

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

		مقاله
۵	مهشید گوهری کاخکی محمدجعفر یاحقی	مشروعیت بخشی به شاهان عثمانی در شاهنامه‌های تاریخی (بر اساس منظومه تاریخ سلطان سلیمان)
۲۸	فاطمه فریدی مجید معصومه امینیان	مرزهای ایران صفوی و امپراتوری عثمانی بر اساس نقشه‌های تاریخی با تأکید بر آناتولی (آسیای صغیر)
۵۲	میلاذ بیگللو	پژوهشی در معادل‌های ترکی فرهنگ عربی به فارسی مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ
۷۲	احمد بهنامی	پژوهشی درباره سه فرهنگ منظوم عربی به فارسی از اواخر سده هشتم و اوایل سده نهم پدیدآمده در آناتولی (بررسی میکروفیلم ۲۰۲ دانشگاه تهران برگرفته از نسخه ۶۴۴ لالا اسماعیل)
۸۷	نظام‌علی دهنوی شهرام غلامی	بازخوانی گزارش مسیو کله در خصوص کارگزاری‌های ایران در مملکت عثمانی در سال ۱۳۲۸ ق
۱۰۰	مرتضی قاسمی	سه رساله تاریخی درباره قسطنطنیه و ایاصوفیه
۱۲۰	مجتبی شاهسون	استعاره ندیداری در نی نامه
۱۴۱	نگار میثاقی	مطالعه تطبیقی سازه‌های زه‌صدا در نگاره‌های صفوی و عثمانی تدقیقات ابن کمال پاشا (۸۷۳-۹۴۰ق) در زبان و شعر فارسی
۱۵۹	سیده‌زیبا بهروز اکرم‌السادات حاجی سیدآقایی محمدحسن حسن‌زاده نیری	براساس رساله‌های باییه و قافیه درباره شماری از واژه‌های فارسی و ترکی تفسیر سوراآبادی (در نسخه قونیه)
۱۷۹		مدارس و سیاست مذهبی دولت عثمانی (دوره متقدم تا اوایل قرن دهم هجری/ شانزده میلادی)؛ ایرانیان استانبول؛ سازشناسی ایران و آناتولی
۲۰۰		در آثار نگارگری صفوی و عثمانی (فهیمة سیفی)

معرفی و بررسی

مشروعیت بخشی به سلطان عثمانی در شاهنامه‌های تاریخی (بر اساس منظومه تاریخ سلطان

سلیمان)^۱

مهشید گوهری کاخکی* (دکتری زبان و ادبیات فارسی - گرایش حماسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد - ایران)

محمدجعفر یاحقی** (استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد - ایران)

چکیده: یکی از اهداف سرایش شاهنامه‌های تاریخی در عصر عثمانی مشروعیت بخشیدن به خاندان عثمانی و ثبت تصویری مطلوب از فرمانروایی ایشان بوده است. منظومه حماسی - تاریخی تاریخ سلطان سلیمان نخستین اثر سید لقمان اورموی، سومین شاهنامه‌چی دربار عثمانی، است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی وندایک، تلاش لقمان برای خلق تصویری ستوده از سلطان سلیمان و خاندان عثمانی و مشروعیت بخشی به ایشان در تاریخ سلطان سلیمان بررسی شده است تا نقش شاهنامه نویسان در تثبیت حکومت عثمانی بهتر آشکار گردد. بنا بر نتایج این بررسی، لقمان از صفات، القاب و تشبیهات بسیار مثبتی در توصیف قطب خودی (شاهان عثمانی، سلطان سلیمان، سپاهیان و سرداران وی) استفاده کرده و بارها کشورگشایی و نبردهای ایشان را به شکلی مبالغه آمیز وصف کرده است. در مقابل،

۱. این مقاله از دستاوردهای پژوهش پست‌دکترای نگارنده (مهشید گوهری کاخکی) است که زیر نظر صندوق حمایت از

(با کد ۹۹۰۱۶۱۳۹ انجام شده است. NSF پژوهشگران)

* mahshidgohari76@gmail.com

** ferdows@um.ac.ir

قطب غیر خودی، یعنی دشمنان عثمانی، با صفات بسیار نکوهیده توصیف شده‌اند و حتی دلآوری و مقاومت دشمن به حيله‌گری یا خیره‌سری آنها نسبت داده شده است. شاعر بیش از همه از گفتمان مذهبی در جهت مشروعیت‌بخشی به قطب خودی بهره برده و تمام نبردهای سلیمان و سپاهیان را غزا در راه حق، با هدف تحکیم و نشر اسلام و نابودی کفار، نشان داده است. در مقابل، دشمنان عثمانی با صفات ضدّ دینی (مانند کافر و شیطان) وصف شده‌اند و شکستشان نتیجه دشمنی با خداوند بیان شده است. لقمان از گفتمان شاهنامه نیز در خلق تصاویر مورد نظر خود بهره برده است. در مجموع، شاعر از انواع ابزارهای زبانی و بلاغی استفاده کرده است تا تصویر دلخواه ممدوحان خود را ترسیم کند و به شاهان عثمانی مشروعیت بخشد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ سلطان سلیمان، سید لقمان، شاهنامه‌چی، خاندان عثمانی، شاهنامه فردوسی.

۱ مقدمه

در عصر عثمانی، تاریخ‌نگاری اهمیت ویژه‌ای داشت و سلاطین عثمانی، به‌ویژه بایزید دوم و سلیمان قانونی، از اهمیت تاریخ آگاه بودند. از اهداف اصلی این پادشاهان در حمایت از تاریخ‌نگاری مشروعیت‌بخشیدن به حکومت خویش و ثبت تصویری مطلوب از فرمانروایی عثمانی در تاریخ بوده است. سلطان سلیمان در دهه پایانی حکومتش کوشید تا با استفاده از تاریخ‌نویسی موقعیت خود را محکم کند. او در سال ۹۵۷ ق منصب رسمی «شاهنامه‌چی» را ایجاد کرد که یکی از وظایف مهمش سرودن شاهنامه‌هایی در وصف لشکرکشی‌ها و جنگاوری شاهان عثمانی به سبک شاهنامه فردوسی بود. شاعران این شاهنامه‌های تاریخی از زبان فاخر فارسی به مثابه ابزاری برای ارائه تصویری آرمانی از امپراتوری عثمانی بهره می‌گرفتند (نوریلدیز، ص ۲۲۳)؛ درحقیقت، شاهنامه‌چی مدیحه‌سرای رسمی دربار عثمانی بود.

سید لقمان اورموی، سومین شاهنامه‌چی دربار عثمانی، حدود ۲۷ سال در دربار سلطان سلیم دوم و سلطان مراد سوم عهده‌دار این منصب بود. آن‌طور که وودهد می‌گوید، لقمان ده اثر برجسته تألیف کرده است؛ پنج اثر به نظم فارسی و پنج اثر به نثر و نظم ترکی (وودهد، ص ۳۵۱). منظومه حماسی — تاریخی تئمه احوال سلطان سلیمان یا تاریخ سلطان سلیمان نخستین اثر لقمان است که سرایش آن در ۹۸۶ ق در دربار مراد سوم به پایان رسید. این منظومه ۶۲۳۶ بیت دارد و تنها دست‌نویس موجود از آن در کتابخانه چستریتی دوبلین به شماره T413 نگهداری می‌شود. این اثر از جنبه‌های گوناگونی چون تاریخ ادبیات، اطلاعات

مربوط به تاریخ عثمانی و اروپا، مطالعات ایران‌شناسی و شاهنامه‌پژوهی اهمیت دارد و نماینده‌ی شعبه‌ی عثمانی منظومه‌های حماسی - تاریخی فارسی است (Niyitrai 1, p. 110). با بررسی این‌گونه آثار می‌توان به اطلاعات ارزشمندی درباره‌ی مسائل سیاسی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی عصر عثمانی دست یافت.

تاریخ سلطان سلیمان به سال‌های پایانی حکومت سلطان سلیمان اشاره دارد و از این جهت نیز حائز اهمیت است. در این اثر حوادث هفت سال پایانی زندگی سلیمان و لشکرکشی‌های او به اتریش، مالته و مجارستان روایت شده است و با مرگ و خاکسپاری سلطان سلیمان به پایان می‌رسد.

مسئله‌ی اصلی پژوهش این است که، با تحلیل شیوه‌ی روایت لقمان از رویدادها، میزان پابندی شاعر برای خلق تصویری ستوده از سلطان سلیمان و خاندان عثمانی و مشروعیت بخشیدن به ایشان در منظومه‌ی تاریخ سلطان سلیمان بررسی و نقش شاهنامه‌نویسان در تثبیت حکومت عثمانی بهتر آشکار شود. برای این منظور از نظریه‌ی تحلیل گفتمان انتقادی^۱، به‌ویژه مربع ایدئولوژیکی و ندایک^۲ (تأکید کردن بر خوبی‌های خود و بدی‌های دیگران، تأکید نکردن بر بدی‌های خود و خوبی‌های دیگران)، استفاده شده است. در این پژوهش، چگونگی به‌کارگیری ابزارهای زبانی و بلاغی، گزینش واژگان و صفات، نظام استعاری و تصویرگری شاعر و شیوه‌ی استناد به گفتمان‌های مسلط و مقبول مذهب و شاهنامه، در دو قطب خودی (سلطان سلیمان و پسرش سلیم، وزیر اعظم، سرداران و سپاهیان عثمانی) و غیرخودی (دشمنان عثمانی به‌ویژه مجارها و اهل سگتوار) بررسی می‌شود.

۲ پیشینه تحقیق

تاکنون هیچ‌یک از شاهنامه‌های فارسی سروده‌شده در دربار عثمانی تصحیح و بررسی نشده‌اند و در پژوهش‌های اندکی که درباره‌ی شاهنامه‌نویسان عثمانی انجام شده معمولاً شاعران و آثار آنها به صورت کلی و مختصر معرفی شده‌اند. در کتاب زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی برخی از آثار لقمان معرفی شده، اما به تاریخ سلطان سلیمان اشاره‌ای نشده است (ریاحی، ص ۱۴۶-۱۴۷). در چند مقاله از کتاب تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی ترجمه و تدوین صالحی (۱۳۹۲)، از لقمان و منظومه‌ی تاریخ سلطان سلیمان یاد شده، اما ویژگی‌های این اثر بررسی نشده است. در بخشی از مقاله «منصب

1. Critical Discourse Analysis

2. Van Dijk's Ideological Square

شهنامه‌نویسی در امپراتوری عثمانی» تألیف وودهد (ترجمه در ۱۳۷۸)، نویسنده به اهمیت کار لقمان و شناسایی آثار او پرداخته و در دو سه جمله تاریخ سلطان سلیمان را معرفی کرده است. ایشتون نیتزایی، پژوهشگر مجاری، تنها کسی است که به شکلی کامل‌تر درباره آثار سید لقمان تحقیق کرده است. رساله دکتری او با عنوان مجموعه آثار سید لقمان و حماسه‌های تاریخی فارسی در امپراتوری عثمانی به زبان مجاری منتشر شده است. همچنین نیتزایی در مقاله‌ای با عنوان «تفسیر موضوعی تاریخ: بررسی جنبه‌ای از یک حماسه تاریخی فارسی متعلق به قرن ۱۶ در امپراتوری عثمانی»، که به زبان انگلیسی منتشر شده، به اختصار شاهنامه تمه احوال سلطان سلیمان و برخی ویژگی‌های این اثر را معرفی کرده است.

بنابراین جنبه‌های گوناگون آثار لقمان و مسئله مورد نظر در این پژوهش، یعنی گفتمان مشروعیت‌ساز شاهنامه‌های عثمانی، در هیچ اثری بررسی نشده و با توجه به اهمیت موضوع، ضروری است که این مسئله به روشی علمی و با ارائه شواهد بررسی شود.

۳ ابزارهای زبانی، ادبی و بلاغی در خدمت قطب‌سازی

شاعران همواره با بهره گرفتن از ویژگی‌های منحصربه‌فرد شعر فارسی و به کار گرفتن ابزارهای گوناگون زبانی و بلاغی کوشیده‌اند تا دیدگاه مورد نظر خویش را به خواننده القا کنند. سید لقمان نیز، در ایجاد تصویری ستوده از ممدوحان خویش و چهره‌ای منفی از دشمنان ایشان، آشکارا از این ابزارها بهره برده است.

۳-۱ واژه‌پردازی و گزینش صفات

واژه‌پردازی قلمرو شناخته‌شده‌ای برای بیان ایدئولوژیک است (وندایک، ص ۴۴۲). شاعران و نویسندگان با انتخاب واژه‌ها و صفات خاص می‌کوشند تا از شخصیت‌های تاریخی تصویر دلخواه خویش را بیافرینند. سراینده تاریخ سلطان سلیمان نیز به این موضوع توجه داشته است. او صفات مثبتی درباره سلطان سلیمان به کار برده و بارها از زبان وزیر اعظم، سرداران، سپاهیان و حتی دشمنان سلطان سلیمان به مدح وی پرداخته است. این ابیات معمولاً با اغراق فراوان همراه است. افزون بر این، بارها سلطان را با القابی مانند «شاه جهان» و «پادشاه زمان و زمین» خوانده و به این شکل بر جایگاه برتر او بر دیگر پادشاهان و فرمانروایی او بر جهان تأکید کرده است:

ازین روی خاقان گیتی پناه ممالک‌ستان و ملایک‌سپاه

شهنشاه عادل دل بی نظیر فلک بارگاه و سلیمان سریر

(الف ۱۱۶)

در این منظومه، از سلیم، جانشین سلیمان، نیز با صفات مثبتی یاد شده است. وصیت سلیمان به پسرش در رعایت عدل، خدا ترسی و نظام کار دین و وصف او با عباراتی ستایش آمیز مشهود است (۸۵ب)، که بیشتر این ابیات مدح آمیز درباره سلیم دوم از زبان وزیر اعظم و متعلق به پس از مرگ سلطان سلیمان بوده است. وزیر در مناجات به درگاه خداوند برای سلیم آرزوی طول عمر و پیروزی می کند، او را به یک یک شاهان عثمانی همانند می سازد و صفات ستوده وی را برمی شمرد (۸۹الف). همچنین بعد از فتح قلعه چهارم سگتوار، وزیر این پیروزی را به اقبال سلیم نسبت می دهد و برای او آرزوی تأیید دارد. سپس به ستایش دیگر شاهان عثمانی گریز می زند:

به خیل ملایک بود جاودان چو لقمان دعا گویشان انس و جان
 خلافت ز عثمانیان کم مباد جز ایشان کسی شاه عالم مباد
 بود تادم حشر دیوانشان خداوند گیتی نگهبانشان

(الف ۹۶)

بعد از سلطان سلیمان، ستوده ترین چهره منظومه محمد پاشا، وزیر اعظم سلیمان، است. شاعر همه جا از وی به نیکی یاد کرده و بارها از زبان سلطان سلیمان خدمتگزاری و تدبیر وزیرش را ستوده است. وارث تخت سلیمانی نیز چندین بار خدمت، جان سپاری، کوشش، صدق همت و وفاداری دستور فرخنده رای را می ستاید و برای وی عاقبت خیر آرزو می کند (برگ ۱۱۱). لقمان همین رویکرد را درباره دیگر سرداران و سپاهیان عثمانی به کار گرفته و با صفاتی مثبت از گردان روم نام برده و جنگاوری ایشان را ستوده است. البته باید توجه داشت که سرداران عثمانی معمولاً به اعتبار شخص سلطان و به منظور مشروع سازی حکومت عثمانی ستایش می شوند، نه برای لیاقت های فردی خود؛ برای مثال، پس از فتح قلعه اول سگتوار به دست اهل بوسنه، لقمان ایشان را می ستاید و برای آن ملک و مردمانش آبادانی و عزت طلب می کند (الف ۶۹).

لقمان حتی به قتل و غارت سپاهیان عثمانی در جنگ ها اشاره ای نکرده و بدون هیچ توصیف منفی تنها به جهاد در راه خدا و آبادانی حاصل از این نبردها پرداخته است؛ برای مثال، شاعر در بخش های آغازین منظومه، پس از ذکر عدل و سخاوت سلطان، کشورگشایی های فراوان وی را با خیرات و ساختن عمارات نیکو پیوند زده و تصویری مثبت از فتوحات شاه ترسیم کرده است (الف ۱۶). همچنین پس از فتح

قلعه چهارم سگتوار به دست سپاه عثمانی، شاعر هر چند به تجاوز به زنان اشاره کوچکی کرده، این رفتار و تقسیم غنایم و دختران و بریدن سرهای یاغیان را امری طبیعی و مطابق با شرع بیان کرده است (۹۶ الف). در نقطه مقابل، دشمنان عثمانیان (مردم و حاکمان مالته، سگتوار، مجار و غیره) همواره با صفات بسیار منفی مانند خوک و گراز و، بیش از همه، سگ وصف شده‌اند و بارها لقمان به لعن ایشان پرداخته است:

سگتویان همچو سگسار بود از آن نام حصنش سگتوار بود
ددی چند در صورت بوالعجب چو سگ داشتندی همی پاس شب

(۶۳ ب)

یکی از منثورترین چهره‌های منظومه ابن‌زرنسقه (زرینی) فرمانروای قلاع سگتوار است که با صفات بسیار منفی از او یاد شده است. شاعر او و مجارها را این‌گونه نکوهش می‌کند:

چو ابن‌زرنسقه پلیدی ست شوم به حصن سگتوار و آن مرز و بوم
نپوید به جز رسم و راه عناد ندارد شعاری به غیر از فساد
... خورد باده شیطانش اغوا کند به مستانگی ساز غوغا کند
گه از صلح لافد گهی از ستیز خلاف است گفتار آن ناتمیز
به حيله چو او نیست در کاپنات ندارد به کاری قرار و ثبات
مجارست با اصل و فرع و تبار برافتاد با ادا تبار مجار

(۵۸ الف)

حتی دلیری قطب غیر خودی در برابر هجوم لشکر عثمانی به حيله گری و خیره‌سری ایشان نسبت داده شده است (۲۴ ب؛ ۳۰ الف؛ ۷۲ الف؛ ۱۰۱ الف...). هنگام محاصره قلعه چهارم سگتوار، پسر ابن‌زرنسقه شبانه از قلعه‌ای دیگر به یاری پدر می‌شتابد، اما سپاهیان عثمانی، پیش از ورود او و یارانش به حصن چهارم، با آنها نبرد می‌کنند و ایشان را به قتل می‌رسانند. شاعر تلاش پسر برای یاری پدر را نکوهش می‌کند و مقاومت و دلیری او را شقاوت و خباثت می‌نامد (۸۳ ب).

جدول ۱ ویژگی‌های قطب خودی و غیرخودی

سلطان سلیمان	عالی تبار، عالم پناه، عالم مدار، عالی نسب، کامین، پاکزاد، نیکنام، نیکبخت، خاقان صاحب قران، گیتی پناه، سلطان گردون غلام، گردون اساس، آفاق گیر، شهنشاه شیرافکن قهرمان شاه جهان، شاهنشاه عصر، پادشاه زمان و زمین، سلطان بحر و بر	قطب خودی
سلیم دوم	فلک منزلت، صاحب قران، صاحب نگین، خداوندگار زمان و زمین، شاه جهان و عصر	
وزیر اعظم محمد پاشا	نکورای صاحب وقار، جهاننیده کامکار، با فرّ و هوش، دولت پناه، دین پناه، سلیمان ثانی، فرزانه روزگار	
سرداران عثمانی (پاله پاشا، پرتو پاشا، مصطفی پاشا)	سرور عادل کامین، هزیرافکن شیرچنگ، خداوند دوران، خدیو زمن، دلیر و توانا و دشمن شکن	
سپاهیان عثمانی	دلیران و گردان روم، شجاع، عاقل به تدبیر و رای	
دشمنان عثمانیان	خوک، گراز، کلاب، خرس دو پا، مار، افعی، کرم، سباع، قوم پلید، جفایشه	قطب غیرخودی
ابن زرنسقه	سگ بدنهاد، خوک بزرگ، شداد و عاد، پلید شوم	

بنابراین مشاهده می‌شود که سراینده منظومه، در تمام موارد، از قطب خودی به نیکی یاد کرده و پیوسته آنها را مدح کرده است؛ اما برعکس، حتی یک بار با کلمات و صفات مثبت از دشمنان عثمانی نام نبرده است (جدول ۱). برخلاف این رویکرد، فردوسی هیچ‌گاه از دشمن با صفات زشت و غیرانسانی یاد نمی‌کند، بلکه گاهی صادقانه به لیاقت‌های دشمن اعتراف می‌کند؛ حتی در مورد افراسیاب، بزرگ‌ترین دشمن ایرانیان، این نگرش وجود دارد:

شود کوه آهن چو دریای آب اگر بشنود نام افراسیاب

(فردوسی، ج ۴، ص ۱۹۴)

همچنین در شاهنامه فردوسی گاهی به صفات نکوهیده پهلوانان و شاهان ایرانی اشاره شده است. این نگاه بدون جانب‌داری و تعصب یکی از ویژگی‌های برجسته شاهنامه و وجه تمایز و برتری این اثر بر تقلیدهای ناشیانه آن است.

۲-۳ ترسیم صفات شاه آرمانی در سلطان سلیمان و وزیر اعظم

پادشاه آرمانی در اندیشه سیاسی ایرانشهری و همچنین در دیدگاه و اندیشه یونانی باید دارای چند ویژگی برجسته باشد تا سزاوار پادشاهی شود. مهم ترین این صفات فره ایزدی، دادگری، خرد، بخشندگی و شجاعت است. پادشاهی آرمانی زمانی محقق می شد که قدرت با عدل و دین و حکمت همراه می شد (مجتبایی، ص ۹۵ و ۱۴۲). این مطلب در شاهنامه نیز آمده است. تاریخ نگاران نیز تلاش می کردند تا با همانند کردن و نزدیک نشان دادن ممدوحان خویش به این الگوی آرمانی، به حکومت مخدومان خود مشروعیت ببخشند. این موضوع در شاهنامه های سروده شده در دربار عثمانی نیز دیده می شود.

فره ایزدی - مهم ترین ویژگی شاه آرمانی - در شاهنامه فردوسی نقش کلیدی دارد؛ اما در تاریخ سلطان سلیمان فقط چندبار از عبارت «فر شاهی سلطان» یاد شده است؛ برای مثال، شاعر آرزو می کند «که با فر شاهنشاه کامکار»، پیچ و مالتنه مسخر شود (۲۹ الف). البته در عهد اسلامی، گاهی مفهوم فر شاهی در عبارت ظل الله مجسم می شد؛ در این منظومه نیز بارها سلطان سلیمان، سایه کردگار و ذوالجلال و ظل الله نامیده شده (۱۴ الف - ب، ۳۶ ب، ۴۵ ب، ۵۵ الف - ب، ۱۱۳ الف...) و چند بار به فره یا ظل اللهی سلیم دوم نیز اشاره شده است:

زمین را ز یمنش بکن استوار زمان را ز فرّش بکن برقرار
همایی ست ظلّ فلک پایه اش ز ما کم مکن ظلّ پروایه اش
... بده عمر جاوید این شاه را سلیم زمان ظلّ الله را

(۱۸۹ الف)

عدالت یکی دیگر از شرایط مهم پادشاه آرمانی است. لقمان بارها دادگری سلیمان و فرمان های عادلانه وی را ستوده و در برگ های آغازین منظومه «سلیمان عادل دل کامران» را وصف و بر اهمیت عدل پادشاه تأکید کرده است؛ سپس به عدل انوشیروان که نماد دادگری شاهان ایرانی است اشاره کرده و شاهان عثمانی مسلمان را بر نویسین روان مجوس برتری داده است:

به داد و دهش کرده تزیین تخت عدالت بر آورده زرین درخت
... چو سلطان عادل بر ایوان عدل فرورد قنادیل کیوان عدل
شود طالع از عین عدل آفتاب نشیند فرو تیرگی از سحاب
شب تیره تابان شود روشنان فروغ خور اندر سحرگه عیان

مشروعیت بخشی به شاهان عثمانی...

بُود گوهر عدل زیر سپهر شب و روز تابان تر از ماه و مهر
 به تاج شهان گوهر عدل و داد نماید یقین زیب و زینت زیاد
 ز کسری و نامش همین بس نشان که نوشین روان باد نوشیروان
 سر و افسرش شد فرو زیر خاک در عدل او تا ابد تابناک
 چو او در مجوسیت این نام هشت نزیید خلاف از مسلمان سرشت
 گر از عدل شاهان عثمان نژاد بگویم رود عدل شاهان زیاد

(۴ب-۵الف)

در جایی دیگر، شاعر به اهمیت توأمان بودن دین و عدل نزد شاهان می پردازد و اهمیت عدالت را بیش از طاعت می داند، سپس با نام بردن از انوشیروان گفته خود را تأیید می کند و در ادامه، عدالت سلیمان را بر انوشیروان برتری می دهد (۵۸ب-۵۹الف). همچنین هنگام فتح حصار سگتوار ادعا می کند که شهنشاه در عدل و کرم در عالم شهره بود؛ سپس اشاره می کند که اگر شاه دین عادل باشد، جایگاهش بهشت است (۸۵ الف) و بدین شکل میان دادگری شاه و رضای خداوند و راه یافتن به بهشت ارتباط برقرار می کند و بر ضرورت وجود توأمان عدالت و دین داری نزد سلطان تأکید می نماید.

خرد یکی از ملزومات شاه آرمانی و از ویژگی های ضروری هر پادشاهی محسوب می شود؛ اما نکته درخور تأمل اینجاست که شاعر، در سراسر منظومه، حتی یک بار به خرد سلطان سلیمان اشاره نکرده است، اما بارها فرزاندگی وزیر اعظم را ستوده و بر تدبیر وی در سامان دادن امور تأکید کرده است. به عقیده نیتراپی، خرد را می توان ویژگی منحصر به فرد و صفت ممیزه وزیر اعظم، سقلو محمدپاشا، دانست (Nyitrai 1, p. 114).

به این صفت وزیر اعظم بیشتر در حوادث پس از مرگ سلطان سلیمان اشاره شده است. سلطان پس از فتح قلعه سوم سگتوار درگذشت و وزیر حدود چهل روز این واقعه را از سرداران و سپاهیان پنهان کرد تا زمانی که سلیم به اردو رسید و به جای پدر بر تخت نشست. او فرمان فتح قلعه چهارم را از زبان سلطان به لشکر ابلاغ کرد و آنها را به این کار برانگیخت، علاوه بر این، چند قلعه دیگر را فتح و بازسازی کرد. لقمان در این بخش ها بارها تدبیر بسیار آصف را ستوده و بر اهمیت وجود وزیر دانا نزد پادشاه و نقش وی در انجام مهمات عالم اشاره کرده است (۸۹ب، ۹۰ب، ۹۱الف، ۹۶الف، ۹۷الف، ۹۸ب-۹۹الف...).

لقمان چندبار دیگر نیز میان وزیر و آصف برخیا (وزیر سلیمان نبی) همانندسازی ایجاد کرده و مقام محمد پاشا را والاتر از آصف دانسته است:

دگر باره تدبیر صایب نمود خلاف عدو را به هم درفزود
 سر مخزن فکر را برگشاد درو لعل کسان تصوّر نهاد
 به تدبیر یک موی را صد شکافت به دریای دل در ناسفته یافت
 ز دریای تدبیر جوشان به کف چو غواص درگرد دژ صدف
 ... به تأیید حق آصف برخیا بیاورد اگر تخت بلقیس را
 ازین رای دیو عدوزار مانند که تخت سلیمان به وارث رساند
 اگر بود آصف یقین دیوبند به بند است ازین دشمنان بی کمند
 وگر بود آصف به جنگ استوار خود این وقت رزم است کوه وقار
 در آصف فزون بود اگر عقل و رای به این عقل اول کند التجای

(۱۰۴ب-۱۰۵الف)

دیدیم که شاعر چندان به لزوم فره ایزدی پادشاه توجه نداشته و بیشتر بر معادل اسلامی آن، یعنی ظلّ الله، تأکید کرده است؛ علاوه بر این، هیچ‌گاه از خردمندی سلطان یاد نکرده است، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که لقمان کمتر به صفات شاه آرمانی در اندیشه سیاسی ایرانشهری توجه داشته و بیشتر دغدغه خلق تصویر پادشاهی ستوده را داشته و بر ویژگی‌های عامّ پرکاربرد در قصاید مدحی تأکید کرده است.

۳-۳ تصویر آفرینی و صور خیال

لقمان گاهی از تشبیه و استعاره بهره برده تا تصویری دلخواه از شخصیت‌ها خلق کند. در منظومه بارها سلطان سلیمان به آفتاب و خورشید و ماه تشبیه شده است (۵۰ الف، ۵۱ الف، ۵۳ الف، ۶۰ الف، ۶۴ ب، ...). همچنین شاعر بارها، با استفاده از اصل همانامی، میان سلطان سلیمان و سلیمان نبی همانندی ایجاد کرده و از ویژگی‌های مرتبط با سلیمان نبی در آفرینش تصاویر استفاده کرده است (۵ الف-ب، ۴۳ الف، ۶۶ الف، ۸۸ الف).

«در حماسه اغراق شاعرانه جای همه انواع تصویر را می‌گیرد» (شفیعی کدکنی، ص ۴۴۷). سراینده تاریخ سلطان سلیمان نیز از اغراق بیش از دیگر صور خیال بهره برده است تا خوبی‌های خودی و بدی‌های غیر خودی

را برجسته و پررنگ سازد. او بارها شکوه و عظمت خرگاه سلطانی، فراوانی و تعدد تجهیزات نبرد، انبوهی لشکریان و دلیری بسیار سلطان و سپاهیان را با اغراق فراوان وصف کرده و بر مقام رفیع سلطان تأکید کرده است: پادشاهی که فلک و مهر و ماه در خدمت و بیرق دار وی و زمین و زمان مطیع امر اویند (۴۴ب، ۴۹ الف، ۶۴ الف...).

به گفته لقمان، تمام شاهان زیردست و فرمانبردار سلطان سلیمان اند و بارها دشمنان عثمانی به زبونی خویش در مقابل سلطان و سردارانش اشاره کرده اند؛ برای مثال، هنگامی که قرال استفان از اردل به پابوسی سلطان می آید، این امتیازدهی آشکارا دیده می شود. شاعر وزیران عثمانی را «نجوم سپهر علا» و قرال استفان و گروهش را ستاره کم فروغ «سها» خوانده و با این قیاس، عثمانیان را والاتر و برتر از دشمن نشان داده است. سپس اظهار بندگی آنها در برابر آصف و پابوسی و زبونی قرال استفان در حضور سلطان را تصویرسازی کرده است:

همه بوسه دادند پای سریر چو ذرات فایض ز مهر منیر
نمودند پابوس و افتادگی ز شه لطف دیدند و آزادگی
... بگفتا به میران اردل نژاد غلامم به سلطان عالی نهاد
بسی دشمنت را سر افکنده ایم غلامان شه را کمین بنده ایم
پناهی نداریم جز سایه ات ز ما کم مکن ظلّ پروایه ات

(۵۶ الف-ب)

مشاهده می شود که لقمان در شرح رویدادها، کاملاً متعصبانه و با اغراق بسیار، دلاوری سرداران و سپاهیان عثمانی را وصف کرده است. البته این رویکرد در دیگر شاهنامه های عثمانی نیز کمابیش دیده می شود. عارف نیز در روایتی کوتاه از حمله اول سلطان سلیمان به ایران، به تلفات لشکر عثمانی و تدابیر نظامی شاه طهماسب اشاره ای نکرده و فقط عظمت و اقتدار عثمانی، تصرف بدون مقاومت شهرهای ایران و فرار سلطان صفوی را توصیف کرده است (امینی و نعمتی، ص ۲۳).

۴ استناد به گفتمان مذهب

دین همواره ابزاری کارآمد برای تأیید مشروعیت حکومت ها و سیاست های آنها بوده است. تاریخ نگاران عثمانی نیز در تلاش بودند تا با معرفی عثمانیان به عنوان غازیان پیشتاز جهان اسلام از مشروعیت

سیاسی آنان دفاع کنند. در بسیاری از تاریخ‌های عثمانی این موضوع دیده می‌شود؛ برای مثال، احمدی در تواریخ آل عثمان (۸۰۷-۸۱۲)، عثمانیان را به عنوان جهادگران راه دین تقدیس می‌کند (نوریلدیزا، ص ۱۲۷-۱۲۸). در تاریخ سلطان سلیمان نیز چنین رویکردی وجود دارد.

۱-۴ صفات و تشبیهات دینی

سید لقمان بارها از افراد متعلق به قطب خودی با صفات و القاب مثبت دینی نام برده است. بیشتر صفاتی که در منظومه در مورد سلطان سلیمان به کار رفته رنگ و بوی دینی دارد و بارها از او با القابی مانند سلطان و شهنشاه دین یاد شده است. چندبار هم سلطان سلیمان به خلفای راشدین تشبیه شده است (۵۹ الف).

لقمان از گفتمان مذهب در جهت خلق چهره‌ای ستوده از وزیر اعظم نیز بهره برده و بارها او را «دستور دین» نامیده است. همچنین چندین بار سلطان برای وزیر همنشینی با پیامبر، اصحاب دین و حضرات چار یار، ثواب اخروی و جایگاهی رفیع در دارین را طلب می‌کند (۶۴ الف، ۶۶ ب، ۷۵ ب و...). چندبار هم به احترام و عشق محمد پاشا به پیامبر اشاره کرده (۶۵ ب، ۶۸ الف) و میان وزیر — که همنام پیامبر است — و محمد (ص) و امامان دین همانندی ایجاد کرده است:

ابی بکر صدقی به قول و شعار عمر هیتتی در دم کارزار
چو عثمان عقیان نکو خصلتی ولی صورتی مرتضی سیرتی
محمد به نام و حسن خلق هم ز دریای تیغش عدو خشک دم

(۲۹ ب)

سپاهیان عثمانی نیز همواره با صفاتی مانند اسلامیان و غازیان یاد شده‌اند. برعکس، بیشتر القاب و صفات به کار رفته در مورد اهل ساقز، مالت، مجار و سگتوار رنگ دینی با بار معنایی منفی دارد. شاعر گاهی آنها را به منفورترین چهره‌های دینی مانند فرعون و نمرود تشبیه کرده است؛ برای مثال، وزیر اعظم اعدای دین مستقر در سگتوار را به شیطان و بوله‌ب مانند می‌کند:

چو شیطان به هم متفق گشته‌اند به مکر و حیل ملتصق گشته‌اند
به اسلام دارند قصد گزند الهی مکن قصد شیطان پسند
الهی عدو را تو چون بوله‌ب فرو بر به دوزخ به نار لهب

(۸۸ ب)

جدول ۲ صفات و تشبیهات دینی قطب خودی و غیر خودی

قطب غیر خودی		قطب خودی	
مشرک، کافر، گبر، شیطان، اهرمن، اهل عناد، اهل سقر، اعدای دین، ملعون، لعین، شوم، نجس تشبیه به فرعون، قوم عاد، نمرود، ابوجهل، ابولهب	دشمنان عثمانیان	سلطان و شهنشاه دین، شهنشاه اسلام، شه دین پناه، شاه قدسی صفات، پاک کیش، خداترس تشبیه به خلفای راشدین	سلطان سلیمان
		سلطان دین	سلیم دوم
		دستور دین، آصف دین پناه همانندی به پیامبر، چهار خلیفه و امامان دین	وزیر اعظم
		اسلامیان، غازیان، ارباب ایمان، ارباب دین، اهل دین، اهل فلاح، اهل نجاج	سرداران و سپاهیان عثمانی

۴-۲ رنگ دینی نبردها

برخی عقیده دارند «غزا» مهم ترین عامل ظهور و اعتلای امپراتوری عثمانی بوده است (ارتایلی، ص ۱۴۹). در تاریخ سلطان سلیمان تمام لشکرکشی ها و کارزارهای سلطان و سپاهیان عثمانی رنگ اسلامی دارد و سرداران و سپاهیان هدف نبردهای خویش را تقویت و نشر اسلام و نابودی کافران ذکر کرده اند. این موضوع به شکلی هدفمند از همان ابیات آغازین منظومه آشکار می شود. شاعر، پیش از آغاز شرح نبردهای سلطان سلیمان با اهل معجز و سگتوار، ادعا می کند که اگر کافران و گبران خراج و جزیه نپذیرند و طغیان کنند، جهاد با آنها واجب است:

بؤد فرض و واجب غزا و جهاد که لازم بود دفع اهل عناد
(۴ب)

لقمان با این مقدمه چینی این کارزارها را موجه و جهاد در راه حق نشان می دهد.

سلطان سلیمان و تقویت اسلام

سلطان سلیمان بارها نیت نبردهای خویش را غزا و شهادت خوانده است. سلیمان در وصیت نامه خود به پسرش سلیم، بیش از هر چیز، بر غزا تأکید می کند و با مقایسه خود با تیمور تفاوت لشکرکشی و خونریزی سپاهیان عثمانی با تیمور را این می داند که هدف ایشان نظام کار دین و مسلمان کردن کفار است:

نه ماتم بکن بهر من نه عزا غزا کن غزا کن غزا کن غزا
 به حمدالله ای شاه فرخنده فال که اندر غزا شد مرا ارتحال
 غزا بود فکر من ای شاهپور غزا بود کارم به لطف و به زور
 مرا بود تا در بدن یک نفس نکردم ز کار غزا هیچ بس
 ... غزا فرض باشد به شاهان دین بود امن از غازیان راه دین
 ز اول غزا عرف و قانون ماست سیه روز کافر ز شبخون ماست
 ... گشادیم اقلیم کافر به جنگ مسلمان شد از ما مجار و فرنگ
 غزا و شهادت بود کار ما خدا ناصر و عون حق یار ما

(۸۵ب-۱۸۶الف)

بارها در منظومه به نماز و نیایش سلطان سلیمان به درگاه خداوند، آمدن پیغام از سوی سرورش و ملهم شدن وی از هاتف اشاره شده است. معمولاً این نمونه‌ها زمانی بیان می‌شده که سلطان قصد انجام کاری یا نبردی را داشته و شاعر از این طریق آن اقدام را امری خدایی و مورد تأیید حق نشان می‌دهد. سلیمان، پیش از خروج از استانبول برای عزیمت به سوی سگتوار، به طواف مزار ابی ایوب انصاری می‌رود، خدا و رسول را فراوان می‌ستاید و، پس از شرح هدف خود از جهاد، از خدا در این راه طلب یاری می‌کند؛ در این ابیات چندبار اشاره شده است که دعای سلطان مقبول حق شد و نوید پیروزی به گوشش رسید (۳۸ب-۳۹الف).

هنگام بیماری سلیمان در مسیر لشکرکشی، مردم برای سلامتی سلطان به مناجات و ذکر مشغول می‌شوند؛ ناگاه صدای هاتفی از اوج فلک بر می‌خیزد و با مژده سلامت سلطان به سپاه تسلی می‌بخشد. در ادامه، سلطان به وزیر اعظم می‌گوید که او بار امانت الهی را بر دوش می‌کشد و خداوند پاداش غزای او را در عقبی خواهد داد (۴۵الف-ب). به گفته لقمان، سرانجام، به لطف خداوند، سحرگاه سلطان شفا می‌یابد (۴۷الف). در این‌گونه ابیات، ضمن تأکید بر خداشناسی سلطان و ارتباط وی با عالم غیب، نبرد با مجار و سگتوار نبردی دینی، در راه ترویج اسلام و نابودی کفار، معرفی شده که خداوند با وعده ظفر بر آن مهر تأیید زده است.

لقمان بارها خدا و رسول را معین و شفیع لشکر عثمانی خوانده، پیروزی آنها را نتیجه لطف حق، معجزه مصطفی و همت چهار خلیفه، و شکست دشمنان عثمانی را نتیجه دشمنی با خدا و اسلام عنوان کرده است. او، پس از وصول سلطان سلیمان و سپاهیان عثمانی به قلاع سگتوار، ابتدا اهل قلعه

را با صفات بسیار منفی توصیف می‌کند و شکستشان را نتیجه قهر خدا بر آن قوم می‌داند. در این ابیات تقابل اسلام و کافران به خوبی دیده می‌شود. سلطان، پیش از آغاز نبرد، به قرآن تعال می‌زند؛ با آمدن آیه «اقتلو المشرکین» بر هدف نبرد تأکید می‌شود، گویی خداوند به عثمانیان فرمان می‌دهد تا بر جنگ و قتال مشرکان بشتابند:

عزازیل ملعون همانا به زور فکند آن سگان را به تیه غرور
در آمد به آن قوم چون شیخ نجد در آورد بوجهلیان را به وجد
به دین محمّد نشد زان ضرر شد آن جمله مردود خیرالبشر
از آن لاف گشت آن کلاب لعین علف‌های شمشیر ارباب دین
خدا آخر آن قوم را قهر کرد مذاق عدو تلخ چون زهر کرد
... که اسلام عالی‌ست بر کافران وز اسلام یک بس به صد زان سگان

(۶۶ب)

یکی دیگر از اقدامات سلطان برای تحکیم اسلام تحریم می‌خواری است. در بخش آغازین منظومه ابیات بسیاری به این موضوع اختصاص یافته است: شاه، با شنیدن خبر کشته شدن مردی در میخانه، فرمان می‌دهد که پس از مجازات مجرمان، تمامی میکده‌ها را در کل روم خراب کنند؛ و عمال و قاضیان، به امر مخدوم خویش، تمام میخانه‌ها و باده‌ها را از بین بردند (الف-۹ب).

پیوند وزیر اعظم با عالم غیب و تأیید الهی

شاعر اقدامات محمدپاشا را نیز در جهت تقویت اسلام نشان داده و پیروزی‌های وزیر را به دین‌پناهی او و یاری خدا مرتبط ساخته تا بر جایگاه بالای وی در گفتمان دینی تأکید کند؛ علاوه بر این، وزارت محمد پاشا را نتیجه خواست و لطف خداوند دانسته است. هنگام خروج سلطان از استانبول، شاعر به ندای هاتف اشاره می‌کند که، ضمن اعلام مژده پیروزی شاه، جانشینی سلیم و وزارت محمد پاشا را پیشگویی می‌کند:

ز هاتف ندا شد به وقت وداع که شه راست فتح و ظفر بی‌نزع
به تدبیر آصف بگیرد جهان شود جانشینش سلیم زمان
همین آصف او را وزارت کند به عهد شریفش صدارت کند
شود از شه و آصفش خاص و عام برومند و فرخ‌رخ و شادکام

(الف۴۴)

نکته درخور توجه در این‌گونه ابیات تأکید بر تدبیر آصف و نقش وی در پیروزی‌های آینده و همچنین وزارت وی در عهد سلطان سلیم است. می‌دانیم که در زمان سرایش منظومه وزیر اعظم موقعیت متزلزلی داشت؛ لقمان در سراسر منظومه تلاش کرده، با بزرگ‌نمایی اقدامات وزیر اعظم در پیشبرد امور کشور و نقش کلیدی او در به سلطنت رساندن سلیم، بر جایگاه ویژه محمدپاشا در دربار عثمانی تأکید کند. در همین باره، شاعر بارها خوش‌خدمتی وزیر اعظم به سلطان زمان را ستوده و گفته که به همین دلیل خدای جهان بر مقام و دولتش افزوده است. بنابراین، شاعر، به شکلی پنهان، به شاه گوشزد می‌کند که مقام وزیر با لطف خداوند پیوند خورده است و او حق تغییر یا مؤاخذه چنین وزیری را ندارد.

زمانی که سلطان سلیمان و سپاهیان به نزدیکی سگتوار می‌رسند، وزیر اعظم پیش از رسیدن شاه، شب‌هنگام، پنهانی برای بازبینی قلعه می‌رود. در این ابیات به شکلی نمادین و اغراق‌آمیز میان وزیر و عالم غیب ارتباط برقرار شده است. شاعر ادعا می‌کند که از جانب سروش، کلید طلسم سگتوار بر وزیر آشکار شد و به معجزه سیّد کائنات، آن شب اعدای دین بی‌عقل و هوش شدند، ملایک تماشاکنان مراقب بودند و وزیر به راحتی در اطراف قلعه سیر کرد، بدون اینکه کفار او را ببینند و برایش مزاحمتی ایجاد کنند (۶۳ الف).

پس از اینکه وزیر اعظم به فرمان سلطان از نبرد قلعه سوم سگتوار بازمی‌گردد و ادامه کارزار را به سردارانش می‌سپارد، با اخلاص به درگاه حق عرض حاجات می‌کند و او را به تمامی مقدسات سوگند می‌دهد که در این پیکار یاریگر سپاه عثمانی در مقابل حزب کفار باشد. «دعاهای آصف چو تیر سحر» بر «دل و جان کفار بداعتقاد» اثر می‌کند و دعای وزیر مقبول خداوند می‌شود (۷۶ ب- ۷۷ الف).

شاهان عثمانی: مایه فخر اسلام

هرچند در این منظومه کمتر از سلیم دوم یاد شده، باز هم صفات مثبت دینی، مانند سلطان دین، در مورد وی به کار رفته است. بیشترین پیوند میان سلیم و گفتمان مذهب در بحث جانشینی وی دیده می‌شود. شاعر بارها سلطنت سلیم را کاری خدایی معرفی کرده که سروش و ملایک آن را نوید داده بودند؛ به این ترتیب ولیعهدی سلیم را موجه و مشروع نشان می‌دهد تا جای بحث و شبهه‌ای باقی نماند. شاعر، پس از شرح عزاداری فلک بر مرگ سلیمان، به صدای سروش اشاره می‌کند که مژده قدم شاه‌سلیم را می‌دهد و این‌گونه افلاک و اهل ادراک تسلی می‌یابند (۸۹ ب).

یک نمونه جالب در تلاش برای برقراری ارتباط میان سلیم و وزیر اعظم با اسلام در ماجرای سوختن قلعه یانق دیده می‌شود. هنگامی که محمدپاشا خبردار شد که کفار در یانق مستقر شدند، با تضرع از خداوند خواست که دشمن را نابود کند. در همین لحظه یکی از عارفان حاضر در جمع هو کشید، از آن هوی گویی آتشی در حصار کافران درافتاد، «ملایک ز غیب آتش افروختند» و مقرّ شیاطین را سوختند و کافران هلاک شدند (۱۱۰الف).

لقمان در ادامه تلاش برای تأیید حکومت سلطان سلیمان و جانشینانش، برای تقویت باور پیوند این خاندان با اسلام، اجداد سلطان را نیز با رویکردی دینی معرفی کرده و فتوحات ایشان را در جهت تقویت اسلام نشان داده است. شاعر در فتح حصار چهارم سگتوار شاهان عثمانی را، که گنجینه عمرشان را مصروف راه غذا ساختند، می‌ستاید و تأکید می‌کند که رحمت حق قرین و فرادیس رضوان نصیب ایشان است (۸۴ب-۸۵ب). شاعر، با اغراق و بزرگ‌نمایی بسیار، عثمانیان را مایه فخر اسلام دانسته و با این ادعا که هیچ‌کس به‌جز این خاندان برای سربلندی اسلام کوشش نکرده، به طور ضمنی، شاهان عثمانی را بر پادشاهان ایران برتری داده است:

کنون ائت دین خیرالبشر به عثمانیان فخر دارد دگر
کز ایشان شد این دین حق پایدار هم اسلام دارد به ایشان قرار
دمی کز هلاکو و چنگز هجوم شد از مرز توران به ایران و روم
به اسلام جز نسل عثمانیان نکوشید فردی ز شاهنشاهان
... چپ و راست هر جانبی تاختند عدوهای دین را برانداختند

(۵۹ الف)

بنابراین مشاهده می‌شود که تمام پیروزی‌های عثمانیان بر دشمنانشان از یاری خداوند است و منسوب به اسلام. بعد از فتح قلاع سگتوار، از غیب ندا می‌آید که از لطف حق «سگتوار شد فتح اسلام را» (۹۴ب)، پس از ساختن مسجد جامع بر جای کلیسای سوخته شهر نیز ملایک آواز انا فتحنا سر می‌دهند و صدای این فتح مبین اسلامیان تا کفار چین می‌رسد (۹۶ الف).

۳-۴ تصویرسازی هدفمند مرگ

در این منظومه مرگ شخصیت‌ها بسیار هدفمند و ایدئولوژیک ترسیم شده است. با وجود اینکه سلطان سلیمان بر اثر بیماری از دنیا می‌رود، شاعر می‌کوشد مرگ او را شهادت، شتافتن به سوی حضرت حق

و رفتن به بهشت معرفی کند. سلیمان در وصیت به پسرش، خود را «سعید الحیات و شهید الممات» می نامد و می گوید در جنت شه کربلا رفیق من است (۸۶ الف). کاتم السّر سلطان، در نامه به وزیر، مرگ مخدوم خود را این گونه وصف می کند:

پس از هفت ساعت به هشتم قرین روان شد به هشتم بهشت برین
 ازین خاکدان سوی جنت شتافت به خلد از خدا منزل خاص یافت
 زبانش به ذکر و به توحید بود به خیل ملایک به تمجید بود
 خطاب آمدش آیه «ارجعی» نمود امتثالش به روشن دلی
 گذشت از فنا شد به ملک بقا که بادا از آن شاه راضی خدا
 به اخلاص بارب الارباب شد چنان رفت گویا که در خواب شد

(۸۷ الف)

تعارض بین قطب خودی و غیر خودی آشکارا در توصیف مرگ دو گروه دیده می شود. سپاهیان و سرداران عثمانی، با مرگ، رهسپار فردوس برین می شوند و کفار همچون حطب در نار سقر هستند که به آتش دوزخ و اسفل السّافلین فرو می روند (۷۰ ب، ۷۸ ب، ۸۱ الف...). در اینجا به ذکر یک نمونه در توصیف مرگ سگتواریان، پس از فتح قلعه اول، بسنده می شود:

تفک چون به فرق عدو خورد نغز ز مغزش پراکنده افتاد مغز
 پریشان شد آن مغز زشت عدو چو در زبل پالیز تخم کدو
 برآمد از آن مار و عقرب پدید به دوزخ همان کافران را رسید
 سگان جهنم به نار جحیم فرورفته اندر عذاب الیم
 ز جان گشت اعدای دین جمله زار به پیک اجل با دو چشم انتظار
 ولکن چو سگ جانشان سخت بود که بالجمله کفار بدبخت بود
 رسید از خداشان غضب بی حساب به دارین با نار سوزان عذاب
 ... همی گفت کافر به نار عذاب ز حسرت که «یا لیت کُنتُ تراب»
 به دوزخ درافتاد کفار زشت شهیدان اسلام شد در بهشت

(۶۹ الف - ۷۰ ب)

بنابراین می بینیم که لقمان تقابل بین اسلامیان و کفار را دائما تکرار و از تمام ابزارها استفاده کرده است تا به شکل های گوناگون قطب خودی را به مؤلفه های مذهبی و اسلامی پیوند بزند و قطب غیر خودی را ضدّ دین و در تضاد با گروه خودی نشان دهد.

۵ گفتمان شاهنامه

یکی از شیوه‌های متداول برای بالا بردن مقام و ارزش شخصیت‌های تاریخی همانندسازی آنها به شاهان و پهلوانان شاهنامه فردوسی است. در آثار تاریخی نگاشته شده در دربار عثمانی نیز این رویکرد وجود دارد. «پیروزی‌های مکرر سلاطین عثمانی در نبردها، از سلطان عثمانی، به عنوان یک رهبر نظامی پیروزمند، تصویری شاهنامه‌ای به نمایش گذاشت و در نتیجه میان شخص سلطان و قهرمانان مشهور ایرانی نوعی وحدت و قرابت به وجود آمد» (ووده، ص ۳۴۶). در تاریخ سلطان سلیمان نیز گاهی به این گفتمان استناد شده است. چندبار سلطان سلیمان به شخصیت‌های شاهنامه مانند نوشین روان تشبیه شده است (۵۹الف، ۸۸ب، ۱۲۱ب). در یک بیت هم سراینده منظومه قطب‌سازی کرده و سلیمان و سگتوریان را همانند رستم و دیو سپید در مقابل هم قرار داده است:

سلیمان په از رستم هفت خوان سگتوریان دیو مازندران

(۶۰الف)

یک‌بار وزیر اعظم، ضمن مدح سلیم، او را به شاهان نامدار پیشدادی و کیانی شاهنامه تشبیه

می‌کند:

همی پور شاه سلیمان وقار	سلیم زمان و خداوندگار
کیومرث‌آیین و هوشنگ‌چنگ	چو طهمورث دیوافکن به جنگ
چو جمشید جم‌جاه با عقل و هش	فریدون صفت شاه ضحاک‌کش
منوچهر سان از عدو کینه‌خواه	چو نوذر به گنج و عطا پادشاه
زوافکن شهنشاه گرشاسب‌فن	کی‌آیین ملوک طویف‌شکن
غلام عزیزی به مصر اندرش	چو کسریست در طیسفون چاکرش

(۸۸ب)

سپاهیان عثمانی نیز گاهی به پهلوانان یا شاهان شاهنامه مانند یا برتر از آنها دانسته شدند (۳۶ب، ۴۱الف، ۵۴الف)؛ به خصوص شاعر چندین بار زال محمود، سردار دلاور سلیمان، و مصطفی اسفندیاری، وزیر پنجم، را به زال و اسفندیار تشبیه کرده است (۹۱ب). جالب‌ترین نمونه در نام بردن از شخصیت‌های شاهنامه و تلمیح به رویدادهای آن در ماجرای بازبینی نهانی وزیر اعظم از قلعه‌های سگتوار آمده است. در این ابیات سرداران عثمانی به جنگجویان نبرد دوازده‌رخ تشبیه و در هر مورد به دو هم‌وارد ایرانی و تورانی در این کارزار اشاره شده است (۶۲ب-۶۳الف).

۶ مشروعیت پادشاهان در دیگر منظومه‌های تاریخی

به منظور اینکه میزان تلاش لقمان برای مشروعیت بخشی سلاطین عثمانی بهتر ارزیابی شود، مقایسه‌ای بین تاریخ سلطان سلیمان با برخی منظومه‌های تاریخی مشابه و هم‌عصر آن انجام می‌دهیم. بسیاری تاریخ سلطان سلیمان را دنباله سلیمان‌نامه عارف می‌دانند (وودهد، ص ۳۵۱؛ نوریلدیز ۱، ص ۱۴۴؛ Nyitrai 2, p. 110). عارف نیز در شاهنامه خود سلطان سلیمان را بسیار مدح کرده است. در برگ‌های نخستین منظومه در بخش «اثبات عظمت و جلال حضرت سلطان سلیمان مکان و سبب رجحان او بر دیگر سلاطین آل عثمان»، سلطان را «خدیبو و خداوند روی زمین» و «خداوندگار خداوندگان» نامیده و عدل و انصافش را ستوده است:

کنم گر کمالات او را حساب نگنجد به صد داستان کتاب

(۲الف-۲ب)

افزون بر این، در بخش‌های مختلف منظومه، عناوینی را به مدح سلطان اختصاص داده و دلیری، احسان و داد وی را ستوده است (۲۲۳ب-۲۲۴الف، ۳۰ب-۳۱الف، ۳۲ب-۳۵الف، ۴۴الف-۴۵الف...). اما عارف، بر خلاف لقمان، که به تمام اقدامات سلیمان رنگ دینی بخشیده، کمتر بر جنبه دینی آن تأکید کرده و بیشتر شکوه سلطان را ستوده و او را بر دیگر خسروان جهان برتری داده است. البته در سلیمان‌نامه عارف بسامد همانندسازی سلطان به شاهان اساطیری ایرانی و شاهنامه بسیار بیشتر از تاریخ سلطان سلیمان است. همچنین، همانند قصاید مدحی، بسیاری از مدح‌ها به درخواست گوهر و انعام ختم می‌شود، اما در شاهنامه لقمان چنین ابیاتی وجود ندارد.

در دیگر تاریخ‌های منظوم و منثور عصر عثمانی نیز رویکرد مشروعیت بخشی و مدیحه‌سرایی سلاطین عثمانی دیده می‌شود؛ برای مثال، ادایی در سلیم‌نامه اقدامات نیک سلیم را با اغراق بسیار روایت کرده و حوادثی را که به مشروعیت وی لطمه می‌زد نادیده گرفته یا کوچک‌نمایی کرده است (بابایی، ص ۲۸).

در همان دوره، در منظومه‌های تاریخی سروده‌شده در ایران نیز مدح فراوان پادشاهان صفوی دیده می‌شود. گنابادی در شاه اسماعیل‌نامه همواره با صفات بسیار مثبت از شاه اسماعیل و شاه طهماسب نام برده است؛ برای مثال، در عنوان «در مدح سلیمان و اسکندر دوران و شاه عالم و عالمیان و سرمایه امن و امان ابوالمظفر شاه اسماعیل بهادرخان»، شاه اسماعیل و عدل و جود و شجاعت وی را به شکلی اغراق‌آمیز ستوده

و او را «سایه رحمت ذوالجلال» خوانده است (قاسمی گنابادی، ص ۱۵۱-۱۵۵). در بخش های دیگر نیز از او با عباراتی مانند «شاه عالمیان»، «شهریار گیتی ستان»، «شاه رستم نشان»، «پهلوان زمان» و «فریدون دوران» نام برده است.

بررسی منظومه های مهم سروده شده در دربار ایلخانی، یعنی ظفرنامه مستوفی، چنگیزنامه کاشانی و شهینشاهنامه تبریزی، نشان می دهد که شاعران این آثار به هیچ وجه چنین رویکرد جانب دارانه ای نسبت به ممدوحان خود نداشتند؛ آنها نیز به ستایش مخدومان خود پرداختند، اما از اغراق فراوان و مدیحه سرایی پرهیز کردند و بیشتر فرّ، خرد و دادگری ایلخانان را ستودند و کوشیدند تا صفات پادشاهان آرمانی را در آنها متجلی و از این طریق آنها را به تحصیل این صفات ستوده ترغیب کنند. افزون بر این، گاهی به صورت پنهان یا آشکار، به سرزنش رفتارهای ناپسند یا قتل و غارت ایلخانان، به ویژه اجداد ایشان و چنگیزخان پرداخته اند.

شاهان عثمانی و صفوی، که در دوره هایی با خطر بحران مشروعیت مواجه بودند و در تقابل با یکدیگر قرار داشتند، کوشیدند تا از طریق تاریخ های منشور و منظوم حکومت خود را موجّه و مشروع نشان دهند؛ بنابراین، شاهنامه های سروده شده در دربار صفوی و عثمانی، با اغراق و بزرگ نمایی فراوان، با هدف مشروعیت بخشی به سلطان زمان و برتری دادن او بر دیگر شاهان عهد او آفریده می شد و شاعران این آثار، بر خلاف منظومه های عصر ایلخانی، یکسره در خدمت ارباب قدرت بودند.

۷ نتیجه گیری

تاریخ سلطان سلیمان، که به حوادث سال های پایانی و دوره تزلزل حکومت سلطان سلیمان می پردازد، از لحاظ رویکرد شاعر در چگونگی مشروعیت بخشی به سلیمان و تلاش برای خلق تصویری ستوده از او و خاندان عثمانی درخور تأمل است. لقمان از قابلیت های شعر فارسی بهره برده و ابزارهای گوناگون زبانی، بلاغی و آرایه های ادبی را به کار گرفته است تا تصویری مثبت از قطب خودی و چهره ای نکوهیده از قطب غیر خودی و دشمنان عثمانی ترسیم کند؛ و با انتخاب هدفمند صفات، تشبیهات، مدح و نکوهش های مبالغه آمیز، تصویر آفرینی ها و اغراق های شاعرانه خاص، در این جهت تلاش کرده است.

سراینده منظومه از گفتمان مذهب بیش از دیگر روش ها برای آفریدن تصویر مورد نظر خود سود

برده و بیشتر صفات شخصیت‌های منظومه رنگ دینی دارد و تمامی نبردهای سلطان سلیمان و سپاهیان عثمانی غزا و جهاد نام گرفته که به منظور نابودی مشرکان و ترویج اسلام انجام شده است. شاعر به روش‌های گوناگون کوشیده تا میان شخصیت‌های قطب خودی با عالم غیب و اسلام ارتباط برقرار کند. افزون بر این، شاعر، با پیوندن زدن وزیر اعظم با مؤلفه‌های دینی و تأکید بر اینکه وزارت وی به خواست الهی است، تلاش کرده تا جایگاه متزلزل وزیر اعظم در زمان خود را محکم کند. در بحث ولیعهدی سلیم نیز، با پیشگویی جانشینی او از زبان سروش و ملایک، آن را امری خدایی و مشروع نشان داده است.

در دیگر شاهنامه‌های سروده‌شده در دربار صفوی و عثمانی نیز شاعران به ستایش فراوان سلاطین زمان پرداخته‌اند که، نسبت به منظومه‌های عصر ایلخانی، اغراق و مدیحه‌سرایی در آنها بیشتر است؛ همچنین شاعران این آثار کمتر به صفات شاه آرمانی در اندیشه سیاسی ایرانشهری توجه داشته و بیشتر رویکرد قصاید مدحی را در پیش گرفته‌اند. در تاریخ سلطان سلیمان نیز چنین نگرشی وجود دارد و لقمان چندان از فره و خرد سلطان — مهم‌ترین ویژگی‌های شاه آرمانی — یاد نکرده و بیشتر صفات عمومی پادشاهان مانند بخشش و شجاعت را ستوده است؛ البته در این منظومه، تأکید بر جنبه دینی سلطان بسیار برجسته و پررنگ است و بر دیگر جنبه‌های مشروعیت وی سایه افکنده است. لقمان در تمام موارد در توصیف دو گروه مخالف، جانب‌دارانه و با تعصب ظاهر شده و از تمام روش‌ها استفاده کرده تا تمام صفات مثبت قطب خودی و ویژگی‌های منفی قطب غیرخودی را برجسته و نقاط ضعف و کاستی‌های گروه خودی و نکات مثبت موجود در گروه مخالف را کم‌رنگ یا حذف کند.

منابع

- ارتالیلی، ایلبر، «جریان‌های عمده در تاریخ‌نگاری عثمانی»، تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی، ترجمه و تدوین نصرالله صالحی، پژوهشکده تاریخ اسلام، تهران ۱۳۹۱، ص ۱۴۹-۱۵۸.
- امینی، محمدرضا و سکینه نعمتی، «شاهنامه سلیمانی؛ احیای سنت شاهنامه‌سرایی در دربار عثمانی»، پژوهش‌های نسخه‌شناسی متون نظم و نثر فارسی، ش ۹، پاییز ۱۳۹۷، ص ۱-۳۰.
- بابایی، طاهر، «جایگاه مهاجران ایرانی در تاریخ‌نگاری منظوم عثمانی در عصر فتوح و شکوه»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی. سال ۴۹، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۲۵-۴۰.
- ریاحی، محمدامین، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، پازنگ، ۱۳۶۹.
- سید لقمان اورموی، تاریخ سلطان سلیمان، کتابخانه چستریبیتی دویلین، نسخه خطی شماره T 413.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، چاپ چهارم، آگاه، ۱۳۷۰.
- صالحی، نصرالله، تاریخ نگاری و مورخان عثمانی، انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام، تهران ۱۳۹۲.
- عارف، فتح‌الله، سلیمان‌نامه/ شاهنامه عارف، آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۴۲۴۹.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۸۶.
- قاسمی گنابادی، شاه اسماعیل‌نامه، مقدمه و تصحیح جعفر شجاع کیهانی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۷.
- مجتبایی، فتح‌الله، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران ۱۳۵۲.
- نوریلدیز، سارا ۱، «تاریخ‌نگاری عثمانی»، تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی، ترجمه و تدوین نصرالله صالحی، پژوهشکده تاریخ اسلام، تهران ۱۳۹۱، ص ۱۲۳-۱۴۷.
- _____ ۲، «نخبگان ایرانی در خدمت سلطان عثمانی: تاریخ‌نویسی فارسی در دوره عثمانی (سده‌های دهم و یازدهم)»، تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی، ترجمه و تدوین نصرالله صالحی، پژوهشکده تاریخ اسلام، تهران ۱۳۹۱، ص ۲۲۱-۲۴۵.
- نیرایی، ایشون، «نظری به یک حماسه تاریخی فارسی»، ترجمه ابوالفضل سیم‌کش و سیدجواد رسولی، کیهان فرهنگی، ش ۱۳۷، آبان و آذر ۱۳۷۶، ص ۳۶-۳۸.
- وندایک، تیون ای، مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، تهران ۱۳۸۲.
- وودهد، کریستین، «منصب شهنامه‌نویسی در امپراتوری عثمانی»، ترجمه نصرالله صالحی. مزدک‌نامه ۱، نشر خواهان، تهران ۱۳۸۷، ص ۳۴۴-۳۷۹.

Nyitrai, István 1, *Seyyed Loghman kiegészítése és a perzsa történeti az Oszmán Birodalomban*, Budapest, 1995.

_____ 2, "Rendering history topical: One aspect of a 16th-century Persian historical epic in the Ottoman Empire", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung*, Tomus XLVIII (1-2), 1995, pp. 109-116.

ارسال: ۱۴۰۱/۳/۱

پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۵

10.22034/nf.2024.208167

مرزهای ایران صفوی و امپراتوری عثمانی بر اساس نقشه‌های تاریخی با تأکید بر آناطولی (آسیای صغیر)

فاطمه فریدی مجید* (عضو هیئت علمی بنیاد ایرانشناسی، تهران - ایران)

چکیده: بازسازی و مطالعه تحول و تطور مرزهای ایران عصر صفوی با امپراتوری عثمانی اهمیت بسیاری در مشخص کردن سابقه چهارصدساله گستره سیاسی ایران دارد. قدرت مهیب عثمانی و ستیزه‌جویی‌های میان دو دولت، آناطولی (آسیای صغیر)، آذربایجان و قفقاز را صحنه بیشترین درگیری‌ها ساخته بود. از همین بابت موضوع اصلی این مقاله تحولات مرزهای غربی ایران با تأکید بر آناطولی (آسیای صغیر) است. از آنجا که برآمدن صفویان با توسعه نقشه‌نگاری نوین در اروپا هم‌زمان بود، اکنون نقشه‌های تاریخی متعددی از ایران و عثمانی در دست است که می‌توان آنها را مرجعی دست اول برای بررسی جغرافیای تاریخی ایران و سرزمین‌های پیرامون در آن هنگام دانست. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و با رویکردی توصیفی - تطبیقی - تحلیلی به معرفی و مطالعه نقشه‌های تاریخی می‌پردازد و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد: تحولات مرزی ایران و عثمانی در عصر صفوی چه نمودی در نقشه‌های تاریخی آن عصر دارد؟ آیا تحولات مرزهای نیمه غربی ایران - به ویژه با آناطولی - را می‌توان در نقشه‌های تاریخی بازسازی کرد؟ براساس یافته‌ها، نقشه‌ها با توجه به ماهیت تصویری‌شان به نحوی شفاف، گویای آن اند که نه تنها سرزمین‌های هم‌جوار امروز ایران با ترکیه و عراق و در خلیج فارس، غالباً و عموماً تعلق به دولت صفوی داشته‌اند، بلکه گستره وسیع قفقاز و نواحی شرقی دریاچه وان نیز به استناد نقشه‌ها بیشتر در قلمروی ایران بوده‌اند تا عثمانی. هرچند این نواحی بارها صحنه کشاکش و دست‌به‌دست شدن

بین دو دولت عثمانی و صفویه بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ایران صفوی، عثمانی، مرزهای جغرافیایی، نقشه‌های تاریخی، آناتولی (آسیای صغیر)

۱ کلیات

هیچ‌یک از عوامل متعددی که برای ساخت نظریه قدرت توسط صفویه برشمرده‌اند (سیوری، ص ۳؛ میراحمدی، ص ۴۸-۶۱؛ پیگولوسکایا، ص ۴۷۷) به اندازه تشیع و فلسفه ایران‌شهری کاربرد نداشته است. این دو مولفه هستی‌بخش ساختار دولت جدید در هماهنگی شگفت‌انگیزی تا پیش از برآمدن صفویه در ایران شکل گرفته بود و کار صفویان تنها ایجاد هماهنگی میان آنها برای تبیین مشروعیت قدرت سیاسی بود، اقدامی که با مهارت تمام صورت گرفت و ایران امروز را باید میراث تاریخی آن دانست (←مزاوی، ۱۳۸۸). به نوشته صفت گل «برآمدن صفویان برآیند یک رشته تکاپوهای پی‌گیر سیاسی و مذهبی بود که دست‌کم از روزگار یورش مغولان و طی فرمانروایی ایلخانان رفته‌رفته چهره‌های آشکارتر به خود می‌گرفت» (صفت‌گل ۱، ص ۷۰). مفهوم ایران در دوران صفوی ابزاری برای ایجاد نوعی هویت ملی شد. به نوشته حافظ‌نیا (ص ۲۸۲) ساختار سیاسی فضا، در جغرافیای سیاسی هر کشوری، بیانگر ماهیت و نحوه استقرار عناصر کالبدی بُعد فضایی دولت است. این عناصر که ماهیت سیاسی دارند، عبارت‌اند از کانون سیاسی، مرز و محدوده‌ها و تقسیمات سیاسی - اداری کشور. همو در جای دیگری دولت صفوی را در فراهم آوردن عناصر پیش‌گفته کاملاً موفق برآورد کرده است (← حافظ‌نیا و قلی‌زاده، ص ۳-۲۸).

