدیر تقویمِ خود را تماماً به خون می‌کشید
 وقتی که رستم تهیگاهِ سهراب را می‌درید
 (ص ۳۷۱)

منابع

- اخوان ثالث، مهدی (۱)، بدایع و بدعت‌های نیما یوشیج، زمستان، تهران ۱۳۷۶.
- _____ (۲)، زمستان، زمستان، تهران ۱۳۸۶.
- _____ (۳)، سه کتاب، زمستان، تهران ۱۳۸۷.
- اسماعیلی اراضی، ابراهیم، غزل مزل، گفتمان اندیشه معاصر، اصفهان ۱۳۸۳.
- امین پور، قیصر، گل‌ها همه آفتابگردان‌اند، مروارید، تهران ۱۳۸۲.
- بهبهانی، سیمین (۱)، خطی ز سرعت و از آتش، زوار، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۰.
- _____ (۲)، دشت اردن، زوار، تهران ۱۳۷۰.
- _____ (۳)، رستاخیز، زوار، تهران ۱۳۷۰.
- _____ (۴)، یک دریچه آزادی، سخن، تهران ۱۳۷۴.
- _____ (۵)، یکی مثلاً اینکه... البرز، تهران ۱۳۷۹.
- بهنی، محمدعلی، گاهی دلم برای خودم تنگ می‌شود، دارینوش، تهران ۱۳۸۶.
- پرنک، نوذر، آن سوی باد، به کوشش بیژن ترقی، سنایی، تهران ۱۳۸۲.
- تولگی، فریدون، شعله کبود، سخن، تهران ۱۳۸۰.
- سعیدی، محمدشریف، سفر آهوها، تکا، تهران ۱۳۸۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، آینه‌ای برای صداها، سخن، تهران ۱۳۷۶.
- شمیسا، سیروس (۱)، آشنایی با عروض و قافیه، میترا، تهران ۱۳۸۶.
- _____ (۲)، فرهنگ عروضی، فردوس، تهران ۱۳۷۵.
- _____ (۳)، معانی، میترا، تهران ۱۳۷۴.
- شهریار، محمدحسین، دیوان شهریار، ج ۱، زرین و نگاه، تهران ۱۳۷۴.
- قهرمان، عسرت (۱)، سروش، [بی‌نا، بی‌جا] ۱۳۷۲.
- _____ (۲)، موج، [بی‌نا]، مشهد ۱۳۶۴.
- کاظمی، روح‌الله، سبب نقره‌ای ماه، مروارید، تهران ۱۳۸۸.
- منزوی، حسین (۱)، از شوکران و شکر، آفرینش، تهران ۱۳۸۵.
- _____ (۲)، از کهریا و کافور، کتاب زمان، تهران ۱۳۷۷.
- _____ (۳)، با سیاوش از آتش، پاژنگ، تهران ۱۳۷۴.
- _____ (۴)، با عشق در حوالی فاجعه، پاژنگ، تهران ۱۳۷۱.
- _____ (۵)، تیغ و ترمه و تغزل، آفرینش، تهران ۱۳۸۵.
- _____ (۶)، مجموعه اشعار، به کوشش محمد فتحی، آفرینش و نگاه، تهران ۱۳۸۸.
- میرزایی، محمدسعید، درها برای بسته شدن آفریده شد، کانون، تهران ۱۳۷۶.
- نصراآبادی، محمدطاهر، تذکره نصراآبادی، تصحیح و تعلیقات محسن ناجی نصراآبادی، اساطیر، تهران ۱۳۷۸.



Vol. XIII, No. 1 (Ser. No. 49)

Spring 2012

Rated as a
Scientific and Research Journal
by the Ministry of Science,
Research and Technology

President: Gh.A. Haddad Adel

Editorial board: A.M. Ayati, M. Dabir-Moghaddam, K. Fani,
H. Habibi, Gh.A. Haddad Adel, A. Najafi, M.R. Nasiri,
H. Rezai Baghbidi, A.A. Sadeghi, A. Samiee (Gilani),
B. Sarkarati, M.R. Torki

Editor: A. Samiee (Gilani)

Nāme-ye Farhangestān

The Academy of Persian Language and Literature
Academies Complex, After Metro Station,
Haghani Express Way, Tehran-Iran
Postal Code: 1538633211
P.O. Box: 15875-6394

Phone: (+ 98 21) 88642339-48, Fax: 88642500

e-mail: farnameh@persianacademy.ir
namehfarhangestan@gmail.com

Please fill out the subscription form in the following website:
www.persianacademy.ir

This Journal is indexed in the Scientific Information Database:
www.SID.ir

Foreign Subscriptions:

Middle East and neighbouring countries: 64.00 Euro per year
Europe and Asia: 80.00 Euro per year
Africa, North America, and the Far East: 96.00 Euro per year

Bank account in foreign exchange (Euro):
56233, Bank Melli Iran, Eskin branch, code: 271
in the name of the Academy of Persian Language and Literature

Printed in the Islamic Republic of Iran

Ser. No. 49



معرفی و تصحیح چند بیت از رودکی

مسعود قاسمی (پژوهشگر گروه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

طی سال‌های اخیر، در ایران و تاجیکستان، چاپ‌های متعددی از اشعار رودکی، بیشتر بر پایه چاپ سعید نفیسی، در اثر او به نام محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، منتشر شده که نمودار علاقه به سروده‌های نغز اوست. متأسفانه هیچ‌یک از این چاپ‌ها خالی از خطا و نقص نیست.

در عصر ما، شادروان سعید نفیسی، براگینسکی شرق‌شناس روس، و میرزایف، محقق تاجیک، در معرفی رودکی و اشعار او پیشاهنگ بوده‌اند. نفیسی، با جمع‌آوری اشعار و تألیف محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی به پستوانه بیش از صد منبع، خدمت بزرگی در عرصه زبان و ادب فارسی انجام داد. اما در این اثر، خطاهایی راه یافته که محققان مبلغی از آنها را متذکر شده‌اند. مع‌الوصف، برخی از آنها در چاپ‌های اشعار این شاعر تکرار شده است.

انواع این خطاها به شرح زیر است:

- نسبت دادن اشعاری از شاعران دیگر به رودکی؛
- جابه‌جایی ابیات در قطعه شعر و اختلال در رابطه معنایی آنها بر اثر آن یا بر اثر افتادن بیت یا ابیاتی در فواصل بیت‌های منقول؛
- افتادگی یا تحریف و تصحیفی که وزن یا قافیه‌بندی را مخدوش و یا شعر را بی‌معنی ساخته است.

— اختیار یا پیشنهاد معنای نادرست برای واژه یا واژه‌هایی با ضبط درست در شعر. ضمناً، در مواردی، برای معنایی که درست اختیار شده توضیحات و شواهدی تازه ذکر شده است. ذیلاً شواهدی از این انواع که در نوشته‌های محققان ذکر آنها نیامده نقل می‌شود.

● در قطعه شش بیتی زیر که نفیسی (ص ۵۰۴) آنها را نقل کرده، ابیات سوای دو بیت اول رابطه معنایی ندارند:

کساروان شهید رفت از پیش	وان ما رفته گیر و می‌اندیش
از شمار دو چشم یک تن کم	وز شمار خرد هزاران بیش
توشه جان خویش از او بر بای	پیش کایدت مرگ پای‌آگیش
آنچه با رنج یافتیش و به دل	تو به آسانی از گزافه مدیش
خویش بیگانه گردد از پی سود	خواهی آن روز مزد کمتر دیش
گرگ را کی رسد صلابت شیر	باز را کی رسد نهیب شخیش*

* شخیش، مرغکی خوش‌آواز

● نفیسی (ص ۴۹۷) قصیده‌ای شانزده بیتی به مطلع

دیر زیاد آن بزرگوار خداوند جان گرامی به جانش اندر پیوند

را که در نزهت‌نامه علائی (۴۶۶ ق) اثر شهرمدان بن ابی‌الخیر (ص ۲۶-۲۷) به نام ابوالمعالی نحاس اصفهانی (وفات: ۵۱۲)، شاعر عهد سلجوقی آمده، از رودکی دانسته است.

همو دو بیت عربی

تَصَوَّرِ الدُّنْيَا بِعَيْنِ الْحَجَى	لَا بِأَلْتَى أَنْتَ بِهَا تَنْظُرُ
الدَّهْرُ بَحْرٌ فَاتَّخِذْ زَوْقاً	مِنْ عَمَلِ الْخَيْرِ بِهِ تَعْبُرُ

را که ترجمه شعری است از رودکی به قلم ابوالحسن مؤملی، شاعر قرن پنجم، و ثعالبی آن را در یتمه‌الدهر (جزء چهارم، ص ۱۴۹) نقل کرده، به سبک رودکی به صورت

این جهان را نگر به چشم خرد	نی بدان چشم کاندرو نگری
همچو دریاست وز نکوکاری	کشتی ساز تا بدان گذری

(نفیسی، ص ۴۲۴)

به فارسی برگردانده و در اشعار رودکی وارد کرده و آن در چاپ‌های متعدد اشعار رودکی

به عنوان سروده او نقل شده است.

● در نسخه خطی تفسیر کهن جزء آخر قرآن کریم احتمالاً از نیمه دوم قرن ششم هجری، محفوظ در انستیتوی شرق شناسی و آثار خطی جمهوری تاجیکستان به شماره ۱۳۹۴، ضمن تفسیر آیه اَلَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (علق: ۴) آمده است:

به قلم کتابِ رحمان نیستند و شرایع بیان کنند؛ و [به] شمشیر گردنِ بیگانگان زنند و خون به ناحق ریزند؛ و به قلم نقاشان نقش کنند؛ و خلفا و سلاطین اجرا* و مشاھرہ** و عطا و صلہ به قلم تفرقه کنند؛ کَمَا قَالَ الرَّوْدُکِیْ به نزد امیر خراسان در آمد به روز نورو، فِی یَدِہِ قَلَمٌ وَ سَیْفٌ وَ قَالَ:

سخن آوردم و شمشیر قلم نوروئی تا به دست بود مایه هر پیروزی
 به سخن بی بزمان باش و شمشیر بریز خون اعدا به توقیع قلم ده روزی
 فَأَمَرَهُ بِالْفِ دینار. (ص ۱۶۳)
 * اجرا، مستمری، مواجب ** مشاھرہ، اجرت

بعضی از محققان تاجیک این دو بیت را معرفتی و چنین تصحیح کرده اند:

سخن آوردم و شمشیر [و] قلم نوروئی تا به دست بودا مایه هر پیروزی
 به سخن می به زبان باش و [به] شمشیر بریز خون اعدا و به توقیع قلم ده روزی
 (← شهاب الدین اف، ص ۶۷؛ رودکی صفحه چهل و یک و ص ۱۶۵)
 در مصرع دوم بیت اول، به نظر می رسد تا به دست تو بود ضبط درست باشد. صورت صحیح مصراع اول بیت دوم ظاهراً به سخن بی بزمان باش یعنی «شاد و خرّم باش» است. پزّمان به معنی «اندوهگین و دلتنگ» در زبان تاجیکی رایج است. در متون کهن نیز پزّمان و پزمانی به معنی «دلتنگ و افسرده؛ دلتنگی و افسردگی» و بی پزمانی به معنی «بی دردی و شادی» آمده است (← قاسمی، ص ۲۱۵-۲۱۶). لذا، صورت درست و بازسازی شده چنین پیشنهاد می شود:

سخن آوردم و شمشیر [و] قلم نوروئی تا به دست [تو] بود مایه هر پیروزی
 به سخن بی پزّمان باش و [به] شمشیر بریز خون اعدا [و] به توقیع قلم ده روزی
 در نوروزنامه منسوب به خیّام (ص ۱۸)، این رسم چنین وصف شده است:

آیین ملوک عجم ازگاه کیخسرو تا به روزگار یزدجرد شهریار، که آخر ملوک عجم بود، چنان بوده است که روز نورو نخست کس از مردمان بیگانه* موبد موبدان پیش ملک آمدی با جام زرّین پُر می و انگشتی و درمی و دیناری خسروانی و یک دسته خوید سبز رسته و شمشیری

و تیر و کمان و دوات و قلم و اسپ و بازی و غلامی خوب روی.

* مردمان بیگانه، کسانی جز نزدیکان و خویشاوندان

● آقای علیم اشرف خان، دانشیار دانشگاه دهلی، نسخه خطی جنگی محفوظ در کتابخانه سالار جنگ حیدرآباد به شماره A. N. M. 74 را شناسایی و معرفی کرده است که، در آن، هزار و نهصد و پنجاه و دو بیت از اشعار شاعران پارسی گو به خط نستعلیق نقل شده است. نسخه در سال ۱۱۸۸ هجری کتابت شده و، به گفته علیم اشرف خان، صائب تبریزی آنها را انتخاب کرده است (علیم اشرف خان، ص ۲۷۶). در این جنگ، پنجاه بیت از رودکی وجود دارد که بیشتر آنها، بعضاً با تفاوت‌هایی، در مجموعه اشعار چاپ شده او نیز آمده است. شماری از اشعار هم منسوب به قطران تبریزی است. اشعار نو شناخته ده بیت است به صورت‌های زیر:

به چشم دلت دید باید جهان که چشم سر تو نبیند نهان

(همان، ص ۲۷۸)

..... را بر نهاد گمار بدین آشکارت ببین آشکار

(همان جا)

(به نوشته علیم اشرف خان، پاره‌ای از مصراع اول در نسخه آب دیده و ناخواناست.)

ای جان من از آرزوی روی تو بریان بنمای یکی روی و ببخشای برین جان
دشوار نمای رخ و دشوار دهر بوس آسان بریابی دل و آسان برین جان

(همان، ص ۲۷۹)

بیت دوم این رباعی موزون نیست و صورت درست آن باید چنین بوده باشد:

دشوار نمایی رخ و دشوار دهی بوس آسان بریابی دل و آسان بیری جان

(همان جا)

جان در بیت اول به معنی «تن، جسم» و در بیت دوم به معنی «روح و روان» است.

نزدیک من آسانی تو باشد دشوار نزدیک تو دشواری من باشد آسان

(همان جا)

ز بهر آید کاین دست او همیشه به کار ز بهر ماندگان چشم او همیشه به راه

نیاز بگذرد آنجا که شاه کرد گذر ملال ننگرد آنجا که شاه کرد نگاه
(همان جا)

صورت درست بیت اوّل باید

ز بهر آمدگان دستِ او همیشه به کار ز بهر نامدگان چشمِ او همیشه به راه
یعنی «دست شاه برای کسانی که به طلب بخشش می آیند همواره به کار است و او چشم به راه نیامدگان است».

نیاز بگذرد در بیت دوم، به احتمال قوی، باید نیاز نگذرد باشد.

دی دل آشوب و دل آرایسی و دل آزار پس عهد بسته بوده با من ما برده به سر
با فراقِ تو جز نبود عیان بود تنم چون فراقِ تو عیان گشت تنم گشت حیز
من بیارایم هر روز رُخان را به سرشک تو بیارایسی هر روز رُخان را به گهر

(همان، ص ۲۸۲)

این سه بیت از شمار ابیات تغزلی قصیده‌ای سی و یک بیتی است در دیوان حکیم قطران تبریزی، بدین صورت:

ای دلارام و دل آشوب و دلاویز پسر عهد کرده به وفا با من و نابرده به سر...
تا فراقِ تو خبر بود عیان بود تنم تا فراقِ تو عیان گشت تنم گشت خبر...
من بیارایم هر روز رُخان را به سرشک تو بیارایسی هر روز میان را به کمر

(قطران تبریزی، ص ۱۰۷)

● در اثر عرفانی و اخلاقی ارشاد اثر قَلَانِسی نَسَفی، که در نیمه اوّل قرن ششم هجری تألیف شده، از شاعرانی همچون رودکی و ابوشکور بلخی و فرّخی همچنین از چند شاعر ناشناس همچون دهقان جوزین، قانع نخشبی، و منصور آبدالان، و نیز از شاعرانی که نام آنان ذکر نشده، اشعاری نقل شده است. در این اشعار، سه بیت از رودکی، نه بیت از مثنوی آفرین‌نامه ابوشکور بلخی، و دو بیت از فرّخی سیستانی آمده که ناشناخته بوده است. سه بیت رودکی چنین است:

تازئی و پارسی همه نزدیکِ ما یکی است نزدیکی او گرامی پرهیزگارت‌تر

(قَلَانِسی نَسَفی، ص ۱۵، حاشیه)

مصحّح در متن و در فهرست اشعار، ضبط گرامی (با نشانه اضافه) را اختیار کرده که درست نیست و درست گرامی بدون نشانه اضافه است. و مصراع به معنی «نزد خداوند، پرهیزگارت‌تر

گرامی است»، که ترجمه مضمون آیه إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقٰیكُمْ (حُجُرَات ۴۹: ۱۳) است. مصراع اوّل نیز مصداق و شرح آن است.

سنگ و گوهر یکی است چون نخوری* چه گُنی خان و مانِ خود پُر سنگ
به دو تنگی بسنده کار مباش تنگی گُور و زنگدانیِ تنگ
(همان، ص ۹۹)

* یادآور سخن سعدی: برای نهادن چه سنگ و چه زر.

● در تذکرة الشعرا (دولتشاه سمرقندی، ص ۵۹)، چندین بیت از رودکی نقل شده که یک دویستی آن در مجموعه‌های اشعار او دیده نمی‌شود و آن چنین است:

دردا و حسرتا که مرا دورِ روزگار بسی‌آلت و سلاح بزد راهِ کاروان
چون دولتی نمود مرا محنتی فزود بی‌گردن ای شگفت نبودست گردان
گردران در مصراع آخر به معنی «جای پرگوشت ران گاو و گوسفند است که، نسبت به گردن، گوشت بیشتری دارد». مضمون بیت آن است که «دولت با محنت قرین است همچنان‌که قصابِ گردران را با گردن به مشتری می‌دهد. به تعبیر دیگر گوشت را با استخوان». این مثل را شاعرانی دیگر از جمله سوزنی سمرقندی، نظامی گنجوی، مولوی بلخی در شعرشان آورده‌اند. نظامی گوید:

همه ساله نباشد سینه بر دست به هر جا گردرانی گردنی هست

(لغت نامه دهخدا، ذیل گردران)

● در لغت فارس (اسدی طوسی ۱، ص ۱۴۱)، به شاهد لغت واتگر به معنی «پوستین‌دوز»، این بیت رودکی (با علامت سؤال پس از مصراع دوم) نقل شده است:

چو پوستِ روبه بینی به خوانِ واتگران بدان که تهمتِ او دنبهٔ بسرکارست (؟)
بسرکار، در منابع گوناگون به هفت صورتِ بشدیار، درکار، پسندکار، بصدکار، تبه‌کار، بزهار و به‌پرگار حدس زده شده است (← اسدی طوسی ۲، ص ۴۹ و حاشیه؛ لغت نامه دهخدا، ذیل واتگر و حاشیه؛ نفیسی، ص ۴۹۴ و ۵۵۵) که هیچ‌یک از آنها صائب نیست. صورت درست به‌پروار است. و دنبهٔ به‌پروار در بیت اشاره به «دُمِ فربه» روباه است که روباه را به‌ویژه به هوای آن شکار کنند. چنان‌که گفته‌اند:

وبالِ من آمد همه دانش من چو روباه را موی و طاووس را پر

در سلك السُّلوك ضياء الدِّين نخشبی، ادیب معروف قرن هشتم، آمده است: «وبال طاووس پرو بال او باشد و وبال روباه موی او و وبال عاشق چشم». (نخشبی، ص ۴۲)
 شاهد گویاتر بیت

چو شیران به پرخاش خو کرده‌ام نه چون روبهان دنبه پرورده‌ام
 از شرفنامه نظامی گنجوی است (ص ۴۴۰) که صحت ضبط به پروار را تأیید می‌کند.

● در شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهشتم احمد بن حسن جرجانی (نیشابوری، ص ۴۳) از قرن چهارم و پنجم هجری، چند بیتی از شعرای دوره اول نقل شده از جمله، درپاره‌ای از شرح این قصیده در سعد و نحس عالم و مبدأ و معاد، مصراع سرّ حکیمان به خراسان مراست از رودکی و دو بیت از شهید بلخی و ابوطیب مصعبی آمده که در هیچ یک از چاپ‌های رودکی نقل نشده است.

● در لغت فرس، به شاهد لغت مغز، به معنی «دورسپوزی»، این بیت از رودکی نقل شده است:

گفت خیز اکنون و ساز ره بسیج رفت بایدت ای پسر ممّغز تو هیچ

(اسدی طوسی ۱، ص ۱۸۳؛ همو ۲، ص ۴۹)

عبّاس اقبال، در حاشیه لغت فرس (همو ۱، ص ۱۸۳) درباره مغز نوشته است: «ظاهراً به معنی به تأخیر انداختن چه سپوزکار در فرهنگ‌ها به معنی کسی که کار را به تأخیر اندازد آمده». در لغت‌نامه دهخدا نیز مدخل‌های مغز و مغزیدن، تنها با همین شاهد از رودکی و با توجه به معنای «دورسپوزی»، «به تأخیر انداختن، دفع الوقت و مماطله» معنی شده است.

فعل منفی ممّغز در بیت، با مصدر مغزیدن، به معنی «درنگ کردن، معطل کردن»، باید از یکی از زبان‌های ایرانی شرقی به فارسی رسیده باشد؛ زیرا هم‌اکنون مغزیدن در زبان و خانی، از زبان‌های ایرانی شرقی معاصر در بدخشان تاجیکستان، به صورت mayziwak به همین معنی «درنگ کردن» (با بُن مضارع mayziw و بُن ماضی mayzawd) به کار می‌رود. پسوند -ak در mayziwak معادل پسوند مصدری «-ن» در زبان فارسی است. در زبان یغناپی نیز، پسوند مصدر همین -ak است که به بُن مضارع فعل می‌پیوندد.

● رودکی، در بیت هشتم از قصیده معروف سی و چهار بیتی خود در شکایت از پیری، می‌گوید:

جهان همیشه چنین است و گرد گردان است همیشه تا بود آیینش گرد گردان بود*
(اوحدی بلبانی، ج ۳، ص ۱۵۳۹)
دبیرسیاقی، در پیشاهنگان شعر پارسی (ص ۳۲)، تلفظ گردگردان را گردگردان آورده و در توضیح آن (ص ۳۵) نوشته است که گردگردان حدس استاد مینوی است. خالقی نیز در شاهنامه (ج ۱، ص ۲۵، بیت ۶۹) بیتی از فردوسی را ضبط کرده:

جهانِ فریبنده و گردگرد رو سود بنمود و خود مایه خور
و در یادداشت‌های شاهنامه آورده است: «گردگرد... به معنی گردان گردان، گردنده یعنی ناستوار، بی ثبات، ناپایدار». (خالقی مطلق، ج ۹، ص ۳۷)
تلفظ صحیح گردگردان و گردگرد، در شعر رودکی و فردوسی، گردگرد و گردگردان، به معنی «گردگردنده، دورزننده، چرخان و دوار» است.
در زبان تاجیکی، به هرچه دور خود بچرخد گردگرد می‌گویند و این ترکیب و ساخت‌های دیگر آن هنوز در زبان تاجیکی رایج است. در فرهنگ تفسیری زبان تاجیکی (ج ۱، ص ۳۳۵)، ذیل گردگرد، آمده است: «آنچه به شکل دایره حرکت می‌کند، گردگردان، گردگردنده، دایره‌وار». در فرهنگ عربی-تاجیکی (سلیمانی، ج ۱، ص ۵۳۲)، در تعریف دواران، نوشته شده: «گردگردی، دورزنی، چرخ‌زنی».

در لغت‌نامه دهخدا نیز، گردگردیدن، گردگرد، گردگردان، و گردگردی، با شواهدی از ابوشکور، فردوسی، عنصری، اسدی، ناصر خسرو، و عطار آمده است. شاهد عطار در این مورد بسیار گویاست:

چون‌که گردی گرد سرگشته شوی خانه را گردنده بینی وان تویی

● رودکی در همین قصیده، در بیت آخر نالیده است که:

کنون زمانه دگر گشت و من دگر گشتم عصا بیار که وقت عصا و انبان بود
شعار و انوری درباره این مصراع نوشته‌اند: «اشاره به زمان پیری است که به عصا و انبان نیاز هست و انبان گویا نشانه نهایت فقر باشد» (ص ۱۱۶). دانش‌پژوه در معنی آن آورده است: «عصا به دست

* این بیت در محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی (نفیسی، ص ۴۹۸) چنین ضبط شده است:
جهان همیشه چو چشمیست گرد و گردانست همیشه تا بود آیین گرد، گردان بود

من دهید که وقت عصا و انبان گدایی فرارسیده است» (ص ۱۱۶). امامی توضیح داده است: «عصا و انبان: نمود بینوایی و بی‌توانی»، (ص ۱۲۱)

اما عصا و انبان از لوازم سفر و وقت عصا و انبان کنایه از «نوبت سفر» است. و مراد رودکی از آن «سفر به جهان دیگر» است. مسعود سعد سلمان (ص ۴۹۳) ترکیب عصا و انبان را به معنی کنائی «کوچیدن از جایی به جایی»، در کنار سفر، آورده است:

من اهل مزاح و ضحکه و زیچم مرد سفر و عصا و انبانم

● در اسرارالتوحید (میهنی، ص ۲۸۱-۲۸۲) قطعه شعری شش بیتی، بدون ذکر نام شاعر،

به مطلع

هر باد که از سوی بخارا به من آید زو بوی گل و مشک و نسیم سمن آید

آمده است که نفیسی (ص ۵۰۰) آن را از روکی دانسته و در چاپ خود آورده و در چاپ‌های متعدد دیگر از اشعار رودکی نیز وارد شده است. در چاپ براگینسکی (ص ۳۳۴) و بعضی از چاپ‌هایی که در تاجیکستان شده، بیتی در این قطعه شعر آمده که در اسرارالتوحید و چاپ نفیسی و چاپ‌های دیگر تهران دیده نمی‌شود و آن بیت این است:

ای ترکِ کمر بسته چنانم ز فراق گویند قبا ی تو مرا پیرهن آید

که به نظر می‌رسد گویند در مصراع دوم، محرف که بند (با که ی ربط یا موصولی) و صورت صحیح بیت

ای ترکِ کمر بسته چنانم ز فراق که بند قبا ی تو مرا پیرهن آید

باشد؛ چون ربط دو مصراع نقش نما می‌خواهد و انگهی از قبا پیراهن گشاد دوخته می‌شود که اندازه «تنِ نزار از فراق» نیست.

● در لغت فرس (اسدی طوسی ۱، ص ۴۹۴؛ همو ۲، ص ۱۲۶)، به شاهد لغت زله، به معنی

«پرنده‌ای که به گرمای صعب بانگ بردارد - بانگی تیز و او چند ناخن باشد و چرذ نیز خوانندش» بیت

بانگِ زله کرد خواهد کز گوش وایچ ناساید به گرما از خروش

از رودکی شاهد آورده است.

زله، با تلفظ زله، خاص گویش‌های مناطق شمالی تاجیکی است که مرز و بوم رودکی

بوده است. زله، که در بعضی از آن گویش‌ها جیلّه نیز تلفظ می‌شود و به ترکی آن را جیلّلاق

گویند، حشره‌ای است شبیه زنبور و از آن کوچک‌تر، و به رنگ خاکستری که فقط در هوای گرم در کشتزارها پیدا می‌شود و جیز جیز می‌کند و ظاهراً همان است که در فارسی به آن جیرجیرک گویند.

زله در آثار ادبی معاصر تاجیکی نیز به کار رفته است. در مجموعه داستان زنگ اول، اثر ساریان، نویسنده معروف معاصر تاجیک، آمده است:

در شاخه‌های آن زله‌ها جیزون جیزون جیزگویان، از تفسای (= از گرمای) روز شکایت می‌کنند و این ایام را مردمان این وادی آفتاب جزلمه (= آفتاب سوزان) می‌گویند. (ص ۷۷)
همچنین در داستان «وصیت»، اثر ستار ترسون از اهالی مناطق شمالی تاجیکستان، آمده است:

و اکنون خوشه‌های پر بار گندم دیگر خیشراس نمی‌زدند. فریاد زله‌های از گرمی به تنگ آمده قطع گردیده بود. (تورسون، ص ۲۰۹)

● در تذکره عرفات العاشقین (اوحدی بلیانی، ج ۳، ص ۱۵۴۵) رباعی

چرخ کجه‌باز تا نهان ساخت کجه با نیک و بد دایره درباخت کجه
هنگامه شب گذشت و شد قصه تمام طالع به کفم یکی نینداخت کجه

از رودکی نقل شده است. این رباعی در نفیسی (ص ۵۱۷) و چاپ‌های دیگر اشعار رودکی و لغت‌نامه دهخدا (ذیل کجه) به همین صورت آمده است.

کجه، با تلفظ کجه و کچه، در برهان قاطع (ذیل کجه)؛ فرهنگ آندراج (ذیل کجه)؛ و لغت‌نامه دهخدا (ذیل کجه و کچه) نیز آمده و چنین تعریف شده است: «انگشتر بی‌نگین خانه را گویند یعنی حلقه‌ای باشد از طلا و نقره... و بدان شب‌ها بازی کنند و کجه‌بازی همان است» (برهان قاطع)؛ «انگشتری بی‌نگین خانه را گویند چنان‌که بازی انگشتری که زنان و دخترکان کنند کجه‌بازی گویند» (فرهنگ آندراج). در لغت‌نامه دهخدا کجه‌باز، کجه‌باز، کجه‌بازی و کچه‌بازی، به نقل از فرهنگ آندراج، نیز وارد شده است. شرح کجه‌بازی در فرهنگ آندراج چنین آمده است:

جمعی حریفان دو جانب نشینند. حریف از یک جانب، پنهان از حریفان مقابل، کچه در دست پنهان کند و همه رفیقانش، مشت بسته، پیش یکی از حریفان مقابل آیند. اگر کسی را پوچ گویند و کچه در مشتش باشد، او برده باشد و الا حریفان طرف ثانی. و چون کچه از مشت کسی برآید، گویند کچه گل کرد و کچه رو کرد.

کجه بازی، با تلفظ کَجَه بازی و کِچَه بازی، از انواع بازی های رایج در سمرقند و بخارا بوده است (← تورسونوف، ص ۱۲۹). صدرالدین عینی (۱۸۷۸-۱۹۵۴)، ادیب معروف و پایه گذار ادبیات نوین تاجیکی، در لغت نیم تفصیلی تاجیکی، کِچَه و کَجَه بازی را این گونه توصیف کرده است:

کِچَه: ۱. انگشتی بی نگین و بی نگین خانه؛ ۲. سنگچه، شَبَه یا چیزی دیگر که وی را در دست پنهان کرده، بازی کنند. کَجَه بازی: بازی ای است که سنگچه یا شَبَه را چند کس، دو طرف شده، با نوبت با دست های خود پنهان کنند و طرف مقابل باید در یک دست زدن یابد. مَرّه [= دفعه، دَوَر] را پنجاه یا صد قرار می دهند. هر کدام طرف که، در یافتن، خود را به مَرّه رسانند، می برد و مکافات [= جایزه] شرط شده را می گیرد. (ص ۱۵۳)

بدین قرار، کجه بازی همان بازی ای است که در نزد ما انگشتر بازی و گُل یا پوچ خوانده می شود. کچه، با تلفظ کیچَه، به معنی «انگشتر»، در برخی از گویش های افغانی نیز رایج است.

به جای قصّه، در نسخه هایی از عرفات العاشقین (س، ب، د)، مَرّه آمده است و مصححان، به پیروی از نفیسی (ص ۵۱۷)، ضبط قصّه را در متن و مَرّه را در حاشیه آورده اند. مَرّه در زبان تاجیکی نیز، همچنان که عینی در تعریف کجه بازی آورده، به معنی «شمار و دور بازی» است.

● در تذکره عرفات العاشقین (اوحدی بلیانی، ج ۳، ص ۱۵۳۵)، قطعه شعری چهاربیتی به نام رودکی نقل شده که در چاپ نفیسی نیست ولی براگینسکی (ص ۴۴۵) و بعضی دیگر از گردآورندگان اشعار رودکی آن را آورده اند. ابیات دوم و سوم این قطعه شعر چنین است:

قسم بر آن دل آهن خورم که از سختی هزار طرح نهادست سنگ خارا را
 که از تو هیچ مروّت طمع نمی دارم که کس ندید ز سنگین دلان مدارا را

تشبیه دل بی رحم از نظر سختی به آهن اشکالی ندارد امّا، در سنت شاعران به ویژه شاعران دوره اوّل، دل سخت بیشتر به سندان و خارا و سنگ تشبیه شده است.

دل را در گذشته «عضوی آویزان و به شکل صنوبر» (= درخت یا میوه ای مخروطی شکل) توصیف کرده اند:

اندر تشریح دل... شکل او صنوبری است و طرف بزرگ تر، که اصل اوست، سوی بالاست.
 (جرجانی، ص ۵۲)

وارهان این جانِ ما را تو به زطلی می از آنک
خون چکید از بینی و چشمِ دلِ آونگِ ما
(مولوی، ج ۱، ص ۹۴)

دل‌های ایشان به غم و اندوه و حسرت و حیرت آونگ شد. (نسفی، ج ۱، ص ۲۸۲)

ظاهراً در شعر رودکی، آهن، در دلِ آهن، محَرَفِ آون به معنی «نگون، معلق، آویزان، آویخته» است. آون به این معنی، در لغت‌نامهٔ دهخدا، مخَفَّفِ آونگ با دو شاهد از منوچهری و یوسف و زیخای امانی (منسوب به فردوسی) آمده است. بیت، با این حدس، به صورت

قسم بر آن دلِ آون خورم که از سختی
هزار طرح نهادست سنگِ خارا را
درمی آید.

● در لغت فرس (اسدی طوسی ۱، ص ۱۶۸؛ همو ۳، ص ۱۰۹) و صحاح الفرس (نخجوانی، ص ۱۳۰)، بیت

همی برآیم با آن‌که بر نیاید خلق و بر نیایم با روزگار خورده‌کریز
از رودکی، به شاهد واژه‌گزیز، نقل شده است.

گزیز، در لغت‌نامهٔ دهخدا (با گونه‌های کریج، کریچ، کریزه)، به دو معنی «پَر ریختن پرنندگان، عمل پَر ریختن مرغان شکاری و جز آن در فصلی از سال، تولک کردن» و «فریسه، چشته، مسته، چاشنی»؛ کریزخانه، کریزگاه، کریزگه به معنی «خانه‌ای که باز و دیگر مرغان شکاری در آنجا تولک کنند، آنجا که مرغِ کریزی را دارند تا دورهٔ پَر ریختن او سپری شود»؛ و کریزی به معنی «کریزکرده، تولک‌کرده، پَر ریخته، در حال تولک» آمده است.

این بیت^۱ در لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل خورده‌کریز، به معنی «کریزخورده، چشته‌خورده، مسته‌خوار» و، ذیل کریز، به معنی «چشته، مسته، چاشنی» نقل شده و دربارهٔ خورده‌کریز در بیت رودکی، ذیل کریز، آمده است: «گمان می‌کنم کریز اینجا همان باشد که در بازِ کریزی گویند یعنی تولک‌کرده و، در این بیت، خورده‌کریز دشنام‌گونه‌ای باشد به روزگار یعنی پَر ریخته و لَکنته یا مجازاً کرده‌کار و آزموده و مجرب».

شعار و انوری (ص ۹۸) و دانش‌پژوه (ص ۱۰۹) همین قول را دربارهٔ روزگار خورده‌کریز

(۱) بیت در برخی از نسخ لغت فرس از ابوالعبّاس ذکر شده و در لغت‌نامهٔ دهخدا نیز (ذیل کریز و خورده‌کریز) به نام بوالعبّاس آمده است.

نقل کرده‌اند و خطیب رهبر (ص ۲۳) روزگار خورده‌کریز را «روزگار که جان شکار است» معنی کرده است.

صفت مرکب کریزخورده، که در بیت، به ضرورت وزن، به صورت خورده‌کریز به کار رفته، در بازنامه به صورت فعل مرکب کریز خوردن چندین بار به کار رفته است:

به روزگار مجدالدوله و دیالمه عمر بازان بسیار بود به واسطه آنکه ایشان را به ناز داشتندی. و مجدالدوله را بازی جرّه بود... بیست و چهار کریز بخورد... و شمس‌الدوله مجدالدوله را از همدان هدیه فرستاد دو دست باز، یکی... بیست و دو کریز بخورد و دیگری... شانزده کریز خورد. و امیر ابوالعبّاس فیروزان بازی داشت که آن را بوالعبّاس خواندندی، بیست و چهار کریز بخورد... و من داشتم که سیزده کریز بخورد. (نسوی، ص ۸۷)

و سلطان طغرل را چرغی بود که به دشت خوارزم تذرو بسیار گرفته بود و چرز و خرگوش گرفت و سیزده کریز بخورد. (همان، ص ۱۵۷)

عبارات بازنامه روشن می‌سازد که پرریختن یا کریز خوردن باز، چون هر سال تکرار می‌شده، شمار آن نشانه سال‌های عمر او بوده است، چنان‌که با این توضیح صفت خورده‌کریز (مقلوب کریزخورده)، در بیت، به معنی «سالخورده» آمده است. شاعر می‌گوید: «من از عهده آنچه مردم از عهده‌اش بر نمی‌آیند بر می‌آیم اما از پس این روزگار سالخورده بر نمی‌آیم».

● دو بیت

گر شود بحر کف همّت تو موج‌زنان و شود ابر سرِ رایت تو توفان‌بار
 بر موالیت بپاشد همه دژ و گوهر بر اعدایت ببارد همه شخکاسه و خار

در فرهنگ جهانگیری (ص ۷۶۳) و مجمع‌الفرس (کاشانی، ص ۸۹۴)، به شاهد لغت شخکاسه به معنی «تگرگ»، به نام رودکی آمده و نفیسی (ص ۵۰۱) نیز آن را نقل کرده است.

خار در مصراع آخر با شخکاسه و باریدن آن بر سر دشمن آن‌هم از ابر مناسبت ندارد و به نظر می‌رسد محرف قار به معنی «برف» باشد. قار، در این معنی، کلمه‌ای ترکی است که در شعر شاعران دیگر نیز به کار رفته و در لغت‌نامه دهخدا با سه شاهد از انوری، اماسی هروی، و عثمان مختاری وارد شده است.

● بیت

گیتی چو گاو نیک دهد شیر مر تو را خود باز بشکند به کرانه خنور شیر

را، که اشاره به مَثَل «گاوِ نه من شیر» دارد، نفیسی (ص ۵۰۳) آورده و در چاپ‌های دیگر اشعار رودکی نیز آمده است. مأخذ آن ظاهراً نسخه‌ای از لغت فرس است به شاهد خنور به معنی «خمره و ظرف سفالین». (← اسدی طوسی ۳، ص ۱۰۰، حاشیه ۱۴)

در مصراع دوم این بیت، کرانه معنی درستی پیدا نمی‌کند و آن، به احتمال قوی محرّف گزافه، به معنی «بیهوده و عبث» است و صورت درست مصراع باید خود باز بشکند به گزافه خنور شیر باشد. رودکی قید از گزافه را در بیت

آنچه با رنج یافتیش و به دل تو به آسانی از گزافه مدیش

(← نفیسی، ص ۵۰۴)

نیز آورده است.

● در قصیده معروف مادر می یا نوییه رودکی — که مأخذ آن تاریخ سیستان (ص ۳۲۱) و در مدح ابوجعفر صفّاری، حاکم سیستان، است — چندین بیت مبهم وجود دارد از جمله بیت ابر بهاری جز آب تیره ندارد او همه دیبا به تخت و زرّ به انبان

(← نفیسی، ص ۵۰۷)

بارش آب تیره آن هم از ابر بهاری موجّه نمی‌نماید. ظاهراً تیره در بیت مصحّف بیژه (گونه‌ای از بیژه) به معنی «خالص» است که در متن‌های کهن دیگر نیز به کار رفته است:

پس می‌خورید از آنچه به غنیمت یافته‌اید شما حلال‌کرده‌ای پاک و بیژه (ترجمه تفسیری طبری، ص ۵۹۲)؛ خلوص: بیژه شدن (صادقی، ص ۵۵)؛ الامتحاض: شیر بیژه خوردن (زوزنی، ۶۹۷)؛ حقیق: شراب و بیژه (ادیب نطنزی، ص ۲۵۲).

منابع

- ادیب نطنزی، دستورالغه (کتاب الخلاص)، به تصحیح سیّد علی اردلان جوان، به نشر، تهران ۱۳۸۴.
اسدی طوسی (۱)، لغت فرس، تصحیح عبّاس اقبال، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۹.
— (۲)، لغت فرس، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، طهوری، تهران ۱۳۵۶.
— (۳)، لغت فرس، به تصحیح فتح‌الله مجتبابی و علی‌اشرف صادقی، خوارزمی، تهران ۱۳۶۵.
امامی، نصرالله، استاد شاعران: رودکی، جامی، تهران ۱۳۸۳.
اوحدی حسینی بلیانی، تقی‌الدین محمد، عرفات العاشقین و عرصات العارفين، به تصحیح ذبیح‌الله صاحبکاری

- و آمنه فخر احمد، میراث مکتوب با همکاری کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۸۹.
- براگینسکی، ی.، رودکی (آثار منظوم)، اداره انتشارات دانش، مسکو ۱۹۶۴.
- برهان قاطع، محمدحسین خلف تبریزی، به اهتمام محمد معین، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷.
- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعرا بهار، مؤسسه خاور، تهران ۱۳۱۴.
- ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمائی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۹-۱۳۴۴.
- ترسون، ستار، «وصیت»، حکایه‌ها، محرز: رحیم هاشم، نشریات عرفان، دوشنبه (تاجیکستان) ۱۹۸۱.
- ترسون اف، نعیم، «بازی‌های رایج در تاجیکستان و مناطق تاجیک‌نشین»، نامه پژوهشگاه، سال سوم، ش ۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۳۲.
- ثعالبی نیشابوری، ابی منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل، یتیمه‌الدهر فی محاسن اهل العصر، به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مطبعة سعاده، قاهره ۱۹۵۶.
- جرجانی، سید اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، به اهتمام سعید سیرجانی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۵.
- خالقی مطلق، جلال، یادداشت‌های شاهنامه، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)، تهران ۱۳۸۹.
- خطیب رهبر، خلیل، رودکی با معنی واژه‌ها و شرح بیت‌های دشوار و برخی نکته‌های دستوری، بنگاه صفی‌علیشاه، تهران ۱۳۴۵.
- خیام نیشابوری، نوروزنامه، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ اساطیر، تهران ۱۳۸۵.
- دانش پژوه، منوچهر، دیوان رودکی: مجموعه اشعار به جای مانده از ابو عبدالله جعفر بن محمد رودکی، توس، تهران ۱۳۷۴.
- دبیرسیاقی، محمد، پیشاهنگان شعر پارسی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۵۶.
- دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تصحیح فاطمه علاقه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۵.
- رودکی، جعفر بن محمد، دیوان اشعار، به اهتمام رسول هادی‌زاده و علی محمدی خراسانی، پژوهشگاه فرهنگ فارسی تاجیکی، دوشنبه (تاجیکستان) ۱۳۷۸ / ۲۰۰۸.
- زوزنی، ابو عبدالله حسین بن احمد، کتاب المصادر، به اهتمام تقی بینش، نشر البرز، تهران ۱۳۷۴.
- ساربان، زندگ اوّل، معارف دوشنبه (تاجیکستان) ۱۹۸۵.
- سلیمانی، سید رحمان، فرهنگ عربی-تاجیکی، مطبعة پژوهش، دوشنبه (تاجیکستان) ۲۰۰۸.
- شاهنامه فردوسی، به تصحیح جلال خالقی مطلق، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)، تهران ۱۳۸۶.
- شعار، جعفر و حسن انوری، گزیده اشعار رودکی، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۴.
- شهاب‌الدین اف، سید نورالدین، «دو بیت نو از آثار رودکی»، رودکی، سال ۶، ش ۸-۹، ص ۶۵-۶۸.
- شهمردان بن ابی‌الخیر، نزهت‌نامه علافی، به تصحیح فرهنگ جهان‌پور، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۲.

