

فهرست

۳	مدیر مسئول	پاسداشت زبان فارسی و بزرگداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی	بر عنوان سرمقاله
۷	امید طیب‌زاده	دریاره دستور خط فارسی شکسته	مقاله
۲۳	محمود عابدی طاهره بهرامی	عطار پیش‌گام مآصدرا؛ صبرورت در اندیشه عطار نیشابوری	
۳۹	فرزین غفوری	بازتاب اصلاحات مالیاتی ساسانی	
۶۹	مرضیه مسیحی‌پور	دریاره در کاسه سر کسی شراب یا چیزی خوردن	
۸۳	ایمان منسوب‌بصری حسن زیاری	خاک‌افشانی بر نامه	
۹۵	لیلا شریفی علیرضا حاجیان‌نژاد	نوادر لغات در نسخه‌ای بی نام نوشته یحیی بن حسین الشاشی (با شماره MS.Or.qurt محفوظ در کتابخانه مرکزی برلین)	
۱۲۱	عباس پارسا طلب	نقدی بر تصحیح رستم‌نامه تقالان	نقد و بررسی
۱۴۱	احمد بهنامی	لغات نادر تحریف‌شده در تاریخ سلاطین کرت و تصحیح برخی اغلاط آن	
۱۵۱	هادی اکبرزاده	بررسی و نقد شرح فوح نیازکار بر غزلیات سعدی	
۱۷۴	رنه ولک نویسنده مرتضی هاشمی‌پور مترجم	شش نوع تاریخ ادبیات	ترجمه
۱۸۷	معصومه امینیان	لطایف‌الانشاء (متنی فارسی از سده هشتم هجری از حوزه زبانی فرارود)	تازه‌های نشر
۱۹۱	شهره معرفت	التحو الهندي والتحو العربي (التشابهات فی التعاریف والمصطلحات و طرح القواعد)	
۱۹۲	محمود ندیمی هرنلی	چرا: دو بیست و یک یرسش و یاسخ در زمینه تاریخ زبان فارسی	
۱۹۴	آمنه بیدگلی	ایرانیان و رؤیای قرآن پارسی	
Contents		1	
Summary of Contents		3	

روزپاداشت زبان فارسی و بزرگداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی^۱

فرهنگستان زبان و ادب فارسی جمهوری اسلامی ایران، که گاه «فرهنگستان سوم» نامیده می‌شود، در ۱۳۶۹ تأسیس و امسال سی و پنج‌ساله شده است. سی و پنج‌سالگی برای یک مؤسسه علمی، هرچند عمر کمی نیست، چندان زیاد هم نیست. ترکه نازکی که سی و پنج سال پیش در شورای عالی انقلاب فرهنگی به‌همّت رئیس جمهوری وقت و رهبر معظم کنونی جمهوری اسلامی ایران غرس شد، اکنون به نهالی برومند و بالابند مبدل شده است و امید می‌رود که دیری نگذرد «درختی گشن‌بیخ و بسیارشاخ» شود و سایه و ثمرش از خانه ما فراتر رود و به همسایگان دور و نزدیک نیز بهره‌رساند.

زبان فارسی، که تباری چندهزارساله دارد، همواره رشته پیوند همه مردم ایران و مدار و محور وحدت ملت ایران و از ارکان اصلی هویت ملی ایرانیان به‌شمار رفته است. این زبان، بیش از هزار سال پیش، به‌همّت نویسندگان و شاعران بزرگی چون رودکی، به درجه‌ای از کمال و پختگی رسیده بوده و به فردوسی بزرگ این توانایی را بخشیده که شاهنامه را با آن همه اسطوره و افسانه و حماسه و حکایت و حکمت که در آن هست بسراید و، با فراهم آوردن دیوانی افزون‌بر پنجاه‌هزار بیت، کاخی بلند و باشکوه از نظم پی افکند که باد و باران بدان گزند نرساند.

۱. متن سخنرانی دکتر غلامعلی حدّاد عادل، رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، که در آیین پاسداشت زبان فارسی و بزرگداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی (در روز چهارشنبه ۲۴ اردیبهشت ۱۴۰۴) در تالار قلم کتابخانه ملی ایراد شده است.

ایرانیان، که در جای جای ایران زمین به زبان‌ها و گویش‌های گوناگون سخن می‌گفته‌اند، از دیرباز فارسی را به مثابه زبان مشترک میان خود برگزیده‌اند و، به‌مدد این زبان، بر اختلاف زبان‌ها غلبه کرده و ناهم‌زبانی را به هم‌زبانی و همدلی بدل ساخته‌اند. فارسی نه تنها حلقه وصل ایرانیان که زبان مشترک بسیاری از مردمان سرزمین‌های دور و نزدیک در شبه قاره هند و آسیای میانه و آسیای صغیر و آناتولی و غرب آسیا نیز بوده است.

بی‌سبب نیست که، از روزگاران کهن تا امروز، هر بیگانه‌ای که چشم طمع به ایران دوخته بوده و عظمت ایران و عزت ایرانی را بر نمی‌تابیده است، انگیزه شوم خود را با تعریض و تعرض به هویت زبان فارسی بیان می‌کرده؛ تابدانجا که حتی با نام تاریخی چند هزار ساله خلیج فارس هم دشمنی می‌ورزیده است.

زبان فارسی، با وسعت و اژگانی و نیرومندی دستور زبانش، قابلیت رشد و توسعه خود را در طول تاریخ به اثبات رسانده و توانسته است هم زبان بیان احساسات و عواطف و اعتقادات و اخلاق و هم زبان علم و حکمت شود. گواه ما بر اینکه فارسی می‌تواند زبان علم شود وجود کتاب‌هایی نظیر ترجمه قرآن معروف به ترجمه تفسیر طبری است که، دست کم، یک‌صد سال قبل از سروده شدن شاهنامه پدید آمده و نیز هدایه المتعلمین فی الطب آخوینی بخاری است که آن‌هم سال‌ها پیش از شاهنامه به زبان فارسی در علم پزشکی در چند صد صفحه تألیف شده. فرهنگستان با تکیه بر چنین پشتوانه‌ای است که توانسته در سی سال اخیر، برای لغات و اصطلاحات علمی و فنی بیگانه، نزدیک به هفتاد هزار معادل فارسی تصویب کند و آن مجموعه را در قالب فرهنگ لغتی مفصل، هم‌زمان با برپایی این مجلس، در سی و ششمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران منتشر سازد و در دسترس اهل علم و ادب قرار دهد. انتشار سی و هفت فرهنگ تخصصی موسوم به هزار واژه در رشته‌های علمی و فنی، که در بردارنده مصوبات فرهنگستان است، گواه دیگری بر این سخن است که زبان فارسی می‌تواند زبان علم شود.

افزون بر این، فرهنگستان طرح ملی بزرگ دیگری نیز در دست اجرا دارد که همانا تألیف فرهنگ جامع زبان فارسی است. در این طرح مقرر است فرهنگی در سی و پنج مجلد تألیف شود تا لغات این زبان را، با همه تحوّل و دگرگونی‌های تاریخی و زبانی آن، یکجا گرد آورد و با تکیه بر شواهد منثور و منظوم تعریف کند. از این مجموعه تاکنون سه مجلد به چاپ رسیده است.

در کنار کوشش‌های زبانیِ یادشده، فرهنگستان توانسته است با تألیف دایرةالمعارفی به نام *دانشنامه زبان و ادب فارسی* مرجعی قابل اطمینان و سودمند در اختیار استادان زبان و ادبیات فارسی و پژوهشگران و دانشجویان این رشته قرار دهد و آنان را از مراجعه به منابع دور از دسترس بی‌نیاز کند. چاپ سوم این *دانشنامه*، با تألیف یک ذیل هزارصفحه‌ای، به چهارده مجلد بالغ شده است. فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به‌واقع، زبان‌های باستانی و نیز زبان‌های محلی و مادری و گویش‌های گوناگون را در سراسر ایران نه تنها یک واقعیت بلکه یک فرصت و یک نعمت و برکت می‌داند و حفظ آن زبان‌ها و گویش‌ها را نیز وظیفه خود می‌شناسد. گواه این سخن نیز پژوهش‌های و چندساله در این زبان‌ها و گویش‌ها و تألیف ده‌ها کتاب حاوی گویش‌های محلی در سراسر ایران است.

امروزه، زبان فارسی به درجه‌ای از سلاست و قوت رسیده که می‌تواند هم در عرصه شعر و ادب آثاری بدیع و دل‌نشین بیافریند و هم در حوزه علم و فن کتاب‌هایی روزآمد و کارآمد پدید آورد. رشد چشمگیر شعر فارسی در دهه‌های اخیر و گسترش ادبیات داستانی و ترجمه‌های فراوان داستان‌های بلند و کوتاه از زبان‌های دیگر به زبان فارسی و نیز ترجمه آثار فلسفی فیلسوفان بزرگ به این زبان، همه‌وهمه، واقعیتی انکارناپذیر است.

معانی عمیق و لطیف الهی و عرفانی موجود در متون نظم و نثر کهن فارسی، که آن را بحق شایسته عنوان زبان دوم جهان اسلام ساخته، و همچنین نیاز سایر کشورها به زبان فارسی برای گسترش روابط سیاسی و اقتصادی و فرهنگی سبب شده است تا کرسی‌های آموزش زبان فارسی در دانشگاه‌ها برقرار و کلاس‌های آزاد آموزش زبان فارسی به مشتاقان یادگیری این زبان هرچه بیشتر پررونق باشد. بنیاد سعدی، که عمر آن به پانزده سال نزدیک می‌شود، در کنار فرهنگستان، امر مهم آموزش و گسترش زبان فارسی در جهان را بر عهده گرفته و، بر پایه اصول علمی حاکم بر آموزش زبان فارسی به غیرفارسی‌زبانان و استفاده از انواع امکانات، در این راه تلاش می‌کند.

فرهنگستان نمی‌خواهد جانشین دانشکده‌های ادبیات و حتی مؤسسات پژوهشی این حوزه شود بلکه راهبرد اصولی آن این است که زیرساخت‌های لازم را برای انواع پژوهش‌ها و فعالیت‌های زبانی و ادبی ایجاد کند و در اختیار مؤسسات علمی و پژوهشگران و نویسندگان و ادیبان و مترجمان قرار دهد. بر پایه چنین رویکردی، به‌ویژه در سال‌های اخیر، فرهنگستان درهای خود را به روی

استادان و دانشجویان و معلمان مدارس و حتی دانش‌آموزان گشوده و امکان استفاده از کتابخانه غنی و ارزشمند خود را برای محققان فراهم ساخته است.

فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به مناسبت فرخنده‌روز بیست و پنجم اردیبهشت، با گرامیداشت یاد و نام فردوسی و شاهنامه او، این روز را به همه ملت ایران و همه فارسی‌زبانان و فارسی‌دانان و دوستداران این زبان در سراسر جهان تبریک می‌گوید و امیدوار است بتواند، با بهره‌مندی از استادان عالی‌قدری که اعضای پیوسته و وابسته و افتخاری آن در ایران و دیگر کشورهای جهان‌اند، به وظیفه خطیر خود در پاسداری از این میراث ارزشمند ملی و جهانی عمل کند.

مدیر مسئول



درباره دستورخط فارسی شکسته

امید طیب‌زاده* (عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ایران)

چکیده: مقاله حاضر، که صورت تکمیل شده متن خطابه نگارنده است در چهارصد و هشتاد و دومین جلسه شورای فرهنگستان زبان و ادب فارسی (دوشنبه ۲۱ خرداد ۱۴۰۳)، مشتمل بر سه بخش است: در بخش نخست، مفاهیم مقدماتی و کلی مربوط به بحث شکسته‌نویسی و دستورخط معرفی می‌شود؛ بخش دوم بحث درباره انواع صورت‌های شکسته فارسی است که عبارت‌اند از: «صورت‌های شکسته غیر فعلی»، «صورت‌های شکسته افعال تام»، «صورت‌های شکسته پی‌بستی»، و «صورت‌های شکسته عبارتی»؛ و بالاخره بخش سوم بحثی اجمالی است درباره ضرورت درج و ویرایش صورت‌های شکسته در فرهنگ‌های فارسی.

کلیدواژه‌ها: گفتاری نویسی، شکسته‌نویسی، خط شکسته فارسی، دستورخط شکسته فارسی.

مقدمه

استعمال کلمات شکسته (مانند «آگه»، «باشه»، «خونه»، «می‌خوام» و جزآن) در آثار ادبی شاعران و مخصوصاً نویسندگان معاصر فارسی، به‌رغم مخالفت‌های اولیه و شدید برخی از فضلاء دانشمند و صاحب‌نام، بسامد بسیار بالا و روزافزونی در صد سال اخیر داشته است. پیشرفت حیرت‌انگیز فناوری‌های جدید، گسترش چشمگیر شبکه‌های اجتماعی، رواج گسترده ارتباطات کتبی انبوه در فضای مجازی، و از همه مهم‌تر پیوستن خیل انبوه نوجوانان و حتی کودکانی که هنوز زبان فارسی رسمی را به‌درستی یاد نگرفته‌اند به کاربران و نویسندگان این رسانه‌ها در دو سه دهه اخیر، همه‌وهمه، بر بسامد کاربرد این قبیل کلمات افزوده است. این کاربرد گسترده و روزافزون توجهات بسیاری را در میان ادبا و زبان‌شناسان به خود جلب کرده و آرای متفاوتی برانگیخته است. برخی

از آنان این قبیل کلمات را مایه تباهی و فساد زبان فارسی و مخصوصاً ادبیات آن دانسته و مصرّاً در پی امحای آن برآمده‌اند و برخی دیگر ظهور این قبیل کلمات را در نوشتار فارسی ناگزیر و طبیعی شمرده و بر معیارکردن آن‌ها در خطّ فارسی کوشیده‌اند. نویسنده این مقاله به گروه دوم تعلق دارد و در این مختصر، که مشتمل بر سه بخش است، درباره این کلمات و شیوه‌های معیارکردنشان در خطّ فارسی سخن می‌گوید. در بخش نخست، مفاهیم مقدّماتی و کلیّی مربوط به شکسته‌نویسی و دستور خط معرّفی و تعریف شده است. بخش دوم معرّفی انواع صورت‌های شکسته فارسی است که عبارت‌اند از: «صورت‌های شکسته غیر فعلی»، «صورت‌های شکسته افعال تام»، «صورت‌های شکسته پی‌بستی»، و «صورت‌های شکسته عبارتی». و بالاخره بخش سوم که بحثی اجمالی است درباره ضرورت درج و ویرایش صورت‌های شکسته در فرهنگ‌های فارسی.

۱. مفاهیم و اصطلاحات شکسته‌نویسی و دستور خط

در این بخش، به معرّفی و تعریف مفاهیم و اصطلاحاتی می‌پردازیم همچون «صورت‌های شکسته»، «گفتاری نویسی و شکسته‌نویسی»، «دستور خط»، «دوزبان‌گویی»، «ظهور گفتاری نویسی و شکسته‌نویسی در فارسی»، و «لزوم تدوین دستور خطّ شکسته فارسی».

صورت‌های شکسته

صورت شکسته عبارت است از شکل نوشتاری کلمه یا وند یا پی‌بستی که اولاً مبین تلفّظ سبک گفتاری فارسی باشد و ثانیاً معادل آوایی سالمی در فارسی رسمی و معیار داشته باشد. مثلاً، اگه و باشه و می‌تونم به ترتیب صورت‌های شکسته کلمات «اگر» و «باشد» و «می‌توانم» است؛ یا پسوند جمع «ا در «کتابا»، «گلا»، «مردا» صورت شکسته پسوند تصریفی جمع‌ها در «کتاب‌ها»، «گل‌ها»، «مردها» است؛ یا پی‌بستِ پس‌اضافه رو یا و در «کتاب رو» یا «کتابو» صورت شکسته پی‌بست را است. با توجه به آنچه گفتیم، کلماتی چون گر و ار را نمی‌توان صورت‌های شکسته کلمه «اگر» دانست، چون آن کلمات به سبک گفتاری تعلق ندارند بلکه به سبک ادبی یا کهن متعلق‌اند؛ و ثانیاً صورتی چون می‌تانم نیز صورت شکسته «می‌توانم» نیست زیرا نه به سبک گفتاری معیار فارسی بلکه به یکی از گونه‌های فارسی، مثلاً فارسی کرمانشاهی، تعلق دارد.

گفتاری نویسی و شکسته‌نویسی

گفتاری نویسی یا محاوره‌گرایی (colloquialism) به استفاده از ویژگی‌های زبان غیررسمی (informal) یا گفتاری در نوشتار اطلاق می‌شود. این شیوه، که خاصّه در داستان‌ها و نمایشنامه‌ها و یا برخی

گزارش‌های خبری یا مکاتبات دوستانه مشاهده می‌شود، تقریباً در تمام زبان‌های دنیا وجود دارد. ویژگی‌های زبان گفتاری عمدتاً به چهار طریق «واژگانی»، «نحوی»، «صرفی»، و «آوایی» در نوشتار ظاهر می‌شود.

گفتاری‌نویسی واژگانی به استفاده از کلمات خاص گفتاری در نوشتار اطلاق می‌شود؛ مثلاً به‌کارگیری کلماتی چون «خَفَن»، «شاسکول»، «ننه‌مرد»، و «واسه» در نوشتار به شکل‌گیری گفتاری‌نویسی واژگانی می‌انجامد.

گفتاری‌نویسی نحوی عبارت است از کاربرد نحو گفتاری در نوشتار؛ مثلاً تفاوت دو جمله «آن‌ها به تهران رفتند» و «آن‌ها رفتند تهران» تنها به نحوشان مربوط می‌شود که اولی دارای نحو فارسی رسمی (formal) و دومی دارای نحو گفتاری است.

در گفتاری‌نویسی صرفی، نویسندگان از وندهایی استفاده می‌کنند که خاص زبان گفتار است؛ مثلاً استفاده از پسوندهایی مانند «و»، «کی»، و «که» در کلماتی چون «چلمو»، «دختره»، «راستکی»، «مردکه» به شکل‌گیری گفتاری‌نویسی صرفی منجر می‌شود.

و سرانجام، در گفتاری‌نویسی آوایی، از تلفظ گفتاری کلمات در نوشتار استفاده می‌شود؛ مثلاً به‌جای «خانه» می‌نویسند «خونه»، یا به‌جای «رفتند» «رفتن»، یا به‌جای «اگر» «اگه» و غیره. این صورت‌های تلفظی گفتاری همان صورت‌های شکسته‌اند که بدان‌ها اشاره کردیم.

برخی از پژوهشگران اصرار دارند که به‌هنگام بحث درباره صورت‌های شکسته، به‌جای استفاده از اصطلاحات جاافتاده‌ای چون صورت شکسته یا شکسته‌نویسی، از اصطلاحات جدیدتری مانند «صورت گفتاری» یا «گفتاری‌نویسی» و مانند آن استفاده کنند. این عمل در حد مباحث کلی و عمومی البته ایرادی ندارد اما باید دانست که، در مقالات علمی و تخصصی، اولاً وضع غیر ضرور اصطلاحات جدید به‌جای اصطلاحات جاافتاده و قدیم باعث خلط مبحث می‌شود و ثانیاً اطلاق کل به جزء نه تنها غیر جایز بلکه اساساً اشتباه و گمراه‌کننده است. خلاصه‌اینکه شکسته‌نویسی یکی از انواع گفتاری‌نویسی است و نباید آن را با گفتاری‌نویسی یکی دانست.

دستور خط

دستور خط عبارت است از مجموعه‌ای از قواعد نگارشی که هدف آن ایجاد وحدت در کار نگارش لغات و صورت‌های دستوری در یک جامعه زبانی است. هدف دستور خط از میان‌برداشتن تفاوت‌های فردی و لهجه‌ای در املا و گاه حتی تلفظ لغات است. به‌هنگام بحث درباره دستور خط باید بین سه دوره تمایز نهاد: دوره پیش از اختراع دستگاه چاپ؛ دوره پس از اختراع دستگاه چاپ و رواج آن؛ و بالاخره دوره فناوری‌های مدرن دیجیتال و هوش مصنوعی.

در دوره نخست، یعنی دوره پیش از اختراع دستگاه چاپ، مسئله دستور خط معیار اهمیت چندانی نداشت و کاتبان و محرران غالباً به هر طریق که مایل بودند متون خود را می‌نگاشتند؛ به طوری که گاه، حتی در یک صفحه واحد، یک کلمه مرکب را با چند رسم الخط مختلف می‌نوشتند. در دوره دوم، که با اختراع دستگاه چاپ و رواج کتاب‌های چاپی آغاز شد، کم‌کم اهمیت زبان معیار و دستور خط آشکار شد و نخستین دستورهای مربوط به شیوه نگارش به انتشار درآمد. این دوره، در اروپا، حدوداً در عصر رنسانس و مقارن با اختراع دستگاه چاپ (حدود قرن‌های چهاردهم و پانزدهم) آغاز می‌شود اما آغاز آن در ایران به اوایل قرن نوزده، یعنی به زمان رواج دستگاه‌های چاپ سربی، بازمی‌گردد.

دوره سوم مربوط به زمانه حاضر است که پای فناوری‌های مدرن دیجیتالی و هوش مصنوعی به میان می‌آید و فعالیت‌هایی چون پردازش زبان‌های طبیعی، تبدیل متن به گفتار، تبدیل گفتار به متن، ترجمه ماشینی، بازیابی اطلاعات، و تهیه فرهنگ‌ها و پیکره‌های عظیم اهمیت می‌یابند. اهمیت دستور خط در این دوره به مراتب بیش از دوره‌های قبل است زیرا تعامل ماشین با انسان از طریق خط تنها زمانی به حد اعلای خودش می‌رسد که خط، از حیث ویژگی‌های صوری یا رسم الخط، هر چه منسجم‌تر و یکدست‌تر باشد.

دوزبان‌گونی

دوزبان‌گونی (diglossia) به وجود هم‌زمان دو گونه زبانی معیار در یک جامعه زبانی واحد اطلاق می‌شود. در چنین موقعیتی، از یکی از گونه‌ها به منزله زبان رسمی نوشتاری و از دیگری به مثابه زبان غیر رسمی و گفتاری استفاده می‌شود (see Ferguson 1972). دوزبان‌گونی درجات گوناگونی دارد و شدیدترین حالت آن را مثلاً در جوامع عربی‌زبان می‌توان مشاهده کرد. در هریک از کشورهای عربی معمولاً یک گونه محلی وجود دارد (مانند گونه عراقی یا مصری یا سوری و غیره) که خاص گفتگوهای روزمره و مردم کوچه و بازار است و یک گونه رسمی که خاص محیط‌های رسمی و مردم تحصیل کرده است و امروزه آن را «عربی مدرن معیار» (Modern Standard Arabic: MSA) می‌نامند. تفاوت بین هریک از این گونه‌های محلی با عربی مدرن معیار گاه به حدی است که فراگیری گونه دوم برای عربی‌زبانان هیچ دست‌کمی از فراگیری یک زبان خارجی جدید ندارد. باری، یک کودک عراقی گونه گفتاری یا فروگونه (low variety) عربی را در خانه و گونه رسمی یا فراگونه (high variety) عربی معیار جدید را، اگر اصلاً یاد بگیرد، در مدرسه و نزد معلم فرامی‌گیرد.