۲ پیشینه مطالعات

درباره تحولات مرزی ایران و عثمانی در پژوهش‌های جدید تا پیش از تألیف کتاب مرزهای غربی ایران صفوی، اثر بهروز گودرزی (۱۴۰۰)، کار مستقلی دست‌کم به زبان فارسی در دست نیست، به جز مطالبی در منابع مختلف، مانند آنچه هامرپورگشتال یا اسماعیل اوزون چارشلی در تاریخ عثمانی خود آورده‌اند که به زبان فارسی برگردانده شده‌اند. در تحقیقات غیرفارسی، کتاب جان وودز به‌طور مفصل مرزهای غربی ایران را در آستانه و ابتدای صفویه آورده است. همچنین، منابعی نیز از تحولات مرزی طرفین موجود است؛ مانند کار رودرز مرفی^۱ (← گودرزی، ص ۲۶-۲۷). افزون بر کتاب‌ها شماری

مقاله‌های فارسی نیز به موضوع مربوط‌اند. محمدتقی امامی خوبی درباره صلح آماسیه از دیدگاه مورخان ایرانی و ترک تحقیقات متعددی انجام داده از جمله «بررسی عوامل تأثیرگذار در انعقاد معاهده صلح آماسیه در مرزهای غربی ایران» که چالش‌های مرزی در آن طرح شده است (مجربی و دیگران، ص ۲۵۲-۲۷۲). جعفر آقازاده هم در مقاله «وضعیت ماکو در میانه منازعات ایران و عثمانی» تحولات مرزهای شمال‌غربی را از سقوط اصفهان تا مرگ نادرشاه دیده است.

علاوه بر این پژوهش‌ها که بر موضوع مرزهای ایران و عثمانی متمرکز است و از آنجاکه این مقاله مرزهای پیش‌گفته را در نقشه‌های تاریخی جستجو کرده، شاید بی‌راه نباشد پیشینه کوتاهی از جستارهای نقشه‌های تاریخی آورده شود؛ از جمله اطلس تاریخی ایران، اطلس نقشه‌های تاریخی خلیج فارس، تألیف کوتو (۲۰۰۶)، نقشه‌های کلی ایران (General Maps of Persia) اثر علائی، نقشه‌های خاص از ایران (Special Maps of Persia)، اطلس نقشه‌های قدیمی و تاریخی خلیج فارس، اثر محمدرضا سحاب (۲۰۰۵) و ... که بیشتر قالب اطلس جغرافیایی دارند. در کارهایی متفاوت می‌توان «نقشه‌نگاری و خلیج فارس: منظر صفوی» تألیف صفت‌گل را ذکر کرد که در آن نویسنده با اشاره به خلأ نقشه‌نگاری صفوی، نگاهی تحلیلی به موضوع نقشه (اسلامی و اروپایی) داشته، یا مقاله محمدرضا سحاب که او نیز از نگاه خلیج فارس، «نقشه و نقشه‌نگاران خلیج فارس» را به همراه تصاویری معرفی کرده است. کتاب‌های وصف خلیج فارس در برخی از نقشه‌های تاریخی، اثر گنجی و دیگران، اطلس تاریخی نقشه و تصویرهای آذربایجان، تألیف انوری، اطلس تاریخی بنادر و دریانوردی ایران، اثر وثوقی و صفت‌گل، از نمونه‌هایی است که در آنها، به نقشه‌ها به عنوان منابع تاریخی با رویکرد توصیفی در کنار استفاده از سایر منابع توجه شده است. با این حال، در غالب این تحقیقات، هرچند نقشه اساس کار است، به موضوع مرزها نپرداخته‌اند. چند مقاله دیگر نیز بی‌ارتباط با موضوع ما نیستند؛ از جمله در مقاله «جغرافیای تاریخی مکران در دوره صفوی بر اساس نقشه‌های تاریخی اروپاییان»، تألیف صفرزایی و ملازبی، جغرافیای مکران توصیف شده است. این دو نویسنده در مقاله دیگری با عنوان «نقش راه‌های ارتباطی سیستان و قندهار در مناسبات ایران و هند در دوره صفوی براساس نقشه گیوم دلیل فرانسوی»، راه‌های ارتباطی ایران به هند را بر اساس یک نقشه بررسی کرده‌اند. در مقاله «بازخوانی ساختار شهر اردبیل دوره صفویه بر اساس تطبیق متون تاریخی در نقشه آدام اولناریوس»، اثر ابی‌زاده و دیگران، مقصود از نقشه تصاویر شهرهای ترسیم‌شده به دست اولناریوس است؛ اما هیچ‌یک از این آثار تمرکزشان روی مرز و نقشه توأمان نیست. در حالی که در این مقاله مرزهای غربی صرفاً براساس

نقشه‌های تاریخی مطالعه شده است که کاری تازه به نظر می‌رسد.

۳ روش تحقیق

روش تحقیق در این پژوهش نخست مبتنی بر گردآوری نقشه‌ها از مراکز آرشیوی بوده که در این بین کتابخانه ملی فرانسه در پاریس و کتابخانه کنگره آمریکا در واشنگتن دو مرجع اصلی هستند. سپس نقشه‌ها با رویکردی توصیفی-تطبیقی مطالعه شده‌اند. نظر به اهمیت و جایگاه نقشه‌های تاریخی به مثابه اسناد معتبر برای شناخت جغرافیای تاریخی و مرزها در دوره‌های گذشته، رویکرد مقاله را نمی‌توان جدید به‌شمار نیاورد. در ادامه، گزارشی کوتاه از گستره مرزهای غربی ایران بر اساس منابع و مراجع اصلی عصر صفوی چون کتب جغرافیایی یا سفرنامه‌های خارجی ارائه شده و در بخش بعدی ایالات عثمانی در آناتولی شرقی بررسی شده است. برای تطبیق بهتر گزارشی کرنولوژیک از تحولات مرزی به دست داده شد. سپس مبحث اصلی یعنی بررسی مرزهای ایران و عثمانی در نقشه‌های تاریخی آمده است. در این چهارچوب، نقشه‌هایی انتخاب شده‌اند که از نظر نقشه‌کش و جایگاه آن در تاریخ نقشه‌نگاری معتبر و ممتاز بوده و متن آن نیز شامل اطلاعات دست اول و محتوایی غنی می‌باشد. شماری از این نقشه‌ها برای نخستین بار است که در یک متن چاپی فارسی معرفی و بررسی شده‌اند. در انتها پژوهش با نتیجه‌گیری پایان پذیرفته است.

۴ گستره جغرافیایی ایران براساس منابع و مراجع با تأکید بر مرزهای عثمانی

در میان متون کم‌شمار جغرافیایی عهد صفوی، در کتاب هفت اقلیم امین احمد رازی (تألیف ۱۰۰۲ق) درباره ایران شرحی گویا ذیل عنوانی به همین نام وجود دارد: «مملکتی است در غایت وسعت و مشتمل بر صنوف و نعمت...» (رازی، ج ۱، ص ۸۳) و حدود ایران‌زمین را این‌چنین بیان کرده است:

... ایران‌زمین در وسط اقلیم سبعة افتاده. شرقی‌اش ولایات سند و کابل و ماوراءالنهر و خوارزم است تا حدود سقسین و غربی‌اش ولایات روم و تکفور و سیس و شام و شمالی‌اش ولایات آس و روس و چرکس و دشت خورک که آن را دشت قبیچاق خوانند و آلان که فرنگستان را گویند و فارق میان ولایات ایران‌زمین قلعه اسکندر است و بحر خزر که بحر گیلان و مازندران نامند و جنوبی‌اش بیابان نجد است که بر راه مکه واقع شده...» (همان، ص ۸۳-۸۴).

مختصر مفید، تألیف محمد مستوفی بافق (زنده در ۱۰۹۱ق)، رساله دیگری است که اگر گفته ایرج افشار را بپذیریم، تنها کتاب مستقل در موضوع جغرافیاست که از این روزگار می‌شناسیم، مضافاً اینکه

به ظاهر این آخرین کتابی است که تا پیش از تالیف مرآت البلدان ناصری به منظور جغرافیای عمومی ممالک ایران به نگارش درآمده است. او در حقیقت در تدوین مختصر مفید، ضمن بهره‌مندی از منابع متعدد، نزهة القلوب حمدالله مستوفی را به عنوان الگوی اصلی کتاب در نگارش جغرافیا بر اساس اندیشه ایرانی مد نظر داشته است (مستوفی بافتی، مقدمه افشار). در این کتاب حدود ایران چنین بیان شده است: حکما و دانایان فرموده‌اند که ایران زمین در وسط معموره ربع مسکون واقع گشته و مملکتی است در غایت وسعت و نهایت مساحت، مشتمل بر صنوف نعمای الهی شرقی ایران ولایت سند و کابل و ماوراءالنهر و سیس و شام، و شمالی ولایات ارس و آس و تکس و چرکس و برطاس و دشت خورک مشهور به دشت قیچاق و آلان که فرنگستان گویند و فرق میان ایران زمین قلعه‌چاه اسکندر و بحر خزر است که دریای گیلان و مازندران نامند و مولف نزهة القلوب مرقوم نموده که مملکت ایران زمین بر میان ربع مسکون است مایل به غرب؛ چنان‌که، در طول، اکثر آن از نصف غربی و اقلش از نصف شرقی است و در عرض، بیشتر آن از اقلیم سیم و چهارم و اندکی از اقلیم دیگر افتاده. طولش از قونیه روم است تا جیحون بلخ (همان، ص ۱۹).

سفر به ایران و سفرنامه‌نویسی خارجی‌ها درباره وضعیت سده‌های میانه و پیشامدرن آن از پیش از صفویان آغاز شده بود. وینچنتو دالساندری جزو اولین ایتالیایی و اروپایی‌هایی بود که بین سال‌های ۹۷۰-۹۸۲ق/۱۵۷۱-۱۵۷۴م از ایران عصر صفوی دیدن کرد. وی که در عهد طهماسب به ایران رسیده قلمروی آن را چنین توصیف کرده است:

کشوری که از آن شاه ایران است، از مشرق محدود است به هندوستان که واقع است در میان رود گنگ و سند، از مغرب به رود دجله که ایران را از بین‌النهرین جدا می‌کند و اکنون دیاربکر خوانده می‌شود و تا مرز بابل کشیده شده است و به رود فرات می‌پیوندد و سپس هر دو رود در یک بستر از بصره می‌گذرد و در سمت جنوب به خلیج فارس می‌ریزد. از شمال محدود است به دریای مازندران که دریای باکو نیز نام دارد و نیز محدود است به تاتارستان - ختای بزرگ، در کشور ایران، نواحی ذیل متعلق به شاه کنونی است: شیروان، سرزمین باستانی مادها، ارس، نزدیک ارمنستان بزرگ، خراسان، یزد، هرات، دیاربکر و گیلان که اکنون به سبب شورش مردم آن سامان دچار هرج و مرج است. کشور ایران دارای پنجاه و دو شهر است که مهم‌ترین آنها تبریز پایتخت همه مملکت است، قزوین، خراسان، نخجوان، شماخی، و دیگر شهرها را نام نمی‌برم (باربارو، ص ۴۷۲).

یکی از مشهورترین خارجی‌هایی که از ایران دیدن کرد، پیتر و دلواله (۱۵۸۶-۱۶۵۲م) است. او در سال ۱۶۱۷م در ایران بوده است (← بهفروزی، ج ۱۸، ص ۲۹-۳۱). نکته جالب اینجاست که او «قلمروی

ایران» را از محدوده‌ای دانسته که مردم به زبان فارسی سخن می‌گویند (همان، ص ۴۰).

سفرنامه آدام اولناریوس (۱۶۰۳-۱۶۷۱م) یکی از مهم‌ترین منابع برای مسافران خارجی درباره ایران است و نقشه ایران او از سفرنامه‌اش مهم‌تر. اولناریوس از ۱۶۳۶م به ایران رسید و حدود یک و نیم سال در این کشور ماند. او در نیمه قرن هفدهم میلادی حدود قلمروی ایران را چنین بیان کرده است:

در حال حاضر از شمال تا باختر، تمام سرزمین‌هایش که بین دریای خزر و خلیج فارس یا سینوپرسیکو قرار دارد و سرزمین‌هایی که از خاور به باختر، یعنی از فرات (یا مرات‌سو) تا مرزهای قندهار گسترده است، به امپراطوری ایران تعلق دارد. در باختر دریای خزر پهنه فرمانروائی ایرانیان تا کوهستان‌های ارمنستان کشیده شده و از نیمه دریای خزر به طرف خاور تا رودخانه کورکان (در قدیم اوکسوز نامیده می‌شد) نیز از آن ایران است، که بر کرانه شمالی آن از یک‌ها یا تاتارهای بخارا نشسته‌اند و به شاه ایران خراج می‌پردازند (همان‌جا).

و درباره نحوه اداره کشور نوشته است:

ایران امپراطوری گسترده‌ای است که به ایالات متعدد تقسیم شده است. شاه به وسیله عوامل خود یعنی خوانین، سلاطین، کلانتران، داروغگان، وزیران و کدخداهای بر این ولایت که دور از مقر اوست حکومت می‌کند (همان، ص ۳۱۶).

ژان بابتیست تاورنیه (۱۶۰۵-۱۶۸۹م) بین سال‌های ۱۶۳۲ تا ۱۶۶۸ جمعاً شش بار به شرق و ایران سفر کرده است. فصلی از کتاب چهارم تاورنیه «در بیان وسعت ایران و تقسیم ایالات آن» است و در آن نوشته شده است:

ایران در حالت حالیه محدود است از طرف شمال به دریای خزر، از جنوب به دریای محیط، از مشرق به ممالک مغولان کبیر (هندوستان) و از مغرب به ممالک خداوندگار ترک که دجله و فرات آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. برای اینکه وسعت مملکت پادشاه ایران بهتر معلوم شود، می‌گوییم: علاوه بر آن، مملکتی که به طور اخص ایران نامیده می‌شود، این پادشاه قسمت بزرگی از آشور قدیم-ارمنستان کبیر و ممالک پارت قدیم و مد و مملکت پادشاه‌نشین لار و هرمز را با تمام قطعاتی که در مشرق ایران تا آن طرف قندهار ادامه یافته، الی مملکت سند که سرحد ممالک اوست در تصرف دارد (تاورنیه، ص ۳۵۷).

تاورنیه نیز از روی کنجکاوی و علم به اهمیت چگونگی اداره کشور، متوجه تقسیمات اداری ایران سده هفدهم، به ترتیب ایالات، شده که نواحی غربی از این قرارند:

۱. ارمنستان کبیر: میان رود ارکس و سیروس قدیم که زمان تاورنیه چون امروز ارس و گر مشهور

- بود. با شهرهای عمده ایروان، قارص، نخجوان، جلفا و شهر و دریاچه وان؛
۲. دیاربکر که سابقاً «مزوپوتمی» می خواندند، میان دو رود دجله و فرات با شهرهای معتبر اورقا (شانی اورفه یا اورفا منطبق با همان رُها باستانی مرکز استانی به نام شانی اورفه در جنوب شرق ترکیه)، موصل، ماردین (امروز مرکز استان ماردین در جنوب شرقی ترکیه)؛
۳. کردستان یا آشور قدیم در ساحل دجله از دریاچه وان تا سرحد بغداد با شهرهای عمده نینوا، شریزدل، عمادیه، سنیرن (سنه = سنندج)، بتلیس (استان و شهری در شرق ترکیه)، سلماستر (سلماس آذربایجان غربی ایران)؛
۴. عراق عرب منطبق با بابل و کلدۀ قدیم که شهرهای اصلی آن عبارت است از: فلاحیه، بغداد، شمه‌دعلی، گورنو، بصره در ساحل شط العرب، بوروص و شهروانو و هرون‌آباد؛
۵. عراق عجم که پارت قدیم باشد، با شهرهای اصفهان، تویسرکان، همدان، کاشان، قم، قزوین، و شاید یزد، اگر جزو کرمان و سجستان به حساب نیاید؛
۶. ایالت ششم عبارت است از دو قسمت: یکی شیروان در طول دریای خزر با شهرهای دربند و دمیرقایی و بادکوبه و شمالخی؛ دیگری ایالت آذربایجان که شهر تبریز و اردبیل و سلطانیه در آن است و دو قسمت با هم تقریباً مملکت مدی را تشکیل می دادند که تا ساحل دریای خزر ادامه داشت؛
۷. ایالت گیلان و مازندران در طول دریای خزر و مملکت هیرکانی قدیم عبارت از آن است با فیروزکوه، شکارآباد، میانکاله، آبه‌ست، ساری، فرح‌آباد، سیارمان، اشرف؛
۸. فارس یا فارس‌یستان که «پرس یا ایران خالص باشد» با شهرهای آن: شیراز، کازرون، بنارون، فیروزآباد، دارابگرد، ... و ایالت کوچک لارستان که شهرهای لار و بندر گمبرون را ضمیمه آن می کنند، بندرهای این ایالت در طول خلیج فارس عبارت‌اند از بندرعباس و بندرلنگه؛
۹. ایالت خوزستان که شط العرب میان آن و کلدۀ در حدفاصل قرار دارد، شهرهای معتبر آن شوشتر است و اهواز و رامهرمز (تاورنیه، ص ۳۵۷-۳۶۱).

۵ قلمروی عثمانی در آناتولی

دولت عثمانی تا اواسط سده ۱۴ میلادی مرزهای خود را در سمت شرقی گسترش داد و با تصرف نواحی تحت تسلط بیزانس کار خود را آغاز کرد و سپس امیرنشین‌های مستقل آناتولی را شکست داد

(اوزون چارشلی ۱، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۸). نخستین رویارویی صفویان با عثمانی پس از فتح و استیلای کامل شاه اسماعیل بر بغداد و حوالی آن در ۹۱۰ ق/ ۱۵۰۴ م رخ داد. اسماعیل فرستاده‌ای با هدایا به دربار سلطان بایزید دوم گسیل کرد و متقابلاً سلطان پیروزی او را تبریک گفت (اوزون چارشلی ۲، ج ۲، ص ۲۴۴). اما اتفاقات بعدی سرآغاز تیرگی روابط دو کشور بود؛ که از آن جمله است اقدامات تحریم‌کننده شاه اسماعیل در آناتولی در جلب نظر علویان آناتولی که به شورش‌هایی علیه عثمانی منجر شد (همان، ص ۲۴۶).

نزدیک به اوایل قرن ۱۶ میلادی، تشکیلات ایالتی عثمانی شکلی منظم و ثابت گرفت. تا این زمان آناتولی شرقی شامل ایالت‌های «ارزروم، دیاربکر، وان، ذوالقدریه» بود (همان، ص ۶۱۲). ترتیب ایالات در آناتولی براساس دانشنامه عثمانی در تاریخ ۱۶۰۹ م چنین است: (۱) آنادولو، (۲) آدانا، (۳) قرمان، (۴) سیواس، (۵) ذوالقدر، (۶) دیاربکر، (۷) ارزروم، (۸) وان، (۹) ترابوزان، (۱۰) ایقیدیر و (۱۱) قارص (General Dictionary Geographique, p. 1108). در گزارش نیکلاس سانسون (۱۶۰۰-۱۶۶۷ م) در سال ۱۶۸۱ م تقسیمات کشوری عثمانی در آسیا به ۵ قسمت آناتولی، ترکمن، دیاربکر، سوریه و عربستان تقسیم شده که نواحی زیر به قلمروی آناتولی مربوط‌اند: (۱) کوتاهیه (Chiutaja)، (۲) آنقوره (Angouri)، (۳) سیواس (Siwas)، (۴) ترابوزان (Tarrabosan)، (۵) آنادولیا/ آدانا (Marasch)، (۶) ملطیه (Malatayah)، (۷) قونیه (Cogni)، (۸) بورسا، (۹) قبرس (Cizico)، (۱۰) مرمره (Marmora)، (۱۱) از میر (Ismar)، (۱۲) افسوس (Efsos)، (۱۳) میلت (Milet)، (۱۴) ساردس (Sardes)، (۱۵) آپانیس (Apanis)، (۱۶) هالیکارناس (Halicarnasse)، (۱۷) پترا (Patera)، (۱۸) قیصریه (Caisairiyah)، (۱۹) آماسیا (برای آگاهی بیشتر از وضعیت ایالت‌های عثمانی در آناتولی، ← *The Cambridge History of Turkey*, 3/ 157-185؛ و برای تطبیق اسامی ایالت‌ها در نقشه سانسون با اسامی ترکی و موقعیت امروزی، ← Agoston & Master, 15; Boist, 22; Stassar, 216).

۶ گاه‌شماری تحولات مرزی ایران و عثمانی در عصر صفوی

شاه اسماعیل (۹۰۷-۹۳۰ ق/ ۱۵۰۱-۱۵۲۴ م) در ۹۰۷ ق/ ۱۵۰۱ م در تبریز تاج بر سر گذاشت. نخستین واکنش‌های این اتفاق بزرگ در آناتولی رخ نمود؛ جایی که طوایف مختلف ترک گروه گروه به او پیوستند (امینی هروی، ص ۱۰۳؛ گودرزی، ص ۱۰۹) و زنگ هشدار برای عثمانی به صدا درآمد. در نتیجه، سلطان

بایزید (۱۴۸۱-۱۵۱۲م) فرمان کوچ اجباری طرفداران اسماعیل از آناتولی را صادر کرد (لطفی پاشا، ص ۲۶۴-۲۶۹؛ گودرزی، ص ۱۱۰). نهضت صفوی در آناتولی منتهی به شورش‌های خونینی شد که استانبول را در معرض تهدید قرار داد (همان، ص ۱۱۳-۱۱۴) و نبرد چالدران (۹۲۰ق/۱۵۱۴م) را در زمان سلطان سلیم (۱۵۱۲-۱۵۲۰م) در پی آورد. تا پیش از چالدران، آناتولی شرقی تا سیواس و بخشی از آناتولی مرکزی تعلق به صفویان داشت (فاروق سومر، ص ۴۸؛ گودرزی، ص ۱۲۰). پس از چالدران، ضمن تصرف ناپایدار آذربایجان، ارزنجان و دیاربکر از ایران جدا افتاد (گودرزی، ص ۱۲۹). قیام‌های خونین علیه عثمانی پس از چالدران نیز در آناتولی دوام داشت (اوزون چارشلی، ج ۲، ص ۳۹۷-۴۰۰) تا لشکرکشی‌های سه‌گانه سلطان سلیمان (۱۵۲۰-۱۵۶۶م) از سال ۹۴۰ق/۱۵۳۴م برای تکمیل کار سلیم اتفاق افتاد. اگر تدبیر شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۵ق) و دست موافق تقدیر نمی‌بود، شاید مرزهای غربی ایران در مواجهه با چنین جنگ‌سالار بزرگی برای همیشه دستخوش تغییر می‌شد؛ چه اینکه سلطان عثمانی وان، آذربایجان، عراق عجم و عراق عرب را از همان نخستین یورش به تصرف گرفت (طهماسب بن اسماعیل، ص ۳۴؛ گودرزی، ص ۱۴۵). اما طهماسب با سیاست زمین سوخته و جنگ و گریز تدافعی، افزون بر اینکه سرزمین‌های متصرف را پس گرفت، بر آناتولی تاخت (فلسفی، ج ۱، ص ۱۹۲). تا در نهایت، دو طرف به عهدنامه آماسیه (۱۵۵۵م) رسیدند که، تا جنگ چلدر (۹۸۶ق/۱۵۷۸م) از سوی عثمانی، سی سال صلح و ثبات مرزی را به ارمان داشت. به موجب پیمان آماسیه، ایالت‌های آذربایجان، ارمنستان، داغستان جنوبی و گرجستان شرقی در اختیار دولت ایران قرار گرفت و گرجستان غربی، غرب ارمنستان از قارص به سوی غرب، کردستان غربی و مناطق عراق کنونی به دولت عثمانی واگذار شد (ترکمان، ص ۴۳۲). آماسیه سندی رسمی مبنی بر پذیرش تعلق آذربایجان و قفقاز به ایران و عراق عرب و آناتولی به عثمانی است (گودرزی، ص ۱۶۲). ظهور سلطان مراد سوم (۱۵۷۴-۱۵۹۵م) فصلی تازه برای تحولات مرزی در کشور بود. او تا ۹۹۲ق/۱۵۸۴م در شیروان و قفقاز بود و در سال بعد به تبریز حمله کرد (ترکمان، ص ۲۳۹). شاه محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۶ق/۱۵۷۷-۱۵۸۷م) توان ایستادگی نداشت و در نتیجه، ترک‌ها تا جایی که ممکن می‌نمود در خاک ایران پیش رفتند. شاه‌عباس (۹۹۶-۱۰۳۸ق/۱۵۷۱-۱۶۲۹م) در صلح تحمیلی استانبول (۹۹۸ق/۱۵۹۰م) هنوز جوان بود، نه آن پادشاه بزرگی که پشت عثمانی را به خاک کشید. به این ترتیب، حاکمیت عثمانی بر تبریز، قراچه‌داغ، گنجه، قره‌باغ، شیروان، گرجستان و حتی نهاوند و لرستان تحمیل شد و این نواحی از کف ایران، براساس اولین سند مکتوب مرزی موجود به نام «سنورنامه»،

موقتاً بیرون رفت (گودرزی، ص ۱۷۷-۱۷۹، ۱۸۵).

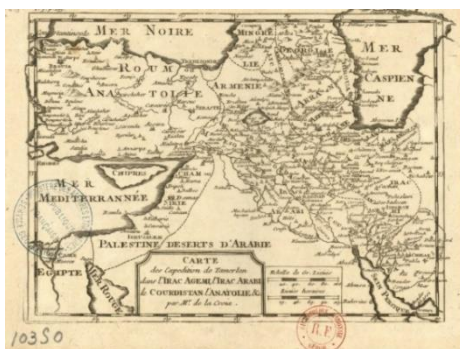
از بخت بلند ایران، عباس بزرگ‌ترین شاه صفوی از کار درآمد و پس از ۱۹ سال تبریز را به مام وطن بازگردانید (ترکمان، ج ۲، ص ۶۳۸-۶۴۲؛ گودرزی، ص ۱۹۰-۱۹۱). او در ۱۰۱۵ ق/ ۱۶۰۶ م قفقاز را از وجود عسگریه عثمانی پاک و سپس پیروزمندانه بغداد و بصره را در ۱۰۳۲ ق/ ۱۶۲۳ م پس از نود سال، آزاد کرد. وقتی این شاه بزرگ رخ در نقاب خاک کشید، جز دیاربکر، ارزنجان، ارزروم و وان که در اختیار عثمانی باقی ماند، قلمروی غربی ایران به پیش از پیمان آماسیه بازگشت (گودرزی، ص ۲۱۵-۲۱۶). اما ستیزه‌جویی‌های طرفین را گویی پایانی نمی‌بود. سلطان مراد چهارم (۱۶۲۳-۱۶۴۰ م) در عهد شاه‌صفی (۱۶۲۹-۱۶۴۲ م) تا سال ۱۰۳۹ ق خود را به همدان رساند و در ۱۰۴۴ ق ایران را گرفت، اما در ۱۰۴۸ ق در دایره محاصره طولانی بغداد و به‌رغم قساوت‌های بسیار سپاه عثمانی، ناکام ماند (پارسادوست، ص ۴۶). در نتیجه، دو کشور تن به عهدنامه ذهاب (۱۰۴۹ ق/ ۱۶۴۰ م) دادند که بر اساس آن عراق عرب و نیز سرتاسر منطقه شهرزور (Scherazur) و دشت ذهاب در زمره قلمرو حکومت عثمانی قرار گرفت و در مقابل، مالکیت ایران بر مریوان و اورامان به رسمیت شناخته شد (لارودی، ص ۹۸-۱۰۱). نتیجه این معاهده ایجاد مرزهایی بود که تا پایان امپراتوری صفوی و نیز تا روزگار ما، غیر از بخش شمالی آن، که با پیروزی تزارهای روس در قرن دوازدهم قمری وضعیتی تازه پیدا کرد، برقرار است. طرفین، این قرارداد را محترم شمردند و پس از آن، جنگ مهمی بین ایران و عثمانی پدید نیامد. این قرارداد از آن لحاظ اهمیت دارد که با وجود درگیری‌های مرزی در دوره نادرشاه و کریم‌خان، مبنای تمام قراردادهای آینده مرزی با عثمانی همین قرارداد ذهاب (قصر شیرین) بوده است (محمدی بزرگ و اصائلو، ص ۱۴۶).

۷ مرزهای غربی ایران براساس نقشه‌های تاریخی

اکنون که مستند شد براساس منابع فراوانی متعلق به سده‌های ۱۶ و ۱۷ میلادی، ایران هویت سیاسی مستقلی داشته و با مرزهای مشخصی از سرزمین‌های همجوار متمایز بوده است، می‌توان درک بهتری از مطالعه نقشه‌های جغرافیایی همان دوره داشت. برای تبیین دقیق‌تر، این پژوهش بر نقشه‌هایی متمرکز بوده که گستره پهناورتری از ایران صفوی را نمایش داده‌اند. این رویکرد برای بیان هویت سیاسی ایران و مرزهای آن با سرزمین‌های مجاور، تصویر گویاتری را ارائه خواهد کرد و از این بابت، تحقیق پیش رو در مقایسه با تحقیقات پیشین در زمینه مطالعه نقشه‌های ایران که بیشتر کانون توجه پژوهشگران بوده

تازگی دارد.

نخستین نقشه، گستره فتوحات تیمورگورکانی را در بخش مورد مطالعه ما نمایش داده که عنوان آن نقشه سفر تیمور به عراق عجم، عراق عرب، کردستان و آناتولی^۱ است. این نقشه را فرانسیسکو پتیس د لا کرویسی^۲ (۱۶۲۲-۱۶۹۵م) در قرن ۱۷، در تاریخ و مکانی نامشخص چاپ کرده است. زبان آن فرانسوی با ابعاد ۱۷ در ۲۴ سانت است (Bibliothèque nationale de France, website). نقشه موقعیت پیش از برآمدن صفویان را نمایش داده و چنانچه مشخص است نه نامی از عثمانی هست و نه ایران که عموماً در نقشه‌کشی اروپا طبق سنت یونانی بدان عنوان «پرشیا»، برابر با گستره ایران بزرگ و نه فقط ایالت تاریخی فارس، اطلاق می‌شده است. طبق نقشه، نواحی ترسیم‌شده با نام‌های منطقه‌ای خود دیده می‌شوند. آناتولی روم (ROUM ANATOLIE)، منطبق با شرق ترکیه امروز است.



نقشه سفر تیمور فرانسیسکو پتیس د لا کرویسی، قرن هفدهم

مینگرلی (MINGERLIE) در شمال باختر، جمهوری گرجستان کنونی، در ساحل دریای سیاه، و در جنوب آن، ارمنستان (ARMENIE)، شمال کشور عراق، کردستان تقریباً جای اقلیم خودمختار قرار دارد. گرجستان (GEORGIE) در کرانه شمال خاوری دریای خزر (MER CASPIEN) ترسیم شده است. آران در شمال رود ارس، منطبق با جمهوری آذربایجان، قرار گرفته و در جنوب آن آذربایجان

1. CARTE des Expedition de Tamerlan dans L IRAC AGEMI IRAC ARABI COURDISTAN ANATOLIE

2. F. Pétis de La Croix

نمودار است. نواحی غرب و مرکز ایران ایالت وسیع عراق عجم است و جنوب عراق، عراق عرب. در دومین نقشه که ترسیم واقعیت جغرافیایی زمان خود است، هر دو قلمرو عثمانی و پرشیا، منطبق با ایران، نمایش داده شده که ورود دو قدرت تأثیرگذار سده ۱۶ در این بخش جهان را نشان می‌دهد. بیشتر پژوهشگران تاریخ ایران با نقشه مشهور پرشیا یا قلمروی صفوی (PERSICI SIVE SOPHORVM REGNI TYPVS) آبراهام اورتلیوس^۱ (۱۵۲۷-۱۵۹۸م) چاپ ۱۵۷۰م آنتورپ آشنا هستند (Sahab & ... , 1/ Turcici Imperii) (228; Alaei, 2005, 67). همین نقشه‌نگار نقشه دیگری با عنوان توصیف امپراتوری ترک (Turcici Imperii descriptio) دارد که باید آن را مکمل نقشه ایران در نمایش سرتاسر آسیای غربی و شمال آفریقا دانست. نقشه عثمانی اورتلیوس نیز در همان سال ۱۵۷۰م ترسیم شده و در آنتورپ چاپ شده است. جغرافی دان و محقق فلاندری، آبراهام اورتلیوس، اولین نسخه اطلس نقشه‌های جغرافیایی خود با نام نمایش جهان (Theatrum orbis terrarum) را در سال ۱۵۷۰ منتشر کرد. نقشه پیش رو برگی از اطلسی شامل ۵۳ نقشه است که هر کدام تفسیر مفصلی در حاشیه دارد. این اولین اطلس واقعی به معنای امروزی به شمار می‌رفت: کتابی صحافی شده از صفحات نقشه و متن همراه آن که به طور خاص برای نمایش یکنواخت و کامل تهیه شده است. بیش از ۷۳۰۰ نسخه از اطلس در قالب ۳۱ کتاب، بین سال‌های ۱۵۷۰ تا ۱۶۱۲م، به زبان‌های مختلف - از جمله فرانسوی، هلندی، انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی، لاتین و اسپانیایی - منتشر شد که نشان‌دهنده میزان اهمیت آن در زمان خود است.



۱. نقشه امپراتوری ترک اورتلیوس، ۱۵۷۰، چاپ آنتورپ

نقشه ۲ مربوط به اورتلویوس است. اورتلویوس از حدود سال ۱۵۶۰ شروع به تهیه نقشه‌های خود کرد. در نقشه ۲ (که در سال ۱۵۷۰ ترسیم شده) امپراتوری ترکیه از آسیای غربی و شمال افریقا و مصر در غرب تا دریای خزر در شرق گسترش یافته و تمام شبه جزیره، شمال دریای مدیترانه از ترکیه تا ایتالیا را در بر گرفته است. این نقشه بر اساس نقشه ۱۵۶۷ م اورتلویوس از آسیاست، اما جزئیات بیشتری دارد. نقشه وی از نقشه عربستان (II Disegno della Seconda Parte dell'Asia) جیاکومو گاستالدی^۱ (۱۵۰۰-۱۵۷۸ م) در ۱۵۶۱ الهام گرفته است. در متن سند، توصیفی از پادشاهی اورموس (هرمز کنونی) ارائه شده است. برچسب‌های دیگر نیز اطلاعات روز را می‌رسانند، مانند کارتوش عنوان، که حاوی عبارت «هماهنگی باعث رشد چیزها می‌شود، اختلاف، بزرگ‌ترین تباهی را به بار می‌آورد»^۲ است. برخی از خطوط ساحلی نسبتاً دقیق هستند. اگرچه شکل خلیج فارس تحریف شده است، این نقشه شناخته‌شده‌ترین نقشه در بین تمام نقشه‌های قرن ۱۶ امپراتوری عثمانی است (Library of Congress, website).

نقشه‌های اورتلویوس مقارن با دوره شاه طهماسب (۱۵۱۴-۱۵۷۶) ترسیم شده‌اند و آنها را باید نخستین نمونه‌های نقشه‌نگاری جدید دانست که از این بخش جهان ترسیم شده‌اند؛ به این معنا که از قرار نقشه قدیمی‌تری از کارتوگرافی اروپایی که دقت نقشه اورتلویوس را داشته باشند، در دست نداریم. نقشه‌های کهن‌تر، مانند کارهای جیاکومو گاستالدی یا جرارد جود^۳ (۱۵۰۱-۱۵۹۱) و همچنین جیرولامو روسلی^۴ (۱۵۰۴-۱۵۶۶) پیرو سنت نقشه‌کشی بطلمیوسی تهیه شده و فاقد اعتبار برای مطالعه مرزهای ایران عصر صفوی هستند.

برای آن بخش از ایران که در نقشه پیداست، عنوان «بخشی از پرشیا (ایران) که امروزه توسط صوفیان اداره می‌شود»^۵ خوشنویسی شده و گویای هویت سیاسی مستقل آن در برابر عثمانی است. با استناد به نقشه امپراتوری ترک اورتلویوس و مقایسه تطبیقی آن با نقشه پرشیا (ایران)، نیمه شرقی قفقاز متعلق به ایران بوده است. همچنین ماد (Me DIA) بزرگ منطبق با آذربایجان با تبریز (tauris) و نواحی مرکزی ایران تعلق

1. Giacomo Gastaldi
2. "Concordia parue res crescent, Discordia maxime dilabuntur"
3. Gerard Jode
4. Giralmo Ruscelli
5. "Regni Persiae pars, quod hodie a sophis gubernatur"

به صفویه دارد. مفهوم ناآشنای سرچ (SARCH) در محدوده کردستان و کرمانشاه زیر سلماس و بالای سنه (سنندج) (Sanf on)، که اربل (Erbel) را در همان نزدیکی می‌توان تشخیص داد جزو ایران است. اندکی پایین‌تر شهر شوش (Sus) و شوشتر (Suſ tra) و آبادان که همه در خاک ایران نموده شده‌اند. خلیج فارس با اسامی دریای قطیف و خلیج فارس (MARE ELCATIF SINVS PERSICVS) نمایانده شده است و به استناد نقشه، جزیره‌های بحرین (Baharem)، خارک (Carge)، لارک (Lac)، قشم (Quetome)، تنب (Tome) و هرموز (Ormus) تماماً گستره ایران را نشان می‌دهند.



۲. نقشه امپراتوری ترک از هوندیوس، ۱۶۰۰

نقشه دو نابعه تاریخ نقشه‌نگاری جراردوس مرکاتور^۱ (۱۵۱۲-۱۵۹۴م) و یوکودیوس هوندیوس^۲ (۱۵۶۳-۱۶۱۲) با عنوان نقشه امپراتوری ترک‌ها (Turcici Imperii Imago)، قلمروی عثمانی و قسمت‌های غربی ایران را در نیمه سلطنت شاه‌عباس (۱۵۷۱-۱۶۲۹) نشان داده است. کتابخانه کنگره آمریکا تاریخ آن را ۱۶۰۰م ثبت کرده و اطلاعات زیر را بدان افزوده است:

این نقشه حدود امپراتوری عثمانی را در اوایل قرن هفدهم نشان می‌دهد و شامل جزئیات سرزمین‌های عثمانی در آسیا، آفریقا و اروپا، ایران، ماوراء قفقاز، اتیوپی و دیگر سرزمین‌های اطراف است. ویژگی‌های عارضه‌نگاشتی، نام مکان‌ها و جمعیت‌ها به طور قطعی مشخص شده‌اند، اگرچه

1. Gerhard Mercator

2. Jodocus Hondius

نامگذاری آن زمان به طور قابل توجهی با اسامی امروزی متفاوت است؛ برای مثال دریای سرخ را دریای مکه و خلیج فارس را دریای القطف نامیده است. این نقشه گاهی اوقات به عنوان بخشی از اطلس جهان شناخته شده است که به همت هوندیوس و به دنبال کار جرارد مرکاتور تهیه شده است. از حروف کج و از اشکال هندسی و سایه برای نشان دادن رشته کوهها و کرانه‌های دریایی استفاده شده است. کارتوش عنوان نیز نشان می‌دهد که هوندیوس نقشه خود را بر اساس طرح‌ریزی مرکاتور بنا کرده است. خود این کارتوش به خاطر پرتره کوتاه خود با عنوان "Sultan Mahumet Turcorum Imperat" (سلطان محمد امپراتور ترکها) مورد توجه باشد که احتمالاً به سلطان محمد دوم (۱۴۳۲-۱۴۳۲) معروف به محمد فاتح اشاره دارد (Library of Congress, website).

ایران با نام «سرزمین حکومت پارس» (PERSICI REGNY PARS) از قلمروی عثمانی کاملاً متمایز است. این تمایز با رنگ بنفش برای نمایش قلمروی عثمانی برجسته شده است. طبق این سند قرن ۱۷، نیمه شرقی قفقاز جنوبی از گرجستان و ارمنستان، شهرهای دربند (Darbant)، شماخی (Simiachi) و شروان (Chirva) متعلق به عثمانی نیست. حتی دو دریاچه وان و ارومیه (A/ BIMAR) در خاک ایران قرار دارند. ماد بزرگ شامل آذربایجان و نواحی غربی و مرکزی ایران با کهن شهر تبریز در داخل قلمروی صفویه نشان داده شده‌اند. همچنین سرچ شاید منطبق با آذربایجان غربی و کردستان و کرمانشاه و ایالت غربی ایران است و سلماس و احتمالاً صحنه (Sarenh) در نقشه قابل تشخیص هستند. همچنین شوشتر و شوش و آبادان شهرهای مهم نوار مرز غربی ایران‌اند. در خلیج فارس با نام دریای قطف (Mare Elcatif) به نحوی مشخص جزیره‌های ایرانی معلوم‌اند. تمام جزیره‌های کرانه شمالی دریا و در جنوب بحرین نیز متعلق به ایران است.



۳. نقشه ایران، ارمنستان و آناتولی دویت، ۱۶۶۶، آمستردام

نقشه جدید ایران، ارمنستان، آناتولی و عربستان (NOVA PERSIÆ ARMENIÆ NATOLIÆ et ARABIÆ) در حدود سال ۱۶۶۶ از سوی ناشر و نقشه‌فروش هلندی، فردریک دویت^۱ (۱۶۳۰-۱۷۰۶)، در آمستردام، منتشر شد. این نقشه مناطقی از ترکیه و مصر کنونی گرفته تا افغانستان و شبه جزیره عربستان، دریای سرخ، رود نیل، قبرس، آسیای صغیر، خلیج عدن، ارمنستان و دریای خزر را پوشش می‌دهد. در خصوص دریا و اقیانوس هند، برخلاف بسیاری از نقشه‌های عتیقه منطقه، اطلاعات جغرافیایی زیادی در سراسر شبه جزیره عربستان نشان داده شده است، از جمله مکان شهرها، شهرک‌ها، رودخانه‌ها و رشته‌کوه‌ها. جزئیات این نقشه را می‌توان به نقشه عربستان^۲ نیکلاس سانسون^۳ در سال ۱۶۵۴ نسبت داد که یکی از بزرگ‌ترین و دقیق‌ترین نقشه‌های منطقه در زمان خود

1. Frederick de Wit
2. Carte des Trois Arabies
3. N. Sanson

بوده است. کارتوش عنوان تزینی شامل چندین شخصیت و حیوانات عجیب و غریب و یک کشتی تجاری با قایقش است. دی ویت در گودا متولد شد و به آمستردام نقل مکان کرد و در آنجا مغازه خود را در کارول اشتات (Kalverstraat) راه انداخت. آثار او شامل اطلس‌های دریا و جهان، نقشه‌های دیواری و کتاب‌های شهر شامل نقشه‌های شهرهای هلند و اروپایی بود. مدتی پس از سال ۱۶۷۴، او صفحات مسی کتاب‌های شهر را از یوهانس یانسونیوس و ژان بلانو به دست آورد. در سال ۱۶۸۸، او از دولت وقت هلند این امتیاز را گرفت که نقشه‌های خود را منتشر کند. نقشه‌های دیویتی در سراسر اروپا متقاضی داشت و تا سال ۱۷۶۳ از سوی شرکت یوهانس کاونز و کورنیل مورتیه فروخته می‌شد. این نقشه به زبان فرانسوی و با ابعاد ۳۹ در ۵۴ سانتیمتر است^۱ و در کتابخانه کنگره آمریکا (Library of Congress: <http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g7430.ct004264>) نگهداری می‌شود.

در این نقشه که زمان اوج گسترش سرزمین عثمانی را نمایش داده است، نوارهای رنگی محدوده‌های مرزی را معلوم کرده‌اند. شروان در قفقاز محل جدایی پرشیا (ایران) از عثمانی است. ایران با عنوان پرشیا دارای هویت مستقل سرزمینی است. آذربایجان با دریاچه ارومیه و شهرهای مهم تبریز، اردبیل (Arderil) و سلماس در شمال باختری ایران را از آناتولی جدا کرده‌اند. در جنوب دریاچه ارومیه، کردستان منطبق با استان کردستان کنونی ایران قرار دارد که می‌توان سنه (سنندج) را در آن تشخیص داد. در جنوب و شرق کردستان ایالت بزرگ عراق عجم (YERACK AGEMI) واقع شده که باید آن را در برابر عراق عرب یا عراق یا کلد (CHALDE) قدیم دید که طبق نقشه در قلمروی عثمانی است. در جنوب باختری ایالت ایرانی خوزستان (CHUSISTAN) با شهرهای قدیمی قرقوب (Cercub) و شوشتر دیده می‌شود.

خلیج فارس با همین اسم یا دریای قطیف ثبت است. با توجه به اینکه نوار مرزی رنگی هم در شمال هم در جنوب دریا امتداد دارد، تعلق‌های مرزی شمال و جنوب دریا به روشنی در نقشه معلوم نیست. گویا بحرین جزوی از ایران است.

نقشه‌های ایران و عثمانی و آسیای یوهان بابتیست هومان^۲ (۱۶۳۳-۱۷۲۴م) در ایران‌شناسی اهمیت زیادی

۱. ۲۵ میلیمتر روی نقشه برابر یک مایل آلمانی است.

۲. Johann Babtist Homann

دارد. یوهان بابتیست هومان در ایالت باواریا در آلمان متولد شد و کارهای نقشه‌کشی خود را در نورمبرگ دنبال کرد و در همان شهر درگذشت. در سال ۱۷۰۲ او یک کارگاه تولید نقشه دایر کرد. از سال ۱۷۱۵ جغرافیدان سلطنتی امپراتوری مقدس روم، مجارستان، کرواسی و اتریش، چارلز ششم^۱ (۱۶۸۵-۱۷۴۰) بود و به عضویت آکادمی علوم پروس (Prussian Academy of Sciences)، تاسیس سال ۱۷۰۰م در برلین درآمد. وی مؤلف چندین کتاب اطلس نقشه‌های جغرافیایی است. نقشه آسیای او با عنوان آسیای اخیر (Asiae recentissima delineatio) که سال ۱۷۰۰، در نورمبرگ چاپ شد، با ابعاد ۴۸ در ۵۷ سانتی‌متر، به زبان آلمانی است و در کتابخانه کنگره آمریکا نگهداری می‌شود، (Library of Congress: <http://hdl.loc.gov/loc.gmd/g7400.ct002024>) سند قابل‌اعتنایی برای مفهوم کشور و مرزهای ایران است. در این نقشه ایران به رنگ بنفش و با نام حکومت پرشیا (ایران) از امپراتوری عثمانی (IMPERIUM TURCICUM) و عربستان که اولی آبی و دومی زرد رنگ هستند تمایز یافته است. همچنین قلمروی پهناور ازبکان (TARTARIA) با رنگ سبز و امپراتوری مغولان هند (MOGOLIS) (IMPERIUM TURCICUM) با رنگ زرد سرزمین‌های مجاور ایران در شمال خاوری و خاور هستند. به این معنا پرشیا (ایران)، در سده ۱۷، طبق این سند جغرافیایی، کشوری با مفهوم مستقل در آسیا بود. رنگ‌آمیزی این کشورها نوار مرزی آنها را به راحتی قابل تشخیص کرده است. باختر ایران از شمال رو به جنوب با شیروان آغاز شده، بتلیس (Bithlis) که امروز در آناتولی ترکیه قرار گرفته در قلمروی ایران نشان داده شده و همچنین دریاچه ارومیه. کردستان به دو بخش ایرانی و عثمانی تقسیم یافته و قرار گرفتن سلماس در خاک ایران شاهدهی است بر اینکه استان آذربایجان غربی و کردستان امروز به ایران تعلق دارد. لرستان (LAURESTAN) و خوزستان (CHUSISTAN) ایالت‌های مرزهای غربی ایران هستند. خلیج فارس (SINUS PERSICUS) منطبق با خلیج فارس و دریای عمان مرزهای جنوبی ایران است که نقشه قلمروی ایران را به نوار ساحلی و جزیره‌های شمالی این دریا محدود کرده است.

1. Charles VI



۴. نقشه آسیای هومان، ۱۷۱۲م، نورمبرگ

هومان که نقشه‌کش پرکاری بود و نقشه‌هایش ارزش زیادی دارند، در نقشه امپراتوری پرشیا (ایران) به نمایش ایالت‌های پرشیا در سال ۱۷۱۵م پرداخت. عنوان پرشیا در این نقشه امپراتوری است و این نشان می‌دهد که در ابتدای قرن ۱۸ ایران از مفهوم سیاسی شناخته‌شده‌ای در قواره عثمانی، که آن نیز پیشوند امپراتوری داشته، برخوردار بوده است. نقشه در زمان شاه سلطان حسین ترسیم شده و در شناخت تقسیمات کشوری صفویه پراهمیت به نظر می‌رسد؛ چون به استناد آن می‌توان آشفتگی‌های متون آن دوران درباره چگونگی تقسیم‌بندی ایالات را تا اندازه زیادی برطرف کرد. این نقشه به زبان لاتین و با ابعاد ۵۷/۵ در ۴۹ سانتی‌متر، در نورمبرگ چاپ شده است. بر اساس عنوان نقشه، هومان در تکمیل اطلاعات خود از سفرنامه‌های اولناریوس و تاورنیه استفاده کرده و این تنها نقشه ایرانی است که از وی به جای مانده است. مهم اینکه در کارگاه نقشه‌کشی هومان چند نقشه از دریای کاسپی و نقشه‌ای نیز از ایالت گیلان ترسیم شده است. این سند جغرافیایی در شمار نخستین نقشه‌هایی است که دریای کاسپی را با موقعیت درست جغرافیایی خود نشان می‌دهد. هومان در رسم دریای خزر از نقشه کارل خداوردن (۱۷۱۹-۱۷۲۰) سود برده است (Alaei 2, p. 147; The History of Cartography: v 6, p. 7-8). عنوان نقشه امپراتوری ایران و ایالت‌های آن و با مقیاس ۱:۶۰۰۵۰۰۰ در واحدهای طول آلمانی و ایرانی است. یک نسخه از این نقشه در کتابخانه ملی فرانسه در پاریس نگاهداری می‌شود و نسخه دیگری که در این مقاله از تصویر آن بهره گرفته شده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است.

ایالت‌ها و نواحی غربی پرشیا (ایران) از شمال تا جنوب در ابتدای سده ۱۸ میلادی عبارت‌اند از:

۱. گرجستان ایبریا (GERGIA IBERIA)
 ۲. ارمنستان
 ۳. منطقه قراباغ اران (KARABAGH IRAN)
 ۴. ماد و آذربایجان
 ۵. بخشی از کردستان که بخش دیگر آن در قلمروی عثمانی است. میانه (Miana) که در کردستان نموده شده متعلق به ایران است، شهرزور به عثمانی تعلق داشته و دریاچه ارومیه (Rumi lac) هم در خاک ایران قرار دارد.
 ۶. ایالت لرستان که تماماً در قلمروی ایران جانمایی شده است.
 ۷. خوزستان
 ۸. و بحرین بری و بحری، منطبق با بخش نواری وسیعی از ساحل جنوبی دریا با عنوان بحرین تعلق به ایران دارد.
- خلیج فارس با نام‌های خلیج فارس و خلیج بصره (SINUS PERSICUS GOLFE di BASSORA) در نقشه دیده می‌شود.
- دریاچه وان، و نواحی پیرامون آن چون بتلیس بیرون از قلمروی ایران نموده شده‌اند. به این ترتیب، آناتولی به ایران تعلق ندارد.



۵. نقشه امپراتوری پرشیا (ایران) هومان، ۱۷۱۵، نورمبرگ

۸ نتیجه‌گیری

منابع و متون متنوع عصر صفوی از کتاب‌های تاریخ تا رساله‌های جغرافیایی، تذکره‌های اداری و نامه‌ها و اسناد روابط خارجی و فرمان‌های داخلی و سفرنامه‌های خارجی گواهی است متقن و مستند بر احیا یا ایجاد مفهوم سیاسی ایران در آن دوران؛ به این معنا که صفویان موفق شدند کشوری با مرزهای جغرافیایی مشخص و هویت سیاسی معلوم بنیاد نهند که ایران نامیده می‌شد. این کشور نزد اروپایی‌ها، بنا به سابقه دیرین، همان پرشیای مصطلح در یونان و روم خوانده شد. ولی نزد آنها هرگز پرشیا با ایالت تاریخی پارس یکی نبود؛ بلکه پرشیا منطبق با سرتاسر ایران و در قامت یک کشور یا امپراتوری بود. این مهم را می‌توان از عنوان نقشه‌ها دریافت که غالباً با الفاظ حکومت، قلمرو، امپراتوری و نظایر آن همراه است.

نقشه‌های جغرافیایی تاریخی، به سبب ماهیت تصویری و گویایی که دارند، ضمن اعتبار سندی، تصویری روشن و دقیق از گستره ایران در آن سده‌ها ارائه کرده‌اند. جای بسی خوشبختی است که صفویان هم‌زمان با برآمدن نقشه‌نگاری مدرن در اروپا هستند و در نتیجه شمار نسبتاً فراوانی نقشه جغرافیایی از سده‌های پانزدهم تا هجدهم در دست است که ایران و سرزمین‌های پیرامون آن را نمایش می‌دهند و بنابراین، اسناد مناسبی برای بررسی مرزهای ایران آن دوره در اختیار است. در این پژوهش نقشه‌هایی استفاده شده است که گستره ایران و عثمانی را در یک قاب کشیده‌اند.

مستند به شش نقشه جغرافیایی این پژوهش، که ارزش سندی بیشتری دارند، مرزهای ایران در تقابل با عثمانی دچار تحولات زیادی شده است. این نقشه‌ها نشان داده‌اند که ایالت‌های گرجستان و ارمنستان در قفقاز و آناتولی و آذربایجان حالیه، صحنه بیشترین چالش بوده‌اند. منطقه شروان یا قراباغ بعدی از این رقابت اندکی دورتر مانده و بیشتر سهم ایران بوده است. اما گاه سیاست توسعه سرزمینی باعالی تا آذربایجان را نیز از ایران گرفته است. در مقابل، ایران نیز در برخی نقشه‌ها تا آناتولی در شرق و دریاچه وان و عراق عرب با شهر بغداد یا بصره پیشروی داشته است. کردستان وضعیتی متفاوت داشت؛ و به دو قسمت عثمانی و ایرانی تقسیم شده بود. وضعیتی شبیه کردستان امروز و اقلیم خودمختار در عراق. اما لرستان و خوزستان همواره ایرانی باقی ماندند و هیچ‌یک از نقشه‌ها این دو ایالت را سهم عثمانی ندانسته‌اند. در خلیج فارس، همواره جزیره‌های شمال دریا

متعلق به ایران است و حتی در نقشه ۱۷۱۵ هومان نوار ساحلی جنوب خلیج فارس نیز تعلق به ایران دارد. ضمن اینکه جزیره‌های نیمه شمالی دریا نیز در تمامی نقشه‌ها به رنگ خاک ایران نمایش داده شده‌اند.

در پایان می‌توان با استناد به نقشه‌های جغرافیایی نتیجه گرفت:

- در عصر صفوی ایران هویت سیاسی معلوم و ایالت‌ها و مرزهای سیاسی مشخص داشت، که ایرانیان آن را ایران می‌خواندند و در نقشه‌های اروپایی پرشیا خوانده می‌شد.
- مرزهای غربی ایران در رقابت و کشمکش با عثمانی دستخوش تغییر و تحول بود، اما شروان، آذربایجان، کردستان، لرستان و خوزستان و جزیره‌های خلیج فارس، همواره تعلق سرزمینی به ایران داشتند و چنانچه توسط عثمانی تصرف می‌شدند، این تصرف، تجاوز بود، نه تملک. مشابه این وضعیت وقتی ایران در آناتولی یا عراق عرب حضور داشت نیز تعمیم‌پذیر است؛ چه اینکه شمار نقشه‌هایی که نیمه غربی ایران را به عثمانی داده‌اند کمتر است؛ همچنین نقشه‌هایی که عراق عرب را از آن ایران دانسته‌اند؛ اما شمار نقشه‌هایی که شرق دریاچه وان و بتلیس را متعلق به ایران دانسته‌اند اندک نیست. این مهم نشان از پیوستگی‌های سرزمینی شرق آناتولی با آذربایجان ایران دارد که هم‌اکنون نمودهای آشکار آن را می‌توان در زبان و فرهنگ جست.

منابع

- آقازاده، جعفر، «وضعیت ناحیه ماکو در میانه منازعات ایران و عثمانی (از سقوط اصفهان تا مرگ نادرشاه)»، پژوهش‌های تاریخی، س ۳، ش ۱۳، مهر ۱۴۰۰، ص ۷۳-۹۰.
- ابی‌زاده، سامان و محمدتقی پیربابایی و احد نژادابراهیمی، «بازخوانی ساختار شهر اردبیل دوره صفویه بر اساس تطبیق متون تاریخی در نقشه آدام اولناریوس»، نشریه هنرهای زیبا- معماری و شهرسازی، دوره ۲۴، ش ۴، ۱۳۹۸، ص ۷۱-۸۲.
- اطلس تاریخی ایران، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۰.
- امامی خویی، محمدتقی، «صلح ایران از دیدگاه مورخان»، نشریه مطالعات و تحقیقات تاریخی، ش ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۹-۳۲.
- امینی هروی، امیرصدرالدین ابراهیم، فتوحات شاهی، تصحیح و تعلیق و توضیح و اضافات محمدرضا نصیری، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۲.
- انوری، امیرهوشنگ، اطلس تاریخی نقشه‌ها و تصویرهای جغرافیایی آذربایجان، ندای تاریخ، تهران ۱۳۹۴.

- اوزون چارشلی، اسماعیل حقی ۱، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، جلد ۱، کیهان، تهران ۱۳۶۸.
- اوزون چارشلی، اسماعیل حقی ۲، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، جلد ۲، کیهان، تهران ۱۳۶۹.
- باربارو، جوزافا، سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، خوارزمی، تهران ۱۳۸۱.
- بهره‌روزی، محمود، «دلاواله»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۸، بنیاد دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۹۲، ص ۲۹-۳۱.
- پارسادوست، منوچهر، ریشه‌های تاریخی اختلاف ایران و عراق، شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۹.
- پورگشتال، هامر، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، جلد ۲، زرین، تهران ۱۳۷۶.
- پیگولوسکایا، ن. و دیگران، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم، ترجمه کریم کشاورز، پیام، تهران ۱۳۵۳.
- تاورنیه، جان بابتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، کتابفروشی تأیید - کتابخانه سنایی، بی‌جا ۱۳۵۱.
- ترکمان، اسکندریبگ، عالم آرای عباسی، زیر نظر ایرج افشار، جلد ۲، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.
- حافظ نیا، محمدرضا، جغرافیای سیاسی ایران، سمت، تهران ۱۳۸۱.
- حافظ نیا، محمدرضا و ولی قلی‌زاده، علی، «دولت صفوی و هویت ایرانی»، مطالعات ملی، ش ۴ (۳۲)، ۱۳۸۶، ص ۳-۲۸.
- رازی، امین احمد، تذکره هفت اقلیم، تصحیح و تعلیق سیدمحمد رضا طاهری، جلد ۳، سروش، تهران ۱۳۷۸.
- سحاب، محمدرضا، «نقشه و نقشه نگاران خلیج فارس»، تاریخ، ویژه‌نامه خلیج فارس، شماره پیاپی ۵، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱-۲۱۵.
- سومر، فاروق، نقش ترکان آناتولی در تشکیل دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی خویی، گستره، تهران ۱۳۷۱.
- سیوری، راجر (۱۳۶۶)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، سحر، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶.
- صفت گل، منصور ۱، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی: تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری، رسا، تهران ۱۳۸۱.
- صفت گل، منصور ۲، «نقشه‌نگاری و خلیج فارس منظر صفوی»، تاریخ، ویژه‌نامه خلیج فارس، ش ۵، ۱۳۸۲، ص ۲۱۵-۲۳۰.
- صفرزایی، عبدالله و یاسر ملازبی، «جغرافیای تاریخی مکران در دوره صفوی براساس نقشه‌های تاریخی اروپاییان»، مجله پژوهش‌های علوم تاریخی، دوره ۱۳، ش ۲، شماره پیاپی ۲۶، ۱۴۰۰، ص ۹۶-۱۱۸.
- صفرزایی، عبدالله و یاسر ملازبی، نقش راه‌های ارتباطی سیستان و قندهار در مناسبات ایران و هند در دوره صفوی (براساس نقشه گیوم دلیل فرانسوی)، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، دوره ۱۶، ش ۳۰، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۳۴۲-۳۶۹.
- طهماسب بن اسماعیل (بی‌تا)، تذکره شاه طهماسب، شرق، تهران.

- فسایی، حسن حسینی، فارسنامه ناصری، تصحیح منصور رستگار فسایی، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۲.
- فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس، دانشگاه تهران، چاپ پنجم، تهران ۱۳۵۳.
- گودرزی، بهروز، مرزهای غربی ایران صفوی، نگارستان اندیشه، تهران ۱۴۰۰.
- لارودی، زندگانی نادرشاه پسر شمشیر، ایران زمین، تهران ۱۳۷۰.
- لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان، مطبعة عامره، استانبول ۱۳۴۱.
- مجربی، حسن و محمدتقی امامی خوبی و ابوالفضل رضوی، «بررسی عوامل تاثیرگذار در انعقاد صلح آماسیه در مرزهای غربی»، پژوهشنامه مطالعات مرزی، س ۶، ش ۲، تابستان ۱۳۹۷، ص ۲۵۲-۲۷۳.
- محمدی برزگر، جعفر و علی اصانلو، «بررسی مناقشه‌های مرزی ایران در دوره صفوی با عثمانیان»، علوم و فنون، س ۵، ش ۳، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۳۵-۱۵۴.
- مزاوی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، گستره، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۸.
- مستوفی بافتی، محمد مفید، مختصر مفید، به کوشش ایرج افشار، موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۹۶.
- میراحمدی، مریم، تاریخ تحولات ایران‌شناسی در دوران اسلامی، طهوری، تهران ۱۳۹۵.
- وثوقی، محمدباقر و منصور صفت‌گل، اطلس تاریخی بنادر و دریانوردی ایران، سه جلد، سازمان بنادر و دریانوردی، تهران ۱۳۹۶.

- Agoston, Gabor & Bruce Master, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, Library of Congress, New York 2009.
- Alaei, Syrus (2005), *General Maps of Persia 1477- 1925*, Leiden & Boston: Brill.
- Alaei, Syrus (2010), *Especial Maps of Persia 1477- 1925*, Leiden & Boston: Brill.
- Boiste, Pierre C. V, *Universal Dictionary of the French Language*, Drsray; slamoglu, Inan Huri, Paris 1803.
- Couto, Dejanirah & Jean - Louis Bacque - Gramont & Mahmoud Taleqhani, *Historical Atlas of the Persian Gulf*, Brepols Oublisher, Belgium 2006.
- General Dictionary Geographique, Historique et Critique* (1768) vol. Q- S, Paris: Chez Les Libraires Associes; Nicolle, David, *Historical Atlas of the Islamic World*, Mercury Books, London 2004.
- Murphey, Jan: *European Cartographers and Transfers in Early Ottoman Imperial Strategy*, Contribution by M. Pinarremiralioglu, Thorintal Institute Museum of the University of Chicago, 2007.
- Sahab, Mohammad-Reza, et al, *Persian Gulf Atlas and Historical Maps*, Center for Document & Diplomatic History, Tehran 2005.
- Stassart, Gosvin J. A, *Elementary Abstract of Geography, Ancient and Modern*, Bernard, Paris 1804.
- Woods, Jhon E: *Aqqyunlu Clan, Confederation, Empire*. Bibliotheca, Minneapolis and Chicago 1976.

ارسال: ۱۴۰۱/۷/۱۰

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۰

doi:10.22034/nf.2024.208170

پژوهشی در معادل‌های ترکی فرسنگ عربی به فارسی مصهرحۃ الأسماء

معصومه امینیان* (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران - ایران)

میلاذ بیگدلو** (دانشجوی دکتری رشته مطالعات ترجمه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران - ایران)

چکیده: مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ فرهنگ‌های عربی به فارسی است که به قلم لطف‌الله بن ابی‌یوسف حلیمی، لغت‌شناس عثمانی تبار قرن نهم هجری، در سرزمین عثمانی تألیف شده است. این کتاب، با وجود آن‌که عموماً فرهنگ دوزبانه عربی - فارسی شناخته می‌شود، معادل‌هایی ترکی در برخی از مدخل‌ها دارد که به نظر می‌رسد در مطالعات لغت‌شناختی در حوزه زبان ترکی کهن به‌ویژه ترکی عثمانی شایان توجه باشد. پژوهش حاضر حاصل تحقیق و بررسی معادل‌های ترکی این فرهنگ است که در هشت جنبه شیوه درج و ترتیب معادل‌ها، شمار و تعدد برابرها، زبان مبدأ لغات ترکی، شیوه ترجمه، چندگانگی املائی و تلفظی، صورت‌های مشکول، واژه‌های دخیل و بررسی موضوعی واژه‌ها ارائه گردیده است.

کلیدواژه‌ها: مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ، لطف‌الله حلیمی، فرهنگ کهن، معادل‌های ترکی، ترکی عثمانی.

۱ مقدمه

فرهنگ عربی به فارسی مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ در سال ۸۷۲ق و به قلم فرهنگ‌نویس و لغت‌شناس عثمانی تبار، لطف‌الله بن ابی‌یوسف حلیمی، در سرزمین عثمانی نگاشته شده است. قرن نهم هجری

* masumeaminian@yahoo.com

** bigdeloo.milad@gmail.com

از نظر تحولات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و زبانی، برگ تازه‌ای از تاریخ ایران زمین به شمار می‌رود. در این برهه از تاریخ ایران، عوامل گوناگونی سبب تغییر و تحولاتی در زبان شد که برخی از آنها عبارت‌اند از: فتح ایران به دست اعراب و رواج زبان عربی به‌عنوان زبان دین و زبان قوم غالب؛ هجوم ترکان مسلمان به ایران و حاکمیت طولانی‌مدت آنان و رواج زبان ترکی به‌عنوان زبان حاکمان؛ بیرون آمدن زبان فارسی دری از خاستگاه اصلی خود و گسترش آن به‌عنوان زبان رسمی جامعه؛ گسترش حوزه نفوذ و کاربرد زبان فارسی در خارج از قلمرو ایران مانند ترکیه، هند، چین و گسترش تعاملات فرهنگی و اقتصادی با دیگر اقوام. به تدریج نیاز زبانی جامعه برای ارتباط بیشتر با اقوام مختلف شدت گرفت. از این رو، فرهنگ‌نویسان هر قوم در صدد برآمدند که به‌منظور آموختن زبان قوم دیگر و آموزاندن زبان خود به آنها دست به تدوین فرهنگ‌هایی دو یا سه‌زبانه زنند. اهمیت این قرن در تاریخچه فرهنگ‌نگاری آن است که تدوین فرهنگ‌های دوسویه یا سه‌سویه خارج از قلمروی زبان فارسی یعنی در هند و ترکیه انجام پذیرفت (صبغی، ص ۴۰۵).

رواج فرهنگ‌های دوزبانه ترکی به فارسی و سه‌زبانه عربی - فارسی - ترکی از سده نهم هجری در آناتولی شاهدهی است بر نشر روزافزون زبان فارسی در قلمروی حکومت‌های تیموری و ترکان عثمانی و نیز حکومت ترکمانان در ایران. با مروری بر فرهنگ‌های مهم این دوره می‌توان بیشتر به نقش لطف‌الله حلیمی در سیر این جریان علمی با تألیف چهار فرهنگ فارسی به ترکی و یک فرهنگ عربی به فارسی (با آمیزه‌ای از معادل‌های ترکی) پی برد. مشاهده نام وی با تعدد آثارش در کنار فرهنگ‌نویسانی چون احمد قیصری، مؤلف تاج‌الرؤوس و عزّالنفوس و بهاء‌الدین مغلقروی، مؤلف اعجوبة‌الغرائب فی نظم الجواهرالعجایب نمایانگر جایگاه ویژه وی در این زمینه است (رشنوزاده ۲، ج ۶، ص ۶۴۰). این ویژگی او را در زمره پیشگامان این طرز از فرهنگ‌نویسی قرار داده است به طوری که آثار او مأخذ فرهنگ‌نویسان بعد قرار گرفت. قراحصاری در شامل‌اللغة و نعمت‌الله بن احمد بن مبارک رومی در لغت نعمت‌الله از لغت حلیمی او (← ذاکرالحسینی ۲، ص ۲۳) و حسن شعوری در فرهنگ شعوری از بحرالغرائب او به‌عنوان یکی از منابع خود نام برده‌اند (← جعفری، ج ۵، ص ۵۵).

مُصَرِّحَةُ الْأَسْمَاءِ حاصل قلم‌فرسایی مؤلف لغت‌شناسی است که پیش از آن فرهنگ‌هایی همچون بحرالغرائب، نثارالملک و لغت حلیمی را در کارنامه فرهنگ‌نگاری خود دارد. این فرهنگ مشتمل بر ۱۷۱۱۲ مدخل است که اکثر برابرندهای آن به زبان فارسی و به‌ندرت عربی و حدود ۱۱۸۰ مدخل نیز

حاوی معادل‌های ترکی است. با توجه به این مهم، وجود معادل‌های ترکی در فرهنگ مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ، به‌رغم تعداد کم آنها، آن را به فرهنگی سه‌زبانه شبیه ساخته است. از این‌رو بررسی آنها در یک متن لغوی (فرهنگ) متعلق به قرن نهم می‌تواند در تحقیقات زبان‌شناختی در حوزه زبان ترکی عثمانی کهن درخور توجه باشد. در این پژوهش سعی شده است ضمن معرفی مختصر فرهنگ مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ، معادل‌های ترکی آن از جنبه‌های مختلف زبان‌شناختی بررسی شود.