- صادقی، علی اشرف، تحقیق در کتاب المصادر ابوبکر بُسَنی، آینه میراث، ضمیمه ۲۳.
- علیم اشرف خان، «معرفی جنگی در کتابخانه سالار جنگ حیدرآباد، دارای ابیات ابوعبدالله رودکی»،
فند پارسی (ویژه نامه نسخ خطی هند)، ش ۴۱-۴۲ (۱۳۸۷)، ص ۲۷۳-۲۸۳.
- عینی، صدرالدین، لغت نیم تفصیلی تاجیکی، نشریات عرفان، دوشنبه (تاجیکستان) ۱۹۷۶.
- فوهنگ تفسیری زبان تاجیکی، زیر نظر سیف الدین نظرزاده و دیگران، پژوهشگاه زبان و ادبیات رودکی،
دوشنبه (تاجیکستان) ۲۰۱۰.
- فوهنگ جهانگیری، انجو شیرازی، میرجمال الدین حسین بن فخرالدین حسن، ویراسته رحیم عقیفی،
دانشگاه مشهد، مشهد ۱۳۵۱-۱۳۵۴.
- قاسمی، مسعود، «درباره کتاب ارشاد»، فرهنگ نویسی (ویژه نامه نامه فرهنگستان)، جلد سوم، شماره پیاپی: ۳،
بهمن ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۱۹.
- قطران تبریزی، دیوان حکیم قطران تبریزی، تصحیح محمد نخجوانی، ققنوس، تهران ۱۳۶۲.
- قلایسی نسفی، عبدالله بن محمد بن ابی بکر، ارشاد، به تصحیح عارف نوشاهی، مرکز پژوهشی
میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۵.
- کاشانی (سروری)، محمد قاسم بن حاجی محمد، مجمع الفرس، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، علمی، تهران
۱۳۳۸-۱۳۴۰.
- مسعود سعد، دیوان اشعار، به تصحیح مهدی نوریان، انتشارات کمال، اصفهان ۱۳۶۴.
- مولوی، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۵.
- میهنی، محمد بن منور بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید،
به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، آگاه، تهران ۱۳۶۶.
- نخجوانی، محمد بن هندوشاه، صحاح الفرس، به اهتمام عبدالعلی طاعتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،
تهران ۱۳۴۱.
- نخشبی، ضیاء الدین، سلاک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، زوار، تهران ۱۳۶۹.
- نسفی، ابو حفص نجم الدین عمر، تفسیر نسفی، به تصحیح عزیزالله جوینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۳.
- نسوی، ابوالحسن علی بن احمد، بازنامه، تصحیح علی غروی، مرکز مردم شناسی ایران- وزارت فرهنگ و
هنر، تهران ۱۳۵۴.
- نظامی گنجوی، شرفنامه، تصحیح وحید دستگردی، علمی، تهران [بی تا].
- نفیسی، سعید، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، ابن سینا، تهران ۱۳۴۱.
- نیشابوری، محمد بن سرخ، شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی، به تصحیح هنری کرین
و محمد معین، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۴.



نظری به تصحیح دیوان شیخ امین الدین محمد بلیانی

حسین جلال پور (دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بهبهان)

دیوان اشعار شیخ امین الدین محمد بلیانی، به تصحیح کاووس حسن‌لی و محمد برکت، انتشارات فرهنگستان هنر (با همکاری قطب علمی پژوهش‌های فرهنگی و ادبی فارس، دانشگاه شیراز)، تهران ۱۳۸۷، سیصد و هشت صفحه (مقدمه و متن).

دیوان اشعار شیخ امین الدین محمد بلیانی از روی یگانه نسخه شناخته شده آن تصحیح شده است. متن این نسخه حاوی کلیات سعدی است که به سال ۷۸۶ کتابت شده و، در حاشیه، به قلم همان کاتب، خمسة نظامی سپس دیوان بلیانی نقل شده است. (← بلیانی، مقدمه، ص ۳۵)

شیخ امین الدین محمد بلیانی، صوفی نامور، به سال ۶۶۸ در کازرون متولد شد و در ذیقعدۀ سال ۷۴۵ درگذشت و در خانقاه علیای کازرون، که خود بنا نهاده بود، به خاک سپرده شد. (همان، ص ۷)

در مقدمۀ مصححان، از شیوۀ املائی نسخه و شمارۀ آن اطلاعی داده نشده است. اما از هفده نسخه مورد استفاده شادروان غلامحسین یوسفی در تصحیح غزل‌های سعدی، سه نسخه از پاریس بوده که ایشان تاریخ کتابت یکی از آنها را، با قید «ظاهراً»، ۷۸۶

ذکر کرده‌اند و آن، اگر همان نسخه‌ای باشد که دیوان اشعار بلیانی را در هاشم خود دارد، شماره نسخه اساس مصحح دیوان اشعار بلیانی ۸۱۶ خواهد بود. کاتب نسخه، چنان‌که مصححان در مقدمه و هم بارها در خلال متن متذکر شده‌اند، در سوادبرداری دقت لازم نداشته اما تصرفات مصححان نیز بعضاً خالی از اشکال نیست و موارد آن ذیلاً گوشزد خواهد شد.

۱. مقدمه

در مقدمه مصححان، چندین سهو مشاهده شده که چندان مهم نیست اما از میزان اعتماد خواننده می‌کاهد: شمار رباعی‌ها، به جای ۳۳، ۳۴ ذکر شده و ظاهراً تک‌بیتی در پایان رباعی‌ها را که وزن رباعی هم ندارد به حساب آورده‌اند. غزل‌ها ۱۶۴ غزل فارسی و ۱۰ غزل ملمّع شمار شده، در حالی که شماره آخرین غزل ۱۷۸ است. بسیاری از غزل‌های امین‌الدین را بلند و غزلِ بازمِ هوای آن بُت رعناست الغیث را بیست‌بیتی به شمار آورده‌اند، در حالی که این غزل، در متن، هفت بیتی است. غزلِ که دیده در ختن و چین و خلخ و بلغار را نیز بیست و هشت بیتی قلمداد کرده‌اند که، در متن، هفده بیتی است. همچنین، در پانوشت صفحه ۶۵، به بیتی در صفحه ۶۷ و، بلافاصله، در صفحه ۶۷، به همان بیت در صفحه ۶۵ رجوع داده‌اند که از آن فایده‌ای نصیب خواننده نمی‌شود.

درباره واژه‌ای از اشعار دیوان آمده است: «دیک: به معنی دیروز (در لغت‌نامه در این معنی به کار نرفته است)» و در بیت شاهد، با همان ضبط دیک از متن افزوده شده است. اما صورت درست این واژه دیگ است که هنوز در جنوب به کار می‌رود. این واژه در لغت‌نامه دهخدا و برهان قاطع (با این شرح: «دیگ، به کسر اوّل و سکون ثانی معروف و کاف فارسی، به معنی دی باشد که روز گذشته است») نیز آمده است. در فرهنگ فارسی معین نیز، واژه دیگینه به معنی «دیروزی» ضبط شده است.

در پانوشت ص ۱۱۴ آمده است: «مصححان متون فارسی معمولاً به جای کروه — به دلیل ناآشنائی کلمه — کوزه ضبط کرده‌اند.» و از روضة الانوار خواجه بیتی نیز شاهد نقل شده است. این تذکر درست و بجاست اما خود مصححان، در مقدمه (ص ۲۲)، دچار همان خطا گشته‌اند و، از بیتی، ضبط نادرست ساقیا بیار کوزه دُرد که خراباتیم نه

صومعه‌دار به دست داده‌اند که، در مصراع اول آن، کوزه به جای کروه آمده و، علاوه بر آن، هین افتاده و وزن مختل شده است. صورت درست مصراع ساقیا هین بیار کروه دُرد است. کروه در غزل خواجو نیز آمده که مصحح دیوان او، احمد سهیلی خوانساری، آن را کوزه ضبط کرده است (معنی واژه همان «کوزه» است).

چندین غزل از بلیانی در تاریخ ادبیات در ایران ذبیح‌الله صفا نقل شده است. در چند موضع، ضبط پیشنهادی استاد صفا درست و ضبط متن چاپی دیوان نادرست است. مثلاً بیت بشکسته شیشه طامات قیل و قال فرش فنا و نطع بقا در نوشته‌ایم (ص ۱۵۱ دیوان) بر وزن مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن (فاعلان)، پیدا است که مصراع اول یک هجای بلند و یک هجای کوتاه (U -) کم دارد و ضبط صفا (بشکسته‌ایم شیشه طامات و قیل و قال) درست است. در نسخه، کاتب چندین بار در نقل قافیه و ردیف دچار خطا شده که در تصحیح به درستی اصلاح و به پاره‌ای از آنها در مقدمه نیز اشاره شده است. اما در غزل ۱۱، با قافیه و ردیف مهمان ماست امشب در شان ماست امشب آسان ماست امشب، بیت ۲ به صورت لعلی که در بدخشان هرگز نشد درخشان بی‌رنج و غصه آسان در کار ماست [امشب] (کار به جای کان که با لعل مناسبت دارد) باقی مانده است (در صفا، کان ضبط شده است).

۲. متن

غزل ۱، بیت ۳

ترک سجاده* گفتن و سالوس و دلّی صوف باز آمدن ز عشوه و طامات ماجرا ضبط درست در مصرع دوم طامات و ماجرا ست و طامات ماجرا معنای مُحصّلی ندارد. در متون عرفانی و عاشقانه، ماجرا فراوان به کار رفته است. از جمله شواهد آن است: بیا بیا که مرا با تو ماجرای هست بگوی اگر گنهی رفت و گر خطایی هست (سعدی، ص ۵۰) یا ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت (حافظ، ص ۱۴). در بیت نیز، سه رفتار در مصراع اول با سه رفتار در مصراع دوم متناظر آمده است. ضبط صفا نیز طامات و ماجرا ست.

* سجاده به تخفیف جیم خوانده می‌شود.

همین غزل، بیت ۷

اسرارِ عشق کز ورقی خوانی ای پسر بر درج هست و نیست کشی جدولِ فنا
ضبط نسخه، که درپانوشته نقل شده، گر اسرارِ عشق کز ورقی خوانی ای پسر خارج از وزن
و بی‌تردید نادرست است. ضبط مختار مصححان نیز، هرچند از حیث وزن
اشکالی ندارد، درست نیست. ضبط درست، چنان‌که صفا آورده، ز اسرارِ عشق گر ورقی
خوانی ای پسر است.

غزل ۸، بیت ۱۵

از کشتگانِ هجر در [این] آستانِ دوست صد جویِ خون برفت و نیامد یکی جواب
الحاق [این] به دست مصححان ظاهراً از آن ناشی بوده که هجر و در را به سکون «ر»
خوانده‌اند که درست نیست. ضبط درست از کشتگانِ هجر در آستانِ دوست است که
نشانه «بیرون ماندن از آستانِ دوست و در هجر دوست بودن» است نه «درون آستان دوست بودن» که
با هجر سازگاری ندارد.

غزل ۱۴، بیت ۴

دیگر مجوی از ما گریز خاک بلا بر ما مریز
عشاق خود را خون بریز عشق تو معجونِ بلاست
که، در مصراع دوم، ضبط خون مریز درست است چون همه سخن از نهی است.
غزل ۱۸ با مصراع «عشق ترسازاده کاری بس خوش است» آغاز می‌شود و آن در بیتِ
ماقبل آخر تکرار شده که احتمالاً بیتِ آخر بوده باشد برای ردالمطلع.

غزل ۲۵، ابیات ۶ و ۷

کس نمی‌داند کز این می‌مست نیست هرکه دیدم بود دیک و دوش مست
لاجرم فردا بـود مست و خراب هرکه هست امروز و دیک و دوش مست*

چنانچه پیش‌تر آمد، ضبط درست دیگ است. (نیز ← غزل ۵۷، بیت ۸)
*همچنان‌که مصححان نیز متذکر شده‌اند، قافیه تکراری است.

غزل ۴۳، بیت ۱۱

نیست دستوری که آرم در قلم با قلم در لوح جان خواهم نبشت
ضبط نسخه چنین است: نیست دستوری که آرد در قلم یا ورق در لوح جان خواهم نبشت و،
در آن، اشکالی دیده نمی شود. شاعر می گوید: «رخصت نیست که به قلم یا ورق در آید،
پس [عشق را] در لوح جان خواهم نوشت». مصححان لابد مصراع دوم را، در ساخت،
دنباله مصراع اول نگرفته اند. ضمناً تکرار قلم در دو مصراع لطفی ندارد.

غزل ۵۳، بیت ۳

چین زلفش بحرِ مجنونانِ عشق هر زمانی صد سلاسل ساز کرد
ضبط بهر (ضبط صفا) به جای بحر درست است.

غزل ۵۷، بیت ۷

نیش بلا خورده توان گفت کو هم قدح نیش لب نوش شد
در نسخه، به جای نیش لب، نیش لب ضبط شده است. مصححان ظاهراً لب را به سکون
«ب» خوانده اند و اشکال وزن پیش آمده است که، اگر نیش لب نوش خوانده شود،
در وزن اشکالی نخواهد بود.

غزل ۷۴، بیت ۲۰

چون امینی خورای عشق آیی دل ببری ز یاد ملک و دیار
در نسخه، به جای دل، گر آمده و همان درست است.

غزل ۷۵، بیت ۵

زان زلف کفریافت چنبر بساز و زنجیر چون عاشقان و رندان ما را بکش به بازار
در نسخه، به جای عاشقان، خونیان [= قاتلان] ضبط شده و همان درست است. شاعر
می گوید: ما را همچون قاتلان و رندان به بازار بکش و رسوا کن.

غزل ۷۶، بیت ۷

جان می کن و دم مزن که در عشق بی قدر و بهاست دلق و دستار

ضبط نسخه، به جای دستار، زَنّار است که، با توجّه به ابیات پیشین، در آن، اشکالی به نظر نمی‌رسد.

غزل ۷۷، بیت ۲

ز سحرِ نرگسِ جادوی آن خجسته‌عیار نه صبر ماند دلم را نه جان گرفت قرار
ضبط نسخه او خجسته‌عیار است که معلوم نیست ضبط او خطای کاتب باشد؛ چون او، به حیثِ مخصّص (صفت اشاره)، در گفتار و در متون آمده است: آن وقت ← او وقت. همچنین «باید که خزینه دیو را با پوستِ اونهنگال از جهت من بفرستید». (← آیدنلو، ص ۱۱۶ و شواهدی دیگر از متون در همان جا)

غزل ۷۸، بیت ۳

بر آتشین عذارِ تو دلگرم‌تر شدیم تا [بر] بزد خطِ اخگرِ سوده بر او نگار
با اینکه مصحّحان مصراع دوم را اصلاح کرده‌اند، وزن آن درست نشده است.

غزل ۱۲۱، بیت ۶

شد خلاص [آن] یوسف از زندان و چاه مژده سوی پیرِ کنعان می‌بریم
الحاق [آن] وجهی ندارد و ناشی از خواندن خلاص به سکون «ص» است. قرائت درست شد خلاص یوسف از زندان چاه است. بسنجید با خلاص حافظ از آن زلفِ تابدار مباد که بستگانِ کمندِ تو رستگاراند. (حافظ، ص ۱۳۲)

غزل ۱۳۴، بیت ۱۱

نامد هنوز [آن] که بیایی به صلح باز و آری ترخمی به دلِ ناتوان من
ضبط مصراع اول در نسخه چنین است: نامد هنوز که آیی به صلح باز مصحّحان برای رفع اشکال وزن، آن را افزوده و بیایی را به جای آیی نشانده‌اند. برای حفظِ صورت آیی، که فصیح‌تر است، ضبط نامد [مگر] هنوز که آیی به صلح باز پیشنهاد می‌شود.

غزل ۱۳۵، بیت ۸

جور و جفا و ستم هرچه کند آن صنم راحت روح است و هست دارو و درمان من
ضبط نسخه در مصراع دوم داروِ درمان من است که، به اختیار شاعری، داوی درمان من

خوانده می شود. بسنجید با در چنان روز مرا آرزویی خواهد بود آرزویی که همی دارم اکنون پژمان (پژمان بختیاری) که، در آن، آرزویی در مصراع اول آرزویی و در مصراع دوم به اشباع واو خوانده می شود.

در پانوشست (ص ۱۷۱) آمده است: «این غزل در تاریخ ادبیات در ایران دکتر ذبیح الله صفا (ج ۳، ص ۸۸۴) آمده است و من به جای ما آمده است». و حال آنکه حاشیه نویسنده می خواسته بگوید: ما به جای من (ردیف غزل) آمده است.

غزل ۱۶۱، بیت ۳

مستوره اسرار ربوبیت وحدت می دان که تو آن را به یقین معدن و کانی ضبط نسخه، به جای مستوره، مصدوره است و، در ضبط مصدوره، به معنی «محل صدور» اشکالی به نظر نمی رسد.

غزل ۱۴۷، بیت ۹

گر در مقام انس و فراغت یگانه ای بگذار هم به کعبه وحدت دوگانه ای ضبط نسخه در مصراع دوم بگذار دی است که مصححان ظاهراً آن را بگذار دی خوانده اند و، به جای دی، هم گذاشته اند. ضبط درست باید بگزاردی باشد، چون سخن از ادای دوگانه (نماز دو رکعتی) است.

غزل ۱۷۰، بیت ۹

انتظار عید وصلت می کشم تا به عیدی جان ما قربان کنی ضبط نسخه انتظار عید وصلت می کنم است. انتظار کردن در اشعار و متون شواهد متعدّد دارد. از جمله آنهاست بیت تا ببیند پادشاهی چون تو بر تخت مراد سال ها تا دیده گردون همی کرد انتظار از حیدر شیرازی، شاعر همعصر و هم جوار بلیانی (حیدر شیرازی، ص ۵۹) همچنین «سلطان مسعود انتظار حمل شهر ری و قم، که عمید ابوسعید حمدویی خواست فرستاد، می کرد.» (جامع التواریخ، آل سلجوق، به نقل از پیکره گروه فرهنگ نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی) و «هشت روز خبر سلطان پوشیده ماند، کس نمی دانست که زنده است تا انتظار عود او کنند.» (سیرت جلال الدین مینگری، به نقل از همان جا). مثال های متعدّد دیگری نیز در پیکره گروه

فرهنگ‌نویسی فرهنگستان در دسترس است. به احتمال قوی، در تداول آن زمان کازرون انتظار کردن به کار می‌رفته است کما اینکه هنوز در بعضی از گویش‌های جنوب این صورت به کار می‌رود. در گویش گناوه، انتظار کردن تعبیری متداول است.

غزل ۱۷۴، بیت ۹

دُرد همه خُم‌خانه درآشام و مشو مست تا راقِ صافت رسد از جام عطایی
ضبط نسخه در مصراع دوم، به جای راق، راقّ به معنی «شراب» است. راق به معنی «کوزه شراب» (حتّی اگر آن را مجاز مُرسَل – محلّ در معنی حالّ – بگیریم)، با توجّه به آمدنِ جام پس از آن، چندان فصیح نمی‌نماید. در گویش گناوه، تعبیر کنائی راقش رفته ریفش مونده در صفت کسی گفته می‌شود که زیبایی و طراوتش را از دست داده باشد.

منابع

- آیدنلو، سجّاد، «طرح چند نکته و دشواری واژگانی کهن‌ترین طومار نقّالی»، فرهنگ‌نویسی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)، جلد سوم، شماره پیاپی: ۳ (بهمن ۱۳۸۹)، ص ۱۱۲-۱۳۱.
- بلیانی، شیخ امین‌الدین محمد، دیوان اشعار، به تصحیح کاووس حسن‌لی و محمد برکت، فرهنگستان هنر (با همکاری قطب علمی پژوهش‌های فرهنگی و ادبی فارس، دانشگاه شیراز)، تهران ۱۳۸۷.
- حافظ، دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، چاپ نهم، زوّار، تهران ۱۳۸۴.
- حیدر شیرازی، دیوان، پژوهش سیدعلی میرافضلی، کازرونیه، تهران ۱۳۸۳.
- سعدی، شیخ مصلح‌الدین، غزل‌های سعدی، به تصحیح غلامحسین یوسفی، سخن، تهران ۱۳۸۵.



نگاهی به متون طبری

محمد صالح ذاکری

برجیان، حبیب، متون طبری، ضمیمه شماره ۱۵ آینه میراث (فصلنامه ویژه نقد کتاب، کتاب‌شناسی، و اطلاع‌رسانی در حوزه متون)، دوره جدید، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۸، ۳۳۰ (۳۱۷+۱۳) صفحه.

در سال ۱۳۸۸، مجموعه‌ای به نام متون طبری شامل دوازده مقاله از حبیب برجیان، به عنوان ضمیمه شماره ۱۵ فصلنامه آینه میراث، به همت مرکز پژوهشی میراث مکتوب منتشر شد. به نظر نگارنده، انتشار این اثر رویدادی در تاریخ زبان طبری است که هیچ پژوهشگر علاقه‌مند به این زبان نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. پس از گذشت شصت و شش سال از انتشار واژه‌نامه طبری (اولین اثر جامع فارسی در تحلیل متون طبری) اثر صادق کیا، انگار محقق دیگری آمده تا یافته‌های او را در این زمینه تکمیل و به‌روز کند. همان‌گونه که، تاکنون، مهم‌ترین منبع پژوهشگرانی که به تحقیق در زبان طبری می‌پرداختند واژه‌نامه طبری صادق کیا بود، از این پس، هرکس که قصد پژوهش در این باب داشته باشد نمی‌تواند از مراجعه به متون طبری حبیب برجیان بی‌نیاز بماند. با این وصف، متأسفانه این کتاب تاکنون به پژوهشگران معرفی نشده و در محافل علمی انعکاس نیافته است.

پیشینه تحقیق در متون طبری

زبان طبری، در میان زبان‌های محلی ایران، شاید یگانه‌زبانی باشد که دارای آثاری مکتوب از هزار سال پیش است. اما با وجود چنین پیشینه‌ای، این آثار هنوز به صورت کامل بازخوانی و تحلیل نشده‌اند. در گذشته، کسانی از محققان ایرانی و خارجی، از جمله ملک‌الشعرای بهار (۱۳۱۶)، در بررسی این آثار، تلاش‌هایی کرده‌اند. اما قدیم‌ترین نوشته فارسی که، در آن، به صورت نسبتاً جامعی به این آثار پرداخته شده واژه‌نامۀ طبری صادق کیا متعلق به سال ۱۳۲۳ است. پس از آن نیز، چند اثر در این باب منتشر شده که مهم‌ترین آنها اثر الاول ساتن (۱۹۶۳)، منشی‌زاده (۱۹۶۹)، مختاریان (۲۰۰۴)، پاکزاد (۱۳۸۴) و عمادی (۱۳۸۸ و ۱۳۸۹) است (مقالات این دو منبع اخیر قبلاً به صورت پراکنده در نشریات به چاپ رسیده بود). هرچند، در این آثار، برای بازخوانی و تجزیه و تحلیل متون گذشته طبری تلاش‌هایی شده، رازهای بعضی از این متون همچنان ناگشوده باقی مانده است و این دلایلی دارد که مهم‌ترین آنها به شرح زیرند:

— زبان‌های محلی، از منظر گذشتگان، آنچنان اعتباری نداشته که برای گردآوری و نگهداری آنها اقدام کنند. از این رو، بسیاری از آثار محلی از بین رفته و آنچه تاکنون باقی مانده — به خصوص آثار قدیم‌تر — نه به صورت مستقل بلکه لابه‌لای متون دیگر فارسی و عربی حفظ شده و به دست ما رسیده است.

— به گفته استاد مجتبی مینوی، «نسخه‌نویسان ایرانی، در بی‌دقتی در نقل و تصرف و تحریف در متن مؤلف، دست همه مخورین عالم را بسته‌اند!» (مینوی، ص ۵۰). بر اثر همین ناروایی‌ها و ناآشنائی کاتبان و نسخه‌نویسان با زبان‌های محلی آنچه از متون طبری به جا مانده به صورت ناقص و مغشوش و ناخوانا در کتاب‌ها نقل شده و پاره‌هایی از آنها اصلاً قابل بازخوانی نیست.

— زبان طبری با گذشت ایام تغییر کرده و به صورت زبان مازندرانی کنونی درآمده است. به دلیل همین تغییرات، امروزه بعضی از بخش‌های متون طبری درست فهمیده نمی‌شود و هرکس به سلیقه خود تعبیری از آنها دارد که معلوم نیست تا چه حد با معانی مراد همخوانی داشته باشد.

— زبان طبری در هر یک از مناطق و شهرهای مازندران در دوران گذشته بی‌گمان لهجه خاصی داشته است. این گوناگونی لهجه‌ها در مازندران کنونی نیز مشاهده می‌شود. پژوهشگران، بی‌توجه به این پدیده، بر اساس لهجه‌ای که با آن آشنایی دارند به تعبیر و تفسیر متون می‌پردازند که چه بسا با اصل آنها مطابقت نداشته باشد.

— این متون به خط فارسی نوشته شده‌اند که در همه جا تلفظ دقیق کلمات را نشان نمی‌دهد و به قرائت‌های متعدد راه می‌دهد. مثلاً، در شعری از امیرپازواری، عبارت «کل امیر» به کار رفته که تاکنون به چهار صورت کل امیر: کچل امیر؛ کل امیر؛ کربلایی امیر؛ گل امیر: شاهزاده گل‌ها؛ و کل امیر: امیر کوتاه‌قد خوانده و معنی شده است.

مجموعه این مشکلات باعث شده که، با وجود همه تلاش‌های گذشته، پاره‌هایی از متون طبری همچنان مبهم باقی بماند و متون طبری حبیب برجیان را تازه‌ترین و موفق‌ترین تلاش در تفسیر و تحلیل این آثار می‌توان شمرد.

یکی از رویدادها که اخیراً در رابطه با آثار مازندرانی رواج یافته صدور احکام غیرعلمی درباره زبان طبری است. کسانی، گاه به صرف مشاهده کمترین شباهت واژه‌ای از این زبان با واژه‌ای از زبانی دیگر، آنها را به هم ربط می‌دهند و به نتایج عجیب و غریبی می‌رسند. به عنوان نمونه، کافی است صفحاتی از ساری و آغاز تمدن برنج در مازندران و گیلان و مازندرانی و سنسکریت کلاسیک از درویش علی کولائی‌ان تورق شود. نویسنده، با وجود تلاش‌های ارزشمندی که داشته، متأسفانه استعداد خود را در مسیری نادرست به کار گرفته است. در این دو کتاب، حدود چهارصد واژه مازندرانی، با استدلال‌هایی عجیب و غریب، برگرفته از زبان سنسکریت دانسته شده و، از آن عجیب‌تر، ادعا شده که دسته‌ای از مردم هند، در قرون اولیه قبل از میلاد، به جلگه مازندران کوچ کرده‌اند و زبان طبری یا گویش فعلی مردم مازندران، در اساس، یادگاری به جا مانده از همین مردم است (کولائی‌ان ۱، ص ۱۱۳). همچنین گفته شده است که زبان مازندرانی بر پایه زبان سنسکریت کلاسیک بنا شده و، از زمان جانشینان اسکندر تا دوره اشکانیان، زبان محلی مازندرانیان زبان سنسکریت یا زبانی نزدیک به آن بوده است. (همو ۲، صفحات ۵ و ۲۵)

با توجه به وجود چنین گرایش‌های غیرعلمی که متأسفانه بسیار رواج پیدا کرده،

نگارنده تأکید دارد که تنها علاقه‌مندی به زبان طبری و هر زبان محلی دیگر برای ورود به پژوهش در آنها کافی نیست و لازم است که علاقه‌مندان، حتی اگر در رشته‌های دیگر تحصیلات دانشگاهی دارند، ابتدا با مبانی زبان‌شناسی آشنایی پیدا کنند سپس وارد این عرصه شوند.

برجیان، بر اثر اقامت طولانی در دیار غرب و آشنایی با جوامع علمی آن، به زبان‌های اروپایی به ویژه زبان انگلیسی کاملاً مسلط است و بسیاری از مقالات خود را به این زبان نوشته است. او، در پرتو همین توانایی و اقامت در غرب، به پژوهش‌هایی در زبان‌های ایرانی که گزارش نتایج آنها به زبان‌های اروپایی منتشر شده دسترسی یافته است. تأثیر این امکان با توجه به این معنی نمودار می‌گردد که متون طبری و تحقیقات مربوط به زبان طبری در کتابخانه‌های خارج از ایران محفوظ است و، من باب مثال، دیوان اشعار امیر پازواری، بزرگ‌ترین شاعر مازندرانی، اول بار، به همت برنهارد داژن، ایران‌شناس روس، گردآوری و چاپ شده است. ضمناً برجیان، حین اقامت در خارج، رابطه‌اش را با محققان داخلی حفظ کرده و، از راه‌های گوناگون، با انواع منابع داخلی، خواه در تهران خواه در مازندران، آشناست. وی، بنا به اظهاراتش در متون طبری، برای نگارش مقالات این کتاب، با بسیاری از پژوهشگران ایرانی به ویژه نخبگان مازندرانی و کسانی چون صادق سجادی (← ص ۱۵)، فخرالدین سورتیجی (← ص ۱۶ و ۲۱۹)، ایرج افشار (← ص ۴۹)، سیروس مهدوی (← ص ۱۸۳)، جواد نیستانی (← ص ۲۱۹) و علی اشرف صادقی (← ص ۲۸۵) در ارتباط بوده است. به هر حال، این دسترسی همه‌جانبه - هم به منابع خارجی و هم به منابع داخلی - باعث شده کار برجیان کامل تر شود و اشکالات کمتری داشته باشد.

یکی از مزایای کار پژوهشی برجیان در زبان طبری نسبت به کار محققان دیگر جامعیت و وسعت تحقیقات اوست که، برای پی بردن به دامنه آن، کافی است آثار و مقالات او را در این زمینه با دستاوردهای دیگر محققان مقایسه کنیم: بهار (۱۳۱۶) و منشی زاده (۱۹۶۹) تنها بخشی از اشعار طبری موجود در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار را بررسی کرده‌اند؛ الول ساتن (۱۹۶۳) فقط ترجمه قرآن به زبان طبری به قلم زیدیان را تحلیل کرده است؛ مختاریان (۲۰۰۴) و پاکزاد (۱۳۸۴) صرفاً به ترجمه قدیم مقامات حریری به زبان طبری پرداخته‌اند؛ عمادی (۱۳۸۸ و ۱۳۸۹)، که بیشتر از دیگران به زبان طبری

پرداخته، تنها پاره‌ای از اشعار و عبارات طبری مندرج در متون مثل قابوس‌نامه، تاریخ طبرستان، تاریخ مازندران ملاً شیخعلی گیلانی، و دو شعر منقوش در مقبره‌ای در سوادکوه را موضوع تحقیق قرار داده است.

اما نگاهی به مجموعه آثار پژوهشی که تاکنون از برجیان منتشر شده نشان می‌دهد که او، در این زمینه، برنامه گسترده‌ای دارد، آن‌چنان‌که، در طول تقریباً یک دهه، کمتر متن و منبع داخلی و خارجی مربوط به زبان طبری از متون قدیم طبری گرفته تا متون معاصر است که وی آن را موضوع تحقیق خود قرار نداده و گزارش آن را در قالب مقاله منتشر نکرده باشد. گستردگی تحقیقات او را شاید بتوان تنها با صادق کیا مقایسه کرد. محققان ایران چه بسا از بسیاری از مقاله‌های او که در مجلات خارج از کشور به زبان انگلیسی منتشر شده‌اند خبر نداشته باشند و هرگاه ترجمه همه آنها در مجموعه‌ای شبیه متون طبری به زبان فارسی منتشر شود، جامعیت و وسعت دامنه پژوهش‌های او نمودار می‌گردد. (برای اطلاع از مقالات دیگری از او در همین زمینه ← بهرامی)

برجیان ظاهراً اصفهانی‌الاصل است. شاید غیربومی بودن برای تحقیق در زبانی محلی ضعف شمرده شود و این نوعاً مصداق دارد. اما به نظر نگارنده، این خصیصه را گاه، چه بسا نه ضعف بلکه قوت بتوان شمرد، به این اعتبار که بعضی از پژوهشگران بومی، به دلیل تعلق خاطر زادبومی، به بررسی انتقادی میراث گذشته خود کمتر تمایل دارند و، در این باب، خواه ناخواه، از بی‌طرفی، که لازمه تحقیق علمی است، کناره می‌گیرند. پژوهشگر غیربومی چنین تعلق خاطری ندارد. شاید بر اثر همین غیربومی بودن است که برجیان، تردیدهای خود را در طبری بودن بعضی از متون از جمله اثر مهمی همچون مرزبان‌نامه مطرح می‌کند (← برجیان، ص ۱۲ و ۵۸) - نکته‌ای که تاکنون پژوهشگران بومی اصلاً متعرض آن نشده‌اند.

مندرجات متون طبری

متون طبری شامل دوازده مقاله به این شرح است:

میراث مکتوب زبان طبری؛ شش دوبیتی نویافته طبری؛ بازیابی زبان طبری از ادبیات کهن؛ ترجمه زیدی قرآن به زبان طبری؛ کهن‌ترین آثار طبری نو: گردآوری آلکساندر

خوجکو از ترانه‌های مازندرانی؛ ترجمه فصلی از طوفان البکا، کهن‌ترین نمونه نثر طبری نو؛ روایت طبری از واقعه شیخ طبرسی؛ دو متن طبری از عهد ناصری؛ بررسی فعل درگوش و لاثرو: از متون گردآورده آن لمبتون؛ دستورگوش کومشی افتر: از روی گردآورده‌های صادق کیا و گئورگ مُرگشترنه؛ عروسی‌های روستایی در مازندران به روایت سید حسن ساداتی کرد خیلی؛ مازندرانی زبان است یا گوش؟

این مقاله‌ها را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

چهار مقاله اول، در واقع، مروری است بر آثار کهن بازمانده از زبان طبری که اصطلاحاً باید آنها را طبری قدیم خواند. این آثار به شرح زیرند:

— اشعار (به شمارش برجیان، جمعاً ۷۱ بیت) و عبارات طبری پراکنده‌ای که لابه‌لای متون فارسی قرن چهارم تا نهم هجری مثل قابوس‌نامه، تاریخ طبرستان، تاریخ رویان، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران و جامع‌الالخان درج شده‌اند.

— ترجمه قرآن و ترجمه مقامات حریری به زبان طبری متعلق به قرن هشتم و نهم هجری که بیشترین حجم متون بازمانده از زبان طبری را در بر دارد.

دو مقاله اول و سوم، از جهت بررسی انتقادی میراث مکتوب طبری به‌خصوص تردید در طبری بودن اصل مرزبان‌نامه، حایز اهمیت خاصی است. تاکنون همه تاریخ‌نویسان و محققان حوزه ایران‌شناسی همچون محمد قزوینی، ادوارد براون، صادق کیا، ملک‌الشعرای بهار، محمد معین، پرویز ناتل خانلری، ذبیح‌الله صفا، غلامحسین یوسفی، بدون چون و چرا، طبری بودن اصل مرزبان‌نامه را پذیرفته‌اند و در آثار خود، صریحاً به آن اشاره کرده‌اند.

سیروس مهدوی، پژوهشگر مازندرانی، به نگارنده متذکر شده است که، پیش از این، محمد روشن، که نسخه‌ای از مرزبان‌نامه را تصحیح و منتشر کرده، تردید در طبری بودن مرزبان‌نامه را مطرح کرده است. وی، در پیشگفتار خود بر این کتاب، نوشته:

به درستی نمی‌دانم این پندار از کجا در میان فارسی‌زبانان راه یافته است که این دو تحریر

مرزبان‌نامه [روضه‌العقول محمد غازی ملطیوی و مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی] از متنی طبری

به زبان فارسی دری گردانیده شده است. (← سعدالدین وراوینی، صفحه نوزده)

او، در ادامه، پس از توضیحات مفصل دربارهٔ مرزبان بن رستم، مؤلف کتاب، می‌نویسد: برای من بسیار دشوار است به این پندار گردن نهم که متنی به گویش طبری در دست بوده است و آن چنان اشتهار یافته بوده که دو ادیب ایرانی دور از یکدیگر، یکی در ملطیهٔ روم – آسیای صغیر – و آن دیگری در آرانِ آذربایجان، به آن گویش چندان آشنایی داشتند که هر یک، بی‌آگاهی دیگری، دست به ترجمهٔ آن برند و آن متن اصلی چنان متروک مانده باشد که، از آن پس، کس خبری از نام و نشان آن ندهد. (← همان، صفحات بیست و یک و بیست و دو)

روشن، در سال ۱۳۸۳ که تحریر دیگر مرزبان‌نامه یعنی روضة العقولِ محمد غازی ملطیوی را تصحیح و منتشر کرد، بار دیگر این تردیدها را به صورتی کم‌رنگ‌تر مطرح ساخت. (← محمد غازی ملطیوی، صفحهٔ یازده)

هرچند تذکر روشن اول بار در سال ۱۳۵۵ مطرح شد، تردیدهای او، از آن زمان تاکنون، بازتابی در جامعهٔ علمی ما نداشته است. ظاهراً برجیان نیز از آن باخبر نبوده است به این قرینه که او، در متون طبری، به نسخهٔ خطی روضة العقول و مرزبان‌نامهٔ تصحیح قزوینی رجوع داده است.

در سال ۱۳۶۱، سیروس شمیسا در مقاله‌ای بعضی از نظرات روشن را رد کرد. (← شمیسا). در سال ۱۳۸۲ نیز، غلامرضا افراسیابی، عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز، در مقاله‌ای، اصولاً وجود کتابی به نام مرزبان‌نامه به زبان طبری را مردود شناخته است. او، در این حکم، پای کتابی به نام فاکهة الخلفاء و مفاکهة الطُرفاء تألیف محمد بن عربشاه به زبان عربی را به میان کشیده و خواسته است، با اثبات اصالت و برتری آن، وجود مرزبان‌نامه به زبان طبری را منتفی بداند. (← افراسیابی)

برجیان نیز در این باب می‌نویسد:

نکتهٔ مهم در بحث ما آن است که نه وراوینی و نه ملطیوی هیچ‌کدام به طبری بودن زبان مرزبان‌نامه اشاره ندارند. (برجیان، ص ۱۳)

اما به خلاف نظر برجیان، در نسخهٔ سعدالدین وراوینی به «زبان طبرستان» اشاره شده است. وراوینی، در مقدمهٔ این کتاب می‌نویسد:

کتاب مرزبان‌نامه که از زبان حیوانات عجم وضع کرده‌اند... و آن را بر تهِ باب نهاده، هر بابی مشتمل بر چندین داستان، به زبان طبرستان و پارسی قدیم باستان ادا کرده. (سعدالدین وراوینی، ص ۱۰)

عجیب آن است که با وجود چنین تصریحی، برجیان به آن توجه نکرده و، به جای آن، به آن پرداخته که چرا ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان صریحاً به طبری بودن زبان مرزبان‌نامه اشاره نکرده است. (← برجیان، ص ۱۲)

برجیان، در ادامه، گذشته از زبان مرزبان‌نامه، استدلال دیگری را درباره محتوای آن مطرح می‌کند. وی می‌نویسد:

از مقدمه دو تحریر که بگذریم، محتوای آنها نیز داللتی بر طبری بودن اصل مرزبان‌نامه ندارد. در هیچ یک از این دو بازنویسی [روضه‌العقول محمد غازی ملطیوی و مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی]، لغات و اصطلاحاتی نمی‌یابیم که نشان از زبان طبری اصل آن داشته باشد. حتی مطالب آنها نیز نشان صریحی از محیط جغرافیائی و فرهنگی طبرستان ندارد. (همان، ص ۱۳)

نگارنده، با توزّقی مختصر در مرزبان‌نامه، توانست تنها سه عبارت مرتبط با طبرستان در آن بیابد: «ملک طبرستان» (سعدالدین وراوینی، ص ۲۳)، «بنفشه طبری» (همان، ص ۴۷۸) و «کوه قارن» (همان، ص ۵۱۶). همچنین، در روضه‌العقول، تنها یک بار به نام «قابوس وشمگیر» اشاره شده (محمدغازی ملطیوی، ص ۲۱)، در یک مورد نیز، واژه «مازندران» به کار رفته است (همان، ص ۲۹). اما این نمونه‌ها کافی نیست و مسئله‌ای که برجیان درباره محتوای مرزبان‌نامه در این بخش مطرح کرده جدی است و به تحقیق مفصّل نیاز دارد. این عرصه‌ای است تازه فراروی محققان تا بتوانند پاسخی قانع‌کننده برای پرسش‌ها و تردیدهایی که برجیان پیش کشیده بیابند. (برای نکته‌های جدیدتر در این زمینه ← رضائی)

مقاله چهارم، «ترجمه زیدی قرآن به زبان طبری»، نیز حایز اهمیت بسیار است. «ترجمه قرآن» و «ترجمه مقامات حریری» به زبان طبری مفصّل‌ترین نوشته‌هایی است که از گذشته این زبان به دست ما رسیده است. «ترجمه مقامات حریری»، پیش از این، به همّت دو محقق تحلیل شده است (← پاکزاد و Mokhtarian 2004). ترجمه قرآن به زبان طبری (براساس نسخه کتابخانه اسکاتلند) را نیز الول ساتن بررسی کرده بود (ELWELL-SUTTON 1963 →). برجیان، در این مقاله، بخشی از این ترجمه شامل بیست سوره آخر قرآن را، بر اساس نسخه کتابخانه مجلس، بازخوانی و تحلیل کرده است.

مقاله‌های پنجم و ششم و هفتم و هشتم مروری است بر آثار بازمانده از زبان طبری که اصطلاحاً آنها را طبری نو می‌توان خواند. این آثار به قرن سیزدهم هجری متعلّق اند و

به همت خاورشناسان گردآوری شده‌اند. این چهار مقاله قبلاً در مجلات اروپایی به چاپ رسیده بودند و، در این مجموعه، مجدداً به فارسی بازنویسی شده‌اند. ناگفته نماند که ترانه‌های مازندرانی گردآورده آلکساندر خوجکو یا خودزکو، که در مقاله پنجم آمده، در سال ۱۳۸۱، به قلم جعفر خمami زاده، پژوهشگر گیلانی، به فارسی ترجمه و منتشر شده بود (← خودزکو در منابع) اما متن آن تحلیل نشده بود و این کار را برجیان انجام داده است.