جالب است که این مشکل برای مترجمان رمان‌های عربی به زبان‌های خارجی نیز به شکل دیگری خود را نمایان می‌سازد؛ مثلاً، نجیب محفوظ (رمان‌نویس صاحب‌نام مصری)، در دیالوگ‌های

برخی آثارش، از گونه محاوره‌ای مصری نیز در کنار عربی مدرن معیار استفاده می‌کند. راجر آلن (مترجم آثار محفوظ به انگلیسی) متذکر می‌شود که هم گونه محاوره‌ای محفوظ را به راحتی درک می‌کند و هم گونه رسمی او را؛ اما آنچه کار ترجمه برخی آثار محفوظ را به انگلیسی دشوار می‌کند ناممکن بودن انتقال این دوگانگی به زبان انگلیسی است (Allen 2006)؛ در واقع، انتقال این پدیده به فارسی ساده‌تر است تا انتقال آن به انگلیسی زیرا شدت دوزبان‌گونی در فارسی، گرچه بسیار کمتر از عربی است، بسیار بیشتر از شدت آن در زبان انگلیسی است و به همین دلیل کار انتقال دوزبان‌گونی در آثار نویسندگانی چون محفوظ به فارسی بسیار ساده‌تر از انتقال این پدیده به زبان انگلیسی است.

جالب است نخستین بار خارجی‌هایی که قصد فراگیری زبان فارسی داشتند متوجه شدند بین زبان فارسی در محیط‌های رسمی و زبان فارسی در کوچه و بازار تفاوت‌های فاحشی وجود دارد؛ مثلاً مشاهده کردند فارسی‌زبانان در محیط‌های رسمی می‌گویند «آن‌ها به تهران می‌روند» اما در محاوره می‌گویند «اونا می‌رن تهرون». چنان‌که ملاحظه می‌شود، این دو جمله از حیث ویژگی‌های صرفی و نحوی و تلفظی تفاوت‌های بسیاری با هم دارند. وجود این تفاوت‌ها خارجی‌ها را به شدت حیرت‌زده می‌کرد؛ کما اینکه نخستین مقاله‌های علمی نیز درباره این تفاوت‌ها و نیز نخستین اشارات به وجود دوزبان‌گونی در فارسی حاصل تبعات و تأملات همین پژوهشگران و زبان‌شناسان خارجی بوده است. (مثلاً رک. Boyle 1952)

علی‌اشرف صادقی، در مقاله «زبان معیار»، از دو گونه فارسی در ایران سخن گفته است: یکی «گونه معیار رسمی» و دیگری «گونه معیار گفتاری» (صادقی ۱۳۶۲). گونه معیار رسمی همان زبانی است که از آن در اخبار رادیو و تلویزیون و روزنامه‌ها و کتاب‌های درسی استفاده می‌شود؛ و گونه معیار گفتاری همان است که در دیالوگ‌های فیلم‌ها و نمایشنامه‌های فارسی به کار می‌رود و مردم کوچه و بازار ایران در تعامل‌های گفتاری خود با هم از آن استفاده می‌کنند. گونه معیار گفتاری رایج در ایران، که آن را تسامحاً «فارسی تهرانی» نیز نامیده‌اند، همان است که نویسندگان ایرانی در دیالوگ‌های آثار داستانی خود به فراوانی از آن استفاده کرده‌اند. رواج گسترده و روزافزون این کاربرد در متون ادبی معاصر فارسی، که خواه‌ناخواه با شکسته‌نویسی همراه بوده است، لزوم توجه به تهیه دستور خط فارسی شکسته را جهت یکدست کردن آن صدچندان کرده است.

ظهور گفتاری نویسی و شکسته‌نویسی در فارسی

به‌طور نمادین و باندکی تسامح می‌توان انتشار یکی بود یکی نبود (۱۳۰۰) جمalzاده را آغاز گفتاری نویسی در فارسی (رک. جمalzاده ۱۳۰۰) و انتشار آثاری چون سه قطره خون (۱۳۱۱) و سایه روشن

(۱۳۱۲) و بوف کور (۱۳۱۵) و علویه خانم و ولنگاری (۱۳۲۲) هدایت را آغاز شکسته‌نویسی در این زبان دانست (رک. هدایت ۱۳۱۱؛ همان ۱۳۱۲؛ همان ۱۳۱۵؛ و همان ۱۳۲۲). بعد از این آثار است که ناگهان گفتاری نویسی و مخصوصاً شکسته‌نویسی رواج گسترده‌ای می‌یابد در آثار نویسندگانی چون صادق چوبک و آل احمد و ابراهیم گلستان و بزرگ علوی و غلامحسین ساعدی و دیگران.

همان‌طور که اشاره شد، بویل، حدود بیست سال پس از ظهور شکسته‌نویسی فارسی، مقاله خود را با عنوان «Notes on the Colloquial Language of Persia as Recorded in Certain Recent Writings» در باره فارسی معیار گفتاری منتشر کرد و از رواج گسترده و شدید شکسته‌نویسی در فارسی سخن گفت. او در مقاله خود متذکر شده است که در تمام زبان‌های دنیا تفاوت‌های بسیار بین کاربرد ادبی و محاوره‌ای زبان وجود دارد اما در این میان تفاوت عجیبی بین زبان‌های غربی از یک سو و فارسی از دیگر سو هست و آن اینکه، در زبان‌های غربی، اصطلاحات و ساخت‌های خاص محاوره از مدّت‌ها پیش وارد نمایشنامه‌ها و آثار داستانی شده؛ در حالی که این اتفاق در زبان فارسی بسیار جدید و ناگهانی بوده است. (Boyle 1952)

به مثالی از شکسته‌نویسی در داستان کوتاه «گاو»، اثر غلامحسین ساعدی، التفات شود. توجه شود مکان این داستان یکی از روستاهای دورافتاده ایران است که هیچ ربطی به تهران ندارد اما نویسنده، برای القای هرچه بیشتر فضا و زبان محاوره‌ای، در این داستان از فارسی معیار گفتاری بهره برده؛ پس بدیهی است که اطلاق فارسی تهرانی به این گونه کاملاً ناصحیح است و بهتر است این گونه را همواره همان فارسی معیار گفتاری بنامیم. در متن، زیر صورت‌های شکسته خط کشیده‌ایم:

کی داره گریه می‌کنه؟ آره یکی داره گریه می‌کنه! زن مشدی حسن اومده کنار استخر، خودشو می‌زنه و گریه می‌کنه. من چه می‌دونم، شاید بلایی سر مشد حسن اومده. مشد حسن که توده نیس، رفته سیدآباد عملگی [...] چی شده خواهر؟ بگو چی شده. ننه خانوم، خبری شده؟ ها؟ مشدی حسن طوری شده؟ نمی‌تونه حرف بزنه [...] مردها برن کنار [...] (سعدی ۱۳۴۳، ص ۳۵)

لزوم تدوین دستور خط گونه معیار گفتاری

همچنان که گفتیم، زبان فارسی در ایران دارای دو گونه معیار است: یکی گونه معیار رسمی که خوشبختانه دستور خط آن، با عنوان دستورخط فارسی (شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، به بهترین شکل ممکن تدوین شده و به خوبی جا افتاده است؛ و دیگری گونه معیار گفتاری که در حال حاضر فرهنگستان دستور خط مصوبی برای آن ندارد. حدود صد سال از عمر گونه معیار گفتاری در آثار ادبی معاصر ما می‌گذرد و ما نه می‌توانیم و نه حق داریم شکسته‌نویسی را در این آثار نادیده بگیریم. علاوه بر این، امروزه نقش نوشتار در جوامع بزرگ دنیا و من جمله ایران به شدت

تغییر کرده و گسترش یافته است؛ به طوری که، اگر سی چهل سال پیش هرکسی نمی توانست دست به قلم ببرد و مطلبی بنویسد، امروزه نه تنها دانش آموزان کلاس های اول و دوم ابتدایی هم برای خودشان دارای رسانه اند و در آن مطلب می نویسند بلکه عمدتاً نیز از فارسی شکسته بهره می برند. این همه ایجاب می کند فرهنگستان زبان و ادب فارسی شیوه نامه قابل استنادی برای دستور خط شکسته فارسی تدوین کند. ادبیات کلاسیک و زبان معیار رسمی فارسی، در کنار ادبیات معاصر و زبان گفتاری معیار، بخشی از فرهنگ ما را تشکیل می دهند و این هر دو شایسته توجه یکسانی اند. تاکنون سه فهرست، براساس مآخذ متفاوت، از صورت های شکسته فارسی تهیه شده است: یکی دو فهرستی که نگارنده در ۱۳۹۸ با عنوان مبانی و دستور خط فارسی شکسته و دستور خط و فرهنگ املایی از صورت های شکسته موجود در آثار داستانی و نمایشی گردآوری کرده است (رک). طیب زاده الف ۱۳۹۸ و همان ب ۱۳۹۸) و دیگری فهرستی که قیومی و مسگرخویی در ۱۴۰۳ با عنوان دستور خط و فرهنگ املایی فارسی غیررسمی فراهم آورده (رک. قیومی و مسگرخویی ۱۴۰۳) و این صورت ها را از فضای مجازی استخراج کرده اند (نیز رک. صلح جو ۱۳۸۶ و همان ۱۳۹۱). اگر از برخی صورت های املایی ناصحیحی که قیومی و مسگرخویی در فهرست خود آورده اند بگذریم، می توان گفت که اولاً هر دو فهرست دارای اقلام تقریباً مشابهی اند و ثانیاً تعداد صورت های شکسته فارسی خیلی بیشتر از اقلامی نیست که در این دو فهرست گردآوری شده است. تعداد این صورت ها، حتی با احتساب تمام صیغه های صرف شده فعلی (برم، بری، بره... بگم، بگی، بگه...؛ بخوام، بخوای، بخواد...)، به ۴۰۰ تا نمی رسد. پس به جرئت می توان گفت فهرست صورت های شکسته از قبل تهیه شده و حال فقط کار ضابطه مند کردن املائی آن ها باقی مانده است. به نظر نگارنده، مهم ترین اصل در ضابطه مند کردن صورت های شکسته این است که آن ها را حتی الامکان شبیه به صورت های معیار رسمی خودشان در دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان انتخاب کنیم؛ مثلاً، اگر ما طبق دستور خط مصوب فرهنگستان از بین صورت های «می خواهم» و «می خواهم» و «میخوام» اولی را به مثابه صورت معیار برمی گزینیم (رک. دستور خط فارسی ۱۴۰۱، ص ۳۹)، پس، از بین صورت های شکسته صحیح «می خوام» و «می خوام» و «میخوام» (و نیز صورت های ناصحیح «می خام» و «می خام» و «میخام») فقط باید اولی (می خوام) را به منزله صورت معیار شکسته برگزینیم. انتخاب هر صورت دیگری، به جز صورت نزدیک به صورت مصوب رسمی، باعث فاصله انداختن بین صورت های رسمی و گفتاری می شود و کار یادگیری و جانداختن آن ها را برای اهل زبان مشکل می سازد.

۲. انواع صورت‌های شکسته فارسی

صورت‌های شکسته فارسی را ذیل این چهار نوع بررسی می‌کنیم: «صورت‌های شکسته غیر فعلی»، «صورت‌های شکسته افعال تام»، «صورت‌های شکسته پی‌بستی»، و «صورت‌های شکسته عبارتی». در اینجا، به اختصار به معرفی این موارد می‌پردازیم.

صورت‌های شکسته غیر فعلی

صورت‌های شکسته غیر فعلی از حیث جزء کلام به یکی از مقوله‌های واژگانی اسم، صفت، قید، حرف، یا ضمیر تعلق دارند؛ مثلاً،

آتش / آتیش؛ آخر / آخه؛ آرام / آروم؛ آقا / آق؛ آن / اون؛ ابراهیم / ابرام؛ از / آ؛ استاد / اوستا؛ اگر / اگه؛ البته / البت؛ بادام / بادوم؛ باران / بارون؛ بام / بوم؛ بلیت / بیلیت؛ پاسبان / پاسبون؛ پانزده / پونزده؛ پس / په؛ پیراهن / پیرن؛ تکان / تکون؛ نگه / تیگه؛ تمام / تموم؛ تومان / تومن؛ تهران / تهرون؛ جگر / جیگر؛ چهار / چار ...

این موارد را می‌توان ذیل مقوله «صورت‌های کوتاه‌شده» (contractions یا short forms) قرار داد. باید توجه داشت که غالب صورت‌های شکسته، از حیث تعداد هجاها یا واج‌هاشان، از صورت‌های سالمشان کوتاه‌ترند (مثلاً: آق؛ از؛ آ؛ ابراهیم / ابرام؛ البته / البت؛ پس / په؛ پیراهن / پیرن؛ چهار / چار)؛ اما مواردی از صورت‌های شکسته نیز وجود دارد که، از حیث تعداد هجاها یا واج‌هاشان، با صورت‌های سالم خود مساوی‌اند (مثلاً: اگر / اگه؛ بوم / بوم؛ پیراهن / پیرن؛ چه / چی؛ تهران / تهرون؛ کاشان / کاشون؛ و ...).

صورت‌های شکسته افعال تام

صورت‌های شکسته افعال تام فارسی را ذیل دو عنوان «تناوب‌های سبکی شناسه‌ها» و «تناوب‌های سبکی بن مضارع فعل» بررسی و معرفی می‌کنیم.

تناوب‌های سبکی شناسه‌ها

تمام افعال فارسی در سه تا از صیغه‌های بن مضارع (سوم‌شخص مفرد، دوم‌شخص جمع، و سوم‌شخص جمع) و نیز در دو تا از صیغه‌های بن ماضی خود (دوم‌شخص و سوم‌شخص جمع) دارای شناسه‌هایی با صورت‌های متفاوت سالم و شکسته‌اند:

- در بن مضارع: بخوابد / بخوابه؛ بخواید / بخوایه؛ بخوابند / بخوابند؛ بخوابند / بخوابند.

- در بن ماضی: خوابیدید / خوابیدین؛ خوابیدند / خوابیدند.

در کلمات مختوم به صامت، صورت‌های پی‌بستی سالم و شکسته فقط در صیغه‌های سوم‌شخص مفرد و دوم‌شخص و سوم‌شخص جمع متفاوت‌اند:

کارگرس ← کارگره؛ کارگرید ← کارگرین؛ کارگرن ← کارگرن.

اما صورت‌های شکسته و سالم پی‌بستی فعل استن، پس از مصوت‌ها، تقریباً در تمام صیغه‌ها با هم تفاوت دارند. این تفاوت‌ها را، بسته به مصوت پایان کلمه پایه، در اینجا فهرست‌وار نمایش می‌دهیم:

- بعد از مصوت /i/ مخفی‌ام ← مخفی‌یم؛ مخفی‌ای ← مخفی‌یی؛ مخفی‌است ← مخفی‌یه؛ مخفی‌ایم ← مخفی‌ییم؛ مخفی‌اید ← مخفی‌یین؛ مخفی‌اند ← مخفی‌ین.

- بعد از مصوت /e/ مهرام ← مهره‌م؛ مهره‌ای ← مهره‌یی؛ مهره‌است ← مهره‌س؛ مهره‌ایم ← مهره‌ییم؛ مهره‌اید ← مهره‌یین؛ مهره‌اند ← مهره‌ن.

- بعد از مصوت /u/ دانشجویم ← دانشجوم (دانشجونم)؛ دانشجویی ← دانشجوئی؛ دانشجوست ← دانشجوئه؛ دانشجوییم ← دانشجونیم؛ دانشجویید ← دانشجوئید؛ دانشجوئین ← دانشجوئن.

- بعد از مصوت /o/ پادوام ← پادونم؛ پادوای ← پادوئی (پادویی)؛ پادوست ← پادوئه؛ پادوایم ← پادوئیم (پادوییم)؛ پادواید ← پادوئید (پادویید)؛ پادواند ← پادوئن.

- بعد از مصوت /α/ تنهایم ← تنهانم (تنهام)؛ تنهای ← تنهائی؛ تنهاست ← تنهائه (تنهاس)؛ تنهایم ← تنهائیم؛ تنهائید ← تنهائین (تنهائین)؛ تنهائند ← تنهائن (تنهان).

صورت‌های شکسته پی‌بستی نقش‌نمای «را»

نقش‌نمای را دو صورت شکسته پی‌بستی دارد: رو (مثلاً در «کتاب رو») و و (در «کتاب و»). صورت رو همواره به همین شکل (با تمام فاصله از کلمه قبل از خود) نوشته می‌شود:

بابا رو؛ پادو رو؛ پیاز رو؛ شام رو؛ خونه رو.

اما صورت شکسته‌تر و، بسته به نوع صامت یا مصوت پایان پایه، به شکل‌های متفاوتی در خط ظاهر می‌شود:

- بعد از صامت‌های منفصل (پیوندناپذیر) بدون فاصله: پیازو؛ مارو.

- بعد از صامت‌های متصل (پیوندپذیر) بدون فاصله: شامو؛ کتابو.

- بعد از مصوت /i/ با نیم فاصله: کفی‌و؛ علی‌و.

- بعد از بقیه مصوت‌ها (e a u o α) با تمام فاصله: خونه رو؛ شیره رو؛ بورو؛ تورو؛ نه رو.^۱

۱. در این مثال‌ها، آوای «ر» را می‌توان صامت میانجی در نظر گرفت.

صورت‌های شکسته پی‌بستی «ضمیری»

ضمیرهای متصل پی‌بستی دارای انواع گوناگونی اند؛ مانند ضمیرهای متصل «ملکی»، «مفعولی»، «فاعلی». این ضمیرها، پس از حروف اضافه «از» و «به» و «با»، شکل خاصی به خود می‌گیرند. تلفظ و املاي صورت‌های سالم و شکسته ضمیرهای متصل ملکی و مفعولی و فاعلی عیناً مانند هم است؛ بنابراین، در اینجا، ابتدا به اختصار و نمونه‌وار ضمیرهای متصل سالم و شکسته ملکی را به نمایندگی از همه انواع ضمیرهای متصل معرفتی می‌کنیم و، سپس، به ضمیرهای متصل پس از حروف اضافه مزبور می‌پردازیم.

ضمیرهای پی‌بستی متصل ملکی، بسته به واج پایانی کلمه قبل از خود، به اشکال متفاوت ظاهر می‌شوند:

- بعد از صامت: کتابم ← -؛ کتابت ← -؛ کتابش ← -؛ کتابان ← -؛ کتابتون؛ کتابشان ← کتابتون.

- بعد از مصوت /i/: بستیم ← بستنی‌ام ← بستنی‌ات ← بستنی‌ت؛ بستنی‌اش ← بستنی‌ش؛ بستنی‌امان ← بستنی‌یمون (بستنی‌مون)؛ بستنی‌اتان ← بستنی‌تون؛ بستنی‌شان ← بستنی‌شون (بستنی‌شون).

- بعد از مصوت /e/: کرام ← کرم؛ کرات ← کره‌ت؛ کراهش ← کره‌ش؛ کراهمان ← کره‌مون؛ کراهاتان ← کره‌تون؛ کراهشان ← کره‌شون.

- بعد از مصوت /a/: پارویم ← پاروم؛ پارویت ← پارتوت؛ پارویش ← پاروش؛ پارویمان ← پارومون؛ پارویتان ← پاروتون؛ پارویشان ← پاروشون.

- بعد از مصوت /o/: رادیوم ← رادیوات ← رادیوت؛ رادیواش ← رادیوش؛ رادیویمان ← رادیومون؛ رادیویتان ← رادیوتون؛ رادیویشان ← رادیوشون.

- بعد از مصوت /α/: بابایم ← بابام؛ بابایت ← بابات؛ بابایش ← باباش؛ بابایمان ← بابامون؛ بابایتان ← باباتون؛ بابایشان ← باباشون.

ضمیرهای متصل پی‌بستی، پس از سه حرف اضافه «از» و «به» و «با»، فقط به شکل شکسته ظاهر می‌شوند؛ به عبارت دیگر، این صورت‌های پی‌بستی شکسته فاقد صورت‌های پی‌بستی سالم و بدین شرح‌اند:

- از: ازَم؛ ازَت؛ ازُش؛ ازمون؛ ازتون؛ ازشون.

- به: بهِم؛ بهِت؛ بهِش (بش)؛ بهِش (بش)؛ بهمون؛ بهتون؛ بهشون.

- با: باهام (بام)؛ باهات (بات)؛ باهاش (باش)؛ باهامون (بامون)؛ باهاتون (باتون)؛ باهاشون (باشون).

صورت‌های شکسته پی‌بستی قید «هم»

قید هم، بسته به واجی که بدان می‌پیوندد، به دو صورت پی‌بستی عم (/am/) یا م (/m/) ظاهر می‌شود که دومی شکسته‌تر و گفتاری‌تر از اولی است:

- بعد از صامت‌های منفصل (پیوندناپذیر): پیاز ← پیازم؛ مار ← مازم.
- بعد از صامت‌های متصل (پیوندپذیر): شام ← شامم؛ کتاب ← کتابم.
- بعد از مصوّت /i/: کفی ← کفی‌یم؛ علی ← علی‌یم.
- بعد از مصوّت /e/: برّه ← برّه‌م؛ بیچه ← بیچه‌م.
- بعد از مصوّت‌های /o u/: کوکو ← کوکونم (کوکوم)؛ پادو ← پادونم (پادوم).
- بعد از مصوّت /a/: بابا ← بابانم (بابام).

صورت‌های شکسته عبارتی

در زبان فارسی عبارات شکسته‌ای وجود دارد که بیشتر به گونه لاتنی یا عوامانه (slang) تعلق دارند تا به گونه گفتاری. در اینجا، محض نمونه، تنها به چند مورد اشاره می‌کنیم: «بیخیل‌با» (بدل از «بی‌خیال‌بابا»); «زت زیاد» (بدل از «عزت‌زیاد»); «کرتیم» (بدل از «نوکرتم»).

طبق برآورد ما، گونه‌های آزاد سبکی حدود ۴۳٪ از کلّ کلمات شکسته متون داستانی گوناگون را تشکیل می‌دهند؛ پس از آن، نوبت به صیغه‌های شکسته فعلی می‌رسد با حدود ۳۲٪؛ و سپس صورت‌های کوتاه‌شده پی‌بستی با حدود ۲۵٪ (برای مشاهده پیکره و نحوه آمارگیری، رک. طیب‌زاده ۱۳۹۸ الف).