۲ پیشینه تحقیق

پیش از این، در چندین پژوهش به بررسی زندگانی و آثار حلیمی پرداخته شده است. برخی از آنها افزون بر معرفی اثر یا آثار وی به واکاوی ویژگی‌های لغوی و زبانی آن پرداخته‌اند (بیگدلو؛ کویا و همکاران؛ امینیان و همکاران) و برخی دیگر فقط به معرفی آن بسنده کرده‌اند (ذاکرالحسینی؛ همو؛ رشنوزاده، ج ۶، ص ۱۷۴-۱۷۳؛ همو، ۳، ۸۰۳؛ منزوی، علینقی، ص ۲۰۱-۲۰۳).

قدیمی‌ترین منبع موجود که در آن از فرهنگ موردنظر ما، مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ، نام برده شده است انیس الفقهاء (فی تعریفات اللفاظ المتداوله بین الفقهاء) اثر قاسم بن عبدالله قونوی (م: ۹۷۸ق) است. وی در این کتاب در بخش معرفی «کتب‌اللغة» - که بسیار مختصر به آن پرداخته و فقط به معرفی نه اثر در این زمینه بسنده کرده است - مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ را در کنار کتب لغت مشهوری همچون العین خلیل بن احمد، الصّحاح جوهری، اساس البلاغة زمخشری، المصا‌در ابوبکر تنوسی، المغرب مطرزی، دیوان‌الادب فارابی و مجمل‌اللغة ابن فارس نام برده (قونوی، ص ۳۹-۴۰) و، در مواردی، از معانی آن مدد جسته است (همان، ص ۶۵).

۳ معرفی مؤلف

تاریخ تولد حلیمی در هیچ‌یک از منابع موجود ذکر نشده است. محل تولدش را برخی آماسیه (ثریا، ج ۲، ص ۲۴۱؛ بروسلی، ص ۲۷۳) و برخی قسطنونوی ترکیه (مجدی افندی، ص ۳۸۶؛ اسماعیلی و دیگران، ص ۳۳۲) نام برده‌اند. محدود منابعی در ادامه نام وی نسبت «رومی» (حاجی‌خلیفه، ج ۲، ص ۱۲۴۶) و «آماسی» (احسان‌اوغلو، ص ۲۲۸) آورده‌اند. خانواده وی اهل سیواس بوده‌اند اما احتمالاً خودش در آماسیا متولد و بزرگ شده و نام پدر بزرگش «عبدالحمیم» بوده است. برخی منابع ذکر کرده‌اند که وی ایرانی بوده و به زبان فارسی تسلط داشته و تحصیلات اصلی خود را در ایران، در یکی از محافل برجسته فرهنگی آن زمان، گذرانده است (Erkan, p. 341).

حلیمی عمر طولانی یافته و نزد پادشاهان عثمانی، ابوالفتح سلطان محمد خان فاتح (حک: ۸۵۵-۸۸۶ق)، ابوالنصر سلطان بایزید دوم (حک: ۸۸۶-۹۱۸ق) و سلطان سلیم خان یاوز (حک: ۹۱۸-۹۲۶ق)، عزت و اعتبار داشته است (ذاکرالحسینی ۱، ص ۶). وی در قسطنطنیه معلم برخی از فرزندان سلاطین بود (کخاله، ج ۷، ص ۱۵۷) و پیش از بر تخت نشستن ابوالنصر سلطان بایزید بن محمدخان بن مرادخان، پادشاه عثمانی (حک: ۸۸۶-۹۱۸ق)، معلم او بوده و از جمله حکایات و دواوین عجم را به وی می‌آموخته است (ذاکرالحسینی ۱، ص ۸). از آنجا که وی قاضی بوده، می‌توان دانست که بر فقه و دیگر لوازم علم قضا احاطه داشته است و از آثار او چنین برمی‌آید که با عروض، قافیه، بدیع، بیان، معما، دبیری، ریاضی، نجوم، طب و اخلاق نیز آشنا بوده است (همان، ص ۷). حلیمی از طیبیان معروف زمان خود بود که نزد شرف‌الدین صابونجی‌اوغلو، رئیس دارالشفای آماسیه، پرورش یافت و اثری در طب به نام لطف محمدخان تألیف کرد و آن را به سلطان محمد فاتح تقدیم نمود (کاتبی، ج ۱۴، ص ۶۳).

با توجه به مشاغل خطیر حلیمی و تبحر وی بر علوم مختلف و نیز بررسی زبانی آثار حلیمی به‌خوبی می‌توان دریافت که وی به سه زبان عربی، ترکی و فارسی تسلط کامل داشته است؛ اما به‌خوبی آشکار است که وی بعد از زبان ترکی گرایش خاصی به زبان فارسی داشته و در بحرالغرائب این نکته را بیان کرده است:

نظم گوهرها بر احکام حکم جامع مجموع الفاظ عجم
گرچه الفاظ عرب باشد فصیح لیک همچون فارسی نبود ملیح

(حلیمی، ۱، ص ۱۹)

از کهن‌ترین منابعی که از لطف‌الله حلیمی یاد کرده است می‌توان به فرهنگ فارسی به ترکی شامل‌اللغه، اثر حسن بن حسین بن عماد قراحصاری، که معاصر حلیمی بوده است، اشاره کرد. وی در مقدمه کتاب خود از حلیمی با لفظ «مولانا» یاد کرده و اثرش لغت حلیمی (با عنوان رساله قاسمیه) را از مآخذ کار خویش برشمرده است (ذاکرالحسینی ۱، ص ۶ و ۱۸). یکی دیگر از قدیمی‌ترین منابعی که از لطف‌الله حلیمی نام برده حدائق‌الشقایق (کتابت: ۹۹۵ق) اثر محمد مجدی افندی است. مجدی افندی در کتاب خود، که ترجمه آزاد به زبان ترکی از کتاب عربی الشقائق‌النعمانیة طاش کبری زاده (م: ۹۳۵ق) است، در «تذیلی» که در ترجمه شرح حال «مولانا عبدالحلیم بن علی» بر مطالب شقائق‌نعمانیة (طاش کبری‌زاده، ص ۲۲۸) افزوده است، تأکید می‌کند که این عبدالحلیم با لطف‌الله حلیمی مشابهتی ندارد و

بیان می‌دارد که لطف‌الله حلیمی اهل قسطنطنیه است و از دیار عجم آمده است و در ادامه به معرفی مختصر کتاب بحرالغرائب وی می‌پردازد (← مجدی افندی، ص ۳۸۶).

به جز منابع یادشده، در تذکره‌های متعددی به زبان‌های ترکی و عربی به شرح حال مختصری از حلیمی و معرفی اجمالی آثار او پرداخته شده است (← بروسلی، ص ۲۷۳؛ ثریا، ج ۲، ص ۲۴۱؛ بغدادی، ج ۱، ص ۸۴۰؛ همان، ج ۲، ص ۴۹۴؛ آقابزرگ تهرانی، ج ۱، ص ۱۷؛ حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۲۵؛ کحاله، ج ۸، ص ۱۵۷؛ بوسینه، ج ۷، ص ۱۸۴). تفصیل بیشتری از این نوع تحقیقات در مقالات دانشنامه‌ای متأخر مشاهده می‌شود (← رشنوزاده، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ کاتبی، ج ۱۴، ص ۶۲-۶۳؛ بنزاده اردبیلی، ج ۲۱، ص ۳۱۷-۳۱۸). جامع‌ترین این مقالات به زبان ترکی و از آن مصطفی ارکان است (← Erkan, p. 341).

۱-۳ آثار حلیمی

حلیمی آثار متعددی در علوم گوناگون در زمینه‌های لغت‌شناسی، فقه، قضا، طب، نجوم، ریاضی، اخلاق و عقاید اسلامی، شعر، عروض، قافیه، بدیع، بیان، معما، دبیری، ترجمه قرآن و خوشنویسی از خود برجا گذاشته است که نمایانگر گستردگی و تنوع دانش اوست. این آثار عبارت‌اند از:

۱. بحرالغرائب: فرهنگ منظوم دوزبانه فارسی به ترکی به سبک و سیاق نصاب الصبیان ابونصر فراهی؛

۲. نثارالملک: فرهنگ دوزبانه فارسی به ترکی؛

۳. لغت حلیمی: فرهنگ دوزبانه فارسی به ترکی که به فرهنگ قاسمیه یا قائمیه نیز شهرت دارد.

لغت حلیمی در حقیقت ترجمه ترکی همراه با تلخیص و تفصیل نثارالملک است؛

۴. مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاء: فرهنگ عربی به فارسی همراه با برابرهادهای ترکی در چندین مدخل؛

۵. التائیه الحلیمی مع شرحها: شرح قصیده عربی پنجاه‌ویک بیتی است که در دوران حبس در توقات برای سلطان محمد فاتح در بحر رجز مثنیٰ سالم نوشته شد. تنها نسخه آن که به دست خط مؤلف به تعلیق نوشته شده در کتابخانه سلیمانیه موجود است (ibid)؛

۶. گلشن زیبا: منظومه فارسی در طب که در سال ۸۶۲ق تألیف و به محمد فاتح تقدیم شده است؛

۷. ترجمه قرآن به فارسی: این نسخه در سال ۸۸۳ق با هنر خوشنویسی حلیمی و ترجمه وی در

زیر هر سطر نگاشته شده است. تنها نسخه این ترجمه که در سال ۱۱۷۱ق / ۱۷۵۶م توسط عثمان سوم

به بخش خرقة سعادت اهدا شد، در کتابخانه موزه توپقاپو سرای، گنجینه امانت، شماره ۶۵ نگهداری می‌شود (ibid)؛

۸. مختصرالاشکال و شرحها: معروف به فرایض حلیمی، که مختصری است به زبان عربی در حقوق ارث؛

۹. تحفة مقدّمه اللغة: فرهنگ منظوم فارسی به ترکی؛

۱۰. حاشیه الحلیمی علی الخیالی: نجم‌الدین نسفی در «عقاید اسلامی» رساله بسیار کوتاهی دارد که سعدالدین تفتازانی شرحی با نام شرح العقایدالنسفی بر آن نوشته و خیالی نیز حاشیه‌ای بر آن شرح رقم زده است. کار حلیمی نیز ماهیت حاشیه‌نویسی دارد که برای حواشی خیالی نوشته شده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلیمانیه علی پاشا به شماره ۲/۲۸۱ نگهداری می‌شود (ibid)؛

۱۱. مرآت التایبین: کتابی به زبان فارسی با موضوع توبه که در سال ۸۶۵ق نوشته شده است (ibid)؛

۱۲. رساله فی بیان قواعد المعما: رساله‌ای به زبان ترکی که در آن قواعد معمایی فارسی مأخوذ از شرح بحرالغرائب با نمونه‌های تازه‌ای توضیح داده شده است؛

۱۳. رساله فی تجنیسات والتسیحات والمجازات: رساله منظوم به زبان ترکی که در آن قواعد جناس و تشبیه و استعاره را با نمونه‌هایی توضیح می‌دهد.

از این آثار هیچ‌یک تاکنون تصحیح نشده است اما از میان آنها، دو اثر به صورت نسخه‌برگردان یا عکسی (فاکسیمیل) به چاپ رسیده است: ۱. لغت حلیمی (Halîmî, 2013) که در این چاپ افزون بر نسخه عکسی، متن کتاب به خط ترکی کنونی نیز به تحریر درآمده است؛ ۲. بحرالغرائب (حلیمی، ۱۳۹۴). فرهنگ مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ حلیمی به‌اهتمام معصومه امینیان در دست تصحیح است. از آثار حلیمی نسخ خطی متعددی بر جا مانده که در فهرست‌های نسخ خطی از آنها یاد شده است (احسان‌اوغلو، ۲۲۸؛ اسماعیلی، ۳۳۲؛ درایتی، ج ۹، ص ۶۸۹؛ درایتی، ج ۲۹، ص ۸۳۸؛ سبحانی، ص ۱۲، ۲۳، ۴۸، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۹۲، ۳۳۴، ۳۹۰، ۳۹۱، ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۲۳، ۴۳۸، ۵۹۷؛ منزوی، احمد، ج ۳، ص ۱۹۲۰).

از میان آثار حلیمی تنها فرهنگ مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ است که آمیزه‌ای از سه زبان عربی، ترکی و فارسی است. از آنجاکه این کتاب در فهرست‌های نسخ خطی، فرهنگ عربی به فارسی معرفی شده، معادل‌های ترکی در آن از نظر دور مانده است. از این رو، در بخش پیش رو، به شیوه کار حلیمی در آوردن برابرهای ترکی از چند نظرگاه به اختصار اشاره می‌شود.

۴ بررسی معادل‌های ترکی مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ

در آغاز این بخش بایسته است برای آشنایی بیشتر با این فرهنگ به معرفی مختصر آن پرداخته شود:

معرفی مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ

این فرهنگ مشتمل بر ۱۷۱۱۲ مدخل است که به ترتیب الفبایی مبتنی بر حرف اول و دوم قرار گرفته‌اند. اکثر برابرنهادهای آن به زبان فارسی و حدود ۱۱۸۰ مدخل آن حاوی معادل‌های ترکی است. همانطور که پیشتر اشاره شد فرهنگ‌های سه‌زبانۀ عربی، فارسی و ترکی رهاورد تعامل فرهنگی و زبانی رایج در قرن نهم هجری و تنوع و تکثر فرهنگ‌نویسی است که می‌توان از قدیمی‌ترین آنها، براساس منابع موجود، از ترجمۀ مرقاة الکلام العرب و العجم (ترجمه: ۸۳۵ق) به قلم ابراهیم مسکن نام برد (صباغی، ص ۴۰۷). از این رو می‌توان مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ را جزو اولین فرهنگ‌هایی دانست که در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. وجود لغاتی که طبق پیکره‌های موجود زبانی برای اولین بار در این کتاب دیده می‌شود و قبل از آن در فرهنگ‌های مشابه نبوده و بعد از آن نیز در متون رواج یافته است خود دلیلی بر این مدعا است. لغاتی همچون: باده = پایزه (حلیمی ۲، ۵۵ر)؛ بشمه (۳۵ر)؛ پُشکله = بشکله (۱۰۸چ)؛ چوغان (۹۴ر)؛ خایه‌ریز (۸۵چ)؛ زمنج (۶۰چ)؛ شفوت (۹۳ر)؛ منجو (۸۶ر)؛ منتر (همان، ۹۶چ و ۱۰۰ر)؛ منگنه (۱۰۵چ).

این فرهنگ دارای ویژگی‌هایی ممتازی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

تعریف‌های دقیق و جامع

بررسی نمونه‌های متعددی از تعریف‌های این کتاب نشان می‌دهد که این فرهنگ با روشی نسبتاً نوین در تعریف‌نگاری، متمایز و مستقل از دیگر فرهنگ‌ها مرجع خوبی برای تحقیقات لغوی است. برخی از تعریف‌های دقیق، جامع و کامل این کتاب که نظیر آن در هیچ فرهنگ مشابه یافت نمی‌شود، نمایانگر تبخّر حلیمی در فنّ فرهنگ‌نویسی است؛ مانند:

بُثْر

الاسمی فی الاسماء: هرچه برجهد از مردم (میدانی، ج ۱، ص ۳۴۶)

البلغه: آنچه بیرون جهد از مردم (کردی نیشابوری، ص ۱۵۰)

تکملة الاصناف: هرچه از اندام مردم بردمد. (ادیب کرمنی، ج ۱، ص ۳۵)

قانون ادب: دمی‌دگی بر تن (تقلیسی، ج ۲، ص ۶۹۵)

تاج‌الاسامی: دمی‌دگی بر روی اندام (بی‌نام، ص ۵۲)

دستورال‌اخوان: دمی‌دگی که بر روی و اندام پدید آید و ریش‌های خُرد (دهار، ج ۱، ص ۹۶)
 مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ: هر چه بیرون جهد از جسم از جنس آماس‌های کوچک که اگر بزرگتر باشد دُمَل
 گویند. (۱۹ر)

در اصطلاح فرهنگ‌نویسی هر تعریف بایستی یک «جنس» و یک یا چند «فصل» را شامل شود و از
 طرفی تعریف باید «جامع» و «مانع» باشد؛ به طوری که مخاطب به محض خواندن آن، معنا را کامل
 دریافت کند و آن را با دیگر مصداق‌های ذهنی خلط نکند. این نوع معانی در مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ بیشتر از
 دیگر فرهنگ‌های مشابه دیده می‌شود.

استعمال لغات تخصصی

حلیمی در علوم مختلفی از جمله فقه، قضا، طب، خوشنویسی مهارت داشته است. بدیهی است که
 تبحر وی در این علوم، تأثیر وافر در به کار بردن لغات مربوط به آنها در آثار خود دارد. لغات
 تخصصی به کار رفته در مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ به ویژه در حوزه طب، گواهی بر این مدعاست. مانند:
 طب: سدر/ علمتیت هر بار که مردم بر پای خیزد چشم او تاریک شود و سر او بگردد و بیم باشد
 که بیفتد (حلیمی ۲، ۶۳ج).

فقه و قضا: ارش/ دیت جراحت (همان، ۱۰ر)؛ نصاب/ اصل مال که چون بدان حد رسد زکوة واجب
 شود. (۱۴۵ر)

حوزه خوشنویسی: ملیق/ آنجا که لیکه درو بود، سوراخ دویت (۱۳۷ر)؛ فشغه/ قلم اچی [درون قلم]
 (۹۹ج)

نجوم و گاه‌شماری: خُنَس/ انجم خُنَس پنج بود: زحل/ کیوان، مشتری/ برجیس، مریخ/ بهرام،
 زهره/ ناهید، عطارد/ تیر؛ غیر از آفتاب و ماه از ستاره سیاره، متحیره نیز گویند. (۴۷ر)

تنوع زبانی معانی و تعاریف

معانی و تعاریف مدخل‌های این فرهنگ به پنج صورت زبانی آمده‌اند که به ترتیب بسامد عبارت‌اند از:
 عربی به فارسی: اکثر لغات کتاب به زبان فارسی معنا شده‌اند.

عربی به فارسی، ترکی: کتاب در این قسمت، تبدیل به یک فرهنگ سه زبانه می‌شود. گویا وجود

همین واژگان ترکی در کتاب باعث شده است که برخی از پژوهشگران به اشتباه مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ را فرهنگ عربی به ترکی و گاه فارسی معرفی کنند (← کاتبی، ج ۱۴، ص ۶۳).
عربی به ترکی: این صورت از معانی هرچند تعدادشان نسبت به واژگان فارسی بسیار کم است اما درخور تأمل است.

عربی به فارسی، عربی: لغات و عبارات عربی، مترادف برابره‌های فارسی آمده است؛ مانند حفل: انجمن، الجمع الكثير (حلیمی ۲، ۳۹).
عربی به عربی: این قسمت کمترین تعداد کلمات را در این تقسیم‌بندی به خود اختصاص داده است؛ مانند هلکس: دنی الاخلاق (۱۵۴چ)
پژوهش حاضر به بررسی دسته دوم و سوم این طبقه‌بندی می‌پردازد.

معادل‌های ترکی مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ

بر اساس طبقه‌بندی زبان تعریف این فرهنگ، که پیش‌تر اشاره شد، معادل‌های ترکی آن به دو گروه تقسیم می‌شود. این معادل‌ها مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ را از قالب یک فرهنگ دوزبانه عربی - فارسی به قالب فرهنگ سه‌زبانه عربی - فارسی - ترکی و فرهنگ دوزبانه عربی - ترکی نیز درمی‌آورد. این قالب‌های جدید هرچند کم‌تعداد هستند اما از نظر زبان‌شناسی به‌منظور واکاوی لغوی زبان ترکی عثمانی کهن درخور توجه هستند. این قالب‌ها با ذکر نمونه‌هایی از آنها عبارت‌اند از:

معادل‌های ترکی در مداخل سه‌زبانه عربی - فارسی - ترکی

این گروه از معادل‌ها مشتمل بر ۵۱۶ لغت از مجموع ۱۱۸۰ معادل ترکی این کتاب است؛ مانند:

صَبْر: سلاحو، گوز بیابانی	أَذَانُ الْجَدِي: اسبغول، بغه پیرغی
طَارِم: قره او، تارم	إِجَانَه: پنگان، طاش لگن
عَدَل: فدیه و حق و ایو کشی و گواه راست	بَلْبُوس: زیز، بیان صغانی
عَرَب: سپیدار و سیم و می، قوق اغجی	تَلِيل: گردن، بویون
فَيْطِيس: پُتک، بیوک چکوج	جِيَار: صاروج یعنی یلچو
قُعَاع: آب تلخ، آجی صو، غلیظ	خَصَالَه: رفت‌روب، خِرْمَن سُبُرُنْدُوسِي

پژوهشی در معادل‌های ترکی فرهنگ...

کالی: نسیه، ضد التقد، ویرسی	خُمُوع: کفتار یعنی سرتلان
لیجه: بز شیرکشیده، بز بی شیر، سود سز	دُعَاة: انگشت دُعا، شهادت برمغی
مَصْرُحی: کرکس و اولو و هر نسنه که آغ اوله	ذِفَر: مشک، تُلُوم
نَسِيب: ایو گوهرلو و غزل	زاید: چوب دستاس، آل دِکِر مَنی طُوْتِغی
وَارِد: آینده، صر خوق و اُزون	زَمَن: افگار، کُتُوزم
هَلدی: عروس، گلن	سَيب: دادنی، صواقجق یرو درجک
یَد: دست و نعمت و عَطَا و طُوْتِیق و قُوَّة	شِرَاع: بادبان، یلکن
	صَدَا: جغد نر، اِزْکک نِیغوش

معادل‌های ترکی در مداخل دوزبانه عربی - ترکی

این گروه از معادل‌ها مشتمل بر ۵۶۴ لغت از ۱۱۸۰ معادل ترکی این کتاب است؛ مانند:

اَخیل: بُوین بُوْرَن دِزَلر بعضی لر بوینی بورمه در	اَخیل: بُوین بُوْرَن دِزَلر بعضی لر بوینی بورمه در
بَصَلُ الْبَر: بیان صوغایی	بَصَلُ الْبَر: بیان صوغایی
تَمُوْر: ارته یای ای	تَمُوْر: ارته یای ای
تَمَام: بَغْدایق	تَمَام: بَغْدایق
جَزَف: دره یار؛ اِزْمَاع و سِیل کَسْدوکی بیر	جَزَف: دره یار؛ اِزْمَاع و سِیل کَسْدوکی بیر
خُوْصَل: اَعج دَلکن قُوْش	خُوْصَل: اَعج دَلکن قُوْش
خُرْئُوْب: کچی بینوزی اغاجی یمشی	خُرْئُوْب: کچی بینوزی اغاجی یمشی
دَخِیلَه: اِیج	دَخِیلَه: اِیج
رُکَام: قَتَّ قَتَّ بِلوت	رُکَام: قَتَّ قَتَّ بِلوت
زَپیر: چمور	زَپیر: چمور
سَلَاْف: اول نسنه که آدم درسندن صُویلر	سَلَاْف: اول نسنه که آدم درسندن صُویلر
سَاطَه: یوزسز عورت	سَاطَه: یوزسز عورت
صَاقُوْر: طاش بلته سی	صَاقُوْر: طاش بلته سی
صُبَّه: قِپُوسُوْیسی	صُبَّه: قِپُوسُوْیسی

شیوه درج و ترتیب معادل‌ها

حلیمی در درج برابره‌های فارسی و ترکی مدخل‌ها به چندین شیوه عمل کرده است و چنان‌که از بررسی

این فرهنگ برمی‌آید، او در ترتیب برابرها روش یکسانی نداشته است. اصلی‌ترین ترتیب و روش‌های بیان معادل‌ها این چنین است:

۱. نخست برابر فارسی و سپس معادل ترکی به دست داده شده و، در میان این دو، حرف ربط «و» نهاده شده است؛ برای نمونه: «بُجَادَه: مهره سرخ و قِزِل بُنُجِق (حلیمی ۲، ۱۹ج)»؛ یا «حُؤَان: ناستوار و خاین کِشی (۴۷ج)»؛
۲. نخست برابر فارسی نوشته شده، آنگاه معادل ترکی واژه عربی، پس از عبارت «تُرکِجَه ... دِرَلَر» (به ترکی ... می‌گویند) ذکر شده است: «رَف: پرواره دیوار و جامه رقیق، تُرکِجَه راف دِرَلَر». این روش گاهی بدون لفظ «تُرکِجَه» نیز به کار می‌رود: «بُخُور مَرِّم: کُور بَنَفْشَه سی دبی که طوکُرُ اَغْرَشَقی دِرَلَر (۱۹ج)»؛
۳. برابر فارسی آورده شده و این بار به جای ترجمه اصل عربی، همان برابر فارسی را، پس از واژه «یعنی»، به ترکی برگردانده است: «أَصْلَع: دُغَسَر یعنی طَاؤُ بَاشَلُو (۱۲ج)»؛
۴. برابر فارسی را آورده و بلافاصله برابر ترکی را پیش نهاده است: «أَوْق: گرانی، اَغْرِیْق (۱۷ج)»؛
۵. برعکس شیوه اخیر، ابتدا معادل ترکی و سپس معادل فارسی نقل شده است: «خُصَاَصَه: ازم درلدکدن صکره پرنده فلان، فجای انگور (۴۵ر)»؛
۶. گاهی در تعریف یک مدخل، معنای فارسی ارائه شده است ولی، در جایگاه معادل ترکی آن، از عبارت «دککلی ...» به معنای (... معروف) استفاده شده است. احتمال می‌رود که آن لغت در حوزه زبانی مؤلف معروف تر و بی‌نیاز از تعریف باشد؛ مانند «بُؤَلُ الْإِبِل: صِنّ وبر، دککلی دارو (۲۳ج)».

شمار معادل‌های هر مدخل

مسئله دیگر شمار معادل‌های فارسی و ترکی مدخل‌هاست. در برخی موارد، در برابر هر مدخل عربی، یک معادل فارسی و یک معادل ترکی نهاده شده است: «بُجَادَه: مهره سرخ و قِزِل بُنُجِق». در مواردی، حلیمی نخست دو معادل فارسی برای یک واژه عربی به دست داده، و سپس این دو معادل را، به ترتیب، به ترکی برگردانده است: «خُؤَا: جَای خَالی وَ مِیَانُ دُؤِ پَای، خالی یر، اکه ایق اراسی». این برابری شمار معادل‌های فارسی و عربی البته در همه موارد یکسان نیست؛ بدین معنا که حلیمی در مواردی معانی گوناگون یک مدخل را به فارسی برشمرده، سپس تنها یکی از این معادل‌های فارسی را به ترکی ترجمه کرده است؛ برای نمونه، در برابر «طُؤَف» دو معنای آن را به فارسی، یعنی «طواف» و «حدث مردم»، را

آورده، سپس فقط معنای اخیر (فارسی) را به گونه «آدم نجسی» به ترکی برگردانده است. در مواردی، چندین معنای یک واژه عربی را به فارسی آورده، و این بار، فقط نخستین معنا را به ترکی برگردانده است، چنان‌که «رُقْطَاء» را به «گوسفند سیاه و سپید و مادیان که نقطه‌های خرد دارد مخالف باقی رنگش» معنا کرده، سپس «گوسفند سیاه و سپید» را به «آله قُیُونُ» برگردانده است. گاه نیز معادل‌های ترکی و فارسی یک مدخل عربی هرکدام ترجمه یکی از معانی آن مدخل است؛ برای نمونه، معادل فارسی به‌دست‌داده حلیمی از «عَبَام» «گران‌زبان» است، درحالی‌که معادل ترکی «یغون انداملو کِشی»، یعنی «مرد گران‌جسم»، است. نمونه دیگر همین امر در مدخل «صَانِيَه» پیداست، که برابر فارسی «زنی که بسیار زاید»، ولی برابر ترکی «چوق کُوشکُلُو دَوَه» (شتر پُریشم) است، و این دو، دو معنای متفاوت را باز می‌نمایند. در مواردی نیز معانی مدخل عربی را فقط به ترکی نوشته است: «أَخْفَج: أَرْجُحُ، أَخْسَقُ دَوَه (۸ج)».

زبان مبدأ معادل‌ها

از نمونه‌هایی که در بخش پیشین آورده شد برمی‌آید که متن مبدأ حلیمی در این فرهنگ فقط عربی نبوده است، بلکه در مواردی، ترجمه فارسی خود از مدخل‌های عربی را مبدأ و اصل قرار داده و بر این اساس ترجمه‌ای ترکی به دست داده است. این نوع ترجمه با واسطه^۱ از نمونه‌هایی که اکنون یاد می‌کنیم پیدا می‌شود. ترجمه حلیمی از «سَابِرُ النَّاسِ» به فارسی «باقی مردان» و به ترکی «قلا کِشی لر» است. «ناس»، چنان‌که پیداست، در اصل بر زنان و مردان دلالت دارد. «مرد» فارسی نیز در اصل به معنای فرد مذکر و نیز توسعاً به معنای فرد و شخص است، ولی «کشی» در ترکی صرفاً به معنای فرد مذکر (erkək insān) است. پیداست که در به دست دادن برابر ترکی از برابر فارسی پیروی شده است، و نه از اصل عربی. این توضیح در باره «بِسَاطٍ عَبَقَرِيٌّ: گسترده گرانمایه، آغر بهَالُو دوشک (حلیمی ۲، ۸۵)» نیز صدق می‌کند، زیرا «آغر بهَالُو» حاصل ترجمه قرضی^۲ «گِرَانْمَايَه» فارسی است (آغر = گِرَانُ؛ بَهَا = مَایَه). این نوع ترجمه با واسطه بسیار پیش از حلیمی نیز یافت می‌شود و ریشه در کهن‌ترین ترجمه‌های دوزبانه ترکی - فارسی از عربی دارد؛

1. Indirect translation
2. Calque

برای نمونه، در یکی از کهن‌ترین ترجمه‌های قرآن به ترکی - فارسی (محفوظ در کتابخانه جان رایلند^۱ منچستر، به‌گمان از سده ۵/۶ق) «وَقُرَّ» به‌گونه «بار گران» به فارسی، و از روی همین ترجمه فارسی، به‌گونه «agīr yük» (Eckmann, p. 5) به ترکی ترجمه شده است؛ نیز سنج. «مُهَاجِر» ← فارسی: «بریده از خان و مان»؛ ترکی: «äwindin aqrılğan» (ibid., 84) و «أَصْرَّ» ← فارسی: «پای فشردن»؛ ترکی: «-aqr tik» (ibid., p. 31). نفود فارسی در ترکی را در دوره‌های پیش از این نیز می‌توان پی گرفت. برای نمونه، در قوتادغو - بیلیگ، نخستین اثر تألیفی ترکی - اسلامی (۴۶۲ق)، نمونه‌هایی از این‌گونه گرده‌برداری‌ها به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، به‌نظر دانکوف (Dankoff, p. 143)، ترکیب‌های *ajun tut gu* و *cihān tut gu* و *tutmiş* در این نوشته، جمله‌گرده‌برداری از «جهانگیر» فارسی است.

شیوه ترجمه

در بیشتر مواردی که در بالا یاد شد، شیوه کار حلیمی ترجمه واحد به واحد از عربی یا فارسی بوده و ساختار مشابهی در ترکی حاصل شده است؛ اما شیوه کار او همواره نیز چنین نیست. در مواردی، برابری فارسی و ترکی از نظر ساختاری ناهمسانی‌هایی دارند و این امر، در بیشتر موارد، برآمده از تفاوت در واژگانی‌شدگی مفاهیم گوناگون به شیوه‌های متفاوت در دو زبان است؛ برای نمونه، حلیمی «جَوَزِينَج» را به‌گونه نامعرب آن به فارسی یعنی «گوزینه» برگردانده، که نوعی خوردنی ایرانی است، ولی به منظور تفهیم بهتر، در ترجمه این واژه، از ترکیب وصفی متشکل از «قُوْرُلُو» و اسم «حَلْوَا» استفاده کرده است: «قُوْرُلُو حَلْوَا». در مواردی نیز معنای واژه عربی به فارسی توصیف شده، در حالی که معادل ترکی آن واحدی کوچک‌تر است؛ برای نمونه، «أَخُوَص» ← فارسی: «آنک چشمش در مغاک افتاده باشد»؛ ترکی: «چُوْکُرُزُ گُوْرُلُو». در مواردی نیز با آگاهی به دقایق سه زبان و تفاوت ساختاری آنها عمل کرده است؛ برای نمونه، در فرهنگ‌های کهن عربی - فارسی، «أَصْلَخ» و «قَطَّ» را که مبالغه‌ای در معنای‌شان هست، به ترتیب به «مرد کری کر»/ «مرد کز کر» و «موی پشکی پشک»/ «موی پشک پشک» برگردانده شده است، یعنی با اضافه یک صفت یا اسم به خود کلمه. در نبود این ساختار در ترکی، حلیمی این دو واژه را با بسط لفظ به «غایتده صَغِرُ کشی (۱۲ج)» و «غایتده قورجوق صاج (۱۰۶ج)»

برگرداننده است. به عکس، در مدخل «أَحْمَرَ غَضْبًا»، که برابر فارسی آن را «سخت سُرخ» آورده، به ساخت آشنای ترکی «قَبِي قِرْلُ» ترجمه کرده است.

چندگانگی املائی / تلفظی

ضبط یک واکه (مصوت) به صورت‌های گوناگون؛

مانند: آجاج (حلیمی ۲، ۲۰)، «آجاج» (۹۳، ۱۵۱)، «آعَج» (۸۹) و «آعَج» (۹۴) به معنای «درخت». این واژه اصلاً به معنای «درخت» است و سپس تر، با گسترش معنایی، معنای «چوب» و «نگه چوب» را نیز به خود گرفته است (Clauson, p. 79, s.v. iğaç). تلفظ کهن‌تر واژه همواره با -I آغازی (iğaç) بوده است. در دیوان لغات التُّرک کاشغری به صورت yiḡāč [= شَجْر] (al-Kāšyārī, vol. 3, p. 252) نقل شده که حاصل افزودگی معمول نیم‌واکه y به آغاز کلمات است. در گویش‌های امروز ترکی، احتمالاً به دلیل همگونی با a (کوتاه یا بلند) هجای بعدی، واکه آغازی این واژه به -a بدل شده است. ضبط آن با «آ» در مُصَرِّحَةُ الْأَسْمَاءِ نیز قراینی در ترکی امروز دارد، از جمله در «قره‌آجاج»، نام روستایی در شهرستان ابهر.

بُلُوت (حلیمی ۲، ۵۷، ۱۰۸، ۱۱۴)، «بولوت» (۱۴۴) و «بُلُت» (۱۱۲) به معنای «ابر»؛ آدِم (۴۵) و «آدم» (۷۰) به معنای «گام». هر دو صورت متعلق به ترکی عثمانی است. «آدم»، با -a آغازی، نشان‌دهنده تلفظ قدیم‌تر واژه است، و «آدم»، با ā بلند، نیز واقعیتی آوایی دارد؛ بسنجید با gādem در ترکی امروز.

بویون (۲۶) و «بُیون» (۱۱۱، ۱۲۵) به معنای «گردن»؛ چنان‌که کلاوسن (Clauson, p. 386, s.v. boyın) اشاره کرده است، املائی این واژه با «بو-» (bu:-) در یک دست‌نوشت ترکی دیگر نیز دیده می‌شود. سوز (حلیمی ۲، ۹۹) و «سُز» (۱۰۱) به معنای «سخن، کلام»^۱.

ضبط یک هم‌خوان (صامت) به صورت‌های گوناگون؛

مانند: آغ (۱۱۵، ۱۱۷)؛ «اق» (۶۳) به معنای «سفید». بیقوش (۲۳)؛ «بیغوش» (۷۴) به معنای «جغد».

۱. Uzun در ضمن بررسی خود از ویژگی‌های املائی نوشته‌های کهن ترکی به برخی از ویژگی‌های املائی لغت حلیمی نیز پرداخته است. (Uzun, esp. p. 252 ←)

صاح (۳۱، ۱۰۶ج)؛ «صاح» (۱۰۹ر)؛ «ساج» (۱۰۷ر) به معنای «مو».
 صو (۵۸ج، ۱۰۰ر، ۱۰۷ر)؛ «سو» (۱۴۴ر) به معنای «آب».
 گاهی در برخی لغات تغییرات واکه و هم‌خوان با هم دیده می‌شود؛ مانند:
 پیراغ (۲۱ر)؛ «پیرغ» (۱۱۷ر، ۱۵۳ج)؛ «پیرق» (۱۱۷ر)؛ «پیرق» (۱۱۵ج) به معنای «برگ».

صورت‌های مشکول

یکی از ویژگی‌های بارز این کتاب حرکت‌گذاری معادل‌های ترکی آن است که در اغلب نسخ موجود آن دیده می‌شود. این امر می‌تواند نمایانگر چگونگی تلفظ کهن این لغات در قرن نهم و در حوزه جغرافیایی تألیف کتاب باشد که در بررسی‌های زبان‌شناختی و بررسی‌های تاریخی مهم و ارزنده تواند بود. مانند:

أَزْجُقُ أَحْسَيْنُ دُشِي دَوَةَ (خفجاء: ~) (۴۵ج)

خِرْمَنْ سُپْرُنْدُوسِي (حُصَالَه: رفت‌روب، ~) (۳۸ر). «ب» را در «سُپْر» [= جاروکردن] یا می‌توان نماینده b دانست، یا اینکه آن را املای ناقص p گرفت. همین ریشه «سبر-» در مدخل «خَمَامَه» با حرف پ (خِرْمَنْ سُپْرُنْدُوسِي) نوشته شده است.

قِتِي قَزِلُ (أَحْمَرَعَضْبُ: سَخْتِ سُرْخ، ~) (۹۵ج)

يَسْلُ صِغْرُجُقُ (قَارِيَه: سَارِ سَبْر، ~) (۱۰۲ر)

واژه‌های دخیل در بخش‌های ترکی فرهنگ

یکی از جنبه‌های ارزشمند در بررسی نوشته‌های ترکی کهن مطالعه وام‌گیری‌های زبانی است. در برابرهای ترکی مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ، واژه‌های عربی تبار گوناگون به کار برده شده است. بخشی از این وام‌واژه‌ها با حوزه دین اسلام و اصطلاحات آن پیوند دارد و اینها را در نوشته‌های کهن‌تر ترکی، از جمله در قوتادغو-بیلیگ، نیز می‌توان یافت. جز اینها، واژه‌های عربی تبار دیگر نیز از جمله کلمات معمول و مصطلح است که در کهن‌ترین ترجمه‌ها از عربی به ترکی بدان‌ها برمی‌خوریم (برای نمونه، ← Eckmann, 1976 و Sağol, 1993). در ادامه، بیشتر این وام‌واژه‌ها آورده می‌شود:

احرام (در «إِحْرَامِن»؛ حَلَال: ف، از حرم بیامده، ~)، احمق، استعمال، امانت، آدم، آلت، تسبیح، تمام (در «تمام‌پاشلو کشی»؛ نُشْرُ: نُشْرُ: زمین بر بالا و تمام ~)، حاجی، حاشیه (در «حاشیه‌لنمش»؛ مُحَسِّي: ~)، حج (در

«حجون»؛ حَرَام: حرم گرفته ... ~ احرام بُعَلِّمَق، حکم، حیا، خاین (= خانن)، خبر، خط (در «خطلو»)، خلق، دایم (= دائم)، دفع، دویت (ممال «دوات»)، ذَرَه، راف (= رَفْ)، رحم (= رَجِم)، سلاح (در «سلاحلو»؛ صَبْر: ~)، شهادت (در «شهادت برمغی»؛ دُعَاة: انگشت دُعا، ~)، عاجز، عقل، علم، عورت (= زن)، غالب، غایت (در «غایتده»)، فتنه، فرج (= فَرَج)، فصیح، قاضی، قبول، قرار، قلم، قوت (در «قوتلو» ~ ضَلِیع)، قوم، قیامت، کِتَاب، مدرسه، مشهور، معامله، مقابل، منفعت، ناقص، نجس، نصیب (در «نصیب‌سز»؛ مَنِیح: ~)، نفس (= نَفْس)، نقش (در «نقش‌سز»؛ قِیسی: نقش ~)، نقطه، نوبت، وعده، ولایت، هلاک، هوا (در «هواده»؛ سَهَام: باد گرم، ~ اوچن واسی بیل).

اما، در این بخش‌های ترکی مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاء، چندین واژه فارسی تبار نیز یافته می‌شود: اَبْرِیْشُم، اِشْکَنجِه، اندام، بازار، باغ، بخش، بها، پادشاه، جانور، چادر، خرما، خسته (در «خسته‌لک»؛ نَقَّاز: قیونده ~ در)، دارو، دانه، درزی، دیو، دیوار، زیان (در «زیان‌لنمش»؛ مَغْیُون: ~)، ساده^۲، سست، شاه (در «شاه‌طمر» ~ وِدَاج: ~؛ وِدَجَان: اکی ~)، شهر (نیز در «شهرلو»؛ عَاکِف: شهرلو)، کیسه، گناه، گوشه، لشکر، هموار، هنر، یخنی. حتّی واژه‌ای مانند «هر» و ادات «که» نیز در بخش‌های ترکی کار او به کار رفته که البته امروز نیز در این زبان (به‌گونه her و ki) کاربرد دارد.

یکی از مسائل مهم بررسی حدود نقش حلیمی در وام‌گیری از فارسی است. مطالعه ما نشان می‌دهد که این حدود بسیار تنگ و اندک بوده است؛ زیرا تقریباً همه واژه‌های فارسی تبار فرهنگ او در نوشته‌های ترکی کهن تر یا معاصر به کار بسته شده است.^۳ تنها واژه‌ای که حلیمی به کار برده و به نظر می‌رسد در نوشته‌های متقدم‌تر ترکی به کار نرفته «هموار» است، که البته جزء نخست آن، یعنی «هم»، پیش‌تر از حلیمی و معاصر او در ترکیب‌های دیگر به‌گونه hem وجود داشته است.

بررسی موضوعی واژه‌ها

یکی دیگر از ویژگی‌های این فرهنگ از نظر واژگان این است که در بسیاری از مدخل‌ها، به‌ویژه در

۱. صورت آن در ترکی حاصل ساده‌شدگی تشدید (= ff) و کشش جبرانی واکه کوتاه پیش از آن است (← صادقی، ص ۶).

۲. این واژه خود احتمالاً از بلخی به وام گرفته شده است (جعفری دهقی و صدری، ص ۶).

3. ebrişim, ibrişim; işkence, şikence; endâm; bâzâr; bâğ; bahş; bahâ, behâ; pâdişâh, pâdişâh, pâdişâ, pâdsâ, pâdsâh, pâdsch, pâzişâh, pâzişâh, bâzişâh; cânaver, cânver, cânâvâr; çadır, çâdur; hurmâ; hasta, haste; dârû; dâne, dâna; derzi; dîv; dîvâr, dıvar; ziyân; sâde; süst, sust; şâh, şeh; şehir, şehir; kîse; günâh, güneş; köşe, kûşe, gûşe; leşker, lesker; hünar; yahni (Pomorska, s.vv. ~).

برای وام‌واژه‌های «باغ»، «چادر»، «دانه»، «درزی» و «شهر» در گونه‌ها و گویش‌های امروز ترکی ← ذیل همین واژه‌ها در Tietze & Lazard, 1967.

بخش واژه‌های مربوط به بافت، اشاره حلیمی به برابره‌های ترکی محلی بسیاری از واژه‌های عربی در زمینه‌های گوناگون است، به ویژه در حوزه نام جانوران و گیاهان. ما در این جا به برخی از این برابرها اشاره می‌کنیم.

حوزه گیاهان:

بُكْرْتَلَن (بُرُود: درخت تولی، ~) (حلیمی ۲، ۲۱ر)؛ قَلْقَن (شُكَاعِي: چَرخه، ~) (۷۲ر)؛ مِيرَسِن (آس: مورد، ~) (۴ر)؛ يُوْصُون (عَلْفَق: چغزواره و برگ رز، ~) (۹۶ر).

حوزه جانوران:

آلَه قِيُون (رُقَطَاء: گوسفند سیاه و سپید...، ~) (۵۷ر)؛ بِيَقُوش (بُوم: جُغد، ~) (۲۳ج)؛ بِيَعُوش (صَدَأ: جغد نر...، ~) (۷۴ج)؛ سِرْتَلَان (أَم عَامِر: کفتار، ~) (۱۶ر) و (خَمُوع: کفتار یعنی ~) (۴۶ج) و (هِنْبِر: بچه کفتار، ~) (۱۵۵ر)؛ صَقْصَقَان (عَقَقُ: کلاژه یعنی ~) (۹۰ج)؛ طُكُوز (أَفْطُوس: بینی خوک، ~ چُونِي) (۱۱۳ر)؛ قِرْقِ اَيْقَلُو (شَبْث، چهل پای، ~) (۶۹ر)؛ يِرْسَقِي (دُرُوح: کاغنه، ~) (۵۲ر).

نتیجه‌گیری

فرهنگ عربی به فارسی مصرحة‌الاسماء مشتمل بر ۱۷۱۱۲ مدخل است که از این تعداد ۱۱۸۰ مدخل آن دارای معادل‌های ترکی است. این برابره‌ها به دو صورت عربی - فارسی - ترکی و عربی - ترکی آمده است. با توجه به شکل‌گیری فرهنگ‌های سه‌زبانه در قرن نهم هجری، این فرهنگ می‌تواند یک فرهنگ سه‌زبانه کوچک قلمداد شود. در این پژوهش، معادل‌های ترکی این فرهنگ از هشت جنبه بررسی شدند و حاصل آنکه:

حلیمی در ترتیب و درج معادل‌ها و شمار آنها به روش یکسانی عمل نکرده است؛ اما رایج‌ترین روش او با الگوی «مدخل: معنای فارسی و معادل ترکی (مترادف معنای فارسی)» ارائه گردیده است. شیوه وی در ترجمه معادل‌ها در بیشتر موارد ترجمه واحد به واحد از عربی به فارسی بوده است و در مواردی ترجمه فارسی خود از مدخل‌های عربی را مبدأ قرار داده است. از ویژگی‌های ممتازی که در معادل‌ها به چشم می‌خورد ضبط یک لغت با املاها و تلفظ‌های متفاوت و اعراب‌گذاری آنهاست که می‌تواند کمک شایانی برای پژوهش‌های لغوی زبان ترکی عثمانی در متنی کهن متعلق به قرن نهم باشد.

تحقیقات بر روی وام‌واژه‌های مُصْرَحَةُ الْأَسْمَاءِ نشان داد که این فرهنگ نیز مانند دیگر نوشته‌های ترکی کهن بستر مناسبی برای مطالعه «وام‌گیری زبانی» است. بخشی از وام‌واژه‌ها، فارسی تبار و برخی دیگر از عربی است که معمولاً با حوزه دین اسلام پیوند دارد.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، دارالاضواء، بیروت ۱۹۸۳/م/۱۴۰۳ق.
- احسان اوغلو، اکمل الدین، فهرست مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران ۱۳۸۶.
- ادیب کرمینی، علی بن محمد بن سعید، تکملة الاصفاف، به کوشش علی رواقی با همکاری زلیخا عظیمی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۵.
- اسماعیلی، سمیرا و دیگران، فهرست توصیفی نسخه‌های خطی فارسی انستیتو دست‌نویس‌های شرقی سنت پترزبورگ، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم ۱۳۹۲.
- امینیان، معصومه و همکاران، «معرفی فرهنگ مصرحة الأسماء»، کهن‌نامه ادب پارسی، دوره ۱۴، ۱۴۰۲، ش ۳۷، ص ۴۳-۷۵.
- بروسه‌لی، محمد طاهر، عثمانلی مؤلفلری، مطبعة عامره، استانبول ۱۳۳۳ق.
- بغدادی، اسماعیل، هدیة العارفین (اسماء المؤلفین و آثار المصنفین)، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۵۱.
- بنازاده اردبیلی، بابک، «حلیمی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲۱، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۹۳.
- بوسینه، منجی، موسوعة العلماء و الأدباء العرب و المسلمین، دارالجلیل، بیروت ۲۰۰۴/م/۱۴۲۵ق.
- بیگدلو، میلاد، «نگاهی به فرهنگ‌های حلیمی (بررسی ویژگی‌های زبانی)»، گزارش مکتوب، دوره سوم، سال ۵، بهار ۱۴۰۱، ش ۱ و ۲، ص ۶۴-۷۶.
- تاج‌الاسامی (تهذیب الاسماء)، به تصحیح علی اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷.
- تفلیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم، قانون ادب، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۰.
- ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، مطبعة عامره، استانبول ۱۳۱۱ق.
- جعفری، زهرا، «فرهنگ شعوری»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد ۵، به سرپرستی اسماعیل سعادت، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۹۳.
- جعفری دهقی، محمود و صدری، عمادالدین، «وام‌واژه‌های بلخی در فارسی نو»، زبان‌شناخت، سال ۲، ۱۳۹۰، ش ۲، ص ۱-۹.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، دار احیاء التراث العربی، بیروت بی‌تا.

حلیمی، لطف‌الله ۱، بحرالغرائب (نسخه برگردان)، به اهتمام یوسف بیگ‌باباپور، منشور سمیر، تهران ۱۳۹۴.
 _____ ۲، مُصَرَّحَةُ الْأَسْمَاءِ، نسخه خطی به شماره ۱۳۸۲۴، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران ۸۸۸ق
 (کتابت).

درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فتخا)، جلد ۲۹، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران ۱۳۹۲.

دهار، قاضی‌خان بدر محمد، دستورالاحوان، به کوشش سعید نجفی اسداللهی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۹.
 ذاکرالْحَسینی، محسن ۱، «حلیمی و فرهنگ‌هایش»، ضمیمه نامه فرهنگستان، ش ۱۸، ۱۳۸۳.
 _____ ۲، «بحرالغرائب»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد ۲، به سرپرستی اسماعیل سعادت، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۸۴.

رشنوزاده، بابک ۱، «حلیمی»، دانشنامه ادب فارسی، جلد ۶، به سرپرستی حسن انوشه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۵.

_____ ۲، «فرهنگ‌نویسی فارسی در آناتولی و بالکان»، دانشنامه ادب فارسی، جلد ۶، به سرپرستی حسن انوشه، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۵.

سبحانی، توفیق هـ، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه‌های ترکیه (۲۲ کتابخانه)، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳.

صادقی، علی‌اشرف، «بعضی تحولات ناشناخته کلمات عربی در زبان فارسی»، مجله زبان‌شناسی، سال ۱۱، ۱۳۷۳، ش ۱، ص ۲-۱۱.

صباغی، علی، «بررسی روش کار فرهنگ‌های دو و سه زبانه فارسی - ترکی - عربی»، سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۱۳۹۰، ش ۱۱، ص ۴۰۳-۴۲۰.

طاش کبری‌زاده، احمد بن مصطفی، الشقائق النعمانية فی علماء الدولة العثمانية، در سعادت، استانبول بی‌تا.
 قونوی، قاسم بن عبدالله، انیس الفقهاء (فی تعریفات الالفاظ المتداوله بین الفقهاء)، به کوشش احمد بن عبدالرزاق الکیسی، دار ابن‌الجوزی، ریاض ۱۴۲۷ق.

کاتبی، علی، «حلیمی لطف‌الله بن یوسف»، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۴، بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی، تهران ۱۳۸۹.

کحّاله، عمررضا، معجم المؤلفین (تراجم مصنفی الکتب العربیه)، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۳۷۶ق.
 کردی نیشابوری، ادیب یعقوب، کتاب البلغه، به کوشش مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۵.
 کوپا، فاطمه و همکاران، «پژوهشی در واژگان خاص فرهنگ مصرّحة‌الاسماء»، تاریخ ادبیات، دوره ۱۴، ۱۴۰۰، ش ۸۵، ص ۱۳۱-۱۶۰.

مجدی افندی، محمّد، حدائق الشقایق (ترجمه الشقائق النعمانية)، تصحیح حاج علی افندی، طبعخانه عامره، استانبول ۱۲۶۹ق.

منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی، تهران ۱۳۵۰.

منزوی، علی نقی، فرهنگنامه‌های عربی به فارسی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۷.

میدانی، ابوسعید سعید بن احمد، الاسمی فی الاسماء، تصحیح جعفر علی امید نجنف‌آبادی، اسوه، تهران ۱۳۷۷.

Clauson, Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century*, Oxford University Press, Oxford 1972.

Dankoff, Robert, *From Maḥmūd Kaşgari to Evliya Çelebi: Studies in Middle Turkic and Ottoman Literatures*, The Isis Press, Istanbul 2008.

Eckmann, János, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1976.

Erkan, Mustafa, "Halîmî, Lutfullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDV)* (Vol. 1515, pp. 340-341, Türk Dil Kurumu), Ankara 1997.

Halîmî, Lutfullah b. Ebu Yusuf, *Lügat-I Halîmî*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2013.

al-Kāşgarî, Maḥmūd, *Compendium of the Turkic Dialects (Diwān Luyāt at-Turk)*. Edited and Translated with Introduction and Indices by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly, Harvard University Printing Office, Cambridge 1982.

Pomorska, Marzanna, *Materials for a historical dictionary of New Persian loanwords in Old Anatolian and Ottoman Turkish from the 13th to the 16th century*, Jagiellonian University Press, Kraków 2013.

Sağol, Gülden, *Harezmi Türkçesi satır arası Kur'an tercümesi: Giriş-metin-sözlük* (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1993.

Tietze, Andreas, & Lazard, Gilbert, *Persian Loanwords in Anatolian Turkish*. *Oriens*, 1967, Vol. 20, pp. 125-168.

Uzun, Adem, "Farsça-Türkçe ve Osmanlı Türkçesi Sözlüklerinde Karşılaşılan Çeviri Yazı ve İmla Meseleleri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Erdem*, Haziran 2020, 78, pp. 241-268.

ارسال: ۱۴۰۱/۵/۳۰

پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱۰

10.22034/nf.2024.208173

پژوهشی دربارهٔ سه فرهنگ منظوم عربی به فارسی از اواخر سدهٔ هشتم و اوایل سدهٔ نهم پدید آمده

در آناتولی

(بررسی میکرو فیلم ۲۰۲ و انشگاه تهران برگرفته از نسخهٔ ۶۴۴ لالا اسماعیل)

احمد بهنامی* (عضو هیئت علمی فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران - ایران)

چکیده: نوشتن فرهنگ‌های منظوم عربی به فارسی پیشینه‌ای کهن دارد. این فرهنگ‌ها بیشتر به منظور آموزش نوآموزان نوشته می‌شده است و تألیف تعداد زیادی از این فرهنگ‌ها در آناتولی نشان‌گر نیاز فراوان مردم آن ناحیه به آشنایی با لغات فارسی و گستردگی استفاده از زبان فارسی در آن سرزمین است. بررسی و تحلیل محتوای فرهنگ‌های عربی به فارسی، از جهت پیدا کردن معانی خاص برخی از لغات فارسی نیز دریافتن تلفظ برخی از لغات فارسی در یک قلمرو جغرافیایی خاص، ضروری است. در مقاله حاضر سه فرهنگ منظوم عربی-فارسی منتشر نشده پدیدآمده در آسیای صغیر (مروقات الادب تألیف احمدی کرمانی، تحفة علائی اثر محمد بن البواب و تحفة الفقیر اثر تتماعی)، از آثار اواخر سدهٔ هشتم و اوایل سدهٔ نهم هجری قمری، بررسی شده است. دست‌نویسی از این سه فرهنگ در کتابخانهٔ لالا اسماعیل به شمارهٔ ۶۴۴ موجود است که منبع اصلی نویسندهٔ مقاله حاضر در بررسی این سه فرهنگ بوده است. روش این پژوهش کتابخانه‌ای، با استفاده از تحلیل محتوا همچنین مقایسهٔ تطبیقی است. در این مقاله، با بررسی منابع مختلف، نکاتی تازه دربارهٔ مؤلفان این فرهنگ‌ها و ممدوحین آنها بیان شده است؛ همچنین به تحلیل ساختار این سه فرهنگ، شیوهٔ فرهنگ‌نویسی مؤلفان آنها، میزان بهره‌گیری این فرهنگ‌ها از فرهنگ‌های پیش از خود و ضعف‌ها و قوت‌های این سه فرهنگ پرداخته شده است.

* ahmadbehnam@yahoo.com

کلیدواژه‌ها: فرهنگ‌نویسی، مرقاة‌الادب، تحفة‌علائی، تحفة‌الفقیر، فرهنگ‌های منظوم، زبان فارسی در آسیای صغیر.

۱ مقدمه

نوشتن فرهنگ‌های منظوم عربی به فارسی، پیشینه‌ای دراز و گسترشی فراوان داشته است. این فرهنگ‌ها که قدیمی‌ترین و مشهورترین آنها نصاب‌الصبیان ابونصر فراهی (تألیف سدهٔ هفتم) است، جنبهٔ آموزشی برای طلاب و نوآموزان داشته است. اندکی پس از فراهی، فرهنگ‌های منظوم دیگری نظیر زهرة‌الادب اثر شکرالله بن شهاب‌الدین احمد بن زکریا، سلک‌الجواهر اثر عبدالحمید انگوری، نصیب‌الاحوان مطهر، محمّدیّه از بهاء‌الدین مغل قره‌وی، کاتبیه از کاتبی انقروی، عقود‌الجواهر از داعی کرمانی و... تألیف شد. گسترده بودن تألیف این گونه فرهنگ‌ها، خصوصاً در قلمروهایی بیرون از مرزهای جغرافیایی ایران، نمایانگر نفوذ فرهنگ ایرانی در آن سرزمین‌ها و نیاز نوآموزان آنجا به حفظ و به‌خاطر سپاری معانی لغات فارسی و عربی بوده است. همچنین می‌توان گفت در سال‌های پس از حملهٔ مغول و در شرایط آشوب، نوشتن چنین فرهنگ‌های مختصری، که در آسان‌سازی به‌خاطر سپردن لغات ضروری فارسی و عربی کاربرد داشتند، اجتناب‌ناپذیر بوده است. در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، میکروفیلمی به شمارهٔ ۲۰۲ نگهداری می‌شود که حاوی چند فرهنگ عربی به فارسی است و در ابتدای آن خط مرحوم مجتبی مینوی دیده می‌شود که نوشته است: «مجموعهٔ پنج کتاب در لغت برای دانشگاه طهران عکس گرفته شد». اصل این نسخهٔ خطی، به شمارهٔ ۶۴۴ در کتابخانهٔ لالا اسماعیل نگهداری می‌شود و جمعاً ۴۶ برگ دارد و در بردارندهٔ مرقاة‌الادب، تحفة‌علائی، تحفة‌الفقیر، زهرة‌الادب و نصیب‌الفتیان و نصیب‌التبیان است (دانش‌پژوه، ص ۴۳۳-۴۳۴). از آنجا که دربارهٔ دو فرهنگ آخر یعنی زهرة‌الادب و نصیب‌الفتیان، بیشتر تحقیق و تصحیح صورت پذیرفته است، در مقاله حاضر، سه فرهنگ گمنام نخستین یعنی مرقاة‌الادب، تحفة‌علائی و تحفة‌الفقیر را از نظر شیوهٔ فرهنگ‌نویسی و منابع مورد استفاده و لغات درخور توجه بررسی کرده‌ایم.

۲ ضرورت تحقیق

بررسی و تحلیل محتوای فرهنگ‌های عربی به فارسی، از لحاظ پیدا کردن معانی خاص برخی از لغات فارسی، نیز دریافتن تلفظ برخی از لغات فارسی در یک قلمرو جغرافیایی خاص، بایسته است. میکروفیلم شماره ۲۰۲ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران که از روی نسخه‌ای خطی از کتابخانهٔ

لالا اسماعیل برداشته شده است، در بردارنده پنج فرهنگ لغت منظوم عربی به فارسی است که استاد مجتبی مینوی آن را شایسته تصویربرداری و ارسال به کتابخانه‌های ایران دانسته است. بررسی این فرهنگ‌های منظوم از جهاتی که ذکر شد برای دریافت درجه اهمیت آنها ضروری است؛ همچنین تحقیق درباره این گونه فرهنگ‌ها، به دلیل پدید آمدن آنها در سرزمین آناتولی و به دست دانشوران آن دیار، از جنبه پیدا کردن حلقه‌های مفقوده در زمینه تاریخ زبان فارسی در آناتولی، دارای اهمیت است. این پژوهش در پی دستیابی به پاسخ پرسش‌های زیر است: تحفه علائی به نام چه کسی تدوین و نام‌گذاری شده است؟ درباره مؤلف تحفه الفقیر چه اطلاعاتی می‌توان به دست آورد؟ شیوه مدخل‌گزینی مؤلفان این فرهنگ‌ها چه بوده است؟ این فرهنگ‌ها چه مشکل یا مشکلاتی را از کار فرهنگ‌نویسان امروزی آسان می‌سازند؟ میزان تسلط مؤلفان این فرهنگ‌ها بر مباحثی که در آن وارد شده‌اند یعنی فرهنگ‌نویسی چقدر است؟ مؤلفان این فرهنگ‌ها از کدام یک از فرهنگ‌های پیش از خود بهره گرفته‌اند؟

۳ پیشینه پژوهش

درباره سه فرهنگ نوشته‌شده در دست‌نویس مذکور که موضوع مقاله حاضر است، در چند پژوهش مطالبی ذکر شده است، از جمله: عبدالرسول خیام‌پور، در مقاله‌ای با عنوان «نشریات ترکیه: چند کتاب خطی مهم فارسی در قونیه»، چندین نسخه خطی فارسی را که از نظر خود مهم تشخیص داده است، به صورت مختصر معرفی کرده است و از جمله درباره نسخه‌ای از مرقاة‌الادب تألیف احمدی، در چند سطر مطالبی نوشته است. علی نقی منزوی در مقاله «من مصادرالتاریخ العربی باللغة الفارسیة: کتاب القوامیس العربیة بالفارسیة»، که در ادامه تحقیقات نسخه‌شناسانه وی در زمینه قوامیس عربی به فارسی و برگرفته از این تحقیقات است، در سه سطر به سه فرهنگ مرقاة‌الادب، تحفه علائی و تحفه الفقیر اشاره کرده و این سه فرهنگ منظوم را از آثار سده نهم برشمرده است. در مقدمه لغت‌نامه دهخدا، علی نقی منزوی ذیل عنوان «فرهنگ‌های عربی به فارسی» در یک صفحه درباره این سه فرهنگ سخن گفته است که در ادامه مقاله به آن خواهیم پرداخت. شادی آیدین نیز در کتابش، عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی، به فرهنگ مرقاة‌الادب اشاره کرده است. محمدعلی عیوضی در پژوهشی تحت عنوان «نصاب‌الصیبیان و شروح آن»، ذکری از فرهنگ‌های مرقاة‌الادب و تحفه علائی و

تحفة الفقیر به میان آورده و مهدی دهرامی نیز در مقالهٔ خود با عنوان «منظومه‌های علمی و آموزشی در ادبیات فارسی و بررسی سیر و محتوای آن (تا قرن نهم)»، به این سه فرهنگ- تحفة علائی، مرقاة الادب و تحفة الفقیر - اشاره کرده است.

معدودی از ترک‌زبانان نیز دربارهٔ مرقاة الادب تحقیقاتی انجام داده‌اند که از مهم‌ترین آنها رسالهٔ دکتری علی تمیزال است با عنوان آثار فارسی احمدی^۱، که در آن، چهار اثر از آثار احمدی از جمله مرقاة الادب، میزان الادب، معیار الادب، و رسالهٔ بدایع السحر فی صنایع الشعر، بررسی انتقادی، ترجمه و نمایه شده است (Temizel, 2002).

۴ ویژگی‌های رسم‌النخطی نسخه

نسخه به خط نسخ روشن نگاشته شده است و به نظر می‌رسد متعلق به اواخر سدهٔ نهم هجری است. آنکه و آنچه، آنک و آنچه نوشته شده است. بخش‌هایی از نسخه مشکول است. ج و پ و ژ فارسی اغلب با سه نقطه نوشته شده و گ فارسی ک، و در موارد بسیار اندک، بدین صورت «کُ» با سه نقطه مشخص شده است (برای نمونه: برگ ۱۵، ۵۸، ۵۹). قاعدهٔ دال و ذال در این نسخه، در بخشی که مرقاة الادب کتابت شده است، بیشتر و در سایر بخش‌ها کمتر رعایت شده است. حرف «ی» در آخر کلمات، برخی موارد با دو نقطه در زیر و به صورت «ی» مشخص شده است. الف ممدود گاهی بدون مد آمده است: ارایش (=آرایش) (برگ ۱). نشانهٔ «ای» نکره و وحدت به صورت یاء ابتر نوشته شده است: ذرة (=ذره‌ای) (برگ ۱). گاهی بر روی حرف آخر کلمه‌ای که پیش از او عطف است، یک ضمهٔ درج شده است: آب و آتش (برگ ۲)؛ شَب و رُوز (برگ ۳). گاهی همزه در کتابت حذف شده است: ازین (برگ ۲). خورشید با املای خُرشید آمده است (برگ ۲۰). «هاء» غیر ملفوظ در کلماتی که به های جمع ختم می‌شود، حذف شده است: «پروانها (=پروانه‌ها)» (برگ ۴۹). اغلاط چندی نیز در نسخه مشاهده می‌شود: خوسند (صح: خورسند) (برگ ۵۱). در یک مورد فرشته به شکل «فرشت» ضبط شده است (برگ ۵۹). گویا بعدها و به خطی دیگر، معنی لغات به ترکی، ذیل ابیات افزوده شده است و این بیشتر در متن نسخهٔ مرقاة الادب مشاهده می‌شود.

۵ فرهنگ مرقاة الادب

مرقاة الادب از برگ ۱ تا ۴۶ دست‌نویس را در بر می‌گیرد. این فرهنگ تألیف احمدی است که نام وی

در برگ نخست فرهنگ آمده است:

رَأْحَمَدِي أَيْنَ قَطْعَهَاءِ أَبْدَارِ بَشْتَوُ وَ جُونُ دَرِّ أَنْدَرِ غُوشِ دَارِ

در کشف الظنون، تألیف این فرهنگ به فردی به نام احمدی کرمانی منسوب شده و درگذشت وی سال ۸۱۵ق آمده است. منظومه‌هایی با عناوین جمشید و خورشید، اسکندرنامه، سلیمان‌نامه (هر سه منظومه به ترکی) و نیز وقعه سلطان سلیم و برادر او بایزید و دیوان شعر، میزان‌الادب، رساله بدایع السحر فی صنایع الشعر، و معیارالادب به وی نسبت داده شده است. منزوی نیز به نقل از کشف الظنون، این فرهنگ را از احمدی کرمانی منسوب به شبه جزیره کریمه دانسته است و چند سطر بعد در انتساب وی به آنجا، با گفتن «جای گفتگو»، تردید کرده است (منزوی ۲، ص ۳۲۱)، البته این تردید وی نیز بایسته است؛ چراکه چتین نهاد، در اثرش «درباره مرقاة‌الادب» به انتساب وی به گرمیان‌اغلو سلیمان شاه (۷۷۹-۷۹۰ق) اشاره کرده است (Çetin, p. 220). مؤلف در مقدمه مرقاة‌الادب، کتاب را به ممدوح خود، که وی را «پادشاه کشور» می‌نامد و به‌صراحت نام وی را «محمود» ذکر می‌کند، تقدیم کرده است. از آنجا که باب بیست‌وهفتم فرهنگ خود را به اسامی عشره مبشره اختصاص داده است، می‌توان حکم کرد که وی اهل تستن بوده است.

نسخه‌ای دیگر از فرهنگ مرقاة‌الادب، به شماره ۲/۲۵۴۰ در کتابخانه موزه قونیه نگهداری می‌شود که تاریخ کتابت آن ۸۲۵ق است. این نسخه دیباچه کوتاهی به نثر دارد که در آن به مجدالدوله والددین عیسی بک اشاره کرده است (خیام‌پور، ص ۴۹۱).

نسخه دیگر به شماره ۵/۴۳۳ در کتابخانه ملک نگهداری می‌شود، این نسخه به خط نستعلیق و از سده یازدهم است.

نسخه دیگر به احتمال از ۸۶۷ق به شماره ۴/۲۷۳۲ در کتابخانه طوپقاپو سرای به همراه چند نصاب دیگر است (منزوی، احمد، ص ۲۰۲۵)

نسخه دیگر از ۱۳۱۴ق در دارالکتب قاهره به شماره ۲/۶۹ نگهداری می‌شود (همان‌جا)

فرهنگ مذکور بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات (رمل مسدس محذوف) آمده است و با این بیت

آغاز می‌شود:

ذِكْرُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ شُدْ كَلِيدَ مَخْزَنِ دَارِ حَكِيمِ

در همان برگ، نام فرهنگ نیز آمده است:

چون که شد نظم این لغت‌های عرب کردم این را نام مرقاة‌الادب

پس از مقدمه‌ای ۳۳ بیتی، سایر بخش‌های این فرهنگ به این ترتیب است:

نخست ۴۲ قطعه شعر در بحرهای رمل (دوازده قطعه)، هزج (ده قطعه)، متقارب (سه قطعه)، خفیف (هفت قطعه)، مجتث (شش قطعه)، سریع (دو قطعه) و مضارع (دو قطعه) آمده است. بعد از آن: خاتمة فی عدّة قوانین من العلوم الأوّل فی علم الصّرف در بحر خفیف. الثانی فی بیان المضمّرات در بحر رمل. الثالث فی بیان المضمّرات المتّصل والمنفصل در بحر رمل. الرّابع فی معرفت حساب الجمل در بحر خفیف. الخامس فی معرفت ضرب الاحاد علی الاحاد در بحر هزج. السادس فی مسایل المهانیه در بحر خفیف. الثامن فی ما يجوز من الرّاعة و ما لا يجوز در بحر خفیف. التّاسع فی ما لا یحل من الغنم و کفارة الیمین والظهار والصوم والقتل در بحر خفیف. العاشر فی بیان الکفّارات در بحر خفیف. الرّابع عشر فی معرفت غرر الشّهور در بحر خفیف. الخامس عشر فی معرفت کمیت الامزاج المفردة والمركبة در بحر خفیف. السّادس عشر فی معرفت الامراض المتوارثة والمعدیة در بحر خفیف. السّابع عشر فی بیان معرفت اجسام المعدنیة در بحر رمل. الثامن عشر فی معرفت ارقام الکواکب در بحر رمل. العشرون فی بیان معرفت شرف الکواکب السّبعة در بحر خفیف. الحادی والعشرون فی بیان معرفت ساعات طلوع القمر و غروبه در بحر خفیف. الثانی والعشرون فی بیان معرفت السّهام من البروج در بحر رمل. الثالث والعشرون فی بیان معرفت مقدار الشمس فی کل البروج در بحر رمل. الرابع والعشرون فی بیان معرفت البروج والدرج والدقایق در بحر خفیف. الحادی (کذا. صحیح: الخامس) و العشرون فی بیان مواضع النیرین فی کل البروج در بحر رمل. السادس والعشرون فی معرفت القمر و موضعه در بحر رمل. السّابع والعشرون فی بیان معرفت اسامی العشرة المبشّره در بحر خفیف. الثامن والعشرون فی بیان معرفت اسامی اولوالعزم من الرسل در بحر رمل. خاتمة‌الکتاب در بحر رمل.