مقاله‌های نهم و دهم و یازدهم مربوط است به متون معاصر مازندرانی. مقاله نهم تحلیلی است از گردآورده‌های خانم لمبتون، ایران‌شناس انگلیسی از گفتار اهالی روستای ولاترو. روستای ولاترو یا ولایت رود یکی از پنجاه و شش روستای بخش آسارای شهرستان کرج است که در کیلومتر ۷۵ محور کرج - جالوس قرار دارد. خانم لمبتون، ظاهراً با هدف تحقیق در مناسبات ارباب و رعیتی به این منطقه رفته و به علایق زبان‌شناختی، داده‌هایی را از گفتار اهالی این روستا گردآورده است. او، طی پنج روز اقامت خود در این روستا در سال ۱۹۳۶، به گردآوری این داده‌ها پرداخته که ۶۷۳ کلمه است. برجیان، در این مقاله، فعل را بر اساس داده‌های لمبتون بررسی کرده و به این نتیجه رسیده که ساختمان و صرف فعل در ولاتروئی کم و بیش با عموم گویش‌های مازندرانی مطابقت دارد.

ضمناً پیر لکوک، ایران‌شناس معاصر، در راهنمای زبان‌های ایرانی، تنها بر مبنای همین داده‌های لمبتون، گویش ولاتروئی را، به عنوان یکی از گویش‌های مازندرانی، نام‌گذاری کرده است (اشمیت، ص ۵۰۳). این مسئله دسترسی نداشتن محققان خارجی به منابع داخلی را نشان می‌دهد. فهرست منابع پیر لکوک نشان می‌دهد که او به منابع داخلی در این زمینه کمتر دسترسی داشته و، از این رو، در وصف خصوصیات گویش مازندرانی، بیشتر از منابع خارجی از جمله اثر مختصر لمبتون استفاده کرده و تنها از ولاتروئی و شه میرزادی به عنوان گویش‌های مازندرانی نام برده است. به نظر نگارنده، بهتر است این گونه‌های زبانی را، به پیشنهاد خانم گیتی دیهیم، خُرده‌گویش (patois) (← دیهیم، ص ۱) یا، بر اساس نظر خانم ایران کلباسی، لهجه (← کلباسی، ص ۲) بنامیم تا روابط گونه‌های زبانی دقیق‌تر نشان داده شود.

در مقاله دهم به گویش افتری پرداخته شده که معلوم نیست به چه جهت در این مجموعه درج شده است؛ چون نه با عنوان کتاب مطابقت و نه نوعاً با دیگر مقاله‌ها سنجیت دارد. برجیان خود گویش افتری را مازندرانی نمی‌شمارد و از خویشاوندان نزدیک آن در خانواده گویش‌های حوزه خزر معرفی می‌کند. (← برجیان، ص ۶)

مقاله یازدهم حاوی متن معاصر مازندرانی است که، از زبان سالمندی روستایی درباره رسوم عروسی در دوران گذشته، ضبط شده است. ظاهراً هدف از ضبط این متن آماده کردن داده‌هایی از گویش مازندرانی برای مطالعات زبان‌شناختی است. به نظر برجیان، دستور هر زبان باید از پیکره زبانی (corpus) و گفتار طبیعی اهالی آن زبان استخراج شود. او می‌گوید بیشتر پژوهش‌هایی که در زبان مازندرانی صورت گرفته بر متن مبتنی نیست. قصد او از گردآوری این متن آن بوده است که نمونه‌ای در اختیار پژوهشگران قرار دهد.

در مقاله پایانی (دوازدهم)، به این سؤال پاسخ داده شده که «مازندرانی زبان است یا گویش؟» برجیان به این سؤال به دو صورت جامعه‌شناسانه و زبان‌شناسانه پاسخ می‌دهد. از نظر جامعه‌شناسی، در ایران فقط یک زبان وجود دارد و آن زبان فارسی است و باقی (البته سوای زبان‌های غیرایرانی) هرچه هست لهجه یا گویش ایرانی است. ضمناً، هرچند گویشور مازندرانی از نظر جمعیت پس از گویشور فارسی و پشتو و کردی و بلوچی، مقام پنجم را در میان گویشوران امروزی ایرانی دارد، به خلاف آن گویشوران که نسبت به زبان محلی خود دلبستگی و تعصب دارند، نه تنها تعصب زبانی ندارد بلکه، به عکس، سال‌هاست که، به جای زبان مادری، داوطلبانه به زبان فارسی روی آورده است و این گرایش، بیش از آنکه منشأ درون‌زبانی داشته باشد، انگیزه برون‌زبانی دارد و به موقف (attitude) اهل این زبان مربوط است. این گرایش نشان می‌دهد که مازندرانی‌ها برای خود هویت مستقل زبانی قایل نیستند و تمایل دارند هویت فارسی داشته باشند و جزو فارسی‌زبانان محسوب شوند. اما، از نظر زبان‌شناسی، برجیان مازندرانی را زبان می‌داند که خود دارای چندین گویش یا لهجه دشتی و کوهستانی است. آنچه گفته شد مروری کوتاه بود بر مقاله‌های مجموعه. هرچند برجیان بر آن است که

هریک از این مقاله‌ها گفتاری مستقل است نه فصول یک کتاب، اما این گفتارهای مستقل به گونه‌ای در مجموعه کنار هم قرار گرفته که مهم‌ترین بازمانده‌های زبان طبری از دورترین ایام تا امروز را به ترتیب زمانی معرفی کند.

خطاها

برجیان در مقدمه این مجموعه آورده است: «تردید ندارم که اهل فن کم خطا در آن نخواهند یافت.» سپس بلافاصله افزوده: «خطاها بیش از آنکه از سهل انگاری باشد در نهاد راه ناکوفته‌ای است که می‌پیمایم... گویا، تا رسیدن به فرضیه‌های مستدل و سنجیده در ریشه‌های تاریخی [زبان] طبری، راهی دراز در پیش باشد».

به راستی، بازخوانی و تحلیل زبان‌های محلی، به ویژه گونه تاریخی آن، چندان آسان نیست و معمولاً با لغزش و خطا همراه است. نگارنده، در اینجا، پاره‌ای از خطاهای این مجموعه را، به تفکیک انواع آن، متذکر می‌شود تا، چنانچه قبول افتاد، در چاپ‌های بعدی اصلاح گردد.

خطاهای تحلیلی

ص ۶۲ واژه وشاین (از قول صادق کیا) به «پوشان» یا «گسستن» مربوط دانسته شده. با توجه به گونه‌هایی چون وناه به جای «گناه» (ص ۱۱۵) و وچار به جای «گزار» (ص ۱۱۹) در همین مجموعه، «و» های آغازی در این واژه‌ها متناظر با «گ» است. بنابراین، وشاین نیز، در اینجا، احتمالاً گونه‌ای از همان «گشایند» فارسی است.

ص ۱۰۹ واژه دینکا، بی معنی است و ظاهراً باید وینکا به معنی «می‌بیند» باشد.

ص ۱۱۲ بیان ظاهراً باید صورت دیگری از «به آن» باشد.

ص ۱۱۴ عبارت مرده اونا به صورت «مرده آنرا» تعبیر شده که درست نیست؛ تعبیر درست «مردگان» ست.

ص ۱۱۷ عبارت عربی لم تری را مترجم زیدی قرآن به «ندونی» برگردانده که ظاهراً برجیان آن را خطا تصور کرده و در پاورقی آورده: «ندیدی» درست است. نگارنده، با مشاهده موارد دیگری از کاربرد این واژه در ترجمه قرآن زیدیان، به این نتیجه رسیده که

در این دوره ظاهراً به جای دیدن، گاهی معانی مراد از آن، دانستن به کار می‌رفته است و، در هر صورت، «ندونی» نادرست نیست.

ص ۱۱۹ ترکیب وهشتی خونی چشمه به «چشمه خان بهشت» ترجمه شده که درست نیست و صورت درست آن «چشمۀ بهشتی» است. با مراجعه به نسخه اصلی قرآن زیدیان، به این فرض می‌رسیم که احتمالاً مترجم ابتدا واژه کوثر را به «وهشتی خونی» ترجمه کرده؛ سپس، به عنوان مترادف واژه خونی، واژه چشمه را در زیر آن آورده است. بنابراین، اصولاً خواندن این ترکیب به صورت «وهشتی خونی چشمه» حشو است و درست نیست. همچنین درپانوشت آمده است: «خون «خان»...»، در حالی که اصل واژه خونی = خانی است.

ص ۱۶۸ از قول خوجکو آمده است: «شیخ طبرسی، مشهور به امیری، زادگاهش پازوار است». برجیان در اینجا تصوّر کرده خوجکو، امیر پازواری را با شیخ طبرسی، از علمای قرن ششم هجری، خلط کرده و، از این رو، به دنبال این نقل قول، آورده است: «شیخ طبرسی که بقعه‌اش نزدیک بابل است ربطی به سرایندۀ مفروض امیرها ندارد.» در حالی که دلیلی برای این خلط وجود ندارد و مطمئناً خوجکو شیخ طبرسی را به عنوان لقبی برای امیر پازواری و به معنی شیخ طبرستانی یا ملّائی از طبرستان به کار برده است، همچنان که رضاقلی خان هدایت، در ریاض العارفین، و برنّهارد دارن (در ص ۱۹۷)، لقب «شیخ‌العجم» را برای او اختیار کرده است.

ص ۱۹۳ (پانوشت) برجیان، وقتی به فعل ها کرده‌ام (کرده‌ام) در متن برخورده، بدون هیچ توضیحی آورده: «مازندرانی، ماضی نقلی ندارد». نگارنده بر آن است که مازندرانی ماضی نقلی دارد اما ساخت آن شبیه ماضی ساده است و وجه تمایز آنها جایگاه تکیه (stress) است: در ماضی نقلی، هجای اوّل تکیه دارد و، در ماضی ساده، هجای آخر. این نظر محققان سنت‌گرا که مازندرانی ماضی نقلی ندارد ناشی از آن است که تنها زنجیره آواها (عناصر زنجیری گفتار) را مبنای تحلیل قرار می‌دهند و اصولاً شناختی از عناصر زبر زنجیری به‌ویژه تکیه ندارند. از این رو، وقتی دو واژه را از نظر نوشتاری مشابه می‌بینند به سادگی حکم می‌کنند که صیغه‌های ماضی ساده و ماضی نقلی در مازندرانی یکسان است. اما از برجیان، که با زبان‌شناسی آشناست، انتظار نمی‌رود چنین حکم کند.

ص ۳۱۷ واژه پُرزا به واژه «پور» مربوط دانسته شده که درست نیست. پُرزا، در واقع، تکواژگونه (allomorph) واژه «پی‌زا» یا «په‌زا» ست و به «پور» ربطی ندارد.

خطا بر اثر احتیاط مفرط

دسته دیگری از خطاها که به تحلیل‌های برجیان راه یافته، در واقع، به ذات پژوهش‌های علوم انسانی به‌ویژه زبان‌شناسی و گویش‌شناسی بازمی‌گردد. در پژوهش‌های علوم انسانی، بر خلاف این پژوهش‌ها در علوم دیگر، اصل این است و جز این نیست جایی ندارد. از آن مهم‌تر، اصولاً متون گویشی به‌خصوص متون قدیم با اندکی کژتابی و ابهام ملازم‌اند و به خوانش‌های متعدّد راه می‌دهند. از این رو، برجیان در مواردی، با آنکه بر مبنای داده‌های موجود تحلیل مناسبی به دست داده، از سرِ وسواس علمی، به آن اکتفا ننموده و بلافاصله، در متن یا در پانوشت، با تردید، فرضیه دیگری را پیشنهاد کرده است. به عنوان نمونه، در اینجا به چند مورد از این قبیل اشاره می‌کنیم:

ص ۱۰۹ در ترجمه مین علق دو قرائت آمده است: «آ تاجه / آتا جه». برجیان، با آنکه قرائت اول را مرجح شمرده، متعاقباً با توجیهاتی، قرائت دوم را هم مطرح کرده است. با توجه به کاربرد واژه تاجه به معنی «تازه» در جاهای دیگر ترجمه قرآن زیدیان، قرائت اول درست است و به طرح قرائت دوم نیاز نیست.

ص ۱۱۹ جمله شکر و جار ابتدا به درستی به «شکر خدایت گزار» ترجمه شده ولی، به دلیل نزدیک هم نوشته شدن این دو واژه، در پانوشت، قرائت نامتعارف «شکرو جار» مطرح شده که بی‌معنی است.

ص ۱۲۰ در ترجمه ابتر به معنی «عقیم»، دو قرائت «نوم بوسه» (نام‌گسسته) و «توم بوسه» (تخم‌گسسته) مطرح شده که ظاهراً اولی هنوز هم در مازندران به کار می‌رود.

ص ۲۳۹ جمله دوندی کیجا ر زننه به دو صورت «دختر بسته را می‌زنند» و «دختر را با دمپایی می‌زنند» معنی شده است که به نظر می‌رسد معنی دوم مناسب‌تر باشد با این توضیح که دوندی (= دوندی) نوعی کفش بوده نه دمپایی.

ص ۲۵۳ برای واژه ناره دو قرائت آمده: «ناله» و «نعره» که اولی درست است.

ص ۳۰۲ واژه قلیون اوکر تحت اللفظی به «قلیون آب‌کن» ترجمه شده که مراد

آماده‌کنندهٔ قلیان است. اما درپانوشته، به نقل از گویشور، به صورت «قلیون‌نوکر» ضبط شده که تلفظ سریع‌تر و بدون درنگِ همان واژه است و نباید در پی معنای دیگری برای آن بود.

خطاهای نگارشی

برجیان، به دلیل انس و الفت با متون گذشته، نثری وزین و فاخر دارد که، ضمن بهره‌مندی از مزایای این شیوه، از آفت فاضل‌مآبی و تکلف به دور مانده است به گونه‌ای که نوشته‌های او برای انواع مخاطبان خوش‌گوار و گویاست. علاوه بر این، با وجود سال‌ها اقامت در دیار غرب، از کاربرد واژه‌های فرنگی پرهیز دارد و این در حالی است که بیشتر مقاله‌های خود را به زبان انگلیسی نوشته است. با این وصف، در جاهایی، عدول از این شیوه (همچنین سهو و خطا) به نثر او راه یافته که نگارنده، بی آنکه قصد استقصای کامل داشته باشد، بعضی از آنها را می‌آورد با این توضیح که پاره‌ای از آنها، در واقع، ویژگی سبکی نویسنده شمرده می‌شود و ذکر آنها جنبهٔ استحسانانی دارد.

کهنه‌گرایی

برمی‌رسد (ص ۱۶۵) ← بررسی می‌کند.

تعبیر نامأنوس

دورهٔ آیندهٔ زندگی او (ص ۱۶۵) ← دورهٔ بعدی زندگی او؛ به جلو (ص ۷۳، ۱۷، ۲۴۷، ۲۴۹) ← به بعد؛ تاریخاً (ص ۲۸۴) ← از نظر تاریخی؛ مشروح است (ص ۳۱۱) ← شرح داده شده است.

کاربرد اصطلاحات بیگانه

دیسیمیل (ص ۳۸، ۱۷۸) ← ناهمگون؛ مورفم (ص ۵۵، ۱۹۷، ۲۶۲) ← تکواژ؛ پارتیسیپل (ص ۱۳۴، ۲۷۲، ۲۷۸) ← وجه وصفی؛ مورفولوژیک (ص ۱۷۸) ← واج-واژی؛ فنولوژی (پانوشته ص ۱۷۹، ۲۶۳، ۳۱۱) ← واج‌شناسی؛ فیلولوژی (ص ۸۱) ← زبان‌شناسی تاریخی، فقه‌اللغه؛ دیالکتولوژیست (ص ۳۱۲) ← گویش‌شناس؛ تیپولوژیک (ص ۳۱۲) ← رده‌شناختی.

عربی‌گرایی

طابعان (ص ۵۹، ۲۸۵) ← چاپ‌کنندگان؛ ساحه (ص ۳۰۸) ← ساحت، زمینه؛ فصحه (ص ۳۰۸) ← فصیح.

سره‌گرایی

هفده پارچه شعر (ص ۱۶۶) ← هفده قطعه شعر؛ واداری (ص ۶۲، ۸۱، ۲۶۹، ۲۹۰) ← سببی؛ گشته (ص ۳۱۲، ۳۱۶) ← گونه تحول یافته.

انواع دیگر

اگرچه طبری یا خویشاوندی نزدیک است (ص ۱۶) ← اگرچه طبری یا خویشاوندی نزدیک به آن است؛ پس از بیش از دو قرن (ص ۵۸) ← پس از دو قرن و کسری؛ زیدی (ص ۱۰۶) ← زیدیّه؛ پس از ختم (ص ۱۶۵) ← وی پس از ختم؛ مرداب (ص ۲۲۹) ← آب‌بندان؛ سرریز کردند (ص ۲۴۱) ← ریختند؛ پرت کردند (ص ۲۴۵) ← انداختند؛ زبان‌شناسی (ص ۲۹۵) ← زبان‌شناختی؛ می‌گریخت (ص ۳۰۳) ← بیرون می‌رفت.

خطاهای حروف‌نگاری (مطبعی)

ایرای ← ایرانی (ص ۹)؛ آبادیها ← آبادیهای (ص ۱۱)؛ زبانها ← زبانهای (ص ۱۱)؛ بنگارش (ص ۱۲) ← به نگارش؛ طبرسان (ص ۳۳) ← طبرستان؛ سیل (ص ۹۴) ← سپل؛ تننها (ص ۱۶۷) ← نه‌تنها؛ ۱۹۵۲ (ص ۱۶۷) ← ۱۸۵۲؛ ۱۹۳۰ (ص ۱۶۸) ← ۱۸۳۰؛ در صفحه ۲۱۳، کلّ سطر اوّل تکراری و زاید است؛ لرزه (ص ۲۴۶) ← زمین‌لرزه؛ هزار (ص ۲۴۶، ۲۴۹) ← هراز؛ تراکیده (ص ۲۸۱) ← ترکیده؛ پسایندها (ص ۲۸۳، ۲۸۸) ← پسایندها؛ در سطر آخر صفحه ۳۰۱، شماره ۳ نوشته شده که ۴ درست است؛ بپندارد (ص ۳۱۱) ← بپندارند؛ تلّ بن (ص ۳۱۳) ← تیلّ بن.

نکته پایانی

همچنان‌که پیش از این گفتیم، مؤلف متون طبری، مازندرانی نیست ولی میزان احاطه او بر جزئیات مربوط به فرهنگ، تاریخ و زبان مازندرانی از بسیاری از مازندرانی‌ها بیشتر و عمیق‌تر است. شاید این سؤال برای بعضی از مخاطبان مطرح شده باشد که یک غیربومی چگونه توانسته است تا این حد با فرهنگ مازندران آشنایی پیدا کند. پاسخ این پرسش را در زندگی خانوادگی برجیان می‌یابیم. همسر برجیان مازندرانی است و

به گفته خود او، نقش اصلی را در گرایش او به این زبان همسرش، دکتر مریم محمدی کرد خیلی، استاد دانشگاه ایالتی نیوجرسی، داشته و آشنایی برجیان با این خانم آغاز آشنایی او با زبان مازندرانی را رقم زده است. به استناد مندرجات همین کتاب (برجیان، ص ۲۵۵-۲۵۶) آنان مشترکاً مقاله‌هایی نوشته‌اند که مقاله یازدهم همین مجموعه از جمله آنهاست. حضور خانم برجیان، به عنوان همسر و همکار، در کنار آقای برجیان بی‌گمان پشتوانه‌ای محکم در حل معضلات متون طبری بوده است.

باری، کار حبیب برجیان طی حدود یک دهه تحقیق در زمینه زبان طبری حاصل پرارزشی داشته و مرزهای تحقیق در این عرصه را به اندازه نظرگیری به پیش برده است.

منابع

- اشمیت، رودیگر، راهنمای زبان‌های ایرانی (جلد دوم) زبان‌های ایرانی نو، ترجمه زیر نظر حسن رضائی باغبیدی، مترجمان: آرمان بختیاری و دیگران، انتشارات ققنوس، تهران ۱۳۸۳.
- افراسیابی، غلامرضا، مرزبان‌نامه/ نکته‌هایی تازه پیرامون تألیف، ترجمه و تحریر روضه‌العقول محمد غازی ملطوی و مرزبان‌نامه سعدالدین وراوینی، آینه میراث، دوره جدید، ش ۲۱ (۱۳۸۲)، ص ۵-۳۱.
- برجیان، حبیب، متون طبری، ضمیمه ش ۱۵ آینه میراث، دوره جدید، مرکز پژوهشی میراث مکتوب ۱۳۸۸.
- بهار (ملک الشعراء)، محمدتقی، «شعر در ایران (۷)»، مجله مهر، سال پنجم (۱۳۱۶)، ش ۵۵، ص ۷۴۱-۷۴۸.
- بهرامی، عسکر، ارج‌نامه صادق کیا، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۷.
- پاکزاد، فضل‌الله، «ترجمه طبری مقامات حریری»، مجله زبان‌شناسی، سال ۲۰ (پائیز و زمستان ۱۳۸۴)، ش ۲، ص ۱۲۵-۱۵۲.
- خودزکو، الکساندر، ترانه‌های محلی ساکنان کرانه‌های جنوبی دریای خزر، ترجمه جعفر خمami زاده، سروش، تهران ۱۳۸۱.
- دیهمیم، گیتی، بررسی خرده‌گویش‌های منطقه قصران به انضمام واژه‌نامه قصرانی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۴.
- رضائی، مهدی، «مرزبان‌نامه، یادگاری از ایران عهد ساسانی»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم (۱۳۸۹)، ش ۱، (شماره پیاپی ۱۳)، ص ۴۷-۶۸.
- سعدالدین وراوینی، مرزبان‌نامه، به تصحیح محمد روشن، ج ۱، نشر نو، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۷.
- شمیسا، سیروس، «مرزبان‌نامه و خاطره شکست دیوان»، چیتا، شماره ۱۰، ص ۱۲۷۶-۱۲۸۳.
- محمد غازی ملطوی، روضه‌العقول، به تصحیح محمد روشن، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۳.

عمادی، عبدالرحمان (۱)، دوازده گل بهاری (نگاهی به ادبیات دیلمی و طبری)، نشر آمو، تهران ۱۳۸۸.
 — (۲)، فره گان (گزیده مقاله‌های پژوهشی)، نشر گیلکان، رشت ۱۳۸۹.
 کلباسی، ایران، فرهنگ توصیفی گونه‌های زبانی ایران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۸.
 کولائی‌بان، درویش علی (۱)، ساری و آغاز تمدن برنج در مازندران و گیلان، شلفین، ساری ۱۳۸۵.
 — (۲)، مازندرانی و سنسکریت کلاسیک، روایت واژه‌ها، نشر چشمه، تهران ۱۳۸۷.
 کیا، صادق، واژه‌نامه طبری، جزوه شماره ۹ ایران کوده، انجمن ایران‌ویج، تهران ۱۳۲۶.
 مینوی، مجتبی، «یادداشت درباره چند نسخه خطی که فیلم آنها برای دانشگاه [تهران] تهیه شده است»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال پنجم، شماره اول و دوم، مهرودی ۱۳۳۶، ص ۴۹-۵۳.

- Elwell-Sutton, L.P. (1963) "An Eighteenth Century (?) Caspian Dialect", *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran, Imprimerie de l'Université, pp. 110-140.
- Mokhtarian, B. (2004) *Die Maqāmen des Harīrī in tabarischer Übersetzung (I-VII), nach einer Teheraner Handschrift (Bibliothek Malek, ms. 2487)*, Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Eberhard Karls Universität Tübingen im Fach Irankunde.
- Monchi-zadeh, D. (1969) "Contribution to Iranian Dialectology: Explanation of Verses in Old Tabari", *Orientalia Suecana*, XVIII, pp. 163-182.





ورنر زوندرمان*

بدرالزمان قریب (عضو پیوسته زبان و ادب فارسی و استاد ممتاز دانشگاه تهران)

روز دهم اکتبر ۲۰۱۲ میلادی پرفسور ورنر زوندرمان^۱، عضو آکادمی علوم براندنبورگ آلمان و استاد ممتاز دانشگاه آزاد برلین، درگذشت. با مرگ او جهان یکی از بزرگ‌ترین و سخت‌کوش‌ترین استادان و پژوهشگران زبان‌های ایرانی میانه و مطالعات مانوی را از دست داد. این دانشمند بیشتر عمر خود را صرف پژوهش و تفسیر متون ایرانی میانه تورفان کرد که هیئت باستان‌شناسی آلمان در اوایل قرن بیستم (۱۹۰۲-۱۹۱۴) کشف کرده بودند. بخشی از این متون به زبان‌های فارسی میانه، پارتی، و سغدی با پایگاه دینی مانوی، مسیحی و بودائی بود. بعد از رمزگشایی خط متون مانوی به همّت مولر^۲، دو دانشمند دیگر، آندرئاس^۳ و هنینگ^۴، بعضی از متون مانوی فارسی میانه و پارتی را از خط مانوی به خط عبری برگرداندند و به آلمانی ترجمه کردند و هنینگ آنها را (۱۹۳۳-۱۹۳۴) منتشر کرد.

در جنگ بین‌المللی دوم، هنینگ از آلمان به بریتانیا کوچ کرد و در دانشگاه لندن به تحقیق و تدریس پرداخت. در این مکتب، شاگردان نام‌آوری درخشدند چون خانم

* Werner SUNDERMANN (1935-2012)

1) F.W.K. Müller

2) F. W. K. Müller

3) F. C. Andreas

4) W. B. Henning

میری بویس^۵ که، هرچند متخصص متون و دین زردشتی بود، دو کتاب مهم از سروده‌های مانوی فارسی میانه و پارتی را ترجمه و منتشر کرد. شاگرد دیگر هنینگ، ایلیا گرشویچ^۶، گرامر سغدی مانوی را نوشت و د.ن. مکزی^۷ دو متن سغدی را منتشر کرد. این آثار، همراه با تألیفات گران قدر خود هنینگ، به زبان انگلیسی بود که باعث شد توجه بسیاری از زبان‌شناسان و دین‌شناسان جهان را جلب کند. هم‌زمان با این مطالعات، پژوهشگر پُرتوان و سخت‌کوش دیگری در برلین – آنجا که اصل مدارک تورفان را آلمان‌ها، بعد از دو جنگ بین‌المللی بزرگ، از تخریب مصون داشته بودند – مشغول کار بود؛ متون ناخوانده را رمزگشایی و متون خوانده را تفسیر می‌کرد و به پژوهشگرانی که دور از دسترس متون بودند یاری می‌داد. این استاد شایسته ورژنر زوندرمان بود.

زوندرمان تحصیلات دانشگاهی را در آلمان شرقی گذراند. او شاگرد بزرگ علوی و استاد یونکر^۸ بود. به دنیای ایران‌شناسی با ترجمه‌ای از صادق هدایت وارد شد و پایان‌نامه‌اش را دربارهٔ بنیادهای قانون‌گذاری ساسانیان (۱۹۶۳) نوشت. آشنایی با زبان فارسی و روسی، برای پژوهشگر زبان‌های ایرانی که خود به چندین زبان اروپایی نیز آشنایی داشت، امتیازی بود. از ۱۹۶۵ میلادی توجه زوندرمان به متون تورفان جلب شد که تا روزهای واپسین عمر پُربارش را در پژوهش آن متون گذراند.

زوندرمان، با مقاله‌ها و کتاب‌هایی که نوشت و همایش‌هایی که برگزار کرد، در گسترش و پیشرفت مطالعات مانوی نقش مهم و مؤثر داشت. وی، ضمن ترجمه متون مانوی ایرانی (فارسی میانه، پارتی، و سغدی) به ساختار زبان و محتوای دینی آنها نیز می‌پرداخت و، با مقایسه متون ایرانی با متون مانوی همانند که به زبان‌های دیگر مانند چینی، قبطی، سریانی، یونانی، لاتین و عربی نوشته شده بود، به فهم دشواری‌های آنها کمک می‌کرد. به همّت او و همکارانش، مطالعات مانوی جنبهٔ بین‌المللی گرفت. دانشمندان در دو جبههٔ مانوی شرقی و مانوی غربی به پژوهش پرداختند. دو بنیاد انتشاراتی، پژوهش‌های تورفانی^۹ و متون تورفانی برلین^{۱۰}، تأسیس شد که به انتشار متون

5) M. Boyce

6) I. Gershevich

7) D. N. Mackenzie

8) H. Yunker

9) Turfanforschung

10) Berliner Turfan Text (BTT)

تورفان پرداخت و، از این راه، آثاری پُرارزش در سطح جهان تألیف شد که بعضی از آنها به قلم خود زوندرمان بود.

نخستین آشنائی من با زوندرمان در کنگرهٔ میترانشناسی (تهران ۱۹۷۵) بود. در این همایش، بسیاری از ایران‌شناسان جهان شرکت داشتند. روزی ریچارد فرای^{۱۱} دو جوان را به من معرفی کرد که یکی بین سی تا چهل و دیگری بیست تا سی سال داشت؛ گفت این دو نیز چون تو در زبان سغدی کار می‌کنند. یکی از آن دو ورنر زوندرمان و دیگر نیکلاس سیمز ویلیامز^{۱۲} بود. آن روز فکر نمی‌کردم که آن دو از بزرگ‌ترین پرچم‌داران مطالعات ایرانی در جهان شوند. آنها بعضی از آثار جدید خود را، که در حال جمع‌آوری مواد و تدوین فرهنگ سغدی بودم و دسترسی به نشریات خارجی در زمان جنگ عراق دشوار می‌نمود، برای من می‌فرستادند که بسیار ارزنده بود. گزارش این خاطره را برای روشن کردن شخصیت انسانی زوندرمان لازم دیدم. او برای پیشرفت و گسترش دانشی که بدان باور داشت مرزی نمی‌شناخت. مقاله‌ها و کتاب‌هایی که با دانشمندان کشورهای دیگر نوشته شاهد این معنی است. در کنگرهٔ مانئ‌شناسی (۱۹۹۷) که در برلین برپا کرده و خود میزبان آن بود، برای آنکه همهٔ سخنرانان وقت داشته باشند، خود سخنرانی نکرد. در آنجا، به وارستگی و فروتنی او بیشتر پی بُردم. به همت او و همکارانش، سخنرانی‌ها در یکی از مجموعه‌های مطالعات مانوی در سال ۲۰۰۰ منتشر شد^{۱۳}.

زوندرمان یکی از پُرکارترین دانشمندان ایران‌شناسی است. افزون بر صدها مقاله که فهرست آن را همکاران و شاگردانش در چندین جشن‌نامه (به مناسبت شصتمین و شصت و پنجمین و هفتادمین سالروز تولد او) تهیه کرده بودند، نه کتاب ارزشمند نوشت که نتیجهٔ تحقیقات او در متون مانوی ایرانی تورفان از ۱۹۷۳ تا پایان عمرش بود.

تألیفات زوندرمان عمق دانش او را در ادیان مانوی، زردشتی، بودایی، مسیحی، و یهودی و تسلط او را بر زبان‌های ایرانی از باستانی تا فارسی نو و گویش‌ها نشان می‌دهد. دقت نظر او در رمزگشائی متون ناخوانده، که بعضی نیز کم و بیش فرسوده بودند، و

11) R. N. Frye

12) N. Sims-Williams

13) *Studia Manichaica, International Congress zu Manichäismus*, Berlin 1997.

گروه‌بندی آنها از نظر محتوا ستودنی است. وی، در این تألیفات، علاوه بر تحلیل زبانی و دستوری نوشته‌ها، از ناگفته‌های دین مانی و جنبه‌های ناشناخته آفرینش جهان در این آیین پرده برداشت و، با مقایسه آن با ادیان دیگر، ریشه‌های آن را جست. کتاب‌ها و مقاله‌های او بیشتر به آلمانی است؛ اما کتاب‌ها و مقاله‌هایی از او که در مجموعه‌هایی مثل دانشنامه ایرانیکا، پیکره کتیبه‌های ایرانی، و جشن‌نامه‌ها مندرج‌اند به زبان انگلیسی نوشته شده‌اند. فهرست کتاب‌های زوندرومان که در مجموعه متون تورفانی برلین (BTT) منتشر شده، ذیلاً عرضه می‌شود:

Mittelpersische und parthische, kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von Friedmar Geissler (SGKAO 8, BTT IV), Berlin 1973.

(متون کیهان‌شناختی و تمثیلی از مانویان به زبان‌های فارسی میانه و پارسی، با توضیحاتی به قلم فریدمار گیسلر درباره موتیف‌های متون تمثیلی)

(M) *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams (BTT XI), Berlin 1981.*

(متون مانوی قرون وسطایی درباره تاریخ نهادهای دینی، با ضمیمه‌ای به قلم نیکلای سیمز-ویلیامز)
Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch, mit einem Anhang von Friedmar Geissler über Erzählmotive in der Geschichte von den zwei Schlangen (BTT XV), Berlin 1985.

(تمثیلات مانوی-سغدی، با ضمیمه‌ای به قلم فریدمار گیسلر درباره موتیف‌های روایی در داستان «دومار»)

Der Sermon vom Licht-Nous: Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus, Edition der parthischen und soghdischen Version (BTT XVII), Berlin 1992.

(خطابه نویس روشن: متن آموزشی مانویت شرقی، ویراست نسخه پارسی و سغدی)

Der Sermon von der seele: Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus, Edition der parthischen und soghdischen Version mit einem Anhang von Peter Zieme: Die Türkischen Fragmente des "Sermons von der Seele" (BTT XIX), Turnhout 1997.

(خطابه روح: متن آموزشی مانویّت شرقی، ویراست نسخه پارتی و سغدی، با ضمیمه‌ای از پترتسیمه با عنوان «متون ناتمام خطابه روح به زبان ترکی») کتاب‌هایی که به زبان انگلیسی نوشته شده است:

The Manichaean Hymn Cycles Huyadagmān and Angad rōšnān in Parthian and Sogdian, Photo Edition, Transcription and translation of hitherto unpublished texts, with critical remarks (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Suppl. Series II), London 1990.

(سرودهای مانوی 'هویدگمان'، 'انگدروشان' به زبان‌های پارتی و سغدی، چاپ عکسی، آوانویسی و ترجمه متون منتشرنشده، همراه با نظریات انتقادی، پیکره کتیبه‌های ایرانی، مجموعه مکمل، شماره ۲)

Iranian Manichaean Turfan Texts in Early Publications (1904-1934). Photo Edition (Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplementary Series, Vol. 3), London 1996.

(متون ایرانی مانوی تورفان در نخستین انتشارات ۱۹۰۴-۱۹۳۴، چاپ عکسی، پیکره کتیبه‌های ایرانی، مجموعه مکمل، جلد ۳)

(M) (mit K. Kudara & Y. Yoshida), *Iranian Fragments from the Ōtani Collection*, Iranian Fragments Unearthed in Central Asia by Ōtani Mission and kept at the Library of Ryūkoku University, 2 vols. (Facsimile Series of Rare Texts in the Library of Ryūkoku University 17), Kyoto 1997.

ورنر زوندرمان همراه با دو دانشمند ژاپنی، کودارا و یوشیدا، قطعات زبان‌های ایرانی مجموعه اُتانی، قطعات کشف شده در آسیای میانه به همت هیئت اُتانی اعزامی، محفوظ در کتابخانه دانشگاه Ryūkoku، دو جلد (چاپ عکسی متون کمیاب در کتابخانه دانشگاه Ryūkoku، ۱۷) (کیوتو ژاپن ۱۹۹۷).



کارکرد بازارگانی نزد رستم و دیگر پهلوانان طبقه جنگاور هند و اروپایی

بهار مختاریان (استادیار دانشگاه هنر اصفهان)

در شاهنامه، عناصر و سازه‌های نمادین و اسطوره‌ای فرهنگ کهن ایرانی، که خود در دل فرهنگ بزرگ‌تر و کهن‌تر هند و اروپایی جای دارد، حفظ شده است. برای کشف این سازه‌ها و آشکار ساختن جنبه‌های ساختاری اسطوره در شاهنامه، به روش خاصی نیازمندیم - روشی تطبیقی از طریق بررسی سازه‌های اسطوره‌ای و نمادین در بافت گسترده فرهنگ هند و اروپایی که شاهنامه از دل آن برآمده است. در این بررسی، هر جزء یا سازه در بافت فرهنگی بسیار گسترده اقوام هند و اروپایی می‌تواند در نهایت ما را به کل ساختار رهنمون شود. در این مقاله، مقوله بازارگانی را، که نزد ایزدان و پهلوانان شاخص طبقه جنگاور هند و اروپایی به تکرار مشاهده می‌شود، بررسی می‌کنیم و می‌کشیم، با دستاوردهای «اسطوره‌شناسی تطبیقی نو»^۱ در فرهنگ هند و اروپایی، این کارکرد کهن طبقه جنگاور را بیان کنیم.

اسطوره‌شناسی تطبیقی، به تعبیری، بر دانشی اطلاق می‌شود که، در آن، اسطوره‌ها و مضامین اسطوره‌ای فرهنگ‌های گوناگون به‌ویژه فرهنگ‌هایی با خاستگاه مشترک

(۱) «اسطوره‌شناسی تطبیقی نو» اصطلاحی است برای روش اسطوره‌شناسی تطبیقی ژرژ دومزیل.

بررسی و نظام‌مندانه مقایسه می‌شود تا ساختارهای مشترک و همانند دینی و نمادین یا اجتماعی آنها روشن گردد یا اساطیر کهن این اقوام به گونه‌ای بازسازی شود. پیشینه این دانش دست‌کم به دو قرن پیش بازمی‌گردد که دانشمندان اروپایی به بررسی فرهنگ‌های شرقی پرداختند و، بر اثر آن، ابتدا دانشی به نام *فقه اللغة تطبیقی* و، در پی آن، اسطوره‌شناسی تطبیقی، که با دستاورد ماکس مولر^۲ (۱۸۲۳-۱۹۰۰) پیوند خورده، شکل گرفت. مولر، در آغاز کار، از طریق مطالعه ریگ‌ودا و منابع یونانی، کوشید اسطوره‌شناسی را از بار برداشت‌های غیرعلمی فارغ سازد و، در عین حال، نشان دهد که نیاکان اروپائیان از همه قبایل ابتدایی و حقیرمایه‌ای که در گوشه‌های دیگر این کره خاکی زیسته بودند برترند. اما او بیشتر تحت تأثیر *فقه اللغة* بود و صرفاً به صورت کاملاً مشابه توجه داشت. پس از ظهور انسان‌شناسی در نیمه دوم قرن نوزدهم، رویکردهای تطبیقی در این مبحث نیز پدید آمد که سردمدار آن جورج جیمز فریزر^۳ (۱۸۵۴-۱۹۴۱) بود. روش مولر از زبان‌شناسی تطبیقی به وام گرفته شده بود. او تفسیرهای انسان‌شناختی را فروتر از ریشه‌شناسی زبان‌شناختی جای داد. در عوض، روش فریزر بیشتر در مایه انسان‌شناختی بود. او به زبان‌شناسی علاقه نداشت و اسطوره‌ها و آیین‌ها را، هر کدام با هم، مقایسه کرد.

سال‌ها گذشت تا، در پرتو پژوهش‌های ژرژ دومزیل^۴ (۱۸۹۸-۱۹۸۶)، توجه از صور همانند یا روساخت‌ها به لایه‌های ساختاری پنهان و بعضاً ناهم‌اند و اساساً کارکردها گردانده شود. دومزیل، در بررسی تطبیقی ادیان و اسطوره‌های اقوام کهن هند و اروپایی، روش تازه‌ای اختیار کرد و، با پیروی از آن، به مطالعات اسطوره‌شناسی تطبیقی اقوام هند و اروپایی نه تنها بعد جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی مبتنی بر رویکرد کارکردگرایانه داد بلکه تصویری کاملاً تازه از پیوندهای زبان‌شناختی و اسطوره‌ای و نهادهای اجتماعی جوامع هند و اروپایی ترسیم کرد که نه فقط در گستره پژوهش‌های انسان‌شناختی بلکه در جامعه‌شناسی نیز تأثیری ژرف داشت (← مختاریان ۲، ص ۱۱۳). دریافت دومزیل از ویژگی‌های اسطوره‌شناسی هند و اروپایی بر دو فرض بنیادین مبتنی است: یکی آنکه

2) Max Müller

3) J. G. Frazer

4) G. Dumézil

موجودات قدسی لزوماً باز نمود جمعی واقعیات مهم اجتماعی و فرهنگی اند و دیگر آنکه این باز نمودها مقوله‌های ادراک را پدید می‌آورند (همان، ص ۱۲۴). این نظرگاه، به همراه پژوهش‌های امیل بنونیست^۵ (۱۹۰۲-۱۹۷۶) و استیگ ویکاندر^۶ (۱۹۰۸-۱۹۸۳) و گئو ویدنگرن^۷ (۱۹۰۷-۱۹۹۶)، متعلق به دوران شکوفائی پژوهش‌های اسطوره‌شناسی و دین‌شناسی اقوام هند و اروپایی است. هریک از آنان، به نوعی، ساختار سه‌گانه اقوام هند و اروپایی را، از طریق اسطوره‌ها و حماسه‌های آنان، نشان دادند. شاید یکی از مهم‌ترین مقاله‌های ویکاندر مقاله‌ای باشد درباره جابه‌جائی اسطوره و حماسه با عنوان «ویژگی‌های افسانه‌های پانداواها و اسطوره‌های مهاباراتا»^۸ که به سال ۱۹۴۷ در سالنامه سوئدی دین و کتاب مقدس^۹ چاپ و منتشر شده است. او، در این مقاله، حاصل تحقیقات مذهب خود درباره چهره‌های اصلی مهاباراتا^{۱۰} یعنی «پانداوا»^{۱۱} را گزارش کرده است. پانداواها خدایان عمده ودایی و مظهر کارکردهای سه‌گانه‌ای هستند که دومزیل برای وارونا^{۱۲} و میترا^{۱۳} و ایندرا^{۱۴} و ناساتیاها^{۱۵} قابل شده است. این تحقیق در اندیشه دومزیل تأثیر جدی داشته است. در واقع، جهان‌بینی سه تائی هند و اروپایی چنان ریشه عمیقی داشت که می‌توانست، بی‌تغییر محسوس، از اسطوره به حماسه منتقل گردد. دومزیل تشابه شاهنامه و مهاباراتا را به میراث مشترک هند و ایرانی و هند و اروپایی مربوط می‌داند. (Littleton 1973, p. 158) →

یکی دیگر از نتایج درخشان این پژوهش‌ها نشان دادن نهاد اجتماعی انجمن مردان^{۱۶} در اسطوره‌ها و حماسه و آیین‌های اقوام هند و اروپایی است که، در پایان‌نامه دوره دکتری ویکاندر با عنوان «انجمن مردان آریایی»^{۱۷}، شناسانده شده است. او، در این پایان‌نامه، که به حیث یکی از مدارک اصلی اسطوره‌شناسی تطبیقی جدید جایگاه معتبری پیدا کرده است، نشان داد که ویژگی جوامع کهن هند و اروپایی حضور انجمن مردان یا

5) E. Benveniste

6) S. Wikander

7) G. Widengren

8) förutsättningar Pāndavasagan och Mahābhārata Mystica

9) Religion och Bibel

10) Mahābhārata

11) Pāndavas

12) Varuna

13) Mitra

14) Indra

15) Nāsātyas

16) Männerbund

17) Der arische Männerbund

دسته‌ای از جنگجویان جوان، متمایز از قشرهای دیگر جامعه (روحانیان و کشاورزان) در آنها بود که بی‌پروایی و حالت خلسه‌وار چشمگیری در جنگ نشان می‌دادند. ویکاندر، ماروت^{۱۸}ها را، بدان‌سان که در ریگ‌ودا و جاهای دیگر آمده، و ماریانو^{۱۹} یا «جنگجویان ارابه‌سوار» را، که هند و اروپائی‌زبانان را حدود ۱۶۰۰ پیش از میلاد در سوریه شمالی (میتانی) مسلط ساختند و این سلطه را برقرار داشتند، نمونه بارز این نهاد شناسانده است. نمونه‌های هند و اروپائی دیگری از جنگاوران، به‌خصوص دسته‌هایی از آنان که در اسطوره‌های ودایی و ایرانی و ژرمنی و سلتی توصیف شده‌اند، از همین دست‌اند. ویکاندر حتی حدس می‌زند که «روڈرا»^{۲۰} نیز، در اصل، یکی از صفات ماروت‌ها بوده سپس به چهره‌ای مستقل بدل شده است». (Wikander 1938, S. 70)

درودها، ماروت‌ها و روڈرا ایزدانی هستند که با هم پیوند تنگاتنگ دارند و گاه به جای یکدیگر می‌نشینند. این ایزدان اساساً نمودار طبقه جنگاورند و، در شکل دادن به صفات و کارکردهای ایزدان منفرد همین طبقه (اینندرا و تریته) تأثیر چشمگیری داشته‌اند. ویکاندر نقش ماروت‌ها و روڈرا در انجمن‌های مردان، به حیث الگوی بغاوت آنها، به روشنی بیان کرده است.^{۲۱}

انجمن مردان از مهم‌ترین اشکال نهادهای اجتماعی-دینی اقوام هند و اروپایی است که در مهاجرت و گسترش این اقوام نقش عمده داشته است. این انجمن از مردان جوان

۱۸) Maruts، جنگجویان جوان اسطوره‌های هندی که ایزدان سیل و طوفان و فرزندان روڈرا و دیتی اند. Diti

19) Maryannu

۲۰) Rudra، پدر ماروت‌ها و ملازم ایندرا؛ این واژه از ریشه rud- («گریستن») به معنی «غرنده» است. → Mayrhofer, M. (1953), "Der Gottesname Rudra", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 103, Harrassowitz, Wiesbaden, S. 141-151.