۳. صورت‌های شکسته و فرهنگ‌های فارسی

از میان صورت‌های شکسته فارسی، شاید فقط گونه‌های آزاد سبکی (حدود ۴۳٪ از کلّ کلمات شکسته) را باید در فرهنگ‌های فارسی مدخل کرد؛ زیرا اشتقاق آن‌ها از صورت‌های سالم عمدتاً از هیچ قاعده کلی و زبانی پیروی نمی‌کند. در این حالت کافی است صورت شکسته در محلّ الفبایی خاصّ خودش بیاید و خواننده از آنجا به صورت سالم کلمه ارجاع داده شود. در این حالت، اطلاعات لازم درباره هر کلمه را تنها باید ذیل صورت سالم درج کرد و صورت شکسته را صرفاً با عبارتی توضیحی، مانند «شکسته» یا مانند آن، مشخص کرد. طبق محاسبات نگارنده، تعداد کلّ این کلمات بسیار کمتر از ۱۰۰ تاست. به شماری از آن‌ها و شیوه ارجاعشان توجه شود:

- اروا (شکسته) ← ارواح؛ آگه (شکسته) ← اگر؛ په (شکسته) ← پس؛ پیرن (شکسته) ← پیراهن؛ تهرون (شکسته) ← تهران؛ چی (شکسته) ← چه؛ خب (شکسته) ← خوب؛ خيله [در خيله‌خَب] (شکسته) ← خیلی.

دو گروه دیگر از صورت‌های شکسته (صیغه‌های شکسته فعلی و صورت‌های کوتاه‌شده پی‌بستی) را لازم نیست در فرهنگ‌های فارسی مدخل کنیم زیرا هریک از این صورت‌ها، عمدتاً با قاعده‌ای کلی یا زیاده، از صورت سالم مشتق می‌شوند. برای معرفی این موارد کافی است تا در مقدمه فرهنگ به اختصار درباره انواع آن‌ها و شیوه اشتقاق و نگارششان توضیحاتی بیاوریم.

صورت‌های شکسته در دو فرهنگ فارسی

در اینجا، به اختصار، به نحوه برخورد دو فرهنگ فارسی با صورت‌های شکسته اشاره می‌کنیم: فرهنگ فارسی عامیانه (نجفی ۱۳۸۷) و «سامانه جستجوی دادگان فرهنگستان زبان و ادب فارسی» (صادقی، سامانه برخط).

فرهنگ فارسی عامیانه

ابوالحسن نجفی از مخالفان سرسخت شکسته‌نویسی بود (رک. طیب‌زاده ۱۳۹۰) و، مانند استادش پرویز ناتل خانلری (رک. ناتل خانلری ۱۳۵۳)، شکسته‌نویسی را عامل فساد زبان فارسی می‌دانست و همواره بر مخالفت با آن تأکید داشت. نجفی درباره چگونگی ضبط صورت‌های شکسته در فرهنگ‌های فارسی چنین گفته است:

یکی دیگر از مشکلاتی که فرهنگ‌نویسان با آن برخورد می‌کنند و راه حلی برای آن پیدا کرده‌ام و مورد اعتراض و انتقاد هم قرار گرفت فارسی شکسته است، یعنی فارسی محاوره‌ای؛ یعنی، وقتی املا می‌نویسند، «می‌رود» را می‌نویسند «می‌ره». این را باید چه‌کارش کنیم؟ فکر نکنید که این مسئله ساده‌ای است. مسئله بسیار پیچیده است. من راه حلی پیدا کرده‌ام که خودم هم راضی نیستم و نمی‌دانم واقعاً در این مورد جواب بدهد و در رعایتش نمی‌توانم صددرصد به آن معتقد باشم. (نجفی ۱۳۸۷، ص ۱۸۱)

اما راه حل نجفی، خیلی ساده، از این قرار است که تمام صورت‌های شکسته را تصحیح کند و به صورت سالم درآورد؛ مثلاً، او جمله ۱ (قسمتی از داستان علویه خانم صادق هدایت) را به شکل جمله ۲ تصحیح کرده است:

۱. منم گایی دلم برایش می‌سوخت، گریم می‌گرف ... دق دلی مون خالی میشد یه مرتبه با هم می‌خندیدیم. (هدایت ۱۳۲۲، ص ۲۴)
۲. گاهی دلم برایش می‌سوخت، گریه‌ام می‌گرفت ... دق دلیمان خالی می‌شد یکمرتبه با هم می‌خندیدیم. (نجفی ۱۳۸۷، ص ۶۶۹)

یا جمله ۳ (قسمتی از بوف کور هدایت) را به شکل جمله ۴ تصحیح کرده است:

۳. گفت: «قابلی نداره، باشه، بعد می‌گیرم». (هدایت ۱۳۱۵، ص ۲۵)
۴. گفت: «قابلی ندارد، باشد بعد می‌گیرم». (نجفی ۱۳۸۷، ص ۱۰۶۷)

«سامانه جستجوی دادگان فرهنگستان زبان و ادب فارسی» (سامانه برخط)

در این سامانه، هر شاهد از حیث حفظ صورت‌های شکسته عیناً به همان شکلی نقل شده است که در متن اصلی آمده و، به گمان نگارنده، این همان شیوه دقیق و صحیحی است که باید در تمام فرهنگ‌های فارسی از آن پیروی شود. توجه به نکته ظریف دیگری هم در اینجا اهمیت دارد و آن اینکه، در دادگان، علاوه بر نقل کامل هر شاهد و حفظ صورت‌های شکسته، رسم الخط نیز براساس رسم الخط فرهنگستان ویرایش یا یکدست شده است. مثلاً، جمله صادق هدایت در داستان *علویّه خانم* (جمله ۵) در سامانه «دادگان» به همان شکلی ضبط شده که در متن اصلی آمده است اما در عین حال، به لحاظ رسم الخط، ویرایش و یکدست نیز شده (جمله ۶):

۵. منم گایی دلم بر اش میسوخت، گریم میگرف ... دق دلی مون خالی میشد یه مرتبه با هم میخندیدیم.
(هدایت ۱۳۲۲، ص ۲۴)

۶. منم گایی دلم بر اش می سوخت، گریم می گرف ... دق دلی مون خالی می شد یه مرتبه با هم می خندیدیم.
(صادقی، سامانه برخط)

چنان که می بینیم، صورت‌هایی چون «میسوخت» و «میگرف» و «دق دلی مون» و «میشد» و «یه مرتبه» و «میخندیدیم» در کتاب هدایت (جمله ۵)، همه، مطابق رسم الخط فرهنگستان، ویرایش و به ترتیب مبدل شده‌اند به «می سوخت» و «می گرف» و «دق دلی مون» و «می شد» و «یه مرتبه» و «می خندیدیم».

به مثالی دیگر (جمله ۷) در داستان *کلاغ‌ها و آدم‌ها* (جمال میرصادقی ۱۳۶۷) و صورت ویرایش شده آن (جمله ۸) در سامانه دادگان توجه شود که، در آن هم، شاهد حفظ صورت‌های شکسته و در عین حال تصحیح رسم الخط هستیم:

۷. خیلِه خب، خیلِه خب، برای چی وقتی مهندسو دیدی دنبالش دویدی؟ (جمال میرصادقی؛ به نقل از صادقی، سامانه برخط)

۸. خیلِه خب، خیلِه خب، برای چی وقتی مهندسو دیدی دنبالش دویدی؟ (صادقی، سامانه برخط)

این شیوه‌ای است که باید در کار فرهنگ‌نگاری از آن متابعت کرد. فرهنگ‌نویس نباید صورت شکسته را به صورت سالم تغییر دهد، چون استعمال صورت‌های شکسته جزء سبک نویسنده است و ربطی به مقوله ویرایش ندارد اما او کاملاً مجاز و حتی ملزم به اصلاح و یکدست‌سازی رسم الخط است، زیرا رسم الخط به مسئله ویرایش و معیار کردن صورت‌های نوشتاری مربوط می‌شود و امری کاملاً اجتماعی است.

نتیجه

شکسته‌نویسی را نمی‌توان از خط فارسی حذف کرد زیرا، همچنان‌که هدایت و چوبک و آل احمد و ساعدی و شاملو و بهرام صادقی و گلشیری و بیژن نجدی و بسیاری دیگر از نویسندگان معاصر ایران را نمی‌توان از ادبیات معاصر فارسی حذف کرد، انبوه جوانانی را هم که در فضای مجازی شکسته می‌نویسند نمی‌توان منع کرد. تعداد صورت‌های شکسته بسیار اندک است و این صورت‌ها، که در هر حال متعلق به خود زبان فارسی‌اند، هیچ آسیبی به این زبان نمی‌زنند؛ مضافاً اینکه، اگر ما نگران ادبیات قدیم خود هستیم، باید خواهان تدریس هرچه بیشتر آن در مدارس خود باشیم و نه اینکه صورت‌های شکسته را از نوشتار حذف یا به حال خود رهاشان کنیم. جالب است که مدام از اهمیت و حجم کتاب‌های فارسی در نظام آموزشی ما کاسته می‌شود اما برخی، به جای اعتراض به این اشتباه مهلک در نظام آموزشی، می‌گویند اگر جوانان هیچ ننویسند بهتر از آن است که شکسته بنویسند! باری، فارسی شکسته بخشی از میراث نوشتاری ماست و وظیفه‌مان است که آن را ضابطه‌مند و وارد فرهنگ‌های لغت خود کنیم.

منابع

- جمالزاده، محمدعلی (۱۳۰۰)، یکی بود یکی نبود، تهران، بی‌نا.
- خانلری، پرویز [پ. ن. خ.]. [۱۳۵۳]، «زبان فصیح»، سخن (مجله ادبیات و دانش و هنر)، دوره بیست و چهارم، ش ۲، شهریور و مهر، ص ۱۱۳۵-۱۱۳۹.
- دستور خط فارسی (۱۴۰۱)، ویراست جدید، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار).
- ساعدی، غلامحسین (۱۳۴۳)، «گاو»، در عزاداران نیل، تهران، نیل.
- صادقی، علی اشرف (۱۳۶۲)، «زبان معیار»، نشر دانش، سال سوم، ش ۱۶، خرداد و تیر، ص ۱۶-۲۱.
- _____ (سرپرست، سامانه برخط)، «سامانه جستجوی دادگان فرهنگستان زبان و ادب فارسی»، <https://dadegan.apll.ir/>
- صلح‌جو، علی (۱۳۸۶)، «بشکنیم یا نشکنیم» (پاسخی به نظر منوچهر انور در نمایشنامه عروسک‌خانه)، مترجم، سال هفدهم، ش ۴۵، بهار و تابستان، ص ۹-۲۲.
- _____ (۱۳۹۱)، اصول شکسته‌نویسی (راهنمای شکستن واژه‌ها در گفت‌وگوهای داستان)، تهران، نشر مرکز.
- طیب‌زاده، امید (۱۳۹۸ الف)، مبانی و دستور خط فارسی شکسته (براساس صد سال آثار داستانی و نمایشی (از ۱۲۹۸-۱۳۹۷))، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۸ ب)، فارسی شکسته (دستور خط و فرهنگ املائی)، تهران، کتاب بهار.
- _____ (۱۳۹۰)، به‌کوشش، «مصاحبه با ابوالحسن نجفی»، در جشن‌نامه ابوالحسن نجفی، تهران، نیلوفر، ص ۲۱-۲۱۰.
- قیومی، مسعود و مریم مسگرخویی (۱۴۰۳)، دستور خط و فرهنگ املائی فارسی غیررسمی (نسخه پیشنهادی؛ غیرقابل استناد)، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

- نجفی، ابوالحسن (۱۳۸۷)، *فرهنگ فارسی عامیانه*، چاپ دوم، تهران، نیلوفر.
 هدایت، صادق (۱۳۱۱)، *سه قطره خون*، تهران، بی نا.
 _____ (۱۳۱۲)، *سایه روشن*، تهران، بی نا.
 _____ (۱۳۱۵)، *بوف کور*، تهران، بی نا.
 _____ (۱۳۲۲)، *علویّه خانم و ولنگاری*، تهران، بی نا.

Allen, R. (2006),

<https://themarkaz.org/the-art-of-arabic-translation-an-interview-with-roger-allen/>

Boyle, J. A. (1952), «Notes on the Colloquial Language of Persia as Recorded in Certain Recent Writings», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 451-462.

Ferguson, Ch. A. (1972), «Diglossia», In *Language and social context* (Selected readings), Pier Paolo Giglioli (ed.), Harmondsworth, Penguin, PP. 232-251.

References

Sources are in Persian unless otherwise has been specified.

- Ghayyoumi, Mas'oud and Maryam Mesgar Khoyi (2024), *Unofficial Persian Orthography and Spelling Dictionary* (proposed version; unreliable), Tehran, Academy of Persian Language and Literature.
- Hedayat, Sadegh (1932), *Seh Ghatreh Khūn* [Three Drops of Blood], Tehran, n.p..
- _____ (1933), *Sāyeh-Rowshan* [Chiaroscuro] Light and Shade], Tehran, n.p..
- _____ (1936), *Būf-e Kūr* [The Blind Owl], Tehran, n.p..
- _____ (1943), *Alawiya-Khānom* [Madame Alaviyeh] and *Velengāri* [Mucking about], Tehran, n.p..
- Jamalzadeh, Mohammad-Ali (1921), *Yeki Būd Yeki Nabūd* [Once Upon a Time], Tehran, n.p..
- Khanlari, Parviz [P. N. KH.] (1974), «Eloquent Language», *Sokhan* (Journal for Literature and Knowledge and Arts), Vol. 24, No. 2, September and October, pp. 1135-1139.
- Najafi, Abolhassan (2008), *Colloquial Persian Dictionary*, 2nd edition, Tehran, Niloufar.
- Persian Orthography* (2022), Revised edition, Tehran, Academy of Persian Language and Literature (Nashr-e Āsār).
- Sadeghi, Ali-Ashraf (1983), «Standard Language», *Nashr-e Dānesh*, Vol. 3, June and July, pp. 16-21.
- _____ (supervisor, online system), «apll data search system»,
<https://dadegan.apll.ir>
- Sa'edi, Gholamhossein (1964), «The Cow», in *Azā dārān-e Bayal*, Tehran, Nil.
- Solhjou, Ali (2007), «Beshkanim yā Nashkanim», *Motarjem*, Vol. 17, No. 45, Spring and Summer, pp. 9-22.
- _____ (2012), *How to Write Spoken Short Forms in Persian Dialogues*, Tehran, Nashr-e Markaz.
- Tabibzadeh, Omid (2019a), *Orthography of Colloquial Persian* (Based on Works of Fiction and Drama Spanning a Century (1918-2018)), Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
- _____ (2019b), *Colloquial Persian* (Its Orthography & Dictionary), Tehran, Ketab-e Bahar.
- _____ (ed.) (2011), «An Interview with Abolhassan Najafi», in *Festschrift for Abolhassan Najafi*, Tehran, Niloufar, pp. 21-210.



ارسال: ۱۴۰۱/۴/۵

پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۷

doi:10.22034/nf.2025.535829.1430

عطار پیش‌گام ملاصدرا؛ صیروت در اندیشه عطار نیشابوری

محمود عابدی (استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

طاهره بهرامی* (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی نویسنده مسئول، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

چکیده: صیروت یا شدن، به معنای تغییر تدریجی، در زبان فارسی با عبارت «حرکت جوهری» رایج شده است. پیشینه نظریه صیروت به آرای حکمای پیش از سقراط، به ویژه هراکلیتوس یونانی، می‌رسد. از نظر آنان، هستی پیوسته در حرکت و تغییر است و نمی‌توان آن را ایستا تلقی کرد. به باور ارسطو و فلاسفه مشاء، حرکت به معنای تغییر تدریجی صرفاً در اعراض صورت می‌گیرد و حرکت در جوهر از نوع کون و فساد است. عرفای ما از تغییر و تحوّل در هستی به «خلق جدید» یا «خلق مدام» تعبیر کرده‌اند. به نظر آنان، عالم هستی بنا بر سنت الهی لحظه به لحظه حدوث و زوال می‌یابد و، در نتیجه، وجودی لحظه‌ای و آنی دارد. از میان عرفای مسلمان فارسی‌زبان، عطار نیشابوری (عارف قرن هفتم هجری) توجهی ویژه به این موضوع داشته؛ تا آنجا که می‌توان گفت شالوده فکری خود را بر این پایه نهاده است. در اندیشه او، حرکت سفر وجودی عالم هستی است؛ وجود در مرتبه کثرت متغیّر و متحوّل است و تغییر و تحوّل ماده ناشی از ذرات متحرکی است که بعد جسمانی ندارند. حرکت موجودات، از قوه به فعل، غایتمند و در جهت شوق به کمال است. با این همه، حرکت، از دیدگاه عطار، به مثابه اندیشه‌ای بنیادی، مورد توجه محققان قرار نگرفته و به نظر ما شایسته بررسی و ملاحظه دقیق‌تر است. در این نوشته، حرکت در اندیشه عطار به روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عطار نیشابوری، وجود، صیروت، حرکت، ذره، سفر، خلق مدام.

مقدمه

صبرورت مترادف با دگرگونی و شدن و تغییر است. حرکت، در معنای عام، جنبش و جابه‌جایی مکانی و، در اصطلاح فلسفی، تغییر تدریجی است. جرجانی (م ۸۱۶ق)، در *التعريفات* خود، حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل تعریف می‌کند:

الْحَرَكَةُ الْخُرُوجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ التَّدرِجِ، فَيُؤَدِّ بِالتَّدرِجِ لِيُخْرِجَ الْكُونَ عَنِ الْحَرَكَةِ؛ وَ قِيلَ هِيَ شُغْلٌ حَيِّزٌ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي حَيِّزٍ آخَرَ، وَ قِيلَ الْحَرَكَةُ كُونَانٍ فِي آتَيْنِ فِي مَكَائِنٍ كَمَا أَنَّ السُّكُونَ كُونَانٍ فِي آتَيْنِ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ. (جرجانی ۱۹۸۵، ص ۷۵)

در زبان اهل فلسفه، حرکت و تغییر به دو صورت بیان شده است: **تغییر دفعی و ناگهانی** جوهر، که «کون و فساد» نامیده می‌شود، و **تغییر تدریجی**؛ و این معنی در گفتار متقدمان سابقه دارد. فارابی (م ۳۳۹ق) حرکت را خروج از قوه به فعل تعریف می‌کند؛ اعم از اینکه به صورت تدریجی در زمان واقع شود یا به صورت دفعی در «آن» تحقق یابد. او حرکت را در چهار قسم (وضعی، مکانی، کتی، و کیفی) منحصر کرده است و قائل به حرکت در جوهر نیست. (رک. ملکشاهی ۱۳۸۸، ص ۵۰)

از نظر ابن سینا (م ۴۲۸ق)، حرکت به معنای خروج از قوه به فعل و مطلق تغییر است. او نیز حرکت را تنها در چهار مقوله کم و کیف و مکان و وضع ممکن می‌داند و همچنین قائل به حرکت در جوهر نیست (ابن سینا ۱۳۶۱، ص ۱۳۵). از میان متأخران، صدرالدین شیرازی (م ۱۰۴۵ق) قائل به حرکت در جوهر است. تغییر و حرکت، به‌باور او، در جوهر و ذات شیء روی می‌دهد و این حرکت به صورت اشتدادی و لبس بعد لبس است. او می‌گوید:

از نظر ما، ذات و حقیقت نوعی جوهری که در وی حرکت اشتدادی واقع می‌شود در اوساط اشتداد از آغاز تا به انجام باقی و محفوظ خواهد بود لکن وجود این جوهر و صورت خارجی او، به واسطه تطوّر در اطوار مختلفه و طی مراتب شدت و ضعف و انتقال از ضعف به شدت و یا بالعکس، تغییر و تبدّل پیدا می‌کند. (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۵، ص ۱۶۱)

خلق مدام

معتزله، به پیروی از ارسطو، حرکت را از قوه به فعل و ناشی از طبیعت شیء می‌دانند و از آن به «کمون و ظهور» تعبیر می‌کنند؛ بدین معنا که تغییر امری درونی و برآمده از طبیعت شیء است و تغییرات در عالم هستی مراحل از کمون و ظهور امکان‌ها و حصول فعلیت شیء است (ولفسن ۱۳۶۸، ص ۵۳۷). این وصف از حرکت در مقابل نگرش «دژه‌گرایی» اشاعره و «خلق مدام» یا «آفرینش پیوسته» عرفا قرار گرفته است. اشاعره به ذرات فاقد بُعد و امتداد و به جزء لایتجزّاً قائل و معتقد بودند که عرض در دو «آن» باقی نمی‌ماند و تغییر می‌کند («العرضُ لایبقی زَمَانین»). عرفا نه تنها به ناپایداری

اعراض بلکه به حدوث و زوال آن به آن جوهر معتقد بودند و، با استناد به آیاتی چون ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵) و ﴿إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ابراهیم: ۱۹ و فاطر: ۱۶) و ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ۲۹)، حرکت در جوهر را خلق مدام یا آفرینش پیوسته نامیدند. براساس این رأی، جوهر شیء پیوسته در حدوث و زوال است و جهان در هر لحظه به امر الهی خلق می‌شود و روبه زوال می‌رود. ابن عربی (م ۶۳۸ ق)، با تأیید نظر اشاعره در مسئله عدم بقای عرض در دو زمان و نیز قول حسابانیه^(۱) که منکر جهان خارج‌اند، کل عالم را عرضی می‌داند که هر آن در خلق جدید است:

در باره طایفه‌ای و بلکه درباره بیشتر عالمیان فرمود: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق: ۱۵) «بلکه آنان از خلقت جدید به شبهه درند»، لذا تجدید وجود عالم را در هر نفسی نمی‌شناسند؛ اما اشعریان در بعضی از موجودات که اعراض‌اند بر آن آگاه شدند و حسابانان هم در تمام عالم بر آن آگاه شدند ولی هر دو گروه راه خطا پیمودند. اما خطای حسابانان که قائل به تبدیل و دگرگونی در سراسر عالم هستند: بر احدیت عین جوهر معقولی که این صورت‌ها را پذیرا می‌شود آگاه نشدند؛ درحالی‌که آن [جوهر] جز بدان [صور] پدید نمی‌آید؛ همان‌گونه که جز بدان تعقل نمی‌شود. [...] اما اشعریان درنیافتند که عالم، سراسر، مجموعه‌ای از اعراض است که در هر زمانی تبدیل و دگرگونی می‌یابد زیرا عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند. (ابن عربی ۱۳۸۷، ص ۱۸۹-۱۹۱)

از میان عارفان مشهور، عطار موضوع صیورورت را به تفصیل در آثار خود مطرح کرده است. محمد بن ابراهیم معروف به عطار نیشابوری (۵۳۷-۶۲۷ ق)^(۲) از عارفان برجسته ایرانی و خالق آثاری گران‌قدر چون *منطق‌الطیر*، *مصیبت‌نامه*، *الهی‌نامه*، *اسرارنامه*، *مختارنامه*، و *تذکره‌الاولیاست*. او، اگرچه آشکارا با فلسفه مخالفت می‌ورزد (رک. عطار ۱۳۹۰، ص ۲۸۲)، با بینشی فلسفی به هستی و مظاهر آن می‌نگرد و آرای مهمی در این زمینه مطرح می‌کند. بدیع‌الزمان فروزانفر، از محققان صاحب‌نظر معاصر، درباره اهمیت آرای عطار در حکمت می‌گوید:

شیخ در مسائل مهم فلسفه نظرهای دقیق و عالی دارد و به‌خصوص آرای وی در مسئله تفاوت جسم و جان، حرکت جوهری و سیر اجزای عالم به سوی کمال مطلق، و ثواب و عقاب اخروی نموداری پرارزش است از نفاذ نظر و ژرف‌بینی. و اصابت فکر او در غوامض مسائل حکمت الهی و آنچه در این مطلب به زبان ساده و شاعرانه بیان می‌کند، بی‌کم‌وکاست، در کتب حکمای متأخرین و از آن جمله صدرالدین شیرازی با بسط و تفصیل و نقض و ابرام و تمهید مقدمات تقریر شده است. (فروزانفر ۱۳۳۹، ص ۴۳)

شفیعی کدکنی، در بررسی اندیشه عطار در تعلیقات *الهی‌نامه*، او را از پیشاهنگان نگرش مبتنی

بر حرکت و تغییر در هستی برمی‌شمارد:

عطار یکی از پیشاهنگان رؤیت جهان در شکل یک موجود متحوّل است و آن چیزی را که در دوره‌های بعد به آن حرکت جوهری گفته‌اند، قبل از دیگر عارفان، بدان توجّه کرده است. (عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ب، ص ۵۰۶)

به‌طور کلی، نظام فکری عطار بر بنیاد صبرورت و دیالکتیک جزء به کل شکل گرفته؛ به‌گونه‌ای که الهی‌نامه و مصیبت‌نامه و منطق‌الطیر اساساً نمایشگر دیالکتیک وجود است و این یکی از ممیّزات اندیشگی عطار است که ساختار آثار خود را بر این شیوه بنا می‌نهد. در *اسرارنامه*، نخستین منظومه عطار که نظام فکری شاعر در آن به اجمال مطرح می‌شود (همان ۱۳۹۰، «مقدمه»، ص ۱۲)، کیفیت و ماهیت حرکت و صبرورت شرح داده می‌شود. بر این اساس، حرکت جوهری یکی از ارکان فکری عطار محسوب می‌شود و فهم این جنبه از تفکر شاعر زمینه فهم بسیاری از آرای او را در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و ادراک فراهم می‌سازد، زیرا او تغییر و حرکت را به حوزه علم النفس و ادراک نیز بسط می‌دهد.