۵-۱ منابع احمدی در تألیف مرقاة‌الادب

مؤلف در متن فرهنگ، نامی از منابع مورد استفاده خود نیاورده است. مقایسه‌ای میان مرقاة‌الادب و فرهنگ‌های عربی به فارسی دیگر نظیر کتاب‌المصادر زوزنی، المرقاة، الاسمی فی الاسماء، قانون ادب تفلیسی، مقدمة‌الادب زمخشری، تاج‌المصادر بیهقی، نصاب‌الصیبیان، مصادر‌اللغه، دستور‌اللغه،

تاج الاسامی، تکملة الاصناف، البلغة المترجم، دیباج الاسماء، دستور الاخوان نشان می دهد که احمدی در تألیف مرقاة الادب، به فرهنگ نامور الاسمی فی الاسماء، تألیف ابوسعید میدانی، از فرهنگ های سده پنجم هجری قمری نگاهی داشته است. برای نمونه، در مرقاة الادب، برای واژه «حلتیث» معادل «انکژد» آمده است (برگ ۳۲)؛ یگانه فرهنگی که چنین معادلی را برای حلتیث آورده است، الاسمی فی الاسماء است (ابوسعید میدانی، ص ۲۷۸).

منبع دیگر فرهنگ مرقاة الادب، فرهنگ المرقاة است؛ برای نمونه در مرقاة الادب، «خلیط» به «کمیژه» تعریف شده است (برگ ۳۸) که بعینه مطابق است با المرقاة (ادیب نظنی، ص ۱۴۹). دیگری لغت «نجم» در مرقاة الادب به «بی پوزه از نبات» تعریف شده است (برگ ۸) که مطابق است با المرقاة که نوشته است: «النجم: آن نبات که پوزه ندارد» (ادیب نظنی، ص ۱۳۳).

منبع دیگر احمدی در تألیف مرقاة الادب، یکی از دو فرهنگ مقدمه الادب زمخشری یا قانون ادب تفلیسی، از فرهنگ های سده ششم بوده است: «جونه: بویدان» (برگ ۱۱)؛ که مطابق است با قانون ادب تفلیسی و مقدمه الادب زمخشری (تفلیسی، ۱۷۴۳؛ زمخشری، ۳۰). همچنین منبع دیگر احمدی در تألیف فرهنگ مرقاة الادب، یکی از دو فرهنگ المصادر زوزنی یا تاج المصادر مقری بیهتی بوده است. برای نمونه: «حلیح: پنبه فرخیدن» (برگ ۲۵) که مطابق است با المصادر زوزنی و تاج المصادر مقری (زوزنی، ج ۱، ص ۹۴؛ مقری، ج ۱، ص ۱۱۷).

۵-۲ شیوه مؤلف در نوشتن فرهنگ مرقاة الادب

مؤلف به اقتضای منظوم بودن و به جهت آسانی نقل و حفظ مطالب، به جای تعریف، برای لغات عربی مترادف آورده است؛ اما موارد انگشت شماری نیز دیده می شود که به جای مترادف، تعریف واژه آمده است: «زوانه آنج بود در میان غله سیاه» (برگ ۳۱). گاهی مؤلف برای چندین لغت عربی، یک مترادف آورده است:

عداوت دشمنی چون بغض و شحنا مودت چون محبت دوست داری

(برگ ۴)

معمولاً در پایان هر بند (قطعه) یک یا دو بیت در تعریف از فرهنگ خود و مفید بودن آن ذکر کرده است. در این فرهنگ، اثری از اعلام نیست، به جز در بخش «خاتمة الكتاب» که سبک آن بیشتر دانشنامه ای است. همچنین در مرقاة الادب، اسم ها، صفت ها و مصدرها به صورت پراکنده مدخل شده

است و اختصاص به یکی از این سه ندارد.

مؤلف در گزینش مدخل‌ها معیار خاصی نداشته و واژه‌های آسان و دشوار را کنار هم آورده است. همچنین نظم و ترتیب خاصی در چینش مدخل‌ها دیده نمی‌شود، به فرض، آن را نمی‌توان فرهنگی دستگامی (موضوعی) دانست، بلکه گاهی لغات مرتبط نزدیک به هم آمده است و گاهی نیز عواملی مانند تضاد (رتق و فتق در برگ ۸) و جناس (ربع و ربع در برگ ۱۰) باعث شده است لغات نزدیک به هم بیایند.

برخی از تعاریفی که در مرقاة‌الادب آمده خاص است و در فرهنگ‌های قدیمی‌تر از آن از سدهٔ پنجم تا سدهٔ نهم نیامده، مانند «عمیق» که به «ژرفین» معنی شده است (برگ ۹)، «حرث» معادل «برزیدن» آمده است (برگ ۲۴) و «معلمه» به «سگ آموخته» تعریف شده است (برگ ۳۸)؛ البته تعداد این مدخل‌ها نه فراوان است و نه اهمیت خاصی بر آن مترتب است.

در ارزیابی این فرهنگ باید گفت، فرهنگی است که ویژگی خاصی افزون بر فرهنگ‌های پیش از خود ندارد و امروزه گرهی از کار فرهنگ‌نویسی و فرهنگ‌نویسان نمی‌گشاید و تصحیح و انتشار آن نیز چندان ضروری به نظر نمی‌رسد، جز آنکه برخی از لغات مشکول در دست‌نویس این فرهنگ به چشم می‌خورد که به آن می‌پردازیم.

۵-۳ لغات مشکول مرقاة‌الادب

نسخه‌های مشکول از منابع مهم در یافتن تلفظ واژه‌ها در زمان‌های پیشین است، هرچند نمی‌توان به آنها اعتماد کلی کرد؛ چون برخی از این لغات مشکول تنها تلفظ کاتب نسخه را در یک مکان جغرافیایی خاص نشان می‌دهد، همچنین احتمال اشتباه کاتب و مؤلف در مشکول کردن لغات وجود دارد. از نکات قابل توجه دست‌نویس مرقاة‌الادب، لغات فارسی مشکول آن است که به نسبت حجم این فرهنگ، زیاد است و در اینجا مهم‌ترین آنها را ذکر می‌کنیم:

کلید (۱)	بَسْرَعَت (۱)	بَحْشَنَدَه (۱)	کِه‌آز (۱)
دیوانگان (۲)	شمازنده (۲)	بُسْتُوْدَه (۲)	کینه‌کش (۲)
جانور (۲)	نکوهش (۳)	چَشیدن (۴)	شَغال (۱۰)
فسانه (۱۴)	پیرهن (۱۴)	اَشکوفَه (۱۸)	سَخَن (۱۹)

تُوْرِدِيْدَن (۲۰) بُيْرَس (۲۰) بُرْس (۲۰) ت رَابِيْدِن (۲۵)
اُرْجَمَنَد (۲۷)

۶ فرهنگ تحفه علائی

فرهنگ دیگری که در دست‌نویس شماره ۶۴۴ کتابخانه لالا اسماعیل درج شده تحفه علائی است. این فرهنگ که بسیار مختصر است و روی هم ۳۰ بیت دارد، در دست‌نویس مذکور، در صفحات ۴۷ تا ۶۴ جای گرفته است. دیباچه منشور بسیار کوتاهی دارد و مؤلف در آن خود را محمد، مشتهر به ابن البواب معرفی کرده است. وی گفته است:

چون شاهزاده جهانیان، علاءالدوله والدين على بن السلطان الاعظم برهان الدنيا والدولة والدين
خلدالله سلطانه، به مطالعه لغت منظوم (فرهنگ منظوم) رغبتی داشته است و به قرائت دو کتاب
«نصاب الصبیان» و «نصیب الفتیان» می‌پرداخته، مؤلف به فکر افتاده است که کتابی بر منوال آن دو
کتاب پردازد و به این وسیله مورد نظر و رحمت ممدوح قرار گیرد. وی دیباچه را با بیتهای (به احتمال از
خود) به پایان می‌برد:

پس ازین ز بحر معنی، به عنایت خدایی ز قلم گهر بریزم، پی تحفه علائی

(برگ ۴۸)

درباره کیستی علاءالدوله، فرزند سلطان برهان‌الدین، باید گفت که مؤلف از برهان‌الدین به‌عنوان یک سلطان مقتدر و مولی الملوک العرب والعجم ظلّ الله فی الارضین یاد کرده است. اگر به قرائن زبان و نسخه‌های موجود از تحفه علائی توجه کنیم و کتابت آن را در مجموعه‌ای که بیشتر در بردارنده مؤلفات متعلق به سرزمین آناطولی است در نظر آوریم، باید در میان سلاطین آناطولی در آن دوره به جست‌وجو پردازیم. در میان سلاطین اواخر سده هشتم، به نام «قاضی برهان‌الدین» برمی‌خوریم که حاکم سیواس، از سرزمین‌های آناطولی، بوده است و کتاب مشهور بزم و رزم، اثر عزیز بن اردشیر استرآبادی که در بردارنده تاریخ حکومت اوست، به نام وی است. با مراجعه به این کتاب، به نام پسر سلطان قاضی برهان‌الدین برمی‌خوریم که «قرة العین مملکت و قوه‌الظهر سلطنت... شاه و شاهزاده عالمیان علاءالدوله والدين على چلبی» خوانده شده است (استرآبادی، ص ۵۳۴). در این صورت کسی که فرهنگ علائی به نام وی نوشته شده است، علاءالدوله علی بن سلطان برهان‌الدین احمد است که در اواخر سده هشتم، امارت قیصریه و دوازده شهر و قلعه اطراف آن را از جانب پدر عهده‌دار بوده است (همان). سلطان برهان‌الدین در حدود سال ۸۰۰ق درگذشته است، لذا می‌توان تألیف تحفه علائی را نیمه دوم

سدهٔ هشتم و به احتمال زیاد در اواخر این سده تخمین زد.

برخی دست‌نویس‌های دیگر نیز از این فرهنگ موجود است:

نسخهٔ شمارهٔ ۵۳۶۹/۱ کتابخانهٔ آیه‌الله العظمیٰ مرعشی نجفی، به خط نسخ و کتابت‌شده در

رجب ۹۹۹ق.

نسخهٔ شمارهٔ ۲۲۱/۸ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به خط نستعلیق و کتابت‌شده در ۱۱۷۷ق.

۶-۱ بخش بندی تحفهٔ علائی

قطعهٔ اول کتاب در یازده بیت و بر وزن مفعول فاعلاتن مفعول فاعلاتن است. در این قطعه، مترادف نام‌های الهی، برخی اسامی مربوط به پیامبر (ص) و اسامی سیارات و برخی اسم‌های دیگر معنی شده است. قطعه‌های دوم تا سیزدهم بدین ترتیب آمده‌اند: قطعهٔ دوم در بحر رجز، در یازده بیت. قطعهٔ سوم در بحر خفیف، در دوازده بیت. قطعهٔ چهارم در بحر رمل، در سیزده بیت. قطعهٔ پنجم در بحر مجتث، در سیزده بیت. قطعهٔ ششم در بحر متقارب، در ده بیت. قطعهٔ هفتم در بحر مضارع، در سیزده بیت. قطعهٔ هشتم در یازده بیت. قطعهٔ نهم در بحر رمل در هفده بیت. قطعهٔ دهم در نه بیت. قطعهٔ یازدهم در بحر خفیف در نه بیت. قطعهٔ دوازدهم در بحر هزج در سیزده بیت. قطعهٔ سیزدهم در وزن مفتعلن فاعلات مفتعلن فع در چهار بیت. سپس چند قطعه و بیت با عنوان‌های اسامی ایام اسبوع، رقم اعداد، ایام اسبوع، رقم ایام شهور، در بیان تمیز اعداد، قطعهٔ المسجع والمسمط آمده است؛ سپس، قطعه در بحر هزج در یازده بیت. قطعه بر وزن مفتعلن مفاعلهن مفتعلن مفاعلهن در ده بیت. قطعه در بحر هزج در دوازده بیت. قطعه بر وزن مفعول مفاعلهن فعولن در یازده بیت. قطعه بر وزن مفعول فاعلات مفاعلهن فاعلهن در نه بیت. قطعه بحر متقارب در یازده بیت. قطعه در بحر مجتث در هشت بیت. قطعه در بحر سریع در دوازده بیت. قطعه در بحر متقارب در هشت بیت. عنوان‌های دیگر این‌گونه است: در این قطعه رعایت ادوات موسیقار کرده است. معماً. قطعه در بحر مجتث. مصحف. نسخهٔ ایارج فقرا. قطعه مسمط در بحر هزج. ختم کتاب و دعا.

۶-۲ منابع محمد بن یوآب در تألیف تحفهٔ علائی

مؤلف در دیباچهٔ کتاب از منابع خود ذکری به میان نیاورده است. از آنجا که مترادف محال را ترفند

آورده است: «محال دان ترفند» (برگ ۵۱) می‌توان دانست که از لغت فرس اسدی بهره برده است، چه، لغت فرس یگانه فرهنگی است که ترفند را محال معنی کرده است (اسدی، ص ۷۳)؛ همچنین در تحفه‌علائی «احمق» به «غدنگ» (برگ ۵۲؛ اصل: عدنک) معنی شده است. لغت غدنگ تنها در فرهنگ لغت فرس آمده است و «بی اندام و ابله دیدار» معنی شده است (اسدی، ص ۱۶۲).

منبع دیگر وی، مهذب‌الاسماء اثر زنجی، از فرهنگ‌های سده هشتم تواند بود. چه، در تحفه‌علائی آمده است: «غیلیم کنیزک، غیلیم کشف دان» (برگ ۵۲) که برگرفته از مهذب‌الاسما است نه هیچ فرهنگ دیگری: «الغیلیم: کشف نر و کنیزک نیکو» (زنجی، ص ۲۴۲).

همچنین استفاده محمد بن بواب در فرهنگش از المرقاة نیز محتمل است، چه «سوق» (جمع ساق) را به «پوژها» تعریف کرده است (برگ ۶۱) و «ساق» را به «پوژ» (برگ ۶۲)؛ و المرقاة تنها فرهنگی است که معادل «ساق» را «پوژ» نوشته است (ادیب نظری، ص ۱۷) و خود این لفظ نیز جز در سده چهارم و پنجم در متون دیده نمی‌شود و احتمال به کار رفتن آن در سده نهم نزدیک به هیچ است.

اما منابع ابن بواب بیش از این بوده است؛ برای نمونه در تحفه‌علائی آمده است: «ابر پلنگ‌رنگ نمر شد» (برگ ۵۲) که مطابق است با تکملة‌الاصناف (کرمینی، ج ۱، ص ۷۱۴)؛ قانون ادب (تفلیسی، ج ۲، ص ۵۹۲) و تاج‌الاسامی (ص ۵۸۶)، یا «خدرنق» که در تحفه‌علائی به «تنده» معنی شده است (برگ ۵۷). این لغت در دو فرهنگ تکملة‌الاصناف (کرمینی، ص ۱۸۴) و تاج‌الاسامی (ص ۱۶۱) مدخل شده و «عنکیوت تنده» معنی شده است. به عبارت دیگر، اگرچه نمی‌توان با اطمینان کامل، منابع ابن بواب در تألیف این فرهنگ را مشخص کرد، پیداست از بسیاری از فرهنگ‌های پیش از خود بهره گرفته است و مطالب آن به هیچ روی تازه نیست.

۳-۶ شیوه مؤلف در نگارش فرهنگ تحفه‌علائی

ابن بواب در نگاشتن فرهنگ تحفه‌علائی، به ضرورت وزن، بیشتر مترادف آورده است تا تعریف، مگر در موارد بسیار اندک که ناچار از تعریف بوده است: «شید بنا را به گچ نیک برافراشتن» (برگ ۵۴). همچنین در این فرهنگ، اعلام به جز موارد انگشت‌شمار مدخل نشده است (برگ ۶۱). در این فرهنگ نیز اسم‌ها، صفت‌ها و مصدرها بی آنکه اختصاص به یکی از این سه گروه داشته باشد، مدخل شده است. گاهی برای چند کلمه عربی، یک معنی فارسی آمده است: «احتبا و اخلا دوستان» (برگ ۵۵). برخی از مدخل‌ها،

به جای مفرد، جمع است: «آهوان بود آرام»؛ «ترسها چه؟ احوال است» (برگ ۵۳). گاهی نیز این مدخل‌های جمع در حقیقت به خود معنی شده است: «مال‌ها هم اموال است» (همان‌جا). گاهی مدخلی را با ضد آن تعریف کرده است: «عکس خاص است عام» (برگ ۵۴). در موارد اندکی، ترکیب‌های دوجزئی نیز مدخل شده است نظیر «ریب‌المنون» که به «سختی ایام» تعریف شده است (برگ ۶۱). بعضی از تعاریف این فرهنگ، در فرهنگ‌های دیگر عربی به فارسی مشاهده نمی‌شود، نظیر «عرکرک» که به «زن زفت» معنی شده است (برگ ۵۷)؛ اما از این معدود گذشته، تعاریف خاص، معانی نو و لغات خاص در این فرهنگ، چندان به چشم نمی‌خورد و چیزی زیاده بر فرهنگ‌های پیشین ندارد، بنابراین گرهی از کار فرهنگ‌نویسان زمانه ما نمی‌گشاید و نمی‌توان برای یافتن معنی لغت‌های کهن و متروک فارسی به آن مراجعه کرد.

۷ فرهنگ تحفة الفقیر

سومین فرهنگ این دست‌نویس فرهنگ منظوم دیگری با عنوان تحفة الفقیر است. این فرهنگ در دست‌نویس ما ۴۸۱ بیت دارد. آن‌گونه که جست‌وجو در فهرست‌های نسخ خطی نشان می‌دهد، یک نسخه دیگر از این فرهنگ در دارالکتب قاهره به شماره ۲۹ مجامیع فارسی طلعت نگهداری می‌شود که تاریخ کتابت آن ۱۳۱۵ق است (منزوی، احمد، ص ۱۹۷۰). مؤلف این فرهنگ، در برخی از منابع با شک و تردید، صدیقی نامی دانسته شده (همان، ص ۱۹۶۹) و در برخی از منابع نیز ناشناس شمرده شده است (منزوی ۱، ص ۳۲۱)؛ اما وی در اواخر متن فرهنگ، نام خود را این‌گونه آورده است:

هرکه کوشد به کسب علم و هنر علم اهل روزگار بود
کار سازد بقول تتماعی هرکه را بخت سازگار بود

(برگ ۸۷)

در بررسی منابع متعدد، نام و نشانی از این مؤلف یافت نشد، اما نسبت وی به تتماع است و تتماع، به قول ملک الشعراء بهار:

لغتی است ترکی و آن را به فارسی لاخته و لخشه و در خراسان لخشک گویند... و آن غذایی است که از خمیر آرد گندم پزند و آن چنان است که خمیر را ورقه کرده و حشو آن را از تره و سیر آکنده، آن را لابرلا کرده و به کارد مانند لوزینه بریده و با دوغ یا ماست و روغن می‌پزند، و این خورش خاص ترکمانان و تورانیان بوده است و با آن مردم به خراسان رسیده است... (تاج‌بخش و مهربابور، ص ۱۱۴).

می‌توان احتمال داد که خود یا پدرانش به پختن این غذا و فروش آن مشغول بوده‌اند و نسبتشان به این سبب است.

از بیت «هر دم و هر نفس هزار سلام/ بر وی و آل وی به صبح و به شام» می‌توان احتمال داد که وی شیعی مذهب بوده است.

از ناآگاهی وی نسبت به مبانی نظم فارسی و نداشتن تسلط بر موضوع تألیف، می‌توان به دانش اندک وی و به احتمال غیرایرانی بودنش پی برد. در پایان این فرهنگ، ابیاتی درخور توجه آمده است:

«کنون بشنو ایا مرد سخن‌دان/ به تمثیل کتاب آن بزرگان/ بخوانم چند بیتی خوب و لایق/ به نظم نادر و لفظ موافق/ که صبیان انگیزی بود راوق/ که فتیان روغن او شد محقق/ که مرقاة‌الادب پالوده شد زان/ علایی رنگ و بویش چون زعفران/ چه معلوم است ایشان تحفه را باش/ که بر حلوا‌ی شان آمد چو خشخاش/ هر آنکس را کزین حلوا غذا شد/ به هر معنی بلاشک آشنا شد/ کسی گرزین نواله بی نصیب است/ اگر دانا شود او بس عجیب است/ جووی کن سعی و جهد ای یار زنه‌ار/ ضمیرت را ازین بی‌بهره مگذار/ ز ما پند است گفتن تا بخوانی/ بگیری و نگیری هم تودانی...» (برگ ۸۷-۸۸)

به نظر می‌رسد سراینده این ابیات کاتب نسخه باشد که برای ما ناشناخته است؛ این احتمال را نیز می‌توان داد که کاتب نسخه و مؤلف فرهنگ تحفة‌الفقییر یک شخص باشد.

ابتدای این فرهنگ مقدمه‌ای است حاوی ابیاتی که به لحاظ موسیقی و وزن عروضی، بحر خفیف، چندان قوی نیستند، این امر بیانگر آن است که نگارنده آن بر وزن و قافیه تسلط کافی نداشته است. بخش‌ها و قطعه‌های بعدی عبارت از ۳۲ قطعه است در بحرهای هزج (نه قطعه)، رمل (نه قطعه)، مضارع (شش قطعه)، مجتث (چهار قطعه)، خفیف (سه قطعه)، متقارب (یک قطعه).

۷-۱ شیوه تجماعی در نوشتن فرهنگ تحفة‌الفقییر

مؤلف به دلیل نداشتن تسلط بر وزن و قافیه نتوانسته است از پس سرودن یک فرهنگ منظوم کارآمد برآید. از آنجا که یکی از فواید فرهنگ‌های منظوم برای دانش‌اندوزان آسانی دریافت وزن کلمه و در خاطر ماندن تلفظ آن بوده است، عیناکی مصرع‌هایی نظیر «بدانک هرّه و فاره گربه و موش است» (برگ ۷۷) در یک فرهنگ منظوم چنین فایده‌ای را از آن سلب می‌کند. ضبط نادرست برخی موارد چون «ترکی و تاز» (به جای تازی) که به ضرورت قافیه در این فرهنگ منظوم به کار رفته است و مواردی از این دست باور کلی خواننده را نسبت به درستی الفاظ به‌کاررفته در این فرهنگ از بین می‌برد. گاه برای چند لغت

عربی یک مترادف فارسی می‌آورد: «هم عنق هم جید هر دو گردن است» (برگ ۷۸). در بسیاری از موارد، علاوه بر مفرد، جمع را هم ذکر کرده است و گاهی نیز مدخل جمع است و مفرد آن ذکر نشده است. چندین مدخل را با قید «معروف» بدون تعریف رها کرده است: «حیله معروف است جمع او حیل» (برگ ۷۴). در فرهنگ‌های منشور کهن این مسئله سابقه دارد، اما شگفت آن است که در فرهنگی موزون و کم حجم، که بی شک به قصد آموزش سروده شده است، ذکر چنین مدخل‌هایی چه ضرورتی داشته است؟ باری در ارزیابی این فرهنگ باید گفت، مؤلف آن نسبت به دو مؤلف دیگر دانش بسیار اندکی داشته است و هدف وی از تألیف این فرهنگ تنها تقلیدی از نصاب‌الصیبان و سایر فرهنگ‌های منظوم پیش از خود و بر جای گذاشتن اثری بوده است. تحفة الفقیر نیز گرهی از کار فرهنگ‌نویسی در زمانه ما باز نمی‌کند و نمی‌توان از آن چیزی به گنجینهٔ زبان فارسی افزود.

۸ نتیجه‌گیری

در این مقاله روشن شد که تحفة علائی به نام علاءالدوله علی بن سلطان برهان‌الدین - سلطان سیواس در آناتولی - نام‌گذاری شده است و تألیف آن در اواخر سدهٔ هشتم بوده است. همچنین نام مؤلف فرهنگ تحفة الفقیر تئماجی بوده است. بررسی سه فرهنگ منظوم مرقاة‌الادب، تحفة علائی و تحفة الفقیر، که دست‌نویسی از آنها به شمارهٔ ۶۴۴ در کتابخانهٔ لالا اسماعیل موجود است، نشان می‌دهد که این سه فرهنگ، اگرچه به فرهنگ‌نویسی امروزی کمک چندانی نمی‌کنند و بسیاری از معانی در آنها تکراری است و دربردارندهٔ لغات خاص نیز نیستند، همچنان از جهت مشکول بودن تعدادی از لغات در دست‌نویس مذکور، اهمیت دارند. می‌توان گفت مؤلفان این سه فرهنگ، در تمامی موارد مواد خود را از فرهنگ‌های پیش از خود گرفته‌اند و لغات را از متون استخراج نکرده‌اند؛ اما پدید آمدن چنین فرهنگ‌های منظوم عربی به فارسی در سرزمین آناتولی، در اواخر سدهٔ هشتم و اوایل سدهٔ نهم، نشان‌دهندهٔ ضرورت تألیف چنین فرهنگ‌هایی برای نوآموزان و طلاب بوده است. تألیف چنین فرهنگ‌هایی نشان‌دهندهٔ وجود مخاطبان و فارسی‌گویان فراوان و علاقه‌مندان به آموختن زبان فارسی و عربی در سرزمین آناتولی از دیرباز است.

منابع

- آیدین، شادی، عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۵.
- ادیب نظری، بدیع الزمان، دستور اللغة المستمی بالخالص، تصحیح رضا هادی زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰.
- استرآبادی، عزیز، بزم و رزم، تصحیح توفیق ه. سبحانی و هوشنگ ساعدلو، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۹۴.
- پیکره گروه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به سرپرستی علی اشرف صادقی (به نشانی اینترنتی <https://dadegan.apll.ir>).
- تاج الاسامی (تهذیب الأسماء)، به کوشش علی اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷.
- تاج‌بخش، اسماعیل و فاطمه مهربابور، «تأملی در واژه‌های ترکی دخیل نارایج در مشوی مولوی»، پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، ۱۳۹۵، ش ۱۲، ص ۱۰۷-۱۲۵.
- تفلیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم بن محمد، قانون ادب، به اهتمام محمدطاهر، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۰.
- خیام‌پور، عبدالرسول، «چند کتاب خطی مهم فارسی در ترکیه»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱۳۳۴، ش ۳۶۱، ص ۴۸۳-۵۰۶.
- دانش پژوه، محمدتقی، فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۳.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۷.
- دهرامی، مهدی، «منظومه‌های علمی و آموزشی در ادبیات فارسی و بررسی سیر و محتوای آن (تا قرن نهم)»، جستارهای ادبی، زمستان ۱۳۹۵، ش ۱۹۵، ص ۱-۲۲.
- زنجی، محمود بن عمر، مهذب الاسماء فی مرتب الحروف والاشیاء، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴.
- زوزنی، ابو عبدالله حسین بن احمد، کتاب المصادر، تصحیح تقی بینش، البرز، تهران ۱۳۷۴.
- عیوضی، محمدعلی، «نصاب الصبیان و شروح آن»، میراث شهاب، ۱۳۹۲، ش ۷۲ و ۷۳، ص ۲۰۵-۲۳۲.
- کردی نیشابوری، ادیب یعقوب، کتاب البلغه، به تصحیح مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۵.
- کرمینی، علی بن محمد بن سعید، تکملة الاصناف، به کوشش علی رواقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۵.
- مقری بیهقی، احمد بن علی، تاج المصادر، تصحیح هادی عالم‌زاده، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، مؤسسه فرهنگی منطقه‌نی، تهران ۱۳۴۹.
- منزوی، علی نقی ۱، «فرهنگ‌های عربی به فارسی»، مقدمه لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۷ الف.
- منزوی، علی نقی ۲، «من مصادر التاريخ العربی باللغة الفارسیة: کتاب القوامیس العربیة بالفارسیة»، الدراسات الأدبیة، ۱۹۶۰ ب، العدد ۴، ص ۹۴-۱۰۸.
- میدانی، ابوسعید، الاسمی فی لاسماء، تصحیح جعفر علی امیری نجف‌آبادی، اسوه، تهران ۱۳۸۲.
- Temizel, Ali, *Ahmedi'nin Farsça Eserleri -Tenkitli Metin-Inceleme-Tercüme ve İndeks*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Çetin, Nihat M, "Ahmedi'nin Mirkatü'l-Edeb'i Hakkında". *Türkiyat Mecmuası*, 1965, XIV: 217-230.

ارسال: ۱۴۰۰/۲/۶

پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۸

10.22034/mf.2024.208174

بازخوانی گزارش مسوکه در خصوص کارگزاری های ایران در مملکت عثمانی در ۱۳۲۸ ق (۲)

نظام علی دهنوی* (استادیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران - ایران)

شهرام غلامی** (استادیار گروه تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، پردیس علامه طباطبایی خرم آباد، خرم آباد - ایران)

چکیده: در بازشناسی رویدادها و تحولات تاریخی، نقش اسناد بسیار برجسته است و بدون بررسی آنها بخش عمده‌ای از واقعیات گذشته از نگاه پژوهشگران مکتوم می‌ماند. هدف این اثر بازخوانی و بازشناسی گزارش مفصل و بسیار ارزشمند مسیو گله، مفتش کل وزارت امور خارجه ایران، در باب کنسولگری های ایران در مملکت عثمانی است. این گزارش حاوی اطلاعات گران بهایی است در باب روزگار و شرایط ایرانیان مسلمان و ارمنی در خاک عثمانی، عملکرد نامناسب کارگزاران ایرانی و عثمانی نسبت به اتباع ایرانی در آن دیار، تقلب و فساد در میان مأموران این دو مملکت، تأثیر مشروطیت و تحولات پس از آن بر ایرانیان عثمانی و سوء استفاده های مأموران آن کشور از نابسامانی های ایران با تضييع حقوق ایرانیان در خاک عثمانی و نحوه ساماندهی تذکره و عایدات شانسلری در کنسولگری های ایران.

کلیدواژه‌ها: ایران، عثمانی، ژنرال کنسولگری، مسیو گله، اسماعیل فرزانه، کارگزاری.

معذک از نتیجه ای که تا به حال حاصل شده و روزبه روز بیشتر ثابت می شود، باید ملاحظه کرد که

۱. بخش اول این مقاله در نامه فرهنگستان (ویژه نامه آسیای صغیر)، شماره پیاپی ۸۵، به چاپ رسیده است.

* N_dehnavi@pnu.ac.ir

** shahramgholami1975@gmail.com

ژنرال قنسولگری ایران در اسلامبول نباید مخصوصاً در فکر تحصیل عایدات گزاف برای خزانه دولت باشد، بلکه باید قبل از همه چیز حفظ حقوق و منافع و شرف اتباع ایران را در مقابل اقدامات خارجی ها و در موقع لزوم در مقابل حرکات خودشان به طور مؤثر تأمین نماید. بنابراین بودجهٔ مخارج جنرال قنسولگری، که بر^۱ قران مخارج عمومی و^۲ قران مقرری اجزاء شامل شامل می باشد، ممکن است در کمال خوبی تأمین شده و مبلغ قران (رجوع کنید به ضمیمه) هم فاضل بیاورد.

چنان که از صورت مندرجه در ضمیمهٔ این راپرت ملاحظه می شود، مقرری مستخدمین چندان زیاد نیست و باید همین که عایدات ثابت شد، مقرری های مزبور را به مبلغی که پیش بینی کرده ام، ترقی داد. عدهٔ اجزای قنسولگری فعلاً چهار نفر ترجمان و شش نفر منشی است. منشی ها اشخاصی خدمتگزار و لایق هستند، اما چنان که بعد عرض خواهد شد، ترجمان ها باید تجدید شوند. (۱۲) مخصوصاً میل دارم جلب توجه اولیای امور را به طرف میرزا علی اکبر خان بهمن، ویس قنسول، که اخیراً تعیین شده است، بنمایم. هوش و جدیت و فعالیت این شخص برای خدمت دولت و عده های خوب می دهد. بنده با کمال میل تأکید می کنم که این شخص صفات فوق العاده دارد و باید به او موقع داد که صفات مزبوره را به کار بیندازد.

بعدها در ذیل این راپرت، یعنی در طی یادداشت های خود راجع به اعضاء هیئت قنسول های ایران در ولایات، مسئله وضع اعضاء مزبوره را در تحت دقت خواهم آورد.

گمان می کنم در طهران اینک در خصوص وضع اخلاقی و نفوذ مهاجرین ایران مقیمین اسلامبول و در خصوص مقام محترمی که حاصل نموده، تصور خطایی می کنند. بلی، باید گفت وضع قدرشناسی و احترامی که اینجا نسبت به ایرانی ها داشتند، به طور خیلی سریعی تغییر نموده. بنابر اظهارات اشخاص موثق تا پنج شش سال قبل، مهاجرین ایرانی در اسلامبول به عده شش الی هفت هزار نفر، مشغول تجارت کلی و جزئی از همه قبیل و صنایع مختلفه بوده اند. صفات بی فضیلتی که

۱. در سند به همین شکل خالی است.

۲. در سند به همین شکل خالی است.

ایرانی‌ها را در تمام اسلامبول محترم ساخته و اسم ایرانی را به دیانت و درستی مشهور نموده بود، عبارت بود از: بروز وجدان در کارها و صحت در معاملات و یک دیانت فوق‌العاده در تعهدات تجارته و یک دقت کامل در پرداخت وجوه در موعد قبول بروات و غیره. این بود که نسبت به ایرانی‌ها اعتبار زیاد و مهلت‌های طولانی می‌دادند و مطمئن بودند که یک دیانت ثابت چندین ساله ضمانت آنها را می‌کند. حتی نقل می‌کنند که شرافت و احترام اسم ایرانی در اینجا به اندازه‌ای بلند بود که بسیاری از خارجه‌ها هم برای شرکت در شرافت و احترام مزبور، کلاه ایرانی بر سر می‌گذاشتند.

به واسطه نفوذ این وضع، منافع مهاجرین ایرانی در اسلامبول رو به ترقی بود و فواید گزاف از تجارت خود می‌بردند. تصویری که هنوز در تهران و تبریز در خصوص وضع تجار در اسلامبول می‌کنند، مسلماً به واسطه رسیدن این شهرت و نام نیک به ایران می‌باشد.

اما اینک پرده تغییر کرده و شخص هیچ نمی‌فهمد چگونه جماعتی که مدت‌های مدید به واسطه صفات حسنه تجارته خود به آن اندازه مورد قدردانی و احترام واقع شده بودند، در ظرف این مدت قلیل در اول شهر تجارته عثمانی یک وضعی پیدا کرده‌اند که روزبه‌روز به واسطه خوف و عدم اطمینان و تردید فروشندگان بدتر و خراب‌تر می‌شود. اینک نقل بعضی عادات و رسوم تجار ایرانی مقیمین اسلامبول در این راپرت بی‌محل نیست، زیرا که مطالب مزبوره جواب سؤال فوق را می‌دهد.

توضیح آنکه بعضی از تجارتخانه‌های ایران در اسلامبول وکیل و عامل دارند. وکلا و عمال مذکوره در اسلامبول جنس خریداری کرده، به داخله ایران می‌فرستند. آن وقت، همین‌که به اعتبار ایام گذشته، مبالغی جنس خریداری کردند و بدهی آنها مبلغ معتابهی^۱ شد، غفلتاً بدون اینکه تعهدات خود را انجام داده باشند، از اسلامبول فرار می‌کنند و به نقاط دور دست رفته، برای نپرداختن قروض خود هزار عذر می‌تراشند. جلوگیری از این ترتیب هم در عثمانی ممکن نیست؛ چه در خاک عثمانی، (۱۳) مال و مکتبی ندارند که ضبط شود. و از طرف دیگر، می‌دانند فقدان یا عدم قدرت محاکم ایرانی هم مانع از دفع این مفاسد است. به این ترتیب، عدم دیانت این آقایان عاقبت فروشندگان را از مطالبه خسته می‌کند و جای افسوس است که به واسطه عدم دیانت و تقلب ایشان

۱. در سند: متتابهی.

مقداری از نام نیک و اعتبار ایران هم از میان می‌رود.

این نتیجه، مخصوصاً در بعضی معاملات که از چندی قبل معمول شده، مرتباً در کار است. توضیح آنکه بعضی از تجار آذربایجان به توسط بعضی اشخاص، که غالباً با آنها قوم و خویش هستند، در اسلامبول شعبه‌ای دایر کرده، تا مدتی به اسم شرکتی، معاملات و خرید اجناس نموده، گاهی به ایران می‌فرستند و گاهی در محل تجارت می‌کنند. همین که مبلغ خریداری‌های مزبور به حداکثر اعتباری که تجارتخانه داشته است، رسید آن وقت یکی از شرکاء مفقود می‌شود و آن یکی که باقی مانده است از انجام تعهدات شریک خود امتناع ورزیده، بهانه می‌آورد که ما شریک نبودیم و آن دیگری فقط برای خود خرید نموده است. چون تعقیب محاکماتی با ترتیب کاپیتولاسیون خیلی پیچیده و در هم است، خیلی مشکل است بتوان اقدام سریع و مفیدی نمود و بالاخره نتیجه این معامله که جز تقلب چیزی نیست، این می‌شود که مال و طلب فروشنده از میان رفته، مشاؤالیه کم‌کم از معامله با ایرانی توبه می‌کند. وقتی که علاوه بر ترتیب مذکور، حکایت قروض متعدده و معاملات تجارتهای که بعد از قطع منکر می‌شوند و کنتراهای که شرایط آن را رعایت نمی‌کنند تا بالاخره منجر به محاکمه می‌شود، در این محاکمات هم غالباً اتباع ایران محکوم می‌شوند؛ ملاحظه کنیم می‌فهمیم افکار عمومی در اسلامبول حق دارند در تحت اثر سوئی باشند.

بی‌فایده نیست دو واقعه که اخیراً روی داده و شرح آن به‌طور فصیح توضیح مسطورات فوق را می‌نماید به عرض برسانم. چند ماه قبل دو نفر تبعه ایران ورشکست شده، یعنی بعد از دو سال تجارت، ۵۰/۰۰۰ لیره عثمانی بدهی بی‌محل داشتند، در صورتی که وضع تجارتخانه آنها یک تجارتهای به این معتبری نشان نمی‌داد.

مسلم است این نوع ورشکست شدن را افکار عمومی تقلبی می‌دانند؛ اما تازه شهرت این ورشکستی خوابیده بود که یک نفر تاجر دیگر که یکی از باشرف‌ترین تجار ایرانی محسوب می‌شد و پدرانش نسلماً بعد نسل در اسلامبول تجارت کرده بودند، به تقلب از اسلامبول عازم طهران گردیده و ۱۵۰۰۰ لیره عثمانی قرض بی‌محل بر جا گذاشت. البته می‌توان فرض کرد که بعضی کیفیات بدبختانه و ناگهانی اسباب این ورشکستی شده، ولی تاجر مشاؤالیه قبل از عزیمت خود به طرف ایران، هرچه پول نقد در اسلامبول داشت به ایران برات کرده بود. این حرکت که چند هفته قبل واقع شد، آخرین سکتته را بر اعتبار ایرانیان در اسلامبول وارد آورد. بعد از نظریات در وقایع مزبوره برای کسی که در

حالت اخلاقی مهاجرین ایرانی تعمق نموده باشد، شکی باقی نمی ماند که حس تکلیف هر یک از ایشان چه نسبت به خودش و چه نسبت به وطن در این چند سال اخیر خراب و فاسد شده است.

(۱۴) در زمان سابق، مهاجرین ایرانی در کمال خوبی فهمیده بودند که حفظ مقام آنها در بازار تجارت عثمانی مخصوصاً باید به واسطه دیانت و درستی محفوظ بماند و به همین ملاحظه قانونی برقرار کرده بودند که هیچ تبعه ایرانی نمی تواند از خاک عثمانی عازم ایران شود، مگر اینکه قروض خود را پرداخته، یا ضامن معتبری برای ادای دیون خود داده باشد.

این قانون مدت ها مجری و برقرار بود و برای اجرای این قانون که همه قبول نموده بودند، قرار شده بود قنسولگری قبل از اینکه به واسطه تسلیم یا معتبر نمودن تذکره اجازه حرکت و عزیمت اتباع را بدهد، باید ضمانت نامه از طرف یک شخص معتبر مقیم اسلامبول از او تقاضا نماید. اما در این چند سال اخیر، چون عادات دیانت و ترتیب در کارها تغییر کرده بود، این عادت منسوخ شد و کار تجار متقلب آسان گردیده و اسم ایرانی که این سدّ سدید آن را از اقدامات قابل تأسف فوق الذکر حفظ می کرد، دچار خسارت و خسران گردید.

از مسطورات فوق الذکر به خوبی معلوم می شود که وضع تجارت ایران در اسلامبول روز به روز خراب تر می شود، چه بدیهی است بدون اعتبار اتباع ما در اینجا هیچ کار مفیدی نمی توانند بکنند. فقدان اعتبار و اطمینان، معاملات تجارته را سنگین می کند، از وسعت و انبساط دایره تجارت می کاهد. در صورتی که عمده منافع در تجارت کلی است و فقط در معاملات کلی می توان به شرایط سهل ابتیاع اجناس نمود. ضمناً ضرر زیاد شدن قیمت اجناس به خریداران جزء که در ایران هستند نیز می رسد، زیرا که به این ترتیب مردم مجبورند امتعه را به قیمت گران تر ابتیاع کنند.

تجار ایران در اسلامبول که این وضع حزن انگیز را ملتفت شده اند، می گویند علت آن تزلزلی است که مدت ها در امورات ایران برقرار بوده و صدمه آن به تجارت عمومی چه در داخله و چه در خارجه رسیده است و نیز تأکید می کنند که عدم امنیت در ولایات و ضعف حکومت که نمی توان

۱. در اصل سند داخله نوشته است.

حفظ حقوق رعیت را نموده و اجرای عدالت نماید و خرابی‌های وارده به واسطه رولوسیون،^۱ مخصوصاً در آذربایجان، مدت‌ها اسباب اشکال بلکه قطع معاملات شده و اعتبار بسیاری از تجار معتبر را متزلزل نموده، اما هرگاه استاتیسیتیک^۲ گمرکی دولت علیه را در تحت مذاقه درآورده و ملاحظه کنیم که بر عایدات گمرکی که ظرف چند سال اغتشاش چندان سخته‌ای حتی در آذربایجان هم وارد نیامده است، یقین می‌کنیم که این استدلال از حیث اهمیت با شدت و حالت اموراتی که به عرض رسانده‌ام تناسب و موافقتی ندارد.

علاوه بر این، حالا که اقلماً متجاوز از یکسال است رولوسیون ایران مخصوصاً در ولایت آذربایجان ختم شده [است]، اگر عذر فوق‌الذکر اساسی می‌داشت، می‌بایستی ترتیب (۱۵) معاملات تجارتهی رو به بهبودی بوده و تجار برای استقرار نظم در کارهای خود و کم‌کم برای تحصیل اعتبار و نام نیک جد و جهد کنند. ولیکن به استثنای چند تجارخانه که با وجود صدمات و خسارات رولوسیون ایران، نام نیک خود را توانسته‌اند در بازار تجارت اسلامبول محفوظ دارند، دیگر اثر و علامتی که اسباب امیدواری به اصلاح عمومی و جدی کارها در آتیه نزدیکی باشد، مشهود نمی‌شود و مخصوصاً در این ایام اخیر، عده احکامی که به واسطه قروض و عدم اجرای کترات‌ها بر علیه اتباع ایرانی صادر شده و عده تجاری که بعد از خریدهای کلی مفقود شده‌اند و ورشکستی‌های مظنون به تقلب به اندازه‌ای زیاد شده است که واقعاً اسباب تشویش خاطر می‌باشد.

مسلم است که این وضع ممکن نبود جناب ژنرال قنسول و خود بنده را بی‌خیال بگذارد. اینک بعد از تعمقی که در این خصوص نمودیم، زیلاً علاج‌های رفع این مفاسد را به طور تدریج به عرض می‌رساند. عمده‌علاجی که در این مورد به درد می‌خورد استعمال تصدیق قضائی است.

ترتیب عدالت و محاکمه با کاپیتولاسیون با مشکلاتی مستلزم است که اسباب معطلی و غالباً اثر محاکمه را ساقط می‌کند. علاوه بر این، چون احکامی که از طرف محاکم مختلطه عثمانی یا محاکم قنسولگری خارجه بر علیه اتباع ایران صادر می‌شود، اجرای آن فقط به توسط ژنرال قنسولگری ایران به

۱. یعنی انقلاب در زبان فرانسه ۱

۲. یعنی آمار (دهخدا) ۲

عمل می‌آید، لهذا اقدامات متخذه بر ضد اتباع ایران در مورد انجام تعهدات و ادای دیون و تفریح و رشکستی و غیره، عمده منوط به درجه فعالیت و بسته به میل مأمور قنسولگری است.

راست است که فصل اول قرارداد ۱۲۹۱ [ق] در خصوص احکامی که ژنرال قنسولگری ایران تصویب آن را به تأخیر بیندازد، مقرر داشته است که مأمورین خارجه مستقیماً حق اجرای آن را دارند، ولی این مسئله یک اقدام آخری می‌باشد که خوشبختانه تا امروز کمتر به آن متوسل شده‌اند.

بعد از اثبات این فقره، یک مطلب دیگر هم باید عرض کنم تا بعد به گرفتن نتیجه شروع نمایم. در مدت سنوات اخیر، مهاجرین ایرانی اسلامبول عدم قدرت حکومت محمدعلی شاه را مغتنم شمرده و ضمناً به واسطه هیجان حیات آزادی طلبانه که بر ایرانیان داخله و خارجه غلبه نموده بود به تأسیس یک انجمنی^۱ اقدام نمودند و این انجمن به مداخله در امورات ژنرال قنسولگری موفق گردید. حضرت اشرف ارفع الدوله^۲ در تحت فشار و اصرار انجمن مزبور، برادر خود، مفخم السلطنه، را معزول نموده، به جای او حاجی موسی خان را برقرار کرد. حاجی موسی خان که برخلاف میل خود و به ترتیبی که به عقیده او منافی نفوذ اداری بود، به این مقام رسیده، فقط سه ماه وظایف مأموریت را بر عهده گرفت و به زودی از قراری که می‌گویند به واسطه اسباب چینی‌های همه قسم که او را تعقیب می‌کردند دلسرد شده، یقین کرد که جد و جهدش منتج (۱۶) نتیجه‌ای نیست و ممکن نیست در آن موقع بتواند از تحت قیمومیت عامه ایرانیان بیرون بیاید. این بود که استعفا داده، این مأمور کافی ترجیح داد از کار کناره کند و حق داشت.

انجمن به جای او یک نفر طبیب را که از امور قنسولگری اطلاعی نداشت، انتخاب نمود. این شخص ده ماه روی کار بود و در زمان مأموریت او اقتدار انجمن به درجه کمال رسید. مثلاً تذکرها به توسط انجمن چاپ می‌شد. عده اعضاء و مستخدمین ژنرال قنسولگری و مقرری آنها تمام از طرف انجمن معین می‌شد. حتی اعانه‌های ۲۴۰ لیره عثمانی تقاضا می‌شد. خلاصه اینکه تمام کارهای ژنرال قنسولگری بلااستثنا در تحت نظارت ملت بود.

۱. منظور انجمن سعادت ایرانیان در استانبول است.

۲. میرزا رضاخان دانش فرزند حاجی حسن صراف تبریزی در سال ۱۳۱۲ق ملقب به ارفع الدوله. وی مشاغل و مناصب گوناگونی در وزارت خارجه بر عهده داشت. وی در سال ۱۳۱۹ق به عنوان سفیرکبیر ایران در اسلامبول منصوب گردید (سلیمانی، ص ۳۰).

اگرچه غالباً اعمال کلوب‌های پلیتیکی از حیث اینکه حیات ملت را به طرف آزادی و ترقی تحریک می‌کنند، قابل تمجید است، ولی از طرف دیگر، وقتی بنخواهند بر ضد نفوذ و حکومت قانونی اقدام نموده و حکومت مزبوره را بر حسب بوالهوسی‌های خود هدایت و اداره کنند این حرکت را باید مذموم دانست و تأسف خورد.

نفوذ انجمن برای ژنرال قنسولگری ایران اسباب خرابی فوق‌العاده گردید، یعنی ژنرال قنسولگری فقط تابع انجمن و مجری احکام انجمن بود. از تجاری که به خارجه مدیون بودند، حمایت می‌کرد، بلکه به اسم ملیت که معنی آن را بد فهمیده بودند، در امور تجارتی کارهای خیلی ناشایسته را تصویب و حمایت می‌کرد و قطعاً از اجرای احکامی که بر علیه اتباع ایران صادر شده بود، امتناع می‌ورزید. مسلم بود که اخلاق اتباع در ظل یک چنین حمایت کاملی فاسد می‌شود و از اینجا است که می‌توان گفت خوف از سیاست و جلوگیری بهترین سدی است در مقابل تعدیات و تجاوزات مختلفه. این بود وضع ژنرال قنسولگری اسلامبول در موقعی که ما وارد شدیم.

اگر توانسته باشم مقصود خود را به خوانندگان معظم بفهمانم جای تأسف است که نمی‌توانم شکایات متعدده مردم را از زمان تشکیل ژنرال قنسولگری به واسطه اراده ترتیب جدید و شکایات وزارت خارجه را از مأمورین مصلح به سمع ایشان برسانم. آن وقت معلوم می‌شود چقدر جای تأسف است که از یک طرف، این همه ننگ و فضاحت برای ایران حاصل شده و از طرف دیگر، خوف آن می‌باشد نام نیک، درستی و شرافت که به واسطه چندین سال صفات حسنه برای مهاجرین ایرانی حاصل شده بود، به حالت اولیه برنگردد.

جناب فرزانه، ژنرال قنسول، و بنده به واسطه حسن مسئولیتی که در مقابل اولیای دولت علیه داشتیم فوراً در صدد برآمدیم اقدامی برای رفع این مفاسد بنماییم. اینک شروع به اقدامات شده، ولی مسلم است در تعقیب این اقدامات صدای شکایت بعضی‌ها که این اقدامات برضد مقاصد آنها است، بلند خواهد شد و برای متزلزل کردن اطمینانی که اولیای امور نسبت به ما داشته‌اند تا طهران اسباب چینی خواهند کرد و مسلم است بعد از سلب اطمینان مزبور هم اقدامات ما بی اثر خواهد شد؛ معذک ما به تصویب و مساعدت اولیای امور اعتماد داشته، بدون ضعف نفس اقدام خواهیم کرد. (۱۷) برای تصفیه و حفظ درجه اخلاقی اشخاص و تعقیب اصلاحات مفاسد عدالت صحیح مطلقاً لزوم دارد. این بود که تنقیح محکمه قنسولگری قبل از همه چیز ما را مشغول داشت. بلافاصله پیش از ورود ما،

امور ژنرال قنسولگری ایران به یک ترجمان پیری محول شده بود که در طول مدت مدید خدمت خود در اسلامبول نه از طرف هم‌وطنان خود مستحق احترام و اعتبار شده است و نه از طرف اجانب. این شخص یک تحصیل خصوصی خیلی مختصر، بلکه قریب به صفر نموده، قوانین عثمانی را یا هیچ نمی‌داند یا اگر بداند خیلی کم می‌داند. در صورتی که در محاکم ما قوانین عثمانی معمول است. بدیهی است چنین شخصی برای تکثیر اطلاعات و ریاست یک محکمه مهمی که هفته‌ای سه روز منعقد شده، در ماه قریب صد الی صد و بیست و پنج فقره کار باید بگذراند و اغلب در خصوص منافع گزاف باید حکم کند. چندان لیاقتی نداشت. وقتی که بدانیم تجار معتبر اسلامبول به واسطه بی‌مبالاتی و گرفتاری برای وکالت و نمایندگی و عضویت محکمه تجارتنی، اشخاص با علم معین نمی‌کنند آن وقت می‌فهمیم که قضات^۱ تجارتنی در اسلامبول بی‌لیاقت و بی‌علم و غالباً تابع میل یک نفر آدم بوده و تصمیمات این یک نفر از شائبه غرض و منفعت شخصی عاری نبوده است.

وقتی که ملاحظه کنیم رئیس محکمه جنایتی و حقوقی هر دو یک نفر بوده و دو نفر قاضی هم که بوده‌اند ضعیف‌النفوس و بی‌علم بوده‌اند، آن وقت اگر هم نخواهیم عبارت سخت‌تری استعمال کنیم، اقلماً باید بگوییم حیثیت و اعتبار چنین محکمه‌ای در انظار عامه فضیحت‌آمیز و ننگین بوده [است]. محاکم حقوقی و تجارتنی و جنایتی وظیفه مخصوصی نداشته و امورات بدون رعایت نوبت و ترتیب مخصوصی به آنها رجوع می‌شده [است]. مأمورین و اعضاء لازمه آنها از قبیل محرر و مدعی‌العموم و غیره، اطلاعات و تعلیمات صریحی در خصوص تکالیف خود نداشته و این فقره هم غالباً بیشتر از اسباب کسر حیثیت و اعتبار محکمه‌ها می‌شد.

محقق است که در خصوص تسریع تسویه کارها و دعاوی در محکمه قنسولگری ملاحظات منافع شخصی می‌شده، زیرا وقتی که جناب فرزانه امور را بر عهده گرفتند یک عده کارهایی که مدت‌ها بود در محکمه معطل مانده بود، تسویه نمودند. این کارها را محکمه بدون جهت معطل گذاشته، به کارهای جدیدتر و کم‌اهمیت‌تر پرداخته بود. نتیجه طبیعی تمام این ترتیبات این شده بود که فقط هر کس چاره‌اش منحصر می‌گردید به محکمه ایرانی رجوع می‌کرد.

بنده برای اینکه در این ماده تحصیل اطلاع نمایم، از جمعی اشخاص سؤالات نموده، مخصوصاً

۱. در سند قضاوت ذکر شده است.

از اکثر وکلای مرافعه که اهمیتی داشتند استفسار نمودم. تمام ایشان نسبت‌هایی به محکمه قنسولگری ایران دادند که بر بنده اثر ناگواری نموده و جرات نمی‌کنم صریحاً عرض کنم.

به ملاحظات مزبوره اقدامات فوری لازم بود. جناب فرزانه و بنده قرار گذاشتیم که نه فقط یک قاضی نیک‌نامی معین کنیم، بلکه عده معاونین محکمه را هم عوض دو نفر، چهار نفر معین کردیم. (۱۸) چون دولت ایران هنوز قانون محاکمات تجارتي و حقوقی و جنایتي ندارد، محکمه ژنرال قنسولگری، قانون عثمانی را که تناسب آن با مذهب و عادات ملی بیشتر است، معمول و مجری می‌دارد. به موجب قانون عثمانی، محاکم ابتدایی مرکب‌اند از سه نفر، یعنی یک رئیس و دو نفر عضو. اما ما برای محکمه قنسولگری، چنان‌که عرض شد، پنج نفر معین کردیم، برای اینکه امور منظم‌تر باشد. اگرچه به این ترتیب مخارج بیشتر می‌شود، مع‌ذلک نتوانستیم رعایت صرفه را در این خصوص بنماییم.

چنان‌که در فوق عرض شد، به تجربه رسیده است که هرگاه رئیس محکمه مختصری مُصرّ و دقیق باشد، به سهولت ممکن است دو نفر معاون خود را به میل خود مطیع کند. این بود که عدالت و قضاوت در واقع مرجوع به رأی و میل یک نفر می‌شد و آن یک نفر هم غالباً از شائبه غرض مبری نبود. اما مسلم است که چهار نفر معاون را مطیع کردن مشکل‌تر است تا دو نفر و بنابراین نفوذ و اقتدار محکمه و ضمناً اطمینان متداعیین به این ترتیب بهتر تأمین می‌شود.

ژنرال قنسول به واسطه گرفتاری به کارهای جاریه متعدده ژنرال قنسولگری، ممکن نبود خودش ریاست محکمه را اختیار کرده، به این ترتیب، چاره وضع فوق‌الذکر را بنماید. علاوه بر این، در یک ژنرال قنسولگری مهمی مثل ژنرال قنسولگری اسلامبول تا اندازه‌ای هم به عقیده بنده ریاست مستقیم محکمه با شغل ژنرال قنسولگری منافات دارد. به واسطه اینکه، ژنرال قنسول قوه مجریه است و فقط او می‌تواند احکام محکمه را مجری کند و باید احکام محکمه را مجری کند.

پانزده روز بعد از ورود ما به اسلامبول، ریاست محکمه را از رئیس سابق سلب کرده، یکی از اعضاء محترم سابق ژنرال قنسولگری ایران که در آن موقع بیکار بود، به ریاست محکمه معین کردیم. مشا‌ئله بالنسبه متمول و شخصاً هم مورد احترام و اطمینان عامه بود و این خود ضمانتی بود از برای دیانت و وجدان مشا‌ئله.

اما در خصوص محاکم حقوقی و محاکم جنایتي نیز عده معاونین را تا چند روز دیگر به چهار نفر خواهیم رساند، یعنی همین‌که یک عده اشخاص طرف اطمینان عامه بتوانیم حاضر کنیم شروع به این

اقدام خواهیم کرد.

بالاخره در خصوص محکمه تجارتي چون نخواستيم مجلس تجارتي ايران را از خود برنجانيم، لهذا از مجلس مزبور خواهش کرديم که در مسئله تزويد عده قضات اظهار رأی کند و عن قريب جواب مجلس تجارتي خواهد رسيد.

رأی دادن پنج نفر به جای سه نفر یک ضمانت و تأمینی است که در خصوص آن محتاج به تأکید نیستیم، چه عقلاً لازم بود. علاوه بر این، تمام مردم اعلان خیال تغییر ترتیب محکمه را به وجه مزبور، با کمال مساعدت تلقی کرده و جرايد محلی هم این اظهار مساعدت را تأیید کرده بودند. پس از آنکه ژنرال قنسولگری چنین محکمه‌ای لایق اسم محکمه‌دارا گردید، می‌تواند در اموری که به آن رجوع شده، عدالت سختی مجری داشته در مقابل تمایلات تقلب‌آمیز با حسن نتیجه اقدام کند. اصلاحی که در محکمه شده است از این قرار بوده و انتظار نتایج حسنه است.

متمم لازم این اقدام اجرای احکام صادره از طرف محاکم مختلفه و ژنرال قنسولگری‌های خارجه می‌باشد. تا این اواخر، در موقع اجرای احکام و توقیف اموال محکومین، ژنرال قنسولگری یا هزار وسیله در صدد تعویق اجرا و عدم انجام تعهدات و تکالیف خود برمی‌آمد و یا اینکه قبل از وقت به اتباع اطلاع می‌داد که اموال و مال‌التجاره و انبارهای خود را به بانک یا (۱۹) به جای امنی بسپارند که از توقیف مصون باشد.

از تشریحی که سابقاً در این خصوص نمودم معلوم می‌شود که این قبیل حرکات برای مهاجرین ایرانی چه نتایج وخیمه داشته است. اما بعدها نه فقط در ژنرال قنسولگری دادخواهی صحیح خواهد شد، بلکه علاوه بر این، احکامی که از طرف محاکم خارجه بر علیه اتباع ایران صادر شده باشد بدون ضعف مجری خواهد شد، مخصوصاً در مورد جلوگیری از مقاصد و وسایل تقلب‌آمیز.

مسلم است ژنرال قنسولگری در صورت لزوم، یعنی در صورتی که کیفیات مخصوصه به واسطه وقایع ناگوار و اتفاقی حاصل شده باشد، مداخله نموده نخواهد گذاشت در باره اتباع تعدی و سختی به عمل آید. ولی از طرف دیگر، در مورد جلوگیری از اعمال و حرکات مشروحه در ابتدای این راپرت، ژنرال قنسولگری در اقدامات سخت شرکت خواهد کرد.

البته این ترتیب جدید ژنرال قنسولگری از طرف تمام اشخاصی که صرفه آنها در این عدم فعالیت و حماقت ژنرال قنسولگری بوده است، اسباب داد و فریاد زیاد خواهد شد. ولی ما جسارت ورزیده، برای تأیید اقدامات تصفیه‌ای که شروع کرده‌ایم به تصویب و ثبات اولیای امور در طهران امیدوار

هستیم.

از این بابت که در این خصوص زیاده از اندازه شرح و بسط داده‌ام، معذرت می‌خواهم. اما این فقره به نظر بنده چون راجع به یک عده ایرانیانی است که بیشتر از سایر جاها نفوس داشته، بیشتر از همه کاری بوده و تجارتشان مهم‌تر است، لهدذا به نظر بنده از مطالب مهم می‌آید.

اگرچه این فقره به طور غیر مستقیم به مطالب فوق راجع می‌شود، ولی لازم است چند کلمه هم در خصوص هیئت ترجمان‌های ژنرال قنسولگری به عرض برسانم. هیئت مزبوره از وظایفش این است که در مقابل محاکم خارجه با اتباع ایران مساعدت نموده، ایرانی‌ها را در مقابل مأمورین ممالک دیگر حمایت کنند. بنابراین مسئله ترجمان‌ها خیلی اهمیت دارد. بدبختانه، در این خصوص مدت‌ها غفلت شده و فعلاً چهار نفر ترجمانی که در ژنرال قنسولگری هستند عده آنها زیاد و لیاقتشان کم است. برای رسیدگی به کارهای ایرانیان، دو نفر مترجم کافی است.

اتباع ایران که حتماً از طرف ترجمان‌های مذکور متوقع خدمات جدی هستند خیلی شکایت می‌کنند و از بی‌اطلاعی آنها از علم حقوق و رشوه‌خواری و عدم جدیت آنها شکایت دارند. سه نفر از این مترجمین در سنی هستند که باید به فکر تقاعد آنها بود و اما چهارمی اینک به فساد اخلاق افتضاح‌آمیزی متهم شده که ظاهراً اسباب عزل او بشود.

بناءً علی‌هذا، تصفیه ترجمان‌ها آسان است، مشروط بر اینکه امنای مالیه به اندازه تقاعد آن سه نفر اعتبار بدهند، زیرا نمی‌توان مأمورینی را که متجاوز از بیست سال خدمت نموده و در خدمت پیر شده‌اند، بدون عوض و اجر مرخص کرد.

در آتیه راپرت مشروعی دایر بر پیشنهاد اقدامات مفیده در موقع تجدید و اصلاح هیئت ترجمان‌های تمام قنسولگری‌ها تقدیم خواهم نمود.^۱

منابع

آریان‌پور، علیرضا، تاریخ گمرک و گمرک‌خانه در ایران، چاپ اول، طهوری، تهران ۱۳۹۹.

اسناد وزارت امور خارجه، سال ۱۳۲۸ق، کارتن ۱۱، پرونده ۱.

_____ سال ۱۳۲۸ق، کارتن ۱۱، پرونده ۷.

۱. اسناد وزارت امور خارجه، سال ۱۳۲۸ق، کارتن ۱۱، پرونده ۱.

_____ سال ۱۳۲۸ق، کارتن ۱۱، پرونده ۲۳.

اسناد سازمان اسناد ملی، شماره سند ۳۶۰/۵۱۱۳.

خان ملک ساسانی، احمد، یادبودهای سفارت استانبول، چاپ دوم، بابک، تهران ۱۳۵۴.

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۱۰.

«رجال صدر مشروطیت»، مجله یغما، سال ۵، ش ۴، تیرماه ۱۳۳۱، ص ۱۶۸-۱۷۳.

سلیمانی، کریم، القاب رجال دوره قاجاریه، چاپ اول، نی، تهران ۱۳۷۹.

علوی، ابوالحسن ← «رجال صدر مشروطیت»

عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، امیرکبیر، تهران ۱۳۹۳.

ارسال: ۱۴۰۰/۱/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۳۱

10.22034/mf.2024.208177

سه رساله تاریخی درباره قسطنطنیه و ایاصوفیه (۲)^۱

مرتضی قاسمی* (پژوهشگر فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران - ایران)

چکیده: قسطنطنیه، که امروزه به نام استانبول شناخته می‌شود، یکی از مهم‌ترین شهرهای واقع شده در مرز دو قاره اروپا و آسیاست که در طول تاریخ شاهد وقایع و فجایع فراوان بوده و بارها ویران و از نو ساخته شده است. در کتاب‌های معتبر تاریخی، در باب این شهر، مطالب مفصلی آمده است که در این مقاله، ضمن ذکر اجمالی آنها، رسائل سه‌گانه‌ای نیز معرفی خواهد شد. موضوع این رسائل، مطابق عنوانین نسخ، «ذکر تاریخ قسطنطنیه و ایاصوفیه»، «تاریخ ایاصوفیه»، و «تاریخ فتح قسطنطنیه» است، اما محتوای هر سه رساله مشابه یکدیگر و نقل داستان‌گونه‌ای در باب پادشاهی «استونیانو» نامی، از فرزندان قسطنطین، و حکایت بنای کلیسایی با نام ایاصوفیه در زمان پادشاهی اوست.

هریک از نویسندگان این رسائل از منبعی متفاوت استفاده کرده‌اند؛ نویسنده کتاب ذکر قلعه قسطنطنیه و بناء ایاصوفیه فی التواریخ، احمد بن احمد المنشی الجیلانی، آن را از روی «رساله‌ای مبنی بر تمهید بناء اساس عمارت عالیة ایاصوفیه، که از زبان رومی به فارسی ترجمه کرده بودند» بازنویسی کرده تا «مقبول طبع سلیم و خاطر مستقیم هر صغیر و کبیر آید». نویسنده تاریخ ایاصوفیه، درویش شمس، کتاب را مستقیم از زبان رومی به فارسی ترجمه کرده است. نویسنده تاریخ فتح قسطنطنیه نیز، در پاسخ به خواهش عزیزی، کتابی را که از رومی به ترکی ترجمه شده بوده، به فارسی درمی‌آورد.

هرچند به دلیل تشابه بالای این نسخ سه‌گانه، از نظر حجم مطالب و محتوا، انتخاب یکی و رجحان آن بر دیگری دشوار می‌نمود، نسخه قلمی منشی گیلانی، به سبب ویژگی‌های زبانی و ادبی آن، انتخاب و نقل شد. آنچه در ادامه آمده بخش دوم متن نسخه‌های مذکور است.

کلیدواژه‌ها: قسطنطنیه، ایاصوفیه، قسطنطین، امپراتوری عثمانی، امپراتوری بیزانس.

۱. بخش اول این مقاله در نامه فرهنگستان (ویژه نامه آسیای صغیر)، شماره پیاپی ۸۵، به چاپ رسیده است.

* morteza.ghassem@gmail.com

ذکر تعداد بتیان و استادان و کارکنان

و ترتیب پایه عمارت عالیة ایاصوفیه و غیر آن

بر ارباب دانش و اصحاب بینش روشن و هویدا باد که از جمله معماران و استادان و نجاران و بتیان و سایر کارکنان که به کار عمارت مشغول بودند این است که تحریر و تقریر می‌شود. اول صد نفر معمار بود که هر یک در صنعت [۳۰ الف] و کاردانی و سنگ‌بندی و طاق‌آرایی و سایر کارهای بتائی ثانی اثنین نداشته؛ و هر نفر معمار را صد نفر استاد ماهر در هر کار باهر مشغول آن کار بودند. و از جمله نقش‌بندان و طراحان و سنگ‌تراشان پنج‌هزار نفر بودند که هر یک به صنعت خود فیلسوف دوران آن و افلاطون زمان بودند. نقاش به نوک قلم از روی ماه نشان کلف می‌ربود [۳۰ ب] و طراح^۱ به انداختن طرح، ید بیضا می‌نمود و سنگ‌تراش به تراشیدن و کندن سنگ رنگ‌رنگ آهنگ می‌فرمود و چند هزار نفری دیگر از استاد آهنگر و نجار هنرپرور و بتای ماهر و فعله‌کارگر و از هر اصناف که آن کار را بایست مشغول بودند. حاصل الامر، مجموع صنایع و پیشه‌کاران و سایر مردمان که در آن کار اشتغال داشتند همه [۳۱ الف] پانزده‌هزار و صد نفر آدم بود و رئیس و پیشوای همه اغنادیوس معمار.

و روایت دیگر چنان است، العهده علی الراوی، که بنیاد عمارت ایاصوفیه را بر نود و نه پایه ترتیب نهاده‌اند و از پایه به پایه طاق‌های محکم افراخته، مجموع از سنگ آتش و دهلیزهای علی حده کرده، آب سحاب که از قباب خرد و بزرگ آن عمارت که فرود آید [۳۱ ب] در آنجا قرار گیرد. و چاه‌های چند که الان در اندرون و بیرون آن عمارت موجود است نشانه‌ای است بر آن.