روڈرا شکل نخستین شیوا به شمار می‌رود.

۲۱) برای اطلاع بیشتر ← مختاریان، بهار، «میره و پیوند آن با جوانمردان و عیاران»، نامه فرهنگستان، ش ۲۹ (۱۳۸۵)، ص ۸۸-۹۸. ناگفته نماند که، در حوزه مطالعات محققان آلمانی، پژوهش درباره ماروت‌ها و انجمن مردان سابقه ممتد دارد. در این باب، می‌توان به

Schroeder, L. (1908), *Mysterium und Mimus im Rigveda*, Leipzig; Höfler, O. (1934), *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main

اشاره کرد.

مجرّدی متشکّل بوده که، پس از بلوغ و آمادگی برای استفاده از سلاح، وارد آن می شدند. زمانِ تشرّف این جوانان در ایران پانزده سالگی و در قوم ژرمن دوازده سالگی بوده است. کهن‌ترین نمونه انجمن مردان در اوستا نشان داده شده و، در قوم ژرمن، مستمرّین شکل آن را می توان سراغ گرفت. (→ Hasenfratz 1982, S. 149)

رستم، بازنمود طبقه جنگجو در ایران

شباهت نقش‌های رستم در شاهنامه با بسیاری از نقش‌های ایزدان و پهلوانان جنگجوی هند و اروپایی امری است که بسیاری از پژوهشگران به آن پرداخته‌اند. در این مقاله می‌کوشیم یکی از خصوصیات بارز این ایزد پهلوانانِ بازرگانی را، که پژوهشگران به آن چندانی توجّه نکرده‌اند، بررسی کنیم. در پژوهش‌های اسطوره‌شناسی، همواره برای نکتۀ تأکید می‌شود که، هرگاه نقش یا صفتی در اسطوره‌ها تکرار شود، این تکرار خصلت ساختاری دارد و، درست به همین دلیل، در اسطوره بازنمود می‌یابد. یکی از این خصایص، که از شاخص‌های جنگاور اسطوره‌های هند و اروپایی به شمار می‌رود، بازرگانی است که آن را نخست در رودرا می‌بینیم.

این خصیصه را در رستم داستان بیژن و منیژه نیز شاهدیم. رستم، در این داستان، برای نجات بیژن از چاه زندان افراسیاب، به جامه بازرگانان در می‌آید:

بسه کردار بازرگانان شدن	شکیبا فراوان به توران بُدن
ز گستردنی هم ز پوشیدنی	بباید بهائی و بخشیدنی
چو بشنید خسرو ز رستم سخن	بفرمود کان گنج‌های کهن
سر بدره بگشاد گنجور شاه	بسه دیبا و گوهر بیاراست گاه
تَهْمَن بیامد همه بنگرید	هر آنچش ببایست ازو برگزید
ازو صد شتر بار دینار کرد	صد آستر ز گنجِ درم بار کرد
بفرمود رستم به سالار بار	که بگزین ز گردان لشکر هزار
ز شیران گگردنکش نامور	بباید تنی چند بسته کمر

(شاهنامه، ج ۳، ص ۳۶۷، ابیات ۸۴۳-۸۵۰)

رستم، از این یلان، هفت تن برمی‌گزیند:

چنین هفت یل باید آراسته	نگهبان این لشکر و خواسته
... سپه را بدان مرز ایران بماند*	خود و سرکشان سوی توران برانند
همه جامه برسان بازاریان	بسپوشید و بگشاد بسند از میان
گشادند گردان کمرهای سیم	بسپوشیدشان جامه‌های گلیم
سوی شهر توران نهادند روی	یکی کاروانی پر از رنگ و بوی

(همان، ص ۳۶۸، ابیات ۶۵۴، ۸۶۸-۸۷۱)

* بماند (متعلّی) = بگذاشت

اسفندیار نیز - که، به حیث قهرمان دینی منابع زردشتی، بسیاری از الگوهای رستم، قهرمان پیش‌زردشتی یا ملّی، را از آن خود کرده - در خوان هفتم، برای ورود به دژ رویین، به جامۀ بازارگانان درمی‌آید و خواهران خود را آزاد می‌کند:

سپهد به دز روی بنهاد و تفت	به‌کردار بازارگانان برفت
... به دز نامداران خبر یافتند	فراوان بگفتند و بشتافتند
که آمد یکی مرد بازارگان	دژمگان فروشد به دینارگان

(همان، ج ۵، ص ۲۵۹، ابیات ۴۷۶، ۴۸۰-۴۸۱)

همین الگو در داستان اردشیر، به هنگام نبرد او با هفتواد و ورود او به دز، تکرار می‌شود. وجه شباهت دیگر این داستان با داستان رستم در جامۀ بازارگانان گزینش هفت جنگجوست که به آن هم خواهیم پرداخت:

گزین کرد از آن مهتران هفت مرد	دلیبران و شیران روز نبرد
-------------------------------	--------------------------

(همان، ج ۶، ص ۱۸۳، بیت ۷۰۹)

اردشیر نیز، به هنگام ورود به دز، می‌گوید:

به بازارگانی خراسانیم	به رنج اندرون بی‌تن آسانیم
-----------------------	----------------------------

(همان، ص ۱۸۴، بیت ۷۲۴)

سوای این سه قهرمان شاهنامه، گرشاسب، در گرشاسب‌نامه، به هنگام رفتن به روم، همراه یک بازرگان و کاروانش به شهر وارد می‌شود. (اسدی طوسی، ابیات ۵۹-۶۵)
کهن‌ترین منبع هند و اروپایی که، در آن، رودرا، ایزد طبقۀ جنگجو، بازرگان

توصیف می‌شود *Šatarudriya*^{۲۲} ست. رودرا، در این متن، به بسیاری از صفات و خصایص از جمله به عنوان بازرگان (*Vāṇija*) وصف شده است (Wikander 1938, S. 74). همین خصیصه را هوفلر در *وُدان*^{۲۳} متذکر می‌شود و او را *farmatūr* و *farmaguð* «ایزد بار کشتی‌ها» می‌خواند که مراد ایزد بازرگانی است (Höfler 1934, S. 331). فالک^{۲۴} همین ویژگی را در *مِرکور*^{۲۵} می‌بیند که در نزد اقوام ژرمنی - سلتی به، *negotiator, mercator, nundinator* (به ترتیب، بازرگان، فروشنده، خریدار/ دلال) متصف است (Ibid, S. 331). جالب آنکه همین صفات به رستم، هنگام پاسخ دادن به پرسش پیران از خاستگاهش، تعلق گرفته است:

به بازرگانی از ایران به تور بپیمودم این راه دشخوار دور
فروشنده‌ام هم خریدار نیز چه دارم چه خرم ز هرگونه چیز

(شاهنامه، ج ۳، ص ۳۷۰، ابیات ۸۸۵-۸۸۶)

همین صفات را اسفندیار درباره خود ذکر می‌کند:

ز توران بخرم به ایران برم و گر سوی دشت دلیران برم
هم از گوهر و افسر و رنگ و بوی فروشنده‌ام هم خریدارجوی

(همان، ج ۵، ص ۲۶۰، ابیات ۴۹۳ و ۴۹۵)

* گر = یا

اردشیر نیز دو صفت از صفات یادشده را به خود نسبت می‌دهد:

فروشنده‌ام هم خریدارجوی* فزاید مرا نزد کرم آب روی

(فردوسی، ج ۶، ص ۱۸۶، بیت ۷۳۹)

* خریدارجوی = دلال

تکرار این صفات، بیش از آنکه بیان شاعرانه باشد، بر ریشه‌دار بودن آنها در میراث نوشتاری یا شفاهی دلالت دارد. واژه بازرگان فروشنده‌گی و خریداری را در دل دارد اما

۲۲) این واژه به معنی «صد شکل از رودرا» و اساساً در وصف شیواست. میان این دو چهره پیوند تنگاتنگی وجود دارد. این متن *Shrirudram chamakam* نیز نامیده می‌شود.
۲۳) Wodan، ایزد جنگ در اسطوره‌های اسکاندیناوی.

24) Falk

۲۵) Mercurius (ایزد مسافران و بازرگانی در اسطوره روم، متناظر با هرمس یونان باستان)، در اصل، ایزد بسیار مهم سلت‌هاست که متعاقباً پرستش او در روم رواج یافت.

ذکر آنها در شواهدی که نقل شد معنی‌دار است.

ناگفته نماند که ایزدان جنگاور در فرهنگ هند و اروپایی به‌ویژه ماروت‌ها و رودرا همچنین انجمن‌های مردان آریایی بیشتر با صفات و حالاتی چون خشم و خلسه همراه با رقص و به حیث رهبر ارواح مردگان و جنگ و طوفان وصف می‌شوند تا به بازاریگانی. هوفلر در این باره چنین توضیح می‌دهد:

باید به این نکته اندیشید که اعضا و پیروان انجمن‌های اصیل و کهن مردان نه‌تنها در حال خلسه پایکوبی می‌کردند بلکه بود و نبود و تن و جان آنان در خدمت انجمن بود. عضو انجمن هرچه بیشتر خود را بی‌هیچ قید و شرطی در اختیار جمع و انجمن می‌نهاد مسئولیت و پاسخ‌گوئی انجمن در قبال نیازهای گوناگون او بیشتر می‌شد، به این معنی که فعالیت‌ها و کارکردهای گوناگون هر یک از اعضای انجمن، تا جایی که این کارکردها مجاز بود، در درون آن انجمن و نه انفرادی و خصوصی می‌بایست صورت گیرد. بازاریگانی بی‌گمان در شمار آن دسته از فعالیت‌های انسانی است که حصول کامیابی در آن بیشتر از طریق انجمنی منسجم میسر است. هنگامی که اعضای چنین انجمن‌هایی خود به بازاریگانی می‌پرداختند، قدرت گروهی انجمن زمینه‌های مساعدی برای این پیشه فراهم می‌کرد و این البته نه بدان معنی است که این فعالیت‌های بازاریگانی، چنان‌که در صورت‌های منفرد متأخر مرسوم است، سودجویی محض و بهره‌برداری شخصی قلمداد شود. (Höfler 1934, S. 332)

بدین قرار، بازاریگانی را در انجمن مردان اقوام هند و اروپایی می‌توان نوعی فعالیت اجتماعی-اقتصادی برای حفظ و بقای آن شمرد.

یکی دیگر از چهره‌های شاخص طبقه جنگاور در اسطوره‌های فرهنگ هند و اروپایی هرکول است که او نیز بازاریگان توصیف می‌شود. کرویتزر این صفت هرکول را با خصیصه هرمس و مرکور همانند می‌یابد. به زعم کرویتزر، این توصیف هرکول، به دلیل شباهت‌های صوری دیگر او، در سگه‌های فنیقی از جمله در ریش پر و عصا با هرمس پدید آمده است (Creuzer 1840, S. 614). البته این تصور با شواهد دیگری که ذکر شد ضعیف می‌شود. باید توجه داشت که هرمس، همچنان‌که از نامش پیداست، به حیث روح صخره^{۲۶}، با کوه و راه و مرز ربط دارد و، از این رو، پشتیبان مسافران و بازرگانان شمرده شده است (Hard 2004, p. 160) و این با بازاریگانی هرکول، که اساساً ایزد و پهلوان

۲۶ Hermes با واژه یونانی herma به معنی «توده سنگ» خویشاوندی دارد.

جنگاوری است، تفاوت دارد. همین شاهد، در جنب دیگر شواهدی که یاد کردیم، احتمال وجود الگویی هندواروپایی را در رابطه با بازرگانی ایزدان و قهرمانان جنگاور قوت می‌بخشد. فعالیت‌هایی که در انجمن مردان با نقش‌های گوناگون اعضای آنها متناسب می‌نمود بازرگانی بود. این نقش حرکت و گسترش فعالیت‌های آنان را در سرزمین‌های دشمن میسر می‌ساخت. محفوظ ماندن شواهدی روشن‌گر از این نقش در شاهنامه یک بار دیگر اهمیت اسطوره‌شناسی تطبیقی را در پژوهش‌های مربوط به این اثر نمودار می‌سازد. (← مختاریان ۱)

الگوی هشت‌تایی انجمن مردان ایرانی

در اینجا خالی از فایده نیست که به شمار اعضای انجمن مردان ایرانی، بنا بر شواهد موجود، پردازیم. در شواهد هند و اروپایی، شمار اعضای انجمن مردان متفاوت نشان داده شده است: این انجمن‌ها، در منابع ژرمنی، گروه‌های دو یا پنج و بیشتر دوازده نفری‌اند (Mc CONE 1987, S. 102)؛ در دو قوم ایرلندی بسیار کهن (Díberga و Féindidi ها) در گروه‌های سه یا پنج یا نه یا دوازده نفری‌اند و گروه‌های نه نفری یا بیست و هفت نفری (سه گروه نه نفری) بیشتر دیده می‌شوند. (Ibid, p. 107)

در شاهنامه، هم در داستان رستم هم در داستان اردشیر، از هفت یل سخن رفته که، با قهرمان اصلی، هشت نفر می‌شوند. در داستان اسفندیار، از صد و شصت تن سخن رفته است:

بیاورد صندوق هشتاد جفت همه بند صندوق‌ها در نهفت
صد و شصت مرد از یلان برگزید کزیشان نهانش نیامد پدید

(شاهنامه، ج ۵، ص ۲۵۸، ابیات ۴۷۱-۴۷۲)

که، در این مورد نیز، شماره‌های ۱۶۰ و هشتاد جفت (= ۱۶۰) مضرب ۸ است. با توجه به این شواهد، می‌توان تصور کرد که انجمن مردان ایرانی بیشتر از دسته‌های هشت نفری تشکیل می‌شدند. این نکته را در سخن از مَثَل «خود را قاطی هشت‌تایی‌ها کردن» نیز مطرح کرده بودم که با شواهد مذکور تأیید می‌شود (← مختاریان، بهار، «اسطوره و ضرب‌المثل»، <http://anthropology.ir/node/1132>). عدد هشت الگویی کاملاً شناخته‌شده در فرهنگ

هند و اروپایی است: سال نزد ژرمن‌ها به هشت بخش می‌شد؛ ستاره هشت‌پر نشان از آن‌الگو دارد (Lurker 1967, S. 83)؛ جهان هشت بخش بود؛ و در نافِ زردِ هشت‌گوشه جهان درخت انبوهی با هشت شاخه قرار داشت (Ibid, S. 18). عدد هشت، در ایران پیش از اسلام^{۲۷} و ایران اسلامی در بیشتر نمادپردازی‌ها به کار می‌رود. این عدد گویا در تشکلهای انجمن مردان در ایران نیز رایج بوده است. مهم‌ترین نشانه آن را در ساختار زورخانه‌های هشت ضلعی، که نشان از دسته‌های هشت نفری دارد، می‌توان دید. همچنین، در بسیاری از فتوت‌نامه‌های دوران صفویه، متعلق به بناها و نجاران و اصناف دیگر، عدد هشت، در آیین‌ها و اصول اعتقادی آنان، نقش مهمی دارد. برای نمونه در «فتوت‌نامه بتایان» آمده است:

هشت خصلت است که بر فتيان ثابت است. چهار آن عام و چهار آن خاص این گروه باشد. چنان‌که قطب دایره فتوت، امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، بدان اشارت فرموده حیث قالَ أَصْلُ الْفَتْوَةِ الْوَفَاءُ وَالصَّدْقُ وَالْأَمْنُ وَالسَّخَاءُ وَالتَّوَّاضُعُ وَالتَّصِيحَةُ وَالْهُدَايَةُ وَالتَّوْبَةُ وَلاَ يَسْتَأْهِلُ الْفَتْوَةَ إِلَّا مَنْ يَسْتَعْمَلُ هَذِهِ الْخِصَالَ. (خانمحمّدی، ص ۱۲)

کهن‌ترین شاهدی که در منابع ایرانی به گروه هشت نفری مردان جنگی اشاره دارد در مهریشت، بند ۴۵ آمده است که هشت یارِ مهر، بر بلندا، به منزله ناظرانِ پیمان نشسته و پیمان‌شکنان را می‌پایند و راه‌آنهایی را که (منظور هواداران مهر) به پیمان‌شکنان و کُشندگانِ پارسایان حمله می‌کنند پاس می‌دارند^{۲۸}. (Lommel 1927, S. 72)

در افسانه‌های ایرلندی، پهلوان جنگاور یا رهبر جنگاور هشت یار دارد که با خود او نه تن می‌شوند. کوخولین^{۲۹} هم نه ابزار جنگی، یکی بزرگ و هشت کوچک، دارد (Green 1989, p. 169). با توجه به این شواهد، می‌توان وجود الگوی هشت نفری انجمن مردان را در ایران محتمل شمرد. در مواردی که از شاهنامه یاد کردیم، کل گروه جنگی

(۲۷) برای نمونه، تاج هشت پر آردویسور آناهیتا، در آبان یشت.

(۲۸) برای درک دشواری‌های این بند و ترجمه‌ها و تفسیرهای مختلف از گلدیزر، لومیل، ولف، و گرشوویچ، → Gershevich, I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, pp. 96-97, 199.

لازم است یادآوری شود که دارمیستیر برای عدد هشت مفهومی نجومی در نظر می‌گیرد:

Darmesteter, J., *The Zand-Avesta*, Part. II, Oxford 1883, p. 130.

(۲۹) Cu'chulainn از مهم‌ترین شخصیت‌های جنگاور در اسطوره‌های ایرلندی.

شامل هشت تن و ظاهراً با الگوی میترا + هشت یار جنگی، یعنی نه، متفاوت است. مسلّم است که، در شاهنامه فردوسی، محتوای اسطوره‌ای داستان‌ها به صورت عقلانی و ادبی گزارش شده است (← مختاریان ۱، ص ۳۷-۴۰، ۲۳۹-۲۴۱). درست به همین دلیل، غیبت ایزد انجمن مردان، میترا یا وایو، در شاهنامه امری عادی است. ولی ما آشکارا شاهد حضور انجمن مردان هشت نفری در شواهد یادشده‌ایم که نشان از بقای الگوی ساختاری کهن انجمن مردان در ایران دارد.

با توجه به شواهد یادشده، می‌توان نتیجه گرفت:

— بازارگانی به عنوان الگوی اجتماعی-اقتصادی نزد انجمن‌های مردان رایج بوده است.

— مهم‌ترین شاخص‌های اسطوره‌های اقوام هند و اروپایی، چون رودرا، وُدان، هرکول، و رستم، که همه به طبقه جنگاور در تقسیم سه‌گانه کارکردی دومزیل تعلق دارند، به سیمای بازارگان در می‌آیند.

— در فرهنگ هند و اروپایی، انجمن‌های مردان در دسته‌های متعدد ظاهر می‌شوند و گویا، در فرهنگ ایرانی، الگوی هشت نفری وجود داشته است.

منابع

اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد، گرشاسب‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، طهوری، تهران ۱۳۵۴.
خانمحمّدی، علی اکبر، «فتوّت‌نامه بنّایان»، صفّه، ش ۵ (سال ۱۳۷۱)، ص ۱۰-۱۶.
شاهنامه، ابوالقاسم فردوسی، به تصحیح جلال خالقی مطلق، هشت جلد، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۸۶.

مختاریان، بهار (۱)، درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، آگه، تهران ۱۳۹۰.
— (۲) «رژ دومزیل و اسطوره‌شناسی تطبیقی هند و اروپایی»، دانش‌های تطبیقی، به اهتمام بهمن نامور مطلق و منیژه کنگرانی، نشر سخن، تهران ۱۳۸۹، ص ۱۱۳-۱۳۵.

CREUZER, F. (1840), *Symbolik & Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig & Darmstadt.

GREEN, M. (1989), *Symbol und Image in Celtic Religious Art*, London & New York.

HARD, R. (2004), *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London & New York.

HASENFRATZ, H. P. (1982), "Der indogermanische Männerbund", *ZRGG* 34, S. 148-149.

- Höfler, O. (1934), *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main.
- LITTLETON, S. (1973), *The New Comparative Mythology*, Berkely, Los Angeles, London, pp. 156-161.
- LOMME, H. (1927), *Die Yäšt's des Awesta*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- LURKER, M. (1967), *Der Baum in Glauben und Kunst*, Baden-Baden, Strassburg.
- Mc CON, K. R. (1987), "Hund, Wolf und Kriger bei Indogermanen", *Studien zum Indogermanischen Wortschatz*, Herausgegeben von Wolfgang Meid, Innsbruck, pp. 101-154.
- WIKANDER, St. (1938), *Der arische Männerbund*, Håkan Ohlssons Buchdruckerei, Lund.





مکاتبات امیرمهدی بدیع و محمدعلی جمالزاده

جعفر شجاع کیهانی (پژوهشگر گروه ادب معاصر فرهنگستان زبان و ادب فارسی)

مکاتبات اوراق مجموعه‌ای از نامه‌های شادروان امیرمهدی بدیع و نامه‌های خطاب به اوست که همسر برادر مرحومش، محمود بدیع، آنها را با اجازه نشر در اختیار سردبیر نامه فرهنگستان گذاشت. این مجموعه مشتمل است بر نامه‌های جمالزاده به امیرمهدی بدیع؛ نامه‌های رجال ادبی و سیاسی و سازمان‌ها - احمد آرام (چهل و یک نامه)، مصطفی مقرّبی (شش نامه)، محمد معین (دو نامه)، سعید نفیسی (دو نامه)، محمدعلی اسلامی ندوشن (یک نامه)، علی اصغر حکمت (یک نامه)، پروفسور فضل‌الله رضا (یک نامه)، غلامحسین یوسفی (یک نامه)، فرانسواز د ژرژدار (سه نامه)، سرکنسولگری شاهنشاهی ایران در ژنو، انجمن آثار ملی، و مجله راهنمای کتاب.

محتوای نامه‌های شادروان احمد آرام احوالپرسی و گزارش برخی سفرهای او و مطالبی درباره ترجمه دو جلد از یونانیان و بربرها، اثر امیرمهدی بدیع، به قلم اوست که چاپ و منتشر شده است.

بخش دیگر بیست و شش نامه امیرمهدی بدیع به جمالزاده و دو نامه او به عبدالحسین ملک و صادق کیاست. نامه‌های بدیع به جمالزاده گاه کوتاه است. محتوای آنها احوالپرسی، گاه گلایه، نیز اظهار نظرهایی در مباحث علمی و ادبی و فرهنگی است. امیرمهدی بدیع (۱۸ دی ۱۲۹۴ ش همدان - شهریور ۱۳۷۳ / سپتامبر ۱۹۹۴ آسکونا Ascona)

فرزند مهدی بدیع‌الحکما (وفات: ۱۲ آبان ۱۳۳۷)^۱، پزشک سرشناس همدان، است. امیرمهدی، پس از درگذشت پدر، نام او را بر نام خود (امیر) افزود. به همت بدیع‌الحکما، بیمارستانی در همدان تأسیس شد و درّه معروف به مرادبیک همدان آباد و به باغستان مصفايي مبدّل شد. هم او بود که در ایام رنجوری و بی‌پناهی عارف قزوینی (وفات: ۱۳۱۲ ش) میزبان او شد.

امیرمهدی بدیع تحصیلات ابتدایی و متوسطه خود (۱۳۰۱-۱۳۱۱) را در مدرسه آلیانس همدان گذراند و، بلافاصله پس از آن، به فرانسه رفت و تا سال ۱۳۱۶/۱۹۳۷ دوره تحصیلات عالی خود را در رشته فیزیک و ریاضیات گذراند و، در همان سال، به سوئیس رفت و تا سال ۱۹۴۰ در شهر لوزان^۲ تحصیلات خود را در رشته علوم فنی و فیزیک ادامه داد. سپس، به مدت یک سال (۱۹۴۰-۱۹۴۱) در مدرسه عالی ژنّه به فراگیری زبان لاتینی و مطالعه ادبیات آن پرداخت. وی، در سال ۱۹۴۱، به سوئیس بازگشت و در شهر زوریخ^۳ تحصیلات خود را ادامه داد و در سال ۱۹۴۷ به اخذ درجه دکتری در رشته ریاضیات عالی و فلسفه نایل شد.

امیرمهدی بدیع همه عمر را، به دور از هرگونه هیاهو و خودنمایی، در حال و هوای فرهنگی ایران گذراند؛ از پذیرفتن دعوت مقامات دولتی ایران برای شرکت در مجالس، که انگیزه آن بهره‌جویی از نام و شهرت او بود، جداً پرهیز داشت؛ حتی از اجابت دعوت سفیر ایران در سوئیس برای معرفی او به شاه ایران سر باز زد.^۴

امیرمهدی بدیع بیشتر عمر خود را در دو شهر آسکونا^۵ (ناحیه ایتالیائی سوئیس) و سن موریس^۶ (ناحیه آلمانی سوئیس) گذراند.

این دانشمند فرهیخته آثار^۷ خود را به زبان فرانسه نوشت تا جایگاه تاریخی و

۱) پرویز اذکایی تاریخ وفات بدیع‌الحکما را سال ۱۳۳۹ گزارش کرده است. ← اذکایی، پرویز، «به یاد امیرمهدی بدیع، مورخ معاصر»، یونانیان و بربرها، ج ۱۵ (فهرست و پیوست‌ها)، تهران ۱۳۸۵، ص ۳۳۲.

2) Lausanne

3) Zurich

۴) افشار، ایرج، «مرگ بدیع»، یونانیان و بربرها، ج ۱۵ (فهرست و پیوست‌ها)، تهران ۱۳۸۵، ص ۳۴۷.

5) Ascona

6) Saint Moritz

۷) برای آثار امیرمهدی بدیع ← جمالزاده، محمدعلی، راهنمای کتاب (ش ۱)، فروردین ۱۳۴۱،

فرهنگی کشورش را به جامعه علمی اروپا بشناساند. او، علاوه بر زبان فرانسه، با زبان‌های آلمانی، ایتالیائی، انگلیسی، و لاتینی آشنایی کافی داشت و، درپرتو همین آشنایی، توانست، در تحقیقات علمی خود، از منابع دست اول به این زبان‌ها استفاده کند. مهم‌ترین اثر او، یونانیان و بربرها (روی دیگر تاریخ)، را انتشارات معتبر پایو^۸ (سوئیس) در سیزده جلد منتشر کرد. نویسنده، در این اثر به درجه اعلیٰ مستند، به نقد روایات نادرست و غرض‌آلود مورخان یونان و رُم باستان و منابع غربی که براساس آنها ساخته و پرداخته شده مبادرت کرد. برخی از متفکران غرب در اظهار نظر راجع به یونانیان و بربرها بر اهمّیت آن و دقّت نویسنده تأکید کرده‌اند. اما این اثر به مذاق بسیاری از محققان غربی، که تمدّن یونان را پایه و اساس تمدّن خود می‌شناسند، خوش نشسته و به چالش کشیده شده است. جمالزاده، در نامه مورّخ ۲۹ اوت ۱۹۶۶ خود به بدیع به همین نکته اشاره کرده و نوشته است:

بدیعی است فرنگی‌ها، که می‌گویند شیرِ تمدّن را از پستان آتن و رُم نوشیده‌اند، خوش‌دل نخواهند بود و در صدد ردّ جواب برخوانند آمد ولی اصل مطلب همین است که حرف‌هایی زده شده باشد و نوشته شده باشد و به چاپ رسیده در جایی محفوظ و در ضبط ثابت باشد تا رفته رفته اثر خود را به مرور شهر و سنوات ببخشد و زبان‌هایی را کوتاه و قلم‌هایی را کند سازد.

بدیع، در مقدمه اثر خود با عنوان «خطا در تاریخ»، آورده است که از گزافه‌گویی‌های عمدی آتنی‌ها، که پیروزی خود بر ایرانیان را هرچه بیشتر بزرگ جلوه داده‌اند، خطایی در تاریخ رخ داده که با گذشت زمان بر ابعاد آن افزوده شده است. وی، درباره‌ی واژه بربر نوشته است که آن به معنی «بیگانه»، بر اقوامی از سرزمین‌های دیگر اطلاق می‌شده که خلقیات و عادات و فرهنگی دیگر داشتند، در سرزمین هلاس^۹ زاده نشده بودند و به زبان یونانی سخن نمی‌گفتند؛ اما، متعاقباً، غریبان، که خود را میراث‌خوار یونان و رُم

→ ص ۷۶-۸۰؛ همان‌جا، ص ۸۳-۹۵؛ ش ۱۰، دی ماه ۱۳۴۱، ص ۹۱۵؛ سال ۹، ش ۶، اسفند ۱۳۴۵، ص ۶۱۷-۶۲۳؛ آموزگار، ژاله، «یونانیان و بربرها»، بخارا، ش ۵۷ (آذر-دی ۱۳۸۵)، ص ۲۴۹-۲۵۵؛ فانی، کامران، «روش شناخت فلسفه تاریخ از دید بدیع»، بخارا، ش ۵۷ (آذر-دی ۱۳۸۵)، ص ۲۶۰-۲۶۲؛ دریایی، تورج، «یونانیان و بربرها، دنیای دوگانه»، بخارا، ش ۵۷ (آذر-دی ۱۳۸۵)، ص ۲۶۲-۲۶۸.

8) Payot

9) Hellas

می‌شناسند، از سر نادانی و سبک‌مغزی و کوتاه‌اندیشی و تعصب، معنای دیگری به آن دادند و آن را بر اقوامی اطلاق کردند که به زعم آنان، فاقد تمدن‌اند. با همین رویکرد بود که این واژه را، به همان معنای تحقیرآمیز، درباره یکی از پیشرفته‌ترین تمدن‌های تاریخ، تمدن ایران باستان، به کار بردند.^{۱۰}

فی‌الجمله، بدیع در اثر گران‌سنگ خود کوشیده است، با آینه قرار دادن تاریخ، خطای بزرگ مورخان، به خصوص مورخان غربی بالأخص مورخان از قرن هفدهم به بعد را فاش سازد که مغرضانه تصویر زشت و محرفی از ایران باستان رقم زده‌اند. آثار دیگر بدیع به شرح زیر است:

Zoroastre, monde et paroles (essai d'interprétation) (1961)

زردشت، جهان و سخنان او (جستار تفسیری)

Hegel et les origines de pensée contemporain (1964) ^{۱۱}

L'Idée de la méthode des sciences (1992)

مفهوم روش در علوم

Suse contre Athènes

شوش بر ضد آتن

Vision subjective du monde (1957)

نگرش ذهنی جهان ^{۱۲}

Vers une connaissance objective (1960)

به سوی شناختی عینی ^{۱۳}

دیوان امیرشاهی سبزواری (چاپ عکسی آن با مقدمه امیرمهدی بدیع به سال ۱۹۶۲ منتشر شد).

ظاهراً امیرمهدی بدیع کتاب‌های دیگری از جمله کتابی با عنوان *Les silences de la science* (سکوت‌های دانش) تألیف کرده که در ایران ناشناخته مانده است. از وی همچنین مقاله‌های متعدد در مجلات فرانسه‌زبان منتشر شده است.^{۱۴} بیشترین نامه در مجموعه از جمالزاده به امیرمهدی بدیع است.^{۱۵} قدیم‌ترین آنها تاریخ ۱۷

۱۰) یونانیان و بربرها، ج ۱ (خطا در تاریخ)، تهران ۱۳۸۲، ص ۱۳ و ۱۴.

۱۱) این اثر به قلم احمد آرام ترجمه و با عنوان هگل و مبادی اندیشه معاصر (تهران ۱۳۶۳) منتشر شده است.

۱۲ و ۱۳) این دو اثر فلسفی، با عنوان جامع‌پندار گسترش‌پذیری بی‌پایان حقیقت *L'Illusion de l'extensibilité infinie de la vérité* به قلم احمد آرام ترجمه (تهران ۱۳۵۳) و منتشر شده است.

۱۴) اذکائی، پرویز، «به یاد امیرمهدی بدیع، مورخ معاصر»، یونانیان و بربرها، ج ۱۵ (فهرست و پیوست‌ها)، تهران ۱۳۸۵، ص ۳۳۵-۳۳۹.

۱۵) نامه‌های جمالزاده به امیرمهدی بدیع در ضمیمه نامه فرهنگستان به چاپ خواهد رسید.

ژانویه ۱۹۴۱ و آخرین آنها تاریخ ۱۲ نوامبر ۱۹۹۳، چهار سال پیش از درگذشت نویسنده آن (۸ نوامبر ۱۹۹۷)، را دارد. شمار نامه‌ها در این فاصله زمانی (نزدیک به پنجاه و دو سال) ۱۵۴ است. از آنها، بیست و هشت نامه در جلد پانزدهم یونانیان و بربرها (ص ۳۶۷-۴۲۹) درج شده است. برخی نامه‌ها ناقص است و برگ‌هایی از آن در این مجموعه نیست. همچنین یادداشت‌هایی موجود است که بیشترین آن‌ها «بعد التحریر» و پیوست نامه بوده است. بی‌گمان، نامه‌های جمالزاده به امیرمهدی بدیع که دوست دیرین او و دوست پدر او، بدیع‌الحکما، بوده بیش از آن است که به دست ما رسیده است. محتوای نامه‌ها، گاه مختصر و گاه مفصل، احوال‌پرسی، گلایه، نقد و بررسی کتاب، تبریک سال نو است. بیشتر نامه‌ها درباره آثار بدیع به ویژه یونانیان و بربرها و پیگیری‌های او برای ترجمه آن به زبان فارسی است. از مندرجات برخی نامه‌ها پیداست که او احمد آرام را برای ترجمه آن اثر منظور نظر داشته است.

در نامه ۲۵ ژوئن ۱۹۶۳ به بدیع چنین آورده است:

قربانت گردم. مرقومۀ شریف را با نامۀ حضرت آرام زیارت نمودم... آرام از مترجمین معروف است و مرد دانشمندی است و به طور یقین به‌خوبی از عهده برخواهد آمد. با این همه هیچ عیبی ندارد با ایشان دوستانه قرار بگذارید که ترجمه قبل از طبع به نظر خودتان برسد که اگر حیثاً عیب و نقصی دارد رفع بفرمایید و ضمناً، اگر خواستید باز مطالبی بیفزایید، امکان‌پذیر باشد.

از مطالب نظرگیر نامه‌ها شکایت جمالزاده از بی‌مهری برخی از دولتمردان و اولیای نهادهای فرهنگی است که، در پی انتشار خلقتات ما ایرانیان، مشکلاتی برای او فراهم آورده بودند تا آنجا که دولت ایران گذرنامه او و همسرش را ضبط کرد. او، در نامه‌ای (۷ شهریور ۱۳۴۵ / ۲۹ اوت ۱۹۶۶)، به بدیع نوشته است:

بالاخره رسماً تذکره من و زنم را گرفتند و مرا خبر کردند که دیگر حق ندارم در مجامع رسمی شرکت کنم و از همه بدتر (از عجایب روزگار) یک نفر از صاحب‌منصبان ارشد وزارتخانه فرهنگ و هنر سه جلد از آثار خودش را برایم فرستاده است و در نامه مفصلی پس از آنکه نوشته است که مرا از مفاخران ایران می‌شمارد و سر تعظیم در مقابل من فرود می‌آورد و شرحی از عشق خود به معشوقش (یعنی بنده) نوشته، افزوده است که درباره کتاب من، خلقتات، که مورد آن همه گفت و شنود شده است گزارشی نوشته است (رونوشت گزارش را

هم که سر تا پا فحش و ناسزا به خودم و پدر بیچاره‌ام است... و همین گزارش به هیئت وزرا رفته است و موجب نتایجی شده است که برایتان نوشته‌ام.

منظور جمالزاده از «یک نفر از صاحب‌منصبان ارشد وزارتخانه فرهنگ و هنر» زین‌العابدین مؤتمن (وفات: ۱۳۸۴) بود که در وزارت فرهنگ و هنر مسئول ارزیابی کتاب (ممیزی) پیش از چاپ بود و در همین سمت بود که با انتشار خلیقات ما ایرانیان جمالزاده مخالفت کرد و، در نامه و گزارشی از این کتاب، چنان‌که جمالزاده نیز به آن اشاره کرده، سخت به جمالزاده تاخته است.^{۱۶}

نامه‌های جمالزاده به بدیع، مانند سایر نامه‌های او به کسانی دیگر، از تکرار خالی نیست. در این نامه‌ها، فضیلت‌خواهی و هنرپروری، که نمودار فرهیختگی اوست، چشمگیر است. وی، در حمایت از اهل ذوق و قلم، از کمک‌های مالی همچنین درخواست کمک از امیرمهدی بدیع دریغ نمی‌ورزید و می‌کوشید تا، از این طریق، موجبات نشر آثار آنان را فراهم آورد. در نامه ۲۱ ژوئن ۱۹۶۵ (۳۱ خرداد ۱۳۴۴) می‌نویسد:

یک قطعه اسکناس هزار فرانکی سوئیس، که در لُف پاکت سفارش برای آقای محمود کیانوش (برای کمک به طبع منظومه «شباوین») نزد بنده فرستاده بودید، رسید. چون بر حسب پیشنهاد ارادتمند بود موجب مزید امتنان گردید... خود ارادتمند ۵۰۰ تومان برای ایشان حواله داده بودم... .

جمالزاده، هرچند دور از ایران می‌زیست، علاوه بر دغدغه‌های فرهنگی، به مسائل سیاسی نیز توجه داشت و از اینکه جوانی صاحب‌ذوق را در زندان و ستم می‌دید آرام نمی‌گرفت. در همان نامه آورده است:

نمی‌دانم یک دو سه سال قبل به جناب عالی نوشتم یا نه که یک نفر از جوانان ایران از طهران کتاب اشعار خود را برایم فرستاده بود موسوم است به... و اشعار بسیار خوبی به وزن و آهنگ (و گاهی به سنگینی و مردانگی) شاهنامه فردوسی گفته بود که بسیار دلپذیر بوده و با آن جوان وارد مکاتبه شدم ولی چند ماه قبل خبر رسید که به زندان افتاده است. در خلاصی او قدری کوشیدم ولی به جایی نرسید و دوستان گوشزد کردند که صلاح نیست پافشاری کنی و شرمندهم که حرف آنها را گوش کردم. خانم علی‌منصور، رئیس نمایندگی ایران در ژنو، مریض

(۱۵) برای اطلاع از مضمون نامه مؤتمن ← اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران، به اهتمام علی میرانصاری،

ج ۴، ص ۴۳۰-۴۳۲.

بستری است و زن خوبی است. خیال داشتم به عیادتش بروم و محرمانه از ایشان خواهش کنم به پسرش که در آن موقع نخست‌وزیر بوده بنویسد که این جوان را به رسم نذر و نیاز در راه صحت مادر خلاص کند ولی در همان ایام خبر قتل خود آن جوان، یعنی نخست‌وزیر رسید و این راه را هم مسدود و منقطع یافتم و گاهی فکرم ناراحت می‌شد تا اینکه هفته گذشته از طهران برایم نوشتند که... آزاد است. خداوند هیچ‌کس را اسیر ظلم و ستم نکند و از مظلوم بودن بدتر، عدم قدرت در حمایت مظلوم است.

نامه‌های روزگار پایانی جمالزاده به بدیع گلایه از رنج پیری خود و بیماری همسر است. اما این رنج‌ها او را از سرزندگی و شوخ‌طبعی، که از قلم او تراویده، باز نداشته است. در آخرین نامه او به بدیع، که در صد و دو سالگی نوشته شده، آمده است:

حال من هم تعریفی ندارد. هیچ درد و ناراحتی و مشکلی ندارم ولی ۴۰ کیلو بیشتر وزن ندارم و ضعیف شده‌ام و همه چیز را فراموش می‌کنم، حتی کلمات و تواریخ و مطالب و اسامی دوستان را. عیبی ندارد. از خدا پرسیدم آیا زمان و مکان را هم تو خلق کردی؟ گفت: آری! پرسیدم قبل از آن پس در کجا بودی؟ گفت: فضولی موقوف و ساکت شدم. خیلی خیلی به دنیا و خدا و خلقت فکر می‌کنم و قصد دارم روز رستاخیز از قبر بیرون نیایم و استراحت کنم و آزادی را به صحرای محشر ترجیح بدهم الی‌الابد.