پیشینه پژوهش

درباره صبرورت در تفکر عطار، به جز برخی اشارات پراکنده، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. در این جستار تلاش می‌شود حرکت و تغییر از نظر عطار توصیف و تشریح گردد.

تاریخچه صبرورت

پیشینه نظریه صبرورت به آرای حکمای یونانی می‌رسد. افلاطون، در مقام مقایسه میان دو گروه فیلسوفان قائل به ثبات و تغییر، قول به صبرورت را وصف تفکر حکمای پیش از سقراط می‌داند. در نظر این متفکران، همه موجودات همواره در حال «شدن» اند و نمی‌توان چیزی را «هست» گفت؛ زیرا هر چیز «می‌شود» و خطاست که آن را «هست» بنامیم. (افلاطون ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۳۷۶)

هراکلیتوس تناقض و تضاد را قانون هستی می‌داند. او اضداد را جدا از هم نمی‌داند و به یگانگی وحدت و کثرت قائل است. در نظر او،

واقعیّت واحد و درعین حال کثیر است؛ نه صرفاً به‌طور عرضی بلکه به‌طور ذاتی. برای وجود «واحد»، اساسی خواهد بود که درعین حال واحد و کثیر باشد یعنی **همانی** (وحدت) در **نه‌آنی** (غیریت). (کاپلستون ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۲)

هراکلیتوس، همچنین، حرکت را به جریان آب رودخانه تشبیه می‌کند که نمی‌توان دوبار در آن شنا کرد؛ زیرا دوباره همان قطره‌های آب وجود ندارد.

ارسطو علت حرکت را ناشی از بالقوه بودن موجود می‌داند. از نظر او، حرکت فعلیت موجود بالقوه است از آن جهت که بالقوه است (ارسطو ۱۳۸۵، ص ۴۴۰)؛ همچنین، او خروج از قوه به فعل را حرکت و خروج ناگهانی را کون و فساد می‌نامد. در حرکت از قوه به فعل، حرکت صرفاً در مقولات «کم و کیف و این» صورت می‌گیرد ولی جوهر شیء ثابت و فاعل محرک و مباشر حرکت طبیعت شیء است. به این ترتیب، ارسطو حرکت را در سه مقوله محدود و سعی کرد، با طرح اصل امتناع تناقض به مثابه بنیان هستی، راه حلی در مقابل تناقض مورد نظر هراکلیتوس به دست دهد؛ اما، در عصر جدید، هگل بار دیگر دیالکتیک را وضع وجودی هستی و تناقض را پایه دیالکتیک قرار داد؛ به گونه‌ای که اصل عدم تناقض ارسطویی جایگاه خود را به اصل تناقض هگل داد:

در دیالکتیک قدیم، اصل عدم تناقض قانون مطلق اشیاء و ذهن آدمی است؛ یعنی ممکن نیست که شیئی در آن واحد هم باشد و هم نباشد. دیالکتیک جدید، برعکس، تناقض را در اشیاء می‌بیند که در عین حال هم هستند و هم نیستند و این تناقض، خود، محرک اصلی فعالیت اشیاء است که بی آن در حال جمود خواهد بود. (فولگیه ۱۳۶۲، ص ۵۰)

صیرورت در اندیشه عطار

برای دریافت درست صیرورت (حرکت) در اندیشه عطار، موضوعاتی مانند نسبت وحدت و کثرت، ذرات متحول، تطوّر انواع و حرکت جوهری نفس مطرح می‌شود که، برای روشن شدن مفهوم حرکت، شرح آن‌ها لازم است. در ادامه، با نگاهی به این مفاهیم، صیرورت در اندیشه عطار بررسی و تلاش می‌شود ابعاد آن روشن شود.

مراتب وجود

اندیشه عطار بر وحدت وجود استوار است. در نظر او، وحدت و کثرت از یکدیگر متمایز نیستند بلکه کثرت از مراتب وحدت است و وجودی مستقل ندارد. وحدت مرتبه هستی مطلق و کثرت مرتبه هستی مقید و جنبه پدیداری آن است. وحدت در کثرت انقسام می‌پذیرد و در زمان و مکان تحقق می‌یابد. بنابراین، وجود واحد، در مرتبه نزول، به صورت منفرد و متفرق ظاهر می‌شود. عطار، در توضیح نسبت میان وحدت و کثرت، به «دریا و باران» مثال می‌زند. در این تمثیل، وجود واحد همچون دریایی است که در مرتبه نزول به صورت باران متکثر و متفرق می‌شود:

جز احد آنجا اگر چیزی بود	هم احد باشد چو تمیزی بود ...
آن و این و این و آن اینجا بود	لیکن آنجا این همه سودا بود
گر مثالی بایست کاسان شود	همچو دریا دان که او باران شود

هرچه از قرب احد آید پدید
 صد هزاران قطره یک عمّان بود
 هرچه اسمی یافت و آمد در وجود
 چون شود نازل عدد آید پدید ...
 چون ز عمّان بگذرد، باران بود
 آن همه یک شبم است از بحرِ جود

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ج، ص ۴۴۵)

بنابراین، برای وجود باید دو جلوه در نظر گرفت: وجود لازمان و وجود زمانی. وجود مادی و زمانمند (زمانی) فعلیت و تشخص وجود لازمان است. در مرتبه وحدت، تفاوت میان زمان گذشته و حال و آینده وجود ندارد و زمان معنای خود را از دست می‌دهد؛ به عبارت دیگر زمان وجود ندارد؛ در حالی که در مرتبه طبیعت و کثرت، که انقلاب و دگرگونی و تغییر و تحوّل روی می‌دهد، موجودات مشمول زمان می‌شوند. به این ترتیب، تمامی موجوداتی که در جهان کثرت‌اند مشمول حرکت و تحوّل و، به تبع آن، مشمول زمان‌اند:

که اندر لازمان صد سال و یک دم
 دمی آنجا گه صد سال باشد
 نیایی انقضای دورِ دوران
 نه نقصان باشد آنجا نه کمالی
 چو حالی این زمین کردی بدل تو
 چو آنجا نه چه و نه چند باشد
 یقین دانم که هر دو جز یکی نیست
 به پیشت هر دو یکسانند با هم
 نه استقبال و ماضی، حال باشد ...
 نبینی انقلاب چرخ گردان ...
 نه ماضی و نه مستقبل نه حالی ...
 یکی بینی ابد را با ازل تو
 ازل را با ابد پیوند باشد
 محقق را درین معنی شکی نیست

(همان ۱۳۹۹ الف، ص ۱۰۶-۱۰۷)

حرکت در اندیشه عطار «سفر» عالم هستی است. عالم هستی، با تغییر پیوسته خود، در سفری دائمی است و هیچ‌گاه حرکتش متوقف نمی‌شود؛ بر این اساس، وضع وجودی جهان هستی تغییر و تحوّل است:

سپه‌پوش خلافت شو چو آدم
 سفر در سینه خود کن چو عالم

(همان ۱۳۹۹ ب، ص ۱۲۹)

ذره؛ جوهر روحانی

بنیاد تحوّل و جنبش ماده، از نظر عطار، ذرات متحرک است. نظریه ذره منشأ یونانی دارد و لئوکیپوس و دموکریتوس، از حکمای یونانی پیش از سقراط، به ذره‌ای بودن اجسام معتقدند. به باور آنان، شمار نامحدودی واحد سخت و تقسیم‌ناپذیر وجود دارند که، در اندازه و شکل، مختلف و فاقد کیفیات محسوس‌اند. ذرات ازلی‌اند، کمیّت دارند، و در خلأ حرکت می‌کنند (گاتری ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۶۴).

از دید ذره‌گرایان، دو مؤلفه جاندارانگاری ذره و غایتمندی حرکت آن که در آرای بعدی مطرح می‌شود وجود ندارد بلکه حرکت ذرات مکانیکی است و در اثر ضرورت رخ می‌دهد.

چنان‌که گفتیم، اشاعره نیز به وجود ذره و جزء لایتجزا قائل‌اند. ذرات مورد نظر اشاعره بدون بُعد و کمیت ولی متناهی و حادث‌اند؛ وجودی آنی دارند و به اراده الهی لحظه‌به‌لحظه موجود و معدوم می‌شوند. (شریف ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۳۹)

آرای عطار درباره ذرات با ذرات مورد نظر یونانیان و اشاعره مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. مهم‌ترین مؤلفه نگرش او درباره ذرات حیات و هوشمندی آن‌هاست. ذرات مورد نظر عطار فاقد بُعد و امتداد ولی جاندارند و نیروی درونی‌شان عامل کشش به جانب یکدیگر و تشکیل جسم است؛ بنابراین، جوهر شیء از نظر عطار ذرات غیر جسمانی و فاقد بُعد است که متحوّل و جاندارند و جنبش عالم جسمانی از وجود آن‌هاست. ذره نیز تعینی از وجود محض است:

همه عالم خروش و جوش از آن است	که معشوقی چنین پیدا نهمان است
ز هریک ذره خورشیدی مهیاست	ز هریک قطره‌ای بحری روان است
اگر یک ذره را دل برشکافی	بینی تا که اندر وی چه جان است
از آن اجسام پیوسته‌ست در هم	که هر ذره به دیگر مهربان است
نه توحید است اینجا و نه تشبیه	نه کفرست و نه دین نه هر دو ان است
اگر جمله بدانی هیچ دانی	که این جمله نشان از بی‌نشان است

(عطار نیشابوری ۱۳۸۶ الف، ص ۶۶)

ذرات صلب و نفوذناپذیر نیستند بلکه در هر ذره هزاران راه هست و، در شمار، نامتناهی‌اند:

کور است کسی که ذره‌ای را	بیند که هزار در ندارد ...
چندان که شوی به ذره‌ای در	مندیش که ره دگر ندارد
چون نامتناهی است ذره	خواجه سر این سفر ندارد

(همان، ص ۱۴۵)

و می‌توان گفت ذرات از نظر عطار مشابه «مناد»^۱های لایب‌نیتس، فیلسوف آلمانی، تحوّل‌پذیر و فاقد بُعدند و جسمانی نیستند و حیات و هوشمندی از اوصاف آن‌هاست:

مناد به معنی واحدِ **فَعَالٍ** و **زنده** است. مناد جوهری است زنده، فَعَالٍ، خودانگیخته، و دارای ادراک و اشتیاق. ذرات چون ممتد نیستند، بنابراین، جسم نیستند و وجود روحانی دارند. واحد زنده فَعَالٍ بسیط به معنای واحد روحانی است؛ به همین دلیل می‌توان این واحدها را نفس نامید. پس منادها واحدهای نفسانی هستند. (صانعی دزه‌بیدی ۱۳۸۲، ص ۱۹۲)

عطار، در توصیف تحوّل و تغیر ذره، آن را به «حور» تشبیه می‌کند. حوریان موجوداتی روحانی‌اند که وجود جسمانی ندارند. در عالم هستی نیز ماده جسمانی محض و جوهر جسمانی وجود ندارد بلکه ذات و جوهر شیء ذره غیر مادی است. ذراتی که وجودی روحانی دارند زنده و هوشمندند و، چون جوهر هستی را ذرات تشکیل می‌دهند، در نتیجه، زندگی و حیات در تمامی اجزای هستی جاری است:

همه عالم ز حوران می‌زند جوش	چو ناخن زنده‌اند ایشان و خاموش
در و دیوار ایشانند جمله	ولی در پرده پنهانند جمله ...
چو از نطق و حیات بی‌نشانی	حیاء و نطق ذره چون بدانی؟

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۹-۱۲۰)

در اندیشه جلال‌الدین بلخی نیز ذرات زنده و هوشمندند. این هوشمندی صرفاً در عالم جان و حیات روح قابل درک است و چشمی که بینایی‌اش به ادراک حس ظاهر محدود است نمی‌تواند هوشمندی ذرات را ادراک کند:

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محرمان جان جمادان چون شوید؟
از جمادی عالم جان‌ها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید

(مولوی ۲۵۳۶/۱۳۵۶ ش، ص ۴۳۳)

امروزه علم ثابت کرده ذرات بنیادی دارای رفتاری‌اند که نوعی شعور یا آگاهی از آن‌ها استنباط می‌شود و، چون بنا بر این اصل منطقی که کل همیشه بزرگ‌تر از جزء است و آنچه جزء داشته باشد به طریق اولی کل هم دارد و پس کل از همان شعور و آگاهی جزء برخوردار است، در نتیجه کل عالم هستی بهره‌ور از هوش و شعور است. (فرشاد ۱۳۸۸، ص ۲۶)

در اندیشه وحدت وجودی عطار، وحدت و کثرت از هم متمایز نیست؛ وحدت در کثرت و کل در جزء سریان دارد و از آن جدا نیست. ذره‌ای که هر لحظه در حال تغییر است، در حقیقت، نمود وجود کل است که دم‌به‌دم به صورت ذره و به اشکال متفاوت خود را آشکار می‌سازد:

آن بحر که دم‌به‌دم فزون می‌جوشد	وز حسرت او هزار خون می‌جوشد
گویی که به نوعی دگر و شکل دگر	هر لحظه ز هر ذره برون می‌جوشد

(عطار نیشابوری ۱۳۸۶ ب، ص ۹۳)

هر ذره صورتی از وجود و کل است که ظهور می‌یابد؛ به علاوه، هر ذره در ظاهر با ذره دیگر متفاوت است؛ با وجود این، ذرات و پدیدارهای آن‌ها تعینات متفاوت یک وجودند و همه‌شان به واسطه یک حقیقت موجودند. به سخن عطار،

چون جمالت صد هزاران روی داشت	بود در هر ذره دیداری دگر
لاجرم هر ذره را بنموده‌ای	از جمال خویش رخساری دگر
تا نماند هیچ ذره بی نصیب	داده‌ای هر ذره را یاری دگر
لاجرم دادی تو یک‌یک ذره را	در درون پورده بازاری دگر
چون یک است اصل، این عدد از بهر آنست	تا بود هر دم گرفتاری دگر

(همان ۱۳۸۶ الف، ص ۳۲۴)

به این ترتیب، عالم هستی و ذره از یکدیگر متمایز نیستند. ذره، در عین جزء بودن، عالم و جهان است؛ در مقابل، ذات و حقیقت عالم نیز، با وجود کثرت آن، یک حقیقت بیش نیست: و آن ذره است اما هر دو آن‌ها، که لحظه‌های وجودی بحرا عظم وجودند، هستی مستقل و قائم بالذاتی ندارند بلکه وجودشان قائم به وجود کل است و ذاتشان عدمی و فانی است. در مقام مثال، هستی ذره و عالم مانند هستی ناپایدار حباب بر روی دریاست که در حدود و زوال است و بقایی ندارد:

در چنین بحری که بحر اعظم است	عالمی ذره‌ست و ذره عالم است
کوبله است این بحر را عالم، بدان	ذره‌ای هم کوبله‌ست این هم بدان
گر نماند عالم و یک ذره هم	کم شود دو کوبله زین بحر کم

(همان ۱۳۹۰، ص ۹۶)

صیوررت ماده

حرکت و تحوّل ذره به موجودات عالم عنصری، که مرحله جسمانی وجود است، سریان می‌یابد؛ در نتیجه وجود جسمانی و مادی نیز در تغییر و صیوررت است. در حرکت جوهری، هستی تمامی موجودات عالم عنصری اعم از جماد و نبات و حیوان - متغیر است. این تغییر در هیچ مقطعی از زمان متوقف نمی‌شود بلکه موجودات عالم، آن‌به‌آن و لحظه‌به‌لحظه، در تغییر و تحوّل‌اند؛ در این صورت، جهان هستی در یک آن موجود و در آن دیگر معدوم می‌شود:

نبات و معدن و حیوان و افلاک	میان باد و آب و آتش و خاک
همه در عشق می‌گردند از حال	چه در وقت و چه در ماه و چه در سال

(همان ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۲)

حرکت و تغییر در ذات و جوهر شیء روی می‌دهد و در ظاهر محسوس نیست؛ به همین دلیل اعیان و اشیای مادی و جمادات، در ظاهر، ذاتی ثابت دارند اما در واقع وجود آن‌ها تنها در یک لحظه است و در لحظه دیگر وجودی دیگر دارند بی‌آنکه این تغییر و تحوّل برای انسان محسوس باشد. فی‌المثل، عطار،

۱. «کوبله = کوبله]: حباب؛ قطره‌ای آب که در میان آن هوا باشد». (عطار نیشابوری ۱۳۹۰، «تعلیقات و توضیحات»، ص ۳۱۲)

در توصیف «کوه»، آن را به موجودی متحرک که در حال رفتن است تشبیه می‌کند. کوه، برای انسان، ظاهری ثابت و بدون تغییر دارد اما ذات و جوهر آن متغیر است و پیوسته دگرگون می‌گردد:

پیر گفتش: «هست کوه و کوهسار
از قدم تا فرق آرام و قمار
گرچه در صورت ثباتی دارد او
در صفت جنبنده ذاتی^(۳) دارد او
گرچه بر فرقش نهادستند تیغ
می‌رود بسته کمر دائم چو میغ
در طلب، از بس که ره پیموده کرد،
لاجرم نعلین آهن سوده کرد.»