روایت چنان است که متأملاً چنان تخمین کرده بودند که آبی که در آنجا جمع می‌شد ده سال سگان آن خطه و بقعه را کفایت می‌نمود. بر این ترتیب، چون بتا بر سر زمین آمد، جماعت مهندسان و رسامان و طراحان در ترسیم و تقسیم قباب [۳۲ الف] و محراب و منبر و ایوان اختلاف نمودند. هر معمار که به حذاقت و مهارت خود رسم آن نمود، به نظر همت آن پادشاه، آن صورت مقبول [نیفتاد]. بالکل مجموع به عجز و اضطراب فرماندند. اتفاقاً آن روز تا آفتاب عالم تاب عزم غروب نمود، استادان و بتیان و طراحان و رسامان به بحث منبر و محراب و طاق و ایوان بودند. چون در پس پرده حجاب متواری شد

۱. متن: طزار

[۳۲ب] و روز روشن به شبِ تار متبدل گردید، پادشاه استون‌یانو در چهاربالش استراحت تکیه نمود و در خیال طاق و محراب و رسم ادوار و قباب، ناگاه خواب از کمینگاه نُهضت نمود و او را برد، چنان فرمود که در اثنای خواب بر سر عمارت شیخی در هیئت صورت خوب و سیرت و شکل مرغوب، در مبارک‌جامه‌ای سبز فام و در دست لوحه‌ای از سیم [۳۳الف] دیدم بر آن لوح رسم دیری تنقیش نموده، سیر می نمود. در خاطر چنان نمود که اگر آن لوحه به دستم افتد، این عمارت را که بنیاد نهاده‌ام بدان رسم ارتسام نمایم.

در همین حال و خیال بودم که آن شیخ خوب‌کردار، آن لوحه پر نقش و نگار به دستم داد و بر زبان مبارک راند که این رسم طاق و محراب و منبر و قباب عمارت عالیة ایاصوفیه است. سؤال [۳۳ب] از او نمودم و گفتم: یا احسن الخلق و الخلق، ایاصوفیه چه چیز را گویند؟ به زبان دُرربار گهرنثار، جواب چنان فرمود که اسم عبادت‌خانه است که بنیاد نهاده‌ای که در روز ازل قادر لم‌پزل اسم او را ایاصوفیه نهاده بود. هم بدان اسم موسوم شد. و در اصطلاح رومیة ایاصوفیه بیت‌الله و جمعیت خانة اهل‌الله را گویند. چون از خواب بیدار شدم و از واقعه [۳۴الف] هشیار، شکر حق و حق شکر به ادا رسانیدم که این عزیزالوجود، بشیر سعادت و رهنمای ضمیری دولت بود که این بشارت اشارت نمود که نام را ایاصوفیه از جانب حق بود. همان دم و ساعت به احضار اغنادیوس معمار، سرهنگی فرستاد. به قدرت آفریدگار، اغنادیوس معمار هم در آن شب تار آن واقعه را به دستوری که پادشاه دیده بود و لوحه را مشاهده نموده و رسم و ترتیب [۳۴ب] قباب و قاعده طاق و محراب در آنجا منقوش شده دیده بود که هیچ فرق میان هر دو نبود.

چون اغنادیوس معمار از خواب بیدار گردید، نقش آن لوحه بر ضمیر منبر منقش شده بود. فی الحال، به سبیل ارتجال خیال، آن نقوش را بر ورق کاغذ تنقیش نمودن گرفت که فرستاده پادشاه دولت‌یار با حصار اغنادیوس رسید، بقیة مانده تمام کرده، به سبیل تحفه [۳۵الف] به آستانه دولت پادشاه آورد و بعد از تقبیل عتبه عالیه و سده سنیه آن تحفه به حضرت پادشاه رسانید. چون نظر اعتبار بر آن افتاد به تحقیق دانست که این رسم همان است که در واقعه از لوحه سیم خام دیده بود. زمانی به فکر و تعجب

فرورفته، سر برآورد و سؤال فرمود که این رسم را از کجا دیده بودی؟ به نوعی که دیده بود تقریر نمود. چون چنین بود، پادشاه [ب۳۵] بلنداختر و معمار صاحب هنر شاد و خندان و خرم و شادان باز به سر عمارت رفتند.

ذکر ترسیم اوضاع بنا و خبر دادن واقعه را به امرا و وزرا

چه چون استاد کارخانه کن فیکون تقیث صور منبر و محراب عمارت را به قلم صنع بی چون بر لوحه قدرت و ارادت ترسیم نموده بود، علی الصباح که قنديل زورق زرنگار آسمان از تواری حجاب [الف۳۶] حضيض، خنجر صبح اقبال از قراب خاور کشید، پادشاه استون یانو با بهجت و شادمانی با امراء دیوان و بتایان و استادان بر سر بناء عالیه آمده، اغنادیوس معمار را به گشودن و نمودن آن رسم، که از عالم غیب نموده بودند، اشارت فرمود؛ چون بگشود و به امرا و اعیان روزگار و کارکنان بنمود، مجموع از دل و جان بر آن تحسین و آفرین فرمودند و بر آن طرز و طرح و اوضاع، [ب۳۶] بنا را تقسیم و ترسیم نمودند. بعد از آن، پادشاه استون یانو بر حاضران مجلس تقریر فرمود که این عبادت خانه را اسم و رسم از حضرت بی چون، چگونه و چون از عالم کن فیکون فرستاده اند. جهت تحقیق ایشان، واقعه مبارک خود و اغنادیوس معمار چنان که بود تقریر فرمود. خواص و عوام بدین واقعه، تمام تعجب نمود و از آن زمان و اوان تا الان بدان اسم موسوم. وجه [الف۳۷] تسمیه آن این بود. والله اعلم بالصواب.

ذکر مشغول شدن استادان به کار و در واقعه دیدن پادشاه

خضر نبی به تکرار و خبر یافتن از خزاین و گنج بی شمار

چون معماران و بتایان و طراحان و رسامان و سایر کارکنان و استادان، هرکس به کار معین خود مشغول گشتند، تا وقتی که جمیع ستون ها و نیم قبه ها و قباب های خرد و دهلیزها به اتمام پیوست، مگر قبه بزرگ که در خزاین [ب۳۷] از اموال و نفایس که خرج عمارت را به کار آید، نمانده بود. اشارت پادشاه بر آن صادر شد که دفتر اخراجات عمارت احضار گردانند. به موجب امر و اشارت، مجموع حامل دفاتر و نویسندگان و ضابطان عمارت حاضر گشته، در دفاتر روزنامه اخراجات دوهزار و چهارصد و پنجاه کدنا دینار به گوشه تنقیح بر صفحه اضلاع دفاتر نویسندگان تصحیح یافته، در اثناء [الف۳۸] آن نیز خزینه داران جهت تخلیه خزاین سخنی رانده؛ فی الجملة به خاطر پادشاه از این معنی کدورتی مانده.

بعد از زمان به زبان مبارک چنان بیان نمود که این عبادت‌خانه از برای حضرت قیاض - جل کبریائه و عظم برهانه - بنا نموده‌ام. امیدوارم که ناتمام نماند.

بدین کلمات قریب هفت روز بگذشت. روایت این پادشاه عالم چنان است در شب هشتم که به خوابگاه^۱ [ب۳۸] فصیح و اداء صحیح فرمود که چون ... به حضرت رب العالمین فرمودی من خضر نبی‌ام و دستگیر هر در مانده و اسیرم، از حضرت مسبب الاسباب اشارت چنان است که اسباب این عبادت‌خانه از عالم غیب مهیا گردانم. چون این معنی شنیدم، دست در دامن او آویختم که دستگیر درمندان و فریادرس بیچارگان! جهت مایحتاج عمارت عالیّه معلومه در خزانه سیم و زر [الف۳۹] نمانده. به زبان مبارک در خواب جواب آن چنان فرمود: چون صبح صادق از مشرق دولت پدید آید، با اعیان دولت و ارکان مملکت سوار شده، از دروازه خُرسیّه، یعنی سلوریّه، بیرون رفته تا به جایی که سه پشته روی همدیگر افتاده است؛ در قرب آن ستونی از رخام کبودرنگ در زمین استوار مانده، بیخ آن را کاویده، گنج شایگان بی حدّ و اندازه در شیب آن [ب۳۹] دفین است، و رداشته، جهت عمارت عالیّه خرج فرمایند. چون از خواب بیدار و از واقعه خبردار شدم، شکر پروردگار به جای آورده، روی نیاز بر زمین تخشع و تضرع نهاده، فارغ‌البال و مرقّه‌الحال به کار و ساختن قبه عمارت عالیّه ایاصوفیه اشارت فرمودم.

ذکر بیرون رفتن پادشاه جهان از دروازه و یافتن گنج شایگان بی حدّ و اندازه [الف۴۰]

باز چون خورشید عالم افروز از پرده ظلام شب دیجور سفلی عزم عروج فلک زمرّد فام علوی نمود، پادشاه ذوحشمت، استون‌یانو، با جمعی امرا و وزرا و اعیان دولت و ارکان مملکت سوار شده، به عزم گنج‌خانه‌ای که در واقعه گفته بودند از دروازه خُرسیّه، یعنی سلوریّه، بیرون رفته تا به موضعی که نشان آن ذکر رفته بود رفته. چون به قرب ستون موعود رسید، اشارت [ب۴۰] به کاویدن بیخ آن ستون فرمود. چون حفرکنان و نقب‌زنان به کندن و کاویدن آن مشغول شدند تا نزدیک بیخ ستون رسیدند، دهلیزی دیدند طویل و عریض، در نهایت آن در آهنین مقفل به قفل زرّین و کلید بر سر آن قفل محکم و متین. خبر آن به پادشاه با فرّ و آیین رسانیدند. به نفس مبارک خود آمده و احتیاط آن کرده، شکر باری، عزّ سبحانی، به تقدیم رسانید و سجده [الف۴۱] به درگاه حضرت بی چون - عظم سلطانه - کرد که مراد و مقصود در حوزه حصول

۱. گویا در این بخش جملاتی از قلم کاتب افتاده است.

موصول خواهد بود. و بعد از آن، شکرکنان و حمدگویان، پیاده، پیش‌پیش روان تا در آهنین آن رسید و کلید آن به دست خود کشید و قفل را برداشته، در اندرون دوید و در عقب پادشاه امرا و وزرا روان گردیدند و گنجی فراوان، بیرون از احاطه تخمین و بیان، دیدند؛ از آن جمله هفت خم [۴۱ب] رویین پر از زر مسکوک و دیگر انواع ظروف و اوانی از زر و نقره کانی، از لعل و یاقوت و زمرد و فیروزه و الماس و مروارید و از هر جنس چیز از اصناف جواهر و غیر آن. به امر و اشارت پادشاه چندین قطار و مهار اشتر احضار فرموده، احتیاط نمودند که چند کندنار زر به اشتر بار و به اشتر چه مقدار.

به روایتِ راوی چنان اخبار گشته هشت کندنار زر راست بارِ اشتر [۴۲الف] و شش کندنار زر خروار اشتر می‌شده. جهت نقل آن به خزاین شهر اشارت راند. بعد از اتمام نقل آن در اسب میدان جشنی چنان و عیشی بدان سان واقع شد که شمه‌ای از آن به السنه خواص و عوام در صورت بیان و بر لوحه ضمیر عیان نتوان خواند. جمیع اکابر و اشراف، از امرا و اعیان و بطریقان و قسسیان و سایر مردمان حاضر شده، اجلاسی عظیم نموده، به عیش و عشرت [۴۲ب] و فرحت و بهجت مشغول گشتند. بعد از سماط و شیلان، پادشاه پنجاه کندنار زر از آن گنج شایگان به فقرا و مسکینان و سایر بطریقان و قسسیان و جماعت کشیشان صدقه نمود. والله اعلم.

ذکر شروع بنیاد قبه عالیة عمارت و پیدا کردن و آوردن آجر از دیگر ولایت

چه چون شروع در قبه رفیعه ایاصوفیه نموده شد، بنایان و معماران و مهندسان [۴۳الف] و استادان چنان فرمودند که جهت بناء قبه، خشت در غایت خفت می‌باید؛ به واسطه آنکه قبه آن در غایت ارتفاع است. چون خشت خفیف باشد، قبه مستحکم خواهد بود. چون چنین بود، فرمان فرمود که از بعضی مملکت خاک آجر آورند^۱ و بپیمایند، هر آن که خفیف باشد، خشت از آن سازند. به موجب فرموده احتیاط نمودند. خاک جزیره رودوس از خاک‌های دیگر مملکت [۴۳ب] خفیف و سبک‌تر آمد؛ چنان‌که دوازده قطعه آجر از خاک رودوس برابر یک قطعه آجر قسطنطین آمد. در حال روان ایلچی به جانب رودوس روانه فرمود و احوال و قضیه آجر معلوم‌والی آنجا نمود. او این خدمت را منت‌پذیر شده، به جان و دل قبول فرمود. و از این جانب نیز استادان آجر پرداز بدان جانب فرستادند. چون به

۱. متن: آوردند

جزایر رودوس رسیدند، والی [۴۴الف] آنجا به صد نزاع و آرزومندی کاری بنا فرمود به اتمام رسانید. و به قالبی که معمار اغنادیوس داده بود، به ریختن آجر مشغول شدند، ولیک از بعضی روایان منقول است آجر قبه بزرگ عمارت از سنگ سبک است که مجلدان به کار دارند و بدان کناره کاغذ هموار سازند و این از بدایع است. غالباً تحقیق آن است که از خاک جزایر رودوس است. چون آجر احضار کردند، استادان [۴۴ب] و بنایان و معماران و کارفرمایان چنان فرمودند، گچ و آهک و خراسانی را چندان باید پالود که در غایت خوبی باشد تا آجر را محکم بگیرد. به اشارت معمار اغنادیوس قشر درخت لسان العصفور با لویدهای بزرگ و پهن بر آتش نهادند و چندان بجوشانند که از هر دو لعاب بیرون آمد. بعد از آن، آن را به گچ و خراسانی آمیختند، چنان مستحکم شد اگر در میان دو آجر می نهادند [۴۵الف] یکی می شد و به جد و جهد از هم جدا نمی شد. چون چنین شد اول چهار طاق بلند که کرسی قران بلند است و بزرگ برافراختند و بعد از آن دایره قبه آن ابتدا کردند. چون دو آجر که بر کار می نهادند هر دورا به شوشه آهنین در هم می بستند و در میان دوانزده آجر، استخوان پاره ای از عظام رمیم پیغمبران سلف - صلوات الله علیهم اجمعین - در میان می نهادند [۴۵ب] و محکمی و استواری قبه از آن می دانستند؛ بدین نوع اهتمام نموده، به اتمام رسانیدند و قفلش بسته، بر بالای قبه منجوق زرین نشانند.

ذکر ترتیب عجایب و غرایب در اندرون و بیرون عمارت

از اختراع استادان و فرستاده پادشاهان از هر ولایت

بر ارباب بلاغت و اصحاب فصاحت مبین و مبرهن باشد که پنجره ای از پنجره ها که [۴۶الف] گرداگرد آن قبه کبیر ساخته اند، جام های چارچوبه آن از سیم خام بوده است ضمن قبه آن و باقی قبای اندرون و بیرون از زجاجه. چهار گوشه آن مطلقاً که اثر آن هنوز موجود است. و حلقه ها و زنجیرها که قنادیل بر آن آویزند از سیم خالص. و در طرف راست محراب جهت بطریقان، یعنی واعظان و مفسران، به سان طبقه هفت آسمان، هفت صفة مشحون به هفت ستون [۴۶ب] از سیم خام ساخته و تحتها فرش. و پایه های نردبان از رخام سبزه فام، سرتاسر آن از سیم خالص مطلقاً و در میان آن قبه ای از زر خالص افراخته. و از ستون تا ستون طرفزونها زرین نشانده و از زر لحم بر تارک قبه چلیپایی بود مرصع به انواع جواهر. و در پیرامن قبه زرگران و استادان شکوفه هایی از زر و سیم ساخته، بر آن نشانده. و در جانب [۴۷الف] چپ محراب منبری بود، ستون های آن از رخام سماقی و سر منبر از بلور

صاف و بر جای منجوقش چلیپایی زرین، مرصع به جواهر و طرفزونها پیرامنش از سیمم مطلاً، از اطراف پرده‌های زربفت آویخته. و در میان محراب هیکل حضرت عیسی - علیه السلام - از زرِ خالص ساخته، چلیپای سیمین در هیئت چهارمیخ کرده نشانده، و از دو طرف پیکر عیسی - صلوات الله علیه - بر قول دوازده [۴۷ب] نفر حواریون دوازده جلد انجیل به آب طلا نوشته، هر یکی بر کرسی زرین بدانجا نهاده. و در دو طرف محراب چهار شمعدان از زر سرخ نهاده بود و چهار دیگر از سیم خام و چهار دیگر از بلور و بر هر یکی شمع کافوری افروخته؛ دیگر بر چار پایه که چهار رکن اساس قبه بزرگ است در پیش هر یک کرسی ای از سیمم مطلاً نهاده و بر سر هر یکی، یک جلد انجیل و ده نفر قسیس به خواندن آن [۴۸الف] از بام تا شام و از شام تا بام تعیین شده و در پیش هر کرسی بخوردانی از سیم خالص، طول آن پنج گز که هر یک به مقدار پنج هزار درهم بود، آماده نهاده.

دیگر در زیر و بالای عمارت عالیۀ ایاصوفیه شش هزار قندیل بود، همه از سیم و زر، مرصع به جواهر زواهر که از اطراف و اکناف عالم، ملوک و سلاطین به سبیل نذر و تحفه فرستاده بودند. و دوهزار گوی آینه‌گون، [۴۸ب] مهدب و مذهّب با ریشه‌های ابریشم در او آویخته و ده هزار قندیل آبنگینه رنگارنگ که در هر شب می‌افروختند. و چندین قندیل بزرگ از زر خالص بود، خاص از جهت عیدها که در نطاق قبه و پیرامن طبقه می‌افروختند. دیگر دروازه‌ای که مقابل محراب است جهت تبرک و تیمن در او از تخته کشتی نوح پیغامبر - علیه السلام والکرام - ساخته بودند و به الواح زرین و سیمین [۴۹الف] پروازها [کذا] فرموده. دیگر دروازه‌ای که در دو طرف محراب واقع است جهت رهبانان، هر مصرع در او از لوح زرین ساخته بودند. و دروازه‌های دیگر که در اندرون و بیرون بود، پرده‌های در بعضی از آبنوس و بعضی از عاج و بعضی از تخته‌های سیم خام که هنوز نمودن آن موجود است. الحاصل، بعد از اتمام دروازه و درها مجموع سیصد و شصت در و دروازه [۴۹ب] بود.

دیگر راویان اخبار و سخنوران روزگار، روایت چنان کردند که معمارِ همت پادشاه را داعیه آن بود که ستون‌های عمارت که در شیب و بالای ایاصوفیه هست از ستون به ستون طرفزون‌ها از سیم خام سازد. عقلای آن دهر جمع آمده، چنان فرمودند که معلوم حضرت پادشاه هست که دنیا علی‌الدّوار و الاستمرار بر یکی پایدار [۵۰الف] نخواهد ماند و بنی آدم در او جاودان، شاید که به مرور ایام و دهور زمان، شخصی که دون همت دوران نهمت باشد حاکم این قلاع و بلاد شود و به طمع سیم و زر این عبادت‌خانه، خراب و ابتر سازد و این همه سعی ضایع ماند؛ از جنسی دیگر بفرمانند. این به سمع مبارک پادشاه مقبول آمد. فرمود که از چه جنس سازیم و از کدام چیز پردازیم؟

معماری بود از ممالک هند. فرمود که [۵۰ب] استادان هند از معادن، ترتیب چیزی کنند که از زر و سیم خوبتر و به قیمت، کمتر باشد. به ساختن آن اشارت فرمود. از زر و سیم و مس و آهن و ارزیز و غیر آن که در هفت جوش استعمال نمایند جمع آورده، همه را به هم جوشانیده و در قالبی مشبک، فراخور هر جا و موضع ریخت و از قالب بیرون آورده، هنوز اثر گرمی در او موجود بود، خرده‌ای زر و جوهر بر او پاشید. بعد از زمانی، چون [۵۱الف] سرد گردید مصقلی بر او دوانیدند، به نوعی لطیف و شفاف^۱ شد که دیده اولوالبصار از دیدن آن کار خیره می‌ماند. چون نظر پادشاه بر آن افتاد پسندیده، جمیع طرفزونها از آن فرمود. عاقبت الامر به موجب فرموده عقلا و فضلا، بعد از مرور روزگار و گردش لیل و نهار، حکومت آن دیار به دست آتش‌پرستی افتاد. مجموع سیم اندرون و بیرون کنده، خالی فرمود. دیگر در چهار رکن [۵۱ب] ایاصوفیه چهارحوضی از رخام گران‌مایه فرمود، چون به اتمام رسید در اندرون آن شیر و شراب و انگبین و آب پر کردند تا هرکه به زیارت آن عمارت عبادت‌خانه آید از آن شیر و شراب و انگبین و آب بنوشد و آمرزش خود را از آن داند.

دیگر، شادروان یک‌پاره سرخرنگ که در اثناء حرم است از ولایت یونان آورده‌اند. در گرداگرد هشت درخت سرو بود، در پیش افراخته شادروان، قبه سنگین [۵۲الف] در غایت لطافت و شیرین افراخته، بدان صورت مجلس حضرت عیسی - علیه الصلوات الرحمن - و دوازده نفر حواریون و هیاکل پادشاهان از زمان قسطنطین تا آن حین نوشته و نقش کرده و در چهار رکن آن حجرات مطبق جهت قسسیان که از بطریقان تفسیر انجیل می‌خواندند ساخته.

دیگر، در دو طرف دروازه‌ای که مقابل شادروان واقع است دو^۲ حوض بزرگ سنگین بود که از شادروان دایم الاوقات [۵۲ب] آب روان بر او جاری بود. و در آن زمان و اوان، علی التواتر و التوالی، جماعت شهر و حوالی دیگر، از هر طوایف، مردمان و جوانان خوب طلعت و ماهرویان در اندرون این غوطه‌خوران و شادی‌کنان متردد بودند. حاصل الامر، اگر ملحقات عمارات ایاصوفیه به طرز و طرحی که در اوایل وقت بود، بتفصیلهای تقریر و تحریر رود به حد تطویل و تثقیل انجامیده، مستمعان را تصدیع حاصل [۵۳الف] آید. بدین‌قدر اختصار رفت. والله اعلم!

۱. متن: شاف

۲. متن: در

ذکر تتمهٔ بناء عالیة ایاصوفیه عالی مکان و شکر پروردگار ایزد متعال جهت اتمام آن

راویان زمان و مهندسان دوران^۱ چنین روایت کرده‌اند که هفت سال و شش ماه به جمع آلات و مایحتاج عمارت عالیة ایاصوفیه امرا و وزرا و ارکان دولت و اعیان مملکت و استادان و بنایان و کارکنان و سایر مردمان [ب ۵۳] از اطراف و اکناف، که در تحت حکومت پادشاه استون‌یانو بود، اشتغال نموده، بعد از حصول آن، به مدت هشت سال و دو ماه، به موجبی که ذکر ساختن قبل از این علی‌الانفراد هر چیز در موضع خود گفته شده؛ به عون عنایت قادر برکمال — تعالی شأنه عمّا یقال — به اتمام پیوست. مجموع شانزده سال و چهار ماه می‌شود.

بعد از آن پادشاه جهان، در قرب شادروان، تختی خسروانه [الف ۵۴] و سرایده‌ای پادشاهانه زده، به جمع امرا و وزرا و اعیان شهر و ولایت، از صغیر و کبیر، وضع و شریف اشارت ارزانی فرمود، و در آن روز تهنیت اتمام عمارت را پنج‌هزار سرگوسفند و دوهزار سرگاو و ششصد هزار سر آهو و سه‌هزار عدد بط و پنج‌هزار مرغ خانگی قربان فرمود. و سی‌کندنار زر و صدوسی‌وسه‌هزار مُد گندم به فقرا و غربا و بطریقان [ب ۵۴] و قسسیان و سایر درماندگان صدقه فرمود. در آن روز روایت چنان است که بطریقان آن وقت و سه‌هزار قسسی معتبر هریک به دست خود شمع کافوری افروخته، نزد پادشاه استون‌یانو به مبارکی عمارت عبادت‌خانه آمده بودند. پادشاه به امراء دیوان و وزراء زمان و بطریقان و قسسیان در اندرون ایاصوفیه، بعد از^۲ زین و آرایش آن، درآمده، از دروازه بزرگ تا محراب دوان‌دوان رفتند. بعد از آن پادشاه با جماعت [الف ۵۵] موالی خود و سپاه، دست به درگاه حضرت اله کارساز بی‌نیاز — جل و علا — برآورده، مناجات فرمود که ای بانی و مخترع بی‌علت و آلت، شکر به درگاه تو که از فضل و عنایت بی‌نهایت تو بر بساط ربع مسکون این چنین عبادت‌خانه بنیاد نهاده، پرداختم و کنگره و شرفه آن بر اوج قبه گردون افراختم که از دور آدم تا این دم از دست معمار همّت هیچ سلاطین نام‌دار و خواقین ذوی‌الافتداری [ب ۵۵] میسر نشده و نخواهد شد.

بعد از شکر بر درگاه پروردگار اشارت راند که بطریقان به جای محفل رفته و باقی قسسیان و رهبانان، هر یکی به موضع معین قرار گیرند. آن روز و شب به عیش و عشرت بگذرانیدند. بامدادی که

۱. متن: دروان

۲. متن: ا

صبح صادق از مشرق اقبال روی نمود، پادشاه استون‌یانو به تخت سلطنت و عظمت برآمده، به احضار دفترداران و نویسندگان عمارت عالیۀ ایاصوفیه اشارت راند؛ بعد [۵۶الف] از حصول ایشان از اخراجات عمارت مذکور سؤال فرمود. دفتر تنقیح به روزنامهچہ تصحیح مصحح و منقح، حاضر آورد. به غیر از تحفه و نذر و پیشکش ملوک اطراف و نواحی، سیصد هزار و چهارصد کندنار دینار اخراجات آن در گوشواره دفاتر دفترداران و نویسندگان جمع و تکمیل یافته بود، جواب فرمودند. بعد از فراغ محاسبه آن، اشارت پادشاه بر آن نفاذ یافت که بطریق بزرگ وقف‌نامه [۵۶ب] این عمارت را تحریر فرماید؛ چنان‌که هر مداین و قصبه و قری و بقعه که وقف این عمارت شود به مرور زمان و تجدد دوران هیچ را، کایناً من کان، بر آن دست تظلم و تعدی نباشد و تغییر و تبدیل بدان راه ندهد. هرکه از فرموده تجاوز نماید در لعنت و سخط باری تعالی و توالی باشد.

بطریق به طریق و اشارت پادشاه حاصلات سیصد شهر و قصبه و قری و دیگر چیزها از بلاد هند [۵۷الف] و عرب و خراسان و عراق عرب و عجم و اقصای روم و فرنگ و حاصل قسطنطنین جهت مستأکله خدام و مستأجر قسیسان و اطعمه و اشربه آینده^۱ و رونده فقرا و مساکین و یتیم و بیوه و پیر و درمانده و مانند اینها در وقف‌نامه درآورده، مسجل به سجلات بطریق بزرگ آن عهد و اوان، سمیت تحریر و صورت تقریر پذیرفت. والله اعلم! [۵۷ب]

ذکر توجه امرا و اعیان هر ممالک به طواف عمارت ایاصوفیه عالی

و بیمار شدن پادشاه استون‌یانو و وفات یافتن او در آن نزدیکی

به روایت روای اصح القول چنان است که چون آوازه اتمام عمارت عبادت‌خانه ایاصوفیه به اطراف و اکناف عالم منتشر شد، از اقالیم سبعة امرا و اعیان و سایر مردمان با تحفه‌های گران و تسوقات فراوان از زر و نقره و ظروف و اوانی و سنگ‌های قیمتی و لعل و جواهر و قندیل‌های [۵۸الف] زرین و سیمین و مانند اینها آمده، زیارت می‌گزاردند و طواف می‌نمودند. پادشاه استون‌یانو این معنی را سعادت دارین دانسته، در آناء اللیل و اطراف النهار به شکر حضرت بی‌زوال - عز اسمه و جل قدرته - دست همّت

سحاب آثار به فقرا و مساکین گشاده، به زبان مبارک تکرار نمود که چون اینچنین یادگار بر روی بساط عالم نهادم، اگر بعد از این در عقب آباء و اجداد و سایر [۵۸ب] مردمان که به امر ایزدی رحلت نموده، به مسکن اصلی نقل فرمودند روانه شوم، بال ندارم و امیدوارم که از مرحمت و عنایت حق بی نصیب نباشم و از دعای خیر عالمیان بی‌بهر.

بدین تذکار قرب شش ماه روزگار بگذشت که ناگاه فیوج قابض ارواح از عالم علوی خبر رحلت از دار دنیی به دار عقبی آورد. از قضای حی و قیوم باری - جل جلاله و تعالی - در آن روزها امراض صعب مختلفه بر اعضا و جوارح او [۵۹ الف] پیدا به نوعی گشته که به معالجه یکی دیگری تزیاید پذیرفت. هرچند اطبای آن عصر و حکمای آن دهر به سعی و اجتهاد در معالجه امراض طاری، سعی شدند ضعف بر ضعف زیاده شد و روزبه‌روز از حد اعتدال به جانب اعتدال [کذا] مایل، از قواره دیدگان خون‌باران و از درون دل و جان نوحه‌کنان که ملکی بدین آبادانی^۳ به که خواهد ماند و تاج و دیهیم چنین خرم و خرامان به که خواهد افتاد.

[۵۹ب] همانا چون به هیچ وجه از وجوه چاره و تدبیر نبود، فرمود که چون فرزند نماند برادرزاده‌ای بود استون‌یوس نام. او را با جمعی امراء کبار و خاصان صاحب‌اعتبار حاضر فرمودند. به موجب فرموده کاربند شدند. چون به قرب بالین آن پادشاه با تاج و نگین رسیدند، بعد از زمانی سر برآورد و به زبان عجز و بیچارگی تقریر نمود که همگان را معلوم و مبرهن است این، آن مقام حیرت و مکان ضجرت است که جمیع موجودات را عبور بدین طریق باید بود [۶۰ الف] و این آوازه آن طبل و کوس رحلت است که خاص و عام را به گوش هوش باید شنود. بر جمهور حاضران مخفی نماند که در یک آن است که این تاج و تخت سلطنت و فر و بخت و دولت گذاشته، از این دیار به کلی انفرار نمایم و به ملکی دیگر قرار فرمایم. امیدوارم که از وصیت من تجاوز ننمایید و به قول و گفت من کاربند شوید تا ملک آبادان ویران و مملکت فراوان پریشان نشود. حاصل اصلی آن و مقصود کلی [۶۰ب] همان که استون‌یوس را قایم مقام من دانید و ولیعهد من شناسید.

همان زمان که این حکایات و کلمات درر بار گهرنثار از لفظ مبارک شاه کامکار به گوش عقل و

۱. متن: بروری

۲. متن: آباد

۳. متن: آبادان

جان شنیدند، مجموع از صغار و کبار، از امرا و وزرا، جامه را چاک و روی را به خاک انداخته، فغان و زاری کنان، به زبان عجز و ناتوان بیان نمودند که ما بندگان و چاکران از وصیت پادشاه عالی مکان تجاوز نخواهیم نمود و تهاون فرمود، [۶۱الف] اما هنوز وقت آن نبود. و دیگر نوحه و گریه به نوعی اشتداد پذیرفت که از ناله و افغان نزدیک بود که زمین و زمان، فریادکنان، سرنگون و بی سامان گردد.

پادشاه استونیانو فرمود که نوحه و فغان فایده ای ندارد و زاری و تضرع سودمند نیاید. زمانی توقف فرمایند که تاب غوغا ندارم. و استونیوس را پیش خود خواند و به زبان مبارک چنان برانند که ای نتیجه اولاد کرام و ای زبده خانواده عظام، [۶۱ب] بعد از سپردن نعش مرا بر خاک در قرب عمارت عبادت خانه عالی، عمودی محکم و استوار بسازی و صور هیکل مرا از مس و آهن ساخته، به طلا تصویر فرمایی و بر سر آن عمود به صورت سوار بنشانی و هر دو دست مرا چنان تعبیه فرمایی که در دستی سیبی گرفته باشم و دستی دیگر واز باشد تا عالمیان را معلوم باشد که این همه ممالک که به دست قدرت و قوت در حوزه تصرف آورده بودم و چون [۶۲الف] دانه ای سیب در دست داشتم، چون نگاه کردم از دست دیگر به دررفت و دست را خالی یافتم و هیچ فایده ای از آن نیافتم.

در همین گفت و گوی بود که مرغ روح از قالب نفس جهت پرواز اضطراب آمده، پیراهن تن قبا نمود و بیرون پرید و به عالمی دیگر دوید. الحکم لله العلی الکبیر.

امرا و وزرا و ارکان دولت و اعیان مملکت و خاصگیان و سایر مردمان چندین روز و شب و شب به روز به زاری [۶۲ب] و سوز گذرانیدند. عاقبت چون دانستند که فایده عاید نشود و [در] اضطراب و زاری و نوحه و سوکواری فایده ای نبود به صبر جمیل تمسک نموده، به وصیت پادشاه اتفاق نموده، اقدام فرمودند.

ذکر پادشاه شدن استونیوس به جای استونیانو

و افتادن قبه بزرگ عمارت ایاصوفیه در زمان او

چون نوبت زنان بارگاه کاخ کیوان زمردفام، بر کنگره اطباق سبع سماوات، نوبت شاهنشاهی را [۶۳الف] به اسم و رسم پادشاه استونیوس زدند و نوازندگان پرده ساز گنبد خضرا بر اوج برج آسمان نیلگون آسا آوازه سلطنت او را بر ساز و نوا آهنگ کردند، به طالع سعد و فیروزی و مکت و بهروزی در چهاربالش

سلطنت و خلافت با فرّ و فرهنگ و تاج و اورنگ بنشست، جمیع امرا و اکابر هر دیار مطیع و منقاد گشتند و سر متابعت و ارادت بر زمین اطاعت و انقیاد نهادند.

چون [۶۳ب] مدّت دو سال بر آن بگذشت به امر ایزد کارساز بنیادپرداز اساس انداز، در روز پنجشنبه، ساعت شش گذشته، قبه عالیّه عمارت ایاصوفیه از بالا افتاده، بر زمین هموارگشت و باقی قباب خلل پذیر نگشت. بدان عجایب و غرایب، محفل و منبر که قبل از این ذکر رفته بود خرد و خراب و ویران و بیاب گردید و چهارصد و چهل نفر راهبان و چندین کسان دیگر در زیر قبه مانده، ناچیز شدند که [۶۴الف] در زمان افتادن قبه گویا اجتماع مردمان و رهبانان بوده است. پادشاه استونیوس از این واقعه فی الجمله غمین و پریشان گردید و انگشت تفکر و تلّهف به دندان گزید و هیچ چاره ندید و معمار را بخواند و از این واقعه استفسار نمود.^۱ جواب داد که پادشاه استونیانو عجله فرمود، هنوز خشک نشده بود که بست‌ها بداد گشود و نیز قبه را پنج گز از مقدار [۶۴ب] عادت آنچنان بنا بلندتر فرموده بود. هر چند گفته شد قبول نفرمود.

پادشاه استونیوس با معمار اغنادیوس در گفت‌وگوی آن بود که امرای دیوان و اعیان زمان چنان گفتند که بنای عمر و دولت پادشاه استوار باد! چون این قضیه بودنی بود، به جهت آن ملول نباید بود. اگر معمار همّت عالی مکنّت پادشاه نظر التفات بر آن گمارد، به اندک بار به صورت تعمیر می‌توان آورد که تا یوم النّشور [۶۵الف] سیرت تعمیر پذیر نشود. خاطر پادشاه فی الجمله از این کلمات تسلی یافت و اغنادیوس معمار را فرمود که عمارتی بدین اساس و بنیاد به این قدر خرابی نتوان به باد داد. معمار اغنادیوس در جواب چنان نمود که اگر پادشاه اشارت فرماید، باز به جزیره رودوس فرستاده، آجر بفرماییم ساخت و هر چه زودتر بنیاد انداخت. بدین معنی قرار یافت. جماعت آجرپردازان معمار اغنادیوس به جانب [۶۵ب] رودوس روانه فرمود و خود با استادان چند به تهیّه دیگر اسباب مشغول گشت. چون آجر حاضر آوردند، باز به بنای قبه و ساختن آن اشتغال نمودند و بعد از مدّتی به اتمام رسانیدند، اما از قبه اول پنج گز فروتر نهادند و بست‌ها را به مدّت یک سال بگذاشتند تا بنا خشک شود و اساس استواری پذیرد.

حاصل الامر، اگرچه تمام شد، ولیک به وضع و قانون اولی [۶۶ب] منبر و محفل را نتوانستند ساخت. به واسطه خرج بسیار، دیگر رکن‌ها را همچنان هرآنچه اول از زر ساخته شده بود از سیم شد، و از سیم بود از روی و رخام ساده، و تخت‌های دروازه که از سیم و زر بود از روی فرمود، و سیم و زر به مرمت آن خرج نمود. و مرهای فرش به قاعده اول نساختند، رخام‌ها گسترانیدند. بدین دستور مذکور به حصول پیوست. بعد از آن پادشاه استونیوس [۶۶ب] هیکل صورت استونیانو را به موجهی که ذکر رفت ساختند و میلی که فرموده بود افراختند. اغنادیوس معمار را فرمود که آن هیکل را به نوعی که ذکر رفته بود بر میل کند.

گویی در خاطر پادشاه استونیوس چنان بود که معمار اغنادیوس را ضرری رساند جهت خرج دوباره قبه عالیه ایاصوفیه. آن را با امر مشورت فرمود. چنان گفتند که لایق حضرت پادشاه نباشد که [۶۷الف] به قتل همچو کسی اشارت راند، اما چون صورت پادشاه استونیانو را بر میل نشانند و خدمت به جای آرد، سر چوب‌های بسته را فروتر آریم و او را به بالای میل بگذاریم. از دو کار یکی خواهد بود؛ یا آنکه خود را از بالا به شیب اندازد که بی شبهه^۲ و شک هلاک خواهد شد و یا در آنجا قرار گیرد. یقین یقین که به گرسنگی و تشنگی بگذارد. بر آن قرار داده، همچنان ساختند. اغنادیوس [۶۷ب] قصد پادشاه استونیانوس به فراست معلوم کرده بود. خود را در معرض هلاک انداخت و به هیچ گونه آواز نینداخت تا حضرت متان چه خواهد ساخت.

ذکر شب تار و خلاص یافتن اغنادیوس معمار

در زمانی که میل بند تتق آسمان قضا و قدر، به ارادت و قدرت لم‌پزل، آفتاب مشرق را از چارطاق میل گردون به جانب مغرب خرامیدن فرمود و چشمه چشم بنی نوع انسان بر بستر خوابگاه [۶۸الف] و متگاء آرامگاه حضور و حبور و بهجت و سرور بغنود، خاتون اغنادیوس معمار در شب تار که چشم گردون، با وجود کواکب پرنور، آسمان و زمین را به دیده قیاس و تخمین نمی‌دید، چون ماتم‌زدگان و از هر دو دیده اشک حسرت چکان و ریزان، افتان و خیزان، به پای میل آمد و سوی بالا کرده، اغنادیوس را آواز

۱. متن: نی

۲. متن: شبه

داد. و چون اغنادیوس آواز او شناخت در روز رقعته‌ای به خط رومی [۶۸ب] مبنی بر آنکه در خانه ریسمانی دراز قیراندود بود، نوشته، هرگاه که این رقععه به حرم می‌رسد، فی الحال آن ریسمان به پای میل حاضر آرد که چون رشته جان ریسمان اندازه امن و امان در اندرون دل و جان نگاه داشته‌ام. سری بر شیب^۱ اندازم، سر آن ریسمان بر سر آن بندد تا بالا کشیده، شاید که به برکت و عنایت خلاق علی الاطلاق از ورطه هلاک نجات یابم.

همانا چون کارساز آفریننده ارض و سما [۶۹الف] بی گناه هیچ کس را به بند بلا مبتلا نخواهد گردانید، فی الحال آن رقععه را بر سر ریسمان بسته، به شیب فرستاد. حرم استاد از خط رومی محظوظ بود. ریسمان چون از بالا به شیب آمده دید در دم رسید و آن را از سر ریسمان کشید و به جانب خانه دوید و رقععه را وا کرده، به فحوی او اطلاع یافت. در زمان به نوعی که فرموده بود ریسمان به پای میل رسانید و یک سر او به ریسمان اندازه بسته، [۶۹ب] بجنابانید. اغنادیوس معمار از اثر آن خبردار شد و ریسمان از زیر به بالا کشید و مقصود و مطلوب خود را دید. یک سر ریسمان به پای صورت که به سر میل تعبیه بود بسته و لباس خود را بیرون کرده، به طرف میل چنان پیچیده که به چشم بینندگان مانند شخصی می‌نمود که سر به جیب تفکر کشیده، گویا در آنجا خفتیده است. و دست و پا در ریسمان زده، به نیرنگ و تعبیه به پای میل دویده و آتشی حاضر کرده، به سر ریسمان [۷۰الف] نهاده، چون ریسمان به قیر اندوده بود، از شیب تا بالا چنان بسوخت و بگداخت که هیچ کس اثر آن ندید و شناخت و رو به طرف خانه نهاد و بدانجا رسیده، با خویشان و متعلقان وداع فرموده و به صورت خلعت رهبانان درآمده، از مملکت بیرون رفت.

به روایت راوی چنان است که مدت نه سال گرد جهان گردیده و گرم و سرد روزگار چشیده و انواع [۷۰ب] عجایب و غرایب دیده، باز به شهر قسطنطنین آمده، در دیر عزرائیل به صورت رهبان در میان رهبانان می‌گردید و از زبان ایشان می‌شنید که معمار این بنای عالیه ایاصوفیه اغنادیوس نام شخصی بود که پادشاه غضب فرموده، بالای میل که برابر عمارت عبادت‌خانه است گذاشته، در آنجا خشک شده، مانده است.

در این حین و زمان پادشاه استون‌یوس [۷۱الف] به زیارت دیر عزرائیل آمده و زیارت کرده، متوجه

بیرون. اغنادیوس به صورتی که بود برابر پادشاه استون‌یوس آمده، دستِ دعا برداشته، پادشاه را دعا و ثنا فرمود و تشخّص نمود. پادشاه به جانب او توجّه فرمود و از او سؤال نمود که از کیانی و چه نام داری. در جواب فرمود که از طوایفِ معمارانم و اغنادیوس نام دارم. پادشاه چون به نظر تأمل نگاه کرد [۷۱ب] به تحقیق دانست که آن است. از واقعه خلاص شدن از بالای میل به چه حیل و تدبیر و تا غایت کجا بودید و اکنون از کدام جانب آمده‌اید^۱ فرمود به نوعی که واقع شده بود تقریر نمود. پادشاه از گناه پیشینه گذشته، به تربیت و نوازش و انواع صلوات و بخشش سرفراز گردانید و باز رئیس معماران خود ساخته، هر روز عبارت و مرحمت درباره او زیاده می‌رفت.

[۷۲الف] القصة بطولها، بعد از مدتی مدید و عهدی بعید که پادشاهی ربع مسکون به انوشروان عادل رسید و خلائق عالم مرقّه و آسوده گردید، در شبی که ذات شریف و عنصر لطیف خاتم انبیا، سرور اولیا، محمد مصطفی - علیه من الصلوة افضلها و من التّحیات اکملها - از کتب عدم به صحرای وجود آمد، از قبه بزرگ عمارت رفیعه ایاصوفیه از جانب [۷۲ب] محراب نصفی فروافتاد. چون به روایت اصحّ مخبر و مروی است که از شب ولادت حضرت نبوت مآب چندین هزار قبه و محراب و دیر و بتخانه خراب و ویران گردید، بر زمین هموار گشته بود، باز معمار همّت انوشروان عادل به مرمت این قبه اهتمام فرموده، بسی مال و منال بیرون از حد و حصر و شمار فرستاده، استادان و بتایان و سایر مردمان بعد [۷۳الف] از مدتی ساخته، به اتمام رسانیدند و عبادت‌خانه‌ای به دین و ملت خودشان دانستند، تا زمان تاریخی سنه سبع و خمسين و ثمانمائه هجریه که حضرت مغفرت مآب، خاقان سعید مغفور، الواصل الی رحمة الله رحمة واسعة، فتح دارالسلطنة قسطنطین - حماها الله تعالی عن الآفات و البلیات - [۷۳ب] نمود. از آن وقت و اوان تا حال حیات به محافظت و مرمت آن اهتمام تمام می‌نمود و رعایت^۲ به جدّ و جهد به سکنه و خدمه آنجا می‌فرمود.

همانا چون در ازل آزال اسم و رسم او عبادت‌خانه بود، اما عبادت‌خانه حقیقی و محفل علماء شرع نبوی - علیه التّحیة و السّلام - نبود، او را جامع و محفل اهل اسلام ساخته و منبر و محراب به قانون [۷۴الف] شرع محمدی آراسته، به ثواب جمیل و اجر جزیل مشحون گشته، که آن چنان عمارت عالیه

۱. متن: آمده آید

۲. متن: درعایت

که اندرون و بیرون او هرگز مرشح و موشح به کلمه توحید لا اله الا الله، محمد رسول الله نبود، جمعیت جمهور مسلمان گردانیده، غلغله تکبیر و تهلیل و زمزمه تسبیح و تحمید فرایض خمسۀ نبوی به گوش هوش ساکنان مرکز علوی می‌رسد. [۷۴ب] تا هست چنین باشد، تا باد چنین باد!

همانا چون در تاریخ سنه ست و ثمانین و ثمانمانه هجریه مرحوم مغفور - انار الله برهانه و برد الله مضجعه - از دار غرور به سرای سرور، فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر، توطن فرمود، سریر سلطنت و خلافت و افسر جاه و مملکت به فر شکوه و شهامت سلاله سلاطین باقر و هنگ و نقاوه خواقین با تاج و اورنگ [۷۵الف] فرزند ارجمند دولت یار و دلنبد سعادت مند نصرت آثار نور حدقه شهر یاری و نور حدیقه کامکاری، مهر سپهر سروری و سپهر مهر نیک اختری، دُرِ صدف جلال و درّی برج نصرت و اقبال، حامی دین و دولت و ماحی ظلم و بدعت، بانی خیر و احسان و رافع شرّ و طغیان، المختصّ بفیض الله الملک المّتان، ابوالنصر بایزید سلطان - الله یخلد ظلال جلال [۷۵ب] سلطنته و عدالته بالدولة ما لا قیاس الی یوم القیام بمحمد علیه السلام - تقویض نمود.

چون شیمه و عادت آباء کرام و اجداد عظام همواره عدل گستری و دین پروری بود، او نیز به موجب آن متابعت خانواده بزرگوار نموده، پیوسته در محافظت دین و دولت و حمایت ملک و ملت و بنیاد خیر و انعدام شر اشتغال نموده، به حکم وراثت [۷۶الف] در چاربالش سلطنت و تمکین تمام مملکت در زیر نگین آورده، بنشست و بنیاد عدل و داد آغاز نهاد و به اطراف و جوانب خطه اسلام و غیر آن مژده امن و امان فرستاد به تخصیص. جهت خیرات و حسنات معتمدان و امانا به اطراف و نواحی روانه داشت و خزاین فراوان و اموال بی پایان همراه ایشان فرستاد و اشارت راند که هر جا از مداین و قصبات [۷۶ب] و سایر ولایات که مدارس و مساجد و دیگر عمارات مثل مساجد محلات و خانقاه و رباط و مسکن فقرا و ضعفا و شربت خانه و دارالسفا و مانند اینها را شاید بنیاد سازند و به اتمام رسانند. به موجب امر و اشارت در آن امر اشتغال نموده، مشغول گشتند. از آن جمله عمارت عالی رتبت بلند و مدرسه رفیع القدر پادشاهانه و گرداگرد آن [۷۷الف] انواع عمارات عالیه و قنطره‌ای در معبر رودخانه و از جانب جنوب و شمال شهری جدید و عمارات غریب عجیب در دارالفتح ادونه بنیاد نهاده، به اتمام رسانیدند که از معمار هممت هیچ صاحب مکنت و جلالت، از زمان سلاطین سالفه الی یومنا هذا، ظاهر و هویدا نشده و نخواهد شد. الحق به هر اطراف و جوانب که خواست [۷۷ب] عمارت ساخت و چندین قرا و جهات و سایر وجوهات وقف آن انداخت.

خلاصه کلام و مصدوقه مقال آنکه اگر به ذکر و تعریف هر عمارت و احسان که حضرت آن

عالی مکان در حوزه اسلام فرموده و ساخته است شروع رود، شمه‌ای از آن به چنین مختصرات مندرج و مندمج نمی‌گردد. بیت^۱

هزار بار به از کردن است ناکردن شروع در عرضی کآن به آخرش نرسد

[۷۸الف] و این رساله مبنی بر ذکر عمارت عالیة ایاصوفیه مخصوص است. چون خاطر خطیر پادشاه با رای و تدبیر، المؤید بتأیید الله المَلِک الکبیر، مایل به خیر و احسان و بنیاد مدارس و مساجد و خانقاه و رباط و مرمت عمارت خالصاً لوجه الله بود، روزبه‌روز دولتی تازه و نصرتی بی‌حد و اندازه بر روی دولت او واضح [۷۸ب] و لایح می‌شد. و هذا من فضل الله تعالی.

چون حال بدین منوال بود، عمارت عبادت‌خانه عالیة ایاصوفیه، به روایت اصح، تقریباً دوهزار سال کمابیش بود که در صدد عمارت آورده بودند؛ چنان‌که قبل از این ذکر آن به تفصیل رفته. چون از آن زمان مدتی مدید و عهدی بعید است، هرآینه انواع اندراس و خلل و انهدام و ضرر و جوانب آن عالی [۷۹الف] مکان به ظهور آمده بود از جانب سقوف و قباب و منبر و محراب و طاق و ابواب و دیگر جهات، از اندرون و بیرون. معمار همت عالی مرتبت جلالت منقبت به عمارت و مرمت آن اشارت فرمود. استادانِ کاردان و بنایانِ هنرمندان و سایر پیشه‌کاران به ساختن و پرداختن آن کار اهتمام تمام و اجتهاد مالاکلام به تقدیم رسانیده، در هر زمان و اوان [۷۹ب] اشتغال نموده، اهمال و اغفال جایز نداشتند و به مرور ایام و تجدید لیل و نهار، هر وقت که به مرمت و اصلاح احتیاج می‌افتاد، انواع مال و منال از خزاین می‌فرستاد و آن را به اتمام می‌رساند و چندان دیگر نقود و اجناس و مزارع و ارتفاعات و قرا و دکاکین و حمامات و مسقفات و مانند اینها جهت [۸۰الف] حُطبا و واعظان و امامان و مؤذنان و قرا و موالیان و فراش و خادمان و صادر و وارد و فقرا و مساکین و غربا و ایتم و پیر و بیوه و ناتوان و برهنه و امثال اینها وقف و تصدق فرمود. چون حال به موجب مقال مقرر و معین بود، جماعت مذکوره، در آناء اللیل و اطراف النهار، فرایض خمسسه و تلاوت قرآن [۸۰ب] و ذکر و شکر پروردگار به ادا می‌رسانند. همواره جمعیت و معمور باد، بالتبی و آله الامجاد.

منابع

- ابن خردادبه، مسالک و ممالک، ترجمه سعید خاکرند، مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی میراث ملل - مؤسسه فرهنگی حنفاء، تهران ۱۳۷۱.
- ایرانیکا، گروه تدوینگران، «ایاصوفیه»، نشانی ثابت: <https://www.britannica.com/topic/Hagia-Sophia>
- حاجی خلیفه، کشف الطنون عن الاسامی کتب و الفنون، ج ۲، دارالفکر، [بی جا] ۱۹۸۲ م.
- حسینی، سید محمدتقی، فهرست دست‌نویس‌های فارسی کتابخانه ایاصوفیا (استانبول)، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۹۰.
- خسروشاهی، جلال، «ایاصوفیه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، به سرپرستی کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۴۹۰-۴۹۲.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن: یونان باستان، ترجمه ا. ح. آریان‌پور و ع. احمدی، جلد ۴، اقبال با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تهران - نیویورک ۱۳۴۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۷.
- سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، ج ۲، مهران مطبعه‌سی، استانبول ۱۳۱۶ ق.
- شاو، استانفورد جی، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، جلد ۱، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- لاموش، سرهنگ، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۶.
- ماله، آلبر و ایزاک، ژول، تاریخ رم، ترجمه میرزا غلامحسین‌خان زیرک‌زاده، چاپ دوم، دنیای کتاب و نشر علم، تهران ۱۳۶۶.
- مشکور، محمدجواد، «مقدمه بر اخبار سلاجقه روم»، اخبار سلاجقه روم، کتاب‌فروشی تهران، تهران ۱۳۵۰.
- ووسینیچ، وین، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، کتاب‌فروشی تهران با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین، تهران ۱۳۴۶.
- هامرپورگشتال، یوزف فون، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، جلد ۱، زرین، تهران ۱۳۶۷.
- یاقوت حموی، کتاب معجم البلدان، جلد ۴، اسدی، تهران ۱۹۶۵ م.

ارسال: ۱۴۰۱/۸/۷

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷

doi 10.22034/nf.2024.208179

استعاره نیداری دنی نامه

مجتبی شاهسون* (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران - ایران)

چکیده: با افزودن اصطلاح استعاره نیداری و نشان دادن سازوکار آن گستره شناخت گسترش می‌یابد. این ابزار کمک می‌کند قلمرو تخیل را که سازنده ساختار اسطوره‌ای بخشی از ذهن بشر در ساختمان زبان اوست از قلمرو ادراک حسی و دریافت درون‌نگرانه ممتاز کنیم تا هستی نیداری را از هستی پدیداری بازشناسیم. این پژوهش به چگونگی ساخت، کارگرفت و کارکرد استعاره نیداری پرداخته و نی نامه مولانا را به عنوان نمونه‌ای مستطاب برگزیده و با این ابزار سنجیده است.

کلیدواژه‌ها: استعاره نیداری، تخیل، اسطوره، زبان، نی نامه، مولانا

پیش‌نوشتار

چه بر این باور باشیم که زبان سازنده فکر است یا بپذیریم که ابزاری است برای بیان تفکر، روشن است که مهم‌ترین قسمت زبان استعاره است تا آنجا که برخی معتقدند کل ساختار زبان استعاری است. بر این اساس سنجش خردورزانه ساخت، کارگرفت و کارکرد استعاره‌ها در زبان حیاتی است. در پژوهش‌های بلاغی و فلسفه زبانی برخی مضمون‌ها مربوط به جهان ادراک حسی^۱ اند

* mojtashahsavan57@gmail.com

1. Perception

مانند درخت و برخی مربوط به جهان مفاهیم ذهنی مانند عشق که دریافتی درون‌نگرانه^۱ است و پول که بر ساختی تخیلی است. این پژوهش در پی ترسیم مرزبندی جدیدی در ناحیه مضمون‌های جهان مفهومی - ذهنی است و معتقد است که گستره‌سومی دارای ویژگی‌هایی دیگرگون با دو گستره قبل وجود دارد که در مضمون‌های ادراک حسی و مفاهیم ذهنی حل شده است و در صدد نشان دادن مضمون‌های گستره سوم است.

از تعریف نقش زینت‌بخشی استعاره از زمان ارسطو تا نظریه علی دیویدسون و استعاره مفهومی لیکاف و جانسون میان متفکران سرتاسر جهان چه در ساخت و چه در کارکرد استعاره و جوه متفاوتی به چشم می‌خورد. در منابع فارسی پژوهش‌های حوزه زبان و ادبیات - همچون فنون بلاغت و صناعات ادبی همایی، بیان سیروس شمیسا، صور خیال شفيعی کدکنی، استعاره صفوی، مقدمه‌ای بر شناخت پژوهی استعاره حبیب‌الله قاسم‌زاده و بسیاری دیگر - و نیز در منابع غیرفارسی این حوزه - مانند استعاره ترنس هاوکس، استعاره دیوید پانتر، استعاره‌هایی که باور داریم از لیکاف و جانسون و... - همچنین در برخی از پژوهش‌های زبان‌شناختی و فلسفه زبانی - همچون مقدمه‌ای بر فلسفه زبان لایکان، قطب‌های استعاره و مجازی در زبان‌پریشی یا کوبسن و... - بحث‌های بسیار مفیدی درباره استعاره و نقش آن صورت گرفته است؛ اما موضوع استعاره ندیداری^۲ نوآورده‌ای است که در این پژوهش بنا نهاده شده است.

جهان هستی به «هستی پدیداری» و «هستی ندیداری» بخش می‌شود. از اجزای هستی پدیداری، ادراک حسی یا دریافت درون‌نگرانه داریم و از اجزای هستی ندیداری، نه ادراک حسی داریم و نه دریافت درون‌نگرانه. هستی پدیداری خود دو بخش می‌شود: بخش نخست که سخن درباره اجزای آن مبتنی بر ادراک حسی یا دریافت درون‌نگرانه است و شامل قسمتی از علوم تجربی طبیعی و انسانی و علوم تاریخی می‌شود؛ بخش دوم که سخن درباره اجزای آن مبتنی بر ادراک حسی یا دریافت درون‌نگرانه نیست و شامل قسمتی دیگر از علوم تجربی طبیعی و انسانی، علوم تاریخی و قسمت‌هایی از فلسفه می‌شود. هستی ندیداری که فقط در زبان شکل می‌گیرد، شامل دین و مذهب، عرفان و قسمت‌هایی از فلسفه است. سخن بر سر این است که زبان در قسم دوم

1. Introspection

2. Noumenal Metaphor

هستی پدیداری و هستی نیداری اغلب مبتنی بر استعاره است. باید توجه داشت منطق و ریاضیات مشمول این ادعا نیستند؛ زیرا بر روی مرزهای هستی ایستاده‌اند. استعاره در این پژوهش شامل مفاهیمی در قسمت دوم هستی پدیداری و برساخته‌های هستی نیداری می‌شود. اما ساختار تفکر بشر در راستای تاریخ چگونه است؟ این ساختار در چه ساختمانی مشغول به کنش‌گری است؟ تأثیر ساختار و ساختمان زبان بر روی یکدیگر چیست؟ سازندهٔ ساختار و ساختمان فکر بشر چیست؟ پس از شناخت ساختار و ساختمان و سازندهٔ فکر بشر تأثیر آن بر زندگی عملی چیست و چگونه است؟ شناخت این موضوع چه کمکی به انسان می‌کند و ناشناختن آن کجا کمیت زندگی‌اش را لنگ می‌کند؟ تاریخ فکر بشر از گسترهٔ اسطوره آغاز می‌شود و با گذر از دین، فلسفه‌های دینی، فلسفه‌های عقل‌محور، دورهٔ تسلط فن‌آوری و فلسفهٔ تحلیلی خود را به اکنون می‌رساند. بی‌توجهی به سازوکار تخیل^۱ سراسر تاریخ را مستدل می‌پندارد. این پژوهش بر آن است تا با تعریف «استعارهٔ نیداری» قلمرو سلطهٔ تخیل را از قلمرو نظام عقل جدا سازد؛ و برای نمونه پس از معرفی استعارهٔ نیداری ساخت و کارگرفت آن را در نی‌نامه نشان دهد.

اسطوره و زبان

انسان خردمند همیشه با کلان‌پرسش‌هایی از سوی خویش روبه‌رو بوده است: من از کجا و چرا به جهان آمده‌ام؟ در زندگی به دنبال چه‌ام؟ دلیل زیستن‌ام چیست؟ درست و نادرست را چگونه تشخیص دهم؟ زیبا کدام است و زشت کدام؟ بعد از مرگ به کجا می‌روم؟ به نظر می‌رسد این پرسش‌ها حتی اگر پاسخ داشته باشند، پاسخ‌ها رازگونه‌اند. هر آن، انسان در پی پاسخ‌گویی به این کلان‌پرسش‌ها برآید، چاره‌ای جز داستان‌پردازی ندارد؛ او را توان پاسخ‌گویی و رای آگاهی خویش نیست پس چنین پاسخ‌هایی را برمی‌سازد؛ جهانی و رای جهان‌زیست خود فرض کرده و به زبان سنت ادبی با مجاز، استعاره، کنایه، تمثیل، سمبل و «استعارهٔ نیداری» یا به اصطلاح با فرآیری^۲ پاسخ‌ها را می‌سازد. او با قدرت تخیل مواد و مصالح جهان‌گیتی‌گريزانه-ساختگی‌اش را از ترکیب

1. Fancy and Imagination

۲. فرآیری رو به‌روی کلمهٔ Metaphor گذاشته شده: Meta به معنای فرا و Pherein به معنای بردن است.

و تجزیه جهان واقعی (گیتی) می‌آفریند. جهان برساخته و جعلی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و به نظر می‌رسد نسل‌های بعدی بدون نقد و سنجشی خردمندان، سهل‌انگارانه یا بزدلانه این پاسخ‌های استعاری را واقعی می‌پندارند و به دست خویش جهان‌زیست واقعی خود را به خرافه و توهم می‌آلایند.

انسان نوخردمند^۱ در نخستین روزهای آگاهی، برخلاف انسان امروز که هنرمندان نهادهایی چون زبان، اسطوره، دین، عرفان، فلسفه و علم را برساخت، از حضور در جهانی ناشناخته و خطرناک هم در حیرت بود و هم در هراس.

بزدلی، وحشت و ناتوانی انسان در مقابل طبیعت به گمان او بی‌تفاوت و بی‌رحم در عمیق‌ترین لایه‌های احساسی، عاطفی، هیجانی‌اش او را در آغاز به ساخت نهاد زبان واداشت. «تخیل»، منجی انسان، نخستین فرآورده خویش، زبان را عرضه داشت و مواجهه آگاهی با اولین تجربه‌های درونی و مجموعه‌ای از احساس‌ها انسان را به نام‌گذاری و واژه‌سازی مسلح کرد (کاسیر، ص ۲۰).

آرام آرام تخیل، دومین فرآورده خود، اسطوره، را از توان داستان‌سازی انسان برساخت. این دو یار دیرینه و تقریباً هم‌زمان، جهان بیرون و درون انسان را فتح کردند و به جهان بی‌معنایش معنا بخشیدند. انسان به گمان خود با ساخت خدایان و داستان‌های‌شان، هستی و چگونگی شناخت بیرون و درون گیتی را با ساخت قصه‌ها و شخصیت‌های داستانی تفسیر کرد و مدلل ساخت.

نهاد اسطوره-زبان با قدرت تصورناپذیر تخیل به تولید، تثبیت و تکمیل قصه‌هایی پرداخت که تاکنون توانسته‌اند انسان را با توان تخدیری خود به تسکین و آرامشی مجازی دعوت کنند و در جهانی خیالی، انسان معتاد به قصه را در هیروت معناهایی جعلی و زندگی‌ای جاودانه و جامعه‌ای پر هیاهو اسیر کنند و بار سنگین مسئولیت آزادی را از روی گرده‌هایش به زمین افکنند.

با کمی توجه در طول عمر کوتاه انسان نسبت به عمر کل انسانیت همین گذر از فهم جهان بر اساس احساس، عاطفه و هیجان به فهم خردورز مشهود است. گویی انسان در زمانی دور همچون سیدارتا از کاخ مجلل غریزه خود وارد جهان آگاهی هراس آور شده و به دلیل رویارویی با بیماری و مرگ دچار

تحوالی سترگ شده است. چشیدن طعم مرگ و مرض، مزه رفع نیاز غریزی و بدون فکر را از میان برد و زندگی را به کام او تلخ کرد؛ آهسته آهسته معنای زندگی را از دست داد، به دنبال معنایی گشت که ارزش زندگی فرساینده منجر به مرگ را داشته باشد. با حلول این آگاهی او با تنهایی خویش روبه‌رو شد و کسالت تنها بودن در جهان بی معنای میرا به هراس و ترس‌های طبیعی‌اش افزوده شد. بی معنایی و نبود غایت، که علت اصلی بی‌ارزشی است تمام غل و زنجیرهای طبیعی را از دست و پای او باز می‌کند و او خود را با آزادی بی‌حد و حصری مواجه می‌بیند که در حد توان طبیعی‌اش به او اجازه هر کاری را می‌دهد. آزادی و تصور آزادی در دیگران، جهان او را سرشار از وحشت می‌کند؛ دیگر هیچ‌جا امن نیست چون هر کسی به انجام هر کاری که او مجاز است، مجاز است.

امنیت، بقا، رشد، رفع کسالت حاصل از تنهایی و جفت‌یابی نیازهایی است که پایه انگیزه‌های بشر را تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که در تحقیقات قوم‌شناسان و انسان‌شناسان دیده می‌شود، بشر با ساخت تقدس‌ها و توت‌ها از طرفی و تحریم‌ها و تابوها از طرف دیگر که همگی در قالب داستان‌های اسطوره‌ای شکل گرفته‌اند، امیدوارانه مهار و افساری طراحی کرده و ساخته است که بتواند با آن گردن انسان آزاد و وحشی را به انقیاد کشیده و اهلی کند (← صفوی، ۱۳۹۸).

با نگاهی به آنچه از انسان‌های اولیه به جا مانده است می‌توان پی برد که یکی از پایه‌های اسطوره مرگ و وحشت از نابودی است. قربانی و وجود استخوان حیوانات در گورهای انسان‌های اولیه حاکی باور به ادامه حیات است. اسطوره‌ها و قصه‌های اسطوره‌ای از مواجهه انسان با ناشناخته‌ها و ترس ورود به مکان‌های غریب حکایت دارد. سکوت بزرگ غربت یکی از چشم‌اندازهای دیگر اسطوره است. اسطوره غل و زنجیری است که به پای انسان افسارگسیخته زده می‌شود تا چگونگی رفتار را به او بیاموزد؛ پایه حقوق، قوانین و اخلاق اجتماعی را می‌توان در آنها یافت. همچنین اسطوره از دنیای خدایان و بازگشت جاودانه صحبت می‌کند و همان‌گونه که در نوشته‌های افلاطون نیز دیده می‌شود گیتی نمونه رنگ‌پریده مینوست که در آسمان‌ها جای گرفته است؛ جهان‌زیست انسان رونوشت چروکیده جهان مُثل است (← آرمسترانگ، ۱۳۹۰).

اگر به پیروی از کارن آرمسترانگ تاریخ زندگی انسان را به دوره‌هایی همچون کهن‌سنگی، نوسنگی، تمدن‌های اولیه، عصر محوری، دوران پسامحوری و تحول بزرگ غرب تقسیم کنیم، شاید بتوان رد پای دویار دیرینه میتوس و لوگوس، اسطوره و استدلال را در هر دوره پی‌گرفت (← همان‌جا).

دوران کهن‌سنگی که از حدود ۲۰۰۰۰ تا ۸۰۰۰ ق.م را شامل می‌شود به انسان‌های شکارگر-خوراک‌جو مرتبط است. حیوانات را که دارای خرد برتر و راهنمای سالکان بودند توسط لوگوس با تشکیل گروه شکارچیان و ساختن لوازم، شکار می‌کرد و به وسیله میتوس و آیین‌های اسطوره‌ای کار خود را توجیه می‌نمود (← همان‌جا).

از حدود ۸۰۰۰ تا ۴۰۰۰ ق.م که به دوران نوسنگی موسوم است، بشر دیگر کشاورز شده بود و از زمین خوراک خود را به دست می‌آورد. کشاورزی بنیان باورهای هستی‌شناختی انسان را پی‌نهاد. پایه تقدس از حیوانات به کشاورزی تغییر چهره داد؛ چراکه تقدس در نیاز و بقای انسان ریشه دارد. همسانی کشاورزی با باروری زن منجر به دگرگونی ایزد به ایزدبانو گشت. هم‌ذات‌پنداری باعث شد که انسان به زنده شدن دوباره باورمند شود؛ این تصور میرایی انسان و ترس از مرگ را تحمل‌پذیر می‌کرد (← Harari: 2014).

با یک‌جانشینی توسط آموختن فن کشاورزی و آمیختن با آن، به آهستگی شهرسازی و شهرنشینی شکل گرفت. از ۴۰۰۰ تا ۸۰۰ ق.م را دوره تمدن‌های اولیه می‌شناسیم. فرآورده‌های هنری، صنایع دستی، فرآورده‌های کشاورزی و دام‌پروری موقعیتی را به وجود آوردند که انسان با تبادل کالا و مجاورزیستی با انسان‌های دیگر هم‌امنیت بیشتر را در زندگی شهر تجربه کرد و هم رفاه بیشتر را. ساختن شهرها و بناها و ویران شدن آنها به خاطر فرسودگی، جنگ، غارت و انقلاب به مراتب ترس و وحشت بیشتری را در پی داشت. تمدن‌های جدید با سقوط تمدن‌های دیگر سر برمی‌آورد. انسان به جای شکار حیوان به دنبال شکار دیگر انسان‌ها رفت (← همان‌جا).