جمالزاده و امیرمهدی بدیع

دستخط جمالزاده به امیرمهدی بدیع

[illegible]

آنکه برادرش لعنت باد امیرالارزانت هم و بخود
 و علم به هم کار در سر تکلف خواهد شد.
 بندانم تا زنتم که باز سرادعوت کرده که با بران بدم
 ز تو آیم بدم و خداوند که زنتم مسلم شد باز پادشاهان
 و شرف در میان بودیم است بدین معنی که یک جوان سرگشته
 (از ترکیه) که در آن طایفه‌ها تزدگوار خود را خوانده
 بود در بار درستان فخر عالیه بنام بدیع و با هم طایفه
 داشت و سواد و میگرد که جوید بر زنتم و نه نام
 با زبان و شرف آنرا و بعد است و باز در کتاب
 با او رسیده بعد است و دعوت به سر آوردن کند
 در هر صورت و بنا بر سلطنت است و با
 به معنی هم ظاهر آید و این راجع به طایفه است که
 قربانیت فخر و سرور و شرف



ارتباط پنهان

(تحلیل انتقادیِ گفتمان نام‌های تجاری در تبلیغات)*

زهرا ابوالحسنی (مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»)

مقدمه

اگر تبلیغات را، فارغ از ابعاد تجاری، به حیث نوعی از انواع گفتمان تلقی کنیم، می‌توان گفت سنتی‌ترین گفتمان از نوع معرفتی را در آن می‌توان سراغ گرفت. هدف این گفتمان اطلاع‌رسانی و توصیف و معرفتی کالا در معنای کلی آن به منظور فروش آراء، محصولات، یا خدمات گروهی خاص و انتخاب‌شده است. تبلیغات یکی از پویاترین و متنوع‌ترین انواع گفتمان عمومی امروز است که، در آن، از ابتکاری‌ترین صورتهای واژه‌ای، دستوری، و گفتمانی همچنین شگردهای بلاغی استفاده می‌شود. یکی از مهم‌ترین و ضروری‌ترین شیوه‌ها در تبلیغات متفاوت جلوه دادن محصول

* در تهیه این مقاله عمدتاً روش توصیفی اختیار شده که نتایج آن طبعاً در همه موارد با احکام تجویزی فرهنگستان مبتنی بر حاکمیت فرهنگ اصیل ایرانی-اسلامی مطابقت ندارد مع الوصف طرح آن برای آگاهی بیشتر از گرایش‌های مراکز تجاری اعم از تولیدی و خدماتی مفید بلکه لازم است و می‌تواند زمینه مناسبی برای تعدیل گرایش‌ها و پیشنهاد راه‌های تلفیقی ضامن حفظ سلامت زبان و رعایت مقتضیات فرهنگی و در عین حال تضمین ارزش تبلیغاتی باشد - در واقع، وجهه نظر فرهنگستان مراقبت از اصالت فرهنگی در رقابت تجاری و مقابله با نفوذ عناصر ناباب فرهنگ وارداتی است.

نسبت به محصولات رقیب است. مبلغ همه اطلاعات و شواهد را بررسی می‌کند تا آنچه محصول را از فراورده‌های رقیب متمایز می‌سازد تشخیص دهد. در این میان، نام محصول بارزترین، مستقیم‌ترین، و اساسی‌ترین وجه تمایز آن است. در واقع، شناسنامه محصول، به شفاف‌ترین صورت و آسان‌ترین راه، در نام تجاری آن ثبت می‌شود.

گونه‌شناسی زبان تبلیغاتی نام‌های تجاری

زبان یکی از قوی‌ترین ابزارهای تبلیغی است که با ظهور فناوری‌های پیشرفته نیز ارزش و اهمیت آن کاسته نشده است. اهل زبان، در نهایت هر ارتباطی، به دنبال اقناع مخاطب خودند. در واقع، هریک از آنان مبلغی است که می‌کوشد، در بازار رقابت فصاحت و مهارت اقناع، گوی سبقت از دیگران برآید، جلب توجه کند، موقعیتی به چنگ آورد و بخشی از آن را به گروه منتخب خود منتقل سازد. فرهنگ جهان امروز فرهنگ مشتری^۱ خوانده شده است، از این جهت که بسیاری از رفتارهای ما، چه در تجارت و چه در دانشگاه و حتی در بافت‌ها و موقعیت‌های شخصی، تا حد بالایی از ملاحظات تبلیغی متأثرند و، در فرایند زیباسازی زندگی روزمره شکل می‌گیرند. فرهنگ جهان امروز فرهنگ تبلیغی^۲ قلمداد شده است، از آن رو که همه انواع متون در جهان امروز، هرچند اصالتاً به مقصود دیگری طراحی شده‌اند، هم‌زمان تبلیغ نیز می‌کنند. پس چنین می‌نماید که بررسی فراورده‌های تبلیغاتی به دایره بسته‌ای از متون خاص محدود نمی‌شود بلکه، به نوعی، بر همه انواع متن‌ها سایه می‌اندازد. پیام تبلیغی پیامی است که هم‌زمان سه نقش را ایفا می‌کند:

عرضه می‌کند، حمایت می‌کند، پیش‌بینی می‌کند.

بررسی متون تبلیغاتی، طی سال‌های اخیر، از اقبال نظرگیر علوم وابسته به ارتباطات برخوردار شده است. شاید یکی از دلایل این توجه اهمیت مطالعات توصیفی باشد که می‌تواند تنوعات و گونه‌های به‌ظاهر ساده و مشخص اما بسیار تعیین‌کننده در زبان را

1) customer culture

۲) promotional culture. نیز نام کتابی از ورنیک است که، در آن، تبلیغی بودن فرهنگ امروزی بیان می‌شود. (WERNICK 1991 →)

روشن سازد. مطالعه انواع کاربردی^۳ ساده زبان این ظرفیت را دارد که نه تنها سادگی زبانی بلکه نقش بسیار مهم تنوع موقعیتی را بنمایاند.

در تعریف حدود و ثغور نوع کاربرد زبان، آنچه برای تحلیلگر زبانی اهمیت دارد مطابقت و تجانس مشخصه‌های زبانی با کاربردها یا نقش‌های معین زبان است. در واقع، هرگاه موقعیت ارتباطی معینی که مرتباً در جامعه تکرار می‌شود، طی مدتی، مشخصه‌نما^۴های زبانی و کاربردی متفاوت با زبان موقعیت‌های ارتباطی دیگر را اختیار کند، توصیف دقیق پارامترهای نقشی این گفتمان برای پی بردن به دلایل این اختیار ضرور می‌نماید. بررسی ساختار آنچه اختیار شده و گونه موقعیتی ساده «عنوان محصول» در فضایی زبان‌شناختی باید انجام گیرد که تاکنون کمتر بدان توجه شده است. اما تحلیل گفتمان تبلیغات، به نظر گفتمان‌شناسان، کار آسانی نیست. دلایل این دشواری را بعضاً صوری و ناشی از ساختار و کاربرد مدام در حال تغییر زبان و بعضاً عوامل دخیل در تأثیر تبلیغات همچون موسیقی و تصویر دانسته‌اند. از سوی دیگر، به رغم ظاهر همگن و رشد فزاینده ابعاد بین‌المللی و بین‌فرهنگی تبلیغات، رسیدن به اجماعی درباره ماهیت آن، حتی در جوامعی که مشترکات فرهنگی بسیار دارند همواره ناکام‌مانده است. این امر آشکار می‌سازد که گفتمان تبلیغات فرهنگ‌مدار است و همین خصلت آن باعث می‌شود که بیشتر نظریه‌های زبان‌شناختی در تحلیل آن کارآمد نباشند. آگاهی تبلیغاتی نوع خاصی از گفتمان است که از فناوری‌های نو برخاسته است و، بین مشارکان، انواع تازه‌ای از ارتباط برقرار می‌سازد. چنین گفتمانی، در عرصه زبان‌شناسی و تحلیل گفتمان و مطالعات ادبی، تجدید نظر در روش‌ها، فرضیه‌ها، و مقولاتی را ایجاب می‌کند که در گذشته اختیار می‌شده است.

زبان تبلیغات در حوزه نام‌های تجاری را می‌توان در رده گونه ساده از گونه‌های موقعیتی قرار داد. در این گونه، نام‌ها به تنهایی متن گفتمانی می‌سازند که، به لحاظ ساختار، بسیار ساده جلوه می‌کند و حامل بار گفتمانی بسیار پیچیده و ظریفی است که گونه دیگری قادر به رقابت با آن نیست. سادگی گونه موقعیتی لزوماً از توانایی محدود

3) register

4) marker

زبانی ناشی نمی شود بلکه ممکن است به تأثیر شرایط موقعیتی و مکانی و زمانی حاکم بر فضای ارتباط پدید آید که خود به بازده گفتمانی ویژه ای منجر می گردد. نمونه هایی از این گونه ارتباطی را در سرخط خبرهای روزنامه ها می توان دید. موقعیت هایی با محدودیت های زمانی و مکانی که از این گونه ارتباطی در آنها استفاده می شود رمزگذاران زبانی را وادار می سازد که عناصر حشو را وارد نکنند و کنار نهادن این عناصر باعث می شود که شفافیت پیام بسی کاهش یابد. اما این سؤال مطرح می گردد که آیا کاهش شفافیت باعث ضعیف شدن تأثیر می گردد یا، به خلاف تصور، تأثیر پیام کدر یا به ظاهر بی معنی به مراتب قوی تر می گردد.

فرضیه تحقیق

به نظر می رسد، موجزترین نوع ارتباط یعنی گونه موقعیتی ساده که از آن با عنوان گونه تبلیغاتی نام های تجاری یاد می کنیم فاقد شفافیت گردد و پیام کاملاً کدر و رمزگونه منتقل شود. اما، از این کدرسازی، اثرگذاری متفاوت و به مراتب رضایت بخش تری پدید می آید که نیل به مقاصد تبلیغی و گفتمانی و فرهنگی خاصی را ضامن می گردد. برای موقعیت هر آگهی تبلیغاتی دو نوع بافت - موقعیتی و فرهنگی - قایل شده اند. بافت موقعیتی ناظر است به موقعیت واقعی که متن آگهی در آن قرار می گیرد. اما بافت فرهنگی به فضای فراخ تری اشاره دارد که، در آن، آگهی تبلیغاتی معنی پیدا می کند. مخاطبان به رمزگشایی پیام اکتفا نمی کنند بلکه آن را، با توجه به جلوه ای که در ذهنشان دارد و هم با ارزش مثبت یا منفی دادن به این جلوه، تعبیر می کنند.

نام تجاری^۵: زبان ویژه و منحصر به فرد تبلیغاتی

نام تجاری رسانه اولیه ای است که، از طریق آن، مصرف کننده با بازار مرتبط می شود و هم ابزار اولیه ای است که تولیدکنندگان، به وسیله آن، به فضای مصرف راه می یابند. ادبیات موجود، هرچند در حوزه تحلیل گفتمان تبلیغات غنی است، مستقلاً به نام های

5) brand name

تجاری به حیث متنی متفاوت با کارکردها و مقتضیات ارتباطی نپرداخته است. به واقع، در بیشتر مطالعات زبانی و فرهنگی مربوط به بازار، تمایزی بین نام تجاری و آگهی تبلیغاتی دیده نمی‌شود. brand، با معادلِ نارسای نام تجاری، نشان ویژه و منحصر به فردی است که پدیده‌ای را از پدیده‌های مشابه یا هم طبقه متمایز می‌سازد. با این تعریف، نه تنها محصولات و خدمات بلکه تجربه‌ها، رویدادهای ارتباطی، رهبران سیاسی، حکومت‌ها، حتی جنگ‌ها با همین تعبیر و همین نشان شناخته می‌شوند. بدین قرار، brand مدلولی وسیع‌تر از نام تجاری دارد. اما محققان برآنند که، بدون نام تجاری مناسب و مصون و محفوظ، brand (نشان شناسایی) نیز وجود ندارد. brand نام یا نمادی است بازشناختنی با هدف تمایز محصولات یا خدمات و برای تفاوت قایل شدن بین آنها و از آن رقیبان نشان که محصولات به ظاهر یکسانی را به بازار عرضه می‌کنند. یکی از معیارهای ارزیابی تشخیص تجاری نام محصول است. از آنجا که ما میان کلمات، از سویی، و سلیقه‌ها و احساسات و تجربه‌های خاص خود، از سوی دیگر، ارتباط برقرار می‌کنیم، اسم‌های تجاری در تبلیغ نقش بسیار مؤثری می‌یابند و به حیث کپسول‌های فشرده معنی عمل می‌کنند. اهمیت نام تجاری در امر ارتباط هنگامی آشکار می‌گردد که، به رغم توجه آژانس‌های تبلیغاتی به تبلیغ ظاهراً مناسبی برای گروهی خاص، گروه با شکست تجاری مواجه شود و این در حالی است که همه ابعاد تبلیغی جز تأثیر نام کالا در جلب مشتریان خاص در نظر گرفته شده باشد. از این روست که تولیدکنندگان بزرگ، دست کم در کشورهای پیشرفته، برای انتخاب نام، از خدمات ویژه نام‌گذاری تجاری کمک می‌گیرند.

تبلیغات بالأعم و نام تجاری بالأخص نمودار نگرش‌هاست. برای آنکه نام بتواند بر مخاطب اثر بگذارد، باید چیزی به یاد او بیاورد و حسّی در او برانگیزاند. این ارتباط ساده و این تعامل مستقیم نیست بلکه، درکل، تابع بینش و جهان‌بینی ماست. نظر ما نسبت به دیگران، جایگاه آنان در ذهن ما، آنچه در زندگی برای ما مهم است می‌توانند در ایجاد این حس مؤثر باشند. با این نگاه، تبلیغات نیز در ایجاد این جهان‌بینی دخیل است؛ زیرا حسّی را برمی‌انگیزاند که خود به پدید آمدن آن کمک کرده است. این بدان معناست که نام تجاری هم در شکل‌گیری اندیشه و نگرشی در ذهن ما دخیل است

و هم خود از آن بهره‌برداری می‌کند. دراهمیت فوق‌العاده نام تجاری گفته‌اند هرگاه فی‌المثل شرکت کوکاکولا تمامی دارایی‌های تولیدی خود را بر اثر یک سانحه از دست بدهد باز هم می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. اما اگر علاقه‌مندان به آن، بر اثر اتفاقی، حافظه خود را از دست بدهند و هر آنچه مربوط به این محصول بوده فراموش کنند کارخانه ورشکست خواهد شد.

در رویدادی که خودکشی نوع^۶ خوانده شده، نام تجاری قدرت شناساندن مرجع خود را از دست می‌دهد، عنصر زبانی مبتذلی می‌شود، و دیگر گویای فراورده‌های منحصر به فرد تولیدکننده نیست بلکه تنها نمودار نوعی از محصول است. در چنین حالتی، می‌توان گفت نام تجاری به اسم جنس مبدل شده و از همه تأثیرات حسّی خود عاری گشته و نقش تبلیغی خود را از دست داده است. ناگفته نماند که نام تجاری، با کسب شهرت، در خطر آن نیز هست که، در بازار رقابت، به حیث نام تقلبی به کار رود. در قاموس بازرگانی، نام تجاری عموماً ابزاری محافظتی شمرده می‌شود که انتظار می‌رود مصرف‌کننده را از محصولات تقلبی و تولیدکننده را از رقابت ناسالم مصون بدارد. در واقع، اگر نام تجاری مصون از تعرض درکار نباشد، بازار درخور اعتماد هم وجود ندارد.

تمایز پردازشی نام‌های تجاری

تحقیقات نشان داده است که نام تجاری نیمکره راست مغز یعنی بخش «احساسی» را بیش از عناصر زبانی دیگر درگیر می‌کند و، اگر با حروف و قلمی متفاوت نوشته شود، تأثیر حسّی آن به راحتی بازشناختنی است. عناصر زبانی در مغز و ذهن ما یکسان پردازش نمی‌شوند. مشاهده شده است که بعضی از بیماران دچار آسیب مغزی خاص می‌توانند میان اسم فرد و عکس او نسبت برقرار کنند اما قادر نیستند میان اسم عام مثل خانه و تصویر آن تناظر برقرار سازند. ثابت شده است که یادآوری اسم خاص، در غیر موارد ناتوانی ذهنی نیز، با تذکار اسم عام تفاوت دارد و در سنین بالا یا کلاً،

6) genericide

در حالت ضعیف حافظه، یادآوری اسم عام بسی کمتر دچار اشکال می‌گردد. نام تجاری، هرچند، وجوه اشتراکی با اسم خاص دارد، به اعتباری زیرمجموعه آن نیست. بسیاری از نام‌های تجاری بر فراورده یا خدمتی فرد دلالت ندارد. مثلاً نام تجاری سونی مجموعه‌ای از محصولات گوناگون را در بر می‌گیرد در حالی که فی‌المثل چهلستون یا تاج محل هر کدام تنها نام یک بنای تاریخی است. آزمایش‌ها نشان داده‌اند که نام تجاری آهسته‌تر و نادرست‌تر از اسم عام پردازش ذهنی می‌شود. در تمایز زبانی نام تجاری و اسم خاص از جهات دیگر منجمله در رابطه با الگوی خارجی، تحقیق شده است. مثلاً صورت آوایی توشیا در قیاس با نام انگلیسی به صورت متفاوتی پردازش می‌شود.

تحلیل نام‌های تجاری فارسی

نام تجاری کارکرد نمادین دارد. نماد بیشتر تداعی معنی دارد تا معنی مستقیم و مبتنی بر توافق فرهنگی گروهی و به این اعتبار چندمعنایی است. مثلاً دل می‌تواند در نظر گروهی معنی عشق را برساند و در این معنی به صورتی توجیه شود مثلاً به این صورت که عشق باعث می‌شود، به هنگام دیدن معشوق، تپش قلب تندتر باشد. اما، در هر حال، معنای نمادین از فرهنگی به فرهنگ دیگر و هم از زمانی به زمان دیگر فرق دارد. مثلاً مارمولک در فرهنگ ما نماد زبر و زرنگی و در فرهنگ مثلاً فرانسه نماد تنبلی است. ضمناً همین که گروهی معنایی تازه به نمادی بدهند معنای سابق در قاموس آنان جای خود را به معنای مورد توافق جدید می‌دهد. فی‌المثل، صلیب شکسته نزد هندیان نشانه‌ای مذهبی و نماد صلح بود و حزب نازی به آن معنای دیگر داد.

تنوع معنایی نمادها و استلزامات هریک از معنای آنها تحلیل آنها را مشکل می‌سازد به خصوص که عموماً استلزامات بعید و دور از ذهن از آنچه در نظر اول به ذهن می‌آید فرهیخته‌ترند. به نظر می‌رسد نام‌های تجاری با کارکرد نمادین می‌توانند استلزامات قابل پیش‌بینی برای گروه‌های خاص فراهم سازند. بسیاری از نمادها در پیرامون ما هستند و ما مدام با آنها در تعاملیم و در زبان روزمره خود آنها را به کار می‌بریم بی‌آنکه به خصلت انتزاعی آنها توجه نماییم. در این حالت، نمادها با عناصری از زبان مانند کلمات تفاوت محسوس ندارند.

اما نمادهای تبلیغاتی خصوصیتی پیدا کرده‌اند که بر ارزش کارکردی آنها افزوده است. در نظریه دیالوگی زبان در قاموس باخّین^۷، مبتنی بر تعامل فرهنگ‌ها، واژه، گفتمان، زبان، یا فرهنگ، بر اثر دیالوگ، دستخوش نسبیت می‌شوند. زبان، تا زمانی که از دیالوگ فرهنگی متأثر نشده، خلوص و استقلال خود را حفظ می‌کند. اما این حالت، به‌خصوص در شرایط تعامل روزمره فرهنگ‌ها، آرمانی و توهمی باقی می‌ماند. در این میان، نام‌های تجاری عناصر زبانی نمادینی هستند متأثر از دیالوگ فرهنگ‌ها. اما رویکرد زبان‌ها در جریان دیالوگ یکسان نیست و، در این جریان، سه حالت رویکردی پذیرفتاری؛ خصومت و طرد؛ و توجه به تلقی مخاطب را می‌توان تشخیص داد.

در نام تجاری، شفافیت معنایی چندان ذی‌نقش نیست آنچه ذی‌نقش است برداشت مخاطب است که مبلغان را تشویق می‌کند تا، به تأسی از نوع اثرگذار نام‌های خارجی، در انتخاب نام تجاری به ابهام معنایی و کدرسازی گرایش یابند و، از این طریق، به تأثیر اِقتناعی حسی- فرهنگی نایل شوند.

تحلیل داده‌های طبقه‌بندی‌شده نام‌های تجاری زبان فارسی را می‌توان، به لحاظ نوع زبان، به ایرانی (شامل فارسی و گویش‌های ایرانی) و غیرایرانی (شامل همه زبان‌های غیرایرانی مثل عربی و آذری) تقسیم کرد.

در این تحقیق، حدود ۵۳۶ نام تجاری (۱۶۰ نام تجاری خدمات و ۲۷۶ نام تجاری کالاها) گردآوری شد. در جدول شماره ۱، طبقه‌بندی نام‌های تجاری ایرانی برای خدمات و، در جدول شماره ۲، نام‌های تجاری کالاها نشان داده شده است. در مقابل هر محصول، شمار عناوین هر طبقه دیده می‌شود. اینک به بررسی هریک از طبقات کالا یا خدمات به ترتیب الفبائی ورود آنها در جدول می‌پردازیم.

برای آرایشگاه‌های زنانه، بیشتر از نام‌های کدري استفاده شده که عمدتاً ناظر به مخاطبان اصلی یعنی بانوان است. در نام‌های به‌روز مؤنث، اثر حسی، و همگامی با مُد شاخص است به‌خصوص اگر برخاسته از نام کوچک مؤسس یا نام آشنایی باشد. نام‌هایی همچون هدیه، صوفیا، مژگان، مرسده، و ندا از این دست‌اند. این قبیل نام‌ها، در حوزه

7) Bakhrin (1895-1975)

نوع خدمات، شفاف و نمودار نوع خدمات نیستند؛ لذا از خطر ابتذال به دورند. نام‌هایی شفاف‌تر از نوع گل، ماه، پرنسس یا دآور زیبایی و ظرافت و لطافت‌اند. گاه نیز نام ابزار خدمات یا مفاهیم نزدیک به آنها همچون آینه، سایه، چهره اختیار شده که احتمال کلیشه‌ای شدن آنها وجود دارد.

نام تجاری آموزشگاه‌ها معمولاً سرواژه است که، هرچند به لحاظ معنایی کدر است، در صورتی که دوره‌ای از موفقیت را طی نکرده باشد، انتظار نمی‌رود اثر اقناعی داشته باشد. صورت اصلی سرواژه، که معنای بسیار شفافی دارد، بر اثر همین شفافیت مفرط اثر اقناعی خود را از دست داده است. سرواژه‌ها و صورت‌های اصلی همچون صدف (صدای دانش فردا) کاتف (کانون آموزش تخصصی فیزیک) از این دست‌اند. در گاج (گروه آموزشی جوکار)، به دلیل استفاده از نام خاص جوکار، خطر ابتذال معنایی وجود ندارد.

خدمات مراسم مهمانی و جشن‌ها که از نام‌هایی از قبیل کیمیا، پژواک، سفیر، دانیال، سپیده، سروشان استفاده کرده‌اند که در کنار نام‌هایی از جمله خوشه، بانی، عالی‌جناب، آوای مهتاب، تالار رویای آبی، و باغ سبز شمیران کاملاً کدر محسوب می‌شوند.

شفافیت معنایی در نام‌های تجاری شرکت‌های بازرگانی در جهت روشن ساختن نوع فعالیت شرکت گرایش نسبی به برقراری ارتباط مستقیم را نشان می‌دهد. کارکرد شرکت را از نام آن می‌توان حدس زد. این‌گونه شرکت‌ها معمولاً واردکننده کالا هستند و نام خارجی کالای وارداتی را حفظ می‌کنند. لذا نام‌های شفاف فارسی شرکت‌های واردکننده همچون جام‌نما، استادکار، مهارنو، آذرین آب - به ترتیب، عرضه‌کننده کالاهایی در زمینه شیشه، در صنعتی، استوپ و یراق، دستگاه تصفیه آب - شاید یگانه راه ارتباط با مشتریان باشد. همچنان که ملاحظه می‌شود، ارتباط کارکردی و اطلاع‌رسانی، شرط اولیه معرفی کالا در این نوع نام‌ها، بر کارکرد صرفاً از نوع نقش brand می‌چربد. در این حالت، چنین می‌نماید که با کدرسازی نام تجاری یگانه روزنه ارتباطی بسته می‌شود و لب اطلاع منتقل نمی‌گردد و استفاده از نام‌های شفاف خطر ناشناخته ماندن را به حداقل می‌رساند.

با تغییر مخاطب و طبقه کالا، سیاست اختیار نوع مناسب نام تجاری تغییر محسوس می‌کند؛ همچنان که در نمایشگاه پوشاک غلبه با نام خاص زنان از قبیل عسل، میترا، فروزنده،

الهام است. این نام‌ها، بیش از آنکه بر مدلول خود دلالت کنند فضای خصوصی جالبی از گروه زنان هم‌سلیقه می‌سازند و، در این فضا، حس تعلقی پدید می‌آید که با نام زنانه تداعی می‌شود. این احساس توان گفت همان است که با نام‌های آرایشگاه‌های زنانه انگیزه می‌شود. احساس تفاوت و شیک‌پوشی زنانه نوشتارهای خیاط‌های ماهر و خوش‌سلیقه اماگران‌مزد را پدید می‌آورد که قشری معین با سلیقه‌ای خاص مشتری آنان است. در این حالت، کمتر دیده شده است که نام تجاری بر ابزار یا محصول مبتنی باشد. جسته‌گریخته نام‌هایی شفاف، آسان‌یاب چون گیپور و حریری می‌توان سراغ گرفت که عمر اثرگذاری آنها بس کوتاه است.

از جمله آگهی‌هایی که نام آنها، با شفاف‌سازی، دلالت مستقیم به نوع خدماتشان و اهمیت این خدمات دارد متعلق به طراحی و دکوراسیون است. خانه باغ نو، کارانو، کاراسازه، نقش‌پرداز، دستادست از این قبیل‌اند. در همین حوزه، اختیار نام‌های تاریخی چون رومی و بیستون به عنوان نام تجاری انگیزه حسی نوشتارهای اندک که به دانش فردی وابستگی ندارند و دارای نقش تداعی‌کننده نیستند و، از این رو، همواره در خطر ابتذال‌اند و با خصلت توصیفی و شفافیت خود، پس از مدتی، به نام محصول مبدل می‌شوند.

استفاده مفراط از تداعی در تبلیغ گاه، نه تنها در مخاطب اثر مثبت ندارد، به ابتذال نام تجاری نیز منجر می‌گردد. اختیار نام‌هایی با مدلول پرابهت و یادآور عظمت و شکوه دیرینه، فی‌المثل در حوزه خدمات قالی‌شویی، وجهه آنها را ضایع می‌سازد. نام‌های تجاری تخت جمشید، نقش جهان، تخت طاووس، پارسیان از این دست است که نه تنها در تقویت اثر اقناعی نقش چندانی ندارند که به اصلت آنها نیز لطمه می‌زنند و آنها را به ابتذال می‌کشانند. در عوض، اثر اقناعی نام‌هایی که به قالی‌شویی اختصاص یافته همچون شربت اوغلی، در عین کدر بودن، آنچنان قوی است که خدماتی از این صنف را به استفاده از نام‌هایی دارای ساختار مشابه با جزء ترکیبی اوغلی ترغیب کرده است.

استفاده از پسوند کده یا جزء ترکیبی خانه چندی است که، بر اثر کثرت استعمال، اثرگذاری اقناعی این عناصر زبانی را ضعیف ساخته است. از این رو، کمتر اثری از آن در تبلیغات گالری‌ها دیده می‌شود. انتظار نمی‌رود نام‌هایی همچون هنرکده و خانه طرح و حجم، با شفافیت بیش از حد، در مخاطب حسی برانگیزانند. به خصوص نام

جاافتاده هنرکده برای همه انواع مراکز هنری به صورت واژه‌ای عام و عاجز از ایفای نقش brand درآمده است. برای مقابله با چنین موقعیتی، به دنبال نام تجاری در معرض ابتدال نام دیگری را می‌آورند تا، در عین بهره‌گیری از نام تجاری جاافتاده، به کالای مورد نظر تشخص دهد. نمونه‌های آن را در نام‌های تجاری چون فورژایران و لوستیران پاسارگاد می‌توان دید.

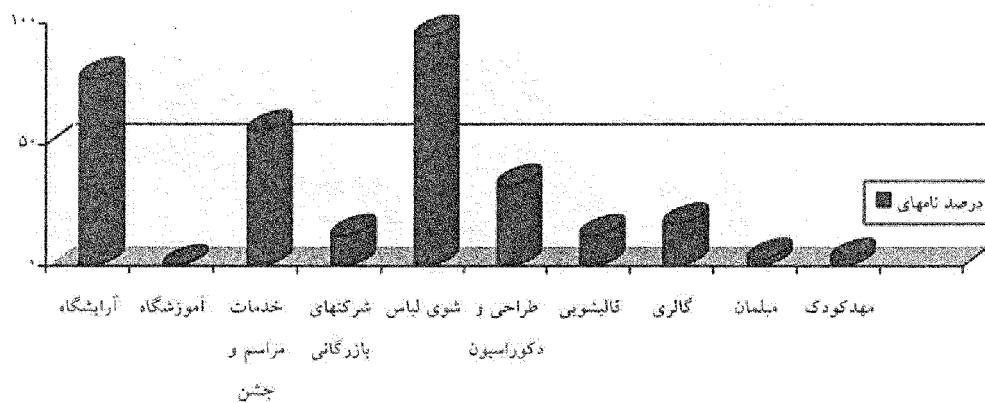
نام‌هایی که برای خدمات مربوط به مبلمان شفافیت بالایی دارند به هنر به کار رفته در تولید آنها (هنر بی‌همتا، دست و نقش)؛ مواد به کار رفته در ساخت آنها (کم‌جاچوب، چوب و فرم)؛ و نوع بهره‌برداری (چیدمان، گلچین) اشاره دارد که به تداعی معنایی مطلوب راه می‌دهد. نام‌های تجاری مهدای کودک چون غنچه‌های میهن، اطلس، گل نرگس، شکوفه‌های شادی تداعی‌کننده نگاه‌های نرم و نازک به کودکانی است که، به نظر مخاطبان اصلی این مراکز یعنی مادران، از گل نازک‌تر و به نرمی اطلس‌اند. نام‌هایی چون مهرپرو، خانه دوست یادآور فضای سرشار از محبت‌اند. شفاف‌سازی در جهت تداعی مفاهیم مهرآمیز را وسیله‌ای مستقیم برای ایجاد حس اعتماد در مخاطب می‌توان شمرد که چه بسا، به رغم پیش‌فرض شرکت‌کنندگان در جریان ارتباط، بهترین وسیله نباشد.

مع الوصف، هرگاه اختیار نام تجاری را تابعی از شرکت‌کنندگان در ارتباط و بافت ارتباطی بدانیم، گرایش یادشده به روشنی توجیه‌پذیر خواهد بود. مشتریان اصلی این مراکز مادرانی هستند که عموماً در زمره افراد حساس و مهربان جای می‌گیرند و کاربرد الفاظ روشن و صریح با اشاراتی محبت‌آمیز قطعاً اثر متقاعدکننده‌ای در آنان خواهد داشت.

جدول شماره ۱- درصد نام‌های ایرانی مربوط تا نام‌مربوط به خدمات

خدمات	شمار	نام‌های به‌ظاهر شفاف	نام‌های به‌ظاهر کدر	درصد نام‌های کدر
آرایشگاه	۲۲	۵	۱۷	۷۷/۳
آموزشگاه	۷	۷	۰	۰
خدمات	شمار	نام‌های به‌ظاهر شفاف	نام‌های به‌ظاهر کدر	درصد نام‌های کدر

۵۵/۶	۱۰	۸	۱۸	خدمات مراسم و جشن
۱۲/۵	۲	۱۴	۱۶	شرکت‌های بازرگانی
۹۴/۷	۱۸	۱	۱۹	شوی لباس
۳۳/۳	۱۳	۲۶	۳۹	طراحی و دکوراسیون
۱۲/۵	۳	*۲۱	۲۴	قالیشویی
۱۷/۴	۴	۱۹	۲۳	گالری
۲۷	۵	۱۳	۱۸	مبل‌مان
۲۷	۲۰	۵۴	۷۴	مهد کودک



نمودار درصد نام‌های کدر در خدمات گوناگون

بدین قرار، بهترین راه برای مصون داشتن نام تجاری از ابتذال آن است که، به جای استفاده از نام‌های دالّ بر صفت کالا و توصیف مبالغه‌آمیز آن، نامی منحصر به فرد اختیار شود که شفافیت معنایی نداشته باشد. این شیوه کم و بیش در برخی آگهی‌های فارسی اختیار شده است. پس از بررسی نمونه‌ها، مشخص گردید که، در مورد کالاهای لوکس و تفنّنی، گرایش به پیروی از این شیوه وجود دارد.

تبلیغات کالاهای

در کالاهای تولید داخل که معمولاً کسب شهرت کرده‌اند، اشاره به محلّ تولید، شفافیت نام را افزایش می‌دهد. فی‌المثل اصالت فرش‌های کاشان، تبریز، و اصفهان مبلغ را برای بهره‌جویی از این شگرد آزاد می‌گذارد. خطر ابتذال در این مورد نیز وجود دارد اما نام نوع کالا که در مقام موصوف قرار می‌گیرد به میزان بالایی از این خطر می‌کاهد. نام‌های تجاری همچون فرش خاطره تهران، کاشی میبد، ملامین یزدگل، در پرتو اصالت و پیش‌کسوت بودن مکان تولید، اثر اقناع‌کننده مطلوبی در مخاطبان دارند.

جدول شماره ۲- بسامد انواع نام‌های تجاری در کالاهای ایرانی

کالا	شمار	نام شفاف	نام محل	نام گویشی	نام خارجی
کالای ایرانی	۲۱۱	۱۰۷	۴۴	۱۵	۴۵

استفاده از مشخصه‌نماهای فرهنگی یکی از قوی‌ترین وسایل تبلیغاتی است. این وسایل در نام‌های تجاری خارجی به دو دسته از کالاهای تعلق می‌گیرد: کالای ایرانی با نام تجاری خارجی؛ کالای خارجی با همان نام اصلی. در این نام‌گذاری، از چند امکان - نام به معنی اصلی؛ معنی ضمنی؛ مشخصه‌نما - بهره‌جویی می‌شود که هر کدام از آنها ممکن است دارای ارزش مثبت یا منفی باشد. در واقع، آشنا بودن یا نبودن هریک از انواع نام‌ها می‌تواند در اثر تبلیغی مؤثر افتد. اما از سه مؤلفه مذکور تأثیر مؤلفه مشخصه‌نما و رویکرد مخاطب نسبت به ارزش فرهنگی بیشتر است. در واقع، آنچه

در نام تجاری انگیزه حس تعلّق است تداعی‌های فرهنگی، ایدئولوژیکی، و حیثیتی است. در این میان، هرچه شفافیت نام تجاری کمتر باشد تأثیر تبلیغی آن قوی‌تر و احتمال ماندگاری آن بیشتر می‌شود. آشنا نبودن معنای اصلی و نفوذناپذیری ماهیت محصول، برخلاف تصوّر، مخاطبان را کنجکاو می‌سازد و دست مبلّغ را باز می‌گذارد تا گزینه‌های متنوع‌تری را بیازماید. کارائی این ترفند به حدّی است که نام‌های تجاری ایرانی را درگیر چالش جدّی کرده است. نام‌هایی که پس از انقلاب به سرعت بومی شدند اینک به تدریج غیربومی و کدر می‌گردند. در این میان، استفاده از نام‌های تجاری گویشی یا محلی، به‌خصوص اگر به لحاظ آوایی یادآور الگویی خارجی باشند، مزیت یافته‌اند. با این ترفند، از سویی، ظاهراً نام بومی حفظ شده و، از سوی دیگر، کدر بودن نام برای قاطبه مخاطبان اثر اقناعی نام را افزایش داده است.^۸

باری، تشبّه به آنچه محبوب است لازمه ترفندهای تبلیغاتی است و دیگر اصراری برای در لفاف نهادن آن نیز وجود ندارد.

اسامی ایتالیائی همچون ورساچه، لوپه‌تو، وندینو، تیفانی معنای مشخصی در نظر مخاطب ایرانی ندارند اما مُد روز، و نوعی تشخّص را به ذهن او می‌آورند. قدرت القائی نام‌های تجاری فرانسوی و ایتالیائی و خصلت رماتیک و رؤیائی آنها به حدّی است که در نظر مخاطبان، بی‌آنکه با آنها سابقه‌آشنایی داشته باشند خوشایند است. در مواردی دیده می‌شود که مبلّغان، برای اجتناب از صورت آوایی یا نوشتاری ناخوشایند نام فارسی، نام متناظر آن در زبان اصلی را حفظ می‌کنند و، از این طریق، به مقصود تبلیغی خود نایل می‌شوند. تبلیغ گاه ناظر به گروهی محدود و معین است و جنبه خصوصی پیدا می‌کند. در این حالت، فضای ارتباط خصوصی گاه، صرف نظر از نام تجاری، به کمک عبارات دیگر نظیر «برای شما که می‌شناسیدش» تقویت می‌شود. آنچه مبلّغ را، با اطمینان،

(۸) نمونه‌های آن: کماله (لفظ گویشی در مازندران؛ نام شهری ساحلی در فرانسه که لبنیات آن مشهور است)، نام تجاری فراورده‌های لبنی؛ لی‌لی پوت (لیلی + پوت لفظ محلی به معنی «خوراک»؛ نام مقبّس از کارتون گالیور)، نام تجاری خوراک کودک؛ پَس (لفظ فارسی، به تلفظ بچگانه bath به معنی «حمام»)، نام تجاری شامپوی کودک؛ نمونه‌های متعدّد توجیه نام خارجی برای جا زدن آن به عنوان نام فارسی یا بومی وجود دارد؛ مثل زیروتن (Zero ten) نام تجاری پوشاک؛ فروتن (Fruitten) نام تجاری آب‌نبات.

به سمت انتخاب یا انتقال نام‌هایی با معانی هرچه ناآشنا‌تر سوق می‌دهد تأثیر خوش آنهاست. از این جهت، اسامی انگلیسی، به‌خصوص اصطلاحات در صورتی که معنای آشنای جافتاده‌ای در زبان فارسی یافته باشند، بس سریع‌تر دچار ابتذال می‌شوند. نمونه آن دیزاین در نام‌های تجاری نیو دیزاین، لینو دیزاین، دیزاین گروپ که به همان صورت اصلی وارد زبان فارسی شده‌اند.

نتیجه

در شکل‌گیری متن، دو مؤلفه دخیل است: ساختارها و عرف اجتماعی؛ عاملان اجتماعی که در رویداد اجتماعی سهیم‌اند. عاملان اجتماعی ارتباطات متن را برقرار می‌کنند و شالوده متن را می‌سازند و، به رغم قیودی که بر هنجارهای این شالوده‌سازی تحمیل می‌شود، با آزادی هرچه بیشتر مایه‌های ارتباط‌دهنده را در متن وارد می‌کنند. بدین قرار، زبان ساختار اجتماعی، قواعد گفتمان عرف اجتماعی؛ و متن رویداد اجتماعی است. عرف اجتماعی عناصر گفتمان را با عناصر اجتماعی غیرگفتمانی هماهنگ می‌سازد. عرف اجتماعی از هماهنگی کنش و هم‌کنشی، روابط اجتماعی، باورها و نگرش‌ها و پیشینه‌های افراد جامعه، جهان مادی، و گفتمان پدید می‌آید.

ژانر، به حیث صورت تعامل، انواع خاصی از روابط اجتماعی را بین عاملان اجتماعی برقرار می‌سازد. روابط عاملان اجتماعی با انواع گوناگون سازمان‌ها، گروه‌ها، یا افراد برقرار می‌شود. تبلیغات شامل مقوله‌ای از ارتباط اجتماعی است که عاملان آن سازمان‌ها، از سویی، و افراد، از سوی دیگرند. سازمان‌ها در پی آنند که بر افراد در مقیاس محلی یا ملی یا منطقه‌ای و یا جهانی اعمال قدرت کنند. مشخصه سرمایه‌داری نوین قدرت فزاینده سازمان‌ها در مقیاس جهانی است.

ارتباط تبلیغاتی یکسویه است و، در آن، سازمان‌ها تعیین‌کننده نوع، جهت، کمیت، کیفیت و، در کل، همه ویژگی‌های ارتباطی‌اند و فرد، کاملاً منفعلانه، دریافت‌کننده پیام است. در این نوع ارتباط، همه قدرت به یکی از طرفین تفویض شده است.

تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که تداعی معنایی هم در نام تجاری کدر وجود دارد و هم در نام تجاری شفاف؛ منتها کارکردهای تداعی در آنها متفاوت است. تداعی معنایی

در تبلیغات شفاف با معنی تک تک اجزای نام تجاری صورت می‌گیرد در حالی که در تبلیغات کدر به‌ویژه ناظر به مخاطبان معین و مشخص با نگرش‌ها، خاطره‌ها و علائق حیثیتی و فرهنگی است که با احساس تعلق و همگونی وجهه و همبستگی نگرش قرین است. اثرگذاری و اقناع در نام‌های تجاری تبلیغات در طیفی از تداعی عمل می‌کند که در پایین‌ترین سطح آن تداعی معنایی و در بالاترین سطح آن تداعی فرهنگی جای دارد و هرچه از عناصر شفاف به سمت عناصر کدر و خاص بیشتر میل می‌کند تداعی فرهنگی بیشتر قوت می‌گیرد.

منابع

- علی‌اصغرزاده مهرامی، علی، بررسی نام کالاهای تجاری از نظر ساخت واژه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان‌شناسی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۸۱.
- Aaker, D. (1991), *Managing Brand Equity*, The Free Press, New York.
- Baskin, M. (ed.) (2003), *Brand New Brand Thinking*, Kogan Page, London.
- Batra, D. & D. Ljungberg (1998), "The Brand Inside", available at www.davidbatra.com/batra/david.nsf/html/bilaga/file/thebrand.pdf
- Bhatia, K. V. (2005), "Generic Patterns in Promotional Discourse", *Persuasion Across Genres*, Halmari & Virianen (eds.), John Benjamins, Amsterdam.
- Brown, R. & A. Gilman, (1960), "The Pronouns of Power and Solidarity", *Language and social context*, P. Giglioli (ed.), Penguin, Harmondsworth.
- Bruthiaux, P. (1996), *The Discourse of Classified Advertising*, Oxford University Press, New York.
- _____, (2005), "In a Nutshell", *Persuasion Across Genres*, Halmari & Virianen (eds.), John Benjamins, Amsterdam.
- Cook, G. (2005), *The Discourse of Advertising*, Routledge, London.
- Fairclough, F. (2003), *Analysing Discourse*, Routledge, London.
- Ferguson, C. A. (1982), "Simplified Registers and Linguistic Theory", *Exceptional Language and Linguistics*, Opler, Lorraine K., & Lise Menn (ads.), Academic Press, New York, pp. 49-66.
- Goddard, A. (1998), *The Language of Advertising*, Routledge, London.
- Gontijo, P. F. D., J. Rayman, Sh. Zhang, E. Zaidel (2002), "How Brand Names Are Special: Brands, Words, and Hemispheres", *Brain and Language*, vol. 82, pp. 327-343.
- Halliday, M. A. K. (1994), *Introduction to Functional Grammar*, second edition, Edward Arnold,

- London.
- KAPFERER, J. (1992), *Strategic Brand Management: New Approach to Creating and Evolving Brand Equity*, Kogan Page, Dover, NH.
- MOORE, E. R. (2003), "From Genericide to Viral Marketing: on 'Brand' ", *Language and Communication*, vol. 23, pp. 331-357.
- Muir, H. (2002), "Brand Names Bring Special Brain Buzz", available at www.NewScientist.com, 13 August.
- SINCLAIR, J. McH. (1998), "Compressed English", *Registers of Written English: Situational Factors and Linguistic Features*, Mohsen Ghadessy (ed.), Pinter, London, pp. 30-136.
- YOUNG, L. & B. FITZGERALD (2006), *The Power of Language*, Equinox Publishing Ltd., London.
- WERNICK, A. (1991), *Promotional Culture*, Sage, London.



کارنامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۹۰

شورای فرهنگستان (۲۲ فروردین تا ۲۲ اسفند ۱۳۹۰)

کرد. در این جلسه، محمدجعفر یاحقی، عضو پیوسته فرهنگستان، از سفر به تاجیکستان گزارشی ارائه داد. وی همچنین از سفر به هند به همراه محمدرضا نصیری، دبیر فرهنگستان، سخن گفت که طی آن جایزه سعدی از سوی رایزنی فرهنگی ایران در هند به محمدرضا نصیری، به پاس خدمت به تاریخ هند، اعطا شد.

در سیصد و هشتاد و هفتمین جلسه شورا (۱۹ اردیبهشت ۹۰)، محمد دبیرمقدم، عضو پیوسته و معاون علمی فرهنگستان، در آسیب‌شناسی زبان فارسی سخن گفت و گزارشی از فعالیت‌های علمی گروه دستور زبان و دستور خط عرضه داشت. در این جلسه، با اظهار تأسف، درگذشت پروفسور سید امیرحسین عابدی، استاد ممتاز دانشگاه دهلی، خبر داده شد. همچنین انتصاب محمدرضا نصیری به مدیریت گروه دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قاره اعلام گردید.

در سیصد و هشتاد و پنجمین جلسه (۲۲ فروردین ۹۰)، غلامعلی حدّادعادل، رئیس فرهنگستان، علی‌اشرف صادقی، بانو بدرالزمان قریب، فتح‌الله مجتبائی، و محمدجعفر یاحقی، اعضای پیوسته فرهنگستان، با ذکر نکته‌هایی از مقام علمی و خاطراتی از شادروان استاد ایرج افشار، یاد آن فقیه را گرامی داشتند. غلامعلی حدّادعادل از جریان سفر خود به هند و شرکت در مراسم بزرگداشت مولانا عبدالکلام آزاد که، طی آن، به مناسبت انتشار تاریخ فرشته، جایزه ابوریحان بیرونی به محمدرضا نصیری، دبیر فرهنگستان، اهدا شد، سخن گفتند و از درگذشت سعید ارباب شیرانی (نویسنده و مترجم) و محمود روح‌الامینی (مردم‌شناس ایرانی پیشکسوت) اظهار تأسف کردند.

در سیصد و هشتاد و ششمین جلسه (۱۵ اردیبهشت ۹۰)، ریاست فرهنگستان، از فعالیت‌های سال ۱۳۸۹ فرهنگستان یاد

در سیصد و هشتاد و هشتمین جلسه شورا (۵ خرداد ۹۰)، علی‌اشرف صادقی، عضو پیوسته فرهنگستان، درباره آسیب‌شناسی زبان فارسی، سخن گفت.

ریاست فرهنگستان نیز، از برگزاری موفق همایش هزاره شاهنامه در تهران یاد کرد. محمدجعفر یاحقی نیز از ادامه همایش هزاره شاهنامه در مشهد خبر داد.

شورای فرهنگستان، در سیصد و هشتاد و نهمین جلسه، (۲۳ خرداد ۹۰)، شورای فرهنگستان میزبان پروفیسور دیوید دمراش David Damrosch، استاد و رئیس گروه ادبیات تطبیقی دانشگاه هاروارد آمریکا، بود. در این جلسه، که با حضور جمعی از پژوهشگران و اعضای هیئت علمی فرهنگستان برگزار شد، پروفیسور دمراش، به زبان انگلیسی، درباره ادبیات تطبیقی و هزار و یک شب سخنرانی کرد.

در سیصد و نودمین جلسه شورا (۶ تیر ۹۰)، که با حضور استادان و دانشجویان رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آتاتورک ارزروم ترکیه برگزار شد، حسن انوری، عضو پیوسته فرهنگستان، در موضوع آسیب‌شناسی زبان فارسی، سخن گفت.

در این جلسه، ضمن اعلام ارتقای حسن رضائی باغبیدی، عضو پیوسته فرهنگستان، به درجه استادی دانشگاه تهران به ایشان تبریک گفته شد. همچنین مهدی محقق، عضو پیوسته فرهنگستان، از ششمین گردهمایی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی؛ محمد دبیرمقدم، عضو

پیوسته و معاون علمی-پژوهشی فرهنگستان، از همایش بین‌المللی زبان‌شناسی ایرانی در دانشگاه اوپسالا سوئد و سخنرانی خود با عنوان «پیرامون رده: منظری ایرانی»؛ سلیم نیساری، عضو پیوسته فرهنگستان، از سفر به فرانسه؛ یدالله ثمره، عضو پیوسته فرهنگستان، از مراسم رونمایی تاریخ فروخته، به تصحیح محمدرضا نصیری، در سفارت هند؛ و نصرالله پورجوادی، عضو پیوسته فرهنگستان، از سفر به استان سیستان و بلوچستان به همراه محمدجعفر یاحقی گزارش‌هایی ارائه دادند.

در سیصد و نود و یکمین جلسه (۱۰ مرداد ۹۰)، نسرین پرویزی، معاون گروه واژه‌گزینی، فعالیت‌های این گروه را گزارش داد. در این جلسه، ضمن اظهار تأسف، درگذشت پروفیسور عبدالمتان خجندی، استاد زبان و ادب فارسی، اعلام شد. همچنین ریاست فرهنگستان سفر خود به الجزایر و عربستان سعودی و حسین معصومی همدانی، عضو پیوسته فرهنگستان، سفر خود به فرانسه و شرکت در همایش «آپولونیوس و جانشینان او» را گزارش کردند.

در سیصد و نود و دومین جلسه شورا (۱۱ مهر ۹۰)، که با حضور اعضای وابسته جدید فرهنگستان برگزار شد، اعضای پیوسته فعالیت‌های خود طی تعطیلات شورا را گزارش کردند.

در این جلسه، با اظهار تأسف، درگذشت حسین ضیائی، استاد مطالعات ایرانی و اسلامی و مدیر مرکز مطالعات ایران‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا، اعلام شد. همچنین افتتاح مدرسه‌ای

ضمن اشاره به نقش زبان فارسی در زبان اردو، خواستار همکاری بیشتر بین دو فرهنگستان شد. احمد سمیعی (گیلانی)، عضو پیوسته فرهنگستان و مدیر گروه ادبیات معاصر و سردبیر فصلنامه نامه فرهنگستان، فعالیت‌های گروه و واحد نامه فرهنگستان را گزارش کرد. همچنین محمدجعفر یاحقی، عضو پیوسته فرهنگستان، درباره سفر خود به سوئد و فرانسه سخن گفت. در سیصد و نود و ششمین جلسه شورا (۷ آذر ۹۰)، محمود عابدی، عضو پیوسته فرهنگستان و مدیر گروه تصحیح متون، از کار گروه گزارشی عرضه داشت.

در این جلسه، به حسین معصومی همدانی، عضو پیوسته فرهنگستان، به مناسبت انتصاب او به سمت نایب رئیس انجمن بین‌المللی تاریخ و فلسفه و علوم عربی و اسلامی در پاریس تبریک گفته شد. همچنین محمد دبیرمقدم، عضو پیوسته و معاون علمی-پژوهشی فرهنگستان، از سفر خود به ارمنستان و شرکت در دومین همایش بین‌المللی تالش‌شناسی در دانشگاه دولتی ایروان؛ علی‌اشرف صادقی، عضو پیوسته فرهنگستان و مدیر گروه فرهنگ‌نویسی، از سفر خود و چند تن از اعضای پیوسته به تربت جام و شرکت در همایش ملی بزرگداشت مفاخر تربت جام؛ موسی اسوار، عضو وابسته فرهنگستان، از سفر خود به بیروت و شرکت در مراسم پنجاهمین سال تأسیس مؤسسه امام موسی صدر؛ و غلامعلی حدادعادل، رئیس فرهنگستان، از سفر خود به امارات و بازدید از کتابخانه و مجموعه نسخ خطی آقای آقای جمعه ماحد سخن گفتند.

در کرمان به نام هوشنگ مرادی کرمانی، عضو پیوسته فرهنگستان، به ایشان تبریک گفته شد.

در سیصد و نود و سومین جلسه شورا (۲۵ مهر ۹۰)، خانم‌ها نسیرین پرویزی، فرزانه سخایی، به ترتیب معاون و پژوهشگر گروه واژه‌گزینی؛ فاطمه حیدری، کارشناس واحد رایانه، از نرم‌افزار جدید گروه واژه‌گزینی؛ مهنوش شمس‌فرد، مدیر گروه زبان و رایانه، و همکارانشان از نرم‌افزار گروه فرهنگ‌نویسی به نام «فرهنگ یار» گزارش‌هایی عرضه داشتند.

در سیصد و نود و چهارمین جلسه شورا (۹ آبان ۹۰)، پروفیسور هرمان لاندولت Hermann Landolt، استاد بازنشسته دانشگاه مک‌گیل کانادا، مهمان فرهنگستان بود.

در این جلسه، از شادروان قیصر امین‌پور، عضو پیوسته فرهنگستان، به مناسبت چهارمین سالروز درگذشت وی یاد شد. همچنین، با اظهار تأسف، درگذشت شادروانان شیخ عبدالله نورانی و آیت‌الله عباسعلی عمید زنجانی، استاد حوزه و دانشگاه اعلام گردید. ریاست فرهنگستان نیز درباره برگزاری ششمین جشنواره بین‌المللی فارابی سخن گفتند.

در سیصد و نود و پنجمین جلسه شورا (۲۳ آبان ۹۰)، پروفیسور انوار احمد، رئیس فرهنگستان زبان اردوی پاکستان و نظر حسین زمرد، مدیر انتشارات کلات در پاکستان، میهمان شورای فرهنگستان بودند. پروفیسور انوار احمد، طی سخنانی از حضور در جلسه شورا و آشنایی با اعضای فرهنگستان ابراز خوشوقتی کرد و،

در سیصد و نود و هفتمین جلسه شورا (۲۱ آذر ۹۰)، محمدرضا ترکی، مدیر گروه ادبیات انقلاب اسلامی، از فعالیت‌ها و طرح‌های جاری این گروه، گزارشی عرضه داشت. در این جلسه، با اظهار تأسّف، درگذشت پروفیسور مانفرد مایرهوفر Manfred Mayerhofer، استناد زبان‌شناس و متخصص زبان‌های هند و اروپایی و هند و ایرانی و بنیان‌گذار کمیسیون تحقیقات ایران‌شناسی فرهنگستان علوم اتریش، اعلام شد. همچنین رئیس فرهنگستان، درباره نشست مشترک فرهنگستان زبان و ادب فارسی و فرهنگستان علوم اتریش و عقد تفاهم‌نامه همکاری با آن فرهنگستان سخن گفت.

در سیصد و نود و هشتمین جلسه شورا (۵ دی ۹۰)، گزارش بانو مهری باقری، عضو وابسته فرهنگستان و رئیس بنیاد پژوهشی شهریار، فعالیت‌های این بنیاد را گزارش کرد.

در این جلسه، به بدرالزمان قریب، فتح‌الله مجتباتی، عبدالمحمد آیتی، و اسماعیل سعادت، اعضای پیوسته فرهنگستان، به مناسبت دریافت نشان درجه یک ادب پارسی تبریک گفته شد. هوشنگ مرادی کرمانی، عضو پیوسته فرهنگستان، از سفر خود به ترکیه و شرکت در مراسم پایانی کلاس‌های فارسی‌آموزی در این کشور، شرکت در جلسه انجمن نویسندگان، و بازدید از مؤسسات آموزشی ترکیه؛ محمّدجعفر یاحقی، عضو پیوسته فرهنگستان، از همایش بین‌المللی بزرگداشت فردوسی در زاهدان؛ و ریاست فرهنگستان از همایش بلخ تا قونیه سخن

گفتند. به رضا منصوری، عضو وابسته فرهنگستان، به مناسبت انتشار کتاب واژه‌گزینی در ایران و جهان تبریک گفته شد. درگذشت پروفیسور جووانی ماریا درمه، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شرق‌شناسی ناپل ایتالیا و مترجم غزلیات حافظ به زبان ایتالیائی، با اظهار تأسّف اعلام شد.

در سیصد و نود و نهمین جلسه شورا (۲۶ دی ۹۰)، حسین بیک باغبان، استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه استراسبورگ فرانسه، و جمعی از مهمانان همایش بین‌المللی گسترش زبان و ادبیات فارسی مهمان بودند.

در این جلسه، به اسماعیل سعادت، عضو پیوسته فرهنگستان، به مناسبت انتشار جلد پنجم ترجمه تاریخ فلسفه به قلم ایشان همچنین به محمود عابدی، عضو پیوسته فرهنگستان، به مناسبت تصحیح منطق‌الطیر تبریک گفته شد. موسی اسوار، عضو وابسته فرهنگستان، از همایش «زبان برنامه‌های صدا و سیما»، گزارشی عرضه داشت.

در این جلسه، درباره فعالیت‌های علمی فرهنگستان، اطلاعاتی به مهمانان داده شد.

در چهارصدمین جلسه شورا (۱۰ بهمن ۹۰)، زهرا زندی‌مقدّم، عضو هیئت علمی فرهنگستان، از فعالیت‌های گروه دستور زبان و دستورخط، گزارشی عرضه داشت. در این جلسه، محمدرضا نصیری، دبیر فرهنگستان، درباره سفر خود به هند سخن گفت و نسخه خطی نسخه ناسخه را معرفی کرد. همچنین موسی اسوار، عضو وابسته

دادند. لوح تمدید عضویت وابسته به بانو ژاله آموزگار و آقای محمدرضا نصیری اعطا شد.

در چهارصد و دومین جلسه شورا (۲۲ اسفند ۹۰)، گزارش مدیران گروه‌های فرهنگستان از فعالیت‌های سال ۹۰ و برنامه‌های سال آینده مطرح شد.

در این جلسه درگذشت سیمین دانشور، نویسنده و مترجم و عبدالحمید روح‌بخشان، مترجم و روزنامه‌نگار، با اظهار تأسف اعلام شد. همچنین به اسماعیل سعادت، عضو پیوسته فرهنگستان، به مناسبت برگزیده شدن ترجمه تاریخ فلسفه قرن هجدهم به قلم ایشان در نوزدهمین دوره کتاب فصل، تبریک گفته شد.

در این نشست، ریاست فرهنگستان، کامران فانی، یدالله ثمره، و هوشنگ مرادی‌کرمانی، اعضای پیوسته فرهنگستان، درباره شادروان دانشور سخن گفتند.

شیرین عاصمی

فرهنگستان، درباره زبان عربی ما در خطر است، اطلاعاتی به دست داد.

در چهارصد و یکمین جلسه شورا (۸ اسفند ۹۰)، گزارش محمدرضا نصیری، مدیر گروه دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبیه‌قارّه، از فعالیت‌های این گروه مطرح شد.

در این جلسه، درگذشت ابراهیم یونسی، نویسنده و مترجم، با اظهار تأسف خبر داده شد. همچنین اعطای جایزه کتاب سال به فرهنگ تطبیقی-موضوعی زبان‌ها و گویش‌های ایرانی، تألیف محمد حسن دوست، عضو هیئت علمی فرهنگستان، اعلام گردید. ریاست فرهنگستان از تأسیس بنیاد سعدی خبر داد. علی‌اشرف صادقی، عضو پیوسته فرهنگستان، از سفر خود به هند؛ حسین معصومی همدانی، عضو پیوسته فرهنگستان، از سفر خود به کاشان و شرکت در همایش غیاث‌الدین جمشید کاشانی؛ محمدجعفر یاحقی، عضو پیوسته فرهنگستان، از برگزاری همایش "از مشهد تا آگرا" گزارش

گزارش فعالیت‌های گروه‌های فرهنگستان زبان و ادب فارسی در سال ۱۳۹۰

گروه واژه‌گزینی

گروه واژه‌گزینی، در سال ۹۰، فعالیت‌های خود را از طریق طرح برون‌سپاری گسترش داد و، در عین حال، برای تشکیل برخی گروه‌های تخصصی ضروری در فرهنگستان اقدام کرد.

فعالیت‌های علمی

در سال ۱۳۹۰، جمعاً ۷۷۷۹ واژه در گروه‌های تخصصی و ۲۵۵۵ واژه (بدون در نظر گرفتن

ترکیبات و مشتقات) در شوراهای هماهنگی

بررسی و، از آن میان، ۳۸۹۳ واژه در شوراهای واژه‌گزینی مطرح شد و ۳۷۴۵ واژه (۱۲۴۷ واژه

در نیمسال اول و ۲۴۹۸ در نیمسال دوم) به تصویب رسید.

فعلیت بخش برون‌سپاری گروه واژه‌گزینی گسترش یافت و با انجمن‌هایی که تمایل به همکاری با فرهنگستان دارند مذاکره شد. فرهنگستان مجدداً به عضویت اینفوترم درآمد. با رسانه‌ها و صدا و سیما برای ترویج هرچه بیشتر واژه‌های مصوب ارتباط برقرار شد. با رؤسا و نمایندگان نهادهای علمی چهل و هشت جلسه برگزار شد.

در آذرماه ۱۳۹۰، سومین هم‌اندیشی انجمن‌های علمی و برون‌سپاری با حضور رؤسای بیش از صد و پنجاه انجمن علمی زیر نظر وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و مسئولان فرهنگستان‌های علوم پزشکی و کمیسیون انجمن‌های علمی برگزار شد.

دو نشست با حضور رؤسای انجمن‌های علمی علوم انسانی و انجمن‌های علمی ممتاز با حضور نمایندگان بخش برون‌سپاری و گروه واژه‌گزینی برپا شد.

با مؤسسه استاندارد و تحقیقات صنعتی ایران در امر بازنگری استانداردهای بین‌المللی و تدوین استانداردهای ملی همکاری شد.

واژه‌های مصوب در وبگاه فرهنگستان وارد شد. کارهای مربوط به نام‌گزینی و تصمیم‌گیری درباره نام‌های پیشنهادی انجام گرفت.

سایر فعالیت‌ها

فعلیت مجدد کارگروه واژه‌گزینی برون‌پذیر مهندسی مکانیک آغاز شد.

فعلیت مجدد کارگروه واژه‌گزینی اقتصاد، پس از چند سال وقفه، در قالب برون‌سپاری و با همکاری مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی و مشارکت برخی از اعضای گروه قبلی و دیگر متخصصان آغاز شد. برای برون‌سپاری سال اول، همکاری با هفده انجمن اقتصاد، جانورشناسی، جغرافیای سیاسی، جوشکاری و آزمایش‌های غیرمخرب، سرامیک، گیاهان دارویی، مدیریت فناوری، مطالعات زنان، معماری و شهرسازی، مهندسی برق، مهندسی پزشکی، مهندسی شیمی، مهندسی مکانیک، نانو فناوری، نگهداری و تعمیرات، مهندسی هوافضا، یادگیری الکترونیکی، همچنین، برای برون‌سپاری سال دوم، همکاری با شش انجمن استخوان‌پزشکی، اعتیاد، پروتگان‌شناسی، جامعه‌شناسی، رمز، علوم تشریحی؛ و برون‌سپاری سال سوم همکاری با چهار انجمن اقیانوس‌شناسی، خوردگی، نسج و میکروب‌شناسی قراردادهایی منعقد شد.

بین کمیسیون انجمن‌های علمی وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و فرهنگستان زبان و ادب فارسی تفاهم‌نامه به امضا رسید.

کار تهیه برنامه رایانه‌ای واژه‌گزینی - که بخشی از آن به نتیجه رسیده و بخش مهمی از آن، شامل وارد کردن اطلاعات پیشین، تا حدودی انجام گرفته - پی‌گیری شد.

روزآمد کردن اطلاعات گنجواژه ادامه یافت.

دفتر هشتم فرهنگ واژه‌های مصوب منتشر شد.

تعریف‌نگاری بخش چشمگیری از مدخل‌های حرف الف فرهنگ جامع استفاده شد.

مجله فرهنگ‌نویسی

در این سال ارزیابی، ویرایش و صفحه‌آرایی شماره‌های پنجم و ششم مجله فرهنگ‌نویسی، ویژه‌نامه نامه فرهنگستان (دبیر مجله: علی‌اشرف صادقی) در ۴۰۸ صفحه به پایان رسید و برای انتشار آماده شد.

تدوین فرهنگ پهلوی

براساس برگه‌های بازمانده از احمد تفضلی، ایران‌شناس فقید عضو پیوسته فرهنگستان، گروه فرهنگ‌نویسی مسئولیت تدوین، حروف‌چینی، و ویرایش برگه‌های فرهنگ پهلوی را بر عهده دارد. تمامی برگه‌ها وارد رایانه شده و هم‌اکنون ویراستاران (ژاله آموزگار و علی‌اشرف صادقی، با همکاری یلدا شکوهی از اعضای گروه زبان‌ها و گویش‌های ایرانی) مشغول تدوین نهایی این فرهنگ هستند. در این سال، بررسی ۲۱۰۰ برگه از حدود ۱۸۰۰۰ برگه به پایان رسیده است.

تهیه نرم‌افزار پیکره و فرهنگ‌یار

در این سال طرح تهیه نرم‌افزار پیکره و فرهنگ‌یار (نرم‌افزار ویژه تعریف‌نگاری و تألیف فرهنگ) که در سال ۱۳۹۰ بر عهده گروهی از مهندسان رایانه به سرپرستی مهرنوش شمس‌فرد نهاده شده بود، ادامه یافت. مرحله اول طرح به پایان رسید و نرم‌افزار پیکره به همّت حمزه مطهری در اختیار گروه قرار گرفت و پس از آن تعریف‌نگاران گروه به جای پیکره قدیمی از پیکره جدید در کار تعریف‌نگاری استفاده کردند.

جزوه‌های مصوّب سال ۹۰ برای انتشار و درج در فرهنگ واژه‌های مصوّب (دفتر نهم) تهیه شد.

حروف‌نگاری نوارهای مربوط به جلسات شورای واژه‌گزینی در سال ۹۰، برای حفظ اسناد و مدارک تصویب واژه‌ها در شوراها، پیاده شد.

نسرین پرویزی

گروه فرهنگ‌نویسی

گروه فرهنگ‌نویسی، به سرپرستی علی‌اشرف صادقی، طرح فرهنگ جامع زبان فارسی را، براساس پیکره رایانه‌ای واژگان متن‌های فارسی، در دست اجرا دارد. این پیکره رایانه‌ای، طی سال‌های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۶، براساس حدود هزار متن زبان فارسی از آغاز تا امروز فراهم شد. این پیکره پس از مرحله تعریف‌نگاری همچنان با ورود واژه‌ها و ترکیب‌های کتاب‌های دیگر تکمیل شده و می‌شود. در این سال، منابع پیکره به ۱۳۵۰ کتاب و رساله منظوم و منثور قدیم و جدید رسیده است.

فرهنگ جامع زبان فارسی

در این سال، تعریف‌نگاری و ویرایش نهایی مدخل‌های حرف «آ» از فرهنگ جامع زبان فارسی به پایان رسید و تعریف‌نگاران گروه شماری از مدخل‌های حرف الف را نیز تعریف‌نگاری کردند.

بخش برون‌سپاری

در این سال، با آموزش نظری و عملی تعریف‌نگاری به برخی از پژوهشگران علاقه‌مند به فرهنگ‌نویسی که در استخدام گروه فرهنگ‌نویسی نبودند، از کمک آنان در

گروه ادب معاصر

ادبیات داستانی

نگارش جلد دوم سیر تحول ادبیات داستانی و نمایشی (۱۳۲۰-۱۳۳۲) به قلم حسن میرعابدینی پایان یافت و طیّ مراحل آماده‌سازی برای انتشار آغاز شد.

جریان آماده‌سازی جلد دوم بررسی و معرفی آثار داستانی و نمایشی (۱۳۰۰-۱۳۱۰)، به قلم بهناز علی‌پور گسگری با نظارت حسن میرعابدینی، ادامه یافت.

تدوین دفتر اوّل کتابشناسی نقد و بررسی ادبیات داستانی معاصر، به کوشش فاطمه فرهودی‌پور زیر نظر حسن میرعابدینی، ادامه یافت.

تکمیل و ویرایش پرونده‌های داستان‌نویسان معاصر، زیر نظر حسن میرعابدینی با همکاری فاطمه فرهودی‌پور، دنبال شد.

گردآوری مقالات مربوط به ادبیات نمایشی ایران، زیر نظر حسن میرعابدینی با همکاری مهسا رون ادامه یافت.

شعر

تکمیل و ویرایش پرونده‌های شاعران معاصر زیر نظر سایه اقتصادی‌نیا دنبال شد.

تدوین و ویرایش مقاله‌نامه شعر معاصر، به کوشش سایه اقتصادی‌نیا، ادامه یافت.

تاریخ ادبیات‌نگاری

دفتر چهارم مروری بر تاریخ‌نگاری ادبیات معاصر (۱ تا ۳)، (۱۳۸۸-۱۳۸۹) (شماره‌های ۶، ۷ و ۹ مجموعه ادب معاصر فارسی) به قلم حسن

میرعابدینی در دست نگارش است.

منابع تاریخچه نقد ادبی در ایران شناسایی و گردآوری شد و نگارش آن به قلم سعید رضوانی آغاز گردید.

منابع تاریخ ادبیات‌نگاری در جهان عرب و نگارش آن به قلم موسی اسوار آغاز گردید.

حوزه زبانی

بررسی آثار داستانی معاصر (از آغاز نهضت مشروطه تا ۱۳۰۰) به منظور استخراج فواید زبانی آنها به اهتمام سعید رفیعی خضری ادامه یافت و حدود هزار مدخل واژگانی (اصطلاحات یا تعریفات کنایی) استخراج شد و با تعریف و ذکر شاهد همچنین ذکر مترادف‌ها و گونه‌های دیگر آماده تنظیم نهائی شد.

سایه اقتصادی‌نیا

گروه دانشنامه زبان و ادب فارسی

سفارش مقالات جلد چهارم دانشنامه (سندبادنامه- فردوسی) که از سال ۱۳۸۹ آغاز شده بود ادامه یافت.

نخستین مجموعه گزیده مقالات دانشنامه، به نام فردوسی و شاهنامه‌سرایی، به مناسبت هزاره شاهنامه منتشر شد. این مجموعه حاوی ۱۰۵ مقاله در بیش از ۱۲۰۰ صفحه به قلم سی و چهار مؤلف و جامع مهم‌ترین اطلاعات مربوط به شاهنامه فردوسی است که سه دوره تاریخی پیش از سرایش شاهنامه، سرایش شاهنامه، و پس از سرایش شاهنامه را دربر دارد.

آمنه بیدگلی

گروه زبان‌ها و گویش‌های ایرانی

جلد اول فرهنگ موضوعی زبان‌های باستانی ایران شامل دو بخش «بدن انسان و جانوران» و «نام‌های جانوران» منتشر شد.

اطلاعات از منابع تعیین شده برای جلد دوم فرهنگ موضوعی زبان‌های باستانی ایران شامل دو بخش «گیاهان و اندام‌های گیاهی» و «خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها» گردآوری شد.

جزوه راهنمای گردآوری گویش‌ها تکثیر شد. گنجینه گویش‌های ایرانی استان اصفهان (دفتر اول) تألیف محمد مهدی اسماعیلی منتشر شد.

نه گویش از استان فارس، تألیف عبدالنّبی سلامی (دفتر ششم) منتشر شد.

قراردادهای همکاری برای گردآوری نه گویش استان فارس (دفتر هفتم)؛ نه گونه از گویش‌های تاتی، گویش ابوزیدآبادی؛ نه گویش استان مازندران؛ نه گویش استان اصفهان؛ گویش انارکی؛ گویش سرخه‌ای؛ گویش سمنانی؛ و یکی از گویش‌های منطقه طالقان منعقد شد.

مواد گویش‌های سمنانی، لری فیلی سگوند، انارکی، ابوزیدآبادی، سرخه‌ای، و فینی برای چاپ در گنجینه گویش‌های ایرانی گردآوری شد.

قرارداد همکاری برای اجرای طرح گردآوری و تألیف فرهنگ گویش‌های شمالی تاجیکستان منعقد گردید.

قرارداد همکاری برای نمونه‌خوانی، رفع نقایص، اصلاح، و آماده‌سازی نه گویش استان اصفهان تألیف حبیب برجیان همچنین شش گویش استان اصفهان تألیف محمد مهدی اسماعیلی منعقد شد.

تفاهم‌نامه میان فرهنگستان و کتابخانه ملی تاجیکستان برای مبادله فایل‌های دیجیتالی نسخه‌های خطی و کتاب‌های چاپ سنگی و چاپ جدید تنظیم شد.

جمیله حسن‌زاده

گروه ادبیات تطبیقی

شماره‌های سوم و چهارم ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی منتشر شد. مقاله «ادبیات جهان: از اندیشه تا نظریه» به قلم علی‌رضا انوشیروانی که، در آن، نظریه ادبیات جهان از زمان گوته تا آراء دیمراش در عصر حاضر بررسی و تحلیل شده، همچنین کتاب‌شناسی پایان‌نامه‌های ادبیات تطبیقی، در قالب طرح کتاب‌شناسی ادبیات تطبیقی، به گردآوری خانم ویدا بزرگ‌چمی از مندرجات شماره سوم است.

به دعوت فرهنگستان، پرفسور دیوید دمراش، استاد و رئیس گروه ادبیات تطبیقی دانشگاه هاروارد، در خرداد ماه ۱۳۹۰ مهمان فرهنگستان بود. وی روز ۲۳ خرداد، در شورای فرهنگستان، با حضور اعضای پیوسته و وابسته همچنین مدیران و استادان گروه‌های زبان و ادبیات انگلیسی، فرانسه و فارسی دانشگاه‌های تهران، شهید بهشتی، علامه طباطبائی، و الزهراء، با عنوان «ادبیات جهان: پلی برای شناخت و ارتباط بین فرهنگ‌ها» سخن گفت. چکیده فارسی مقاله او در اختیار حاضران قرار گرفت.

همکاری پروفیسور دمراش، به عنوان مشاور علمی ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی، با گروه از جمله نتایج این بازدید است.

گروه دانشنامه زبان و ادبیات فارسی در شبه‌قاره

سفارش تألیف مداخل جدید و نیز تجدید
تألیف برخی از مداخل موجود مجلد سوم دانشنامه
زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره.

ویرایش و آماده‌سازی مقالات جلد سوم
دانشنامه برای چاپ.

ادامه کار تألیف و ویرایش فهرست مقالات
فارسی، انگلیسی و اردو در شبه‌قاره.

سفارش مقاله برای مجموعه شاهنامه در
شبه‌قاره به مناسبت همایش بین‌المللی هزاره
شاهنامه فردوسی.

همکاری با «شورای علمی دانشنامه شبه‌قاره
در هند» برای دریافت مقالات تألیفی جلد سوم و
نیز برخی از مقالات مجموعه شاهنامه در شبه‌قاره.

همکاری با همین شورا در جهت تألیف برخی
از بخش‌های کتاب فهرست مقالات فارسی، انگلیسی
و اردو در شبه‌قاره.

همکاری با استادان زبان فارسی در پاکستان
برای تألیف مقالات دانشنامه و نیز مداخل فهرست
مقالات فارسی، انگلیسی...

همکاری با استادان مشاور ایرانی در
کارگروه‌های تخصصی.

تنظیم طرحی برای مجله علمی-پژوهشی
شبه‌قاره به عنوان ویژه‌نامه نامه فرهنگستان.

ارتباط با کتابخانه‌های ایران و شبه‌قاره در
جهت گسترش و تکمیل کتابخانه دیجیتال.

طرح و تنظیم سخنرانی‌هایی در حوزه ایران و
شبه‌قاره با همکاری سفارت هند.

به درسنامه ادبیات تطبیقی دو فصل دیگر افزوده
شد.

پنج فصل دیگر از تأثیر ادبیات فارسی در ادبیات
انگلیسی با تأکید بر قرن نوزدهم ویرایش شد.

ناهید حجازی

گروه دستور زبان فارسی

متجاوز از سه هزار مداخل تازه برای فرهنگ
املائی گردآوری شد.

گزارش ضرورت اجرای طرح «بررسی و تدوین
نشانه‌های سجاوندی متمم دستور خط فارسی»
مستوب شورای مدیران گروه‌های علمی تهیه شد.
همچنین منابع موجود درباره نشانه‌های
سجاوندی گردآوری و فهرست شد و نکات
مربوط به نشانه‌های سجاوندی از آنها استخراج
گردید. گزارش نتایج حاصل از بررسی
مستخرجات در شورای فرهنگستان مطرح شد.

سی و یک عنوان از جدیدترین کتاب‌های
درسی وزارت آموزش و پرورش از نظر دستور
خط بررسی و نتایج آن در جلسه مورخ ۹۰/۲/۱۹
شورای فرهنگستان مطرح گردید و گزارش آن،
برای اعمال در کتاب‌های درسی، به سازمان
پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی ارسال شد.

گزارش فعالیت‌های گروه دستور برای درج
در وبگاه فرهنگستان ارسال شد.

نخستین شماره ویژه‌نامه دستور در اسفند ماه
۱۳۸۳ منتشر شد.

زهرا زندی‌مقدم

نامه فرهنگستان

- شماره‌های ۴۳-۴۶ (سال یازدهم و دوازدهم)
(۱۳۸۹-۱۳۹۰) نامه فرهنگستان به شرح زیر منتشر شد.

شماره ۴۳ در ۲۰۷ صفحه

شماره ۴۴ در ۲۳۳ صفحه

شماره ۴۵ در ۱۹۹ صفحه

شماره ۴۶ در ۲۱۵ صفحه

شماره‌های (۴۳-۴۴) در سال ۱۳۸۹، و
شماره‌های (۴۵-۴۶) در سال ۱۳۹۰ چاپ و
منتشر شده است.

ضمایم نامه فرهنگستان (۱۳۹۰)

- قانون جمهوری تاجیکستان درباره زبان دولتی
جمهوری تاجیکستان (همراه با متن سخنرانی
امام‌علی رحمان، رئیس محترم جمهوری
تاجیکستان به مناسبت روز زبان دولتی)، به
کوشش حسن قریبی، ۳۵ صفحه.

- رساله اخبار سلسله جلیله وصالیه (تألیف:
۱۲۹۸)، نوشته میرزا ابوالقاسم «فرهنگ»
شیرازی (۱۲۴۱-۱۳۰۹ ق)، به کوشش محسن
ذاکرا الحسینی «پرند»، ۱۰۴ صفحه.

سرمقاله‌ها

«هزاره نظم شاهنامه» شماره ۴۳، ابوالفضل

خطیبی.

«أفت آموزش مهارت نگارشی در مدارس»

شماره ۴۴، سردبیر.

«نقش نشریات آکادمیائی در پیشرفت علوم و

فنون» شماره ۴۵، سردبیر.

برگزاری نشست‌هایی با بخش رایزنی سفارت
ایران در هند و نیز رایزنی ایران در پاکستان برای
تنظیم همکاری گروه شبه‌قاره با «شورای علمی
دانشنامه در هند» و نیز استادان و همکاران این
دانشنامه در پاکستان.

مینا حفیظی

گروه نشر آثار

در سال ۱۳۹۰، دوازده کتاب به شرح زیر چاپ و
منتشر شد:

هزارواژه زیست‌شناسی؛

هزارواژه پزشکی؛

کاخ بلند هزار ساله (مجموعه مقالات اعضای
پیوسته و وابسته فرهنگستان درباره شاهنامه)؛

گنجینه‌گویش‌های ایرانی (استان اصفهان)؛

وزن شعر فارسی از دیروز تا امروز (مجموعه

سخنرانی‌های نخستین همایش شعر فارسی)؛

واژه‌گزینی در ایران و جهان؛

واژه‌نامه موضوعی زبان‌های باستانی ایرانی (۱)؛

رساله اخبار سلسله جلیله وصالیه؛

کتاب‌شناسی ادبیات داستانی معاصر فارسی

از مشروطه تا سال ۱۳۸۹؛

جشن نامه استاد سلیم نیساری؛

به فرهنگ باشد روان تندرست (مجموعه

مقاله‌ها و نقدهای نامه فرهنگستان درباره شاهنامه)؛

فردوسی و شاهنامه‌سرایي.

شیدا قدوسی

نویسندگان

نویسندگان مقالات از اعضای پیوسته و وابسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی و پژوهشگران و اعضای هیئت علمی فرهنگستان‌ها و دانشگاه‌ها و دیگر مراکز علمی منجمله دانشگاه تهران، تربیت مدرس، ولی‌عصر رفسنجان، شیراز، شهید بهشتی، فردوسی، امام‌خمینی قزوین، هنر اصفهان، پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران، و پژوهشگاه میراث فرهنگی اند.
واحد نامه فرهنگستان

کتابخانه

مجموعه‌سازی

خرید کتاب و نشریات به شرح زیر انجام شد:
فارسی و عربی، ۱۷۱۵ جلد؛ فارسی از نمایشگاه کتب دانشگاهی ۱۴۳ جلد؛ فارسی از ناشران داخلی، ۱۲۱۴ جلد؛ زبان‌های خارجی، ۷۴۰ جلد؛ فارسی از نمایشگاه علمی کاربردی، ۱۸۸ جلد؛ همچنین ۱۹ عنوان از نشریات ادواری جدید از نمایشگاه مطبوعات.
کتاب‌های اهدایی به زبان فارسی (۷۴۰ جلد)؛ به زبان‌های خارجی (۲۲۵ جلد) به‌گنجینه افزوده شد.

سازماندهی

۷۳۰ عنوان کتاب‌های فارسی و اردو و عربی؛
۵۲۴ عنوان کتاب‌های به زبان خارجی؛ و ۳۰۴ عنوان کتاب‌های چاپ سنگی فهرست‌نویسی و رده‌بندی شد.

«کار تحقیقی و آشنایی با منطق و مفاهیم بنیادی ریاضیات و فلسفه» شماره ۴۶، سردبیر.

مقاله‌های اعضای پیوسته و وابسته فرهنگستان

«پسوند -تر» در استر و کبوتر»، فتح‌الله مجتبائی (شماره ۴۳)
«هنر و مابعدالطبیعه (۱)»، ژان برتلمی، ترجمه احمد سمیعی (گیلانی) (شماره ۴۳)
«اسدی پسر و اسدی پدر: علی‌بن احمد و احمدبن منصور»، فتح‌الله مجتبائی (شماره ۴۴)
«هنر و مابعدالطبیعه (۲)»، ژان برتلمی، گزارش احمد سمیعی (گیلانی) (شماره ۴۴)
«ذوب‌حرین، مشکل بزرگ عروض قدیم»، ابوالحسن نجفی (شماره ۴۵)
«سه بیت تازه از رودکی»، علی‌اشرف صادقی (شماره ۴۵)
«ای مدنی بُرقع مکی نقاب»، محمدرضا ترکی (شماره ۴۵)
«گنج یا گنج؟»، فتح‌الله مجتبائی (شماره ۴۶)
«آراء شارل پگی درباره تاریخ»، گزارش احمد سمیعی (گیلانی) (شماره ۴۶)
«از پُرس به ایران (سیر و سفر معنوی)، وَنسان موثقی، ترجمه احمد سمیعی (گیلانی) (شماره ۴۶)

طی این دوره از تازه‌های نشر، ۱۸ کتاب، ۴ مقاله و ۲ نشریه ادواری به قلم پژوهشگران معرفی شده است.

مقالات فارسی (۱۶۵۴ عنوان) و مقالات به زبان خارجی (۳۱۰۰ عنوان) از مجموعه شادروانان استاد تفضلی و استاد نوابی سازماندهی شد.

کتاب‌های خریداری‌شده از نمایشگاه بین‌المللی طی ده روز به نمایش گذاشته شد.

ناهید بنی‌اقبال

روابط عمومی

خبرنامه فرهنگستان (ماهانه) (فروردین تا اسفند ۹۰) منتشر شد.

اطلاعات وبگاه فرهنگستان به روز شد. طرح وبگاه جدید فرهنگستان برنامه‌ریزی و اجرا شد.

نامه‌های الکترونیکی واصله به فرهنگستان پاسخ داده شد.

کتاب‌های منتشرشده در حوزه زبان و ادب فارسی در تاجیکستان معرفی شد.

اخبار، بیانیه‌ها، اطلاعیه‌ها، آگهی‌ها، و پیام‌های فرهنگستان تهیه و نشر و انعکاس آنها در رسانه‌های گروهی سازماندهی شد.

انتشارات فرهنگستان و نامه فرهنگستان به مشترکان و کتابخانه‌های عمومی کل کشور ارسال شد.

برای بایگانی اسناد، منابع، عکس‌ها، مستندات و بانک‌های اطلاعاتی فرهنگستان گنجینه‌ای دایر شد.

هشتاد دوره از انتشارات برگزیده فرهنگستان

به رایزنی‌های فرهنگی ارسال شد. در برگزاری همایش هزاره شاهنامه و مراسم تسجیل از پیروهشگران برتر فرهنگستان همکاری‌های لازم صورت گرفت.

میزبانی استادان دوره دانش‌افزایی زبان فارسی در فرهنگستان؛ استادان و دانشجویان دانشگاه آتاترک ترکیه؛ معلمان استان قزوین در بازدید از فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛ استادان خاورشناسی در بازدید از فرهنگستان؛ جشن دانش‌آموزان ممتاز همکاران؛ پژوهشگران و شاعران تاجیک سازماندهی شد.

در محفل علمی و ادبی گنج سخن به مناسبت درگذشت استاد نصرالدین عبدالمنان در خجند با ایراد سخنرانی مشارکت شد.

از هشت جلد مجموعه واژه‌های مصوب فرهنگستان، به مناسبت بیستمین سال استقلال جمهوری تاجیکستان، در کمیته زبان و اصطلاحات تاجیکستان رونمایی شد.

از اتاق فرهنگی ایران در دانشکده زبان و ادبیات فارسی خجند بازدید شد.

حسن قریبی

روابط بین‌الملل

پیش‌نویس یادداشت تفاهم همکاری بین فرهنگستان زبان و ادب فارسی و بخش زبان فارسی دانشگاه علیگر هند تهیه شد.

پیش‌نویس یادداشت تفاهم همکاری بین فرهنگستان زبان و ادب فارسی و بخش ایران‌شناسی فرهنگستان علوم اتریش تنظیم شد.

مبادلات و ملاقات‌ها

نامه فرهنگستان و انتشارات فرهنگستان به سسی و سه کرسی زبان ادبیات فارسی در دانشگاه‌های خارج از کشور همچنین دانشنامه زبان و ادب فارسی و دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره برای متقاضیان خارج از کشور (استادان زبان فارسی و رایزنی‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران) ارسال شد.

مقالات و کتب مؤلفان زبان و ادب فارسی غیر ایرانی و مراکز فرهنگی خارج از ایران دریافت و برای استادان و نهادهای داخلی فرستاده شد.

ملاقات محققان خارجی زبان و ادب فارسی با ریاست فرهنگستان زبان و ادب فارسی و اعضای پیوسته شورا و بازدید آنان از فرهنگستان سازماندهی شد.

با اعضای پیوسته غیر ایرانی فرهنگستان زبان و ادب فارسی برای هماهنگی در امور مربوطه تماس برقرار شد.

با نمایندگی‌های فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در خارج از کشور، برای تبادل اطلاعات و هماهنگی در چارچوب روابط تخصصی ارتباط برقرار شد.