(همان ۱۳۹۹ ج، ص ۲۸۷)

در بینش عطار، تمامی اجزای هستی - از ذره به منزله کوچک‌ترین جزء آن تا انسان که نوع کامل وجود است - در صبرورت و تغییر است و عالم وجود یک لحظه بدون حرکت قابل تصور نیست و تنها حالتی که می‌توان برای وجود قائل شد حرکت و تغییر است. به این ترتیب، جهان، از نظر او، عالمی است متحول و متغیر که پیوسته در حدوث و تجدد است و ما در هر لحظه و آنی با جهانی جدید و عالمی نو مواجهیم. این حرکت یا «روش»، به تعبیر عطار، به دلیل عدم بصیرت انسان، محسوس و دریافتی نیست:

اگر چشم دلت گردد بدین باز
برون گیرد ز یک یک ذره صد راز
همه ذرات عالم را درین کوی
نبیند، یک نفس، جز در روش روی
همه در گردش‌اند و در روش مست
تو بی‌چشمی و در تو این روش هست

(همان ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۴)

حرکت؛ شوق کمال

کمال به معنای فعلیت در مقابل قوه است و، در اصطلاح فلسفیان، بر دو نوع فعلیت ناگهانی و تدریجی اطلاق می‌شود. در کمال اول، قوه به یک‌باره به فعل تبدیل می‌شود. در کمال دوم، آنچه بعد از کامل شدن ذات و ماهیت بر نوع عارض می‌شود؛ مانند «علم و کتابت» برای انسان و «برندگی» برای شمشیر. بنابراین، کمال اول جزء ذات و مقدم بر ماهیت است؛ در صورتی که کمال دوم قائم به ماهیت و فرع وجود ذات است. (ملکشاهی ۱۳۸۸، ص ۶۶)

از نظر عطار، محرک حرکت شوق کمال است که در اثر سیر تدریجی از قوه به فعل محقق می‌شود. هیچ موجودی در آغاز کامل نیست؛ به عبارت دیگر، موجود مادی، در آغاز وجود، صرف قوه و استعداد است و با حرکت و سفر می‌تواند قوا و استعدادها را خود را فعلیت بخشد و به کمال برسد؛ اما هر موجود حدّ معینی دارد که با حرکت و تغییر به آن حد می‌رسد:

نگردد ذره‌ای در هر دو عالم
که تا نبود کمال عشق محرم
به دست حکمت خود حق تعالی
نهاد از بهر هر چیزی کمالی

نبات و معدن و حیوان و افلاک	میان باد و آب و آتش و خاک
همه در عشق می‌گردند از حال	چه در وقت و چه در ماه و چه در سال ...
کمال هر یک اقطاعی است در خور	کزان اقطاع نهد پای بر در

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۱۲)

درواقع، «طلب» جست‌ن کمال است که به رفع نقصان و به فعلیت قوه و استعداد منجر می‌شود. اگر محرک حرکت حصول کمال نباشد، حرکتی وجود نخواهد داشت؛ به همین دلیل، حرکت موجودات حرکتی تکاملی و غایتمند است و هر نوع تغییر و صیوررتی در جهت رسیدن به غایتی صورت می‌گیرد:

ز اول تا به آخر پیچ بر پیچ	کمالی گر نبودی هیچ بر هیچ
کمالی گر نباشد پس چه دانند	ز بی شوقی همه حیران بمانند
طلب جست‌ن کمال آمد درین راه	دل دانا بود زین راز آگاه

(همان جا)

تطور انواع

حرکت در اندیشه عطار حرکتی تکاملی و تاریخی است. وجود، که در مرحله کثرت با ذرات متحرک آغاز شده است، به مرحله جسمانی و عنصری می‌رسد و از قالب عنصری به مرحله جمادی و نباتی و حیوانی تا مرتبه انسانی صعود می‌کند. در سیر تاریخی و تکاملی، موجود از مراحل ناقص به مراحل کامل تری صعود می‌یابد تا در نهایت به نوع کامل وجود یعنی انسان برسد:

تورا چه جرم کاوردندت ای دوست	تویی در راه معنی مغز هر پوست
معادن مغز ارکان است لیکن	نبات است آنگهی مغز معادن
وزو مغز نبات افتاده حیوان	وزان پس مغز حیوان گشت انسان

(همان، ص ۱۳۳)

حرکت جوهری نفس

از نظر ارسطو و پیروان او، نفس آدمی جوهری مجرد است. نفس جوهر کامل و صورت برای «جسم طبیعی» است که دارای حیات بالقوه است (ارسطو ۱۳۶۹، ص ۷۸). در تعریف ابن سینا، نفس کمال اول جسم طبیعی است:

۱. «تیول؛ زمینی که سلطان یا پادشاه به کسی واگذار می‌کرده است تا از منافع آن بهره برد». (عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، «تعلیقات»، ص ۳۰۰)

نفس کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را؛ اعنی که آن جسم طبیعی آلت وی باشد در افعالی که از او پدید آید. (ابن سینا ۱۳۸۸، ص ۳۰۵)

از دید عطار، نفس، در آغاز وجود، جوهری کامل و مجرد نیست که همه کمالات را داشته باشد و از آغاز تا پایان وجود تغییری نکند بلکه وجودی بالقوه و فاقد کمال است و در اثر حرکت و تغییر به کمال می‌رسد. از این رو، نفس صرف قوه و استعداد است که در قالب عنصری قرار می‌گیرد و، با طی مدارج کمال، از صورت عنصری و جسمانی به جوهری مجرد ارتقا می‌یابد:

الا ای قطـرـه بالاکـزبـسـده	ز دریای قـدم بـوی شـنیده
ز دریاگرچه بالایی گزیدی	ولیکن در کمال خود رسیدی
چو از دریا سوی بالا شدی تو	صدف را لؤلؤی لالا شدی تو
تو ناکرده سفر گوهر نگردی	چو خاکستر شدی اخگر نگردی
سفر کردی ز دریا سوی عنصر	سفر ناکرده قطره کی شود دُر

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۰۶)

مآلصدر از این معنی به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس انسانی تعبیر می‌کند که کمال آن، تدریجی، از صورت جسمی و عنصری آغاز می‌شود و به مرحله نباتی و حیوانی می‌رسد:

أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ تَرْتَقِي مِنْ صُورَةٍ إِلَى صُورَةٍ وَ مِنْ كَمَالٍ إِلَى كَمَالٍ. فَتَدْبُرُ فِي أَوَائِلِ النَّشْئَةِ مِنْ الْجِسْمِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ إِلَى الصُّورَةِ الْأُسْطَقْسِيَّةِ وَ مِنْهَا إِلَى الْمَعْدِنِيَّةِ النَّبَاتِيَّةِ وَ مِنْهَا إِلَى الْحَيَوَانِيَّةِ الْبَشَرِيَّةِ.
(صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱)

حرکت جوهری نفس و تبدیل آن از صورت مادی به مجرد، در واقع، انقلاب ذات و تغییر ماهیت شیء است که در خواص ذاتی جواهر روی می‌دهد و، در اثر آن، ماهیتی به ماهیت دیگر تبدیل می‌شود. عطار، برای اثبات مدعای خود در حرکت جوهری نفس، به این مثال استناد می‌کند که «خون» امری جسمانی و ماده‌ای است که قابلیت و استعداد آن را دارد تا با حرکت تدریجی تغییر کند و به وجود کامل‌تر «مشک» تبدیل شود؛ پس، نفس انسانی نیز این قابلیت و استعداد را دارد که جوهر و ذاتش تدریجی تغییر یابد و از صورت مادی به صورت مجرد تبدیل گردد:

که داند آن چنان دم در جهانی	که خون زو مشک گردد در زمانی؟
چو خونی مشک گردد زان دم پاک	بود ممکن که روحانی شود خاک
بلی چون نور حق در جان در آید	تنت حالی به رنگ جان بر آید

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ب، ص ۳۹۶)

حرکت جوهری نفس در آرای مآلصدر مبنای اتحاد عاقل و معقول و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و معاد جسمانی قرار می‌گیرد (رک. عبودیت ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۰). در آرای

عطار، ادراک و علم، ارتقای وجودی نفس، و حصول کمال برای آن است که این امر به مراتب و تدریجی صورت می‌گیرد. در این نوع اندیشه، نفس، با حصول هر ادراکی، به مرحله کامل‌تری از وجود خود می‌رسد:

نمی‌بینی درختان سرفراز	که هر یک بیش تخمی نیست ز آغاز؟
ز خود غایب مشو در هیچ‌حالی	که تا هر ساعتی گیری کمالی
همی چندان که از خود می‌درآیی	ز زیر صورت خود می‌برآیی
نه در صورت به صد معنی گذشتی	از آنکه کامدی تا می‌گذشتی؟
در اول نطفه‌ای گشتی هم اینجا	کنون از عرش بگذشتی هم اینجا

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ الف، ص ۱۳۹)

نظام ساختاری الهی‌نامه به گونه‌ای است که، در آن، مراتب ادراک و حصول کمالات نفس از مرتبه محسوس آغاز می‌شود و از موهوم و معقول عبور می‌کند و، در هر یک از این مراحل، بر کمالات وجودی نفس افزوده می‌گردد و زمینه ارتقاء به مرتبه بالاتر فراهم می‌آید تا، در نهایت، نفس به فعلیت و کمال خود یعنی ایجاد و ابداع صور نائل می‌شود.

در مجموع، رویکرد عطار به حرکت در آرای مآصدرا و حکمت متعالیه او ادامه می‌یابد. صدرالدین حرکت جوهری را، که از نظر حکمای قبل از او جزء طبیعیات بوده است، در بحث الهیات مطرح و به تفصیل و در قالب چندین برهان اثبات کرده است. از این رو، نگرش مآصدرا در زمینه سیوروت به نوعی متأثر از نظریه خلق مدام عرفا و نظریه حرکت عطار است؛ چنان‌که در اثر مهم خویش، *الأسفار الأربعة*، حرکت را در کل اجزای هستی ساری می‌داند و تعبیر «خلق جدید» را برای آن به کار می‌برد و درباره «عالم» می‌گوید:

العالم بجمیع اجزائه، أفلاکِه و کواکِبِه و بَسَائِطِه و مُرْجَبَاتِه حَدِثَةٌ کَائِنَةٌ فَاسِدَةٌ؛ کُلُّ مَا فِيهِ فِي كُلِّ حِينٍ مَوْجُودٌ آخَرٌ وَ خَلْقٌ جَدِيدٌ. (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۹۸)

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد واژه «سفر» - که در زبان عطار برای سیوروت وجود به کار رفته و در میان غزالی و دیگر عرفا برای بیان سیر و سلوک مستعمل است - راهنمای مآصدرا در نامیدن معروف‌ترین اثر خود باشد. *سفرهای چهارگانه* در سیر و سلوک عرفانی عبارت است از: ۱. «السیر من الخلق إلى الحق»؛ ۲. «السیر بالحق فی الحق»؛ ۳. «السیر من الحق إلى الخلق بالحق»؛ ۴. «السیر فی الخلق بالحق».

عطار، در مصیبت‌نامه، سیر روح در کائنات را «سفر به حق» نامیده و سفر بعدی او «سفر در حق» است که شرح آن را به کتابی دیگر محول می‌کند:

سالک سرگشته را زیر و زیر	تا به حق بوده‌ست چندینی سفر
بعد ازین، در حق، سفر پیش‌آیدش	هر چه گویم بیش از پیش آیدش

چون سفر آن است و کار آن است و بس	گیرودار و کار و بار آن است و بس ...
گر به دست آید مرا عمری دگر	بازگویم با تو شرح آن سفر
آن سفر را گر کتابی نو کنم	تا ابد دوگون پرپر تو کنم ...
شرح دادم این سفر، باری، تمام	تا دگر فرمان چه آید، والسلام

(عطار نیشابوری ۱۳۹۹ ج، ص ۴۴۶)

و این تقسیم‌بندی، پس از عطار، در حکمت متعالیه مآلصدر دیده می‌شود:

صدرالمتألهین مسائل فلسفه را، به اعتبار اینکه فکر نوعی سلوک است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد: ۱. مسائلی که پایه و مقدمه مباحث توحیدند و، درحقیقت، سیر فکر ماست از خلق به حق (امور عامه فلسفه)؛ ۲. مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق)؛ ۳. مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق الی الخلق بالحق)؛ ۴. مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق). (مطهری ۱۳۶۶، ص ۱۵۹)

نتیجه

صبرورت در اندیشه عطار ادامه روند فکری فلاسفه یونانی و عبارت است از نحوه وجود عالم هستی. موجودات جهان در تمامی لحظه‌ها و آنات زمانی در تغییر و دگرگونی اند و، برخلاف تصور عموم، جهانی ثابت و ایستا وجود ندارد بلکه در هر آنی جهانی جدید حادث می‌شود. عطار، با بنیاد قراردادن ذرات غیرمادی و متحرک به منزله جوهر هستی، از یک طرف، ذاتی غیرمادی برای هستی قائل است؛ به گونه‌ای که در عالم وجود نمی‌توان جوهری مادی تصور کرد بلکه ذات و هستی همه موجودات غیر جسمانی و در واقع روحانی است و، از طرف دیگر، با قول به روحانی بودن ذره، هوشمندی و حیات را به کل هستی اعم از مادی و مجرد نسبت می‌دهد. در نتیجه، عالم هستی، در نگاه عطار، وجودی زنده و متحول و پویاست و سیری تکاملی و غایتمند دارد. حرکت جوهری، پیش از عطار، با عنوان خلق مدام در میان عرفا مطرح بوده است اما آنچه قول عطار را از دیگر عرفا متمایز می‌سازد گسترش این نظریه در نظام اندیشگی او و بسط آن به حوزه انسان‌شناسی و ادراک است. این رویکرد از طریق پیروان او، مانند مولوی و شبستری، تداوم می‌یابد و صورت تفصیلی آن در حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی ارائه می‌گردد.

پی‌نوشت

- (۱). حسابیه یا حسابیه را فرقه‌ای از سلفی‌نویسان اسلام نامیده‌اند که منکر جهان خارج اند. از نظر آنان، درک اشیاء و آلام و لذات، همه، توهم و پندار است و مردمان به اندازه خرد و الهامشان آن چیزها را درک می‌کنند و حقیقتی در میان نیست. (مشکور ۱۳۷۵، ص ۱۵۷)
- (۲). برای آگاهی از اختلاف نظر در باب تاریخ تولد و وفات عطار، رک. عطار ۱۳۹۰، «مقدمه»، ص ۳-۴.
- (۳). گویا عطار، در توصیف حرکت در جوهر کوه، به آیه ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (التمل: ۸۸) نظر داشته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۱)، *فتن سماع طبیعی*، ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل شیخ‌التریس ابن سینا*، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، ترجمه محمود شهابی و دیگران، قم، آیت اشراق.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۷)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.
- ارسطو (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، چاپ سوم، تهران، حکمت.
- _____ (۱۳۸۵)، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- افلاطون (۱۳۶۶)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۳، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۹۸۵)، *التعريفات*، تصحیح ابراهیم الأبیاری، بیروت، دارالکتب العربی.
- شریف، میان محمد (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صانعی دزه‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۲)، *فلسفه لایب‌نیتس*، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- صدرالدین شیرازی (مآصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳ و ۷، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۷۵)، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر محمدجواد مصلح، چاپ دوم، تهران، سروش.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۱ (هستی‌شناسی و جهان‌شناسی)، چاپ دوم، تهران، سمت.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶ الف)، *دیوان عطار*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۶ ب)، *مختارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۰)، *منطق‌الطیر*، تصحیح و توضیح محمود عابدی و تقی پورنامداریان، تهران، سمت.
- _____ (۱۳۹۹ الف)، *اسرارنامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۹ ب)، *الهی‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، تهران، سخن.
- _____ (۱۳۹۹ ج)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ نهم، تهران، سخن.
- فرشاد، محسن (۱۳۸۸)، *اندیشه‌های کوانتومی مولانا (پیوند علم و عرفان)*، چاپ چهارم، تهران، علم.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۳۹)، *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار ملی.
- فولگیه، پل (۱۳۶۲)، *دیالکتیک*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، آگاه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۹ (اتمیان قرن پنجم: لئوکیپوس-دموکریتوس)، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵)، *فرهنگ فرق اسلامی*، چاپ سوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *کتابیات علوم اسلامی*، قم، صدرا.
- ملکشاهی، حسن (۱۳۸۸)، *حرکت و استیقای اقسام آن*، چاپ چهارم، تهران، سروش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۵۶/۲۵۳۶ ش)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- وُلفسُن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.

References


Sources are in Persian unless otherwise has been specified.

- Aflatoun (Plato) (1987), *Plato Complete Works*, trans. Mohammad-Hassan Lotfi, Vol. 3, 2nd print, Tehran, Kharazmi.
- Arastou (Aristotle) (1990), *De l'Âme* (De Anima), trans. Ali-Morad Davoudi, 3rd print, Tehran, Hekmat.
- (2006), *Māba 'd-al-Tabi 'e* (Metaphysics), trans. Mohammad-Hassan Lotfi, 2nd print, Tehran, Tarh-e Now.
- Attār Neishābūri, Farideddin Mohammad (2007a), *Diwān of Attār*, Taghi Tafazzoli (ed.), 12th print, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Capleston, Fredrich Charles (2001), *A History of Philosophy*, Vol. 1, trans. Seyyed-Jalaleddin Mojtavabi, 4th print, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Farshad, Mohsen (2009), *Quantum Thoughts of Mowlānā*, 4th print, Tehran, Elm.
- Forouzanfar, Badi' al-Zamān (1960), *Biography and Critical Analysis of Works of Sheikh Farideddin Mohammad Attār Neishābūri*, 2nd print, Tehran, Anjoman-e Āsār-e Melli.
- Foulquie, Paul (1983), *Dialectic/ La dialectique*, trans. Mostafa Rahimi, Tehran, Agah.
- Guthrie, W. K. C. (1998), *A History of Greek Philosophy*, Vol. 9, trans. Mahdi Ghavam-Safari, Tehran, Fekr-e Rouz.
- Ibn-Arabi, Mohieddin (2008), *Fosūs al-Hekam*, Mohammad Khajavi, Tehran, Mowla.
- Ibn-Sinā (Avicenna), Hossein ibn-Abdollah (1982), *Fann-e Samā 'e Tab i 'i*, trans. Mohammad-Ali Foroughi, 3rd print, Tehran, Amir-Kabir.
- (2009), *Rasā 'il Ibn Sinā*, Seyyed-Mahmoud Taheri (ed.), trans. Mahmoud Shahabi et al., Ghom, Ayat-e Eshragh.
- Jorjāni, Ali ibn-Mohammad (1985), *Al-Ta'rifāt*, Ibrahim Alabyari (ed.), Beirut, Dār al-Kotob al-Arabi [in Arabic].
- Malekshahi, Hassan (2009), *Motion: its nature and kinds*, 4th print, Tehran, Soroush.
- Mashkour, Mohammad-Javad (1996), *Dictionary of Islamic Sects*, 3rd print, Mashhad, Bonyad-e Pajou-heshha-ye Eslami.
- Motahhari, Morteza (1987), *Understanding Islamic Sciences*, Ghom, Sadra.
- Mowlavi, Jalaleddin-Mohammad Balkhi (1977), *Mathnavi Ma'navi*, Reynold Alleyne Nicholson (ed.), 4th print, Tehran, Amir-Kabir.
- Oboudiyat, Abdorrasoul (2009), *An Introduction to Mullā-Sadrūs Theosophical System*, Vol. 1, 2nd print, Tehran, SAMT.
- Sadreddin Shirāzi (Mollā-Sadrā), Mohammad ibn-Ebrahim (1981), *Al-Hekmat al-Motā 'aliyat fi al-Asfār al-Aghliyyat al-Arba 'at*, Vol. 3 & 7, 3rd print, Dār Ehyā' al-Torāth al-Arabi [in Arabic].
- (1996), *Al-Shavāhed al-Robūbiyya*, Mohammad-Javad Mosleh (ed.), 2nd print, Tehran, Soroush.
- (2007b), *Mokhtār-nāma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 3rd print, Tehran, Sokhan.
- (2011), *Mantiq-ut-Tayr*, Mahmoud Abedi and Taghi Pournamdarian (eds.), Tehran, SAMT.
- (2020a), *Asrār-nāma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 9th print, Tehran, Sokhan.
- (2020b), *Elāhināma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 9th print, Tehran, Sokhan.
- (2020c), *Mosibat-nāma*, Mohammad-Reza Shafiei Kadkani (ed.), 9th print, Tehran, Sokhan.
- Sane'i Darrebidi, Manouchehr (2003), *Philosophy of Leibniz*, 2nd print, Tehran, Ghoghnoos.
- Sharif, Mian-Mohammad (1991), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, trans. Nasrollah Pourjavadi et al., Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Wolfson, Harry Austryn (1989), *The Philosophy of the Kalām*, trans. Ahmad Aram, Tehran, Alhoda.



ارسال: ۱۴۰۱/۱/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۱

 10.22034/nf.2025.294886.1059

بازتاب اصلاحات مالیاتی ساسانی

فرزین غفوری* (پژوهشگر و استادیار زبان و ادبیات فارسی، تهران، ایران)

چکیده: اصلاحات مالیاتی دوره ساسانی از روزگار پادشاهی قباد آغاز شد و در زمان خسرو انوشیروان، پس از تدارک مقدماتی از جمله اندازه‌گیری مساحت زمین‌های کشاورزی، به اجرا درآمد. مهندسان ایرانی مقادیر به دست آمده از این زمین‌پیمایی گسترده را در دفتری به نام «دُرُوزَن» ثبت می‌کردند. اصلاحات یادشده تحولی بزرگ در دیوان ساسانی به وجود آورد؛ نهاد جدید، یعنی «سرای سَمَرَج»، کار اجرای رسم جدید مالیاتی را بر عهده داشت و، بر پایه آن، مالیات‌ها در سه قسط چهارماهه اخذ می‌گردید. دفتر اَوارَج در اوایل دوره اسلامی، منطبق با میراث ساسانی، همچنان به ثبت «اقساط مالیات» اختصاص داشت. در اوایل دوره اسلامی، یک اصطلاح دیگر نیز هم‌ریشه با اوارج رواج داشت: «اَواره» که قدیم‌ترین شاهد کاربرد آن، البتّه با معنایی متفاوت از اوارج، در *مفاتیح‌العلوم* و نیز در بیتی از *گرشاسب‌نامه* به چشم می‌خورد. دفتر «روزنامج» را احتمالاً بتوان قدیمی‌ترین دفتر دیوانی در ایران به شمار آورد که به منزله درگاه ورود اطلاعات به دیوان بود و مندرجات آن، پس از دسته‌بندی، به دفترهای تخصصی از جمله اوارج نقل می‌گردید. دفتر دیگری که با اوارج نسبت و پیوند داشت «انجیدج» بود و به درج هزینه‌های دولتی در زمینه نیروی انسانی تعلق داشت. از این دفاتر، به‌ویژه اوارج، برای پیش‌بینی هزینه دولت در سال بعد استفاده می‌شد که تاحدی به بودجه‌نویسی امروز شباهت داشت.

کلیدواژه‌ها: اصلاحات مالیاتی ساسانی، دفترهای دیوانی، دروزن، اوارج، اواره، سمرج، روزنامج، انجیدج.

مقدمه: چشم‌انداز تاریخی

در دوره پادشاهی پیروز (۴۵۹-۴۸۴ م)، در پی حدوث چند دوره خشک‌سالی بی‌سابقه در ایران، قحطی‌های بزرگی به وقوع پیوست (cf. Frye 1983, pp. 147-178). این دوره‌های خشک‌سالی و قحطی

چنان بی سابقه بود که بارندگی‌های پایان‌دهنده به آن رویدادی بس مهم انگاشته شد و به پیدایش و ثبت جشن «آبریزگان»^۱ (سیزدهم تیرماه) در تقویم ایرانی انجامید (مجموعه‌التوریک ۱۳۷۸ ش/ ۲۰۰۰ م، ص ۵۸؛ شهبازی ۱۳۸۹، ص ۴۶۹). به‌گواه مجموعه‌التوریک (همان‌جا؛ و نیز شهبازی، همان‌جا)، این جشن ایرانی رویدادی چنان مشهور بود که به تقویم دوره اسلامی نیز راه یافت و در این دوره به آن «صَبّ‌الماء» گفته شد.

قحط و خشک‌سالی در دوره پادشاهی قباد (۴۸۸-۵۳۰ م) نیز بسیار شدید بود و، ظاهراً، میان ظهور مزدک و بالاگرفتن کار مزدکیان با اوضاع برآمده از این تنگ‌سالی رابطه‌ای وجود داشت (کریستنسن ۱۳۷۴، ص ۷۹-۸۰). مردم و دولت فشاری مضاعف تحمل می‌کردند؛ از یک سو، با وجود افزایش هزینه‌های نظامی برای رویارویی با دشمنان چهارسوی ایران، درآمد مالیاتی دولت به سبب قحط‌سالی رو به کاهش نهاده بود و، از دیگر سو، وضع مردم چنان اسفناک بود که در مقاطعی حتی برای غذای روزانه نیز محتاج کمک دولت بودند؛ به این ترتیب چاره‌ای نبود جز اعمال اصلاحات اساسی برای تحقق دو هدف ظاهراً متناقض یعنی تأمین هزینه‌های دولت ضمن کاهش فشار بر مردم. اصلاحات مالیاتی، که در زمان قباد و با آمارگیری سرتاسری در کشور پهن‌اور ایران آغاز شد، نه تنها سرشماری مردم بلکه شمار درختان بارور و مساحت زمین‌های کشاورزی را نیز در برمی‌گرفت (Frye 1983, p 153). این رویداد عظیم تا اوایل پادشاهی خسروانشیروان (حک: ۵۳۱-۵۷۹ م) دوام یافت و کار تغییر روش اخذ مالیات به پیچیده‌تر اما منظم‌تر شدن روال آن و نهایتاً به تغییر ساختار دیوانی انجامید. ابداع روال‌ها و ساختارهای تازه ظهور و وضع اصطلاحات جدید اداری را در پی داشت. از طرفی، دبیران ایرانی در قرن نخست هجری نبض امور دیوانی را تا زمان عبدالملک بن مروان، که در دوره خلافتش خط و زبان دیوان از پهلوی به عربی تغییر کرد، در دست داشتند (در این باره رک. محمدی ملابری ۱۳۷۹، ص ۱۰۷-۱۲۰؛ یکتایی ۱۳۵۲، ص ۱۱۳) و شمار چشمگیری از اصطلاحات دیوان ساسانی را وارد زبان عربی کردند که گاه از طریق عربی به ایران بازگشت و به زبان فارسی راه یافت. برخی از این اصطلاحات بازتابی از اصلاحات دوره ساسانی‌اند و، در این جستار، به شماری از مهم‌ترین آن‌ها به‌ویژه اوارج پرداخته خواهد شد.