در این دوره مانند دوره‌های قبل با تغییر روش و شکل زندگی، اسطوره‌ها دگرگون می‌شوند؛ خدایان شهرسازند. همان‌طور که شهرها با مدیریت گروهی ریش سفید اداره می‌شود، انسان می‌انگارد که در آسمان‌ها نیز گروهی از خدایان وجود دارند که بر خدایان دیگر نظارت دارند. همچون انسان‌ها که از خرده‌اجتماعات کشاورزی به فرهنگ شهری تغییر وضعیت می‌دادند و متمدن می‌شدند، خدایان نیز متحول می‌شدند. در اسطوره‌های این دوره خدایان دارای تاریخ آفرینش، تحول و تکامل‌اند.

اسطوره‌ها هر آشوب را شروع نظم و آفرینش نوین می‌دانند. شهرنشینی، خدایان را دور کرد و مردم دیگر به راحتی گذشته نمی‌توانستند به ملکوت خدایان راه یابند و با خدایان ملکوتی رابطه

برقرار کنند. اسطوره‌های قبل خود را توهم‌هایی بیش نمی‌دانستند و قصه‌ها باورپذیری خود را از دست داده بودند. با شکل‌گیری شهرها و برقراری قانون و گرفتاری مجرم‌ها در دست قانون‌گویی خدایان بیکار شدند؛ با حکومت قانون صلح و آرامش برقرار و معنویت پوچ شد. ← (آرسترانگ، ۱۳۹۰)

با از دست رفتن معنویت بی‌معنایی به زندگی مردم رسوخ کرد و ترس و وحشت از میرایی و تنهایی بر درون انسان‌ها مستولی شد. عصر بنیان‌گذاری دین و فلسفه را که آبخور اندیشه‌های بشر تا به امروز است کارل یاسپرس «عصر محوری» نامید و از ۸۰۰ تا ۲۰۰ ق.م به طول انجامید. «کنفوسیوس‌گرایی و تائوئیسم در چین، بودیسم و هندوئیسم در هند، یکتاپرستی در خاورمیانه و خردگرایی یونانی در اروپا» ← همان‌جا).

اسطوره‌ها به علت ساختار اسطوره‌ای فکر مردم هم در دین رخنه کردند و هم در فلسفه. خدایان از زندگی روزمرهٔ انسان رخت بر بستند و به درون او سفر کردند. خدا در درون انسان بر تخت پادشاهی می‌نشست یا علت‌العللی بود که می‌بایست در لایه‌های ژرف طبیعت او را جست. به طول انجامیدن تقابل میتوس و لوگوس در عصر محوری ما را به دورهٔ پسامحوری - که از حدود ۲۰۰ ق.م تا ۱۵۰۰ میلادی را دربرمی‌گیرد - وارد می‌کند. به علت اعتقاد به توهمی و گذرا بودن زمان، هندوها با دنیای اسطوره‌ای احساس تطبیق و همزیستی بیشتری داشتند؛ پایهٔ روان‌شناختی بودیسم اسطوره‌ها را ساحت اولیهٔ خود می‌پنداشت و کنفوسیوس‌گرایان نیز بیشتر دل در آیین داشتند و در کل این مکتب‌ها با اسطوره‌ها مشکل کمتری پیدا کردند. اما یونانیان، پایه‌گذاران مکاتب جدید فکری غرب و سه دین یکتاپرست یهودیت، مسیحیت و اسلام با ادعای تاریخی بودن، سنگ جدایی از اسطوره را به سینه می‌زدند ← همان‌جا).

شاید به علت پیروزی روم و حاکمیت بر منطقه در دورهٔ پسامحوری آنچه در یونان شکل گرفته بود در گُمون رفت تا خود را بعد از آنچه ما به دورهٔ نوزایی^۱ می‌شناسیم به منصفه ظهور رساند. تفکر یونانی در استدلال‌آوری‌های فلسفی یهودیان، مسیحیان و مسلمانان تحت اصطلاحاتی چون علت‌العلل، خیر مطلق و ... بروز یافت و ادامهٔ حیات داد. بعضی برای متون مقدس و اسطوره‌های دینی تفسیرها و تأویل‌هایی قائل شدند که بیشتر در عرفان‌های متفاوت ظاهر شد و دین‌داران نیز نص متون و روایت‌های مقدس را پذیرفتند.

سفرهای اسطوره‌ای نخستین و باستانی در مکاتب عرفانی دین‌محور جای خود را به سیر و سلوک‌های درونی دادند؛ مکان یافتن خدایان نه دیگر در المپ بلکه در دل مؤمن بود. موضوع راز^۱ و عرفان^۲ و اسطوره^۳، که در ریشه لاتینی یکسان‌اند، به سرّی، درونی و بیان‌ناشدنی بودن اشاره دارند. عرفان اسلامی نیز از این معرکه بی‌نصیب نماند و اسطوره‌دوری از معشوق و آرزوی وصال را پروراند. داستان عروج عرفانی حضرت محمد (ص) که بن‌الگوی اسطوره‌ای معنوی مسلمانان است، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. معراج‌نامه‌ها در عرفان اسلامی پایه در این ایده دارند (← همان‌جا).

مدرنیته غربی که از قرن شانزدهم با کشف قاره آمریکا و پایه‌گذاری جهانی جدید با تمدنی جدید فضا را برای استفاده دوباره لوگوس و عقل به تنهایی و بدون تکیه به میتوس آماده ساخت و تا امروز ادامه دارد، به عنوان آخرین دوره فکری انسان شناخته می‌شود. گسترش فن‌آوری و سرمایه‌داری جدید اجازه بریدن از فرهنگ کشاورزی پیشامدرن را به وجود آورد.

با نوع زندگی جدید، فرهنگ و اسطوره‌های جدید پدید آمدند و با تلاش‌های ۵۰۰ ساله برخی انسان‌های واقع‌گرا و شجاع بشر آماده است که شاید بتواند از پاسخ دادن به کلان‌پرسش‌های بی‌پاسخ دست بردارد. پاسخی اسطوره‌ای و استعاره‌ای را مبنای تصمیم‌های زندگی روزمره قرار ندهد. قانون، علوم طبیعی تجربی و انسانی، دین، عرفان، اخلاق و فلسفه را بر پایه جهان واقعی و انسان واقعی بنا کند، نه بر پایه قصه‌های اسطوره‌ای. عقل و خرد را برای زندگی بیرونی کافی بداند و در سطح امور اجتماعی بر لوگوس تکیه کند؛ حتی اگر در درون و زندگی فردی برای یافتن آرامش و معناهای جعلی به میتوس و قصه‌ها پناهنده شود.

اسطوره‌ها و تفکر اسطوره‌ای چه به شکل شفاهی و چه بعدها که شکل نوشتاری پیدا کرد خود را همواره در دل زبان گنجانند. نگرش‌های گوناگون بشر گردآمده در اسطوره، متون مقدس، متون فلسفی، متون علمی تجربی طبیعی و متون علمی تجربی انسانی به فراخور خاستگاه‌شان کم‌وبیش پای در تخیل دارند. بافت اسطوره‌بنیاد متون یادشده نشان می‌دهد که اسطوره توسط زبان ادامه حیات می‌یابد و با توجه

-
1. Mystery
 2. Mysticism
 3. Myth

به اینکه زبان جزو نخستین مهارت‌هایی است که بشر در کودکی می‌آموزد، باورهای پنهان در متون در ذهن انسان جای می‌گیرند و چون پاسخی در برابر پرسش‌های برآمده از تجربه نیستند، به عنوان منبعی غریزی و غیرعقلانه در دسترس قرار می‌گیرند. بی‌دلیلی باور و تکرار زبانی نه تنها جلوی برآمدن پرسش‌ها را می‌گیرد که پرسش‌های به‌ضرورت شکل گرفته در زندگی را غیر مستدل و پیشینی پاسخ می‌دهد. همان‌طور که می‌دانیم، زمانی یک باور تبدیل به استدلال می‌شود که موجه باشد، یعنی صورت‌بندی ادراکی-مفهومی داشته و صادق باشد (← سینزبری، ۱۳۹۲).

همان‌طور که از کودکی به علت نپرداختن به تربیت بدن ورزیده نیستیم و تن‌آساییم، از لحاظ فکری نیز به علت نپرداختن به تربیت منطق مغزمان باورمند و غیراستدلالی هستیم. ذهن بشر که شامل باورها، احساسات، عواطف و هیجانات و خواسته‌هاست، بدون استدلال پاسخ را می‌سازد؛ برای مثال وقتی می‌پرسیم از کجا آمده‌ایم؟ در پاسخ قصه آفرینش را که نه موجه است و نه صادق می‌سازیم. این موضوع در اسطوره را به زبان باز می‌کند. بسیاری از قصه‌هایی که خواننده یا شنیده‌ایم چه تخیلی باشند و چه تاریخی با داشتن یکپارچگی و وحدت اندام‌واره باور پذیر می‌شوند و با آرزواندیشی آن را رخدادی واقعی می‌پنداریم.

شکوفایی علم فیزیک و شیمی و نجوم در دوره رنسانس ذهن نندیدار پذیرانسان را به صورت‌بندی پدیداری ملزم می‌کند. دکارت، لاینیتس، کانت و دیگر متفکران این دوره هم در پدیداری‌ها دستی بر آتش دارند و هم در نندیداری‌ها. هرچه از رنسانس به دوره معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، به سبب سلامت، بقا و امنیت حاصل از پیشرفت فن‌آوری در پاسخ به پرسش از وجود ماورای طبیعت (جهان گیتی‌گریز) با دل‌آسودگی بیشتری روبه‌رو می‌شویم. بشر از ساختن خدا و وجود ذهنی دلیرانه دست می‌کشد و با احساس نیاز هستی استعلایی (گیتی‌گریز) خویش را مجبور به ساخت آن نمی‌داند و رازورزانه بودن هستی را عاقلانه تحمل می‌کند. از هستی‌شناسی به شناخت‌شناسی تکیه می‌کند و به جای بحث درباره آنچه بدان دسترسی ندارد، به مرزبندی فهم خود می‌پردازد. فرانسیس بیکن، دکارت، کانت، شوپنهاور، ویتگنشتاین و بسیاری دیگر قهرمانان دوران‌ساز این دوره‌اند. دستاورد دوره مدرن اصالت ذهن^۱ است. ذهن که امروزه تخیلی بودنش

روشن است به جای خدا می‌نشیند. در نیمه دوم قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم فیلسوفی چون هابرماس به دنبال صورت‌بندی فلسفه جدید بین‌الذهانی^۱ اند که با نوپایی به‌روشنی تخیلی است (← هابرماس، ۱۴۰۰).

درباره نقش تخیل و بخش بزرگی از مضامین ساخته تخیل در تفکر و زبان بشر تا بدین جا بحث کردیم. اکنون به تعریف تخیل و چگونگی سازوکار گونه‌های آن می‌پردازیم.

تخیل و ساخت استعاره ندیداری

تخیل زمانی اتفاق می‌افتد که رشته یکی از پنج حس انسان از جهان بیرونی قطع شود. ادراک حسی یا تداعی روش اتصال ذهن به تخیل است. البته تنها روش بروز تخیل نیست. وقتی لیمویی را تصور می‌کنیم، ترشی‌اش به ذهن تداعی و بزاق دهان ترشح می‌شود. تجربه مزه ترش لیموی چشیده‌شده در گذشته فقط با تداعی در ذهن بدن را به واکنش وامی‌دارد (← گفتگوی شفاهی با مصطفی ملکیان در اردیبهشت ۱۴۰۰، Kolakowski: 1989).

گونه نخست تخیل غیرارادی است. شما با یکی از اعضای ادراکی بدن مثلاً چشم با جهان هستی روبه‌رو می‌شوید؛ درخت کاجی را بنگرید، سپس چشم‌های خود را ببندید، تصویر درخت تا سه ثانیه در ذهن باقی می‌ماند. تماشای درخت با چشم باز ادراک حسی و هنگامی که با چشم بسته همچنان درخت را می‌بینیم، ادراک تخیلی است. بنابراین هر آنچه که من با گوش، چشم، بینی، پوست و زبان احساس می‌کنم در دایره ادراک حسی من قرار می‌گیرد، اما هنگام قطع اتصال، تخیل شروع می‌شود (← همان‌جا).

چشم‌ها را می‌بندیم و تصویر درختی که پیش‌تر دیده‌ایم تا سه ثانیه، غیرارادی همچنان هست؛ اما پس از پنج دقیقه چطور؟ حالا باز هم چشم‌ها را می‌بندیم و درختی که دیده بودیم را در ذهن تصور می‌کنیم. این ادراک تخیلی نوع دوم است. در گونه نخست تصویر به صورت غیرارادی، خودانگیخته و خودجوش در ذهن باقی می‌ماند، اما در نوع دوم باید با اعمال اراده آن چیزی را که پنج دقیقه پیش دیده بودیم، در ذهن احضار کنیم و درخت کاج به صورت خودانگیخته در ذهن تداعی نمی‌شود (← همان‌جا).

فاصله گونه سوم تخیل با ادراک حسی بیشتر می‌شود اما باز هم بر ادراک حسی استوار است. بدون نیاز به بستن چشم‌ها می‌توان درخت‌های متفاوتی را فراخواند؛ مانند نجار که ابتدا در ذهن یک نیمکت را فرامی‌خواند، سپس سراغ لوازم ساخت می‌رود تا آنچه را در ذهن تصور کرده در جهان واقع پدیدار کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که در نمونه‌های یک و دو درخت را دیده بودیم حال ارتباط تخیل نجار با ادراک حسی چگونه است؟ نجار باید زمانی نیمکتی را دیده باشد تا بتواند آن را تخیل کند. فرض کنید او هرگز نیمکتی سفیدرنگ را ندیده باشد، پس هنگام تخیل نمی‌تواند آن را متصور شود (← همان‌جا).

مرحله چهارم تفصیل مرکب است؛ یعنی چیزهایی را که در عالم بیرون با هم ترکیب شده‌اند در تخیل از هم جدا می‌کنیم. در جهان همواره سقف را با دیوار دیده‌ایم، اما در ذهن توان تصور سقف را بدون دیوار داریم (← همان‌جا).

ترکیب المفصل مرحله پنجم است. دو چیز دور از هم در جهان را مانند اسب و شاخ تصور می‌کنیم؛ آنها را در ذهن کنار هم قرار می‌دهیم و از ترکیب آن اسب شاخ‌دار را می‌سازیم. در واقع چیزهایی را که در جهان از هم مفصل‌اند با هم ترکیب می‌کنیم (← همان‌جا).

مرحله ششم کنایه است. هر قدر از جهان واقعی دورتر شویم، جهان مجازی گسترده‌تر می‌شود و در لایه‌های ذهن بیشتر فرو می‌رویم. در تخیل گونه ششم میان دو موضوع، که در جهان واقع به هم ارتباط چندانی ندارند، ارتباط لازم و ملزومی برقرار می‌کنیم. چیزهایی هست که با هم بودنشان در عالم بیرون لازم است اما آنها را در مجاورت با هم نمی‌بینیم بلکه یکی از آنها را به جای دیگری می‌نشانیم (← همان‌جا).

به مرحله هفتم استعاره می‌رسیم. در سنت ادبی دیده‌اند که پروانه‌ها به گرد شمع می‌چرخند و از آن طرف هم در یک جمع وقتی انسان خردمندی حضور دارد مردم به دور او حلقه می‌زنند؛ از آن رو شمع را استعاره‌ای از انسان خردمند پنداشته‌اند (← همان‌جا).

باز پله‌ای دیگر دور می‌شویم. تخیل گونه هشتم سمبل و نماد است. با دیدن یک پرچم روی لباس سربازی ملیتش را درمی‌یابیم. آن چیزی که ما به شکل پرچم طراحی کرده‌ایم نماد است. سمبل‌ها و نمادها در بافت معنی پیدا می‌کنند؛ ارتباطشان از استعاره دورتر است (← همان‌جا).

تمثیل گونه نهم تخیلی است. شباهت قدکشیدن کودک و نهال را می‌بینیم و نهال را فرزند درخت می‌پنداریم؛ در حالی که طبیعت چیزی به اسم فرزند ندارد. ذهن چه می‌کند؟ ویژگی‌های

انسان را به درخت تعمیم می‌دهد. تعمیم‌های شتاب‌زده در هنر و ادب مرسوم‌اند اما در پهنه‌های دیگر مشکل‌ساز. خداپندارانی که صفات انسانی را به خدا نسبت می‌دهند می‌گویند ما علم و قدرت و مالکیت داریم و خدا نیز. مالکیت را که ساختگی و قراردادی است به میانجی‌گری تخیل به خدا نسبت می‌دهند (← همان‌جا).

در داستان «طوطی و بازرگان» از روی قرینه‌های حرف‌زدن طوطی، خواهش سوغات از بازرگان و تقلای طوطی برای به‌دست‌آوردن آزادی به کارگرفت طوطی جای انسان پی می‌بریم. گفت آن طوطی که آنجا طوطیان چون بینی کن ز حال من بیان کان فلان طوطی که مشتاق شماس است از قضای آسمان در حبس ماست

(← مثنوی، ۱۵۵۲ و ۱۵۵۳)

در این تمثیل، مرحله نهم تخیل را می‌بینیم. طوطی احساس اسارت ندارد؛ با تخیل، ویژگی انسانی آزادی را به آن تعمیم داده‌ایم.

قصه طوطی جان‌زین سان بود کو کسی کو محرم مرغان بود؟

(← همان‌جا، ۱۵۷۵)

اشکال کجاست؟ نسبت دادن آزادی‌خواهی به طوطی شاعرانه است و متن ادبی است؛ چرا که در مثنوی طوطی استعاره از جان یا روح است که در قفس تن گرفتار شده است. تن قفس شکل است تن شد خار جان در فریب داخلان و خارجان

(← همان‌جا، ۱۸۴۹)

کار انسان‌رها ساختن روح خود از اسارت تن است؛ یعنی مشبه روح است و مشبه‌به طوطی. در همین جا وارد مرحله دهم و آخرین مرحله تخیل می‌شویم. مشبه (روح) در تشبیه ساختگی است. روح را که ندیداری و ادراک‌ناشدنی است به طوطی تشبیه می‌کنیم و از این‌جا استعاره مورد نظر پژوهش‌گر شکل می‌گیرد: «استعاره ندیداری یا ساختگی» که در ادامه به توضیح و تبیین آن خواهیم پرداخت.

استعاره ندیداری

استعاره چه در جایگاه آرایه ادبی-هنری نقش ایفا کند و چه کاربرد شناختی داشته باشد، در پی یاری بشر در تعریف شناخته‌های جدید اوست. به کمک استعاره برای فهم بهتر مفاهیم عقلی و ادراک حسی نو را با ادراک حسی شناخته‌شده صورت‌بندی می‌کنیم.

آنچه درون انسان شکل می‌گیرد تنها برآمده از عقل نیست و انسان برای گذران زندگی و تأمین سلامت، امنیت و رفاه خود ناچار به استفاده از تخیل، جعل و ساخت برای رفع نیاز است. ساختار مغز تصویری، اسطوره‌ساز و زبان انسان ناگزیر به تبدیل ساختگی‌ها و ندیداری‌ها به تصویر و زبان است. نام‌گذاری اشیا به سادگی از همین قاعده پیروی می‌کند. بنا بر نظریه سوسور تصویر که مدلول است به واژه که دال است منطبق می‌شود و تصویر و واژه نقش دوروی یک سکه را بازی می‌کنند. مشکل در همین جا تولید می‌شود، ما وقتی واژه-سکه‌های ادراک تجربی یا مفاهیم عقلی را ضرب می‌کنیم، آنها معادلی در جهان خارج دارند. اما واژه-سکه‌های ضرب‌شده توسط موضوعات تخیلی پشتوانه جهان خارج را ندارند و تنها به ضرورت ضرب شده‌اند؛ مانند واژه پول، روان و جامعه.

بی‌توجهی به بی‌پشتوانگی آن قسمت از زبان که در خدمت تخیل است منجر به واقعی‌پنداشتن آن می‌شود. باورهای ناموجه و در نتیجه غیرصادق عامل پدیدآورنده بسیاری از خرافات و موهومات است. باید توجه داشت که انسان بدون استعاره‌های ندیداری و ساختگی در داشتن زندگی سلامت و امن ناتوان است. پدید آمدن جهان تخیلی در ذهن و زبان امری طبیعی است. اما همان‌گونه که ماده تجربی اندازه و طریقه مصرف درست دارد، در روش و ابعاد سازوکار موضوعات تخیلی نیز باید اندازه نگه داشت؛ برای مثال اگر شکر و چربی قاتل تجربی انسان مدرن است، خرافه‌های برآمده از مفاهیم اسطوره‌ای-دینی نیز اگر پیروز میدان نباشد، شکست هم نخورده است.

این پژوهش برای رفع مشکلاتی از این دست استعاره‌ن‌دیداری را معرفی و جهان را بر اساس دو شاخص عقل و تخیل دسته‌بندی می‌کند. آنچه را در عالم عقل و استدلال هست پدیداری و آنچه در عالم تخیل هست را ندیداری می‌نامد. شایان ذکر است که تقسیم‌بندی پژوهش از «سنجش خرد ناب» کانت وام‌گرفته شده است و شناخت در جهان عینی با ادراک و در جهان ذهنی با فهم فرادست می‌آید. کانت متعلق شناخت در قلمرو عقل و ادراک را پدیدار یا phenomenon می‌نامد. هر آنچه بیرون از این قلمروست دیگر در توان شناخت عقلی و ادراکی نیست و در باب بودن یا نبودنش اظهار نظر درست نیست. این پژوهش قلمرو ادراک حسی و دریافت درون‌نگرانه را «پدیداری» phenomenal (مرکب از «پد + دیداری» به معنی «به‌دیداری» یا آنچه به دیده می‌آید) نامیده است و قلمرو تخیل را، در تقابل با آن، «ندیداری» noumenal می‌نامد. ساخت استعاره‌ن‌دیداری آفرینشی برای واپسین‌گونه تخیل در این پژوهش است.

بشر به یاری تخیل برای رفع نیازهای اجتماعی خود نهادهای خانواده، جامعه، دین، مذهب، اخلاق، اقتصاد، هنر و ... را ساخت که ماهیتی مستقل از انسان دارند. از بین رفتن کارمندان یک نهاد باعث نابودی نهاد نمی شود. به خاطر وجود تخیل ادبیات را موجودی زنده می‌پنداریم؛ درحالی که ادبیات با موجود زنده هیچ اشتراکی ندارد؛ در واقع زنده بودن را به ادبیات تعمیم نمی‌دهیم بلکه آن را برمی‌سازیم. به کمک جعل امت‌ها و ملت‌ها شکل می‌گیرند و آن‌گاه که انسان خود را عضوی از یک جامعه بیندارد، احساس امنیت بیشتری می‌کند، از تنهایی اصیل می‌گریزد، به مرگ و زندگی اش معنا می‌دهد و بر دهان آزادی اش افسار می‌زند.

اگر تخیل نبود، انسان در بسیاری از حوزه‌ها نمی‌توانست قدم از قدم بردارد. امروزه تخیل کاربرد فراوانی دارد. برخی مفاهیم تخیلی آن قدر در اندیشه ما نهادینه شده‌اند که متوجه جعلی بودن آنها نمی‌شویم. ادبیات فرزند ارشد و مشروع تخیل است و افزون بر آن در حوزه‌های حقوق، اخلاق، اقتصاد، الاهیات و دین، علوم دقیقه، روان‌شناسی و ... نیز زادوولد می‌کند.

در اعلامیه جهانی حقوق بشر گفته شده است که همه انسان‌ها با هم برابر آفریده شده‌اند، حتی می‌توان گفت ساخته شده‌اند، پس باید با همه رفتاری برابر داشت. اما پرسش این جاست که کدام انسان‌ها با هم برابرند؟ هیچ دو انسانی در هوش، بهر، قد، وزن، رنگ چشم و الخ با هم یکسان نیستند؛ اما اگر این برابری را فرض نکنیم، اخلاق از میان می‌رود.

«روح» را برای اثبات برابری انسان‌ها جعل کرده و ادعا می‌کنیم ما در جسم با هم متفاوتیم اما یک روح واحد الاهی در همه بشر دمیده شده است که آن موجب برابری و احترام من به دیگری است. «اخلاق» نیز از فرزندان تخیل است. انسان با فرض روحی واحد اخلاق را بنا می‌نهد، خود را در جایگاه نکوهش و ستایش، کیفر و پاداش قرار می‌دهد. اسپینوزا معتقد بود نباید جعلی‌ها را باور کرد اما بدون آنها امور بشر نمی‌گذرد. پس باید با حواسی جمع نگاهشان کرد و پیش رفت.

جان سرل، فیلسوف معروف آمریکایی، مفهوم ازدواج را واقعیتی نهادی می‌دانست نه واقعیتی طبیعی. بر اساس تخیل با خواندن یک جمله زن و مردی بیگانه را همسر می‌نامیم و روبه‌روی هم دارای حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی می‌شوند.

با معتبر شمردن چیزها طبیعت را دسته‌بندی می‌کنیم؛ روابط میان آنها برساخته تخیل ماست؛ در طبیعت چیزی بر چیز دیگر برتری ندارد، سنگ و طلا و مس هم‌ترازند. بشر برای رفع نیازهایش روزی تصمیم می‌گیرد اعتباری به چیزی دهد و پول اختراع می‌شود. انسان بر پایه تجربه خویش

ارزشی به کاغذی می‌دهد و با اعتبار دادن به پول اندک‌اندک بانک‌ها و سازمان‌ها و سرانجام علم اقتصاد به وجود می‌آیند (←Harari: 2018).

سنجش نی‌نامه

مثنوی معنوی متنی شگفت‌انگیز و سرشار از نبوغ و نوآوری است. کارگرفت هوشمندانه تلمیح‌ها، تمثیل‌ها و ضرب‌المثل‌ها از طرفی و ساخت، کاربست و کاربرد فنون ادبی در شکل و معنا از طرف دیگر حیرت‌آور است. هنگام نقد و سنجش هر متنی باید مراقب بود تا مقهور و مبهوت شعبده‌بازی‌های نویسنده نشویم و صد البته باید تمام توانایی‌های متن را چه مثبت و چه منفی سنجید تا بتوان نقدی منصفانه و علمی ارائه داد. در مثنوی کلان‌استعاره‌هایی به چشم می‌خورد که استعارهٔ ندیداری‌اند. مولوی برای توجیه استعاره‌ها از روشی تداعی‌گونه بهره می‌برد. بسیاری نی‌نامه را کلید فهم و مانیفست مثنوی می‌پندارند. پس با سنجش سختهٔ نی‌نامه به میانجی‌گری استعارهٔ ندیداری شاید بتوان راهی درست‌تر برای فهم مثنوی یافت.

توحید اصل اول برای هر انسان دین‌محور باورمند به ادیان ابراهیمی است. نخست او بایست وجود خدا و یگانگی او را اثبات کند تا بتواند تمام جهان خود را بر این بنیاد بنا نهد. مولوی نیز از این قاعده بیرون نیست و در نی‌نامه با تمثیلی استعاری توسط ساخت جهان نیستان و نی جدا افتاده از آن در پی تبیین خدا و توجیه این برساخت است. او با توجه به نیاز حکایت‌گری و میل به شکوه و شکایت انسان در ورود به جهان تخیلی را باز می‌کند و با روشی بلاغی در پی باورپذیری خدا می‌رود.

مثنوی با استفاده از آموزه‌های روان‌شناختی و تطبیق و تحریک تجربه‌های فردی انسان با اجزای تمثیل از جدایی نی از نیستان و بریده شدن و نفیر نی و شوق بازجستن وصل استعارهٔ مرکب زیر را می‌پرورد: انسان از خدا جدا افتاده مانند نی از نیستان بریده شده است.

در آغاز با استعارهٔ نخستین اصل از اصول دین خدا باوری را به میان می‌افکنند. در بیت دوم ناگهان راوی تغییر می‌کند و از نویسنده به نی تبدیل می‌شود و نوسان میان راوی‌های واقعی و مجازی تا انتهای نی‌نامه ادامه دارد. اسناد مجازی و شخصیت‌پنداری نی دارای دو اشکال است: نخست اجزای تشبیه و لوازم آن به طور کامل با هم سازگاری ندارند و اشکال بسیار مهم دوم مشابه که انسان دور افتاده از خداست ساختگی است که با واقعیت تطبیق ندارد؛ پاسخ به کلان‌پرسش خاستگاه هستی است و باوری اسطوره‌ای است بدون هیچ توجیه صادقانه‌ای.

در بسیاری از این‌گونه استعاره‌ها طرفین تشبیه تصدیق نمی‌شوند و تنها صورت کلی تشبیه بررسی و پذیرفته می‌شود. گویی ماجرای وجود خدا و فراق انسان از او را با تشبیه‌انگاری نیستان و جدا افتادن نی در ادامه بحث مولانا قبول می‌کنیم. به نظر این پژوهش، بیت‌های بعدی در نهایت زیبایی بلاغی و برآمده از تخیل درباره جهانی خیالی است و استدلالی معرفت‌شناختی به حساب نمی‌آید. هاله‌ای از ابهام در دو بیت نخست به چشم می‌خورد؛ «مرد و زن» که کل انسان‌ها را افاده می‌کند نی-انسان‌هایی فرض شده‌اند که به خاطر بریده شدن از نیستان در ناله و فغان‌اند. ذهن مخاطب میان نی و انسان در نوسان می‌ماند و تولید فضایی وهم‌آلود می‌کند. نوسان میان مشبه و مشبه‌به شاید دلیلی باشد که کسی در صدد تصدیق طرفین تشبیه و اجزای آن بر نمی‌آید.

شرح درد اشتیاق را تنها برای سینه شرحه شرحه از فراق می‌توان واگفت و مخاطب ترغیب می‌شود تا بدون توجه به این که کدام فراق مطمح نظر است با سینه‌ای شرحه شرحه به سخن نی گوش فرا دهد. شاید غم و اضطرابی حاصل از ناآگاهی یا نحوه و دلیل وجود خود داشته باشیم؛ اما آیا وجود غم ناشی از ناآگاهی می‌تواند نشانه تجربه فراق انسان از مبدایی باشد؟ آیا وصال رخ داده است که اکنون انسان به عزای فراقی بنشیند؟

در بیت‌های ۴، ۵ و ۶ تلاش پی‌درپی شاعر برای درگیرکردن ذهن خواننده تمامی ندارد. با طرح واقعیت‌هایی نمایشی درباره انسان توجه خواننده را به باور وجود خدا و شوق وصال جلب می‌کند. باید توجه داشت که بازجستن اتصال به نیستان برای نی غیر ممکن و این از بی‌دقتی در انتخاب تمثیل است. ذهن را از نی دور کرده و به ماجرای انسان نزدیک می‌کند. واقعیت‌هایی را درباره انسان‌ها می‌گوید، از تجربه‌های انسانی سخن به میان می‌آورد و به علت دست‌نیافتن به اسرار یکدیگر شیرینی وصل و تلخی فصل هم‌ذات‌پنداری را در مخاطب افزایش می‌دهد. تولید تداعی‌های پی‌درپی از جدایی نی و نیستان به فراق خدا و انسان و از غم فراق به درد اشتیاق و بازگشت به اصل و وصل یار و پس از آن وجود اسرار بدون بررسی منطقی، قدرت تعقل و استدلال مخاطب را معطل می‌کند.

در بیت ۷ چه سر را به معنای راز بگیریم و چه به معنای گُنه و درون یک چیز، مولوی می‌داند راز دست‌نیافتنی است و با ادراک یافتنی نیست. ادراک و فهم و جعل متفاوت‌اند؛ ادراک حسی به درون دسترسی ندارد اما همان‌گونه که در مقدمه آمد، درون شامل معقولات و مجعولات است. شاید استعاره‌ها برای درک بهتر معقولات به ما کمک کنند اما هرچه ساخته تخیل است، چه درونی

چه بیرونی وجود ندارد؛ پس نیاز به شناخت ندارند بلکه نیاز به معرفی دارند. خدا نه به روش حسی ادراک می‌شود و نه به روش درون‌نگرانه دریافت؛ بلکه برای انسان راز دست‌نیافتنی است. پس نه در باب هستی و نیستی آن نمی‌توان سخن گفت.

هنوز دلیل موجهی را برای فراق انسان از خدا اقامه نکرده است که موضوع جان را مطرح می‌کند و در بیت ۸ ناتوانی ادراک را دستاویزی برای ادراک‌ناپذیری روح می‌گرداند. روح در ریشه به معنای باد است و در اسطوره‌ها بر این باور بودند که هر آنچه جان‌دار است به خاطر باد به حرکت درمی‌آید و حرکت را علت جان‌داری می‌دانستند؛ «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» ما این امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، از تحمل آن ایبا کردند و از آن ترسیدند، انسان آن را حمل کرد که او ستمکار و نادان بود (احزاب، ۷۲).

دو بیت بعد با آموزهٔ قرآنی «امانت الاهی» که به همهٔ مخلوقات عرضه شد و تنها انسان آن را پذیرفت تلفیق شده است. در بیت ۹ و ۱۰ باز هم تمثیلی را به جای معرفی دقیق مفهوم روح می‌بینیم. عشق در آموزه‌ها و تشبیه‌های عرفانی-دینی همچون آتش سوزان یا می مستی آور است که مولوی با صناعتی ادبی همچون جناس تام و موازنه این مضمون‌ها را زینت داده است تا بی‌دلیلی باور به روح را در آن بپوشاند؛ همانند به هم‌درآمیختن فراق از «هیچ» با فراق عالم انسانی، عشق را نیز نماد روح می‌پندارد و با عشق‌های انسانی و قصه‌های عاشقانهٔ متون ادبی درمی‌آمیزد تا دروغ باور خود را در کلافی سردرگم بپوشاند.

همان‌گونه که در چند بیت بالاتر با آوردن هرکسی و هرجمعیتی به دنبال انتساب ملزومات انسان‌ها به نی بود، در بیت ۱۲، ۱۳ و ۱۴ هم به دنبال اسنادهای مجازی به نی است تا بیشتر و بیشتر تمثیل استعاری خود را بپرورد و اقناع‌پذیرتر کند.

حال این سؤال پیش می‌آید که اگر استعاره‌های نندیداری و اسرار بایستی در بیهوشی فهم شوند، چرا خود او در پی استدلال‌آوری است؟

«محرم این هوش جز بیهوش نیست / مر زبان را مشتری جز گوش نیست».

با توجه به نظریهٔ گرایس، نویسنده با رعایت نکردن اصول چهارگانه، گویی نگران قبول و پذیرش سخن خویش از جانب مخاطب است (← شمیسا، ص ۵۰)؛ دیگر داستان‌پردازی‌ها و تداعی‌ها و هم‌ذات‌پنداری‌سازی‌ها را رها می‌کند و مخاطب را متأثر می‌کند؛ مانند یک کارگردان سینما جهت

دوربین را تغییر می‌دهد و رو به آنچه در صدد باورپذیر نمودن آن است می‌گوید: «تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست!»

مخاطب را با غم روزهای خویش آن هم روزهایی که با سوزها همراه است مواجه می‌کند و رو به مخلوق خود سر شکوه باز می‌کند و مدعی است که او مانند آب است که جز ماهی از او سیر می‌شوند و مانند روزی است که هرکس ندارد دچار ملال است. در آخر هم که مخاطب خام است و آخرین ترفند خود را به کار می‌گیرد و در کمال شگفتی می‌گوید:

در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام

به صورت کلی کلان استعاره‌های نندیداری «خدا» و «روح» در نی‌نامه، که می‌توان آن را چکیده و مانیفست مثنوی به حساب آورد، رخ می‌نمایاند. خدا را به گمان خود با استعاره‌ای تمثیلی اثبات و پرونده روح را با «لیک کس را دید جان دستور نیست» به علت ادراک ناپذیری به بایگانی می‌فرستد.

یکپارچگی^۱ از عواملی است که جهان برساخته را باورپذیر می‌کند. تمام رمان‌های تخیلی از یکپارچگی درونی بهره‌مندند. ادیان تاریخ بشر نیز از این قاعده بیرون نیستند. با طرح نخستین موجود تخیلی و شخصیت خیالی داستان، طراح آن بایستی تمام مکان‌ها و زمان‌ها، موقعیت‌ها، حوادث و دیگر عناصر داستان را پیوسته و مرتبط با هم آورد تا داستانش باورپذیر شود.

کوشش برای رسیدن به یکپارچگی در جای‌جای مثنوی به چشم می‌خورد. با تعریف خدا و روح دو شخصیت اصلی قصه‌های الاهیاتی و طرح فراق روح از خدا نمایش ماورایی کلید می‌خورد. راه بازگشت و خلاصی از فراق چیست؟ موانع مسیر کدام‌اند؟

حرص و طمع از شخصیت‌های منفی داستان‌اند؛ دزدان سرگردانه‌اند و عشق قهرمان یاری‌رسان و نجات‌بخش است. هرآنچه جان را از فکر فراق و بازگشت به سوی خدا باز دارد، غفلت است.

چیست دنیا از خدا غافل بدن نه قماش و نقده و میزان وزن

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۸۳)

پس باید به حداقل‌های دنیا قانع شد و مابقی را صرف سفر قهرمانی وصال کرد: بیت‌های ۱۹، ۲۰، ۲۱ و ۲۲.

در بیت‌های ۲۳ و ۲۴ عشق خوش‌سوداست و از هیجان‌های خوب ما سرچشمه می‌گیرد. عشق درمان‌گر همه دردها و مرض‌هاست. داروی خودبزرگ‌بینی و خودستایی و تعصب ماست. هم حکیم و رای طبیعت و هم پزشک طبیعت ماست.

«جان عشق است» تشبیه مجعول (ساختگی) به معقول است. جان (روح) را به عشق که مفهومی عقلی است تشبیه می‌کند. عشق عامل حرکت و کشش است. از سویی خدا عامل حرکت است و از سویی جان؛ که به خاطر تمایل بازگشت و وصال جسم را به حرکت وامی‌دارد. همان علت معراج عیسی و ادریس و محمد (ص) علت حرکت کوه طور و بیهوشی موسی است: بیت‌های ۲۵ و ۲۶.

در قرآن کریم در آیه ۲۹ سوره حجر می‌خوانیم: «فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ»؛ یعنی «پس چون او را (کاملاً) درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده‌کنان برای او (به خاک) بیفتید». دمیدن با تمثیل نی و نیستان همخوانی بسیاری دارد. دمساز خداوند است. دمساز عشق است و پدیده وحی را نیز توجیه می‌کند: بیت ۲۷.

متن در بیت‌های ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱ و ۳۲ سنت‌های ادبی رابطه گل/بلبل و عاشق/معشوق را به خدمت می‌گیرد تا جامعیت استعاره خود را محکم و محکم‌تر کند. اسم‌های اعظم الاهی یکی پس از دیگری می‌آیند. حی، نور و عشق اسم‌هایی است که از سنت دینی برمی‌آیند. توهمی بودن و کثافت جهان مادی نیز از آموزه‌های عرفان شرق است که در متون ادبی و عرفانی مسلمانان نیز زیاد به چشم می‌خورد. این آموزه در رباعی خیام چنین جلوه نموده است:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین حرف معما نه تو خوانی و نه من

هست از پس پرده گفتگوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

(← خیام، ۱۳۸۴)

خلاصه هر آنچه هست اوست و مابقی پرده‌اند و مرده. چون عشق — عامل حرکت — نباشد همه چیز و همه کس بی‌جان می‌شود و از حرکت باز می‌ایستد و انسان چون مرغی بی‌پر می‌ماند. تمام حوادث و حرکت‌ها که روی پرده هستی پدیدار می‌شود از خواسته‌های عشق است و عشق عامل هست نندیداری است. آیینگی دل از دیگر تمثیل‌های عرفانی است که دلالت بر هستی برآمده

از ذات خدا را می‌کند: بیت‌های ۳۳ و ۳۴. عشق-خدا خواستار جلوه‌گری است و اگر برای تو متجلی نمی‌گردد مشکل از زنگار نشسته بر رخ آینه دل توست. دل جلوه‌گاه خداست؛ پس: «صیقلی کن! صیقلی کن! صیقلی!» (مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۴۷۰).

نتیجه‌گیری

استعاره ندیداری ابزاری در دست تخیل است که ساختار اسطوره‌ای فکر بشر را صورت‌بندی و در ساختمان زبان مستقر می‌کند. با گسترش گستره ذهن انسان و افزودن استعاره ندیداری به استعاره‌های حسی و عقلی، با ساخت اجزای جهان تخیلی و کارکرد آن آشنا شدیم. به کارگرفتن این الگو در «نی‌نامه» می‌تواند نمونه‌ای باشد که پژوهشگران را در بررسی متون از این منظر یاری کند. دسته‌بندی پدیدارشناختی استعاره‌ها پیش‌نهادی است که میان مطالعات فلسفه زبانی و بلاغی به پژوهشگر توان می‌دهد که خرافه و توهم را از جهان واقع و مفاهیم عقلی تشخیص دهد و، بدون دست‌شستن از تمامی استعاره‌های ساختگی مفید در زندگی بشر، با آسیب‌شناسی و یافتن راه‌حل‌های خردمندانه امنیت و آرامش بیشتری را برای جهان زیست خود فراهم آورد. کاربرد مهم دیگر استعاره ندیداری امکان تشخیص متون ادبی از متون غیرادبی است. شاید دیگر نیاز نباشد که بسیاری از متون مربوط به تخصص‌های دیگر مانند الاهیات، عرفان، روان‌شناسی، تاریخ، فلسفه و غیره را تنها به خاطر داشتن پایه تخیلی متنی ادبی بپنداریم. اجازه دهیم تأویل و تفسیر هر متن را متخصص همان رشته بررسی کند.

منابع

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، دارالقرآن الکریم، تهران ۱۴۱۸/ق/۱۳۷۶ ش.

آرمسترانگ، کارن، تاریخ مختصر اسطوره، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول، مرکز، تهران ۱۳۹۰.

سینزبری، مارک، فلسفه منطق، ترجمه محمد علی حجتی، چاپ دوم، حکمت، تهران ۱۳۹۲.

شمیسا، سیروس، بیان، چاپ سوم از ویراست چهارم، میترا، تهران ۱۳۹۳.

صفوی، کورش، استعاره، چاپ دوم، علمی، تهران ۱۳۹۸.

کاسیرر، ارنست، زبان و اسطوره، ترجمه ی. موقن، چاپ ششم، مروارید، تهران ۱۴۰۰.

ملکیان، مصطفی، گفتگوی شفاهی در تاریخ اردیبهشت ۱۴۰۰.

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، چاپ دوم، تصحیح ریموند نیکلسون، صدای معاصر، تهران ۱۳۸۰.
هابرماس، ی.، نظریه کنش ارتباطی، ترجمه ک. پولادی، چاپ دوم، مرکز، تهران، ۱۴۰۰.

Harari, Yuval N, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, Signal, 2014.

Harari, Yuval N, *Money: Vintage Minis*, Penguin Random House, 2018.

Kolakowski, Leszek, *The Presence of M.Y.T.H.*, translated: Adam Czerniawski, The University of Chicago Press, 1989.

ارسال: ۱۴۰۰/۵/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰

doi: 10.22034/nf.2024.208183

مطالعه تطبیقی سازهای زه صدای نثاره های صفوی و عثمانی

نگار میثاقی* (کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران - ایران)

چکیده: میان دولت های صفوی و عثمانی، به دلیل همزمانی شان در برهه ای خاص، اشتراکات فرهنگی و هنری فراوانی دیده می شود. یکی از این اشتراکات در حوزه موسیقی و به ویژه سازهاست که در هنر نگارگری متعلق به آن دوران بازتاب یافته و از جهات گوناگون درخور بررسی و مطالعه است. از این رو در این پژوهش سعی شده است که، با روش توصیفی - تحلیلی، تاریخی و تطبیقی، تفاوت ها و شباهت های موسیقی دوره صفوی و عثمانی، در زمینه سازهای زه صدا، که در خردنگاره ها مشاهده شده، مطالعه و بررسی شود. خردنگاره ها، به عنوان یگانه اسناد تصویری، تغییرات و تنوع سازها را بهتر از هر منبع و مستند دیگری نشان می دهند. در خردنگاره های سازهای زه صدا، متعلق به دو دولت صفوی و عثمانی، شباهت ها و تفاوت هایی وجود دارد. از این تصاویر دریافته می شود که استفاده از بعضی از سازهای موسیقی در دو دولت مشترک بوده و در این زمینه از یکدیگر تأثیر گرفته اند. در خردنگاره های دوران صفوی و عثمانی، سازهای زه صدای مشترکی همچون چنگ، عود، تنبور و کمانچه ترسیم شده اند. همچنین استفاده از برخی دیگر از سازها منحصر به یکی از دو دولت بوده است؛ برای مثال، در خردنگاره های دولت عثمانی سازهای زه صدایی چون قهپوز و شاهرود دیده می شود که در خردنگاره های دولت صفوی وجود ندارند. بر اساس ساختار این سازها و همچنین تقدم و تأخر تاریخی این تصاویر می توان نتیجه گرفت که عثمانی ها در زمینه ساخت و استفاده از سازهای مذکور تأثیر پذیری بیشتری نسبت به ایرانی ها داشته اند؛ اما تحقیقات بیشتری برای حصول قطعیت این دستاورد مورد نیاز است.

کلیدواژه ها: موسیقی، سازهای زه صدا، نگارگری، خردنگاره، صفوی، عثمانی.

* ngrmisaghi@yahoo.com

۱ مقدمه

این مقاله به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های سازهای زه‌صدا در موسیقی دو دوره صفوی و عثمانی می‌پردازد. بازه زمانی دوره صفوی از نظر تاریخی (۹۰۸-۱۱۴۹ق/۱۵۰۱-۱۷۳۶م) و دوره عثمانی (۶۹۸-۱۳۴۰ق/۱۲۹۹-۱۹۲۲م) است که در این مقاله، به آن بخش از دوره عثمانی که با دوره صفوی هم‌پوشانی داشته پرداخته شده است. نگارنده در این بررسی، بر خردنگاره‌های سازهای زه‌صدا، متعلق به دولت‌های صفوی و عثمانی، تمرکز کرده است. از آنجایی که خردنگاره‌ها تغییرات ساختاری سازها را به‌گونه‌ای مصور و گویاتر از دیگر منابع مکتوب نشان می‌دهند، برای بررسی و مطالعه این تغییرات منبع متقنی به‌شمار می‌روند. در این مقاله پس از مطالعه خردنگاره‌ها و دریافت شباهت‌ها و تفاوت‌های سازهای متعلق به دوره‌ها، تأثیر دو فرهنگ صفوی و عثمانی بر یکدیگر در زمینه این سازها بررسی می‌شود. نویسنده پس از نگاهی مختصر به تاریخ، نگارگری و موسیقی دوره عثمانی، به معرفی سازهای موسیقی زه‌صدا در خردنگاره‌های دوره صفوی و عثمانی و مقایسه تفاوت‌ها و شباهت‌های سازهای زه‌صدا در این دو دوره پرداخته است.

۲ پیشینه تحقیق

در مورد بررسی موسیقی دوره صفوی و عثمانی تحقیقاتی انجام شده که مهم‌ترین آنها به شرح زیر است: سرهات ینر (۲۰۱۲) در مقاله "Osmanlı dönemi minyatürlerinde müzik" در مطالعه خردنگاره‌ها، سازهای این دوره را، که عامل مهمی در دریافت ویژگی‌های زمانی و مکانی متعلق به فرهنگ موسیقی ترکیه دوره عثمانی است، بررسی کرده است. در این مقاله نوشته شده که سازهای زه‌صدا به عنوان سازهای اصلی در اجراهای دربار استفاده می‌شده و به مجموعه سازهای مورد استفاده گروه‌های رسمی دربار، معروف به «موسیقی همایون»، راه پیدا کرده بود.

در کتاب رساله در بیان موسیقی شرقی و مقایسه آن با موسیقی اروپایی، نوشته شارل فُنْشُن، درباره برخی از سازهای دوره عثمانی توضیحاتی داده شده که منبع بسیار مهمی برای این مقاله بوده است؛ اما این کتاب تنها به سازهای معدودی اشاره کرده و درباره همه سازها توضیح نداده است.

آرش محافظ، در فصلنامه موسیقی ماهور شماره ۵۶، گفتگویی با عنوان «گذری بر جنبه‌های تاریخی و نظام فنی سنت موسیقی هنری ترکی - عثمانی» با فکرت کاراکایا موسیقی دان مشهور ترکیه ترتیب داده است.

کاراکایا تعدادی از سازهای دوره عثمانی را بازسازی کرده است. در این گفتگو که بسیار بااهمیت است، به بعضی از سازهای کلاسیک عثمانی اشاره شده و تعداد کمی نگاره هم در گزارش آن مشاهده می‌شود. حسین میثمی، در کتاب موسیقی عصر صفوی که مهم‌ترین و جامع‌ترین منبع در زمینه موسیقی دوره صفوی است، به بررسی موسیقی این عصر پرداخته و از نگارگری‌های دوره صفوی نیز در جای‌جای کتاب بهره گرفته است. در بخش دوم این کتاب استفاده از منابع تصویری در کنار منابع نوشتاری بسیار چشم‌گیر است.

ایلناز رهبر در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان موسیقی به روایت تصاویر دوران صفوی تلاش کرده است که با بررسی خردنگاره‌های دروه صفوی و نیز متون تاریخی، همچون سفرنامه‌ها، به مواردی چون شکل سازها، اجزای آنها و تاریخ حیات سازهایی مانند چنگ و مواردی مشابه، که در رسالات موسیقی به آنها اشاره‌ای نشده، بپردازد.

نرگس ذاکر جعفری، در کتاب حیات سازها در تاریخ موسیقایی ایران، به طور کامل به بررسی تغییرات سازشناسی از دوره ایلخانان تا پایان دوره صفویه پرداخته که بخش صفوی این کتاب با موضوع مقاله حاضر مرتبط است.

در مقاله «مطالعه تطبیقی سازهای زهی در نگاره‌های دوران صفوی و گورکانی»، نوشته ایلناز رهبر و هما رشیدیان، به بررسی تفاوت و شباهت‌های سازهای زهی در خردنگاره‌های دوران صفوی و عثمانی پرداخته شده است.

اما در مورد مطالعه تطبیقی سازهای زه‌صدا در دولت‌های صفوی و عثمانی تاکنون هیچ پژوهشی صورت نگرفته و این مقاله از نخستین پژوهش‌هایی است که به این موضوع می‌پردازد.

۳ نگارگری در دوره عثمانی

هنر نگارگری هنری زیبا و ظریف محسوب می‌شود و پیشینه‌ای طولانی دارد. مینیاتور/خردنگاره^۱ تصویری است که برای تجسم رویدادها در نسخه‌های خطی کشیده می‌شده است. در اروپای قرون وسطی، برای جلب توجه نخستین حرف از نخستین کلمه هر فصل از کتاب با رنگ قرمز و با تزیینات

۱. مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی برای واژه miniature

نوشته می‌شد که به آن مینیوم^۱ می‌گفتند. پس از آن واژه لاتینی از ریشه مینیر به زبان ایتالیایی تبدیل به کلمه مینیاتور شد و سپس به زبان فرانسه راه پیدا کرد. رفته‌رفته با گذشت زمان برای نشان دادن تصاویر در نسخه‌های مصور خطی استفاده شد و کم‌کم از زبان‌های غربی به زبان ترکی راه پیدا کرد. در منابع دوره عثمانی، به جای اصطلاح مینیاتور، اصطلاح «تصویر» یا «نقش» به کار رفته است (Mahir 2, p 15). دولت عثمانی یکی از بزرگ‌ترین دولت‌های اسلامی بعد از خلافت عباسیان بود که در سده ۹ و ۱۰ هجری در آناتولی به وجود آمد. امپراتوری عثمانی در طول حیات طولانی خود که بیش از شش سده به طول انجامید، ۳۶ سلطان از آل عثمان به خود دید که اوضاع دولت در زمان حکومت هر یک از آنان دچار تغییر و تحولاتی بود. دوران شکوهمند دولت عثمانی دوره سلطنت سلطان سلیم اول (۹۱۷-۹۲۶ق) و سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۳ق) بود که بیشتر از نیم قرن طول نکشید و پس از آن دولت عثمانی رفته رفته دچار ضعف و انحطاط شد.

سلاطین عثمانی افزون بر کشورگشایی به هنر و حمایت از آن علاقه‌مند بودند. شمار زیادی از هنرمندان و نویسندگان ترک، اروپایی و ایرانی در دربار عثمانی فعالیت می‌کردند و در پایتخت، در کاخ سلاطین، کارهای هنری نیز اجرا می‌شد (بخت‌آور و شیرازی، ص ۳۳).

در بازه زمانی نیمه دوم قرن ۱۶ تا سده ۱۹ میلادی نقاشانی در دربار عثمانی حضور داشتند. در آن زمان به نقاش‌خانه حکومتی کارگاه نقاش‌باشی گفته می‌شد. این نقاش‌خانه‌ها در حجره‌های آجری و سنگی در پشت ارسلان‌خانه (که محل نگهداری شیرهای دربار بود) در منطقه سلطان احمد قرار داشتند. شمار نقاشان دربار زیاد بود. مصطفی ساعی از نقاشان و شعرای معروف اواخر قرن شانزدهم (متوفی ۱۰۰۴ق/ ۱۵۹۶م) از دوستان نزدیک معمار سنان بود که برخی از آثار وی در تذکره ریاضی و تذکره رضا آمده است (اوزون چارشلی، ص ۶۵۹).

نخستین نمونه‌های خردنگاره در دوره عثمانی در نیمه دوم قرن ۱۵ میلادی در ادرنه، دومین پایتخت عثمانیان، پدید آمد. کلیات کاتبی و اسکندرنامه احمدی از جمله آثاری‌اند که به شیوه عثمانی تصویر شده‌اند. بررسی تصاویر این دو کتاب حاکی از آن است که گروهی از هنرمندان - که احتمال می‌رود در دوره تیموریان پس از سال ۸۴۴ق/ ۱۴۴۰م از شیراز به ادرنه آمده باشند - با نقاشان عثمانی همکاری

داشته‌اند. پس از فتح استانبول دو نقاش بزرگ به نام‌های «سنان بیگ» و «شبل‌زاده احمد» سبک و روش خود را در نگارگری نشان دادند. در این دوره تصویر نسخه‌های دیوان شعرا و منظومه‌های عاشقانه مانند خسرو و شیرین کشیده شده است (Mahir 1, p 118).

نقاش حسن از استادان نگارگری دوره عثمانی است که آثار مهمی از وی بر جای مانده است. کتاب سیر النبی (ص) در شش جلد در تاریخ ۷۹۰ ق به قلم داریر ارزرومی نوشته شد و گروهی از نقاشان به سرپرستی نقاش حسن آن را تصویرسازی کردند. در این دوره آثاری دیده می‌شود که موضوع آنها در مورد تاریخ انبیا و تصوف است و از سبک نگارگری دوره صفوی بسیار تأثیر گرفته‌اند؛ این نوع نقاشی، به صورتی اغراق‌آمیز، به عنوان سبک عثمانی معرفی شد. از مهم‌ترین آثار مکتب نگارگری دوره عثمانی می‌توان به نسخه‌ای از جامع السیر و حدیقه السعدای فضولی اشاره کرد (ibid, p. 119).

با بررسی و مطالعه تأثیری که نگارگری ایرانی بر نگارگری عثمانی گذاشته، می‌توان گفت که هنر عثمانی هم مانند همتای ایرانی اش در آثار و نقش‌های تزئینی خود تنوع و رنگ‌پردازی بسیار دارد. عثمانی‌ها در ترسیم بیشتر آثار خود از نقش‌های ساده‌تر همراه با جزئیات کمتر استفاده کرده‌اند ولی در خردنگاره‌های خود رنگ‌های خالص و درخشان را به کار برده‌اند. استفاده نگارگران عثمانی از رنگ‌های زرد، کبود و نخودی و ترکیب این رنگ‌ها با رنگ‌های بنفش، ارغوانی و قرمز در آثار خود باعث شده است که رنگ‌بندی تصاویر و خردنگاره‌ها تنوع بیشتری داشته باشد (الداعی، ص ۱۲۹). مکتب نگارگری عثمانی از نگارگری‌های ایرانی و نیز مکتب تبریز بهره گرفته است. نگارگران مکتب عثمانی در آثار ابتدایی، از لحاظ تنوع رنگی در خردنگاره‌ها، توجه به معماری داخلی، مجالس متنوع، آسمان طلایی و طبیعت، با نگارگری مکتب تبریز دارای شباهت‌های بسیارند. نسخ مصور ایرانی موجود در خزانه توپقاپی سرای هم نقش بسیار مهمی را در پدید آوردن آثار زیبای نگارگری و گسترش فرهنگ و هنر استانبول ایفا کرد (همان، ص ۱۳۰).

۴ موسیقی در دوره عثمانی

موسیقی عثمانی از هنرهایی است که تحت تأثیر موسیقی دانان دربار به شکل‌های مختلف نظامی، سنتی (کلاسیک)، دینی و عامیانه درآمده است. موسیقی عثمانی هنری پانصدساله است که بخشی از تاریخ بیست و پنج قرن موسیقی را در بر می‌گیرد و گستره آن از یک سوت‌چین و از سوی دیگر تا مراکش امتداد دارد. امپراتوری دولت عثمانی از بزرگ‌ترین و دیرپاترین دولت‌های تاریخ ترک در علم،

هنر و سیاست است که بخشی ششصد و نود ساله از تاریخ را در بر می‌گیرد و در تمام این شاخه‌ها رشد و پیشرفت داشته است. موسیقی عثمانی به عنوان میوه‌ای جدایی‌ناپذیر از تمدن عثمانی محسوب می‌شود (احسان اوغلو، ج ۲، ص ۸۸۳).

پادشاهان عثمانی موسیقی را هم مانند شعر و خوشنویسی جزو آموزش‌های ضروری می‌دانستند و به موسیقی بسیار اهمیت می‌دادند و از هنر بدون توجه به تفاوت نژاد، زبان، دین و مذهب حمایت می‌کردند. موسیقی عثمانی جزو غنی‌ترین قسمت موسیقی ترک محسوب می‌شود و در واقع این نوع موسیقی هنر امپراتوری بود. خارجی‌تباران و اقلیت‌ها در گسترش موسیقی عثمانی سهم داشتند. همچنین موسیقی همسایگان و ایالات تابع با موسیقی ترکان قبل از دوره عثمانی و در طول آن دوره همواره روابط و پیوندهایی داشته است (احسان اوغلو، ج ۲، ص ۸۸۹-۸۹۰).

از میان سلاطین عثمانی، سلطان بایزید دوم (۸۸۵-۹۱۷ق) از هنر بسیار حمایت می‌کرد. او شیخ حمدالله آماسی عثمانی را که پایه‌گذار هنر خطاطی بود، از آماسیه به شهر استانبول آورد و همچنین استاد زین‌العابدین، از استادان موسیقی و شاگرد مراغی را، که از ایران به عثمانی رفته بود، به دربار خود فراخواند. مولوی‌خانه «قله قاپوسی» نخستین درگاه مولوی در شهر استانبول در دوران سلطنت سلطان بایزید دوم ساخته شد. این مولوی‌خانه بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی در آن دوران با فعالیت گروهی از نوازندگان بود (همان، ج ۲، ص ۹۰۴-۹۰۵).

موسیقی در آثار قدیمی با عنوان «علم ادوار» مطرح بوده و در دوره عثمانیان، به سبب افزایش قدرت حکومت و برقراری رفاه و اسایش، در مقایسه با دوره‌های دیگر ترقی و تکامل یافت. از کتاب‌های مهم این دوره در مورد موسیقی که نویسنده آن نامشخص است می‌توان به کتاب بیان‌الادوار و المقامات فی علم الاسرار و الرياضات اشاره کرد. تکیه‌های مولوی‌ها در بین ترکان آناتولی پس از نیمه دوم قرن سیزدهم از عوامل مهم ایجاد موسیقی شهری محسوب می‌شد. هر چقدر مولوی‌گری گسترش می‌یافت، این موسیقی به همان اندازه رشد و توسعه پیدا می‌کرد (اوزون چارشلی، ص ۷۰۶).

نکته مهمی که در موسیقی ترک و به خصوص موسیقی عثمانی وجود دارد این است که این موسیقی - جز در اجراهای خاص نظامی، محافل تفریحی و خانقاهی - موسیقی دسته‌جمعی نیست و قطعاتی که به صورت سنتی یا مردمی در دربار و محیط‌های مخصوص اجرا می‌شد، از لحاظ قالب و محتوا، از موسیقی گروهی زمان ما - یعنی کر - فاصله زیادی داشت و در کل، موسیقی عثمانی مغایر با موسیقی کر یا همخوانی به صورت جمعی بود (احسان اوغلو، ج ۲، ص ۸۸۶-۸۸۷).

استادان موسیقی دوره عثمانی در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی پرورش یافتند و شماری از آنها

فقط آهنگساز بودند و شماری نوازندگی نیز می‌کردند. در دربار سلطان محمد فاتح، عودنواز آن دوره «شیرمرد» و قانون‌نواز آن دوره «اسحاق» نام داشت. در نواختن قپوز خوانندگان هم‌چون علی ادرنه‌ای، سنایی و ساغری مهارت داشتند (اوزون چارشلی، ص ۷۰۹).

۵ سازهای موسیقی زه‌صدا در نگاره‌های دوران عثمانی

در دوران عثمانی سازهای گوناگونی در موسیقی‌های مختلف به کار گرفته شد. سازهای زهی از جمله سازهایی هستند که در این دسته قرار می‌گیرند. بعضی از این سازهای زهی در موسیقی درباری محبوب‌تر بودند و از آنها بیشتر استفاده می‌شد و ساز کمانچه تنها ساز زهی موجود در دربار تا سده ۱۸ میلادی بود. از سازهای زهی در نواختن اجراهایی در حضور سلطان یا در حر مسرا استفاده می‌شد و بعضی از این سازها به عنوان هسته اصلی در موسیقی همایون به کار می‌رفت.

در فصل نامه موسیقی ماهور، آرش محافظ مصاحبه‌ای با فکرت کاراکایا، موسیقی‌دان ترکیه و نوازنده کمانچه و چنگ، انجام داده است. به گفته کاراکایا، موسیقی عثمانی از موسیقی تیموری، به‌ویژه مکتب هرات، و از مکتب تیموری بغداد، تبریز و اصفهان ریشه گرفته است. موسیقی دوره تیموری نوعی موسیقی ایرانی بود و، به مرور زمان، پایتخت عثمانی‌ها به پایتختی برای فرهنگ، علم و هنر تبدیل شد؛ به تدریج موسیقی دانان و متخصصان بزرگی از نواحی مختلف جذب آن شدند و سبک خاصی پدید آمد. فکرت کاراکایا تعدادی از سازهای دوره عثمانی را بازسازی کرده (محافظ ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷) که نخستین آنها ساز چنگ بوده است.

بین ساز چنگ عثمانی و چنگ ایرانی در نگاره‌های عثمانی تفاوت‌هایی دیده می‌شود. چنگ عثمانی از لحاظ اندازه بزرگ‌تر و، از نظر شکل، ضلع بالایی چنگ ایرانی خمیده‌تر از ضلع بالایی چنگ عثمانی است. سیم‌های چنگ در خردنگاره‌های مختلف از لحاظ تعداد متفاوت است، هفده، بیست و چهار، سی و پنج و تعداد سیم‌های چنگ کاراکایا مانند قانون قدیمی ۲۴ تاست. ۲۴ عددی کلاسیک و افسانه‌ای به‌شمار می‌رود. وی بعد از ساز چنگ، موسیقار و سپس شاه‌رود، قپوز، عود و تنبور قدیمی را طراحی کرد و، پس از آماده‌سازی ماکت آنها، ساختشان را به ساجد گورل از استادان مشهور سازنده ساز سپرد و در همان زمان بود که کمانچه عثمانی را هم بازسازی کرد. سیم‌های کمانچه عثمانی دو یا سه تا بود که از موی اسب تهیه می‌شد و کاسه کمانچه از نارگیل و روی کاسه هم پوششی از غشاء قلب گاو تعبیه شده بود (همان، ص ۱۵۳-۱۵۵).

فُتُن در کتاب خود ساز کمانچه را کمان پایه‌دار می‌نامد که سه گوشی دارد. در دسته این ساز چوب صنوبر به کار رفته که از همه چوب‌ها بهتر است. این ساز از چندین قطعه تشکیل شده است. نخستین و اصلی‌ترین آن جعبه‌طنینی ویلن نام دارد و به صورت نارگیلی در اندازه‌های بزرگ و کوچک است که داخل آن را تراشیده‌اند. دسته کمان از هر نوع چوبی ممکن است باشد که بهترین نوع آن چوب صنوبر است که به صورت گرد تراشیده می‌شود. بالای ساز با میله‌ای آهنی یا مسی به نارگیل وصل می‌شود. در ویلن شرقی‌ها تنها دو وتر وجود دارد که به نسبت پنجم کوک می‌شوند. این نوع ویلن‌ها صوت پرتوانی ندارند و نواختن آنها نیازمند تخصص بسیار است تا صدای خوشی از آنها شنیده شود. شرقی‌ها ویلن خود را شبیه به ساز کنترباس غربی می‌نوازند. آنها به صورت چهارزانو نشسته و ساز را به صورت مستقیم می‌گیرند و آن را بر آهنی که حکم پایه دارد تکیه می‌دهند و می‌نوازند (فُتُن، ص ۵۷-۶۱).

ساز چنگ شکل اولیه ساز هارپ است و با چنگ چینی‌ها هم ارتباطی ندارد. این ساز در سده ۱۸ میلادی متروک شد. چنگ ۹ تار داشت و صداهایی که تولید می‌کرد عبارت بود از: مخیر، گردانبه، حصار، حسینی، پنجگاه، چهارگاه، سه‌گاه، دوگاه و راست. همچنین از انگشت یا مضراب انگشتی برای نواختن این ساز استفاده می‌شد. در این ساز احتمال می‌رود که تارهای بیشتری هم وجود داشته باشد (Öztuna, p. 198).

بر طبق گفته کاراکایا نوازندگی با این سازهای ناشناخته برای نوازندگان دشوار بود و برای کار با آن باید بسیار تمرین می‌کردند. نوازندگان در حدود دو سال روی این سازها کار کردند تا بتوانند بر آن تسلط پیدا کنند. نواختن شاهرود بسیار سخت بود، در صورتی که نواختن عود قدیمی چنین مشکلی را نداشت. ساز شاهرود و قُوز هر دو بی‌دستان هستند. تفاوتی که بین ساز قانون قدیمی و قانون امروزی وجود دارد این است که صفحه روی قانون قدیمی سر تا سر از چوب درست شده و در آن به هیچ‌وجه پوست به کار نرفته است. نوازنده امروز قانون باید این ساز را با سرعت کمتر و آرامش بیشتر بنوازد. در قانون امروزی طنین سیم‌ها بیشتر است. پرده‌های دسته تنبور قدیمی کمتر و به تعداد سی و پنج بوده است، در صورتی که دسته تنبور امروزی حدود ۶۵ پرده دارد (محافظ ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶).

قانون یکی از سازهای سیمی شرقی است. ابن خلکان اختراع آن را به ابونصر فارابی نسبت داده است؛ اما فارابی در کتاب الموسیقی الکبیر، در ذکر سازهای سیمی، هیچ اشاره‌ای به آن ندارد. ابن سینا نیز نامی از قانون در آثار خود نبرده و بنابراین گفته‌های ابن خلکان برگرفته از روایات است. ساز قانون

در اندلس وجود داشته و نواخته می‌شد و سپس از آنجا به اروپا راه پیدا کرد. در دوره عثمانی این ساز بسیار استفاده می‌شد. بنابراین می‌توان گفت ساز قانونی که در استانبول استفاده می‌شد هیچ تفاوتی با قانون‌های ایران و ماورالنهر نداشته است (Karakaya 1, pp. 327-328).

ساز عود هم جزو سازهای شرقی است که فارابی آن را تکمیل کرده و کم‌کم به شکل امروزی درآمده است. در سال ۷۱۱م وقتی اسپانیا را اعراب مسلمان فتح کردند، این ساز به اروپا راه پیدا کرد و برای آن در اروپا آهنگ‌های زیادی ساخته شد و تا سده ۱۸ میلادی عود از سازهای محبوب محسوب می‌شد (Yener, p. 183).

قیوز ساز مشهوری است که ترک‌ها تقریباً ۱۵ سده آن را می‌نواخته‌اند. امروزه در آناتولی سازهایی مانند باغلاما جای آن را گرفته است ولی این ساز همچنان در سبیری و آسیای مرکزی استفاده می‌شود. ساز قیوز نماد هنر موسیقی ترکیه است (Öztuna, p. 454).

همان‌طور که فُتُن در کتاب خود نوشته است، تنبور بعد از ساز نی، از ارجمندترین سازهای شرقی محسوب می‌شود. از نظر قدمت، تنبور بر ساز نی تقدم دارد. شرقی‌ها این ساز را از افلاطون، که به گفته آنها مخترع آن بوده، گرفته‌اند. جنس ساز تنبور از چوب معمولی است و کاسه آن به صورت نیم کره و از چوب صنوبر ساخته شده است. ساز تنبور هشت وتر دارد که دو به دو بسته می‌شوند (فُتُن، ص ۵۱-۵۳). همان‌طور که در مقاله کاراکایا گفته شده، سنتور یکی از سازهای سیمی شرقی است که با دو کوبه ظریف نواخته می‌شود. بعضی از پژوهشگران اعتقاد دارند این کلمه از یونانی باستان به فارسی انتقال یافته است. ساختار مشابه این ساز در کشورهایی چون ترکیه، عراق، ایران، یونان، هند، چین، کره، رومانی و مجارستان وجود دارد.