کارشناسان فرهنگستان زبان و ادب فارسی، برای بهره‌برداری از دوره‌های تخصصی، به سفارتخانه‌های مقیم معرفی شدند.

با بخش فرهنگی سازمان‌های منطقه‌ای به منظور تبادل اطلاعات و بهره‌برداری از دوره‌های تخصصی زبان و ادب فارسی، ارتباط برقرار شد.

نصرالله کاظمی کامیاب

گروه ادبیات انقلاب اسلامی

گروه ادبیات انقلاب اسلامی در بهار ۱۳۹۰ تأسیس و محمدرضا ترکی، دانشیار دانشگاه تهران، به مدیریت آن برگزیده شد. سپس شورای علمی گروه تشکیل شد و طرح اهداف، وظایف، و فعالیت‌های گروه به تصویب رسید. با برگزاری جلسات مستمر شورای علمی، عرصه تحقیقات مرتبط با ادبیات انقلاب اسلامی و اولویت‌های کاری گروه مشخص گردید.

در سال ۱۳۹۰، هشت طرح پژوهشی گروه از جمله طرح‌های «کتاب‌شناسی توصیفی ادبیات انقلاب اسلامی» و «تدوین درسنامه دانشگاهی ادبیات انقلاب اسلامی» در شورای علمی مدیران گروه‌ها به تصویب رسید.

برای اجرای دو طرح مصوب «کتاب‌شناسی توصیفی ادبیات انقلاب اسلامی» و «تدوین درسنامه دانشگاهی ادبیات انقلاب اسلامی» اقداماتی صورت گرفت و منابعی فراهم آمد. همچنین، درباره نحوه انتشار ویژه‌نامه ادبیات انقلاب اسلامی به صورت ضمیمه نامه فرهنگستان مذاکراتی صورت گرفت و تألیف مقالاتی سفارش داده شد و فراخوانی منتشر گردید.

مجموعه اشعار شادروان محسن پزشکیان، از شاعران ادبیات انقلاب اسلامی، با عنوان شش دفتر منتشر شد.

در همکاری با کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، برای تهیه و تکمیل منابع حوزه ادبیات انقلاب اسلامی اقداماتی صورت گرفت.

مرضیه گلرنگ رهبر

گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی

گروه آموزش زبان و ادبیات فارسی، با هدف ارتقای سطح آموزش زبان و ادبیات فارسی در کشور و اصلاح ساختار آموزشی، در آذرماه ۱۳۹۰، در فرهنگستان تأسیس شد. شورای علمی گروه نیز، در سال ۱۳۹۰، تشکیل شد و، در جلسات آن، اهداف و وظایف گروه به تصویب رسید و گروه فعالیت خود را آغاز کرد.

گروه تصحیح متون

این گروه فعالیت‌های رسمی خود را از بهار سال ۹۰ آغاز کرده است و شناسایی، احیا و تصحیح اُمّهات متون کهن فارسی همچنین اجرای تحقیقات لازم برای تدوین شیوه‌نامه تصحیح متون را در دستور کار خود دارد. در شورای علمی گروه، هفت تن از استادان صاحب‌نظر این حوزه عضویت دارند و شورا سیاست‌گذاری‌های کلان و تعیین هدف‌های کوتاه‌مدت و درازمدت گروه را بر عهده دارد. در سال ۹۰، بنابر تصمیمات شورای علمی، سه شاخه علمی- پژوهشی زیر فعالیت‌های خود را در گروه آغاز کرده‌اند:

۱. شاخه تصحیح دیوان قطران تبریزی؛ زیر نظر مسعود جعفری، استادیار دانشگاه خوارزمی تهران، با همکاری خانم‌ها شهرت معرفت و تهمینه عطائی؛

کارهای انجام‌شده

- جستجوی نسخه‌های شناخته‌شده و دست‌یاب دیوان قطران تبریزی در کتابخانه‌های

داخل و خارج و به دست آوردن قریب بیست نسخه از آن؛

- شناسایی اشعار پراکنده قطران در تذکره‌ها و جُنگ‌ها؛

- بررسی و ارزیابی نسخه‌های به دست آمده و تعیین اعتبار نسخ با هدف شناسایی نسخه‌مبنا؛
- مقابله سه نسخه کامل (نسخه‌ای به خط عبرت نائینی، و نسخه‌های محفوظ در کتابخانه بادامچی و نخجوانی)؛

۲. شاخه تصحیح حدائق‌السیر فی

آداب‌الملوک نظام‌الدین یحیی از نویسندگان قرن هفتم و منشیان دستگاه سلجوقیان روم، زیر نظر محمّد پارسا نسب، دانشیار دانشگاه خوارزمی تهران، با همکاری خانم مریم سیدان؛

کارهای انجام‌شده

- جستجو برای یافتن نسخه دیگر از این کتاب (نسخه متعلق به مدرسه عالی شهید مطهری منحصربه‌فرد است).

- مقابله نسخه با صورت چاپ‌شده آن در مجله ایوان‌زمین که، در نتیجه، ضرورت تصحیح انتقادی اثر مشخص شد؛

- استنساخ نسخه؛

- شناسایی مؤلف و جستجو در باب آثار دیگر او؛

- بازخوانی مکرر متن و تصحیح آن؛

- جستجو در باب مجموعه آداب‌الملوک‌ها،

تحفة‌الملوک‌ها، نصیحة‌الملوک‌ها و پندنامه‌ها،

برای شناسایی مأخذ حدائق‌السیر و کشف رابطه

مستقیم آن با آداب‌الملوک ثعالبی؛

۳. شِساخهٔ تصحیح سیرالملوک خواجه

نظام‌الملک طوسی، زیر نظر محمود عابدی، با همکاری معصومه اسدنی

کارهای انجام‌شده

- جستجو، شناسایی، و تحویل دست‌نوشته‌های سیرالملوک و به دست آوردن نسخه‌های متعلق به قرن هفتم و هشتم؛

- مقابلهٔ کهن‌ترین نسخهٔ شناخته‌شدهٔ سیرالملوک متعلق به کتابخانهٔ نخجوانی با متن آخرین تصحیح هیوبرت داژک و کشف نقاط ابهام، خطاخوانی‌ها، و آنچه ضرورت تصحیح این اثر را بیش از پیش مشخص می‌سازد.

- ارزیابی نسخه‌ها، مقابلهٔ آنها، و آغاز تصحیح متن براساس نسخهٔ نخجوانی؛

- جستجو در منابع سیرالملوک و عناصر

مشترک آن با پندنامه‌ها

سایر فعالیت‌های گروه

- ایراد سخنرانی مدیر گروه با عنوان «عطار و

دیگران» (بررسی پیشینهٔ بعضی از اندیشه‌های

عطار در آثار ابن‌سینا، سنائی، احمد غزالی، و

خاقانی) در فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛

- رایزنی با استادان دانشگاه‌ها و پژوهشگران

بیرون از مجموعهٔ فرهنگستان به منظور جلب

همکاری ایشان در تصحیح متون؛

- سفر مدیر گروه به کشور ترکیه و بازدید از

کتابخانه‌ها و مجموعه‌های نسخ خطی شهر

استانبول و مذاکره با اولیای آنها؛

- راهنمایی دانشجویان و مراجعان و

علاقه‌مندان حوزهٔ تصحیح متون.

لیلا شوقی





کتاب

درو دیان، ولیّ الله، چرند پرند، نیلوفر، تهران
۱۳۹۱، ۴۴۵ صفحه.

برای بسیاری از فارسی‌زبانان خاصه ادیبان و پژوهشگران، نام دهخدا یادآور گنجینه‌ای است از لغات و معانی که بی‌گمان هر پژوهنده‌ای، در گذر زمان و به فراخور حال، از آن بهره جسته است. چرند پرند، به کوشش ولیّ الله درو دیان و همّت انتشارات نیلوفر، در زمستان سال ۱۳۹۱ منتشر و به شاعر و طنزپرداز معاصر، زنده‌یاد عمران صلاحی، تقدیم شد.

کتاب مشتمل است بر پیشگفتاری کوتاه (ولیّ الله درو دیان)؛ زندگینامه دهخدا حاوی شرح حیات سیاسی و علمی و فهرست توصیفی آثار او (ولیّ الله درو دیان)؛ گفتاری با عنوان «سیاست در 'چرند پرند' دهخدا» (سهراب یزدانی)؛ «شیوه و شگردهای دهخدا در نوشتن 'چرند پرند'» (ولیّ الله درو دیان)؛ نمونه‌هایی از سلسله مقالات «چرند پرند» به نقل از دوره اول صور اسرافیل چاپ تهران و سه شماره چاپ ایوردُن سویس؛ و گفتاری کوتاه

به قلم فریدون تنکابنی.

در پیشگفتار، درو دیان سخن را درباره دهخدا این‌گونه آغاز می‌کند:

علی اکبر دهخدا (۱۲۵۷-۱۳۳۴ ش)، با نوشتن سلسله مقالات «چرند پرند» در روزنامه صور اسرافیل، سی و دو شماره (از هفدهم ربیع‌الآخر ۱۳۲۵ تا جمادی الاولی ۱۳۲۶) در تهران، و سه شماره (از محرم ۱۳۲۷ تا صفر ۱۳۲۷ هجری قمری) در ایوردُن سویس، از پیشاهنگان ساده‌نویسی و پایه‌گذاران طنز سیاسی در ادب جدید ایران به شمار می‌رود. هنر اصلی دهخدا وارد کردن «عامل لحن» در نثر پارسی است. پیش از دهخدا، هر فرد ایرانی به هر طبقه‌ای از جامعه که تعلّق داشت، در قصّه و نوشته روایی، به همان زبان نویسنده قصّه سخن می‌گفت؛ اما دهخدا، در این سلسله مقاله‌ها، کوشیده است به هر فرد لحن خاصّ او را ببخشد.

در شرح حال دهخدا، که اشاره‌ای است به دوران تحصیل و کار او، نکاتی درباره

آغاز جنبش مشروطیت و تقارن آن با تأسیس روزنامه صور اسرافیل مطرح و این نکته یادآوری شده که وی، در آن دوران، با نوشتن سلسله مقاله‌های «چرند پرند» در روزنامه هفتگی صور اسرافیل، گام بلندی در راه آماده‌سازی نثر پارسی برای نوشته‌های مطبوعاتی برداشته است. بدین قرار، باید دهخدا را از نخستین پایه‌گذاران ساده‌نویسی در زبان فارسی به شمار آورد و، در حقیقت، «چرند پرند» تصویری از اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روز ایران به دست می‌دهد. در گفتار «سیاست در چرند پرند» دهخدا به قلم سهراب یزدانی، گزارش و تحلیلی از محتوای سیاسی سلسله مقالات «چرند پرند» ارائه شده و طبعاً اشارات درخور توجهی به رویدادهای سیاسی آن دوران آمده است. یزدانی اهمیت مقاله‌های طنزآمیز دهخدا را به لحاظ ارزش ادبی آنها همچنین از دیدگاه سیاسی و اجتماعی بررسی کرده است.

«شیوه و شگردهای دهخدا در نوشتن 'چرند پرند'» گفتاری است که، در آن، درودیان شواهدی در توصیف خصوصیات سبکی زبان دهخدا و فنی که در طنزپردازی به کار برده نقل کرده است.

سپس نمونه‌هایی از مقالات «چرند پرند» (سی و یک مقاله دوره اول چاپ تهران و، سه شماره چاپ ایوردن سویس با نام‌های «کلام الملوک ملوک الکلام»؛ «اکونومی پللیتیک»؛ «سواد دستخط ملوکانه به پارلمنت سویس») نقل شده که حجم قابل ملاحظه‌ای از کتاب را

در بر می‌گیرد.

همچنین باید از گفتاری به قلم فریدون تنکابنی، طنزنویس معاصر، با عنوان «دو نمونه از طنز قدیم و جدید» یاد کرد که، در آن، نویسنده به مقایسه این دو نوع پرداخته است.

بخش پایانی کتاب نیز به «واژه‌نامه»، «نامنامه»، «کتابنامه» و «نمایه» اختصاص یافته است.

مهسا مجدر لنگرودی

زرتشناس، زهره، درآمدی بر ایران‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۹۱، ۱۵۶+۱۰ صفحه.

درآمدی بر ایران‌شناسی مجموعه‌ای است از مطالعات خاورشناسی و ایران‌شناسی با هدف فراهم آوردن نمونه‌هایی از دستاوردهای خاورشناسان و ایران‌شناسان برای دانشجویان و علاقه‌مندان. مندرجات این مجموعه مشتمل است بر سرسخن، دو گفتار، سخن پایانی، پیوست، کتابنامه، و نمایه.

در سرسخن، تاریخچه دانش خاورشناسی و ایران‌شناسی گزارش شده است.

در گفتار اول، «خاورشناسی بستر ایران‌شناسی»، شامل زیرعنوان‌های متعدد، مؤلف ابتدا به شرح جریان خاورشناسی غربی و نقدهای وارد بر آن می‌پردازد؛ سپس شرق‌شناسی^۱، اثر ادوارد سعید را معرفی می‌کند که، در آن، مقاصد سیاسی

1) Said, Edward W., *Orientalism*, Pantheon Book, New York 1978.

شماری از آثار ایرانی و اروپائی مربوط به تحقیقات ایرانی آمده است.

مؤلف، در **سخن پایانی**، به این نکته اشاره دارد که تحقیقات خاورشناسی همواره به اغراض استعماری آلوده بوده و اظهار امیدواری کرده که، در پرتو رویکرد علمی- انتقادی، از این آلودگی مبرا گردد.

پیوست به شرح اهداف اساسی بنیاد ایران‌شناسی اختصاص یافته است.

کتابنامه و **نمایه** کاملی از نام‌های کسان، جای‌ها، اصطلاحات، کتاب‌ها، مقالات، و دیگر نشریات در پایان کتاب درج شده است.

لیلا نوری کشتکار

نوزاد، رضا، **تاریخ مطبوعات گیلان (از آغاز تا ۱۳۵۷ ش)**، فرهنگ ایللیا، رشت ۱۳۹۱، ۱۵۶ صفحه.

گیلان، به عنوان مرکز فعال جنبش مشروطه، جایگاه بلندی در تاریخ معاصر ایران دارد. طئی سال‌های این جنبش و پس از آن، نشریات ادواری متعددی در گیلان به خصوص در رشت منتشر شده است که برخی از آنها همچون جنگل ناشر افکار جمعیت‌های سیاسی دارای نقش حساس در نهضت آزادی‌خواهی و تجدد و استقلال‌طلبی ایران بوده‌اند. شهر رشت، طئی چند دهه، کانون جوش و خروش انقلابی و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بود. گزارش این فعالیت‌ها و شرح افکار و آراء آزادی‌خواهان و مجاهدان و مبارزان گیلان

شرق‌شناسی و کمک آن به اروپا برای شناخت بهتر خویش و ارائه تصویر نادرست از اعراب و فرهنگ و جامعه اسلامی بررسی شده و از بازتاب آن در ایران و جهان سخن رفته است.

مبحث بعدی این گفتار تاریخچه‌ای است مختصر از خاورشناسی و شاخه‌های آن همچون خاورشناسی انگلیسی، آلمانی، امریکایی، و دیگر کشورها همچنین ویژگی‌های آنها. در همین گفتار، ابزار و راه‌های گسترش و اشاعه خاورشناسی بررسی و انجمن‌های علمی و نشریات و همایش‌های مربوط به آن در سه دوره تاریخی برگزاری آنها همچنین منابع تاریخی و نهادهای تحقیقاتی اشاعه‌دهنده شرق‌شناسی شناسانده شده و شماری از شرق‌شناسان و آثار آنها معرفی شده‌اند.

گفتار دوم با عنوان «ایران‌شناسی»، به معرفی جریان ایران‌شناسی غربی اختصاص یافته و، در آن، قضاوت نادرست و احیاناً مغرضانه ایران‌شناسان همچنین نقدهایی که محققان ایرانی بر این رویکرد نوشته‌اند گزارش شده است. در ادامه، نویسنده به شرح تاریخچه خاورشناسی و حوزه‌های مطالعاتی کشورهای اروپایی، خاور دور، کشورهای قاره آمریکا و جز آن پرداخته و از دانشمندان و آثار ارزشمند آنان در این حوزه نام برده است. بخشی از این گفتار نیز به معرفی بنیاد ایران‌شناسی و اهداف و رسالت‌ها و خط مشی‌های آن اختصاص یافته سپس از وسایل و راه‌های اشاعه ایران‌شناسی و انجمن‌ها، نشریات، همایش‌ها و کنگره‌های مربوط به آن در ایران یاد شده است. در پایان این گفتار، فهرست

در جراید متعدّد محلی منعکس شده است. جراید گیلان، از این حیث، منابع اصیل و معتبر و دست‌اول بخش بسیار مهمی از تاریخ بیداری ملت ایران شمرده می‌شوند.

تاریخ مطبوعات گیلان (از آغاز تا ۱۳۵۷ ش) از جمله آثار است که در معرفی مطبوعات شهرستان‌ها منتشر شده است. پیش از آن (در سال ۱۳۷۹)، تاریخ جراید و مجلات گیلان (از آغاز تا انقلاب اسلامی)، به اهتمام پژوهشگر سخت‌کوش گیلانی، فریدون نوزاد، انتشار یافته بود که فرزند برومندش، رضا نوزاد، اینک، با رجوع به منابع، تکمیل آن را وجهه همّت خود ساخته است.

تاریخ مطبوعات گیلان مشتمل است بر پیشگفتار، متن اصلی، ضمیمه، فهرست نشریات گیلان، کتابنامه و نمایه. در آن، صد و پنج نشریه به ترتیب الفبائی نام آنها معرفی شده‌اند. این بخش از کتاب، در واقع، مروری است بر مطبوعات گیلان طی هفتاد و اند سال. از نشریات، بعضی عمر پس کوتاه داشتند. از کم‌دوام‌ترین آنها، انسان سوسیالیست، تنها یک شماره منتشر شده و دراز عمرترین آنها، بازار، طی حدود سی سال به تناوب انتشار یافته است.

در معرفی هر نشریه، نام صاحب امتیاز یا مدیر، سردبیر، احیاناً عنوان جمعیت یا سازمانی که نشریه ارگان آن بوده، سال آغاز نشر، مدت نشر، شمار صفحات، و قطع ذکر شده است. مؤلف، هرچا خود به نشریه رجوع نداشته، اطلاعات مربوط به آن را از منابع دیگر، با ذکر نشانی،

نقل کرده است.

در ضمیمه، از سی و پنج نشریه متعلّق به شهرهای گیلان نام برده شده که تنها مدارک درخواست نشر آنها در دسترس مؤلف بوده است.

فهرست نشریات به ترتیب سال انتشار تنظیم شده و، در آن، نام نشریه، صاحب امتیاز، محل چاپ و نشر، و سال نشر آمده است. این فهرست، به حیث گاه‌شمار مطبوعات گیلان، درخور توجه است.

کتابنامه و نمایه در پایان درج شده است.

جعفر شجاع کیهانی

وزن شعر فارسی از دیروز تا امروز (مجموعه سخنرانی‌های نخستین هم‌اندیشی وزن شعر فارسی و اشعار ایرانی در انجمن زبان‌شناسی ایران (۹ و ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۹)، به کوشش امید طبیب‌زاده، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار)، تهران ۱۳۹۰، ۳۳۷ صفحه.

این مجموعه مبتنی است بر آخرین دستاوردهای عروض فارسی به منظور ایجاد بنیادی محکم برای مطالعات نظری و رده‌شناسی در حوزه وزن شعر فارسی و شامل مقالاتی است که، در آنها، ضمن نقد عروض قدیم، به مسائل بنیادی عروض جدید پرداخته شده است. در مقالات این مجموعه، وزن شعر فارسی از جهات گوناگون بررسی شده و با وزن عروضی عربی و اوزان انواع اشعار دیگر همچون فهلویات و اشعار عامیانه فارسی، کردی، آذری مقایسه شده است.

امید طبیب‌زاده، در مقاله «سنت، توصیف، و

که، در اصل، منظومه‌ای به زبان پارسی بوده و آنچه امروز در دست ماست متنی است به نشر و نظم و زبان و خط پهلوی. تناوب نظم و نشر در این اثر بازمانده سنت کهنی است که در نمایشنامه‌های سنتی هند نیز وجود داشته و پیوندهای فرهنگی و ادبی ایرانیان و هندیان در عصر ساسانی را تأیید می‌کند.

علی‌اصغر قهرمانی مقبل، در مقاله «ضرورت وزنی و اهمیت آن در شعر فارسی و عربی»، اختیارات شاعری و ضرورت‌های وزنی در شعر فارسی و عربی را بررسی و مقایسه کرده و، با طرح سه پرسش مهم در این باره، کوشیده است به آنها پاسخ دهد. پرسش اول اینکه «چرا بسیاری از اوزان پرکاربرد شعر عربی برای فارسی‌زبانان و برخی از اوزان پرکاربرد شعر فارسی برای عربی‌زبانان نامطبوع است؟» پاسخ این است که در شعر عربی از زحافات استفاده می‌شود که مطلقاً در شعر فارسی کاربرد ندارند و شعر فارسی ضرورت‌های وزنی خاصی دارد که در زبان عربی نیست. پرسش دوم این است که «آیا واقعاً اوزان فارسی خوش‌آهنگ‌تر و زیباتر از اوزان عربی است؟» قهرمانی مقبل، به جای صفت‌های خوش‌آهنگ و زیبا، که بار عاطفی دارند، لفظ اعتدال را می‌نشانند که، در شعر عربی، حسن قلمداد می‌شود و قول زمخشری را نقل می‌کند که اختیارات شاعری و زحافات متعدد در شعر عربی باعث می‌شود ارکان متناظر در مصرع‌های اول و دوم مشابه نباشند و این به اعتدال بیت لطمه می‌زند. امّا، در شعر فارسی که اختیارات شاعری اندک است این حالت

نظریه در عروض فارسی، به ضرورت مطالعات توصیفی و نظری در وزن شعر اشاره کرده و متذکر شده است که، پس از انتشار دو مقاله بسیار مهم از ابوالحسن نجفی درباره وزن شعر فارسی (در سال‌های ۱۳۵۲ و ۱۳۵۹)، زمینه برای شکل‌گیری تحقیقات نظری در این زمینه کاملاً مهیا شده است. وی، سپس، با استناد به دستنویس مقاله‌ای از فتح‌الله مجتبائی و بخش‌هایی از کتاب او (نحو هندی و نحو عربی؛ همانندیا در تعریفات، اصطلاحات و طرح قواعد)، به الگوی عروض قبل از خلیل بن احمد و فرضیه‌های مربوط به آن پرداخته و، به گواهی شواهد تاریخی، از وجود دانش هندی خبر داده است. این گمانه‌زنی مستند نشان می‌دهد که خلیل بن احمد احتمالاً از قواعد عروض هندی آگاهی داشته است. بنابراین، وزن شعر کلاسیک فارسی، هرچند عروضی بودن یا کمی بودن را وامدار شعر عربی است، ویژگی‌های خاص خود را دارد و تفاوت‌های آشکار این دو توجه محققان عروض را جلب کرده است. توضیح دقیق ویژگی‌های شعر فارسی و تفاوت آن با شعر عروضی عربی نیازمند بررسی سنت‌های شعری ایرانیان در دوره‌های پیش از اسلام و دو قرن آغاز اسلام در ایران است.

ژاله آموزگار، در مقاله «یادگار زیران؛ نشر توأم با شعر»، تاریخچه شعر و وزن شعر در دوران باستان و میانه را به اجمال گزارش کرده و، در جست‌وجوی نشانه‌هایی از نظم و وزن، به تحلیل متون آن دوران پرداخته است. وی یادگار زیران را کهن‌ترین نمایشنامه ایرانی معرفی کرده

به ندرت ظهور می‌کند. بنابراین، شعر فارسی معتدل‌تر از شعر عربی است. پرسش سوم این است که «چرا شمار اوزان در فارسی به مراتب بیشتر از عربی است؟» پاسخ این است که اعتدال در شعر فارسی به تنوع ارکان در عروض فارسی منجر گشته و از تنوع ارکان تنوع بیشتر اوزان فارسی در مقایسه با اوزان عربی پدید آمده است.

سیروس شمیسا، در مقاله «سکته عروضی»، ضمن اشاره به نظرگاه عروض جدید درباره سکته عروضی، دیدگاه‌های قدیم‌تر را درباره آن بیان و قول دو تن از ادبای معروف هند، سراج‌الدین علی‌خان آرزو و صهبای دهلوی، را در آن باب نقل کرده است. این دو ادیب از دو نوع سکته حرکتی و حرفی سخن گفته‌اند که نشان می‌دهد این بحث مدت‌ها پیش از عروضیان ایرانی در هند مطرح بوده است.

یدالله ثمره و مهری قره‌گزی، در مقاله «پاره‌ای ملاحظات تاریخی در عروض فارسی»، ضرورت‌های وزنی در شعر عروضی فارسی را بررسی کرده و کوشیده‌اند نشان دهند که درک فارسی‌زبانان از ضرورت‌های وزنی ریشه در برخی تحولات تاریخی این زبان دارد.

ابوالحسن نجفی، در مقاله «دایره‌ای با صد و هشتاد وزن»، احتمالاً آخرین و قطعی‌ترین نظریات خود را درباره نظام طبقه‌بندی اوزان شعر فارسی عرضه داشته است. این نظریات بر سال‌ها تحقیق و مطالعه مستمر در وزن شعر فارسی مبتنی است و تصویری تازه از نظام عروضی فارسی کاملاً متفاوت با نظام عروضی عربی و مستقل از آن

به دست می‌دهد. نجفی، برای دست یافتن به چنین نظامی، روشی کاملاً داده‌بنیاد و توصیفی اختیار کرده است. او ابتدا پیکره‌ای از حدود چهارصد وزن گرد آورده سپس سه مقوله وزن، اوزان مشابه (مؤتلفه)، و اوزان متفاوت (مختلفه) را از نو و به دقت تعریف کرده است. پس از آن، در بررسی دقیق رکن‌ها، به این نتیجه رسیده است که شمار صور نمی‌تواند نامحدود باشد و به بیست و سه صورت محدود می‌شود که، در گام بعدی، ترکیب آنها را در چهارصد وزن پیکره خود یافته است. در مرحله‌ای دیگر، خانواده وزنی (بحر) را مطرح کرده است. هر خانواده در قالب بیت جا می‌گیرد که هر مصرع آن چهار رکن دارد و با کاستن یک هجا از پایان وزن هر مصرع، عضو دیگری از خانواده به دست می‌آید و، با ادامه این عمل، همه اعضای خانواده شناسایی می‌شوند. اما این روش برای طبقه‌بندی صد و هشتاد وزن مختلف الارکان جوابگو نیست. نجفی این اوزان را تنها در یک دایره جای داده بدین قرار که اگر از هر نقطه آن (متناظر با یک هجای کوتاه یا یک هجای بلند)، در جهت یا خلاف عقربه‌های ساعت حرکت کنیم، وزنی و مجموعاً صد و هشتاد وزن (هشتاد وزن در جهت و صد وزن در خلاف جهت عقربه‌های ساعت) به دست می‌آید. بدین ترتیب، کل نظام وزنی شعر فارسی متشکل از دو گروه متفق الارکان و مختلف الارکان شناسایی می‌شود.

امید طیب‌زاده، در مقاله «دو نوع وزن در زبان فارسی؛ تفاوت‌های رده‌شناختی و شباهت‌های تاریخی»، به دو نوع شعر با دو نوع وزن در زبان

محمد جواد عظیمی، در مقاله «عروض و موسیقی شعر ۵. الف. سایه»، پس از مقدمه‌ای درباره هوشنگ ابتهاج و اشعارش، به بررسی ویژگی‌های موسیقایی و عروضی شعر او، در چهار بخش موسیقی بیرونی، موسیقی درونی، موسیقی کناری، و موسیقی معنوی می‌پردازد و، ضمن بررسی شمار بحر عروضی در غزلیات و اشعار نیمایی سایه، آنها را با شمار بحر عروضی در غزلیات سعدی و حافظ و مولوی مقایسه می‌کند؛ همچنین، با اشاره به ساختار متکثر و چندوجهی شعر سایه، یادآور می‌شود که اشعار او، صرف نظر از قالب، عروضی و قافیه‌دار هستند و، علاوه بر محور افقی، در محور عمودی نیز از پیوستگی موسیقایی برخوردارند.

سعید رضوانی، در مقاله «آهنگ در شعرهای سپید احمد شاملو»، به مطالعه وزن عروضی در اشعار سپید شاملو می‌پردازد و اهمیت وزن را در متمایز ساختن شعر شاملو از دیگر شاعرانی که شعر بی‌وزن می‌سرایند، نشان می‌دهد. در این مبحث، از نظر رایج درباره تقلید شاملو از نثرهای قرن‌های چهارم و پنجم انتقاد می‌کند و نشان می‌دهد که روش اصلی شاملو در ایجاد وزن و آهنگ در اشعار سپیدش کاربرد پاره‌های عروضی در برخی از سطرها یا مصراع‌ها یا در همه آنهاست و حتی گاهی یک مصراع عروضی در میان یک شعر ظاهر شده است. همچنین مصراع‌های نیمه‌عروضی که خاصیت مصراع‌های کاملاً عروضی را ندارند، با بسامد بالای خود ویژگی موسیقایی خاصی به اشعار سپید شاملو می‌بخشند که در اشعار هیچ شاعر سپیدگوی دیگری دیده نمی‌شود.

فارسی امروز اشاره می‌کند: شعر کلاسیک با وزن کمی یا عروضی و شعر عامیانه با وزن تکیه‌ای-هجایی. وی، پس از پیشنهاد تعریف تازه‌ای برای پایه (foot) و شطر (metron)، تفاوت‌های رده‌شناختی این دو وزن را شرح می‌دهد؛ سپس، با اشاره به برخی پیوندهای تاریخی آن دو، شباهت‌های آنها را نیز متذکر می‌شود.

علی اشرف صادقی، در مقاله «وزن فهلویات»، پس از توضیحی درباره تاریخچه اشعار فهلوی و پارتی، به دیدگاه لازار درباره سیر عروضی شدن شعر فارسی و تحوّل وزن و قالب و قافیه در آن می‌پردازد و، با مثال‌های متعدد، نشان می‌دهد که تفاوت فهلویات و اشعار فارسی تا حدود قرن هفتم وجود داشته اما، از آن پس، مخصوصاً تحت تأثیر سعدی و مثلثات او، فهلویات در قالب عروض فارسی گنجانده شده و کاملاً به وزن هزج درآمده است.

احمد سمیعی (گیلانی)، در مقاله «اوزان شعر در غزلیات سعدی»، گرایش غالب سعدی را در انتخاب اوزان غزلیات خود با گرایش غالب حافظ در انتخاب وزن مقایسه می‌کند. وی، با توجه به اوزان شعر سعدی، به برخی مشخصات سبکی این شاعر از جمله پویایی، تحرّک، و گرایش به سیر و سفر در اشعار او اشاره دارد؛ سپس متذکر می‌شود که بحرهای رمل، هزج، مجتث، و مضارع در شعر سعدی، بسامد بالایی دارند. همچنین از بسامد بالای وزن مجتث مثنی‌مخبون محذوف در این اشعار یاد می‌کند که از این حیث، مشابه همتای این وزن در اشعار حافظ‌اند.

آمر طاهر احمد، در مقاله «وزن شعر عامیانه گردی و جایگاه آن در ادبیات نوشتاری در مقایسه با وزن شعر عامیانه فارسی»، نشان می‌دهد که نخستین نمونه‌های شعر عامیانه گردی از نخستین نمونه‌های شعر عروضی گردی، که تحت تأثیر شعر فارسی پدید آمده‌اند، قدمت بیشتری دارند یعنی، در گردی هم مانند فارسی، قدمت شعر عامیانه بیشتر از شعر عروضی است. وی می‌افزاید که سرودن شعر عامیانه گردی در دوره تجدد به اوج خود می‌رسد و شعر عامیانه، به عنوان شعر ملی، جانشین شعر عروضی می‌گردد؛ حال آنکه شعرای متجدد ایرانی (جز یکی دو نمونه) توجهی به شعر عامیانه نداشتند و این نشان می‌دهد که تجدد در شعر گردی باعث تضعیف شعر عروضی و تقویت شعر عامیانه شد، حال آنکه تجدد در شعر فارسی، از یک سو، شعر عروضی را در چهارپاره و شعر نیمایی و سروده‌های شاملو و فروغ احیا کرد و، از سوی دیگر، باعث توجه شعرا و پژوهشگران علوم ادبی به شعر عامیانه گردید. آمر احمد وجود دو میراث متفاوت را در شعر فارسی و گردی مهم‌ترین عامل این تفاوت می‌داند و بر آن است که قدمت هزارساله شعر فارسی، در کنار زبان معیار فراگیر، اصول محکمی برای آن تدوین کرده است که تخطی از آنها برای شاعر فارسی‌زبان دشوار است. اما شعر گردی، با قدمتی حدود چهار قرن و نداشتن ادبیات نوشتاری فراگیر و زبان معیار قوی، بیشتر بر ادبیات شفاهی و شعر عامیانه تکیه می‌کند تا شعر عروضی.

لیلا ضیامجیدی، در مقاله «بررسی شعر هجایی

ترکی آذری»، به دو حوزه نظریه‌ها و نظام‌های وزنی گوناگون اشاره دارد. سپس، براساس نظریه وزنی بروس هیز (۱۹۸۳)، وزن شعر هجایی ترکی آذری را در اشعار شهریار به‌ویژه در منظومه معروف «حیدر بابا»، توصیف می‌کند. وی نشان می‌دهد که هر مصراع یازده‌هجایی در این منظومه از سه شطر (واحد‌های کوچک‌تر از مصراع) و هر شطر از دو پایه تشکیل شده است که پنج پایه نخست دوهجایی و پایه آخر تک‌هجایی است. همچنین مرز شطرها در دو مصراع، هم با تکیه مشخص می‌گردد و هم با مرز واژه؛ در حالی که مرز پایه‌ها تنها با تکیه مشخص می‌شود و آرایش پایه‌ها در شطرها به وزن هجا بستگی دارد. با این توضیح، شمار هجاها و محل تکیه در شطر و پایه و وزن هجاها عوامل ایجاد وزن‌اند؛ در صورتی که شمار و کمیت هجاها عوامل ایجاد وزن در شعر عروضی کلاسیک‌اند. این‌گونه پژوهش‌ها و آشنایی با اوزان دیگر توجه ما را به امکانات بسیار متنوع در ایجاد وزن جلب می‌کند و اهمیت حوزه‌های گسترده‌ای چون وزن‌شناسی و رده‌شناسی وزن‌ها را مشخص می‌سازد.

نگار بویان، در مقاله «بازنمایی بصری کمیت‌های هجا و دیرند: ابزار تحلیل تطبیقی ریتم در شعر فارسی و موسیقی ایرانی»، ابتدا شرح مفصّلی از تحقیقات درباره تطبیق ریتم در موسیقی ایرانی و زبان و شعر فارسی می‌آورد؛ سپس، براساس ویژگی‌های مشترک ریتم در موسیقی ایرانی و زبان فارسی، چهار علامت برای نمایش الگوهای ریتم در موسیقی و زبان پیشنهاد می‌کند و ساختار زمان‌بندی نمونه‌هایی از موسیقی ایرانی و شعر

عده‌ای از استادان گروه زبان‌شناسی دانشگاه آمستردام و ویرایشی است براساس ترجمۀ انگلیسی (۲۰۰۲) آن با استفاده از اظهار نظرهای بسیاری از خوانندگان همچنین بررسی‌کنندگان تحریر پیشین کتاب.

نویسنده هر فصل در دو ویرایش ۱۹۹۲ و ۲۰۰۲ معرفی شده است. در ویرایش ۲۰۰۲، فصول بیست‌گانه به قلم نه زبان‌شناس است. ویراستاران، پیکر و هِنگولِد، به ترتیب، فصل اول و چهار فصل ششم تا نهم را نوشته‌اند. این اثر در واقع، درآمدِ فَرزبانِیِ جامعی برای مطالعه زبان است و، در آن، چگونگی عملکرد زبان از بزرگ‌ترین واحد تا کوچک‌ترین آن - از گفتمان تا جمله، واژه، و آوا - شرح داده شده است. روان‌شناسی زبان، جامعه‌شناسی زبان، فراگیری زبان، عصب‌شناسی زبان، تنوع زبانی، تحول زبان، ارتباط زبانی، و چندزبانگی از جمله مباحث دیگر آن است.

کتاب ساختار درسی دارد و مخاطبان آن عمدتاً دانشجویان رشته زبان انگلیسی‌اند. هر بخش با مقدمه کوتاهی حاوی معرفی اجمالی محتوای فصول آن آغاز می‌شود. هر فصل شامل درآمد و متن اصلی است و، در پایان آن، خلاصه، تکالیف، خودآزمایی، و فهرست منابعی برای مطالعه بیشتر آمده است.

در بخش اول، «زبان و نیروی ذهنی آن»، شامل سه فصل، از ویژگی‌های زبان انسان همچون ترکیب‌پذیری، بازگشت‌پذیری، و خلاقیت گفت‌وگو شده است. در فصل اول، «از زبان تا زبان‌شناسی»، از مسائلی چون جهانی‌های زبان؛

فارسی را با آن علایم نمایش می‌دهد و مقایسه می‌کند.

محسن ذاکرالْحسینی، در مقاله «عروض منظوم صدرالشَّریعه»، رسالۀ منظوم مختصر عروض منظوم صدرالشَّریعه را معرفی کرده و تصحیح خود از متن آن براساس پنج نسخه خطی را در اختیار ما قرار داده است. این رساله اثر صدرالشَّریعه دوم، عبیدالله بن مسعود بخاری، درباره آموزش عروض فارسی است و، در آن، دوایر و بحور و زحافات عروضی به صورت فشرده، در پنج بیت عربی و دوازده بیت فارسی، شناسانده شده است.

ندا نوروزی

Baker, Anne E. & Kees Hengeveld (eds.),
Linguistics, (زبان‌شناسی) Wiley-Blackwell,
UK 2012, 449 p.

این کتاب عنوان پنجم از عناوین مجموعه‌ای است به نام آشنایی با زبان‌شناسی Introducing Linguistics به شرح زیر:

- 1 Phonology (Andrew Spencer)
- 2 Semantics (John I. Saeed)
- 3 Discourse Analysis (Barbara Johnstone)
- 4 Syntax (Andrew Carnie)
- 5 Linguistics (Anne Baker and Kees Hengeveld).

این عنوان مشتمل است بر پیشگفتار؛ شش بخش در بیست فصل؛ ارجاعات کتاب‌شناسی؛ منابع تصاویر؛ و نمایه. در پیشگفتار آمده است که آن حاصل کار جمعی

زبان‌های ساختگی؛ زبان‌های رایانه‌ای؛ انواع توصیفی، تجویزی، در زمانی، هم‌زمانی، آموزشی دستور زبان؛ زیرمجموعه‌های دستور زبان؛ و زبان‌شناسی آموزشی سخن رفته است. **فصل دوم**، «کاربر زبان»، کاربرد زبان و نیاز کاربران به توانش زبانی، توانش ارتباطی، و دانش جهانی برای ایجاد ارتباط شرح داده شده و بخش مهم توانش زبانی گنجینه واژگانی در ذهن شمرده شده است. **فصل سوم**، «فراگیری زبان»، حاوی مباحث مربوط به نحوه فراگیری زبان مادری در کودکان؛ محیط زبانی؛ مراحل سنی فراگیری؛ بسط معنایی و تعمیم دستوری، خطای رشد و زبان‌پریشی گفتاری و رشدی است. از دیگر مطالب طرح شده در این فصل فراگیری زبان دوم و عوامل مؤثر در سرعت و موفقیت آن است و، طبعاً آنها، از عوامل مؤثر در یادگیری زبان اول؛ سبب شروع به زبان‌آموزی؛ میزان ارتباط با زبان مقصد؛ انگیزه و نوع نگرش؛ مشابهت‌ها و تفاوت‌های فراگیری زبان مادری و فراگیری زبان دوم؛ و مفاهیمی چون دوزبانگی هم‌زمان و دوزبانگی متواتر بحث شده است.

در **بخش دوم**، «زبان و تعامل» شامل فصل‌های چهارم و پنجم، به تعامل لفظی به حیث بزرگ‌ترین واحد تحلیل در زبان‌شناسی توجه شده است. در **فصل چهارم**، مبحث «گفتمان» مطرح شده است. گفتمان زمانی پدید می‌آید که گفته‌ها به یکدیگر پیوندند و معنای گفته‌ها به کمک بافتی که در آن ظاهر می‌شوند مشخص گردد. انسجام متن، عواملی که به این انسجام کمک می‌کنند و

خصوصیات ویژه گفتمان از مطالب این فصل است. در **فصل پنجم**، «کنش‌های سخن»، دو نوع کنش مستقیم و غیرمستقیم بررسی شده است. **بخش سوم**، «جمله‌ها و مفاهیم آنها»، شامل فصل‌های ششم تا دهم، بر روی جمله، ساخت آن، و تشخیص گروه‌واژه‌های مربوط به یکدیگر متمرکز است. در **فصل ششم**، «سازه‌ها و طبقات واژگانی»، از سازه‌ها، جمله، بند، گروه و انواع آن، مختص و شناسه، واژه و انواع محتوایی و نقشی آنها، ظرفیت گزاره‌ها، ساخت‌های انعکاسی تک‌مرجعی و فرایند کاربرد ضمیر سخن به میان آمده است. از جمله مطالب **فصل هفتم**، «جمله‌های ساده»، تقسیم جمله به سازه‌ها اعم از بند و گروه؛ تعریف گروه‌های اسمی، فعلی، صفتی، قیدی، و حرف اضافه‌ای بر اساس ویژگی‌های نحوی و معنایی است. در **فصل هشتم**، سخن از «جملات مرکب» است که، در آنها، بند می‌تواند نقش سازه‌ای واحد را ایفا کند. بندها، به اعتبار نقش، به متممی، قیدی، موصولی، و اسنادی و، به اعتبار صورت، به محدود، نامحدود، ساخت‌های نامحدود اسمی‌شده، و ساخت‌های اصلی تقسیم می‌شوند. در **فصل نهم**، «ترتیب سازه‌ها»، جای قرار گرفتن آنها در جمله، از ارتباط معنی با صورت، مرجع، ارجاع و انواع آن -- مشخص، نامشخص، مشخص معین، مشخص نامعین، نامشخص عام، نامشخص مقوله‌ای، ضمیر اشاره، ارجاع به ماقبل -- همچنین از زمان و وجه به حیث عناصر دستوری گفت و گو شده است.

زبان‌های ساختگی؛ زبان‌های رایانه‌ای؛ انواع توصیفی، تجویزی، در زمانی، هم‌زمانی، آموزشی دستور زبان؛ زیرمجموعه‌های دستور زبان؛ و زبان‌شناسی آموزشی سخن رفته است. **فصل دوم**، «کاربر زبان»، کاربرد زبان و نیاز کاربران به توانش زبانی، توانش ارتباطی، و دانش جهانی برای ایجاد ارتباط شرح داده شده و بخش مهم توانش زبانی گنجینه واژگانی در ذهن شمرده شده است. **فصل سوم**، «فراگیری زبان»، حاوی مباحث مربوط به نحوه فراگیری زبان مادری در کودکان؛ محیط زبانی؛ مراحل سنی فراگیری؛ بسط معنایی و تعمیم دستوری، خطای رشد و زبان‌پریشی گفتاری و رشدی است. از دیگر مطالب طرح شده در این فصل فراگیری زبان دوم و عوامل مؤثر در سرعت و موفقیت آن است و، طبعاً آنها، از عوامل مؤثر در یادگیری زبان اول؛ سبب شروع به زبان‌آموزی؛ میزان ارتباط با زبان مقصد؛ انگیزه و نوع نگرش؛ مشابهت‌ها و تفاوت‌های فراگیری زبان مادری و فراگیری زبان دوم؛ و مفاهیمی چون دوزبانگی هم‌زمان و دوزبانگی متواتر بحث شده است.