واژه‌دروژن

یکی از محورهای مهم اصلاحات مالیاتی در دوره ساسانی تغییر نظام اخذ مالیات از روش «اخذ مالیات متغیر براساس تقسیم محصول» به روش «اخذ مالیات ثابت براساس مساحت زیرکشت» بود. این رسم

۱. این جشن سه نام دیگر نیز در زبان فارسی دارد: «آبریزان»، «آپاشان»، و «آبتیزگان». (دهخدا، ذیل آبریزگان)

تازه (مالیات ثابت)، برخلاف رسم قدیم تقسیم محصول، کشاورزان را به افزایش تولید و گسترش زمین‌های زیرکشت برای کسب سود بیشتر تشویق می‌کرد. از سویی، دولت، پیشاپیش، از مقدار مالیات سالانه آگاه و مطمئن بود و براساس آن می‌توانست بهتر برنامه‌ریزی کند؛ تحوّل‌ی که برای آن دوره پیشرفتی عظیم محسوب می‌شد. (cf. Frye 1983, p 153)

منابع اوایل دوره اسلامی در توضیح «مقاسمه» آورده‌اند که، براساس آن، از یک سوم تا یک ششم محصول سهم دولت بود و دریافت آن را عاملان خراج برعهده داشتند (برای نمونه رک. طبری ۱۹۶۰، ج ۲، ص ۱۵۰). قباد تصمیم گرفت این رسم قدیمی را لغو و رسمی جدید، مبتنی بر محاسبات سنجیده و عادلانه، برای خراج وضع کند؛ پس به اندازه‌گیری مساحت زمین‌های کشاورزی دستور داد (قمی ۱۳۸۵، ص ۱۷۹ و طبری، همان‌جا) اما پیش از آنکه پیمایش (مّساحی) زمین‌های کشاورزی در کشور پهناور ایران به پایان رسد درگذشت (طبری، همان‌جا؛ *نهایة الأرب* ۱۳۷۵، ص ۳۲۸). انوشیروان دنباله کار اصلاحات مالیاتی را گرفت و به اجرای آن فرمان داد. (*نهایة الأرب*، همان‌جا)

کاملاً روشن است آمارگیری از زمین‌های کشاورزی در کشوری به‌وسعت ایران نه تنها کاری بسیار عظیم و پرزحمت و پرمحاسبه بود بلکه اسناد پرشماری نیز، که از اجرای این ابرطرح به دست می‌آمد، باید پیاپی و منظم گردآوری و بایگانی می‌شد. دفتر دروزن یکی از شواهد به‌جامانده از این سرشماری است که مهندسان ایرانی نتایج اندازه‌گیری مساحت زمین‌ها را در آن درج می‌کردند. (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۸ و همان ۱۳۸۳، ص ۶۱؛ نیز رک. محمّدی ملایری ۱۳۸۲، ص ۷۳)

خوارزمی، برای اشاره به معنای مهندس یا نقشه‌بردار، واژه «ماسح» را ذکر کرده که اسم فاعل و هم‌ریشه با مساحه و مساحت است (خوارزمی، همان‌جاها). در متون عربی، مّساحی معادلی است برای واژه پهلوی «زَمیگ‌پیمانیه» (Mackenzie 1990, p 98: *zamigpaymānīh*) یا، به بیان امروزی، زمین‌پیمایی. متأسفانه، اطلاع ما درباره واژه دروزن به توضیح بسیار کوتاه خوارزمی محدود می‌شود اما همین قدر هم بسیار مغتنم است. او، بدون اشاره به معنا و ریشه این واژه، می‌گوید ماسح (مهندس نقشه‌بردار) «مقادیر» به‌دست آمده از کار خود را در دروزن درج می‌کرد (خوارزمی، همان‌جاها). بنابراین، محتوای دفتر مزبور شامل خود نقشه‌ها نمی‌شد و صرفاً ارقام و اعداد حاصل از اندازه‌گیری مساحت زمین‌ها در آن ثبت می‌گردید. البته بدیهی است که، در هر مورد، حتماً توضیحی کوتاه درباره موقعیت مکانی هر قطعه زمین و ابعاد ظاهری آن نیز در این دفتر وجود داشته. خوارزمی این واژه (دروزن) را در زیر فصل «اسماء الذّکور والذّفاتر» آورده اما با یک عنوان فرعی که، در ذیل آن، سه دفتر انجیذج (دراین‌باره رک. دنباله همین مقاله) و اوشتج (دراین‌باره رک. محمّدی ملایری ۱۳۸۲، ص ۶۶) و دروزن را نام برده است. خوارزمی ذیل همان عنوان فرعی تصریح می‌کند که استفاده از این سه دفتر در میان کاتبان عراق رواج دارد (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۸ و همان ۱۳۸۳، ص ۶۰). نظریه اینکه واژه عراق

در آن زمان هم به میانرودان و هم به ایران غربی اطلاق می‌شد، می‌توان نتیجه گرفت استفاده از دفتر دروزن در اوایل دوره اسلامی و دست‌کم تا قرن چهارم (زمان نگارش *مفاتیح‌العلوم*) در یک حوزه جغرافیایی گسترده همچنان رایج بوده و پس از آن رو به افول نهاده است.

واژه سَمَرَج و ابراسیار

منابع تاریخی و نیز شاهنامه، در پایان گزارش خود درباره اصلاحات مالیاتی خسروانوشیروان، به نکاتی در باب تغییرات ساختاری برای اجرای این اصلاحات اشاره کرده‌اند. یکی از ابعاد مهم آیین نوین خراج‌گیری تقسیم سال به سه دوره چهارماهه و دریافت مالیات‌ها در سه بهر و قسط بود (برای نمونه رک. بلعمی ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۴۰؛ فردوسی ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۹۵ و ۹۸؛ بیت ۹۷ و ۹۸). در مقایسه با رسم قدیم، پیچیدگی‌های این رسم نو مسلماً نیازمند تأسیس یک سازمان اداری جدید بود. در قانون جدید نه تنها ارزیابی و محاسبه مالیات پیچیده‌تر از رسم قدیم بود بلکه یارانه‌ها و معافیت‌های متنوع و دقیقی نیز وجود داشت (رک. غفوری ۱۳۹۷، ص ۷۵-۷۷ و ۸۲) که خود نیازمند تنظیم اسناد خاصی بود. افزون بر این‌ها، فرایند قسط‌بندی مستلزم چندبرابری محاسبات و تنظیم دسته دیگری از اسناد بود و باید هر چهارماه مبالغ جمع‌آوری شده را، پیش و پس از انتقال به مرکز، حسابرسی می‌کردند.

در منابع، دو واژه بازمانده از دوره ساسانی به چشم می‌خورد که به این رسم جدید مالیاتی اشاره می‌کنند: «ابراسیار»، که ریشه و تلفظش دقیقاً روشن نیست، و «سَمَرَج». طبری و مسکویه نوشته‌اند رسم جدید مالیاتی را «ابراسیار» نامیدند (طبری ۱۹۶۰، ج ۲، ص ۱۵۱؛ مسکویه رازی ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۶۸ و همان ۱۳۷۹ ش/ ۲۰۰۰ م، ج ۱، ص ۱۸۷) و معنی آن را «امری که همگان بر آن رضایت دارند» ذکر کرده‌اند (همان جاها). شهبازی نظر امامی را تأیید می‌کند که این اصطلاح را در *تاریخ طبری* و *تجارب‌الأمم* همانی دانسته بود که بلعمی در پادشاهی خسرو پرویز «خراج هم‌داستانی» نوشته است (شهبازی ۱۳۸۹، ص ۵۶۳-۵۶۴). اما معنای هم‌داستانی یا «امری که همگان بر آن رضایت دارند»، به احتمال زیاد، توصیف مصداقی است نه معنای خود واژه براساس ریشه و ساخت واژه آن. همچنان‌که در ادامه مقاله نیز ملاحظه خواهد شد، نمونه دیگری از بیان مصداقی معنا را خوارزمی برای اوارج آورده و معنایش را «منقول» (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۴) نوشته که ربطی به اصل واژه ندارد بلکه احتمالاً بازتابی از چگونگی کاربردش در دیوان است.

به نظر می‌رسد تاکنون تنها یک تحلیل ریشه‌شناختی درباره ابراسیار مطرح شده باشد: شهبازی، با برشمردن سه نسخه بدل در *تاریخ طبری*، احتمال داده است «ابراسیار» درست‌تر از ابراسیار باشد و ساخت واژه آن را چنین حدس زده: «ابر» + «سه» (سی) + «بار» (شهبازی ۱۳۸۹، ص ۵۶۳). هر چند

شهبازی این تحلیل را بی‌درنگ پس گرفته و آن را عامیانه تلقی کرده (همان‌جا)، ممکن است به این سه دلیل به بخش مهمی از ساخت‌واژه دست یافته باشد: (۱) به‌غیر از «سی‌صد» که شهبازی عنوان کرده است (همان‌جا)، در «سیتار» (= سِتار = سه‌تار) نیز تحوّل مشابه دیده می‌شود و عدد سه هنگام ساخت‌واژه مرکب گاه به‌صورت سی درمی‌آمده است؛ (۲) بررسی اصطلاح سمرج نیز نشان‌دهنده محوری بودن عدد سه برای اشاره به اقساط سه‌گانه در ساخت‌واژه است (رک. سطرهای پایین‌تر مقاله) و ظاهراً از این لحاظ هر دو واژه با یکدیگر شباهت دارند.

اصطلاح سمرج، در منابع، بازتاب بیشتری به‌نسبت ابراسیاریا ابرسیاریا دارد و کاملاً روشن است که، دست‌کم در اوایل دوره اسلامی، شهرت بیشتری داشته و آن را نام نهاد دیوانی جدیدی می‌دانستند که پس از اصلاحات خسروانوشیروان و برای اجرای آن تأسیس شد. در تاریخ بلعمی (یا همان *تاریخنامه طبری* مترجم منسوب به بلعمی) از این نهاد دیوانی جدید چنین یاد شده: «و آن سرای که خراج اندر او ستانند آن را سرای شمرده نام کردند» (بلعمی ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۳۷-۸۳۸). این جمله اخیر تاریخ بلعمی، به‌سبب کاربرد «شمرده»، دقیق نیست اما دقیق‌تر از منابعی است که این «سرا» را صرفاً محلّ انباشت مبالغ خراج نوشته‌اند (قس. قمی ۱۳۸۵، ص ۱۷۹-۱۸۰). همه منابعی که نام این نهاد دیوانی جدید را ذکر کرده‌اند جزء نخست آن را «سرا» نوشته‌اند اما درباره‌ی جزء دوم و وجه تسمیه آن تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرهایی هست. گزارش دینوری را، در *الأخبار الطوال*، می‌توان مهم‌ترین گزارش تلقی کرد؛ به‌گفته او،

مکان یا اداره‌ای را که مسئول محاسبه و دریافت مالیات‌های جدید بود سرای سمرّه می‌نامیدند که معنای آن «اقساط سه‌گانه» بود و امروز آن را با لفظ سمرج می‌شناسند؛ و درباره‌ی معنای سرای سمرّه تفسیر دیگری نیز گفته‌اند که به‌معنای «خانه حساب» است و منظور از «حساب» سمرّه است؛ و تا امروز در زبان فارسی سخنی معروف است که [هنوزهم آن رسم گذشته را] خراج سمرّه — با شین به‌معنی حساب — می‌نامند. (دینوری ۱۸۸۸، ص ۷۳)

از سخن دینوری روشن می‌شود تبدیل سین به شین متأخر و مربوط به اوایل دوره اسلامی بوده است. گزارش تاریخ قم نیز، هرچند به‌دقت سخن دینوری نیست، بسیار شبیه و مؤید آن است (قمی، همان‌جا). در تاریخ قم تصریح شده مبالغ مالیات، پس از دریافت، در این نهاد دیوانی جمع می‌شد (همان‌جا)؛ به‌عبارت دیگر، سرای سمرج دارای خزانه بود و به‌احتمال زیاد اصطلاح اسلامی «بیت‌المال» نیز اقتباسی از سرای سمرج بوده است.

همه منابع در ریشه ایرانی واژه سمرج هم‌نظرند اما، چنان‌که ملاحظه شد، در گزارش *الأخبار الطوال* و تاریخ قم دو وجه تسمیه برای آن برشمرده شده است: نخست آنکه حرف سین را، در آن، اصل دانسته و آن را به عدد سه منسوب کرده‌اند که اشاره‌ای بوده است به ویژگی مهم اقساط سه‌گانه

در قوانین مالیاتی جدید (گفتنی است همه منابع به این ویژگی برجسته قوانین مالیاتی جدید یعنی پرداخت مالیات سالانه در سه قسط تصریح کرده‌اند)؛ دوم آنکه شین را اصل دانسته و اصل واژه را به شمردن نسبت داده‌اند و، به این ترتیب، معنای نام دیوان جدید صرفاً محلّ شمارش و حساب خواهد بود. بررسی منابع و فرهنگ‌های کهن نشان می‌دهد وجه تسمیه نخست رجحان دارد و صورت دیگر این واژه با حرف شین نه نام رسمی دیوان بلکه، به احتمال فراوان، تحوّل متأخر در میان مردم در اوایل دوره اسلامی بوده است: زمانی که مردم ایران همچنان از خاطره آن رسم مالیاتی استثنایی به نیکی یاد می‌کردند.

جوایقی سمرج را معرّب از فارسی دانسته و اصل آن را «سه‌مرّه» به معنی «دریافت خراج در سه قسط» نوشته است (جوایقی ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۹ م، ص ۲۳۲). ابن منظور نیز، در *لسان‌العرب*، این واژه را با سین (و به همان صورت سمرج) ضبط کرده است (ابن منظور، ذیل سمرج). نولدکه نیز اصل واژه را «سه‌مرگ» می‌داند (نولدکه ۱۳۷۸، ص ۲۷۰) و خالقی مطلق، در *یادداشت‌های شاهنامه*، توضیح داده «مره» و «مرّه» هر دو فارسی است و دو معنی دارد: «بار/دفعه» و «شمار/تعداد» و افزوده است مرّه در عربی نیز دو معنی دارد: «گذرگاه» و «شمار/تعداد» (خالقی مطلق ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۷۵). «مر» (mar)، بدون تردید، پهلوی است و به معنای محاسبه و شماره بوده (Nyberg 1974, Vol. II, p 125). «مرگ» (marag) نیز در پهلوی معنای عدد و شماره داشته است (Mackenzie 1990, p 54). بنابراین آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد در واژه سمرج شاهد تلاقی و نوعی تأثیر متقابل پهلوی و عربی هستیم. در مجموع، با توجه به مطالب مزبور، می‌توان با اطمینان بیشتری گفت جزء نخست در واژه سمرج عدد سه بوده است که، در رسم جدید مالیاتی نیز، عنصری متمایز و کلیدی‌تر از شمردن بود و به سه‌قسطی شدن مالیات یک سال اشاره داشت که روشی نو در آیین خراج‌گیری به شمار می‌آمد.

واژه آوارج

۱. ریشه‌شناسی آوارج

در فرهنگ‌های فارسی، صورت‌های گوناگونی از واژه آوارج دیده می‌شود: «اواره»، «اوارج»، «آواره»، «آوارج»، «اوارجه»، «آوارجه»، «آوارچه» و این گاه به سردرگمی درباره اصل واژه انجامیده است؛ مثلاً برخی گمان می‌کردند، در اصل، آوارچه بوده و در معرّب «ج» به «ج» تبدیل شده است (رک. داعی‌الاسلام ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۴)؛ در حالی که منشأ «جیم»، در صورت معرّب، حرف «ج» در پسوند تصغیر نیست بلکه در اصل پهلوی حرف آخر «گاف» بوده است که، طبق الگوی رایج تعریب، به «جیم» تبدیل شده؛ مانند «کارنامج/کارنامگ/کارنامه».

به‌طور کلی، درباره ریشه‌شناسی آوارج، تاکنون سه نظر مهم مطرح شده: نخست نظر نیپرگ که به ۱۹۳۱ باز می‌گردد و آن را مشتق از ریشه vard (varz) به معنی «برزیدن و عمل کردن» دانسته و با ریشه

واژه «ایورز» (ēvarz) در فارسی میانه، به معنی «بازدید و ساندیدن از رژه»، مقایسه کرده است. بنا بر نظر نیبرگ، ایورز (در اصل، به معنی محاسبه/ تخمین/ حساب؛ از صورت ایرانی باستان abi-varza) احتمالاً با واژه فارسی نو «آوار» (āvārah) به معنی محاسبه و شمارش کردن؛ از صورت ایرانی باستان abi-varza) ارتباط دارد (Nyberg 1974, Vol. II, p 73؛ نیز رک. حسن دوست، ذیل آواره). در مقابل نظر نیبرگ، نظر معین قرار دارد که ابراز آن به ۱۳۳۵ بازمی‌گردد و، در برهان قاطع در حاشیه بر آوار و آواره، ریشه واژه را از «آمار» و «آماره» دانسته است (برهان تبریزی، ذیل آوار و آواره، پ ۳)؛ اما این تحلیل تماماً قانع‌کننده نیست زیرا دست‌کم می‌توانیم مطمئن باشیم اصل واژه نه با هجای «آ» بلکه با هجای «ا» شروع می‌شده است و قدیمی‌ترین صورت‌های واژه نیز این نکته را تأیید می‌کنند (برای نمونه رک. خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۴ و ۷۸). این مطلب قرینه‌ای است بر اینکه، با وجود واژه رقیب و پربسامد «آواره» (به معنی بی‌خانمان و سرگردان)، بعید است اصل واژه آماره بوده و سپس به آواره تبدیل شده باشد. نظر سوم را نیز مینورسکی — شفاهی از بیلی — به تاریخ چهارم اوت ۱۹۳۹ نقل کرده و، بر پایه آن، «اورج» یا «اورج» در پهلوی ممکن است از ریشه vark به معنی «بیرون‌کشیدن» باشد (مینورسکی ۱۳۷۸، ص ۱۴۴)؛ اما بعید است این حدس درست باشد زیرا تقریباً می‌توانیم مطمئن باشیم جیم، در انتهای واژه، حاصل معرّب شدن اصل پهلوی است.

از میان سه گمانه‌زنی مزبور، نظر معین محتمل‌تر به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه که یک تحلیل دیگر^۱ می‌تواند تحوّل واژه را در هجای نخست روشن‌تر کند: اصل واژه با «آمار» هم‌ریشه بوده ولی هجای اوّل «آ» نبوده بلکه از صورت دیگر آمار یعنی «همار»، که در پهلوی ساسانی وجود داشته، تحوّل یافته است؛ همچنان‌که صورت «اندازه» و «اندرز» پهلوی اشکانی است و «هندازه» و «هندرز» پهلوی ساسانی. (رک. حسن دوست، ذیل اندازه و اندرز)

صورت همار در چند اصطلاح معروف ایران ساسانی نیز حفظ شده است که نام خط‌های مخصوصی برای حسابداری بودند و، به احتمال قریب به یقین، منشأ پیدایش خط «سیاق» در دوره اسلامی‌اند. فهرستی از این خط‌ها را خوارزمی در *مفاتیح‌العلوم* آورده؛ از جمله «گنج‌هماردبیره» که نام خط ویژه‌ای بود که، با آن، حساب‌های خزانه‌ها را می‌نوشتند (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۱۱۷-۱۱۸). قاعدتاً در ایرانی باستان نیز باید اصل واژه همار بوده باشد؛ به‌ویژه آنکه، در اصطلاح هخامنشی، «همارگه» به معنی حسابدار هنوز به چشم می‌آید (hamarakara: see Dandamayev 2003, pp. 629-630)^(۱) و در ارمنی نیز به صورت همار (hamār) حفظ شده است (حسن دوست، ذیل همار و هماره). براساس این تحلیل، تحوّل نه از آمار بلکه از همار رخ داده و اصل اوارج در پهلوی «همارگ» بوده است؛ به این ترتیب، صورت

۱. با سپاس از راهنمایی شفاهی استاد دکتر علی اشرف صادقی.

«آمارگ» و «آماره» و، به تبع آن، «آوارگ» و «آواره» مقدم بر صورت آواره بوده‌اند. در برهان قاطع، که به نظر می‌رسد بیش از دیگر فرهنگ‌ها صورت‌های گوناگون این واژه را به دست داده، به صورت آماره نیز اشاره شده است (برهان تبری، ذیل آماره). احتمالاً قدیمی‌ترین شاهدهی که آماره در آن به کار رفته بی‌بی است از لیبی شاعر سده پنجم. این بیت را سروری کاشانی در مجمع‌الفرس نقل کرده (سروری کاشانی، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۱۰۱): «اگر خواهی سپاهش را شماره/ برون باید شد از حد آماره» و، به احتمال زیاد، مؤلف فرهنگ رشیدی نیز آن را از سروری اخذ کرده است (تتوی، ذیل آمار). با رفع ابهام از هجای نخست، تنها مشکلی که در تحلیل معین باقی می‌ماند سابقه نسبتاً ضعیف تبدیل «میم» به «واو» است؛ با این حال این تبدیل بی سابقه نیست و در واژه‌های «کیوان» و «ارغوان» دیده می‌شود. (رک. حسن دوست، ذیل ارغوان و کیوان)

گذشته از موارد مزبور، یک صورت منفرد و غیرعادی نیز از اوارج در فرهنگ‌ها آمده است: «ایاره». معین، در حاشیه برهان قاطع، آن را گشتگی و تصحیفی از آماره و اواره دانسته (برهان تبری، ذیل ایاره، پ ۶) اما، با توجه به اینکه حرف «ی» در وسط واژه از حروف نقطه‌دار است و حرف‌های «میم» و «واو» از حروف بی نقطه‌اند، دلیل گشتگی از «میم» و «واو» به «یا» نمی‌تواند اشتباه در نقطه‌گذاری باشد که اشتباهی رایج در نسخه‌های خطی بوده است؛ مگر اینکه فرض کنیم ایاره در اصل «اباره» بوده (تبدیل «و» به «ب»: اوارج به اباره) و به سبب اشتباه در نقطه‌گذاری بعدها ایاره خوانده شده باشد؛ اما اول باید وجود اباره اثبات شود و آنگاه این فرضیه باید دست‌کم با ذکر شاهدهی از کاربرد اباره در متون یا فرهنگ‌ها تقویت گردد؛ در حالی که در بررسی‌های اولیه نگارنده هیچ شاهدهی از اباره یافت نشد.