سنتور که از اسپانیا به سایر کشورهای اروپای غربی انتقال پیدا کرد و بسیار مورد توجه و تقاضا بود، با گذشت زمان در اروپا به شکل پیانو تکامل یافت. ابن خلدون چنین نوشته است که اعراب آفریقایی شمالی در قرن ۱۴ میلادی از سنتور استفاده می‌کرده‌اند. از طرف دیگر، اعتقاد عمومی مورخان بر این است که خاستگاه سنتور ایران بوده و از آنجا به آسیای میانه، هند و شرق دور راه یافته است (Karakaya 2, pp. 107-109).

در جدول ۱، سازهای زهی، شامل چنگ، عود، تنبور، کمانچه، شدرغو، قانون، شش تار، ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای و سنتور آورده شده است (رهبر، ص ۲۱۶).

جدول ۱ معرفی سازهای زه‌صدا در دوران صفوی

زه‌صداها (کوردوفون)	تصاویر
چنگ	
عود	
تنبور	
کمانچه	
شدرغو	
قانون	
شش‌تار	
زهی-مضربایی یا زخمه‌ای با کاسه‌ای دویخشی	

	<p>ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای</p>
	<p>ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با دسته بلند</p>
	<p>زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با کاسه‌ای دو بخشی</p>
	<p>زهی - آرشه‌ای با کاسه مربع شکل</p>
	<p>ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با کاسه‌ای دو بخشی</p>
	<p>سنتور</p>

در جدول ۲، سازهای زهی دوره عثمانی، شامل سازهای چنگ، عود، تبور، کمانچه، قیوز،

شاهرود، سنتور و قانون نشان داده شده است (Vehbi, 2021).

جدول ۲ معرفی سازهای زه‌صدا در دوران عثمانی

تصاویر	زه‌صداها (کوردوفون)
	چنگ
	عود
	تنبور
	کمانچه
	قنوز
	شاهرود
	سنتور
	قانون

جدول ۳ معرفی و مقایسه سازهای زه‌صدا در دوران صفوی و عثمانی

دوره عثمانی	دوره صفوی	زه‌صداها (کوردوفون)
		چنگ
		عود
		تنبور
	 	ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با دسته بلند
		شش تار
		کمانچه
		ساز زهی - آرشه‌ای با کاسه مربع شکل شبه کمانچه

		قپوز
		شدرغو یا سازهای زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با کاسه‌ای دوبخشی
		شاهرود
		قانون
		سنتور

در جدول ۳، سازهای زه‌صدا شامل عود، چنگ، تنبور و کمانچه در خردنگاره‌های صفوی و عثمانی دیده می‌شود. این سازها از نظر ظاهر با هم تفاوت‌هایی دارند. ساز چنگ در دوران عثمانی در مقایسه با دوران صفوی بلندتر و کشیده‌تر است. استفاده از ساز چنگ بعد از سورنامه همایون ظاهراً منسوخ می‌شود. استفاده از این ساز در همان زمان مقارن با اواخر دوران صفوی منسوخ می‌شود. ساز عود، هم در دوره صفوی و هم در دوره عثمانی، تزیناتی دارد. این ساز در دوران عثمانی در مقایسه با دوره صفوی دارای سیم‌های بیشتری است که در این تصویر ۶ سیم دیده می‌شود.

ساز تنبور که در دوره صفوی و عثمانی با نام واحد دیده می‌شود، از نظر شکل ظاهری شباهت‌هایی با یکدیگر دارند؛ بدین صورت که هر دو جزو لوت‌های دسته بلند و دارای کاسه کوچک هستند؛ اما تنبور عثمانی در مقایسه با دوره صفوی دارای کاسه بزرگ‌تر، دسته بلندتر و تعداد گوشی بیشتری است. همچنین صفحه ساز تنبور، در هر دو، حالت سه‌بخشی دارد و رنگ کناره‌های صفحه در دو طرف متفاوت است و حالت سه‌بخشی را تداعی می‌کند. شمار گوشی‌های تنبور در دوره صفوی در بیشتر تصاویر ۳ عدد است و تنبور عثمانی بر اساس نسخه فتن ۸ گوشی دارد که تعداد آن در خردنگاره‌ها چندان مشخص نیست. همچنین در ایران سازهایی از خانواده تنبور با کاسه کمی بزرگ‌تر تصویر شده ولی باز هم ۳ گوشی دارند که به نظر می‌رسد نگارگر دقت چندانی در ترسیم اندازه آنها نداشته است. دو نمونه ساز از این خانواده در ایران با ۶ گوشی یافت شده (احتمالاً شش‌تار) که در جدول قرار داده شده است. بر طبق گفته فتن، تنبور ترکی با مضراب نواخته می‌شود (فتن، ص ۵۲).

در مورد ساز کمانچه از نظر ظاهری این ساز در هر دو فرهنگ با هم شباهت‌هایی دارند و تعداد گوشی‌ها نیز سه عدد است. در هر دو دوره ساز کمانچه توسط آرشه نواخته می‌شود. دو ساز قپوز و شاهرود نیز در خردنگاره‌های عثمانی دیده می‌شود، که در خردنگاره‌های دوران صفوی وجود ندارد. البته سازی زهی با کاسه دوبخشی و شاید با نام شدرغو در ایران دیده می‌شود، که به ساز قپوز عثمانی شباهت دارد و ظاهراً از آنجاکه صفحه‌اش با دو رنگ نشان داده شده دوبخشی است و احتمالاً یک بخش آن از پوست تشکیل شده است. اما در بیشتر نمونه‌های صفوی، یک دایره پوستی روی ساز دیده می‌شود که در نمونه عثمانی اینچنین نیست. تعداد گوشی‌های ساز در هر دو دوره زیاد تصویر شده (در بیشتر موارد مشخص نیست) و سرپنجه نیز به حالت منحنی یا کج است؛ اما به طور کلی قپوز در خردنگاره‌های عثمانی بزرگ‌تر است.

نکته جالب در مورد ساز شاهرود این است که نقاش با استفاده از رنگ قهوه‌ای سعی در نشان دادن کاسه ساز داشته که این ویژگی هرگز در نقاشی‌های صفوی دیده نمی‌شود. همچنین ساز قانون تنها در خردنگاره‌های ایرانی دیده می‌شود و در خردنگاره‌های عثمانی کمیاب است. یک نمونه از آن مربوط به کتاب سلیمان‌نامه (۱۵۵۸م) بوده است.

ساز سنتور نیز فقط در دوره عثمانی دیده شده است؛ در حالی که در ایران نخستین تصویر سنتور مربوط به دوره زندیه و تصویر نقاشی از سنگ‌نبشته مقبره زادور فرزند شامیر مربوط به ۱۷۷۷م/۱۱۹۰ق

است (نک. براتی و افروغ، ص ۸۶؛ و نیز خضرائی، ص ۸۸). در تاریخ هر دو تصویر اختلافی در حدود ۵۷ سال دیده می‌شود و قدمت آن در عثمانی بیشتر است. خضرائی از کتل ول نقل می‌کند که این ساز در دربار عثمانی از طریق همسایگان غربی مانند یونان و لهستان وارد شده است اما بازم اشاره می‌کند که مدرکی برای انتقال این ساز از عثمانی به ایران وجود ندارد (خضرائی، ص ۹۰). تصویر سنتور مربوط به دوره عثمانی و سورنامه وهبی در مقاله ایشان وجود ندارد و وجود این تصویر احتمالاً تاحدی خلاف نظر ایشان را مطرح می‌کند و تأثیر عثمانی در انتقال این ساز به ایران را قوی‌تر می‌کند. البته خضرائی از محافظ نقل می‌کند که علی اوفکی (۱۶۱۰-۱۶۷۵م) در دربار عثمانی سنتور می‌نواخته است (خضرائی، ص ۸۹ و محافظ ۱، ص ۲۱۱). شاید بتوان گفت که او نقش مهمی در انتقال این ساز از اروپا به ترکیه و بعد احتمالاً به ایران داشته است. در هر صورت می‌دانیم که در رساله خضرآقا در عثمانی در قرن هجدهم میلادی این ساز به عنوان سازهای رایج در میان سازهای دیگر مطرح شده است. به‌هرروی برای نتیجه‌گیری دقیق‌تر نیاز به منابع تصویری و مکتوب بیشتری است (محافظ ۱، ص ۲۰۷-۲۳۵).

۶ نتیجه‌گیری

مطالعه و بررسی آثار هنری دوره عثمانی جزئیات بیشتری را در کانون توجه قرار می‌دهد و می‌تواند الگوهای قدیمی فراموش شده را احیا نموده و همچنین فرهنگ و تعامل فرهنگی در آن دوره را به نسل‌های بعدی هم منتقل کند. پیگیری و تلاش نگارگران، نوازندگان و مورخان موجب یافتن نتایج بیشتر و بهتر در زمینه میراث فرهنگ موسیقی دوره عثمانی خواهد شد. فرهنگ موسیقی ترکی، به لحاظ ساختار منحصر به فردش، یکی از عناصر فرهنگ موسیقی جهان به‌شمار می‌رود. نگهداری از سازها و ملودی‌ها با قدمت تاریخی هزار ساله از پدیده‌های مهم فرهنگ موسیقی ترکی محسوب می‌شود.

هنر نگارگری دوره عثمانی، به لحاظ ارائه اسناد تصویری، از مهم‌ترین زمینه‌های مطالعات موسیقی است که اطلاعاتی را در مورد فرهنگ موسیقی ترکی به دست می‌دهد. در هنر کتاب‌آرایی اسلامی نگاره‌های عثمانی جایگاه ویژه و ارزشمندی دارد. در این خردنگاره‌ها انواع سازهای موسیقی در بزم‌های دربار یا در محیط عمومی جامعه آن روزگار دیده می‌شود. هنر نگارگری از

مهم‌ترین منابع برای درک، شناخت و آشنایی با موسیقی ترکی و انواع سازهاست؛ چراکه موسیقی و ملزومات آن بازتاب گسترده‌ای در این آثار دارد. مطالعات و بررسی‌های انجام‌شده در زمینه موسیقی عثمانی از دوره سلطان مراد دوم (۱۴۵۱-۱۴۲۱م) آغاز شده و تا پایان قرن ۱۸ میلادی ادامه یافته است. برای هنرمند نگارگر، روایت کل یک اثر اهمیت بسیاری دارد؛ او ابتدا کل اثر مورد نظر را طراحی می‌کند، در مرحله بعد گروه‌های درونی تشکیل می‌دهد و سپس قسمت‌های داخلی را به بخش‌های کوچک‌تر تقسیم‌بندی می‌کند. این امر موجب می‌شود که وقتی بیننده یک خردنگاره را مشاهده می‌کند متوجه شود که اتفاقات آن خردنگاره چندزمانه و با درک بعد زمانی است. دربار عثمانی همواره تلاش می‌کرد تا فعالیت‌های موسیقی در استانبول را پیگیری کند و، با به کارگیری نوازندگان موفق، هنر موسیقی را بهبود بخشد و آن را گسترش دهد و در توسعه و پیشرفت فرهنگ نقش اصلی را به عهده گیرد.

در مورد سازهای موسیقی زه‌صدا می‌توان نتیجه گرفت که سازهای زه‌صدا چون شاهرود، قپوز و سنتور تنها در خردنگاره‌های دوره عثمانی دیده می‌شود و در خردنگاره‌های دوره صفوی موجود نیست. سازهای زه‌صدایی چون شدرغو، ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با کاسه‌ای دویخشی، ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای، ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با دسته بلند، زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با کاسه‌ای دویخشی، زهی - آرشه‌ای با کاسه مربع شکل، ساز زهی - مضرابی یا زخمه‌ای با کاسه‌ای دویخشی در خردنگاره‌های صفوی دیده می‌شود که در نگاره‌های عثمانی سازهایی به این شکل وجود ندارند. در این مقاله، به سورنامه وهبی (۱۱۳۲ق/ ۱۷۲۰م) اشاره شد که نخستین تصویر از ساز سنتور در آن دیده شده است. این تصویر تنها مستند موجود از این ساز و ثمره تلاش نقاش ابراهیم از هنرمندان عثمانی و گواهی است بر کاربرد آن در دربار عثمانی.

منابع

- احسان اوغلو، اکمل‌الدین، دولت و جامعه در دوره عثمانی، کتاب مرجع، تهران ۱۳۹۷.
- الداغی، آیتا، «نگارگران ایرانی و تأثیر نسخ مصور بر هنر نگارگری عثمانی»، نشریه مطالعات آسیای صغیر، شماره ۵، خرداد ۱۳۹۷، ص ۱۱۱ - ۱۳۲.
- اوزون چارشلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی از فتح استانبول تا مرگ سلطان سلیمان قانونی، ترجمه وهاب ولی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۹۱.

بخت‌آور الهه و علی اصغر شیرازی، «نحوه شکل‌گیری مکتب عثمانی و بررسی ویژگی‌های آن»، فصلنامه تحلیلی پژوهشی نگره، شماره ۱۰، بهار ۱۳۸۸، ص ۳۱-۴۱.

براتی، بهاره و محمد افروغ، «بازتاب نمادها و نشانه‌های شغلی در سنگ قبور ارامنه»، کتاب ماه هنر، شهریور ۱۳۹۰، شماره ۱۵۶، ۷۶-۸۷.

خضرای، بابک، «جستجوی پیشینه حضور سنتور در موسیقی ایران»، فصلنامه موسیقی ماهور، سال ۱۶، شماره ۶۲، زمستان ۱۳۹۲، ص ۸۵-۹۴.

ذاکر جعفری، نرگس، حیات سازها در تاریخ موسیقایی ایران، ماهور، تهران ۱۳۹۶.

رهبر، ایلناز، موسیقی به روایت تصاویر دوران صفوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد پژوهش هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۹.

رشیدیان، هما و ایلناز رهبر، «مطالعه تطبیقی سازهای زهی در نگاره‌های دوران صفوی و گورکانی»، هنرهای زیبا، هنرهای نمایشی و موسیقی، سال ۲۵ بهار ۱۳۹۹ شماره ۱.

سلیمان‌نامه، مؤلف ناشناس، کتابخانه موزه توبقایی سرای در استانبول، شماره 1517، H. 1558 م. فُتُن، شارل، رساله در بیان موسیقی شرقی و مقایسه آن با موسیقی اروپایی، ترجمه ساسان فاطمی، فرهنگستان هنر، تهران ۱۳۸۵.

محافظ، آرش ۱، «اوفکی، کانتیمیر و موسیقی ایرانی، به بهانه طرح اجرا و انشار آثار آهنگسازان ایرانی دربار عثمانی»، فصلنامه موسیقی ماهور، شماره‌های ۵۱ و ۵۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۲۰۷-۲۳۵.

_____ ۲، «گذری بر جنبه‌های تاریخی و نظام فنی سنت موسیقی هنری ترکی - عثمانی در گفتگو با فکرت کاراکایا»، فصلنامه موسیقی ماهور، سال ۱۴، شماره ۵۶، تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۴۵-۱۷۶.

میثمی، سیدحسین، موسیقی عصر صفوی، مؤسسه تالیف ترجمه و نشر آثار هنری متن، تهران ۱۳۹۹.

Karakaya, Fikret, "Kanun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV), c. 24, Ankara 2001, s. 327-328.

Karakaya, Fikret, "Santur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV), c. 36, Ankara 2009, s. 107-109.

Mahir, F. Banu 1, "Minyatür"; *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV), c. 30, Ankara 2005, s. 118-123.

Mahir, F. Banu, *Osmanlı Minyatür Sanatı*, İstanbul 2005.

Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*, Ankara 1990.

Vehbi, Seyyid, *Sur-Name; Sultan Ahmed'in Düğün Kitabı*, İstanbul 2021.

Yener, Serhat, "Osmanlı Dönemi Minyatürlerinde Enstrüman Figürleri Üzerine Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, No: 16, 2012, s. 169-186.

ارسال: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۸

doi 10.22034/nf.2024.208185

تحقیقات ابن کمال پاشا (۸۷۳-۹۴۰ق) در زبان و شعر فارسی براساس رساله های یایه و

قافیه

سیده زیبا بهروز* (پژوهشگر فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران - ایران)

چکیده: کمال پاشا زاده در زمره دانشمندان و ادبایی است که در تعامل و پیوند زبانی و ادبی بین دو قلمرو ایران و عثمانی نقش بزرگی داشته است. در این تحقیق که به روش اسنادی - تحلیلی انجام شده، بر دو اثر دیده نشده ابن کمال پاشا - چه در ایران چه در آناتولی یا دیگر قلمروها - تمرکز شده است. وی به جهت پرداختن به قواعد زبان و ظرایف واژگان و شعر فارسی پیشگام و سرشناس است. این دو اثر، رساله یایه (در انواع یاء فارسی) و رساله قافیه (در علم قافیه)، به صورت نسخه خطی و به زبان ترکی عثمانی و مشتمل بر آرا و نکات شایان تأملی در باب قوافی، معانی و کاربردهای سازه های فارسی است که با رویکردی تطبیقی بین زبان های سه گانه (فارسی، ترکی، عربی) بیان شده است. آرای ابن کمال درباره انواع یاء فارسی و معانی آن تفاوتها و تشابه هایی با آرای معاصرانش دارد. وی درباره یاء فارسی به انواعی چون یاء تعلیق، مأل، نفی و افراد قائل بوده و با استدلال های زبانی و منطقی وجود یاء در معانی مصدری و تمنایی را رد کرده است. همچنین در باب قافیه و تعاریف اصطلاحات مربوط به آن، مثل حرف روی یا انواع و عیوب آن، به شیوه ای تطبیقی برخی آراء قدما و به ویژه رساله قافیه جامی را نقد کرده است.

کلیدواژه ها: ابن کمال پاشا، کمال پاشا زاده، رساله یایه، رساله قافیه، پیوند زبانی ایران و عثمانی.

۱ مقدمه

آناتولی، از دیرباز، یکی از مهم‌ترین و متمرکزترین مناطق در توجه به زبان و ادبیات فارسی بوده است. در دوره‌هایی از تاریخ، به سبب رویکرد ویژه سلاطین عثمانی، اوضاع مناسبی برای خلق و آفرینش آثار ادبی و زبانشناختی فارسی برای اندیشمندان در آنجا فراهم بوده است؛ چنان‌که پادشاهان بزرگ این خاندان، مخصوصاً سلطان سلیم اول، بدین زبان شعر هم گفته‌اند (حرب، ص ۲۴۷). کمال‌پاشا زاده (۸۷۳-۹۴۰ق) یکی از اندیشمندان و پژوهشگران پرکاری است که افزون بر علوم و طب در بسیاری از حوزه‌ها همچون شعرسرایی، ترجمه، تقلید، شرح متون، زبان‌شناسی فارسی و ترکی و عربی، نظیره‌نویسی، فرهنگ لغت، صنایع شعری، قواعد و دستور زبان، صاحب آثار متعدد و ارزشمندی است که تاکنون در کانون توجه پژوهشگران قرار نگرفته است و از بیشتر آنها جز نامی در فهرس و رسائل دیده نمی‌شود. وی بیش از نیمی از ایام حکمرانی سلطان سلیمان قانونی، مشهورترین سلطان عثمانی، و دو سلطان عثمانی پیش از وی، بایزید دوم (۸۸۵-۹۱۷ق/ ۱۴۸۱-۱۵۱۲م) و سلیم یکم (۹۱۷-۹۲۵ق/ ۱۵۱۲-۱۵۲۰م)، را درک کرده است؛ اما بیشتر آثارش به نام سلطان سلیمان است. در این مقاله دو اثر کمال‌پاشا زاده که تاکنون بررسی نشده است از ابعاد ساختاری و محتوایی تحلیل می‌شود. در این آثار، موضوعاتی همچون دقایق و ظرایف ساخت واژه در زبان فارسی، روابط متنوع لفظی، معنایی و نوشتاری واژگان فارسی، قواعد و فواید وندهای فارسی، ویژگی‌ها و انواع قافیه و معایب آن در شعر فارسی و تمایز آن با شعر عربی و ترکی مطرح شده است. آثار دیگر وی نیز حاوی مطالبی است که در سیر و روند موضوعی پیشگام بوده است؛ برای نمونه، در قواعد الفرس، که نخستین کتاب مستقل دستور زبان فارسی به عربی در قلمرو عثمانی است، مفاهیم مربوط به مقوله فعل را بر پایه سنت دستورنویسی عربی بیان نکرده بلکه با عرف زبان فارسی مطابقت داده است؛ مثلاً فعل ماضی در این کتاب به دو نوع مطلق (بدون تقييد به چیزی در قرب و بُعد و متوسط) و مقید تقسیم شده است^۱ (برگ 74b - 72a). همچنین ابن‌کمال

۱. در این کتاب، فعل ماضی مقید در سه قسم مقید به معانی قرب و بُعد و متوسط بیان شده است. ابن کمال ساخت ماضی مقید به ۱ قرب را با مفتوح ساختن حرف آخر و افزودن هاء برای تلفظ فتحه و در انتها ذکر شناسه توضیح داده است؛ مثل «زدی» که می‌شود زد) و ساخت نوع سوم را نیز با افزودن هاء به «زده‌ای»؛ ساخت ماضی مقید به بُعد را با افزودن می به ابتدای آن بیان کرده (مثل می

در این اثر و رساله یابیه به مباحث رابطه «است و هست» به طور مفصل در زبان ترکی و عربی و فارسی پرداخته است، در حالی که دستورنویسان عثمانی «است» فارسی را - براساس قیاس آن با زبان ترکی که از زبان های پیوندی است - از ادات (حروف وابسته) می شمرده اند.^۱ در ادامه پس از معرفی اجمالی ابن کمال و برخی از آثارش در حوزه زبان فارسی، به تحلیل دو اثر مذکور پرداخته می شود.

۱-۱ ضرورت و مسئله تحقیق

ابن کمال از معدود اندیشمندانی است که، به دلیل جامعیت مطالعاتش و نیز تسلط به زبان های سه گانه دنیای علم آن روزگار، دستاوردهای منحصر به فردی در باب علوم گوناگون و زبان و ادبیات داشته است. وی در رساله یابیه در باره یاء فارسی عقاید جالبی دارد که برخی از آنها موضوع تحقیقات زبان شناسان معاصر نیز بوده است؛ لذا مسئله اصلی این تحقیق دریافت معانی خاص یا دیگرگونه ای از یاء فارسی یا خطاهای احتمالی در این زمینه است. همچنین دریافت نکات پیچیده مستتر در بحث قافیه در شعر فارسی نیز که در رساله قافیه وی بیان شده است، مسئله دیگری است که ممکن است قدمای این علم متوجه آن نبوده اند. از این رو، در این مقاله معانی یاء فارسی که ابن کمال بر شمرده است بررسی می شود و با معانی ای که برخی اندیشمندان دیگر هم عصر وی یا زبان شناسان معاصر ارائه کرده اند مقایسه و تحلیل می گردد. همچنین به برخی انتقادات وی در خصوص قافیه در نزد قدماء، که ممکن است نشان دهنده توجه دیگر اندیشمندان عثمانی نیز باشد، اشاره می شود.

۱-۲ پیشینه تحقیق

درباره ابن کمال پاشا و آثارش، پژوهش های توصیفی در دانشنامه ها و تذکره ها به زبان های گوناگون

آموخته، ماضی «مقید به بعد» نشان داده است (مثل می

۱. این قبیل خطاهای تحلیلی در میان آثار مؤلفان ترک فراوان دیده می شود؛ چرا که ترکیبی بودن زبان فارسی و تنوع متون آن در سیر تاریخی از یک سو و تکیه دستورنویسان سنتی ترک بر زبان ترکی و معادل گزینی ساختی از آن زبان از سوی دیگر، وقوع آن را طبیعی می نماید.

انجام شده است. گاه در باب برخی از آثارش به صورت خاص یا در قالب رساله‌های دانشگاهی بررسی‌هایی صورت پذیرفته که در اینجا، برای نمونه، تنها به برخی از این عناوین اشاره می‌شود؛ مصطفی چیچکلر (۱۹۹۴م) درباره شرح حال کمال پاشازاده و نگارستان او در رساله دکتری خود تحقیق کرده است. درباره نگارستان، پژوهشی نیز از سوی پلمه‌ها با عنوان «نگاهی به نگارستان ابن کمال پاشا، اثری ناشناخته به تقلید از گلستان سعدی» و نیز رساله‌ای با عنوان نقد و تصحیح نگارستان بی‌مانند به کوشش میرحسینی در ایران انجام شده است. یکتا ساراچ از جمله پژوهشگرانی است که بر ابن کمال و جنبه‌های مختلف شخصیت، زندگی و آثارش متمرکز بوده و برای نمونه، افزون بر چاپ رساله خود درباره او (Saraç2, 1995)، مدخلی نیز در فرهنگ نام‌ها در ادبیات ترکی^۱ به نام «کمال پاشازاده» تألیف کرده است (Saraç3, 2015). الیاس چلبی مقاله‌ای در شرح حال وی در دانشنامه بنیاد دیانت ترکیه (TDV)^۲ منتشر کرده است. مصطفی دمیرل نیز دو اثر کمال پاشازاده به نام‌های یوسف و زلیخا و دیوان او را به چاپ رسانده است.

صاین دالکیران رساله دکتری خود را با عنوان جایگاه ابن کمال در تاریخ اندیشه ما^۳ به وی اختصاص داده است. محمود کایا نیز در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه ابن کمال در تاریخ فکری ما و درک او از هستی» به بررسی آرا و دیدگاه‌های وی در آثارش پرداخته است. نهال آتسز مقالات مبسوطی درباره ابن کمال به‌ویژه آثارش در دو شماره از نشریه مجموعه شرقیات در استانبول به چاپ رسانده است. چتین کایا (۲۰۲۱) و اوز (۲۰۱۰) نیز تعدادی از آثار کمال پاشازاده در باب دستور زبان، فرهنگ لغت و زبانشناسی را در رساله‌های دکتری خود معرفی کرده‌اند. ناصر بن سعد الرشید (۱۴۰۱/۱۹۸۰ق) مجموعه‌ای از رسالات اللغویة (زبان‌شناختی) وی را تصحیح کرده است. ابن‌الرسول و رکنی‌زاده نیز مقاله مبسوطی تحت عنوان «قدیم‌ترین دستور زبان فارسی به زبان عربی» در خصوص تأیید قدمت قواعد الفرس و صحت انتساب آن به ابن کمال و نسخه‌های موجود از آن انجام داده‌اند و بسیاری تحقیقات دیگر که عمدتاً معطوف به آثار او در زمینه زبان، شعر و

-
1. Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü
 2. Türkiye Diyanet Vakfı
 3. İbn-i Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri

ادب پارسی بوده است؛ اما چنان که بیان شد، در خصوص دو رساله فافیه و یاییه پژوهشی مبتنی بر محتوا و دیدگاه انتقادی وی صورت نگرفته است.

۱-۳ روش تحقیق

این تحقیق، به سبب ماهیت، مبتنی بر روش اسنادی و کتابخانه‌ای است و بررسی محتوای آثار و تحلیل آنها با توجه به آرای مطرح شده از سوی دیگر اندیشمندان ایرانی و غیرایرانی انجام شده است. هرچند ابن کمال در تألیف آثار خود دیدگاهی تحلیلی - انتقادی و نکته‌سنجی خاصی داشته، بر آرای وی در مقام یک زبان‌شناس و ادیب عثمانی، در باب زبان و ادبیات فارسی تأمل شده است. آثار مورد بررسی همگی نسخ خطی و به زبان ترکی عثمانی هستند که در بیان محتوای هر یک به ارائه ترجمه‌ای از آنها بسنده شده و در موارد نادر که ضرورت احساس می‌شده متن اصلی نیز ذکر گردیده است. افزون بر آثار مورد تحلیل، در معرفی آثار دیگر ابن کمال نیز - که تعدادی از آنها برای نخستین بار در این مقاله مطرح می‌شوند - تنها اسناد موجود نسخه‌ها یا تک‌نسخه‌های خطی بوده است که سعی شده در این مقاله به مهم‌ترین ویژگی‌های آنها نیز اشاره شود.

۱-۴ درباره ابن کمال پاشا

شمس‌الدین احمد بن سلیمان بن کمال پاشا (۸۷۳-۹۴۰ق/۱۴۶۹-۱۵۳۴) معروف به ابن کمال، ابن کمال پاشا و ابن کمال پاشازاده، تاریخ‌دان و شاعر بود و به جهت تنوع زمینه‌های مطالعاتی و آثار متعددش (در حدود ۳۰۰ عنوان)، در برخی منابع به معلم اول، مرد هزارفن و کتابخانه‌ساز (Hatipler, p. 14) توصیف شده است. مهم‌ترین اثرش تاریخ سلاطین عثمانی را به زبان ترکی، در سال ۹۰۸ق، آغاز نمود (Turan, p. 239) و دیوانی نیز شامل دو قصیده و حدود ۳۰۰ غزل ترکی دارد (Dalkiran, p. 62). اما مهم‌ترین آثار وی در حوزه زبان و ادبیات فارسی عبارت‌اند از:

یوسف و زلیخا: مثنوی به زبان ترکی است در ۷۷۷۷ بیت در تقلید از یوسف و زلیخای جامی که به بایزید دوم تقدیم شده است. غزل‌هایی نیز در آن درج است. بیت آغازین:
الهی غنچه امیدی آج یوزیمه ابر رحمت شبنمین ساج

(Atsız, p. 77)

نگارستان (۹۳۹ق): اثری در اخلاق و تصوف و نظیره‌ای بر گلستان سعدی است، در یک دیباچه و هشت باب در سیرت شخصیت‌های تاریخی، پیامبر اکرم (ص)، خلفا، شاهان ساسانی، غزنوی و

سلجوقی و مشتمل بر ۳۹۸ حکایت و ۷۴ حکمت و پند. شیخ الاسلام یحیی آن را به ترکی ترجمه و محمد وسیم نیز با نام نقش دلستان در شرح نگارستان آن را به ترکی شرح کرده است (ibid, p. 82).
رساله فی شرح بیت الحافظ الشیرازی: شرحی است فارسی بر بیت زیر که در ۹۲۱ق به امر سلطان سلیم نوشته شده است (ibid).

«پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد»

مزیه اللسان الفارسی: این رساله که به زبان عربی است در ۱۳۳۲ش به کوشش حسین علی محفوظ، دانشمند عراقی، پیراسته و به فرهنگستان ایران اهدا شده است. همچنین پرویز ادکایی آن را در قالب سلسله مقالاتی به فارسی ترجمه و منتشر کرده است. (ابن کمال پاشا ۳، ش ۶۶، ص ۴۹۴-۵۰۲)

قواعد الفرس (۹۴۰ق): اثری است در باب دستور زبان فارسی به عربی (Atsiz, p. 83)

دقایق الحقایق: این اثر فرهنگ گونه ای تخصصی در بیان معانی ترکی لغات مترادف و متشابه و متقارب در زبان فارسی با بیانی ادیبانه در چهار هزار بیت است. معیار و ترتیب در مدخل گزینی در این اثر بدون سیاق خاص است. در این کتاب، نگاه تند و انتقادی ابن کمال متوجه بحر الغرایب لطف الله حلیمی است. (صادقی و بهروز، ص ۲۰۷-۲۳۰)

افزون بر اینها، چندین رساله هم به زبان فارسی با نام های رساله در وجود خدا، رساله در منطق، شرح یک رباعی از ابوسعید ابوالخیر، و رساله در خوبی و زشتی نیز از تألیفات اوست. همچنین آثار بسیار دیگری در قالب رسائل بلند و کوتاه به زبان های عربی و ترکی در باب موضوعات ادبی همچون استعاره، مجاز، ضمیر، جمع، اسلوب حکیم، ... مثل رساله التعریب من التعجیم، که درباره وام واژه های فارسی در زبان عربی است و به عربی نوشته شده، از وی برجای مانده است که معرفی آنها مجال دیگری می طلبد (بروکلمان، ص ۴۲۶-۴۴۵؛ دهخدا، ذیل «احمد»؛ زرکلی، ج ۱، ص ۱۳۳؛ کحاله، ج ۱، ص ۲۳۸).

۲ نقد و بررسی آثار

افزون بر آثار مذکور، در حوزه زبان و ادب فارسی، دو اثر برجسته دیگر از وی برجای مانده است که در ادامه معرفی می شود و از منظر دیدگاه ها و توجهات خاص ابن کمال پاشا در زبان فارسی و ظرایف آن بررسی می گردد.

۱-۲ رساله یائیه

رساله یائیه فی لسان الفارسی به زبان ترکی عثمانی متعلق به سال ۹۸۶ق است که در مجموعه آستان قدس رضوی، با عنوان قواعد و فواید در مصادر و پسوندها، ثبت شده است. پاشازاده در این اثر به معرفی انواع وند یایی در زبان فارسی پرداخته و بر این مدعاست که اقسام «یاء» پسوندی در زبان فارسی متشکل از سه جنس اصلی است:

- نخست، حروف مبانی (که در ساختار بسیط کلمات به کار می‌رود؛ مانند بنای، سوای و نی)؛
 - دوم، حروف معانی (که بر دو قسم است: آنکه وضع و دلالت مستقل و مدلول مستقل دارد، مانند یای خطاب و آنکه وضع و دلالت مستقل دارد ولی مدلول مستقل ندارد، مثل یای نسبت)؛
 - سوم، حروف زواید که برای ازدیاد تحسین لفظ و سهولت آن به کلمه افزوده می‌شود (برگ ۴).
 نویسنده قسم اول و دوم را در ۹ معنای اصلی (خطاب، وصفیه، نسبت، وحدت، ابهام، تعلیق، مأل، نفی، افراد) و ۱۰ زیرشاخه معنایی آورده و با احتساب قسم سوم، به بیان خود، بیست نوع یاء را در زبان فارسی معلوم کرده است. پاشازاده به روش معهود خود این معانی را با شواهد شعری فارسی همراه با تحلیل و استدلال‌های زبانشناختی توضیح داده است. در اینجا به اجمال، نُه معنای کلی حروف مبانی و معانی و برخی شعبه‌های آن ذکر می‌شود:

- معنای اول: خطاب است؛ خواه به اسم افزوده شود، مانند چونی (نجه‌سن؟)، خواه به فعل ماضی، مانند کردی (ایشلدیک) و خواه به فعل مضارع مانند می‌کنی (ایشلرسین).
 در باب هر یک از معانی یاء، قواعد و فوایدی چند ذکر شده است؛ مثلاً یکی از فواید در باب یای خطاب چنین است: گاه لحوق حرف خطاب به کلمه به واسطه رابطه است؛ مانند کردستی و دادستی، که در آنها الف «است» ساقط شده است. فایده دیگر: حرف مذکور در لغت عربی نیز در معنای ضمیر متصل مرفوع است؛ مانند طور دک (ایستادی) و آوردک (زدی) در عربی برابر قمت و ضربت است که برای تأکید ضمیر منفصل نیز با آن جمع می‌شود، مانند: تو کردی ورا رستم داستان/ وگر نه یلی بود در سیستان^۱؛ که تو در لغت فارسی به معنای انت در لغت عربی است (برگ ۶).

- معنای ثانی: وصفیت است که به انتهای کلمه لاحق می‌شود؛ و دلالت به حالت موصوف می‌کند که بدان قایم است، خواه مرکب باشد مثل زرگر، خواه بسیط باشد، مثل سرد و گرم و خواه مشتق، مثل

1. درباره این بیت رجوع شود به یادداشت خطیبی در باشگاه شاهنامه‌پژوهان به نشانی: <https://shahnamehpajohan.ir>.

شکیبا. پس برای افاده معنای مذکور، به آخر آنها «یا» افزوده می‌شود: زرگری، سردی، گرمی، شکیبایی.^۱ سپس در فایده اشاره می‌کند اصل شکیبا، شکیبای است؛ چنان‌که اصل چلیپا، چلیپای است و اصل زیبا، زیبای^۲. در زبان فارسی حذف حرف هاء در آخر کلمه بعد از الف شایع است؛ چنان‌که گویند پادشا، کیا. حرف یاء را نیز به همین قاعده حذف می‌کنند: گدا و نما که اصل آنها گدای و نمای است. این محذوفات اما در مقام اضافه، مجدد ظاهر می‌شود: مثل پادشاه ایران، چلیپاهایش، یا چلیپاهای سیمین (برگ ۷).

ابن کمال اسماء جامد را سه قسم می‌داند: قسم اول ذات محض اند که زیاده بر مدلول خود ندارند: مثل زر؛ قسم دوم حرف وصف است و آن هم در مدلول خود چیزی زیاده ندارد: مثل شکیب؛ قسم سوم برای موصوف وضع شده و در مدلول خود به ذاتی زیاده که آن وصف قایم بر آن باشد دلالت دارد، مثل مرد و سرد. ابن کمال بیان می‌کند که یای وصفیت صرفاً به این قسم آخر وارد می‌شود: مردی و سردی و نه به دو قسم دیگر و مثلاً نمی‌گویند: زری یا زیبی یا شکیبی (برگ ۸).

در قاعده‌ی اخیری می‌گوید که اگر در آخر کلمه فارسی هاء ساکنه باشد، چه در جامد یا مشتق، در الحاق یاء وصفیت بدانها کاف عجمی افزوده می‌شود: خواجه‌گی، زنده‌گی. سپس می‌افزاید اسم مشتق که در آخر آنها هاء رسمیه باشد لزوماً اسم مفعول نیست می‌تواند اسم فاعل نیز باشد: بخشنده، دهنده و نیز در فارسی در اسم فاعل، نون مصدری ابقا می‌شود (کردنده) اما در اسم مفعول ساقط می‌گردد (کرده) (همان‌جا).

در اینجا ابن کمال در باب مصدر و مشتقات آن در فارسی و عربی این‌گونه توضیح می‌دهد: «در عربی مصدر اصل است و باقی از آن مشتق می‌شوند؛ مثل «کان» که با افزودن حروف، ماضی و مضارع، و با کاستن از آن، امر ساخته می‌شود (کُن). اما در فارسی فعل ماضی اصل است

۱. ابن کمال دو معنای وصفیت و مصدریت را در زبان فارسی با زبان عربی و ترکی قیاس کرده است و در خصوص رد معنای مصدری ۱ برای پسوند یاء استدلالش یکی اصالت فعل ماضی در زبان فارسی و نقش نون مصدری در ساخت مصدر از این فعل است و دهد. دیگری کارکرد نداشتن این پسوند در دو قسم نخست اسماء جامد است، که آنها را در ادامه توضیح می‌دهد.
۲. نویسنده گویا از جمع میان دو قاعده دستوری - که یکی حذف یای ماقبل الف در زبان فارسی و دیگری افزودن یای میانجی به های اضافی است - به این نتیجه رسیده که تمام کلمات مختوم به الف، در فارسی، یک حرف کلمات مختوم به مصوت در ترکیب یاء نیز پس از الف انتهایی در تقدیر دارند.

و مصدر تابع آن» (ص ۹). در ادامه بیان می‌کند که این نوع یاء افاده معنای مصدریت نمی‌کند زیرا در برخی اسماء جامد این کارکرد را ندارد. در فارسی این معنا را نون مصدری افاده می‌کند. و استدلالش این است که در بعضی کلمات، مدلول حرف اول (نون مصدری) را، به دلیل قرب معنایی، مدلول حرف ثانی (یاء نسبت) می‌شمرند؛ مثلاً شکیبیدن (در مفهوم مصدریت) و شکیبایی (در مفهوم وصفیت) است و معنای این دو یکی نیست. وی در توضیح، مشتقات کلمه شکیب (به معنای صبر در عربی) را برمی‌شمرد تا نشان دهد مفهوم مصدری فقط با نون مصدری افاده می‌شود نه با یاء که نشانه وصفیت است: «شکیبا (صبرلو)، شکیبایی (صبرلوق)، شکیبیدن (صبر ایتمک‌لک)، شکیبنده (صبرایدیجی)، شکیبنده‌گی (صبرایدیجیلک)». (همان‌جا)^۱

- معنای ثالث: نسبت است و از اجتماع آن کلمه که یای نسبت بدان لاحق شده با مدلولش وصف نسبی حاصل می‌شود؛ مثل ترکی یعنی منسوب به طایفه ترک. در اینجا این قاعده را بیان می‌کند که حرف یاء به مفرد لاحق می‌شود نه به جمع؛ چنان‌که نمی‌گویند ترکانی (اما در کیانی آن جمع نیست) مگر آنکه از جمعیت به علمیت نقل شود؛ چنان‌که در زبان عربی. و وی در این باب قول امام المطرزی

در زبان پهلوی (فارسی میانه) است که در فارسی، صامت آخر آن افتاده و *ih* به بیان صادقی، این نوع یاء صورت تحول یافته پسوند -۱ بدل شده است. صادقی همچنین عنوان کرده است که این نوع یاء در کلماتی مانند پشیمانی، زندگی، سستی و غیره که در آبه - *suffixe d'abstraits* های اروپایی پسوند اسم معنی (تداول دستورنویسان ایرانی پسوند حاصل مصدر نامیده می‌شود، در زبان تر از نام فارسی آن دانسته است (صادقی ۱، ص ۸۱-شود و آن را از نظر انطباق با معنی آن درست) نامیده می‌*abstract suffix* (۸۸).

(نامیده *sifat fiil*) یا صفت فعل (*isim fiil* گفتنی است که در زبان ترکی استانبولی کلیه کلمات مشتق از بن فعل اسم فعل) شوند؛ اما تمامی آنچه در زبان فارسی حاصل مصدر محسوب می‌شود (مانند زیبایی، خرسندی، انسانیت و...) در زبان ترکی می‌کمال شوند؛ که مؤید نظر این تعریف می‌*somut*، در برابر اسم ذات: *soyut* های اروپایی در گروه اسم معنی (نیز همچون زبان و کنش برابر است نه با داشتن در تلقی معنای وصفیت برای این نوع یاء است. در واقع، مفهوم مصدری در نزد وی با عمل کردن حالت؛ مانند شاد که صفت است و شادی که دلالت بر حالت دارد نه کنش یا مصدر. این دیدگاه امروزه نیز مستدل است؛ برای نمونه رضایی در تحقیقی از دیدگاه سرنمون رده‌شناختی استدلال کرده است که برخلاف نظر بعضی از دستورنویسان، حاصل کند و مصدر و اسم مصدر دو مفهوم کاملاً متفاوت هستند. حاصل مصدر بر خلاف اسم مصدر هیچ‌گونه دلالتی به کنش نمی‌هرروی، دقت این کمال در انتخاب واژه شکیب، استعمال آن در ساختمان مصدر صرفاً بیانگر حالت است (رضایی، ۱۴). به اند از آن جهت که در فارسی این «شکیبیدن» بوده است تا نشان دهد که اولاً واژه‌های شکیب یا شکیبیا یا شکیبایی خالی از کنش مفهوم را بن ماضی (شکیبید) یا مصدر حاصل از آن در بردارد، و ثانیاً قرابت و تشابه در مدلول نباید خلط معنایی ایجاد کند.

را آورده که اسکندرانی را منسوب به اسکندریه دانسته و اضافه کرده است: «اما اسم جمع با یاء نسبت قابل جمع است: مثل سپاهی، لشکری؛ چنان‌که در عربی، قوم و رهط» (ص ۱۲).^۱

- معنای رابع: وحدت است که در لسان عربی از آن به تنوین تعبیر می‌شود:

بزم دو جمشید مقامی که دید جای دو شمشیر نیامی که دید

(برگ ۲۵)

- معنای خامس: ابهام است مقابل تعیین که در لسان عربی در جایگاه تنوین تنکیر است:^۲

است:^۲

فی‌المثل در میان این دو کمان نیست فرقی مگر به مویی چند

و توضیح مشبعی می‌دهد در این باب که در اینجا مراد شاعر از نفی فرق واحد نیست وگرنه غرض نفی جنس فرق حاصل نمی‌شود و ... (همان‌جا). یاء وحدت و ابهام فرقی در اینجا مشخص می‌شود. سپس در فایده می‌افزاید که بین «فرقی نیست» و «فرق نیست» فرق است؛ از این جهت که در فرق نیست ابتدائاً جنس فرق نفی می‌شود و در فرقی نیست ابتدائاً از جنس، فرد غیر معینی نفی می‌شود؛ نفی جنس به نفی آن لازم می‌آید ... (ص ۲۶-۲۷).

به عقیده ابن کمال یای ابهام سه شعبه دارد:^۳

- شعبه اولی، در معنای قلت (بیت پیش)

- شعبه ثانیه در معنای ضد آن (کثرت):

چو لشکر بدید آن نوازشگری به کین لشکری گشت هر لشکری

- شعبه ثالثه در معنای غرابت است چنان‌که در زبان عربی از تنوین: علی ابصارهم غشاوَةٌ.

۱. انواع دیگر یاء در معانی تشابه (شیری، آبی)، فاعلی (تخریبی) و مفعولی (پرداختی) و تخصیصی (چادری)، بیان جنس (پشمی) و الرسول (پشمی) و اسم آلت (جامدادی) ... را که ابن کمال ذکر نکرده و کاربردی امروزی است نیز در ذیل یاء نسبت آورده‌اند (ابن ورحیمی، ص ۵۲-۵۳).

۲. در زبان فارسی امروز این قسم یاء همان نکره یا مجهول (دهخدا، ذیل یاء) و گاه معادل با هر و هیچ است. البته اقسامی چون یاء اند (معین، ص ۲۹، ۳۵). مفعول مطلق، یاء تأکید قید، نیز در ذیل این‌گونه طبقه‌بندی شده

۳. این معانی در نزد برخی ذیل اقسام نکره محسوب است (ابن کمال ۲، ص ۲۷) که البته محل تأمل و نیازمند بررسی معنایی شواهد ۳ شواهد است.

در فارسی:

باز آن مهی که ندیدش فلک به خواب آورد آتشی که نمیرد به هیچ آب

(برگ ۲۸)

تتمه: از تمهید سابق سه شعبه متفرع است: تحقیر، تعظیم، تهویل.^۱تو آوردی او را بدین داستان وگرنه خری بود در سیستان^۲ (تحقیر)

کس بی کسانى و من بی کسم گرم دست گیرى به جایی رسم (تعظیم)

اژدهایی حلقه گشته خفته زیر دامنم زان نجنبم ترسم آگه گردد اژدهای من^۳

(برگ ۳۰)

- معنای سادس: تعلیق است^۴ که از نظر وی سه شعبه دارد: نخست آنکه به آخر فعل ماضی لاحق می شود و مثلاً فعل بود (اولدی) که معنای آن تجیزی است با تبدیل به بودی (اولایدی) معنای تعلیق می گیرد. همچنین در آخر فعل مضارع می آید و همان سیاق شرط در آن واقع می شود؛ خواهد (استر) می شود خواهدی (ایستدی).

شهی کز تو ترسان بود خواهدی که در کام شیران نهان باشدی

ابن کمال سپس بیان کرده که در لسان فارسی یای مخصوص معنای تمنا وجود ندارد؛ لذا صیغه مجزایی برای آن نیاورده و به عنوان گونه ای از معنای تعلیق آن را ذکر کرده است: چه بودی گر نبودى آشنایی

گونه دیگر این یاء برای ترتیب مجرد به آخر فعل ماضی لاحق می شود (ص ۳۱):

چو بر سنگ سودی سم سرمه رنگ به فرسنگ رفتی چکاچاک سنگ^۵

۱. ابن کمال اشاره ای به معنای تحیب در هیچ یک از معانی اصلی یا شعبه های این پسوند نکرده است؛ به بیان صادقی، افزون بر شمار

شمار دیگری از پسوندها از جمله «-ه» و «-ک» و «-چه یا -جه» و... یاء نیز در واژه های ی چون عمی، پیری،... و امروزه در

اسامی چون اسی و فری و... در معنای تحیب است (صادقی، ۲، ص ۸-۱۵).

۲. رجوع شود به همان یادداشت خطیبی درباره بیت پیشین: تو آوردی او را بدین داستان/ وگرنه یلی بود در سیستان

۳. این بیت از خاقانی در نسخ مختلف رساله یایه به صورت های مختلف و با تفاوت اندک ضبط است که احتمالاً اشتباه کاتبان بوده بوده است.

۴. این قسم یاء غالباً در متون کهن یافت می شود.

۵. مصرع نخست این بیت در شاهنامه چنین است: چو بر کوه سودی تن سرمه رنگ... (نقل از هفت لشکر، ص ۴۴) و در

شعبه دیگر مخصوص وصیت و سپارش است و به فعل امر لاحق می‌شود:

اگر در راه بینی شاه نورا به شاه نو نمایی ماه نورا^۱

که معنای تنجیزی فعل‌های امر «بین» و «نما» به معنای تعلیقی در «نمایی» و «بینی» تبدیل شده است.

- معنای سابع: مأل است؛ یعنی افاده امری می‌کند که در انتها خواهد شد یا آنچه در آخر خواهد بود؛^۱ مثل خوردنی (منتهی به خورده شدن)، گفتنی (لایق گفتن)، رفتنی (آنکه خواهد رفت) و بودنی (آنچه خواهد بود). همچنین ابن کمال به یایی با عنوان یای مصدری قایل نیست و به عقیده وی این نوع یاء از جنس انتساب لفظی است نه معنایی (ص ۳۲؛ رجوع شود به معنای ثانی در این مقاله).

- معنای ثامن: نفی است و منظور ابن کمال از آن یای موجود در کلمه «نی» است که به جای «ها» در «نه» نشسته است، در معنای نیست، در مقابل هست. به عقیده وی «نیست» مرکب است از «نی» و «است» که الف آن حذف شده؛ چنان‌که در «اوست». و «هست» مرکب است از «ها» و «است» که هر دو الف حذف شده به معنای «وجود دارد». همچنین بیان کرده که گاه «است» (دُردر) در معنای «هست» (واردر) استعمال می‌شود.

جهان گرچه سراسر لاله‌زارست برهنه پا مرو آنجا که خارست (برگ ۳۴)

و در اینجا عین عبارات عربی ابن سینا را ذکر می‌کند که «در فارسی لفظ ثالث (است) دلالت می‌کند بر اجتماع موضوعین و در کلام عرب حذف آن جایز است، مثل «زیدٌ کاتبٌ»؛ در حالی که اصل آن «زیدٌ هو کاتبٌ» است. اما در لسان فارسی حذف آن جایز نیست» (ص ۳۵). سپس بحث مبسوطی ضمن نقل آرای افاضل اعجام - همچون میرصدرالدین محمد، جلال‌الدین دوانی، سیدشریف در (حاشیه تجرید) - درباره هستن (وارلق) و بودن (اولمق) که در زبان عرب «کون» معنا می‌شود به میان می‌آورد که بخشی از آن ذکر می‌شود:

... این افاضل گفته‌اند که جملات «زید نیست» و «زید هست» خالی از ذکر رابطه است. جلال‌الدین دوانی در ردّ این کلام چنین گفته است: عدم ذکر رابطه در آن دال بر عدم افاده معنای آن نیست. مبنای کلام ابن سینا نیز نبود رابطه است.

تتمه: کلام ابن سینا بر دو مقدمه مشتمل است؛ یکی اینکه «است» در زبان فارسی رابطه است و

۱. این یاء را در ذیل یاء نسبت آورده‌اند (گیوی و انوری، ص ۱۴۴) 1

دیگر اینکه حذف آن جایز است. در پاسخ باید گفت «هست» و «نیست» مرکب از جزء «است» اند. در لغت فارسی چنانکه گفته شد، بین «بود» و «هست» تمایز معنایی وجود دارد که معادل آن در زبان عربی «کون» است. سید شریف در حاشیه تجرید بین هستن و بودن فرق قائل نشده و در تفسیر «وجود» صائب نبوده است. اما شاهد بر مدعای مغایرت بین معنای وجود و هست آن است که است به موجود ملحق می‌شود (موجود است) اما به هست لاحق نمی‌شود؛ چنانکه مثلاً گفته نمی‌شود «هست است» اما لفظ «بوده است» رایج است. وی بدین ترتیب «بوده» را مرادف «موجود» دانسته است (ص ۳۶-۳۷). ابن کمال همچنین در باب اقسام تام و ناقص «کان» در زبان عربی و تمایزش با «صار» و معادل‌های فارسی (بود و شد) و نیز وضعیت آن در زبان ترکی و همچنین در باب «نیست» (لیس) و «یوقدر» ترکی و دیگر نشانه‌های نفی در زبان فارسی بحث مبسوطی ارائه کرده که در اینجا مجال درج آن نیست (برگ ۳۸).

- معنای تاسع: افراد است و منظور ابن کمال معنای یاء ملحق به باء در کلمه «بی» به معنای «بدون» است و آن را در مقابل «با» (همراه) قرار می‌دهد. «بدونه» در کلام عرب همان «بی» در کلام عجم است؛ مثل بی سرو بی‌زیب. سپس قواعدی برای آن برشمرده است مانند اینکه این حرف یاء در فعل و در مشتق داخل نمی‌شود؛ مثل بی‌زد و بی‌دان ... (برگ ۳۹)

ابن کمال، در پایان، جنس ثالث را بیان می‌کند که حرف زاید است و اصلاً دلالتی ندارد، نه مستقلاً و نه متضمناً. لذا نه از حروف مبانی است و نه از حروف معانی، بلکه صرفاً به نون و میم مفتوح که به منظور نهی و نفی است لاحق می‌شود، آن هم وقتی که به کلماتی که حرف اولشان الف است متصل می‌شود، مثلاً نیامد که اصل آن نامد است (برگ‌های ۴۰-۴۱).^۱

۱. در خصوص دسته‌بندی انواع یاء در زبان فارسی و وجوه تفاوت و تشابه بسیاری در بین زبان‌شناسان خاصه غیرفارسی‌زبان دیده شد؛ مثلاً خیرالدین صبابی در کتاب عوامل فرس (پیش از ۹۱۸ق) در ضمن ابیاتی - که ظاهراً سروده خودش است - به می انواعی چون یاء حکایه و یاء استفهام ... اشاره کرده است:

شها در تخت جانم پادشاهی	نزیبید جز تو کس را پادشاهی
نمی‌دزدد دلسم را کس ز خالت	که دارد از تو داغ پادشاهی
همه خوبان عالم را بدیدم	ندیدم چون تو زیبا پادشاهی
رقیبت شاه شهر جان من گفت	به ملک گیر دیگر پادشاهی
دمی کاین کشور تن بود معدوم	تو می‌کردی به جانم پادشاهی

نسخه‌های موجود: نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (به شماره ۲۴۵۱)؛ نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی (به شماره ۳۶۴۵ a)، که در اینجا بررسی شد؛ و بالغ بر ۳۳ نسخه نیز در کتابخانه‌های ترکیه موجود است؛ قدیمی‌ترین آنها نسخه کتابخانه‌ی عاشر افندی (۹۶۹ق) ۳۷۸ (96b-111b)، و متأخرترین آنها نسخه کتابخانه‌ی یونیورسیتته (۱۰۷۰ق) ۹۷۲۳ (104b-121b) است (Atsiz, p. 79).

۲-۲ رساله در قافیه

رساله قافیه ابن کمال پاشا اثر جامعی است به زبان ترکی عثمانی قدیم در موضوع قافیه در سه زبان فارسی، عربی و ترکی. وی در باب قافیه در زبان فارسی از آثار قدمای این علم (در قرون ۶ و ۷) مثل المعجم، جامع العلوم و معیار الاشعار، بدون اشاره بدانها، استفاده کرده و با نگاه تند و انتقادی به برخی دیدگاه‌های عرفی شعرای پیشین مانند شیخی،^۱ صاحب شامل، و به‌ویژه عبدالرحمان جامی نگریسته است؛ به نحوی که می‌توان گفت این اثر نقدی بر رساله قافیه جامی است. البته نقد ابن کمال بر آرای شعرا هرچند وجهی دارد، بیشتر متوجه شیوه بیان و جزئیات نحوه تعریف آنها از قافیه و حرف روی و اصطلاحات دیگر است که در قالب مثال‌ها در شعر عربی و فارسی و ترکی، کاستی‌های این تعاریف را توضیح می‌دهد. مهم‌ترین بحث ابن کمال در این رساله مربوط به تعریف حرف روی است که در اینجا بخش نخست آن که نقد تعاریف دو تن از شعرا، یعنی صاحب شامل و عبدالرحمن جامی است، ذکر می‌شود.

ابن کمال در ابتدای رساله اشاره می‌کند که شناخت قافیه متوقف است بر شناخت حرف روی که ظرف شعر واقع می‌شود و سایر حروف که ظروف بدایع صنایع شعرند در پی روی می‌آیند. از این رو صحبت در باب روی را مقدم بر قافیه دانسته است. وی می‌گوید در اصطلاح شعرا حرف روی حرفی است که شعر مقفرا را بدان نسبت می‌دهند؛ مثل لامیه عجم و میمیه ابن فارض. وی ابتدا عقیده

چه بودی گر وفا بودی به خوبان چرابی مهری ای مه پادشاهی

جفای دوست از جان کش صبایی همین باشد به عاشق پادشاهی

به بیان صبایی: یاء در بیت نخست مصراع اول یاء مخاطب و در مصرع دوم یاء مصدریه است (که بنابر آنچه آمد ابن کمال با این نوع یاء مخالف بود)؛ در بیت دوم یاء نسبت، در بیت سوم یاء وحدت، در بیت چهارم یاء استفهام، در بیت پنجم در «کردی» یاء حکایه، در بیت ششم در کلمه «بودی» یاء تمنا و در بیت هفتم در کلمه «جفای دوست» یاء اضافه است (برگ ۱۱۶).

احتمالاً منظور از «شیخی» یوسف سنان‌الدین (۸۳۵ق) شاعر، عارف و پزشک عثمانی است که آثار زیادی در ادب فارسی را نیز به 1 ترکی ترجمه کرده است.

صاحب شامل را بیان می‌کند که قافیه را حرف روی دانسته و روی را حرف آخر از نفس کلمه، که قافیه است، تعریف کرده است به مثابتی که اگر آن حرف را قطع کنند، معنی مستقیم نماند و قصیده بر روی مبتنی باشد و نسبتش به روی کنند؛ چنان‌که گویند قصیده لامی و دالی؛ مثال:

نظام یافت به اقبال شاه کار جهان جهان چو باغ جنان شد به دولت سلطان

که در اینجا نون جهان و سلطان به مثابتی است که اگر حذف بکنند، معنی مختل شود. اما ابن کمال بین این دو کلام اختلاف دیده و هیچ‌یک را نیز مقرون به صحت کامل ندانسته است. به بیان وی «وجه خلل در کلام اول این است که گاه قافیه با حرف روی متحد می‌شود و گاه مختلف و ثانی جزئی از اولی می‌شود. اما در کلام دیگر، خلل آن است که مثلاً در شعر «یایی» یا «هایی» چنان‌که حرف روی حذف شود، به باقی حروف به لحاظ معنی خللی وارد نمی‌شود؛ مثلاً در گیاه و پادشاه اگر «های» آنها حذف شود، یا در راهنمایی و پادشاهی اگر «یای» آنها حذف شود، اخلاصی از نظر معنا در سایر حروف وارد نمی‌شود.» (برگ ۶۸-۶۹). سپس به آرای عبدالرحمان جامی اشاره می‌کند که در رساله قافیه‌اش چنین آورده است: «بدان که قافیه در عرف شعرای عجم عبارت است از تمام آنچه تکرر در آخر جمیع ابیات واجب باشد یا مستحسن، به شرط آنکه مستقل نباشد در تلفظ، بلکه جزء کلمه باشد یا به منزله جزء» (برگ ۶۹). جامی در تعریف روی نیز گفته است:

«آخرین حرف اصلی از قافیه یا آنچه به منزله آن باشد؛ چون لام در این بیت:

«در ازل نقش تو بر تخته دل دیده دل دید پای دل دیوانه فرو رفت به گل»

(همان‌جا)

ابن کمال تعریف جامی را این‌گونه نقد می‌کند:

بر صاحب نظر صائب مخفی نیست که وی حرف غیر مکرر را در آخر شعر از حد قافیه خارج شمرده، پس به واسطه روی بودن جزء قافیه دانستن آن مقبول و معقول نیست؛ زیرا بر اساس تقدیر گاه روی جزء قافیه نیست بلکه حرف واحد است که به اعتباری قافیه می‌شود؛ مانند لام در بیت منقول. همچنین در کلامی که حد حرف روی مذکور شده حرف غیر مکرر را از حد قافیه خارج نکرده و موافق و مطابق با قائلان به این اصل است که کلمه واقع در آخر شعر را تماماً قافیه می‌گویند. خطای دیگر آن است که در قافیه و در تلفظ، عدم استقلال شرط شده است. این مجالی برای جزئی از قافیه بودن حرف روی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا مقتضای این مقال مستقل بودن کلمه قافیه است (برگ ۶۹).

در ادامه، عمده مباحث این رساله عبارت‌اند از: فصل اول در قافیه که دو قسم است: قسم اول

حقیقی و قسم دیگر مخالف حقیقت. وی ابتدا به تعلیم و تفهیم نوع دوم می‌پردازد؛ به بیان وی «در عرف شعرا قافیه دو نوع لازمه و ملترمه است. قافیه لازمه همان است که بدون آن شعر مقفی نخواهد شد و با حرف روی اشتباه می‌شود» (برگ ۷۰) و این نوع را نیز به دو جنس بسیط و مرکب منقسم نموده است. ... «قافیه ملترمه از جمله قافیه مکرر در یک بیت و گاه در یک مصرع است و شعر ذوالقافیتین را گویند.» (برگ ۷۱).

سپس در باب قافیه مؤسسه نیز سخن جامی (که در شمس قیس نیز آمده) مبنی بر اعتبار نداشتن حرف تأسیس در شعر عجم برخلاف شعر عرب را نقد کرده و گفته: «همان طور که وجود مؤکد بدون تأکید محال است پس وجود مؤسسه بدون تأسیس نیز محال است ... و بر آنانی که در دیوان فصحای عرب تتبع کرده‌اند، احتمال ثانی نیز لازم نیست.» (برگ ۷۲).

در فصول بعد، در باب قافیه «بسیطه» و «مرکبه» و قافیه «معموله»^۱ و «غیر معموله» نیز انتقادی که بر عبدالرحمان جامی کرده چنین است: «جامی در اینکه بین قافیه معموله و قافیه مرکبه فرق قائل نشده به خطا رفته است». به عقیده وی، مثالی که جامی در رساله خود برای این قافیه ذکر کرده تصرفی از نوع مطلق نیست بلکه صرفاً کلمه از وضع اصلی خود تغییر یافته است؛ در این بیت:

در آینه روی تو گر گویم راست انوار تجلی الهی پیداست

(همان‌جا)

که در کلمه «پیداست» صرفاً الف «است» حذف شده تا با کلمه «راست» هم قافیه شود^۲ (برگ ۷۴).

سپس به حدود قوافی و اقسام آن، مترادف، متواتر، متدارک، متراکب و متکاس اشاره کرده و مثلاً در مورد قافیه متکاس، بیت مذکور در المعجم شمس قیس رازی

(گریار من غم دلم بخوردی زین بهترک به من نگردی)

را ذکر کرده و جامی و صاحب شامل را در بیان فقدان این قسم قافیه در شعر فارسی نقد کرده

۱. وی قافیه معموله را نیز به دو جنس یکی «به ضرورت قافیه» و دیگری «به ضرورت شعر» تقسیم نموده و برای نوع دوم نیز اقسام ملیح^۱ و قبیح آورده است. (برگ ۷۴)

۲. این نظر ابن کمال با نظر خواجه نصیر طوسی در معیارالاشعار نیز مغایر است که اتفاقاً در تفاوت قافیه اصلی و معمول بیان کرده است. به بیان خواجه نصیر، قافیه اصلی استعمال قافیه در وضع اصلی و قافیه معمول استعمال آن در صورتی ترکیبی (مثل راست و پیداست) یا در صورتی تصریفی (مثل یاردم و فشاردم) است (خواجه نصیر طوسی، ۱۲۴).

است (برگ ۷۶). در فصل بعد، ابن کمال همچنین به اینکه جای تعیین و تبیین برخی از حالات قافیه مثل قافیه «مقیده» و قافیه «مطلقه» در رساله جامی خالی است و وی از آنها به اجمال گذر کرده اشاره نموده است (برگ ۷۸).

همچنین، در جای دیگر، با نقل عین عبارات عبدالرحمان جامی، از وی در ذکر دو واژه «ابر و صبر» به عنوان شاهد مثال برای حروف قید در شعر فارسی انتقاد کرده و بیان نموده است که واژه صبر عربی است و در آن صورت، بسیاری از کلمات دیگر، مانند بدر و صدر، فکر و بکر، ملک و سلک، عظم و نظم، و بذر و نذر نیز [که همگی عربی هستند اما در فارسی به کار می‌روند]، در شمار نمونه‌هایی برای حروف قید در زبان فارسی جای خواهند گرفت و بهترین نمونه برای حرف قید «ب» فارسی را مثال «ابر و هژبر» دانسته:

برآمد ز دریا یکی تیره ابر خروشان به کردار غران هژبر

(همان‌جا)

در ادامه رساله، به حروف روی و حرکات قافیه در فصول جداگانه پرداخته و فصلی نیز در اقسام «مشبعه» و «ملینه» عنوان کرده است. مؤلف سپس به مبحث عیوب قافیه وارد شده و، به طور مثال، جامی را در اینکه تمایز بین عیوب «شایگان» و «ایطا» را به وضوح نشان نداده نقد کرده است. در آخرین فصل به اقسام ردیف سالمه و معیوبه اشاره کرده و ابیاتی ترکی از شیخی برای آن آورده است^۱ (برگ ۸۶).

در اینجا باید ذکر کرد که در هریک از این مباحث مطرح شده احتمالاً دلیل خاصی وجود داشته که جامی از آنها صرف‌نظر کرده است که شاید همان‌طور که در پایان یکی از نسخه‌های رساله قافیه جامی دیده می‌شود - آن بوده که «هر کس که علم قافیه را این مقدار بداند او را کفایت باشد.»^۲ و قصد وی آن بوده که به‌طور خلاصه و آسان به تفاوت و تمایز قافیه‌پردازی‌ها و حالات

۱. در توضیح آمده ردیف معیوبه آن است که در معنی اختلاف باشد؛ چنان‌که در ردیف قصیده‌ای با این مطلع از شیخی: 1

صبحدم هر قطره کم طم‌لرادر دورانی در ساقیا ز زین قدح صونکم فرح دورانی‌در

اختلاف در معنی ردیف‌ها باعث شده که ردیف از حد خود خارج شده و به قافیه تبدیل شود.

۲. در رساله تا حدودی متفاوت از جامی یافت شد؛ یکی به تصحیح اعلاخان افصح‌زاد و همکاران (۱۳۷۹) که ظاهراً همان است که 2

https://nosakh.sellfile.ir/prod-538 A/1) ابن‌کمال دیده و دیگری نسخه‌ای مشتمل بر دو رساله عروض و قافیه به رقم

338116.

مختلف آن در فارسی و عربی پردازد. به هر روی، رساله قافیه ابن کمال به جهت محتوای انتقادی و نیز ذکر نمونه‌هایی از ابیات شیخی، شاعر معروف ترک، و بررسی تطبیقی قوافی در اشعار فارسی و عربی و ترکی برای محققان ترک‌زبان نیز اهمیت دارد (Atsız, p. 79-80; Saraç1, p. 77-78). نسخه‌های موجود: نسخه شماره ۹۳۶ (برگ 72a-89a) در کتابخانه حکیم اغلو علی پاشا، نسخه شماره ۱۸۳۴ (256a-272b) کتابخانه مراد ملا، نسخه کتابخانه روان به شماره ۲۰۲۳ (245a-257b)، و نسخه شماره ۱۰۴۵ (68a-85b) در کتابخانه سلیمانیه (Atsız, p. 80) که اساس این تحقیق بوده است.

۳ نتیجه‌گیری

بررسی آثار ابن کمال پاشا در زبان فارسی نشان می‌دهد که وی، در بیان قواعد و نکات زبان‌شناختی و فنی، نه تنها تحت تأثیر سنت زبان‌های دیگر چون ترکی و عربی نبوده بلکه به مدد رویکرد تطبیقی که به این سه زبان داشته، تفاوت‌ها و ویژگی‌های خاص زبان فارسی را در قیاس با دوزبان دیگر به درستی درک کرده و توضیح داده است. از این رو نه تنها در طرح مباحثی که مبتنی بر بنیان قوی علمی هستند پیش‌گام بوده بلکه به تحلیل نقادانه آثار ادبا و زبان‌شناسان پیشین و معاصر خود نیز پرداخته است. قواعد الفرس وی نخستین اثر در باب دستور زبان فارسی به عربی است که در آن مفاهیم دستوری مطابق با عرف زبان فارسی بیان شده و برای نمونه به جمله اسمی در زبان فارسی اشاره شده است. در دقایق الحقایق توجه ویژه به ظرافت‌های معنایی و لفظی واژگان فارسی کهن، آن را برای یادگیری مناسب‌تر ساخته، به‌ویژه آنکه رویکردی نو و انتقادی نسبت به بحر الغرایب لطف‌الله حلیمی داشته است.

در رساله یاییه نیز مباحث موشکافانه ابن کمال در مورد معانی انواع یاء و سازهایی که در آن به کار می‌رود و مبنای طبقه‌بندی‌ای که ارائه کرده است، با نظر به زبان‌های سه‌گانه و تفاوت‌ها و تشابهات آنها متضمن دیدگاه‌های علمی در خور توجهی است که از منظر آموزش زبان فارسی نیز اهمیت دارد. برخی انواع یاء فارسی مانند تعلیق و مأل، تنها نامگذاری متفاوتی از معانی این حرف در نزد معاصران هستند، اما برخی انواع دیگر، چون یاء نفی و افراد، معرّف‌گونه جدیدی‌اند. استدلال‌های زبانی و منطقی وی در ردّ معانی مصدری و تمنایی یاء نیز در خور اعتناست. نکات مطرح‌شده در رساله قافیه نیز نشان‌دهنده غور و دقت او در زمینه هنر شاعری در هر سه زبان است. این رساله به‌واسطه طرح مباحثی نو و نیز محتوای انتقادی در باب رساله قافیه جامی و دیگر قدما و

ذکر نمونه‌هایی از اشعار ترکی، به ویژه ابیات شیخی شاعر و بررسی تطبیقی قوافی در اشعار فارسی و عربی و ترکی برای محققان ترک‌زبان نیز اهمیت دارد، که در این مقاله سعی شد این ویژگی‌های نادیده به محققان و علاقه‌مندان ارائه شود.