در **بخش دوم**، «زبان و تعامل» شامل فصل‌های چهارم و پنجم، به تعامل لفظی به حیث بزرگ‌ترین واحد تحلیل در زبان‌شناسی توجه شده است. در **فصل چهارم**، مبحث «گفتمان» مطرح شده است. گفتمان زمانی پدید می‌آید که گفته‌ها به یکدیگر پیوندند و معنای گفته‌ها به کمک بافتی که در آن ظاهر می‌شوند مشخص گردد. انسجام متن، عواملی که به این انسجام کمک می‌کنند و

از صور ارتباط آنها با یکدیگر. در فصل چهاردهم، «سخن گفتن و گوش دادن- اصوات گفتار»، حاوی مطالبی است درباره سخن گفتن؛ علایم گفتار؛ شنیدن و دریافت؛ آوای گفتار (صامت‌ها و مصوت‌ها، مصوت‌های مرکب، مشخصات آواها، دیگر آواها)؛ ترکیب گفتار و بازشناخت گفتار. فصل پانزدهم، «دستگاه‌های آوایی و فرایندهای واج‌شناختی»، شامل مباحث مربوط به واج؛ نقش تمایزدهنده آن؛ دستگاه‌های آوایی؛ فرایندهای واج‌شناختی؛ حروف (صورت‌های نوشتاری) و واج‌هاست. در فصل شانزدهم، «هیجا، تکیه و آهنگ»، سخن از هیجا، تکیه در واژه و آهنگ در جمله است.

بخش ششم، «زبان‌ها و جماعات زبانی» شامل فصل‌های هفدهم تا بیستم، به مباحث پیرامون زبان‌شناسی اختصاص یافته است. در فصل هفدهم، «تفاوت‌ها و مشابهت‌های زبان‌ها»، مباحثی در وجوه اشتراک و افتراق زبان‌ها؛ روابط خویشاوندی آنها؛ رابطه زبان و فرهنگ؛ رابطه زبان و فکر مطرح شده است. در فصل هجدهم، «گونه‌های زبانی»، تعریف زبان و گویش؛ بررسی گونه‌های زبان؛ رابطه گونه‌های زبان با دین، طبقه اجتماعی، گروه قومی، سن، جنسیت؛ عوامل دیگر (موقعیت و بافت زبانی) آمده است. در فصل نوزدهم، سخن از «تغییر و تحوّل زبانی» است شامل زبان‌شناسی تاریخی، فرایند تغییر و تحوّل؛ نقش گروه‌های اجتماعی در تغییر و تحوّل؛ جاگیری تغییر در دستگاه زبانی؛ ارزیابی تغییر و

بخش چهارم، «واژه‌ها و معنای آنها» شامل فصل‌های یازدهم تا سیزدهم، به مباحث مربوط به عناصر واژگانی اختصاص یافته است. فصل یازدهم، «واژگان»، مباحث واژگانی همچون تعریف واژه؛ رابطه صورت و معنای واژه؛ واژه قاموسی و واژه دستوری؛ واژه‌های بنیادی؛ انواع اطلاعات قاموسی؛ فرهنگ‌ها و لغت‌نامه‌ها، معنی واژه و روابط معنایی؛ توصیف معنایی؛ واژه در زبان را در بر دارد. در فصل دوازدهم، «شکل‌بندی واژه»، مطالب مربوط به ساختار واژه مندرج است از جمله ترکیب درونی (مرکب و ساده)؛ نقش‌های شکل‌گیری واژه؛ اشتقاق؛ تصریف؛ صور ترکیبی؛ ساخت‌واژه‌ها و معانی آنها؛ فرق اشتقاق و تصریف؛ همچنین تفاوت‌های واژه‌شناختی زبان‌ها. در فصل سیزدهم، به «واژه‌های مرکب و تعبیرات کنایی» پرداخته شده است. ترکیبات، در مقایسه با واژه‌های ساده، رابطه نحوی و معنایی پیچیده‌تری دارند. تعبیرات کنایی عموماً از نظر معنایی پیش‌بینی‌نشده‌ای و استعاری‌اند. برخی واژه‌ها تنها در این قبیل تعبیرات به کار می‌روند و کاربرد آنها در خارج از آن قالب با تحوّل زبان از بین رفته است. در این فصل، از ساختار و معنای واژه‌های مرکب، انواع این واژه‌ها، یک‌کاسگی، تعبیرات کنایی سخن گفته شده است.

بخش پنجم، «آوای گفتار» شامل فصل‌های چهاردهم تا شانزدهم، در آواشناسی است و، در آن، سخن از واحدهایی زبانی است که معنادار نیستند اما سازنده واحدهای معنادارند همچنین

تازه را دربر دارد و، در آن، از زبان میانجی، زبان مادری آمیخته، و زبان آمیخته یاد شده است.
زهرای زندگی مقدم

تحوّل زبانی. فصل بیستم، «دو زبانی»، مباحث جماعت دو زبانه؛ سیاست زبانی؛ آموزش دو زبانی؛ فرد دو زبانه؛ دو زبانی و تداخل؛ ظهور زبان‌های

مقاله

هاشمی‌نژاد، قاسم، «فرهنگ‌پایه تیپ‌شناسی شخصیت‌های ایرانی در صد و پنجاه سال پیش»، سینما و ادبیات، سال نهم، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۲، ص ۱۷۰-۱۷۹.

هدف اصلی نویسنده در این مقاله معرفی مرآت‌البلکها و بازشناسی ارزش‌های آن در بافت زمان نگارش اثر است. مرآت‌البلکها (آینه ابلهان) رساله‌ای است مختصر، از شخصیتی منتقد و تیزهوش به نام شریعتمدار تبریزی که نام و نشان چندان از او در دست نبوده، از این رو، تا مدت‌ها، نوشته او را به نویسندگان دیگری از جمله میرزا حبیب‌الله لشکرنویس و میرزا آقا نسبت می‌داده‌اند تا آنکه مجتبی مینوی او را به عنوان نویسنده مرآت‌البلکها می‌شناساند. کهن‌ترین نسخه این رساله متعلق به سال ۱۲۹۶ قمری است و نخستین بار در سال ۱۳۰۸ قمری چاپ و منتشر شده است.

مرآت‌البلکها در قالب فرهنگی فراهم آمده که مدخل‌های آن صفات و نسبت‌های رایج و مصطلحات شایع در افواه، به عبارت خود نویسنده، «لغات جفنگه» است. نویسنده مقاله هنر شریعتمدار تبریزی را در آن دانسته که، در یکی از سیاه‌ترین و فاسدترین ادوار تاریخ ایران، اخلاق

را با انتقاد اجتماعی سازش داده و، به کمک نسبت‌های مستهجن، ابنای زمانه‌اش را شاخص کرده و فرهنگ‌پایه‌ای برای شناساندن چهره‌های سرنمون ایرانی در عهد خود ساخته است. او، با تسلط بر میراث ادبی زبان فارسی و آگاهی از شرایط زمانه و برخورداری از حساسیتی ویژه نسبت به بی‌اخلاقی‌ها و پلیدکاری‌های محیطش، در دوره‌ای که فساد همه‌گیر و بی‌اخلاقی مفرط بر جامعه حاکم بوده، «قبایح و فضایح افعال برخی از ابنای زمان» را با «لغاتی قبیح و عباراتی غیر فصیح» که در آن دوره «مصطلح الواط و مسخرگان» بوده مجسم می‌سازد به این قصد که «از این‌گونه حالات و این نوع خیالات اجتناب نمایند».

هاشمی‌نژاد مرآت‌البلکها را دارای سه ویژگی می‌داند: ۱. اثر در حوزه اخلاق عملی قرار دارد؛ ۲. مؤلف از پوشش هزل برای سرعنوان‌ها استفاده کرده و، از این طریق، رساله‌اش را به معیارهای حاکم بر اخلاق و رفتار عصرش نزدیک ساخته است (مدخل‌هایی چون آپاردی، الدنگ، پفیوز، قرتی، قلیبان که تنها ورد زبان الواط و مسخرگان نبوده‌اند و شاه و وزیر و امیر هم آنها را

می‌رود که برای آن شخصیت موقعیت‌سازی هم می‌کند. این همان کاری است که پدیدآورندگان کمدی ارتجالی می‌کردند. نویسنده سپس توصیفات سه مدخل **الدنگ**، **خودپسند** و **بدقمار** را شاهد می‌آورد تا خوانندگان را با شخصیت‌پردازی به کمک توصیف و موقعیت‌سازی آشنا کند. او، نهایتاً، نتیجه می‌گیرد که مؤلف این رساله کوچک فرهنگ‌پایه‌ای از صد و اندی شخصیت نمونه ایرانی در جامعه صد و پنجاه سال پیش فراهم آورده است. **سایه اقتصادی‌نیا**

به کار می‌برده‌اند)؛ ۳. هدف مؤلف تهذیب اخلاق از طریق نمایش انتقادی کجی‌هاست. نویسنده مقاله، پس از شرح این سه ویژگی، رساله مرآت‌البلکها را زیرمجموعه ژانر *commedia dell'arte* (کمدی ارتجالی) قرار می‌دهد. وی بر آن است که آثار دو همشهری دیگر شریعتمدار تبریزی، آخوندزاده و مراغه‌ای، نیز که با شیوه‌های جدید تئاتر و ادبیات اروپایی آشنایی داشتند، در همین ژانر می‌گنجد گو اینکه رنگ ایرانی به خود گرفته است. شریعتمدار تبریزی شخصیت‌هایی را از لایه‌های اجتماعی دوره‌اش بیرون می‌کشد و با توصیفی زنده نشان می‌دهد؛ حتی تا آنجا پیش

بیست و هفتمین همایش بین‌المللی تاریخ‌نگاری و منبع‌شناسی آسیا و آفریقا* در دانشگاه دولتی سنت پترزبورگ

دانشگاه دولتی سنت پترزبورگ یکی از با سابقه‌ترین مراکز ایران‌شناسی جهان را در دانشکده خاورشناسی خود جای داده است.^۱ این دانشکده، هر دو سال یک بار میزبان یکی از بزرگ‌ترین همایش‌های خاورشناسی روسیه است که با عنوان «تاریخ‌نگاری و منبع‌شناسی آسیا و آفریقا» برگزار می‌شود. بیست و هفتمین دوره این همایش، در روزهای ۲۴ تا ۲۶ آوریل ۲۰۱۳، در محل دانشکده خاورشناسی، در بخش‌هایی، با عناوین زیر برپا گردید: تاریخ‌نگاری و منبع‌شناسی کشورهای عربی؛ ایران و افغانستان؛ امپراتوری عثمانی و جمهوری ترکیه؛ قفقاز؛ آسیای میانه؛ هند و جنوب شرق آسیا؛ چین؛ ژاپن؛ کره؛ مغولستان، تبت و بوداییسم؛ مطالعات آفریقا؛ تاریخ‌نگاری شرق باستان؛ زبان‌های آسیایی و آفریقایی؛ ادبیات در آسیا و آفریقا؛ تاریخ‌نگاری اسلام در امپراتوری روسیه؛ تبیین جایگاه شرق؛ و بخش پژوهشگران جوان. مراسم افتتاحیه همایش، ظهر روز ۲۴ آوریل، با سخنرانی شماری از خاورشناسان

* The XXVIIth International Conference on Historiography and Source Studies of Asia and Africa "Local Heritage and Global Perspective"

(۱) نگارنده، در نوشته دیگری، تاریخچه گروه ایران‌شناسی دانشگاه دولتی سنت پترزبورگ را گزارش داده است. ← شواربی، احسان، «همایش منبع‌شناسی و تاریخ‌نگاری آسیا و آفریقا در دانشگاه دولتی سنت پترزبورگ (روسیه)»، نامه فرهنگستان، دوره یازدهم، شماره چهارم (پیاپی ۴۴)، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۹۳-۱۹۶.

پیش‌کسوت روسیه در تالار بزرگ ساختمان مرکزی دانشگاه دولتی سنت‌پترزبورگ برگزار شد. پس از این مراسم، همایش در جلساتی به صورت موازی و در گروه‌های مربوط به هر بخش پیگیری شد. سخنرانی‌های این همایش غالباً به زبان روسی بود. در برخی از جلسات سخنرانی‌هایی به زبان انگلیسی نیز ایراد شد.

سخنرانی‌های بخش مختص ایران‌شناسی طی هفت جلسه در مباحثی به شرح زیر ایراد گردید: تاریخ معاصر ایران؛ زبان‌شناسی، تاریخ و باستان‌شناسی ایران باستان، طی نشست به ریاست آگنا چوناگوا^۲ استاد ایران‌شناسی دانشگاه سنت‌پترزبورگ و پژوهشگر آکادمی علوم روسیه، با شرکت احسان شواربی («شناسایی یک شخصیت بلندپایه ساسانی در نگاره‌های اردشیر یکم»); چوناگوا («متنی به پهلوی و ترجمه‌ای به پازند»); آرتور آمبارتسومیان^۳، ایران‌شناس مقیم سنت‌پترزبورگ («آفرین‌های زردشتی، ریشه آنها؛ جنبه‌های مذهبی- اسطوره‌ای و داستانی- تاریخی»); ویکتوریا یو. کربوگوا^۴ از آکادمی علوم روسیه، سنت‌پترزبورگ («فضای آیینی وندیداد به مثابه بازتاب جهان‌بینی ایرانی باستان»); نینا واسیلیوا^۵ از دانشکده خاورشناسی دانشگاه دولتی سنت‌پترزبورگ («آ. ن. آلنین^۶ و تتبعات وی در زمینه تاریخ فرهنگ شرق»); آکساندر نیقیذکین^۷ از مجله تاریخ نظامی، سنت‌پترزبورگ («سنت‌های هخامنشی در امور نظامی ایران ساسانی (قرن‌های سوم تا هفتم میلادی)»).

برخی از سخنرانی‌های محققان آکادمی علوم جمهوری آذربایجان و دو محقق از روسیه در برنامه بود که، به دلیل غیبت سخنران، ایراد نشد.

در ادامه این بخش، طی نشست به ریاست ایگور بازیلنکو^۸ استاد تاریخ دانشگاه دولتی سنت‌پترزبورگ، به مبحث منبع‌شناسی و مطالعات آرشیوی پرداخته شد. در این نشست، سخنرانی‌های گودرز رشتیانی، پژوهشگر مقیم سنت‌پترزبورگ («آرشیو

2) O. M. Чунакова

3) A. A. Амбарцумян

4) B. Ю. Крюкова

5) Н. Е. Васильева

6) A. Н. Оленин

7) A. K. НеФёдкин

8) И. В. Базиленко

شخصی ولادیمیر مینورسکی^۹ و اهمیت آن به عنوان منبعی برای مسائل تاریخی و تاریخ‌نگاری خاور نزدیک»؛ ایگور بازلینکو («معرفی مجموعه اسناد ف.آ. باکولین^{۱۰} در مؤسسه نسخ شرقی آکادمی علوم روسیه» و باریس نوریکی^{۱۱}، پژوهشگر مؤسسه نسخ شرقی آکادمی علوم روسیه در سنت‌پترزبورگ («یادداشت‌های روزانه و.آ. کاساگفسکی^{۱۲} بعد از سال ۱۸۹۵ میلادی») ایراد شد.

در دو نشست پایانی بخش ایران‌شناسی، یکی به ریاست پاول باشارین^{۱۳}، دانشیار ایران‌شناسی دانشگاه دولتی علوم انسانی روسیه در مسکو، مسائل تاریخی، ادبی و هنری ایران بعد از اسلام مطرح شد و سخنرانان الگا یاستربوا^{۱۴}، استادیار ایران‌شناسی دانشگاه دولتی سنت‌پترزبورگ و کتابدار بخش دست‌نوشته‌های شرقی در کتابخانه ملی روسیه («یک نسخه خوشنویسی شده از قرآن در مجموعه نسخ خطی بنیاد مرجانی در مسکو»؛ ت.آ. نیشائوا^{۱۵} از موزه دولتی تاریخ ادیان، سنت‌پترزبورگ («یک نسخه قرآن اهدایی به مجموعه موزه دولتی تاریخ ادیان»؛ پ.م. علی‌بگوا^{۱۶} از آکادمی علوم روسیه، ماخاچکالا («کتب خطی و چاپ سنگی فارسی در داغستان»؛ شهلا عبدالله‌یوا^{۱۷} از آرشیو اسناد سیاسی، باکو («منابع اولیه تذکره‌الاولیاء عطار نیشابوری»؛ فیروزه ملویل^{۱۸} از دانشگاه کمبریج، بریتانیا («شاعر و سیاستمدار: گریایدف و گروسی» (این سخنران متأسفانه در تاریخ برگزاری کنفرانس به حضور در سنت‌پترزبورگ توفیق نیافت)؛ پاول باشارین، از دانشگاه دولتی علوم انسانی روسیه، مسکو («قدیس و شیر در تذکره‌نویسی اهل تصوف») بودند.

نشست دیگر به ریاست پروفیسور میخائیل پلویین^{۱۹}، رئیس گروه ایران‌شناسی دانشگاه دولتی سنت‌پترزبورگ، به تاریخ معاصر افغانستان اختصاص داشت.

9) В. Ф. Минорский

10) Ф. А. Бакулин

11) Б. В. Норик

12) В. А. Косаговский

13) П. В. Башарин

14) О. М. Ястребова

15) Т. А. Нишанова

16) П. М. Алибекова

17) Ш. А. Абдуллаева

18) Ф. И. Мелвилл

19) М. С. Пелевин

مراسم اختتامیه همایش، عصر ۲۶ آوریل، با سخنرانی پروفیسور میخائیل پیترفسکی^{۲۰}، رئیس موزه دولتی ارمیتاژ، برگزار شد. دوره بعدی این همایش در بهار سال ۲۰۱۵ در دانشکده خاورشناسی دانشگاه دولتی سنت‌پترزبورگ برگزار خواهد شد.

احسان شواربی



20) М. Б. Пиотровский



جناب آقای سمیعی

سردبیر محترم نامه فرهنگستان

در سرمقاله شماره ۴۸ نامه فرهنگستان جناب عالی درباره نقد دو اثری نوشته بودید که من اطلاعی از آنها ندارم. ولی در ضمن به نکته مهمی درباره نقد تصحیح متون اشاره کرده بودید که به نظرم آگاهانه و منصفانه آمد. همان‌طور که فرموده بودید، تصحیح متون «متأسفانه عموماً نامأجور» است، البته نوع خاصی از تصحیح متون. یکی از دلایل آن این است که جنبه‌های مثبت کار اغلب دیده نمی‌شود و بسا کسانی که از روی غرض‌ورزی و گاهی ناپختگی فقط به معایب کار توجه کنند و محض نام‌جویی و شهرت‌طلبی دست به قلم هم ببرند و اسفناک‌تر آنکه برخی از کارفرمایان، برای تسویه حساب‌های شخصی با مصححان، جوانانی را مأمور نوشتن چنین نقدهایی کنند. عرض کردم نوع خاصی از تصحیح متون، چون ما به طور کلی سه نوع تصحیح داریم، یکی برای متونی که قبلاً توسط دیگران تصحیح شده و حال مصححی در صدد برمی‌آید که غلط‌های مصحح یا مصححان پیشین را اینجا و آنجا بگیرد و کار خود را به عنوان تصحیح جدید به بازار عرضه کند، کاری که مرحوم مجتبی مینوی پخته‌خواری در عالم تصحیح متون نامید. آثاری که برای این نوع تصحیحات برگزیده می‌شود معمولاً آثار معروف کلاسیک است که بعضاً بارها تصحیح و چاپ شده است و مصححان بدون اینکه نسخه خطی جدیدی در اختیار داشته باشند، یا نسخه جدیدشان از اعتبار چندانی

برخوردار باشد، اغلب با انتخاب قرائت‌های نسخه‌بدل‌های قبلی و گذاشتن آنها در متن و معنی کردن لغات مشکل و گاه پیش پا افتاده، کار خود را به عنوان تصحیح جدید منتشر نمایند. این نوع تصحیحات نامأجور نیست، بلکه هم برای ناشران و آب دارد و هم برای مصححان.

و اما نوع دیگر، تصحیح متنی است که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه‌ای ناشناخته بوده و گاه به دلیل ناخوانا بودن کسی به سراغش نرفته و بعد مصححی آستین بالا زده و آن نسخه خطی را مانند شیء باستانی از زیر خاک بیرون آورده و تمیز کرده و گرد و خاک آن را تا جایی که می‌توانسته گرفته و آن را به محققان معرفی کرده و در موزه نشر قرار داده است.

این نوع تصحیح است که نامأجور است. حتی به زحمت می‌توان ناشری را پیدا کرد که حاضر باشد روی یک اثر ناشناخته از مؤلف یا شاعری گمنام سرمایه‌گذاری کند. و تازه، اگر هم ناشری قبول کرد و چنین کاری را چاپ کرد باید منتظر باشد تا یا مورد بی‌اعتنائی یا در معرض نقدهای مغرضانه قرار گیرد. تصوّر کنید چقدر مسخره است که کودکی دبستانی را برای دیدن شیئی باستانی به موزه ببرند و او از راه نرسیده بگوید چرا بینی این مجسمه شکسته است، یا چرا دست و پای گلی یا گچی‌ای که برای مجسمه بازسازی کرده‌اند دقیقاً به اندازه دست و پای دیگر نیست و از این عیب و ایرادها که نمی‌خواهم بگویم بعضاً وارد نیست ولی مسلماً تنگ‌نظرانه است یا مغرضانه. باستان‌شناسان می‌دانند که مجسمه‌ای را از زیر خاک پیدا کردن و درباره آن اولین بار مطلب نوشتن فرق دارد با دیدن مجسمه‌ای که قبلاً دیگران پیدا کرده‌اند و درباره آن مقاله‌ها نوشته‌اند و بحث‌ها کرده‌اند.

ما هنوز در مورد سابقه فرهنگی و زبانی خود دیدگاه صحیح علمی و تحقیقی را پیدا نکرده‌ایم و تصوّر و برداشتمان از متون قدیم همان تصوّر و برداشت پیشینیان است. قدما اکثراً فکر می‌کردند متونی که باید درباره آنها کار کرد همان متون شناخته شده است. اگر کسی می‌خواهد در زمینه شعر کار کند باید به سراغ فردوسی و سعدی و نظامی و عطار و سعدی و حافظ برود و آنها را تصحیح و باز تصحیح کند. ولی روحیه جدید تحقیق این نیست. شاعران بزرگ حقشان محفوظ است ولی ما دیگر نمی‌توانیم مانند پیشینیان

بگوییم «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». بگوییم با بودن نظامی و سعدی و حافظ چرا باید به دنبال تحقیق درباره شاعران درجه دو و سه رفت؟ برداشت محققانه جدید حکم می‌کند که ما، برای شناخت سوابق فرهنگی خود، به همه نویسندگان و شعرای خود عنایت کنیم. نویسندگان و شعرای گمنام را نه فقط نباید مورد غفلت قرار داد بلکه برعکس، به دلیل بی‌توجهی و بی‌مهری پیشینیان باید توجه بیشتری به آنها کرد. وانگهی، نویسندگان و شعرای مشهور ما در عصر خود تنها نبودند. در زمان نویسندگان و شعرای معروف ما ده‌ها شاعر و نویسنده دیگر هم بوده‌اند و آثار آنها دقیقاً زمینه و بستر تاریخی آثار مشاهیر هر دوره بوده و چه بسا همین آثار درجه دوم است که آثار درجه یک را در روشنایی قرار دهد. شما ببینید چقدر درباره ابیات نخستین مثنوی مولوی که به «نی‌نامه» مشهور است حرف زده و مقاله نوشته‌اند و اکثراً هم خیال می‌کنند که مولوی در سرودن این ابیات شق القمر کرده و راه تازه‌ای را گشوده است. ولی وقتی ما آثار مشابهی را که پیش از مولانا یا در زمان او سروده شده است پیدا کردیم و آنها را با ابیات مثنوی مقایسه کردیم و مثنوی را در جایگاه و زمینه فرهنگی-تاریخی خود مطالعه کردیم آن‌گاه شناخت بهتر و دقیق‌تری از کار مولانا به دست خواهیم آورد. من نمی‌خواهم بگویم آثار درجه دو و سه را باید به عنوان وسیله در نظر گرفت، وسیله‌ای برای شناخت بهتر آثار درجه یک، چون خود آنها هم به خودی خود ارزشمندند، ولی علاوه بر ارزش ذاتی می‌توانند کمک کنند که ما تاریخ فرهنگ خود را بهتر بشناسیم و با زمینه تاریخی آثار مشهور نیز آشنائی بهتری پیدا کنیم.

جناب عالی البته از معدود کسانی هستید که این حرف‌ها را خوب می‌دانند و من هم بودم و دیدیم که در یکی از جلسات فرهنگستان درباره اهمیت تصحیح متون درجه دو و سه سخن گفتید، اگرچه مطمئن نیستم که همه اعضا به نکته مهمی که جناب عالی مطرح کردید توجه کرده باشند. همان‌طور که اشاره کردم متأسفانه ما هنوز با معیارهای قدیم و قرون وسطایی به متون گذشته نگاه می‌کنیم و آنها را ارزش‌گذاری می‌کنیم. از فرهنگستان هم نمی‌توان زیاد توقع داشت.

باری، به دو نوع تصحیح متون من اشاره کردم و حالا می‌خواهم به نوع سوم هم اشاره کنم و آن این است که محقق بیاید و اثری را که قبلاً به صورت بازاری، معمولاً از

روی یک نسخه یا بیشتر، بدون رعایت اصول علمی و بدون عرضه سازواره انتقادی، چاپ شده است بگیرد و نسخه‌ها را دقیقاً بخواند و همه اختلافات نسخه‌ها را در سازواره انتقادی ضبط کند و متن منقحی به چاپ بسپارد. در یکی دو نسل قبل از ما کتاب‌شناسانی بودند که نسخه‌های خطی بکری که به دستشان می‌افتاد سریع آنها را از خطی به چاپی مبدل می‌کردند و، اگر به آنها می‌گفتند چرا سعی نمی‌کنید از نسخه‌های دیگر هم استفاده کنید و متن را به صورتی شسته‌تر رفته‌تر چاپ کنید، می‌گفتند ما فعلاً این را در می‌آوریم تا بعداً دیگران بیایند و آن را با مقابله نسخه‌های دیگر به صورتی پاکیزه‌تر چاپ کنند. تکمیل کار این نوع مصححان دقیقاً همان کاری است که ما باید در مورد متونی که اولین بار به صورت ناقص چاپ شده است انجام دهیم و نسخه‌های خطی تازه پیدا شده را مورد استفاده قرار دهیم و قرائت آنها را دقیقاً ثبت و ضبط نماییم. متأسفانه هنوز در میان محققان ما اهمیت و ارزش ارائه همه قرائت‌های نسخه‌بدل‌ها و تهیه سازواره انتقادی و همچنین معرفی نسخه‌های مورد استفاده و دادن شجره برای نسخه‌ها شناخته نشده است، کاری که مثلاً مرحوم خانلری در مورد دیوان حافظ انجام داد. و باز متأسفانه برخی از مصححان، بدون توجه به کار دقیق پیشینیان، سعی می‌کنند همان راه مصححان قبلی را بروند، با اندک تغییری که اینجا و آنجا اعمال می‌کنند، ولی اغلب این دوباره‌کاری‌ها به صورت نوعی انتقال در می‌آید. تصحیح متن به صورت علمی و تهیه سازواره برای آن ایجاد حق می‌کند و مصحح جدید نمی‌تواند بدون رعایت حق و حقوق مصحح پیشین از کار او استفاده کند.

در قدیم وقتی قرائت نسخه بدل می‌دادند برای این بود که به خواننده بگویند به گونه دیگری هم می‌توان مطلب را خواند. ولی امروزه نقش سازواره اصلاً این نیست. سازواره برای این است که خواننده قرائت همه نسخه‌ها را در پیش رو داشته باشد و ببیند که مصحح چه کار کرده است. بفهمد که پیشینیان چه قرائت‌هایی در اختیار داشتند. کتابی که از روی چند نسخه خطی تصحیح شده ولی سازواره دقیق نداشته باشد و خواننده نفهمد که قرائت هریک از نسخه‌ها چه بوده است تصحیح انتقادی نیست. ممکن است مصحح در ضبط قرائت نسخه یا نسخه‌های خطی یا گذاشتن قرائت صحیح در متن اشتباه کرده باشد، کدام متنی است که اولین بار چاپ شده باشد و هیچ نقصی نداشته باشد؟ ولی مهم

این است که مصحح خوانندگان و محققان دیگر را در جریان کاری که کرده است قرار دهد؛ در سازواره مشخص کند که قرائت نسخه‌ها چه بوده و او چگونه آنها را ضبط کرده است. باری، من باز هم می‌گویم که کار همه مصححانی را که کتاب‌های قبلاً چاپ شده را تصحیح می‌کنند و توضیحاتی برای دانشجویان و محققان به آنها اضافه می‌کنند و چاپ می‌کنند دست کم نمی‌گیرم، ولی این نوع کارها با کشف و تصحیح متونی که قبلاً تصحیح نشده یا به صورت ابتدایی تصحیح شده است فرق دارد و ارزش آنها یکسان نیست.

نصرالله پورجوادی

۹۲/۲/۱۴

گزار: بازگشتی همیشگی به سوی دوست

در شماره چهارم از دوره دوم نامه فرهنگستان (زمستان ۱۳۹۰)، تفسیری از شعر «گزار»، چهاردهمین شعر از چهارمین دفتر شعر سهراب سپهری (شرق اندوه)، شاعر نام‌آشنا، به قلم سایه اقتصادی‌نیا درج شده است. نگارنده این سطور، بر این باور است که، با توجه به عناصر واژگانی این اثر، راه برای تفاسیر دیگر نیز باز است. تفسیری که در اینجا از این اثر ادبی به دست داده می‌شود صرفاً معنی‌شناختی و بر مبنای عناصر واژگانی و روابط آنهاست.

شاعر از سیر و سلوکی وجودی و باطنی، از سفری معنوی باز می‌گردد. «گزار» داستان سیر و سلوک است و شاعر بر آن است تا آن را همچون پیامی برساند یا همچون خوابی تعبیر یا همچون آیینی مذهبی برگزار کند.

در سطر اول از این شعر چهار سطری، شاعر می‌گوید: «باز آمدم از چشمه خواب، کوزه‌تر در دستم». «باز آمدن» را می‌توان به «برگشتن به جایی پس از مدتی غیبت با تغییر حالت و کیفیت دادن» معنی یا تفسیر کرد. او از سفری معنوی، دیدار با دوست، باز می‌گردد و آن را به «چشمه خواب» تشبیه می‌کند. «چشمه» را با «خواب» همراه می‌سازد تا هم رؤیاگونگی سفر خود را تجسم بخشد و هم دلیلی داشته باشد برای «کوزه‌تری که در دست دارد». «کوزه» بی‌هیچ

شکّی از آب چشمه پر شده است و تربودن آن بر این معنی گواه است. آب چشمه تجلّی بخش و یادآور دیدار دوست است و می‌تواند مرهمی بر زخم دوری شاعر از دوست گذارد و عطشش را فرو نشانند.

در سطر دوم، شاعر می‌گوید: «مرغانی می‌خواندند. نیلوفر وامی‌شد. کوزه تر بشکستم». خواندن مرغان و باز شدن نیلوفر تجلّی روحانیت و نفحات الهی را می‌رساند که حال شاعر را دگرگون می‌سازند. عطش دیدار دوست شدّت می‌یابد. شاعر کوزه تر را می‌شکند و یک بار دیگر بر تر بودن آن تأکید می‌کند. به بیانی دیگر، سخن از تازگی دیدار سر می‌دهد و نگذشتن زمانی چند از آن.

در سطر سوم، شاعر می‌گوید: «در بستم». او «در» را به روی دنیا و تمام تعلّقات آن، به روی هرچه غیر از دوست می‌بندد.

سرانجام، در سطر چهارم و پایانی، شاعر می‌گوید: «و در ایوان تماشای تو بنشستم» و نه «در ایوان به تماشای تو بنشستم». او، با شکستن «کوزه تر»، که آب آن جلوه‌ای از دیدار دوست است و با بستن «در» به روی دنیا و تعلّقات آن، خود را در بلندترین و رفیع‌ترین جا، جایگاه دیدار دوست، و در آسمان دیدار او می‌نشانند و دوباره به سوی او باز می‌گردد. بدین قرار، شاعر پیام خود را می‌رساند یا خواب خود را تعبیر می‌کند یا آیین خود را برگزار می‌کند، همان که «گزار» ش می‌خواند.

سعید رفیعی خضری

SUMMARY OF ARTICLES

Essays

More Explanation on *Konj* and *ganj*

F. MOJTABAYEE

This paper provides more explanation on the difference between the words *konj* and *ganj*, as discussed in issue 46. In a line from the introduction of the story of Rostam and Sohrab in *The Shahnameh*, Ferdowsi says: *agar tondbâdi bar âyad ze konj/ be khâk afkanad nareside toranj* (traditionally translated as: A strong wind arising from the corner will cast green citrons at dust). A disciple of Asadi Toosi, who scribed and helped with the compilation of the Persian dictionary *Loqat-e Fors* لغت فارس did not understand the meaning of the word *ganj* (*heavenly treasures*) in the above line and interpreted it as *konj* (corner), giving the line as an example of its usage. The writer provides ample evidence from a number of sources including Persian and Pahlavi literature, the Qur'ân قرآن, the Old Testament, the writings of Jews and Christians, and the oral tradition of Persian speakers, showing that in the Old Persia and the early centuries of post-Islamic Iran, and even today, the people believed in heavenly treasures, or *ganj*, hence the appearance of the word in the poems of Ferdowsi, Nezami, Khaghani and Sa'di. Besides, the writer argues, the word *konj* cannot be syntactically justified in the above line since it is neither definite, nor indefinite. Nor is it a generic noun.

Bewildered Before God

Nasrollah Pourjavady

In classical Sufism bewilderment is a mystical state that is experienced while the Sufi is in the station of gnosis (*ma'rifah*). While some Sufis believed that this experience takes place at the initial stage of gnosis, others said that it is experienced at the end. Dhu'n-Nun the Egyptian (d. 245/859 or 248/861) distinguished between two kinds of bewilderment, one which happened at the beginning of gnosis, which is called *tahayyur*, and the other at the end of gnosis, which is called *hayrah*. This

saying led Abu Bakr Gulabadhi, commonly known as Kalabadhi (d. 385/ 995), the author of *Kitāb at-Ta'arruf*, and his student Mustamli of Bukhara (d. 434/ 1043), the commentator of this work, to explain that the first bewilderment happens while the mystic is in the state of knowing God's acts, while the second one happens when he transcends all the stages of gnosis and begins to experience the knowledge of God Himself. Though this precise distinction has not been observed by other Sufi writers, a similar distinction, not unrelated to the distinction mentioned by Gulabadhi and Mustamli, was made between two types of bewilderment, one which happens in the station of gnosis, when the mystic feels he has lost all the knowledge of God that he once had, and another which happens in general when the mystic is utterly perplexed about his own acts towards God. There are a number of anecdotes which illustrates this last perplexity, one of them being the story of Abu Bakr Shibli (d. 334/ 945) who stood up and performed his daily prayer, but after that, he wondered whether or not he should have made the prayer in the first place. Bewilderment is mentioned differently in love mysticism. In his *Mathnawi*, Rumi borrows an allegory from Mustamli whereby mystics do not swim in the Ocean to reach God, but rather ride on a ship of love. Swimming, according to Rumi, is clever thinking and fantasy, while riding on a boat is contemplation, which is associated with bewilderment. In love poetry, bewilderment usually happens before the lover attains union with the beloved, when the lover sees the beloved and contemplates the amazing and infinite beauty of the beloved's countenance.

Truth and Falsity of Mystic Tales

A. KHAZAEI FARID

The question of truth and falsity of mystic tales has never been evident. In addition to the writers of biographies of Sufis, who did believe in the truth of mystic tales, a great number of people believed that such tales, because they were attributed to Sufis, were true and not a blend of reality and fantasy, no matter how fantastic and irrational they appear to be. Both in the past and at present, there have been rational and mystically oriented minds. In this paper, the writer first defines the mystic tale as a genre in its own right, distinguishing it from two other genres: the symbolic tale and the mystic experience. Then he classifies the mystic tales in terms of their probability of truth and falsity. The aim is to show where such stories stand from a historical-critical perspective and what were the motives behind making such stories.

A Way toward a Prosperous End

K. KAMALI SARVESTANI

Sa'di is a poet with a unique style and world view. This could be traced in all his works including his odes. In Persian Poetry, the ode is closely associated with eulogy. In this paper, the writer first examines the odes written before and after Sa'di in order to show, from an ethical perspective, the differences between Sa'di and other poets. The writer concludes that for Sa'di, writing odes was an opportunity to express his political, social and ethical points of view on the one hand and to give advice to the rulers on the other.

A Study of the Prosodic Structure of Hossein Monzavi's Sonnets

M. FIROUZIAN

This paper examines the prosody of and classifies 425 sonnets of Hossein Monzavi told in 60 various meters. The writer has determined the number of sonnets written in each meter based on the numbers given to his poems in his collection of poetry. The writer has also explained the poet's prosodic innovations, his use of novel or infrequent meters, his deviations of meters and norms, etc.

Iranian Studies

The trading function of Rustam and other heroes of the Indo-European's warrior class

B. MOKHTARIAN

The symbols used in *The Shahnameh* represent a long-standing tradition of ancient beliefs rooted in Iranian myths. To understand these symbols, we need to participate in the truths to which these symbols refer and which were formed in ancient societies based on social structures. One successful way to do so is to use the new comparative mythology method developed based on Georges Dumézil's research, a method which helps us discover the ancient structure of these societies as well as the interaction of the classes within each society through a comparative study of the unchanging and repetitive structure of the myths of Indo-European nations. In this paper, the writer discusses trade as practiced by divine heroes of the warrior class of Indo-European nations as an action emerging from the social and economic conditions of Indo-European male societies. To this end, the writer shows this

symbolic function in the acts of divine heroes of Indo-European warrior classes such as Rudra, Wodan, Hercules and the Iranian Rostam.

The Academy

A Critical Discourse Analysis of Trade Names Used in Advertisements

Z. Abolhasani

The trade name used in an advertisement is more important than the content of the advertisement itself. This is because the trade name, having a concise linguistic structure, has the potential to stay in the mind of the audience. In this paper, the writer examines, from a critical discourse perspective, the trade names of foreign and domestic goods and services and shows, based on their frequency of use, the various strategies used to employ them. The writer also shows that the effect of the advertisement will be strongest when it goes beyond providing mere information to employ the emotional and the cultural.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

Text Correction-Correction Criticism	Editor	2
--------------------------------------	--------	---

Essays

More Explanation 'Konj' or 'ganj'	F. Mojtabayee	10
	(F. Mojtabâ'i)	
Bewildered Before God	N. Poorjavadi	26
	(N. Pourjavâdy)	
Truth and Falsity of Mystic tales	A. Khazae Farid	45
	('A. Xazâ'i Farid)	
A Way Toward a Prosperous End	K. Kamali Sarvastani	65
	(K. Kamâli Sarvastâni)	
A Study of the Prosodic Structure of Hoseyn Monzavi's Sonnets	M. Firouzian	75
	(M. Firuziyân)	

Reviews

Introduction and Correction of Several Lines from Rudaki	M. Ghassemi	107
	(M. Qâsemi)	
A Review of the Corrected Edition of <i>Divân- e Šeyx Amino-Idin Mohammad Behyâni</i>	H. Jalalpoor	124
	(H. Ĵalâlpur)	
A Glance at Tabari Texts	M. S. Zakeri	132
	(M. S. Zâkeri)	

Iranian Studies

Werner Sundermann	B. Gharib	149
	(B. Qarib)	
The Trading Function of Rostam and Other Heroes of the Indo-European's Warrior Class	B. Mokhtarian	154
	(B. Moxtâriyân)	

Selections from the Past

Correspondence of Amir Mehdi Badi' and Mohammad 'Ali Jamalzadeh	J- sh. Keyhani	166
	(Ĵ. Š. Keyhâni)	

The Academy

A Critical Discourse Analysis of Trade Names Used in Advertisements	Z. Abolhasani	177
	(Z. Abolhasani)	
Achievements of the Academy of Persian Language and Literature		194

Recent Publications

a) Books: <i>Darâmadi bar Irânšenasi</i> (Introduction to Iranian Studies); <i>Charand-o Parand</i> (Fiddle-Faddle); <i>Tarix-e Matbu'at-e Gilân</i> (History of Gilan Periodicals), <i>Vazn-e Še'r az diruz ta emruz</i> (Poetry Meter from the Past to the Present)		209
b) Periodicals: Linguistics		
c) Articles: A Basic Dictionary of the Typology of Iranian Figures in the Last 150 years (Prepared by S. Eghtesadinia, Z. Zandi Moghaddam, J. shoja Keyhani, M. Mojaddar-e-Langroudy, L. Nouri Keshtkar, N. Noruzi)		220

News

27th International Conference on Historiography and Source of Asia and Africa 222

Letters

N. Poorjavadi 226

S. Rafi'ee Khezri 230

.....
Summary of Articles in English

(‘A. xazā’i Farid) 2

(A. Khazae Farid)

ISSN 1025-0832

Vol. XIII, No. 1 (Ser. No. 49)

Spring 2012

Rated as a
Scientific and Research Journal
by the Ministry of Science,
Research and Technology

President: Gh.A. Haddad Adel

Editorial board: A.M. Ayati, M. Dabir-Moghaddam, K. Fani,
H. Habibi, Gh.A. Haddad Adel, A. Najafi, M.R. Nasiri,
H. Rezai Baghbidi, A.A. Sadeghi, A. Samice (Gilani),
B. Sarkarati, M.R. Torki

Editor: A. Samice (Gilani)

Nāme-ye Farhangestān

The Academy of Persian Language and Literature
Academies Complex, After Metro Station,
Haghani Express Way, Tehran-Iran
Postal Code: 15 38 63 32 11
P.O. Box: 15 8 75- 6 3 9 4

Phone: (+98 21) 88 64 23 39 -48, Fax: 88 64 25 00

e-mail: farnamch@persianacademy.ir
namchfarhangestan@gmail.com

Please fill out the subscription form in the following website:
www.persianacademy.ir

This Journal is indexed in the Scientific Information Database:
www.SID.ir

Foreign Subscriptions:

Middle East and neighbouring countries: 64.00 Euro per year
Europe and Asia: 80.00 Euro per year
Africa, North America, and the Far East: 96.00 Euro per year

Bank account in foreign exchange (Euro):
56233, Bank Melli Iran, Eskin branch, code: 271
in the name of the Academy of Persian Language and Literature

Printed in the Islamic Republic of Iran

Ser. No. 49