صورت ایاره تنها در فرهنگ‌های نسبتاً متأخری دیده می‌شود که در هندوستان تألیف شده‌اند (برای نمونه رک. برهان تبری؛ انجو شیرازی؛ و شاد، ذیل ایاره) و در فرهنگ‌های نسبتاً متقدم آن سامان به چشم نمی‌خورد. در شرفنامه منیری، صورت‌های آمار، امار، آماره، آوار، آواره، اوار، و اواره وجود دارد (قوام فاروقی، ذیل آمار و آمار و آواره و آواره) اما از ایاره نشانی نیست. در فرهنگ زبان‌گویا نیز، که بر شرفنامه منیری تقدم زمانی دارد، تنها صورت‌های آمار و آوار و آواره و آماره دیده می‌شود (بدرابراهیم، ذیل آمار و آوار و آواره و آماره) و از صورت‌های اواره و اوارج یا «آوارجه» نیز همچون ایاره هیچ نشانی نیست. با توجه به تألیف زبان‌گویا در نیمه نخست قرن نهم هجری قمری و شرفنامه منیری در نیمه دوم آن قرن، روشن می‌شود صورت ایاره باید از قرن دهم به بعد در هند رواج یافته باشد. بنابر نکات مذکور، این فرضیه مطرح می‌شود که شاید ارتباطی میان ایاره و خط هندی وجود داشته باشد و احتمالاً دلیل گشتگی «م» و «و» به «ی» تشابه این حروف در الفبای هندی باشد. بررسی اولیه این فرضیه نشان‌دهنده قوت آن است و، هرچند تدقیق بیشتر آن خود

به تحقیقی جداگانه نیاز دارد، با مروری بر خطّ هندی، تشابه نوشتاری سه حرف یادشده به وضوح تأیید می‌شود. (رک. رضایی باغبیدی ۱۳۸۴، ص هفت-هشت؛ نیز قس. شیکهر ۱۳۹۲ ش/ ۲۰۱۴ م، ص ۴۴۱ و ۴۵۵ که املاهای مشابه اواره و ایاره را به خطّ هندی آورده است.)

۲. اوارج در متون^۱

به نظر می‌رسد کهن‌ترین شاهد ایرانی، که از اواره و اوارج در دست است، در دو متن عربی باشد که به قلم دو نویسنده برجسته ایرانی در اوایل دوره اسلامی تألیف شده: نخست *رسائل* صاحب بن عبّاد (وزیر مشهور آل بویه) که اوارج را، در ضمن نامه‌ای مربوط به خراج اصفهان، به صورت جمع («اوارجات») به کار برده است (صاحب بن عبّاد ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م، ص ۵۷-۵۸)؛ و اما دوم، و مهم‌تر از آن، توضیحاتی است که خوارزمی در *مفاتیح‌العلوم* به دست می‌دهد. تقریباً، در زمانی که صاحب بن عبّاد در ۳۷۴ یا ۳۷۵ ه.خ. چشم از جهان فرو بست، خوارزمی مشغول تألیف کتاب خود بود و در دو جای *مفاتیح‌العلوم* ارزشمندترین شواهد را از اواره و اوارج آورده است. اهمیت این دو مورد جداگانه در این است که خوارزمی درباره هر یک توضیحاتی می‌دهد که قرینه‌هایی بر درستی آن‌ها در متون دیگر می‌توان یافت؛ او به ارتباط اوارج با رسم «خراج‌گیری» اشاره کرده (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۴) که قرینه‌ای است برای ذکر اوارج در *رسائل* صاحب بن عبّاد در نامه‌ای درباره خراج اصفهان. از طرفی، خوارزمی به نگارش دفعات پرداخت خراج و درج آن در دفتر اوارج تصریح کرده و این کلمه را معرب آواره و به معنی «منقول» دانسته است، زیرا حسابدار مقدار خراجی را که برای هر کس تعیین شده در آن نقل و مقدار پرداختی او را در هر دفعه ثبت می‌کند تا کلّ بدهی پرداخت شود (خوارزمی، همان‌جا).^(۲) این مطلب به وضوح به قسط‌بندی مالیات و رسم سمرج اشاره دارد که از دوره خسروانوشیروان در ایران رواج یافت. معین و مینورسکی و باسورث به ارتباط اوارج با «اقساط» پرداخت مالیات تصریح کرده‌اند اما به ارتباط آن با اصلاحات انوشیروان و رسم سمرج اشاره‌ای ندارند. (معین، ذیل اوار، اوارج، اوارجه، و اواره؛ مینورسکی ۱۳۷۸، ص ۱۴۴؛ Bosworth 1969, p 121)

افزون بر اوارج، خوارزمی، در موضع دیگری از کتابش، درباره «اواره» این توضیح را آورده است: «مطلبی که در آخر نسخه موجود یا هر نامه دیگری که وارد شده یا صادر گردیده - ثبت می‌شود» (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۷۸ و همان ۱۳۸۳، ص ۷۷)؛ به عبارت دیگر، اواره پیوستی بوده که ضمیمه کتاب یا دفتر یا نامه می‌شده. اواره نیز در عربی رایج بوده و، به این ترتیب، ظاهراً اصل ایرانی واژه دو معرب موازی

۱. در تدوین این قسمت، در پاره‌ای موارد، از پیکره طرح ملی فرهنگ جامع زبان فارسی در فرهنگستان زبان و ادب فارسی استفاده شده است. نگارنده، بدین وسیله، مراتب امتنان خود را ابراز می‌دارد.

در زبان عربی داشته است که هر دو، در اوایل دوره اسلامی، از عربی به فارسی بازگشتند اما دومی (اواره) به تدریج متروک شد؛ در حالی که معرّب نخست (اوارج)، با تحوّل اندکی، تا دوره معاصر پابرجا ماند.

اواره در بیتی از *گرشاسبنامه* اسدی طوسی نیز دیده می‌شود و در ادامه مقاله ملاحظه خواهد شد که، در آن بیت، همین معنای اخیر در *مفاتیح‌العلوم* مدّ نظر بوده است. گذشته از *گرشاسبنامه*، در دیگر متون منظوم فارسی نیز شواهدی از آواره هست که، از لحاظ معنا و مصداق، به اوارج اشاره دارند نه اواره؛ از جمله به ترتیب این دو بیت از عنصری و ناصر خسرو:

ندارد مشتری بر برج کیوان جز افزودن دگر کاری بی آوار
(عنصری بلخی ۱۳۶۳، ص ۱۶۳)

من چه به کارم خدای را که بیایست کردن چندین هزار کار بی آوار
(ناصر خسرو قبادیانی ۱۳۵۳، ص ۲۵۸)

اما این دو شاهد مشکوک به نظر می‌رسد و این احتمال هست که «بیاوار» درست باشد با دو معنای کهن: ۱) «به کاری (لغو) پرداختن»؛ ۲) «اشتغال و سرگرمی» (حسن دوست، ذیل بیاوار). برخلاف دو شاهد مزبور، در بیتی از امیر معزّی شاعر قرن ششم هجری، آواره به روشنی مترادف اوارج و در معنای دفتر مهمّ دیوانی به کار رفته است:

بس دیر نمانده‌ست که ملک ملکان را آرند به دیوان تو آواره و قانون
(امیر معزّی ۱۳۱۸، ص ۵۸۷)

شواهد دیگر اوارج و آواره، بیشتر، از متون منثور به دست می‌آید. در قرن هفتم، در ترجمه مقامات حریری، به «خراج آواره» و ارتباط این دفتر با ثبت پرداخت مالیات اشاره شده است (ترجمه مقامات حریری ۱۳۶۵، ص ۱۵۵). در *العراضة فی الحکایة السّلاجوقیة*، اثر محمّد حسینی یزدی در سده هشتم هجری، اصطلاح «اوارجه حُساب و روزنامه کُتاب» به کار رفته است (حسینی یزدی ۱۳۸۸، ص ۱۵ و ۸۶). در همان قرن، در *نفائس‌الغنیون فی عرایس‌العیون*، در فصل نهم از فنّ پانزدهم که به علم استیفا اختصاص دارد، از دفترهای «روزنامه‌چه و توجیهات و قانون و دخل و خرج مقرّری و اوارجه و دفتر مفرد و جامع» سخن به میان آمده (شمس‌الدین آملی ۱۳۷۷ ق/ ۱۳۳۶ ش، ج ۱، ص ۳۲۳). از آنجا که علم سیاق با علم استیفا عجین بوده است، نام اوارجه و دیگر دفترهای دیوانی را در متون سیاق نیز می‌توان دید؛ از جمله در *رساله فلکیّه* (در علم سیاق)، از متون سده نهم هجری، که نام دفترهای هفت‌گانه بدین شرح ذکر شده: «روزنامه‌چه، توجیهات، مفردات، اوارجه، تحویلات، جامع‌الحساب، قانون». (مازندرانی ۱۳۳۱ ش/ ۱۹۵۲ م، ص ۸۱)

در سطرهای پایین‌تر، درباره ارتباط دو دفتر روزنامه و اوارجه، مطالب بیشتری گفته خواهد شد؛ اما در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم که، در بیشتر متون، این دو اصطلاح همراه با یکدیگر به کار برده شده‌اند؛ از جمله در قطعه‌ای از *روضه‌الصفا* که می‌خواند، در ضمن آن، به عادت سلطان محمود غزنوی در بررسی این دفاتر اشاره کرده (می‌خواند ۱۳۳۸، ج ۴، ص ۳۲۱). شرف‌الدین علی یزدی در *ظفرنامه* (متن دیگری از سده نهم هجری) از همایندی این دو اصطلاح، به مثابه یک آرایه ادبی، در نثر دیباچه کتاب خود بهره برده است (شرف‌الدین یزدی ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰). از شاهدی در *بدایع‌الوقایع* واصفی متعلق به سده دهم هجری چنین برمی‌آید که، دست‌کم در تخمین بخشی از بودجه سال آینده، به دفتر اوارجه متکی بوده‌اند: «پادشاه [الغ‌بیگ گورکانی (م ۸۵۳ ق/ ۱۴۴۹ م)] دیوان را فرمود تا محاسبه سنه آتیه را به همان طریق اوارجه نمودند» (واصفی ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۳۶۵). واصفی، همچنین، اشارتی دارد به مهارت و موشکافی ابوعلی سینا در سیاق و دفاتر دیوان که دیوانیان را سخت به زحمت افکنده بود (همان، ج ۲، ص ۱۳). افزون بر این‌ها، از شاهدی در *بدایع‌الأخبار* میرزا عبدالنبی بهبهانی (از متون قرن دوازدهم) تلویحاً برمی‌آید صورت حواله‌های نقدی به سرتاسر کشور در دفتر اوارجه ثبت می‌شد. (شیخ‌الاسلام بهبهانی ۱۳۸۹، ص ۲۹)

چنان‌که اشاره شد، اوارجه از اصطلاحات مهم در علم سیاق بوده و، به این مناسبت، تا پایان دوره قاجاریه کاملاً رواج داشته است. در *فروغستان*، متنی سیاقی متعلق به قرن سیزدهم هجری، بارها اصطلاح اوارجه و اوارجات به کار رفته است (برای نمونه رک. فروغ اصفهانی ۱۳۹۵، ص ۲۶۱ و ۳۱۱-۳۱۲). در سده چهاردهم قمری، در *افضل‌التواریخ*، عبارت «*اوارجه قدیم ایران*» آورده شده است و مؤلف طوری آن را بیان می‌کند که از اهمیت این دفتر نزد خاندان‌های مستوفی ایران و احتمالاً نگهداری برخی از دفاتر قدیمی اوارجه در میان آن خاندان‌ها حکایت دارد (افضل‌الملک ۱۳۶۱، ص ۳۵۵). عبدالله مستوفی نیز، در ضمن برشمردن برخی هم‌شاگردی‌هایش، به متولّی دفتر اوارجه اشاره و از «حسن فرشید» با عنوان «پسر میرزا احمد سررشته‌دار دفتر اوارجه» یاد کرده (مستوفی ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱۹) و عبارت «ثبت مهر پدرم» را به کار برده (همان‌جا)؛ به این ترتیب روشن است کاربرد دفتر اوارجه، تا ورود حسابداری مدرن به ایران در اواخر قاجاریه، کاملاً رایج بوده است. این دفتر، مقارن با اواخر قاجاریه و جنگ جهانی اول، دست‌کم در شرق عثمانی نیز کاربرد داشت زیرا ادّی شیر—که سر‌اسقف آسوریان کلدانی در استان «سعد» ترکیه امروزی و عثمانی آن روز بوده است و در گیرودار کشتار ارامنه به قتل رسید—توضیحی منحصر به فرد از دفتر اوارجه می‌دهد که ممکن است مربوط به کاربرد معاصر محلی یا منطقه‌ای آن باشد. او نیز اوارجه را معرّب آواره دانسته است که دخل و خرج در آن ثبت می‌شد؛ با این توضیح که، در این دفتر، حساب‌های پراکنده دیوانی نیز مدوّن و منظم می‌گردید. (ادّی شیر ۱۹۰۸، ص ۸)

پیش از پایان این قسمت، اشاره به تداوم و تحوّل این اصطلاح (اوارج) در شبه‌قاره هند نیز ضروری است. آئین‌کبری از جمله متون دانشنامه‌واری است که ابوالفضل علامی (صدراعظم اکبرشاه) دربارهٔ تشکیلات دیوانی و دولتی (در شرح نهادها و آیین‌های دوران حکومت اکبرشاه و اوضاع اجتماعی و ضوابط دیوانی دربارش) تألیف کرده است (مجتبائی ۱۳۵۴، ص ۲۶۵. cf. Mohiuddin 1971, p 178). کاربرد دو اصطلاح اوارجه و روزنامه‌چه در آئین‌کبری به‌وضوح نشانهٔ رواج این اصطلاحات در شعبهٔ امور مالی در دیوان‌ها و دارالانشاهای هندوستان است (برای نمونه رک. علامی ۱۳۰۷/ق ۱۸۹۳م، ج ۱، ص ۴). برخی فرهنگ‌های فارسی شبه‌قارهٔ آواره و اوارجه را «دفتر حساب» نوشته‌اند (انجوشیرازی، ذیل اواره؛ داعی‌الاسلام ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۳؛ شاد، ذیل اوار و آواره و اوارجه. cf. Platts 1911, p 101) که دقیق نیست؛ اما در برهان قاطع توضیح بیشتری دربارهٔ آواره آمده: «به فتح اول، بر وزن شراره؛ دفتر حسابی باشد که حساب‌های پراکندهٔ دیوانی را در آن نویسند و، در این زمان، آن دفتر را اوارجه گویند» (برهان تبری، ذیل اواره). مؤلف برهان قاطع معنای دیگری نیز برای این اصطلاح آورده: «دیوان‌خانه یعنی دارالاماره [...] که بارگاه ملوک و سلاطین باشد» (همان‌جا). این معنای اخیر، به احتمال قوی، از اهمیت این دفتر برآمده و به خود دیوان تعمیم یافته. همچنین، کاربرد نمونه‌هایی از اشتقاق این واژه نیز رایج بوده است: در آئین‌کبری، اصطلاح «آواره‌نویس» در کنار دیگر مناصب دیوانی آمده (علامی ۱۳۰۷/ق ۱۸۹۳م، ج ۱، ص ۴) و، در فرهنگ آندراج، واژه «آواره‌گیر» (از مشتقات آواره) به معنی «محاسب» و «حساب‌گیرنده» ذکر شده (شاد، ذیل آواره‌گیر). شکل‌گیری این اشتقاق‌ها، به‌ویژه اوارجه‌نویس (در هند: آواره‌نویس. رک. پناهی، ذیل آواره‌چه و آواره‌نویس)، نشان می‌دهد عهده‌داری و تنظیم این دفتر به‌سبب اهمیتش رفته‌رفته به یک منصب مهم دیوانی تبدیل شده بود. در دورهٔ صفویّه، اوارجه‌نویسان زیر نظر مستوفی‌الممالک کار می‌کردند (مینورسکی ۱۳۷۸، ص ۱۴۴) و مکاتبات ایشان با مأموران مالیاتی در اقصای نقاط کشور نشان‌دهندهٔ تمرکز این شغل بر کار گردآوری مالیات است. (قس. علاقه ۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۸)

اواره در گرشاسنامه

واژهٔ اواره در بیتی از گرشاسنامه که می‌تواند قدیمی‌ترین شاهد کاربرد این واژه در متون فارسی به‌شمار آید به کار رفته و، اگرچه نسخه‌بدل‌های بیت مزبور مهم و بحث‌برانگیز است، حبیب یغمایی در تصحیح خود از گرشاسنامه نسخه‌بدل‌ها را ذکر نکرده. این بیت در داستان «رسیدن گرشاسب به‌نزد نریمان و گرفتاری فغفور» و، ضمن برشمردن غنیمت‌هایی که ایرانیان پس از شکست و اسارت فغفور از چینیان گرفتند، آمده است. در تصحیح یغمایی از گرشاسنامه، بیت یادشده به این ترتیب آمده:

چهل درج پُر درّ و یاره همه که بد نامشان درّ واره همه

(اسدی طوسی ۱۳۵۴، ص ۴۱۴)

اما عبارت «درّ واره» ابهام دارد و با معنای کلّ بیت نیز همخوانی ندارد، زیرا «درج» یا «طوق و یاره» را نمی‌توان درّ واره نامید. یغمایی بیت مزبور را مطابق نسخه‌ی اساس خود یعنی نسخه‌ی خطّی گرشاسبنامه، موجود در کتابخانه‌ی مدرسه‌ی سپهسالار (همان، نسخه‌ی خطّی: ش ۱۵۶۲، پوشه‌ی رایانه‌ای ۵۲۵) آورده و تشدید را در هر دو مصرع، به صلاح‌حدید خود، افزوده است. یکی از مالکان نسخه‌ی سپهسالار، در حاشیه‌ی این بیت و برای رفع ابهام از معنای آن، نوشته است: «واره بامقدار و مرتبه باشد» (همان‌جا). این معنا را یغمایی در گرشاسبنامه مصحح خود، در واژه‌نامه‌ی انتهای کتاب، در کنار دیگر معانی واره به نقل از برهان قاطع، ذکر کرده است (همان ۱۳۵۴، ص ۴۹۳) اما این تعبیر بعید گرهی از ابهام معنایی بیت نمی‌گشاید. بیت مزبور، به صورتی که در نسخه‌ی سپهسالار است، در نسخه‌ی موجود در کتابخانه و موزه‌ی ملی ملک نیز آمده (همان، نسخه‌ی خطّی: ش ۴۸۷۵، پوشه‌ی رایانه‌ای ۳۲۴) و، با اندک تفاوتی، در نسخه‌ی ایاصوفیه هم دیده می‌شود:

چهل^۱ درج بر تاج و یاره همه که بد نامشان در واره همه

(همان، نسخه‌ی عکسی: ش ۳۹۹ف: ۳۹۶۵، عکس ش ۶۱)

و، هر چند خطّ نستعلیق این نسخه بهتر از برخی دیگر نسخه‌های گرشاسبنامه است و کاتب حروف محلّ بحث را در مصرع دوم نزدیک به هم («درواره») نوشته، به طور کلی، فاصله‌گذاری درون‌واژه‌ای و برون‌واژه‌ای در برخی ابیات این نسخه رعایت نشده و در این زمینه بسیار بی‌دقت عمل شده است (برای نمونه رک. همان، عکس ش ۵۵: «ز جندان به ده روزه راه‌درا ز/ بیامد بر ژرف رودی فراز»^۲ که در نگارش «راه دراز» کاتب چنین بی‌دقت بوده است: «راه‌درا ز»).

مروری بر نسخه‌ی بدل‌های بیت مورد بحث («چهل درج...») نشان می‌دهد مصرع دوم قطعاً با عبارت «که بُد نامشان» آغاز می‌شده و در نیمه‌ی دوم مصرع نیز «در» و «واره» گاه نزدیک و گاه دور از هم نوشته شده‌اند؛ به این ترتیب، مصرع دوم در نسخه‌ی کتابخانه‌ی موزه‌ی توپقاپوسرای استانبول («مصرع به لولو کناره همه»^۳ اصالت ندارد و کار کاتب است که از معنای مصرع دوم سر در نیاورده و، به جای آن، مصرع فوق را مطابق ذوقش جایگزین کرده است:

چهل درج با تاج و یاره همه مصرع به لولو کناره همه^۳

(همان ۱۳۹۴، نسخه‌ی خطّی ۷۶ پ، چاپ عکسی ۱۵۴)

۱. کذا

۲ و ۳. در ذکر ابیات، به رسم الخطّ نسخه وفادار بوده‌ایم.

همچنین، از دور و نزدیک نوشته شدن «در» و «واره» در دیگر نسخه‌بدل‌ها برمی‌آید که کاتبان دیگر نیز به معنای بیت پی نبرده و درباره‌ی واژه‌ای که می‌نوشتند مطمئن نبوده‌اند؛ برای نمونه، در نسخه کتابخانه ملک، کاتب به وضوح حروف را صرفاً با فاصله کنار هم چیده است: «در واره» (همان، نسخه خطی: ش ۴۸۷۵، پوشه رایانه‌ای ۳۲۴). جالب این‌که چنین سردرگمی‌ای برای کاتب نسخه کتابخانه ملی نیز وجود داشته اما، به جای شش حرف مزبور، هفت حرف را کنار هم چیده است؛ با این حال، چون حرف ر را به صورت «خنجری نستعلیق» نوشته، که همیشه تعلق و همبندی با دال پیش از خود (موسوم به «دال شکاری») دارد (در این باره رک. قلیچ‌خانی ۱۳۹۰، ص ۱۷۶ و ۲۳۵)، معلوم می‌شود دو حرف اول را «در» یا «در» می‌داند اما خوانش پنج حرف دیگر روشن نیست و ظاهر آنچه دیده می‌شود چنین است: «د واره». (همان، نسخه خطی: ش ۸۱۴۳۳۷، پوشه رایانه‌ای ۲۹۴)

پیش از تحلیل نهایی مصرع دوم، بررسی مصرع نخست ضروری است. نگارنده شبیه‌بیتی را که دهخدا در لغت‌نامه به مثابه شاهد اواره ذکر کرده است («دو صد طوق پر درج و باره همی / که بد نامشان در اواره همی») (دهخدا، ذیل اواره) در هیچ‌یک از نسخه‌های مهم گرشاسب‌نامه نیافت. انتساب آن به فردوسی در لغت‌نامه نشان می‌دهد دهخدا آن را از شاهنامه‌ای اخذ کرده بوده است که اشعار گرشاسب‌نامه را به آن افزوده بودند.^(۳) ظاهراً داعی الاسلام نیز آن را، از نسخه مشابهی، از شاهنامه اخذ کرده است زیرا او هم این بیت را به فردوسی نسبت می‌دهد (داعی الاسلام ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۸۲: «دو صد درج پر طوق و باره همه / که بد نامشان در اواره همه»^(۴)). نمونه‌ای از این نسخه‌های شاهنامه را، که در بردارنده بیت‌های فراوانی از گرشاسب‌نامه می‌شود، فروزانفر در دست داشته و یغمایی (مصحح گرشاسب‌نامه؛ چاپ طهوری: ۱۳۵۴) از آن در تصحیح خود استفاده کرده است (رک. اسدی طوسی ۱۳۵۴، ص نوزده). مقایسه بیت لغت‌نامه دهخدا با بیتی که داعی الاسلام نقل کرده نشان می‌دهد در بیت لغت‌نامه جای طوق و درج با هم عوض شده است و باره باید یاره باشد.