منابع

- ابن‌الرسول، سید محمدرضا و سمیرا رکنی‌زاده، «قدیم‌ترین دستور زبان فارسی به زبان عربی»، آئینه میراث، شماره ۴۷، ۱۳۸۹، ص ۳۸-۵۹.
- ابن‌الرسول، سید محمدرضا و محمد رحیمی خویگانی، «انواع «ی» در زبان فارسی امروز»، مجله فنون ادبی، دوره ۶، شماره ۲، پیاپی ۲، ۱۳۹۳، ص ۴۹-۵۸.
- ابن کمال پاشا ۱، رساله قافیه، کتابخانه شهید علی پاشا به شماره ۲۶۸۱، ۹۲۶ق.
- ابن کمال پاشا ۲، رساله یاییه، نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (به شماره ۳۸۶۶)، ۹۸۶ق.
- ابن کمال پاشا ۳، «برتری زبان پارسی بر دیگر زبان‌ها»، ترجمه پرویز اذکایی، وحید، شماره ۶۶، ۱۳۴۸، ص ۴۹۴-۵۰۲.
- ابومسلم‌نامه، منسوب به ابوظاهر طرسوسی، به کوشش حسین اسماعیلی، چاپ اول، معین، قطره و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، تهران ۱۳۸۰.
- احمدی گیوی، حسن و حسن انوری، دستور زبان فارسی، فاطمی، تهران ۱۳۶۳.
- بروکلمان، کارل، تاریخ الادب العربی، القسم التاسع: العصر العثماني، الاشراف علی الترجمة العربیة: محمود فهمی حجازی فهمی التعاون مع عمر صابر عبدالجلیل، قاهره ۱۹۹۵م.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد، بهارستان و رسایل جامی، به تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، میراث مکتوب با همکاری مرکز مطالعاتی ایران، تهران ۱۳۷۹.
- _____، رساله عروض و قافیه، وبگاه: <https://nosakh.sellfile.ir/prod-338116>
- حرب، محمد، العثمانيون فی التاريخ والحضاره، دارالقلم، دمشق ۱۹۸۹م.
- خواجه نصیر طوسی، محمد بن محمد، معیارالاشعار (در علم عروض و قافیه)، تصحیح محمد فشارکی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۹.
- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، مؤسسه لغتنامه دهخدا، تهران ۱۳۷۲.
- الرشید، ناصر بن سعد، رسائل ابن کمال پاشا اللغویه، کتاب‌الشهر (۲۶)، النادی الادبی، الرياض ۱۹۸۰م/۱۴۰۱ق.
- رضایی، والی، «مصدر، اسم مصدر و حاصل مصدر از دیدگاه سرنمون رده‌شناختی»، نشریه پژوهش‌های زبانشناسی، دوره ۸، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱-۱۶.
- زرکلی، خیرالدین، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و تانساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ج ۱۶، بیروت ۲۰۰۵م.
- صادقی، علی اشرف ۱، «تحول پسوند حاصل مصدر از پهلوی به فارسی»، مجله زبان‌شناسی، سال ۷، ۱۳۹۶، ش

۱، ص ۸۸-۸۱.

صادقی، علی اشرف ۲، «پسوندهای تحبیبی فارسی در دوره اسلامی (۳)»، فرهنگ‌نویسی، ۱۳۹۸، ش ۱۵، ص ۸-۱۵.

صادقی، علی اشرف و سیده زیبا بهروز، «نقد و بررسی دقایق الحقایق: فرهنگ تخصصی فارسی- ترکی از کمال پاشازاده (۸۷۳-۹۴۰ق)»، سومین همایش بین‌المللی پیوندهای زبانی و ادبی ایران و ترکیه، ۱۴۰۰، ص ۲۰۷-۲۳۰.

صبایی، خیرالدین، عوامل فرس، کتابخانه منیسا، 45 Hk 5297.4، (پیش از ۹۱۸-۹۳۴).

کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین: تراجم مصنف‌الکتب العربیة، دمشق ۱۹۵۷م/۱۳۷۶ق.

معین، محمد، اسم جنس و معرفه و نکره، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳.

میرحسینی، مزگان، نقد و تصحیح نگارستان بی‌مانند اثر ابن کمال‌پاشا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه یزد ۱۳۸۵.

نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به کوشش بهروز ثروتیان، چاپ اول، توس، تهران ۱۳۶۶.

هفت‌لشکر (طومار جامع نقالان) از کیومرث تا بهمن، به کوشش مهدی مدائنی و مهران افشاری، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۷.

یلمه‌ها، احمدرضا، «نگاهی به نگارستان ابن کمال پاشا اثری ناشناخته به تقلید از گلستان سعدی»، فصلنامه علمی -

پژوهشی زبان و ادب فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سنندج، سال سوم، شماره ۸، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵ -

۱۶۸.

Atsız, Nihal, "Kemal Paşaoğlu'nun Eserleri", *Şarkiyat Mecmuası*, VI, İstanbul, 1966, s. 71- 112.

Çelebi, İlyas, "Kemalpaşazade", C. 25. İstanbul: DV Yay, 2002, 244-245.

Çetinkaya, Gökhan, *Anadolu Sahasında Yazılmış Farsça Dil Bilgisi Kitapları*, Doktora Tezi, Ankara, Kırıkkale Üniversitesi, 2021.

Çiçekler, Mustafa, *Kemal Paşazade ve Niğârîstan'ı*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1994.

Dalkiran, Sayin, *Divan, İbn Kemal*. İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım, 1995.

Demirel, Mustafa (hızl.), *Kemal Paşazâde, Yusuf u Züleyha*. Ankara: KTB Yay, 1983.

Hatıpler, Mustafa, One Person Library from Law and Morality to Social Policy: Muallimi-i Evvel İbni Kemâlpaşazâde, Trakya University, *Journal of Balkan Libraries Union*, Vol. 8, No 1., 2021, pp. 14-22.

Kaya, Mahmut, "İbn Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı". *Sosyoloji Dergisi*, 1989, III/1, 223-229.

Öz, Yusuf, *Tarih Boyunca Farsça-Türkçe Sözlükler*, TDK Yayınları, Ankara, 2010.

Saraç1, M. A. Yekta, *Kemal Paşa-zade'nin Edebi Kişiliği ve Şürlerinin İncelemesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İst. Üniv. Sos. Bil. Ens. Edebiyat Fak. İst, 1980.

Saraç2, M. A. Yekta, *Şeyhülislam Kemal Paşa-zade, Hayati, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, Resale Basın Yayın, LTD, İstanbul, 1995.

Saraç3, M. A. Yekta, İbn Kemâl, Kemâlpaşa-zâde (d. ?/1469 - ö. ?/1534), Osmanlı şeyhülislamı, bilim adamı, divan şairi (Divan/Yazılı Edebiyat/16.Yüzyıl/Anadolu-

Osmanlı-Türkiye), *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2015, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ibn-kemal%20hatifi-hatifi-celebi>
Turan, Şerafettin, “Kemalpaşazâde (Ö. 940/1534) Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi. İbni Kemalpaşazâde,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2002, Cilt: 25, ss, 238-240.

ارسال: ۱۴۰۱/۹/۸

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۵

10.22034/nf.2024.208186

درباره شماری از واژه‌های فارسی و ترکی تفسیر سوره آبدی (در نسخه قونیه)

اکرم السادات حاجی سیدآقایی* (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران)

محمدحسن حسن‌زاده نیری** (دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران)

چکیده: کهن‌ترین ترجمه‌ها و تفسیرهای بازمانده از قرآن کریم به فارسی مربوط به اوایل سده چهارم هجری است. مؤلفان، مترجمان و کاتبان این متون، برای پرهیز از گمراه کردن خواننده، سعی کردند با دقت و امانت‌داری وسواس‌گونه، با بیانی ساده و فصیح و به‌دور از هر نوع کژتابی زبانی، به ترجمه و استنساخ قرآن پردازند. همین موضوع سبب شده است این متون از لحاظ تحقیق در پیشینه زبان فارسی جایگاه ارزشمندی بیابند. جنبه‌ای از اهمیت این کتاب‌ها، کاربرد لغات و ترکیبات نادر فارسی است، ضمن آنکه ردپای لهجه مفسر یا مترجم یا کاتب در این متون دیده می‌شود. تفسیر سوره آبدی (/سورآبانی) معروف به تفسیرالتفاسیر از جمله این متون است که در حدود ۴۷۰-۴۸۰ ق تألیف شده و مؤلف آن ابوبکر عتیق نیشابوری، معروف به سوره آبدی است. از این تفسیر نسخه‌های فراوانی در کتابخانه‌های ایران و کشورهای دیگر وجود دارد که دست‌نویس قونیه، به کتابت محمودبن عیسی بن عمر قونی قلمدار - با تاریخ اولین جلد آن ۲۲

* (نویسنده مسئول) seyedaghaciakram@yahoo.com

** mhhniri@atu.ac.ir

صفر ۷۲۳ و آخری ۲۱ صفر ۷۲۵ - یکی از آنهاست. این دست‌نویس کامل‌ترین نسخه شناخته‌شده تفسیر سوراآبادی است. بعضی از واژه‌های به‌کاررفته در این نسخه در کهن‌ترین شکل‌شان استعمال شده‌اند و جالب آنکه در کنار واژه‌های فارسی، لغات ترکی نیز به چشم می‌خورد. در این نوشتار به بررسی شماری از لغات و ترکیبات کهن فارسی و نیز واژه‌های ترکی به‌کاررفته در آن - نسخه قونیه (اعراف تا مریم) - پرداخته‌ایم. به نظر می‌رسد کاتب ترک‌زبان این دست‌نویس مواردی از لهجه خود را وارد این متن کرده‌است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر سوراآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری، کلمات نادر فارسی، واژه‌های ترکی، نسخه قونیه.

مقدمه

قونیه شهری است که نخستین کتابخانه‌های ترکیه در آن احداث شدند. یکی از معروف‌ترین کتابخانه‌های این شهر، کتابخانه موزه مولاناست که درحقیقت بخشی از بارگاه مولاناست و از سوی محمد سعید همد چلبی تأسیس شده است. شمار زیادی نسخ خطی فارسی در این کتابخانه وجود دارد. از جمله این نسخ، ترجمه و تفسیر سوراآبادی معروف به تفسیرالتفاسیر است که در حدود ۴۷۰-۴۸۰ ق تألیف شده است و مؤلف آن ابوبکر عتیق نیشابوری معروف به سوراآبادی است.

تفسیرهای فارسی منبعی سرشار برای زبان و ادب فارسی است؛ زیرا در درجه اول اعتقاد مذهبی، سپس دقت و نکته‌سنجی مفسران، سبب شده است که انتخاب الفاظ فارسی در برابر کلمات عربی با دقت فراوان همراه باشد. از همین رو این متون در بردارنده شمار زیادی لغات و ترکیبات نادرند. تفسیر سوراآبادی نیز از این قاعده مستثنا نیست و حاوی تعداد زیادی مفردات و ترکیبات مهجور (و کم‌کاربرد) فارسی است که بعضی از آنها در کتب قرآنی و دیگر آثار منظوم و منثور فارسی دیده نمی‌شوند؛ از این نظر، این کتاب یکی از ارزشمندترین آثار در پژوهش‌های زبان‌شناسی و واژه‌شناسی است.

پیشینه پژوهش

در زمینه بررسی لغوی ترجمه‌های کهن قرآن، کتب لغت یا فهرست واژگان آثار متعدد و مقالات بسیاری به چاپ رسیده است اما آنچه به صورت خاص درباره لغات تفسیر سوراآبادی فراهم آمده،

به ترتیب تاریخ انتشار، عبارت‌اند از:

فرهنگ ترجمه و قصه‌های قرآن (مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری)، تالیف محمدجاوید صباغیان، در ۳۳۵ صفحه که علاوه بر مقدمه‌ای که در معرفی ترجمه و قصه‌های قرآن و اهمیت جنبه‌های ادبی آن دارد، در واقع فهرستی است از برابره‌های فارسی این کتاب برای واژه‌های قرآنی؛ القرآن الکریم، ترجمه ابوبکر عتیق نیشابوری (سورآبادی): این کتاب حاوی ترجمه آیات قرآن از ترجمه و قصه‌های قرآن به همراه ویژگی‌های زبانی شامل ویژگی‌های آوایی، رسم الخطی، دستوری و فهرست واژه‌های فارسی است که به اهتمام محمد مهیار فراهم آمده است؛ «نثر شیوای فارسی در خدمت قرآن»، تالیف محمد غلامرضایی و اکرم‌السادات حاجی سیدآقای: نگارندگان در این مقاله به بررسی کتاب ترجمه و قصه‌های قرآن (تصحیح یحیی مهدوی و مهدی بیانی) پرداختند و انواع اشتباهات و نادرستی‌های کار را در آن نشان دادند؛ «ویژگی‌ها و ارزش‌های تفسیر سورآبادی» اثر یوسف عالی عباس‌آباد: مؤلف در این مقاله به اجمال به بررسی جنبه‌های گوناگون تفسیر سورآبادی (چاپ سعیدی سیرجانی) مانند زبان تفسیر، بلاغت، برخی تحولات آوایی و شماری واژگان و ترکیبات آن پرداخته است؛ قصص قرآن مجید، به اهتمام یحیی مهدوی: ترجمه و قصه‌های قرآن از روی نسخه موقوفه تربت شیخ جام در سال ۱۳۳۸ به اهتمام یحیی مهدوی و مهدی بیانی به چاپ رسیده است؛ قصه‌های این اثر با عنوان قصص قرآن مجید به کوشش یحیی مهدوی در سال ۱۳۴۷ چاپ شده است؛ «واژه‌های فارسی در دست‌نویسی مشکول از تفسیر سورآبادی»، تالیف ندا حیدرپور نجف‌آبادی و علی صفری آق‌قلعه: این مقاله گزارشی است از ضبط‌های ویژه دست‌نویسی کهن و مشکول از تفسیر سورآبادی که به شماره ۳۵۹۲ در کتابخانه ملی تبریز نگهداری می‌شود.

بحث و بررسی

تفسیر سورآبادی به صورت کامل در پنج جلد، که چهار جلد آن کل متن را در بردارد و جلد پنجم در باب اختلاف نسخه‌های دو جلد اول و دوم است، به تصحیح علی‌اکبر سعیدی سیرجانی در ۱۳۸۱ منتشر شده است. این چاپ با مقایسه ده نسخه ناقص و کامل صورت گرفته است که اکثر این نسخ برجای مانده ناقص است و هرکدام تنها بخشی از کل تفسیر را شامل می‌شود. نسخه قونیه

از معدود نسخ کامل این متن است. اصل این نسخه در قونیه، موزه مولانا به شماره ۱۰۰-۱۰۵، محفوظ است. کاتب آن، محمود بن عیسی بن عمر قونوی قلمدار، کتاب را به دستور علاء‌الدین طیب‌غای ملکی ناصری فراهم آورده است. کاتب پس از کتابت یک‌بار آن را بازخوانی کرده و بعضی افتادگی‌ها را بالای کلمات یا در حاشیه اصلاح کرده است.

تفسیر سورآبادی پس از درگذشت مصحح چاپ شد، از این رو فاقد مقدمه، فهرست مطالب، نمایه اصطلاحات و واژگان، نمایه کسان و فهرست منابع است و تاکنون نیز تحقیق جامعی درباره این متن انجام نشده است، بنابراین بررسی ویژگی‌های زبانی و شناساندن لغات این متن از ضروریات است.

این نوشتار کوشیده است تا برخی لغات و ترکیبات فارسی و نیز تعدادی لغات ترکی به‌کاررفته در نسخه قونیه^۱ را بازنماید؛ به این منظور، شماری از ویژگی‌های لغوی بخش مورد استناد در ۵ بخش بیان شده و در مواردی با تعدادی از متون قرون چهارم تا ششم (شامل تعدادی کتب قرآنی و کتب نثر و نظم) مقایسه گردیده است و بر اساس منابع معتبر، ریشه برخی لغات و نیز معنای برخی از لغات دشوار به دست داده شده است:

لغات و ترکیبات تفسیر سورآبادی (نسخه قونیه) از چندین جهت درخور توجه است:

۱. شمار قابل ملاحظه‌ای از واژه‌های شاذ و نادر در این نسخه دیده می‌شود که در کتب نظم و نثر دیگر و در لغت‌نامه‌های فارسی نیامده‌اند؛ نمونه‌ای از این لغات بدین قرارند^۲:

۱-۱ آذا / اذا: ۳

آذا: آیا، در ترجمه هل: آذا هست ما را خواهش گرانی؟ (سورآبادی ۱، برگ ۱۷۳ رو)، چون کعب حدیث جدای عیال اشنید گفت:

۱. از سورة اعراف تا مریم.

۲. تمام ارجاعات با عنوان «سورآبادی ۱»، از نسخه قونیه است.

۳. این لغت در فرهنگ جامع زبان فارسی ثبت شده و یوسف سعادت در شماره ۱۵ فرهنگ‌نویسی (سال ۱۳۹۸، ص ۱۳۴-۱۱۷) به ۳ ریشه کهن آن پرداخته است.

«اذا که طلاق می‌باید داد؟» رسول گفت: «نه، لکن پیرامن او نباید گشت.» (همان، برگ ۲۹۱ پشت)

کعب بن مالک شاعر رسول گفت: در آن میان، روزی در بازار مدینه می‌رفتیم، کس با من سخنی نگفتی فرمان خدا و رسول را و من حیران و اندوهگن فرومانده که اذا عاقبت چه خواهد بود؟ (همان، برگ ۲۹۱ پشت).
این صورت در متن دیگری به کار نرفته است.

۱-۲ اسخون:

«پس چرا نگفت حرم ربکم علیکم آن تشرکوا به شیئا تا اسخون^۱ حکمی بودی؟» (سورآبادی ۱، برگ ۱۵۱ رو)،

اسخون ایشان و خواندن ایشان: دَعَوْهُمْ (همان، برگ ۱۶۱ رو)،
«اسخون وی نپذیری» (همان، برگ ۱۷۵ پشت).

«سخن» در پهلوی «saxwan» است (مکنزی، ص ۲۶۰). «سخن» در متون کهنی چون لغت فرس (تصحیح اقبال، ص ۳۹۳)، ترجمه قرآن موزه پارس (ص ۶۶)، تفسیر قرآن پاک (ص ۱۰، ۲۱)، تفسیری بر عشری از قرآن مجید (ص ۲۱)، کلیله و دمنه (نصرالله منشی، ص ۳۵۸) و غیره دیده می‌شود؛ اما صورت «اسخون» تاکنون در متنی دیده نشده است.

۱-۳ برگشت بادا: معاذالله، خدا نکند:

گفت: «می‌گویم عیسی رسول خداست». بولس گفت: برگشت بادا از این سخن و از چنین اعتقاد، معاذ الله هیچ کاردی هست با شما؟ زود مرا دهید تا من خود را از چنین سخن و از چنین اعتقاد برهانم؛ مبدا که من در عیسی این اعتقاد کنم که وی بنده خداست». کاردی به دست آورد و در خویشتن زد، خود را هلاک کرد (سورآبادی ۱، برگ ۲۸ پ؛ سوره مریم).
(لفظاً بسیار نفرت‌انگیز، -para-gasta* ایرانی باستان >pargast این کلمه مبدل شده «پرگست» است که صورت فارسی میانه آن *gasta* (پیشوند) و para-ناخوشایند) است، از

۱. این شاهد مربوط به جلد اول و سوره انعام است (از پایان نامه زهراسادات حاجی سید آقایی). در متن «سخن» آمده و «اسخون» در ۱ حاشیه آمده است.

دوست، ج ۲، ص ۶۶۵). «زشت، بد» ← حسن-gasta فارسی باستان:

پرگست در برخی متون کهن به کار رفته است، از جمله:

موسی گفت علیه‌السلام: پرگست بادا، و آن روز مبادا که من از جمله جاهلان باشم که بر مومنان افسوس کنم (تفسیر قرآن پاک،

ص ۱۴)،

گفتند: پرگست باد، ندانیم بر او هیچ بدی ای (ابوالفتح رازی، ج ۱۱، ص ۸۴).

این کلمه در کشف‌الاسرار میدی (ج ۵، ص ۴۸ و ۷۵) به صورت «پرگست» آمده است.

این لغت با تبدیل «س» به «ش» به صورت «برگشت/پرگشت» درآمده و در فرهنگ‌های فارسی ثبت نشده است.

های شماره ۴۲ و ۱۰۳ آمده است. «برگشت» و «برگشت بادا» در ترجمه «حاش» در فرهنگنامه قرآنی، ج ۲، ص ۶۳۴، قرآن

۱-۴ سرددل، سردبام:

بی‌میل، بی‌رغبت، ناخواهان؛ نجسب.

و شَرُّهُ بِتَمَنِّ بِحَسِّ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (۲۰): و بفروختند او را و بخریدند

به بهای کم کاست ... و بودند در وی سرددلان (در متن چاپی، ص ۱۱۱۴: از سردبامان؛ در نسخه هند: از وی

سیرت‌پاکان؛ در نسخه لایدن: از سردبامان) و گفته‌اند معناه برادران یوسف در وی سرددل بودند (در نسخه

هند: سیرت‌نام بودند بدل؛ در نسخه لایدن: سردبام بودند).

که می‌خواستند که وی را از خویشتن و از پدر فراتر کنند، و كانوا فيه من الزاهدين، آى فى

تَمَنِّهِ، برادرانش به بهای او زاهد بودند که ایشان را حرص آن نبود لکن می‌بانه کردند، و

گفته‌اند معناه و کان مالک و اصحابه فى يوسف من الزاهدين. یعنی یوسف را نه دوست

داشتندی نه دشمن و محمد هیصم رحمه الله گفتی: خدای تعالی با آن همه جمال که یوسف

را داده بود دل کروانیان را در وی سرد کرده بود تا وی را بدان خواری می‌داشتند، و از آن خبر

کرد تا کسی را به دل نیاید که مگر یوسف را به چشم ریبت نگریستند. و در خبر آمده است

که: هرکس که بدیدی گفتی سردبام جوانیست و یوسف هر بامدادی پلاسی پوشیده پیش

مالک آمدی و وی را خدمت کردی و بازگشتی و مالک به وی التفات نکردی (سورآبادی ۱،

برگ ۳۵۴پ؛ سوره یوسف).

سردبام اول که در مورد برادران یوسف است یعنی «بی‌میل، بی‌رغبت، ناخواهان» و سردبام دوم

که درباره یوسف است یعنی «نجسب، بدون جاذبه و گیرایی».

لغت «سردبام/سردبان» در هیچ‌یک از متون و فرهنگ‌ها ثبت نشده است. البته «سرددل» نیز در فرهنگ‌ها نیامده و فقط بصورت

«دلسرد» ثبت شده است.

در ترجمه وقصه‌های قرآن (تلخیص تفسیر سورآبادی) (ج ۱، ص ۴۰۵؛ سوره یوسف، ۲۰) در ترجمه الزاهدین، سردبانان

آمده است: بودند ایشان در [و در بهای او] از سردبانان.

۱-۵ شغیلیدن:

وَ مَا كَانَ صَلَوَتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَ تَصْدِيهً وَ نَبُودَ نَمَازِ اِيْشَانِ نَزْدِيْكَ خَانَهُ خِدا مَگر شَغِيْلِيْدَنِی و دست به هم وَاْرَدَنِی (سورآبادی ۱، برگ ۲۴۱ پست).

به نظر می‌رسد این کلمه تحول یافته «شخولیدن» است. شخولیدن در تعدادی از متون کهن از جمله لسان‌التزیل، الدرر فی الترجمان، مقدمه‌الادب زمخشری و تعدادی از قرآن‌های آستان قدس دیده می‌شود (نک نیشابوری، ص هفتاد و هفت - هفتاد و هشت).

این واژه ریشه در زبان سغدی دارد: سخورد saxward: فریاد کشیدن (فرهنگ سغدی، ص ۳۶۷) و سیخورد sīxward: (فرهنگ سغدی، ص ۳۶۹) (نک نیشابوری، ص هفتاد و هشت).

در گذر از «شخولیدن» به «شغیلیدن» دو تحول رخ داده است:

(۱) ابدال «خ» به «غ». برای تبدیل خ به غ شواهدی در متون داریم:

غوشه (= خوشه): غوشه انگور (کرمینی، ج ۱، ص ۵۳۸) غوشه خرما (همان، ص ۵۴۵); السُّبُل: غوشه کشت (تاج‌الاسامی، ص ۲۵۵);

فروغتن (= فروختن): بیفزاییم‌شان فروغتن و سوختن (فرهنگ لغات قرآن شماره ۴، مقدمه، ص هشتاد و

پنج);

قَبَس: آتش پاره فُروغته (همان، ص ۳۲۶).

(۲) ابدال مصوت «و» به «ی». این ابدال در برخی متون کهن و گویش‌ها دیده می‌شود:

هنیز به معنی هنوز: از جمله مغیّرات هنیز به معنی هنوز و غنویذن به معنی غنودن و شنویذن

به معنی شنودن و خفتیدن و خسیبیدن به معنی خفتن (شمس قیس رازی، ص ۳۰۲).

در گویش سبزوار نمونه‌های این تبدیل فراوان است، مانند کیچه به جای کوچه (محتشم، ص

۴۳۸).

تیت = توت (همان، ص ۴۳۹).

گفتنی است لغات «شخلیدن» و «شخیلیدن» در متون کهن نیز دیده می‌شود: بشخلید

(زمخشری ۱، ص ۹۰).

شخیلیدن در المصادر زوزنی ص ۲۲ نیز به کار رفته است:

دانه برچیدن مرغ به منقار و طنبور زدن و شخیلیدن و عیب کردن (زوزنی، ج ۱، ص ۲۲، حاشیه، نسخه «ب»).

۲ واژه‌هایی که در این تفسیر و تعداد اندکی از ترجمه‌های قرآن به کار رفته و در فرهنگ‌ها ثبت نشده است:

۲-۱ کشیخ می‌کنید: تُوعِدُونَ

و لَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ:

و منشینید بر سر هر راهی که کشیخ می‌کنید مردمان را و می‌رنجانید خلق را. ^۱ گفته‌اند این راه‌داران را می‌گویند که گروهی زیشان راه‌داری کردند و کالای مردمان بستند. و گفته‌اند دژ راه بنشستندی، هرک سوی شعیب علیه‌السلام آمدی تا به وی ایمان آرد او را بازداشتندی از آوردن ایمان به وی (سورآبادی ۱، برگ ۱۸۴ پشت).

مصحح در متن چاپی (ج ۲، ص ۷۷۷) به اشتباه این کلمه را «کشنج» خوانده است. اما باید گفت این واژه «کشیخ» است و کاتب در زیر آن نوشته است: «ترسانیدن». به جز تفسیر سورآبادی، تنها متنی که این واژه در آن دیده می‌شود بخشی از تفسیری کهن به پارسی است که سه بار در معنی وعید به کار رفته است: «و آن چنان است که عجم در کشیخ می‌گویند که به خبر شوی آری به خبر کنم تو را آگاه شی، الفاظ تهدیداند» (بخشی از تفسیری کهن به پارسی، ص ۸۳)، «و از بدیس ما و کشیخ ما ناآگاه و ناکورفیده‌اند» (همان، ص ۱۰۸)، «این بدیس آن کس را است که کورفیده است به رستاخیز و ایستادن شمار را و به بیم است از کشیخ من [= خَافَ وَعِيدًا]» (همان، ص ۲۴۷).

۲-۲ هونیوشیدن: خوب شنیدن

گفته‌اند منافقان عادت داشتندی که نزد رسول آمدندی، وی را به سخن بیهوده مشغول همی‌داشتندی تا از تعلیم یاران می‌بازماندی، چون یاران رسول ایشان را گفتندی: رسول را از شما رنج است که وی را به سخنان بیهوده مشغول می‌دارید؛ ایشان گفتندی: او گوش می‌است.

۱. این جمله در متن چاپی چنین آمده است: وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ: و منشینید بر سر هر راهی که کشیخ می‌کنید مردمان را 1 و می‌رنجانید خلق را (سورآبادی ۲، ج ۲، ص ۷۷۷).

و گفته‌اند منافقان خود طعنه زدندی رسول را به هونیوشیدن. خدای گفت: قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لِّكُمْ؛ بگو یا محمد! که رسول نیوشنده نیک است شما را؛ یعنی سخن خیر و صواب اشنود و قبول کند، نه هر بیهوده. و اگر اذن خیر، به تسوین نون و رفع را خوانی، معناه گوش‌ی بود [۲۷۴ پشت] شما را به از آنک ضجوری بود. (سورآبادی ۱، برگ‌های ۲۷۴ پ- ۲۷۵ ر)^۱

«هونیوش» در معنی «زودباور» در تفسیر شتقشی (ص ۲۳۸) آمده است:

وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤَدُّونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لِّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ:

و از منافقان ... آن اند کمی رنجه دارند پیغامبر را می‌بیازارند به طعنه و دشنام، اُفَا يَكْ دِیْگَر مِی‌گَویَند اُوی هونیوش است، هرچ گویم بشنود و باور کند. بگوی یا محمد! که هونیوش بود بهتر بود شما را اُو هونیوش نیکی و نیکوی و راست نه دروغ برویده است به خدای به صدق و اخلاص، او راست‌گوی دارد مومنان را اُو باور دارد و رحمتی و نعمتی است از عذاب آن را که بریده‌اند از شما نهان و آشکارا. و آن‌کس‌ها که رنجه دارند و بیازارند پیغامبر خدای را به و ایستادن از وی اندر غزو تبوک (سوره توبه، ۶۱).

خوب در پهلوی hu- است (مکنزی، ص ۲۳۶). هونیوش یعنی کسی که هرچه را می‌شنود می‌پذیرد؛ زودباور.

این لغت در فرهنگ‌ها ضبط نشده است و فقط با شاهد شتقشی بصورت «هونیوش» در ذیل فرهنگ‌های فارسی آمده است.

۳ ترکیب‌هایی که ساخته مؤلف است و در متون دیگر و فرهنگ‌ها نیست:

۳-۱ دامن پرورده: به معنی لوس و بی‌کفایت، نازپرورده.

نزد پدر آمدند تا یوسف را از پدر درخواهند و با خویشان به دشت برنند ... كُفَّتْنَدُ: ای پدر ما چه بوده است که تو ایمن نباشی از ما بر یوسف؟ وی را با ما به دشت فرست و ما او را نیک‌خواهیم ... بفرست او را با ما فردا، نَرْتَعُ وَ نَلْعَبُ: ^۲ تا فراخ بزی‌ایم و بازی کنیم ... و گر نَرْتَعُ به خفض عین و یلعب به یا خوانی: تا ما می‌چرانیم، وی بازی می‌کند تا دلش باز

۱. سوره توبه، ذیل آیه ۶۱.

۲. در قرآن: يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ.

شود، و اگر یرتَع و یَلْعَب هر دو به یا خوانی: تا وی گشاده‌دل و قوی‌دل گردد و مردانه، نه دامن‌پرورده^۱ بماند و بازی کند تا دل وی از شادی برگردد (سورآبادی ۱، برگ ۳۴۷ رو).
 آخر چون در پدر خواهش کردند هر چند گفتند، یعقوب یوسف را دستوری نداد، و باز یوسف گشتند، گفتند: عجب از زیرکی تو که تو روا داری که چنین دامن‌پرورده برآیی، چون دختران در خانه نشستند، هرگز به دشت بیرون نیایی تا سَبْزِه‌ای^۲ و نُهت بینی و تماشا کنی و مردخو گردی (همان، ص ۳۴۷ پست).

۳-۲ زندانی: به معنی زندان‌بان

زلیخا چون او را در زندان کرد پشیمان گشت، عزیز گفت: «به زندانی که به جان و سر فرعون که او را بیرون نکنی از زندان، مادام که ملک زنده باشد». زلیخا را اندوه نادیدن یوسف بر دل اثر کرد و غالب گشت. (سورآبادی ۱، برگ ۳۶۵ پست؛ برابر با متن چاپی سورآبادی ۲، ج ۲، ص ۱۱۳۷).

«زندانی» در این مفهوم در فرهنگ‌ها و سایر متون دیده نشد.

۴ واژه‌های گویشی

هر مؤلف بنا به موقعیت جغرافیایی خود از گونه‌های زبانی خاص آن ناحیه بهره می‌گیرد، ابوبکر عتیق نیشابوری نیز از این قاعده مستثنا نیست و لغات گویشی از حوزه خراسان را در نوشته خود گنجانده است؛ مانند: دندست، نرست جَرست، هرست؛ کفه.

۴-۱ دندست، نرست، جَرست، هرست:

دندست: لندیدن. نرست: بانگ بلند و ترسناک، غرش.

جَرست: صدای قلم هنگام نوشتن.

۱. در اصل: دامن‌پرورده.

۲. اساس: سَبْزِه.

هرست: صدای مهیب که از برخورد یا افتادن چیزی پدید آید.

«مَا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ: أما آن کسان که بدبخت بوده باشند در آتش دوزخ باشند ایشان را در آن دوزخ نرستی بود و دندستی. گفته‌اند زَفِيرِ اَوَّلِ بَانِكِ خَرِ بَاشِدِ وَ شَهِيْقِ اَآرِ بَانِكِ وِی بَاشِدِ، و آن آنگاه بود که گنگ گردند کافران در دوزخ همی دندند چون سگان، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ غَضَبِ اللّٰهِ. (سورآبادی ۱، برگ ۳۳۹ رو)

بدان نزدیکی که جَرَسْتِ قَلَمِ مِی شَنِید (همان، برگ ۵۳۰ رو).

هُرْسْتِ دَرِ كُوهِ اَفْتَادِ (همان، برگ ۴۲۰ رو).

در گویش مردم خراسان برای ساختن اسم صوت، «ست»/ast در آخر کلمه می‌آید. (مایل هروی، ص ۶۹).

کلمات فوق از این نوع است. البته گاه شکل مصدری این نام‌آواها را در متون می‌یابیم: نریدن، دندیدن، چرویدن. این پسوند امروز در بیشتر شهرهای خراسان به‌کار می‌رود (نک نیشابوری، ص یکصد و چهار - یکصد و شش).

۴-۲ کفه:

«قابیل بشد، جوالی کفه بیاورد و فرو ریخت» (سورآبادی ۱، فریم ۶۹ از میکروفیلم ۳۶۰۷).

«چون غربال که گندم در او افکنند و می‌جُنبانند تا کفه بر روی افکنند» (سورآبادی ۱، فریم ۱۸۲ رو، از میکروفیلم ۳۶۰۵؛ مربوط به سورة زلزلال).

در گویش خراسان به خوشه‌های نیم‌کوب گندم و جو کفه می‌گویند (اکبری شالچی، ص ۲۳۹).

نکته شایان ذکر آنکه کاتب نسخه قونیه محمود بن عیسی بن عمر القونی المدعو به قلمدار در زیر برخی کلمات معادل ترکی آنها را ثبت کرده که در بخش ۵ به آن پرداخته شده است.

۵ زیرترجمه‌ها

بررسی نسخه قونیه نشان می‌دهد که مؤلف یا کاتب از تعدادی کلمات ترکی در متن یا در حاشیه یا در زیر سطور استفاده کرده است. ذکر این نکته لازم است که کلماتی به‌عنوان مترادف در زیر یا بالای برخی واژه‌ها آورده شده است؛ این کلمات فارسی، عربی و ترکی‌اند. در اینجا شماری از آنها را به ترتیب صفحه می‌آوریم:

۱-۵ فارسی و عربی

جلد اول:

۱. «شما فرغُول کاری کنید از سلاح‌های شما و بار و بُنه‌های شما.» (سورآبادی ۱، برگ ۱۸۱) زیر «فرغُول» نوشته شده است: غفله.
۲. «مَنْهَیَاتِ مَحْظُورِ گِردِد.» (سورآبادی ۱، برگ ۴۴پ) زیر «مَحْظُور» نوشته شده است: حرام.
۳. «وَ خَبَهْ شَد [ه] باشد.» (سورآبادی ۱، برگ ۴۶پ) زیر «خبه» نوشته شده است: خفه.
۴. «تمامی ذبح آن بود که حَلَق و مری و وَدَجین بُبَرِد.» (سورآبادی ۱، برگ ۴۶، س ۱) بالای «مری» نوشته شده است: راه آب و نای.
۵. «شرط مسح پای آن است که پوشیده بود تا بُزُول در مُوزه یا مَسْحی یا جُورِب سخت بافته» (سورآبادی ۱، برگ ۵۲ر)؛ «اگر جنابت افتد غسل را موزه بیاید کشید و اگر ریش بسته بود یا اشکسته بسته بود مسح بر زبر آن هم روا است تا آنکه که دُرُست شود. اِلَى الْكَعْبَیْنِ: تا به دو بُزُول» (سورآبادی ۱، برگ ۵۳پ)؛ «دست که برید از کُرسوع باید بُرید و پای از بُزُول» (سورآبادی ۱، برگ ۶۸پ). در سه جمله فوق در زیر و یا بالای «بُزُول» آمده است: کعب.
۶. «متکبران صلبان و متکبران باشند بر ناگرویدگان.» (سورآبادی ۱، برگ ۷۴ر) زیر «متکبران» آمده است: کبرآوران.

جلد دوم:

۱. «پدر وی سادن بتخانه مهین بود.» (سورآبادی ۱، برگ ۱۷۸ پشت) زیر «سادن» نوشته شده است: خادم.
۲. «پشت‌های ایشان چون بَابَزَن گشت.» (سورآبادی ۱، برگ ۲۱۳ رو) زیر «بَابَزَن» نوشته شده است: سپیخ.

۳. «گشتند در آن سَراهای ایشان مُرده، برهم افتاده کُوده کُوده^۱ خاکستر گشته.» (سورآبادی ۱، برگ ۳۳۷ پشت)
- زیر «کوده کوده» نوشته است: تل تل.
۴. «أکلیلی از یواقیت سبز بر سر او نهاد.» (سورآبادی ۱، برگ ۳۶۳ پ)
- زیر «أکلیل» این کلمه نوشته شده است: تاجی.
- ۵ «در رَزی شدی در آن رَز تاکی بودی.» (سورآبادی ۱، برگ ۳۶۶ رو)
- زیر «رز» نوشته شده است: باغ.
- ۶ «سَلَّه ای از دُوخ بکرد.» (سورآبادی ۱، برگ ۵۴۳ پشت؛ سوره طه)
- زیر «سَلَّه» نوشته است: سَپید (دراصل: سَید).

۵-۲. ترکی

صارو، یشل:

«فرشته ای دیدم، مرا پیش آمد چهار جامه به دست: یکی سیاه و یکی سپید و یکی زرد و یکی سبز» (سورآبادی ۱، برگ ۴۶۰ پ؛ مربوط به سوره اسری)؛

در زیر کلمه «زرد» نوشته شده است: صارو. و در زیر کلمه «سبز»: یشل.

/ یشیل) است. yeşil / صار) و (sarı لازم به ذکر است «زرد» و «سبز» در ترکی استانبولی به ترتیب: دلک:

«فرآتر شدم سُوراخی دیدم: (سورآبادی ۱، برگ ۴۶۱ رو؛ مربوط به سوره اسری)؛

است. delik زیر واژه «سوراخ» نوشته شده است: دلک.^۲ لازم به یادآوری است که «سوراخ» در ترکی استانبولی

گُولر یوزلو:

«خضر گفت: کن بَشاشا و لاتکن غَضاباً» (سورآبادی ۱، برگ ۵۱۴ رو).

به معنی خوشرو است. güler yüzlü «بَشاشا» نوشته شده است: گُولر یوزلو. در ترکی استانبولی

قندره:

«سَلَّه از دُوخ^۱ بکرد موسی را، در آنجا نهاد و آن را بقیر بَزُد.» (سورآبادی ۱، برگ ۵۴۳ پشت؛ سوره طه)

۱. در اصل: کوزه کوزه.

۲. در سورآبادی ۱، برگ ۳۲۵ رو (سوره هود) آمده است: زن نوح نان می پُخت همی از دَره تَور آب گشاده شد. در حاشیه نوشته شده است: است: ای سولاخ تَور. ممکن است «دره» با «دلک» مرتبط باشد.

زیر «دوخ» نوشته شده است: قندزه. در ترکی استانبولی *kandira otu*، یعنی علف نی (*ot* یعنی علف).

در نسخه‌ای از مقدمه‌الادب «قندره» ثبت شده است: بَرْدِيُّ: دُوخ (در زیر دُوخ نوشته: قندره مطلقاً) (زمخشری ۲، نسخه ۳۰۲۶، فریم ۴۲).

زفت:

زیر کلمه «قیر» نوشته شده است: زفت. «قیر» در ترکی استانبولی *Zift* است.

اُورس:

«چون سندان آهن در پیش گرفتی، دست وی بزو می‌رسیدی» (سورآبادی ۱، برگ ۵۶۹ پشت؛ سوره انبیا).
زیر «سندان» نوشته شده است: اُورس. در ترکی استانبولی، سندان را *Örs* می‌گویند.

چری، بربلک:

سلیمان او را گفت: «لشکر چند داری؟». گفت «درین وادی چهل هزار قاید با هر قایدی چهل هزار علم، زیر هر علمی چهل هزار کردوس، هر کردوس چهل هزار مور و از مشرق تا مغرب همه در فرمان من‌اند. (سورآبادی ۱، برگ ۶۷۰ پشت؛ مطابق سورآبادی ۲، ج ۳، ص ۱۷۶۶ چاپی؛ سوره نمل)
زیر کلمه «قاید» نوشته شده است: چری. در ترکی چری (*çeri*) به معنی سرباز است (Kanar, 142) و *Yeniçeri* به معنی ارتش پیاده دائمی و مستقر در سازمان نظامی عثمانی (برگرفته از: İlgürel, 385)
زیر کلمه «کردوس» نوشته شده است: بر بلک.
«بر» مخفف «بیر» به معنی «یک» است. «بُلک» به معنی گروه و دسته از هر حیوانی: بَیْرُبُلکُ یعنی دسته‌ای (کاشغری، ص ۳۱۵، ۳۷۷).

بوری:

«خلق فتنه وی گردند که او از ملاهی و طبول و صنوج و بوقات شنوند که با وی بود» (سورآبادی ۱،

۱. «دوخ» به معنای شاخ بی‌برگ و بر و علفی پهن و بلند است که از آن حصیر و سبد بافند.

برگ ۶۸۴ رو؛ مطابق سوراآبادی ۲، ج ۳، ص ۱۷۹۱).

زیر «بوقات» نوشته شده است: بوری.

«بوق» در ترکی استانبولی boru است. (Kanar, 323).

در لغت‌نامه دهخدا بوری به معنی شیپور و بوق شکارچیان است. در بایراق، دایرةالمعارف ترکمن، آمده است: «در منابع بازمانده از اوغوزها از تداول سازهای گوناگونی مانند قوپوز (بربط)، سرنا، بوری (نوعی شیپور) و ... در میان آنها سخن رفته است». «بوری» در مقدمه‌الادب، ص ۶۹ در ترجمه بوق به کار رفته است.

عَلْک:

عَلْک می‌خامیذمدی (سوراآبادی ۱، برگ ۷۲۰ رو؛ سوره عنکبوت).

زیر «عَلْک» نوشته شده است: صَقِرْ. صمغ و علک در ترکی استانبولی sakız است.

دوه چکه سی:

سَلّاح وی زَفَر اشتری بودی دراهن گرفته. (سوراآبادی ۱، فریم ۱۷۷ پشت، از میکروفیلم ش ۳۶۰۵).^۱

زیر «زَفَر اشتر» نوشته است: دَوَه چکه بهی.

فک شتر در ترکی استانبولی deve çenesi است. deve در ترکی به معنی شتر است.

۳-۵ کلمات ترکی در متن نسخه قونیه

در متن نسخه قونیه برخی کلمات با لهجه ترکی ثبت شده است:

آری کردن: به معنای مسخره کردن

«استَهْزُوا: آری و خندستانی می‌کنید» (سوراآبادی ۱، برگ ۲۷۵ پشت).

این واژه در هیچ‌یک از کتب تفسیری و ترجمه‌های قرآن و نیز کتب نظم و نثر و فرهنگ‌ها دیده نشد.

مسخره کردن در ترکی استانبولی alay etmek است.

غاب / قاب: به معنای پوست میوه

۱. شایان ذکر است شماره فریم‌های این نسخه به صورت مسلسل بوده اما شماره میکروفیلم ۳۶۰۵ از یک شروع شده است (این برگ ۱ مطابق است با سوراآبادی ۲، ج ۴، ص ۲۸۴۶؛ سوره قدر).

اسما بنت ابی بکر گوید: ای بس که پدرم از در درآمدی پوست از سر وی همی برخاسته چنان که از خریزه غاب برخیزد از بس که بر سر وی زده بودندی که قصد زخم رسول خدای کردند. بوبکر گفتی: چرا می‌زنید او را؟ اُتقتلون رجلا ان يقول ربی اللّٰه؟ و هر چند بتوانستی احتمال و مدارا می‌کردی با کافران (سورآبادی ۱، برگ ۷۰۳ پشت؛ مربوط به سوره قصص).

در سوره حدید (سورآبادی ۱، فریم ۵۲ از میکروفیلم ۳۶۰۵) همین روایت آمده است: بسیارگاه بودی که پدرم از در درآمدی، پوست از سر وی همی برخاستی همچنانک از خریزه قاب برخیزد، از بس که کافران بر سر وی زده بودندی. احتمالا «غاب» از kabuk گرفته شده است.

پوست (میوه و حیوان) جلد؛ لاک در ترکی استانبولی: kabuk (Kanar, 308).

پوست خریزه در ترکی: Kavun kabuğu.

بغوزاب (کردن): غرق کردن، با آب خفه کردن

«حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعُرْقُ قَالَ آمَنْتُ...» تا چون دریافت او را بَغُوزَاب، گفت بگرویدم» (سورآبادی ۱،

برگ ۳۱۴ رو؛ سوره یونس، ۹۰).

این کلمه ذیل همین آیه در برگ ۱۳۳ نسخه لایدن نیز آمده است.

کلمه «بغوزاب» متشکل است از بغوز + آب. «بغوز» هم‌ریشه با فعل ترکی boğmak به معنی «خفه کردن، غرق کردن» است (کانار، ص ۱۰۴) و «بغوزاب» یعنی خفه کردن با آب و «بغوزاب کردیم» یعنی «با/در آب خفه کردیم» که معادل دقیق «اغرقنا» است.

تلفظ تعدادی از کلمات نسخه قونیه مانند ترکی است: ^۲

آما (سورآبادی ۱، برگ ۱۸۳ پشت؛ ۲۹۳ پشت)، در ترکی استانبولی: ama؛

آجزاء هوا (سورآبادی ۱، برگ ۲۰۵ پشت)؛

۱. نکته: «بغوزاب» در متن چاپی سیرجانی در ترجمه آیه ۶۴، سوره اعراف آمده است: «وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا: و بغوزاب کردیم آن کسان را که به دروغ داشتند نشانه‌های ما را و کتاب ما را» (سورآبادی ۲، ج ۲، ص ۷۶۲)؛ اما در نسخه قونیه در همین آیه به جای این کلمه نوشته است: «عُرق اب (در اصل: عُرق آب) کردیم آن کسان را که به دروغ داشتند نشانه‌های ما را و کتاب ما را» (سورآبادی ۱، برگ ۱۷۷ رو). در نسخه لایدن در ترجمه آیه ۶۴ سوره اعراف آمده است: «و بغوزاب کردیم آنکس‌ها را که به دروغ [۱۵ رو] داشتن نشانه‌های ما را و کتاب ما را» (سورآبادی ۳، برگ ۱۵ پشت).

۲. اعراب کلمات، عینا مانند نسخه است.

امید (سورآبادی ۱، برگ ۳۵۹ رو)، در ترکی استانبولی: *umut*؛

شهیدان (سورآبادی ۱، برگ ۴۶۴ رو)، در ترکی استانبولی: *sehit*.

شایان ذکر است که به جز نسخه قونیه در نسخه پیرهدایی نیز شماری زیرترجمه ترکی دیده می‌شود:

بُلوک:

سلیمان او را گفت: لشکر چند داری؟ گفت: درین وادی چهل هزار قاید با هر قایدی چهل

هزار علم زیر هر علمی چهل هزار کُردوس (سورآبادی ۴، فریم ۹۵ پشت)

روی «کُردوس» نوشته است: بُلوک (نک بریلک).

اوغل اوغلی:

«بخشیدیم ابرهیم را اسحق پسر و یعقوب نواده» (سورآبادی ۴، فریم ۱۱۳ رو).

زیر «نواده» نوشته است: اوغل اوغلی.

پسر پسر در ترکی استانبولی: *oğlunun oğlu* (فرهنگ آنلاین ترکی)

پسر در ترکی: *oğul* (Kanar, 434).

درم‌اغری:

«سلیمان نامه‌ای نبشت شست ازش از نقره تاخته، هفت درم‌سنگ و در منقار هدهد نهاد»

(سورآبادی ۴، فریم ۹۵ رو).

زیر «درم‌سنگ» نوشته است: درم‌اغری.

«وزن» در ترکی *ağırlık* (Kanar, 1739).

اشک:

مردی از مدینه نامش اوس، او را آنجا بدید و آتانی نزد وی بسته، پرسید او را که محمد

زنده است؟ گفت: بلی. گفت: هنوز وقت من نیست چون قیامت نزدیک آید وی گشاده

شود بر آن آتان نشیند (سورآبادی ۴، فریم ۹۹ پ).

روی «اتان» در هر دو مورد نوشته است: اشک.

«خر» در ترکی: (Kanar, 650) eşek.

طاری:

«انبانی پُر گاورس بکرد» (سورآبادی ۴، فریم ۱۲۴ رو).

در زیر «گاورس» نوشته است: طاری.

گاورس به معنی ارزن است و ارزن در ترکی: dari است (Kanar, 612).

در نسخه‌ای از مقدمه‌الادب در برابر «جَاورس» آمده است، گاورس و در زیر «گاورس» نوشته

شده است: «سلطانی طارو» (زمخشری ۲، نسخه ۳۰۲۶، فریم ۳۷ رو).

نتیجه‌گیری

تفاسیر و ترجمه‌های کهن قرآن در بردارنده انبوهی از واژه‌های اصیل فارسی‌اند. ما در این جستار در

پنج بخش به بررسی شماری از واژه‌های تفسیر سورآبادی (نسخه قونیه) پرداختیم.

در بخش اول پنج واژه آذا، اسخون، برگشت، سردبام و شغیلیدن، که تنها در این نسخه به کار

رفته است، شناسایی شدند.

در بخش دوم واژه‌های کشیخ و هونیوشیدن، که در کتب دیگر فقط یک نمونه دارند، بررسی شد

و نمونه کاربرد آنها از متن دیگر آورده شد.

در بخش سوم چند ترکیب بر ساخته مؤلف تفسیر بررسی شد. این ترکیبات در متون دیگر دیده

نمی‌شود.

مطالعه ما در بخش چهارم و پنجم نیز نشان می‌دهد که مؤلف و کاتب این تفسیر، تحت تأثیر

گویش زادبوم خویش، تعدادی از لغات محلی را در متن آورده‌اند، بدیهی است که کاربرد این

واژه‌ها غریزی است نه تعمدی و گزینشی. به نظر می‌رسد کاربرد لغات خراسانی متأثر از زبان

محلی مؤلف است که در نیشابور می‌زیسته است و کاربرد لغات و لهجه ترکی متأثر از زبان محلی

کاتب ترک‌زبان قونیوی است.

این پژوهش نشان می‌دهد تفسیر سورآبادی از جمله متونی است که، ضمن به‌کارگیری یک گونه

زبانی ویژه، از زبان ادبی و گاه معیار نیز بهره برده است.

منابع

- ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن معروف به تفسیر ابوالفتح، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۵-۱۳۷۵.
- اکبری شالچی، امیر حسین، فرهنگ گویشی خراسان بزرگ، چاپ اول، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۰.
- بایراق، دایره المعارف برخط ترکمن، <https://www.bayragh.ir>
- بخشی از تفسیری کهن به پارسی، به تصحیح سیدمرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، چاپ اول، نشر قبله (با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب)، تهران ۱۳۷۵.
- تاج الاسامی (تهذیب الاسماء)، به تصحیح علی اوسط ابراهیمی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۷.
- ترجمه قرآن موزه پارس، به کوشش علی رواقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵).
- ترجمه و قصه‌های قرآن، به اهتمام یحیی مهدوی و مهدی بیانی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۸.
- تفسیری بر عشری از قرآن مجید؛ به تصحیح جلال متینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲.
- تفسیر شنقشی، به اهتمام محمدجعفر یاحقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵).
- تفسیر قرآن پاک، به اهتمام علی رواقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۹.
- تفسیر قرآن مجید (مشهور به کیمبرج)، به اهتمام جلال متینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۹.
- پیکره جامع فرهنگستان زبان و ادب فارسی، <https://dadegan.apll.ir>
- حاجی سید آقایی، زهراسادات، «فرهنگ لغات تفسیر سوراآبادی و ویژگیهای زبانی آن در جلد یک، براساس متن چاپی علی اکبر سعیدی سیرجانی و نسخه قونیه»، به راهنمایی علی اشرف صادقی، کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، شهریور ۱۳۹۸.
- حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۹۵.
- حیدرپور، ندا و علی صفری آق‌قلعه، «واژه‌های فارسی در دست‌نویسی مشکول از تفسیر سوراآبادی»، آینه میراث، دوره ۱۵، ش ۲، شماره پیاپی ۶۱، اسفند ۱۳۹۶، ص ۱۰۰-۷۳.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید، تهران ۱۳۷۷.
- دیکشنری آنلاین ترکی استانبولی «بیاموز»، <https://dic.b-amooz.com/tr/dictionary>
- رازی، شمس‌الدین محمد بن قیس، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۵.
- زمخشری خوارزمی ۱، ابوالقاسم محمود بن عمر، مقدمة‌الادب، تصحیح و تشریح، لایپزیک ۱۸۴۳، چاپ افست با مقدمه دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل کانادا، تهران ۱۳۸۶.
- _____ ۲، نسخه ۳۰۲۶، کتابخانه مجلس شورای ملی.

- زوزنی، ابوعبدالله حسین بن احمد، کتاب المصادر، به اهتمام تقی بینش، چاپ دوم، نشر البرز، تهران ۱۳۷۴.
- سعادت، یوسف، «ریشه‌شناسی ادات پرسشی آیا: دستوری شدن یک صیغه فعلی»، فرهنگ‌نویسی، جلد پانزدهم، ش ۱۵، اسفند ۱۳۹۸، ص ۱۱۷-۱۳۴.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری ۱، تفسیر سورآبادی، نسخه خطی کتابخانه قونیه (میکروفیلم آن بشماره‌های ۳۶۰۴، ۳۶۰۵، ۳۶۰۶، ۳۶۰۷ در دانشگاه تهران محفوظ است).
- _____ ۲، تفسیر سورآبادی، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو، تهران ۱۳۸۰-۱۳۸۱.
- _____ ۳، تفسیر سورآبادی، نسخه خطی کتابخانه لایدن؛
- _____ ۴، تفسیر سورآبادی، نسخه خطی کتابخانه پیرهدایی؛
- صباغیان، محمدجاوید، فرهنگ ترجمه و قصه‌های قرآن، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۸.
- عالی عباس آباد، یوسف، «ویژگی‌ها و ارزش‌های تفسیر سورآبادی»، صحیفه مبین، شماره ۴۹، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۸۰-۱۶۵.
- غلامرضایی، محمد و اکرم السادات حاجی سیدآقایی، «نثر شیوای فارسی در خدمت قرآن»، کتاب ماه ادبیات، سال اول، ش ۵، شهریور ۱۳۸۶، ص ۷۴-۱۰۰.
- فرهنگ جامع زبان فارسی، زیر نظر علی اشرف صادقی، جلد ۱، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۹۲.
- فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس رضوی شماره ۴، به کوشش دکتر احمدعلی رجائی بخارانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳.
- فرهنگنامه قرآنی؛ تدوین گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی (با نظارت محمدجعفر یاحقی)، چاپ دوم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۷.
- القرآن الکریم ترجمه ابوبکر عتیق نیشابوری (سورآبادی)، به کوشش محمد مهیار، کلیدر، تهران ۱۳۸۴.
- قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی (فارسی-انگلیسی)، چاپ اول، فرهنگان، تهران ۱۳۷۴ [SOGDIAN DICTIONARY]
- قصص قرآن مجید (برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری)، به اهتمام یحیی مهدوی، چاپ چهارم، خوارزمی، تهران ۱۳۹۲.
- کاشغری، مسعود، دیوان لغات الترك، ترجمه سیدمحمد دبیرسیاقی، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
- کرمینی، علی بن محمد، تکملة الاصناف، به کوشش علی رواقی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۵.
- مایل هروی، نجیب، «پسوندی نام‌آواساز در گونه‌های فارسی خراسانی»، نامه فرهنگستان، سال ۱، ۱۳۷۴، ش ۲، ص ۶۸-۷۳.
- محتشم، حسن، فرهنگنامه بومی سبزواری، چاپ اول، دانشگاه آزاد اسلامی - واحد سبزواری، سبزواری ۱۳۷۵.
- مکنزی، دیوید نیل، فرهنگ کوچک زبان پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران ۱۳۸۳.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الأبرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۹.

نصرالله منشی، ابوالمعالی، ترجمه کلیله و دمنه، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ سیزدهم، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۴.
نیشابوری، معین‌الدین محمدبن محمود، تفسیر بصائر یمینی، به کوشش علی رواقی، میراث مکتوب، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۸.

Kanar, Mehmet, Kanar Türkçe Farsça Sözlük , 3. Baski, Say, ,İstanbul 2017.
İlgürel, Mücteba, “Yeniçeriler”, İslam Ansiklopedisi, C. 13, Milli ve Eğitim Basimevi, İstanbul, 1986.

معرفی و بررسی

مدارس و سیاست مذهبی دولت عثمانی
(دوره متقدم تا اوایل قرن دهم هجری / شانزده
میلا دی)، تألیف دکتر مهدی عبادی، تهران:
پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۴۰۲.

مدارس به عنوان نهاد عالی آموزش دینی در عهد عثمانی مورد توجه قرار گرفت و در کنار مساجد، مدارس نیز ساخته شد. هدف از این سنت، تأمین نیازهای مذهبی، علمی و آموزشی بود و دولت عثمانی با این روش کادری متخصص برای اداره امور خود آموزش می داد. حکام عثمانی نهاد مدرسه را، با توجه به خواست و اراده و سیاست‌های خود، از جمله سیاست کارکرد مذهبی اداره می کردند؛ زیرا سیاست‌های دینی و مذهبی سلاطین عثمانی در تحولات فرهنگی و آموزشی این دولت نقش مهمی داشت. بیشتر مدارس مهم و مشهور عهد عثمانی به درخواست و دستور سلاطین تأسیس می شد. از این رو تأثیر حاکمان بر مدارس و جریان مذهبی - سیاسی برخاسته از آن اجتناب ناپذیر بود.
دکتر مهدی عبادی در کتاب مدارس و

سیاست مذهبی دولت عثمانی به ترسیم تأثیرگذاری و سیر و چگونگی و چرایی نقش مدارس در سیاست مذهبی دولت پرداخته است. بخش‌های کتاب بدین ترتیب است: پیشگفتار، مقدمه، درآمد تاریخی: جریان‌های مذهبی در آناتولی پیش از عثمانی. بخش اول: از ظهور تا فتح که دارای سه فصل است: فصل اول، مدارس و ظهور اسلام مدرسی؛ فصل دوم، روزگار بایزید اول؛ فصل سوم، فترت و احیای دولت عثمانی. بخش دوم: از تثبیت تا تعصب مذهبی، دوره استقرار. این بخش سه فصل دارد: فصل اول، اقتدار مطلق سلطان؛ فصل دوم، تضعیف اقتدار سلطان؛ فصل سوم، بحران مشروعیت سلطان؛ نتیجه‌گیری، فهرست منابع و مآخذ و نمایه در انتها آمده است. مؤلف در مقدمه تاریخچه‌ای از مدرسه، به عنوان نهاد عالی آموزشی، از قرن پنجم به بعد را بیان کرده است؛ سپس به طرح بررسی تأثیر دولت عثمانی بر ساخت مدارس، روند فعالیت آنها و سیاست مذهبی که مدارس بر آن مبتنی بوده پرداخته است. مؤلف پس از آن

تعدادی از پژوهش‌ها و آثار موجود در این زمینه و شماری از کتاب‌های تاریخ دودمانی و منابعی را که مؤلف از آنها سود برده معرفی کرده است. مؤلف، با طرح بخش‌های مختلف، در نهایت به این نتیجه رسیده است که سیاست مذهبی دولت عثمانی جزء جدایی‌ناپذیر از مدارس و مدرسین بوده و افزایش سطح نفوذ و نقش آفرینی‌شان در مدارس بر قدرت سلاطین می‌افزوده و آنها را در پیشبرد مقاصد مذهبی‌شان یاری می‌کرده است. نقل از کتاب: «مدارس در دوره متقدم عثمانی یکی از عوامل مهم و مؤثر در سیاست مذهبی دولت عثمانی بودند و در تغییر سیاست مذهبی این دولت، از تسامح و رواداری در اوایل شکل‌گیری به تعصب و قشری‌گری در اوایل قرن دهم هجری/ شانزده میلادی، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کردند.»

فهیمة سیفی

ایرانیان استانبول، ترجمه و تالیف حسن حضرتی و همکاران، به کوشش محمدحسین صادقی، تهران، لوگوس، ۱۴۰۱.

همجواری و همسایگی میان ایران و آسیای صغیر (ترکیه)، از گذشته تا به امروز، مناسبات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بسیاری بین دو ملت ایجاد کرده است. مهاجرت ایرانیان به آسیای صغیر نقش عمده‌ای در این مناسبات داشته است و این در حالی است که به نقش این مهاجران توجه خاصی نشده است. کتاب ایرانیان استانبول

ترجمه و تالیف دکتر حسن حضرتی و همکاران ایشان منبعی است که، با دادن آگاهی‌هایی در ارتباط با مناسبات این دو همسایه، سعی در رفع این کاستی دارد.

دیباچه کتاب به قلم دکتر حسن حضرتی است و پیشگفتار آن را محمدحسین صادقی نگاشته است و کتاب منضم بر هفت مقاله است. مقاله اول با نام «مشروطه ایران به روایت بدیک»، ترجمه حسن حضرتی و محمدحسین صادقی، گزارشی است از جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان؛ این گزارش اول بار در شماره ۲۱ مجله رسمی کتاب، به تاریخ ۲۵ جمادی‌الثانی ۱۳۲۸/ ۴ جولای ۱۹۱۰/ ۲۱ حزیران ۱۳۲۶ رومی، به قلم شخصی به نام بدیک به چاپ رسید و بعدها در ایران استاد ایرج افشار آن را به صورت عکسی در دفتر تاریخ: مجموعه اسناد و منابع تاریخی به چاپ رساند.

مقاله دوم با نام «میرزا محسن خان معین الملک و سفارت عثمانی»، تالیف حسن حضرتی، شرح احوالی است از معین‌الملک و عملکرد او، در مقام سفیر کبیر ایران در عثمانی (بین سال‌های ۱۲۸۸-۱۳۰۸ق/ ۱۸۷۱-۱۸۹۰م)، بر اساس اسنادی که منشر نشده است. اهمیت این نوشتار در این است که این دوره هم‌زمان با رخداد انقلاب مشروطه اول در عثمانی است و آگاهی‌های خوبی در این زمینه در اختیار می‌گذارد.

مقاله سوم، با عنوان «انجمن سعادت ایرانیان

استانبول و تحولات مشروطه ایران»، تألیف حسن حضرتی و سیده شبنم شمس الدین است که با بهره‌گیری از اسناد آرشیوی و روزنامه‌های آن عصر به معرفی انجمن سعادت ایرانیان استانبول، مؤسسان و رهبران و اعضای انجمن پرداخته است. این مقاله آگاهی‌هایی درباره روزنامه‌های مرتبط با انجمن، انجمن و مشروطه خواهان، انجمن سعادت و علمای نجف، اقدامات انجمن سعادت و موارد دیگر به خواننده می‌دهد.

مقاله چهارم، که به قلم حسن حضرتی و محمدحسین صادقی نگاشته شده است، با عنوان «میرزا رضا ارفع الدوله و سفارت عثمانی» در کتاب آمده است. نگارندگان پس از شرح حال ارفع الدوله، سفیر دیگر ایران در استانبول، با بهره‌گیری از منابع و مراجع دست اول، به شرح فعالیت‌های وی از جمله مسافرت به قفقاز و آناتولی و حضور در روسیه پرداخته‌اند. همچنین توضیحاتی در باب سفارت عثمانی آمده است که مهم‌ترین بخش مقاله است.

مقاله پنجم «جمعیت اتحاد و ترقی و ایران» نام دارد که تألیف وولکان آتوک و ترجمه حسن حضرتی و علی رحیمی‌زاده است. این مقاله، با بهره‌گیری از روزنامه‌ها و منابع آرشیوی و سایر منابع دست اول، به شرح فعالیت‌های جمعیت اتحاد و ترقی درباره ایران پرداخته است. ظاهراً جمعیت اتحاد و ترقی در سال‌های پایانی امپراتوری عثمانی، به طور کامل اختیارات دولت را در دست داشته است و به همین دلیل رویکرد

این جمعیت در تحولات ایران بسیار مؤثر بوده است. از جمله رویکردهای این جمعیت در رابطه با ایران شعار اتحاد اسلام (اتحاد شیعه و سنی) بود.

مقاله ششم را با عنوان «حزب عدالت و توسعه (سال‌های ۲۰۰۲-۲۰۱۴)» حسن حضرتی و نفیسه شکور ترجمه کرده‌اند. این مقاله ترجمه فصل پایانی کتاب تاریخ نوین ترکیه تألیف اریک. جی. زوخر است. در این مقاله به روند فعالیت‌های این حزب در بازه زمانی ۲۰۰۲ تا ۲۰۱۴، که دوره اردوغان را در بر می‌گیرد، پرداخته شده است.

مقاله پایانی کتاب تألیف خلیل اینالجبیق است که حسن حضرتی و محمدحسین صادقی آن را ترجمه کرده‌اند. این مقاله «سال‌شمار تاریخ عثمانی» است که از سال ۶۵۹ق - پایه‌گذاری امیرنشین منشا، آیدین، صاروخان ... - آغاز شده است و با وقایع ۱۳۴۲ق و الغای خلافت و اخراج منسوبان خاندان عثمانی به پایان رسیده است. فهیمه سیفی

سازشناسی ایران و آناتولی در آثار نگارگری صفوی و عثمانی، تألیف نگار میثاقی، تهران، فرآور، ۱۴۰۱

موسیقی یکی از هنرهای پراهمیت در تاریخ ایران و عثمانی است. در خردنگاره‌ها، به‌ویژه در آثار عصر صفوی و عثمانی، نقش بسیاری از سازها در مجالس بزم ترسیم شده است. در کتاب

حاضر مؤلف با مراجعه به خردنگاره‌های این دوره‌ها سازهای ایران و آناتولی را معرفی و مقایسه کرده است.

مؤلف در این کتاب ابتدا به «هنر و موسیقی نزد سلاطین عثمانی» پرداخته، سپس «نگاهی مختصر به نگارگری دوره عثمانی» داشته است. «موسیقی عثمانی»، «مهترخانه»، «مولوی خانه»، «اندرون»، «مشق‌خانه‌های خصوصی»، «فرم‌های موسیقی ترکی»، «استادان موسیقی» و «سازهای مورد استفاده در موسیقی عثمانی» مطالبی است که در ادامه آمده است. در این بخش مؤلف «سازهای خودصدا»، «سازهای پوست‌صدا»، «سازهای هواصدا» و «سازهای زه‌صدا» را معرفی نموده و پس از آن به «خردنگاره‌های دوره عثمانی» پرداخته است. مؤلف در این کتاب به موسیقی دوره صفوی نظر داشته و پس از «مطالعه تطبیقی و تجزیه و تحلیل

خردنگاره‌های سازدار»، سازهای دوره صفوی را رده‌بندی کرده است. این رده‌بندی مشتمل است بر «سازهای زه‌صدا»، «سازهای هواصدا»، «سازهای پوست‌صدا» و «سازهای خودصدا». در ادامه مطالب، «هم‌نشینی سازها در خردنگاره‌های دوران صفوی» و نیز «هم‌نشینی سازها در خردنگاره‌های دوره عثمانی» و «نحوه نوازندگی» دو گروه را بیان کرده سپس به جایگاه و جنسیت نوازندگان و رنگ و تزئینات سازها و جایگاه رقص در خردنگاره‌ها پرداخته است. در ادامه مطالبی درباره «انواع رقص»، «جنسیت رقصندگان» و «سازهای همراهی‌کننده رقصندگان» بیان نموده و در نهایت «تفاوت‌ها و شباهت‌های سازهای موسیقی در خردنگاره‌های دوران صفوی و عثمانی» را با یکدیگر مقایسه کرده است. تصاویر این خردنگاره‌ها در پایان کتاب قرار گرفته است.

فهیمة سیفی