هیچ‌یک از دو بیتی که دهخدا و داعی الاسلام نقل کرده‌اند، در مصرع نخست، واژه تاج را نشان نمی‌دهند. با توجه به اینکه تاج حجیم است، جای دادن آن در درج ممتنع می‌نماید؛ در حالی که طوق و یاره شکلی تخت دارند و امکان جای‌گرفتنشان در درج وجود دارد. بنابراین، نسخه‌هایی که در آن‌ها «طوق و یاره» نوشته شده درست‌تر از نسخه‌هایی‌اند که «تاج و یاره» دارند. از طرف دیگر، اسدی در جاهای دیگری از گرشاسب‌نامه نیز عطف «طوق و یاره» را به کار برده است (برای نمونه رک. همان، ص ۵۱: «شهان پاک با یاره و طوق زر...»); به این ترتیب، حتی در مقایسه با نسخه‌های گرشاسب‌نامه، بیت نقل شده در فرهنگ نظام را باید صحیح‌ترین بیت از لحاظ نسخه‌بدل‌ها بدانیم. اختلاف در پایان دو بیت نیز («همی» در لغت‌نامه و «همه» در فرهنگ نظام) به نفع «همه» فیصله می‌یابد زیرا، گذشته از نسخه‌های دیگر که غالباً همه را در پایان این بیت آورده‌اند، همی پیشوند فعلی است و

در مصرع نخست فعلی وجود ندارد که به آن وابسته باشد. این مطلب نشان می‌دهد داعی الاسلام از نسخه‌ای از شاهنامه استفاده کرده بوده که احتمالاً، در دوره‌ای از استنساخش، از یکی از نسخه‌های معتبر گرشاسب‌نامه اشعار اسدی طوسی را در شاهنامه وارد کرده بودند.

گذشته از مصرع نخست، مصرع دومی که دهخدا و داعی الاسلام نقل کرده‌اند، با صرف نظر از تفاوت همی یا همه در پایانش، به بیشتر نسخه‌های گرشاسب‌نامه شباهت دارد؛ با این مزیت که وجود واژه اواره را در مصرع دوم به وضوح نشان می‌دهد؛ به این ترتیب این احتمال مطرح می‌شود که در اصل نسخه گرشاسب‌نامه در کتابخانه ملّی نیز اواره وجود داشته اما، بر اثر آسیب و ناخوانایی نسخه مادر یا سردر نیاوردن کاتب از اواره و معنای آن، الف به دال تبدیل شده باشد: *دژ دواره*؛ این خوانش، گذشته از اینکه معنای مهملی دارد (هرچند *دژ* را بتوان با صفت *دواره* با گرد توصیف کرد، کل بیت بی معنا می‌شود و مسلّم است که طوق و یاره را نمی‌توان *دژ دواره* نامید)، با وزن شعر نیز همخوانی ندارد؛ در حالی که خوانش «در اواره»، نه تنها بیت را با معنا می‌سازد، به لحاظ معنایی با بیت‌های پیش و پس از خود نیز ارتباط برقرار می‌کند. چنان که اشاره شد، بیتی که اواره در آن ذکر شده، و مورد بحث ماست، در میان بیت‌هایی جای گرفته که از غنیمت‌های جنگی ایرانیان در نبرد با فغفور چین یاد می‌کنند و چند بیت پایین‌تر از بیت محلّ بحث ما سخن از نامه‌ای است که گرشاسب برای فریدون می‌نویسد (اسدی طوسی ۱۳۵۴، ص ۴۱۷) و چند بیت بالاتر سخن از جدا کردن سهم شاه از غنیمت‌ها به صورت یک پنجم است:

فراز آورید آنچه بُد در سپاه گزین کرد ازو پنج یک بهر شاه
(همان، ص ۴۱۳)

و بی‌درنگ، پس از بیت مزبور، سخن از تهیه فهرست غنیمت‌های ارسالی به پایتخت است:

بفرمود تا نام هریک بهم زدند از پی یادگاری قلم
(همان‌جا)

که، هر چند اسدی در این بیت اخیر واژه «یادگاری» را شاعرانه به کار برده، روشن است اصل موضوع در هر جنگی مهمّ و جدّی تلقّی می‌شده و مقصود تهیه سیاهه و فهرستی از غنیمت‌های جنگ بوده است که باید همراه نامه و با کاروانی، از مبدأ قرارگاه جنگی به مقصد دربار و پایتخت، حمل می‌شد.

مطلب بالا با معنایی که خوارزمی در *مفاتیح‌العلوم* برای اواره ذکر کرده کاملاً همخوانی دارد: ضمیمه‌ای که به یک نامه یا یک دفتر پیوست می‌شد (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۷۸ و همان ۱۳۸۳، ص ۷۷). اگر به بیت مورد بحث بازگردیم، ملاحظه می‌شود همه نسخه‌ها وجود عبارت «که بُد نامشان» را در ابتدای مصرع دوم تأیید می‌کنند و بیشتر نسخه‌بدل‌ها نیز، پس از آن، وجود حرف اضافه «در» را

نشان می‌دهند که معنایی مرتبط و قابل قبول برای کل بیت به دست می‌دهد: چهل (یا دویست) درج پر از طوق و یاره که نام هریک، در سیاهه ضمیمه نامه به شاه، ذکر شده بود. به این ترتیب، افزون بر تحلیل نسخه بدل‌ها، از لحاظ معنایی نیز قرینه دیگری به دست می‌آید که وجود اواره را در مصرع دوم بیت مذکور تأیید می‌کند. این مورد خاص (تهیه فهرستی از غنیمت‌ها)، که اسدی ذکر کرده است، با ریشه اواره (اماره: صورت دیگر آماره؛ در این باره رک. سطرهای بالاتر: قسمت ۱۱. ریشه‌شناسی اوارج) نیز هماهنگی دارد زیرا، در جنگ‌هایی که با پیروزی بزرگ و گرفتن غنائم بسیار پایان می‌یافت، مسلماً باید حساب و کتابی از غنیمت‌های جنگی تهیه می‌شد تا در مسیر انتقال آن‌ها به پایتخت اهمال یا سرقتی صورت نگیرد؛ به این ترتیب به نظر می‌رسد منشأ معنایی که خوارزمی برای اواره ذکر کرده است در تهیه فهرست‌هایی نهفته باشد که جنبه آماری یا محاسباتی داشتند و به یک دفتر یا نامه ضمیمه می‌شدند. با اینکه اسدی اواره را در *گرشاسبنامه* تقریباً مطابق با معنایش در *مفاتیح‌العلوم* به کار برده است، از آنجا که در لغت فرس معنای آن را صرفاً «دیوان» نوشته و هیچ توضیح دیگری نیاورده (اسدی طوسی ۱۳۱۹، ص ۴۳۶ و همان ۱۳۶۵، ص ۲۱۱)، احتمالاً به ظرافت‌های تخصصی معنای آن آگاه نبوده و تنها به پیروی از منبع خود در سرایش *گرشاسبنامه* آن را به کار برده. شایان ذکر است شاهدی که در لغت فرس برای اواره ذکر شده بیتی از شهید بلخی است («همی فرونی جوید اواره بر افلاک/ که تو به طالع میمون بدو نهادی روی) که، از فحوای آن، چنین بر می‌آید اواره را در معنی دیوان (دستگاه اداری دولت که وزیر بزرگ مسئولیت هدایت آن را برعهده داشت) به کار برده است (همان‌جا). اگر این بیت واقعاً از شهید بلخی باشد، قدیمی‌ترین شاهد اواره در متون فارسی است؛ با این حال نباید از نظر دور داشت که از میان یازده نسخه تصحیح مجتبائی و صادقی سرواژه اواره تنها در سه نسخه لغت فرس ذکر شده و شاهدش، که همین بیت منسوب به شهید بلخی است، تنها در دو نسخه از این سه نسخه آمده است (همان ۱۳۶۵، ص ۲۱۱: پ ۱). چنان‌که ملاحظه شد، خود اسدی در *گرشاسبنامه* اواره را نه در معنای دستگاه دیوانی بلکه در معنای دفتر دیوانی به کار برده است. به نظر می‌رسد در جامعه و میان مردم دو معنای قدیمی برای اواره رایج بوده است که در *برهان قاطع* نیز بازتاب یافته: معنای اول دفتر و حساب دیوانی و معنای دوم دیوان‌خانه یا دستگاه اداری دولت (برهان تبریزی، ذیل اوار و اواره). گذشته از معانی رایج در جامعه، هیچ‌یک از منابع معنای دقیق و تخصصی اواره را در نزد دبیران آن چنان شرح نداده‌اند که خوارزمی در *مفاتیح‌العلوم* شرح داده است.

ارتباط اوارج با سمرج و روزنامج

بحث درباره ویژگی‌های زبانی یک واژه یا اصطلاح، هرچند از لحاظ زبان‌شناسی بسیار سودمند است، برای شناخت ابعاد اجتماعی و فرهنگی و سیاسی آن واژه و اصطلاح کافی نیست؛ بنابراین،

بررسی بستر تاریخی کاربرد واژه و ارتباطش با دیگر واژه‌ها می‌تواند در روشن‌تر شدن ابعاد تاریخی آن واژه مفید افتد. در این قسمت، ارتباط اوارج و سمرج با یکدیگر و نیز ارتباط اوارج با روزنامه‌ج بررسی می‌شود. همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد، گذشته از تغییر شیوه محاسبه مالیات، یکی دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های اصلاحات مالیاتی خسروانوشیروان تغییر شیوه اخذ مالیات بود؛ یعنی خراج، دیگر، یکجا از مردم اخذ نمی‌شد بلکه در سه قسط جداگانه دریافت می‌گردید. این تغییرات تا به آن اندازه ژرف و گسترده بود که به تأسیس یک نهاد دیوانی جدید به نام سرای سمرج منجر شد. دیوان جدید چاره‌ای نداشت جز اینکه، برای واپایش محاسبه مبلغ مالیات و تعیین موعد پرداخت اقساط و حسابرسی بدهکاران مالیاتی، در سرتاسر کشور دفتری جدید احداث کند.

پیش‌تر به پیوند دفتر اوارج با خراج و تصریح صاحب‌بن‌عباد به آن در *رسائل* خود اشاره شد و اینکه خوارزمی در *مفاتیح‌العلوم* به روشنی درباره‌ی درج نوبت‌های پرداخت‌های مالیات در دفتر اوارج تا پرداخت کامل خراج تعیین‌شده توجه داده است. از آنجاکه پیش از اصلاحات خسروانوشیروان اخذ مالیات عمدتاً به صورت برداشتن بخشی از محصول یا کالا بود و پس از آن با شیوه محاسبه نقدی و پرداخت اقساطی جایگزین شد، تقریباً، جای تردید نیست که اشاره خوارزمی به درج موعد پرداخت‌ها در دفتر اوارج به رسم سه قسط و سرای سمرج مربوط می‌شده است. بنابراین آنچه گفته شد، اصلاحات خسروانوشیروان و اجرای رسم تازه مالیاتی دو فرایند محاسبه و اخذ مالیات را بسیار پیچیده‌تر از گذشته کرده بود و غلبه بر این پیچیدگی نیازمند حساب‌وکتاب مفصل‌تر و تشکیل دفترهای جدید و دقیق‌تری بود که به ابداع دفترهایی مانند اوارج و تنوع تدریجی در دفترهای مالی انجامید.

در متون مختلف، در ارتباط با اوارج، بارها به نام دفتر روزنامه اشاره شده است: از اوایل دوره اسلامی، روزنامه و معرب آن روزنامه اصطلاحی بسیار رایج در دیوان بوده است (انوری ۱۳۵۵، ص ۲۵۰) و، برای نمونه، نویسنده *فارسنامه* به اهمیت آن در دستگاه دیوانی اشاره دارد (ابن بلخی ۱۳۷۴، ص ۲۸۰). خوارزمی درباره‌ی معنا و کاربرد دفتر روزنامه می‌نویسد: «روزنامه یعنی یادداشت روزانه، زیرا کارهایی که در هر روز انجام می‌شود — مانند گرفتن خراج یا پرداخت نفقه و غیره — را در آن می‌نویسند» (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۴ و همان ۱۳۸۳، ص ۵۷). ثبت خراج در دفتر روزنامه یک مرحله مقدماتی در فرایند اخذ مالیات بود و این موارد، برای حسابرسی بیشتر، به دفتر اوارج نقل می‌گردید (cf. Bosworth 1969, p 121). تنها مورد البته بسیار جالب توجه از کاربرد دفتر روزنامه را در *شاهنامه* فردوسی می‌بینیم که در توضیح فرایند ابلاغ اصلاحات مالیاتی خسروانوشیروان آمده است و باید از منبعی معتبر و بازتابی از کاربرد «روزنامه» در دیوان ساسانی باشد. بنابر گزارش فردوسی، دفتر روزنامه برای تدوین و ابلاغ قوانین جدید مالیاتی به کار می‌رفت و، در زمان خسروانوشیروان، پس از تدارک مقدمات لازم برای

اصلاحات، قانون مالیاتی جدید را در سه نسخه اصلی از دفتر روزنامه تدوین کردند و یک نسخه را برای رونویسی و ابلاغ به سراسر کشور اختصاص دادند (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۹۵: بیت ۱۰۰-۱۰۳).^(۵) این نسخه ابلاغی باید حاوی جزئیات قانون جدید مالیات‌ها و آیین‌نامه اجرایی آن بوده باشد و همان است که در اوایل دوره اسلامی به آن «قانون‌الخراج» می‌گفتند و، براساس آن، مالیات‌ها محاسبه و دریافت می‌شد (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۴ و همان ۱۳۸۳، ص ۵۷). گذشته از این نمونه ابلاغ قوانین، روزنامه در دوره ساسانی کاربردهای سیاسی دیگری نیز در دیوان داشته است و در این باره باید به اهمیت کار دبیر ویژه‌ای توجه کرد که مسئولیت یادداشت‌برداری روزانه را از کرده‌ها و گفته‌های شاهنشاه برعهده داشت. براساس گزارشی که بلاذری از ابن مقفع نقل کرده است، فرمان‌هایی که پادشاه صادر می‌کرد در دفتر روزانه‌ای نوشته می‌شد و در آخر هر ماه آن را، پس از مهر زدن شاه، به گنجور می‌سپردند (بلاذری ۱۹۸۸، ص ۴۴۶؛ شهبازی ۱۳۸۹، ص ۵۶۴).

(۶) (cf. Lukonin 1983, pp. 711-712)

در سده‌های متأخر، صورت روزنامه‌چه با بسامد بیشتری در متون دیده می‌شود اما «چه»، در آن یا در آوارچه و کلمات مشابهش مانند اجازه‌نامه‌چه و قبانه‌نامه‌چه، پسوند تصغیر نیست بلکه تصرفی در صورت معرب با تغییر ج به چ است. از نظر تاریخی، استعمال این کلمه‌ها با پسوند چه قبل از سده ششم هجری رایج نبود و رواج آن به عهد مغول و بعد از آن مربوط می‌شود (صادقی ۱۳۸۰، ص ۲۵۳-۲۵۵). در شبه قاره هند نیز صورت روزنامه‌چه رواج بیشتری داشته است و امروزه نیز جزء واژه‌های زنده در زبان اردو به شمار می‌رود (پناهی، ذیل روزنامه‌چه). چنان‌که از ظاهر این اصطلاح پیداست، اطلاعات متنوع از جمله حساب‌های گوناگون (شامل هرگونه دخل و خرج و هرنوع هزینه) در آن به صورت روزانه ثبت می‌شد. مؤلف رساله فلکتیه در باره کاربرد دفتر روزنامه‌چه توضیحی گویا دارد:

دفتری است که هر روز بدان احتیاج باشد؛ بدان‌صفت که هر قضیه که در روز واقع گردد - از مقرر کردن اموال و اطلاعات آن و تفویض امور به هرکس و نوشتن تقریرها و قطع و فصل معاملات و مخاصمات و صور دعوی و قضایا و ارسال رسل به اطراف و رسیدن اخبار و غیر آن - نویسنده، به جهت ضبط آن، در روزنامه بنویسد. (مازندرانی ۱۳۳۱ ش/ ۱۹۵۲ م، ص ۸۱)

و در ادامه افزوده است مطالب متنوع مندرج در روزنامه‌چه، بنابر موضوع، به دفترهای دیگری از جمله دفتر اوارچه منتقل می‌شود (همان‌جا)؛ به این ترتیب می‌توان روزنامه‌چه را به درگاه ورود اطلاعات به دیوان تشبیه کنیم که، برای بررسی و پردازش این اطلاعات، آن‌ها را برحسب موضوع به دفترهای دیگری از جمله دفتر اوارچه انتقال می‌دادند.^(۷) ناگفته نماند روزنامه‌چه صرفاً در دیوان دولت کاربرد نداشت و بازرگانان نیز از این دفتر استفاده می‌کردند؛ یکی از قدیمی‌ترین شواهد از این کاربرد غیر دولتی

در آثار ابوحنیفان توحیدی به چشم می‌خورد که به استفاده بازرگانان دریانورد از دفتر روزنامه‌ج اشاره دارد. (رحمتی و میرزایی ۱۳۹۳، ص ۵۴۵)

ارتباط اوارج با اخراجات و انجیدج

مؤلف رساله فلکیه درباره ارتباط دفتر روزنامه‌چه با دفتر اوارجه به این نکته اشاره کرده است که اخراجات مندرج در روزنامه‌چه، اعم از جایی که حساب به آن تعلق داشت و رقم آن، به دفتر اوارجه منتقل می‌شد (مازندرانی ۱۳۳۱ ش/ ۱۹۵۲ م، ص ۱۰۴). رساله فلکیه متعلق به قرن نهم است اما فیروزآبادی نیز، که بخش اعظم عمرش را در قرن هشتم هجری سپری کرده بود، در قاموس المحيط به ارتباط اخراجات با اوارجه اشاره کرده است (فیروزآبادی ۱۴۲۶، ص ۱۷۹)؛ البته او به کاربرد اصلی اوارجه در دیوان سکه دفتر مربوط به خراج بود. نیز توجه می‌دهد (همان، ص ۲۰۸) اما توضیحش درباره ارتباط اوارجه و اخراجات مهم‌تر است. هرچند درباره معنای متقدم و متأخر اخراجات اختلاف نظری هست (قس. انوری ۱۳۵۵، ص ۶۵)، به نظر می‌رسد با توجه به شواهد باید معنای «هزینه و مخارج و مخصوصاً هزینه‌های دیوانی» را برای آن پذیرفت (همان، ص ۶۴-۶۵)؛ برای نمونه، این معنای اخراجات به روشنی از قسمتی از دستورالکاتب نیز برداشت می‌شود (رک. شمس منشی ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۴۴). به این ترتیب روشن می‌گردد از قرن چهارم، که زمان نگارش مفاتیح العلوم خوارزمی است، دفتر اوارج نه تنها از لحاظ نام دستخوش اندکی تغییر شده بود و اوارجه جای نام قبلی را گرفته بود بلکه شاهد تحوّل کارکردی نیز بود؛ به طوری که دیگر تنها به ثبت نوبت‌های پرداخت مالیات (مهم‌ترین منبع درآمد دولت) اختصاص نداشت و بخشی از هزینه‌های دولتی موسوم به اخراجات نیز در آن ثبت می‌شد.

مهم‌تر از اخراجات، فیروزآبادی به ارتباط یک دفتر دیگر با دفتر اوارجه نیز اشاره کرده است: انجیدج که یکی دیگر از نشانه‌های اثرگذاری دبیران ایرانی در دستگاه دیوانی در اوایل دوره اسلامی است. فیروزآبادی در قاموس المحيط توضیحی مهم درباره اوارج دارد اما، در ضمن آن، به دفتر انجیدج که با دفتر اوارج ارتباط داشت نیز اشاره کرده. شکل واژه و الگوی تعریض از اصالت آن حکایت دارد. خوارزمی، که معنای آن را «ملفوظ» نوشته (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۸ و همان ۱۳۸۳، ص ۶۰)، از اصل فارسی واژه و چگونگی کاربردش در دیوان سخنی به میان نیاورده است. معنایی که خوارزمی برای آن نوشته، ظاهراً، با ریشه‌شناسی واژه همخوانی ندارد. به احتمال بسیار زیاد، اصل انجیدج واژه «انجیده» به معنی «ریزریز» بوده است (محمّدی ملایری ۱۳۸۲، ص ۶۷)^(۸) و «انجیدن» هنوز در برخی گویش‌های ایرانی مانند کردی و طبری این معنای خود را حفظ کرده است (رک. حسن دوست، ذیل انجیدن). فیروزآبادی اطلاعی درباره خود واژه و معنایش نداده اما درباره کاربردش

در دیوان به نکاتی اشاره کرده است (فیروزآبادی ۱۴۲۶، ص ۱۷۹) که البته به احتمال قوی در این زمان از لحاظ معنایی و کاربردی، به نسبت دوره تألیف *مفاتیح العلوم*، دستخوش تغییر و تحوّل شده بود. به نظر نگارنده، دیدگاهی که تاکنون براساس *قاموس المحيط* درباره کاربرد انجیذج در دیوان ابراز شده و انجیذج را حساب‌های پراکنده‌ای دانسته است که به دفتر اوارجه نقل می‌گردید (محمدی ملایری ۱۳۸۲، ص ۶۷) درست نیست. این مطلب در جلد پنجم کتاب *ارزشمند تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی* آمده است اما محمدی ملایری (نویسنده کتاب) در زمان چاپ این مجلد درگذشته بود و بر مراحل تدوین و آماده‌سازی آن نظارت نداشت؛ به این ترتیب این دیدگاه باید حدس اولیّه و گذرای ایشان در یکی از یادداشت‌هایش بوده باشد که فرصت بازبینی آن را نیافت.

نظر به اهمّیت توضیح هر چند ابهام‌آلود فیروزآبادی، ابتدا، آن را کامل نقل می‌کنیم: «و الأوارِجَةُ من کُتِب أصحاب الدّواوین، مُعَرَّب آواره ای التّافل، لِأَنَّهُ یُنْقَلُ إِلَیْهَا الأَنْجِیْذُجُ الَّذِی یُتَبْتُ فِيهِ مَا عَلَى کُلِّ إِنْسَانٍ ثُمَّ یُنْقَلُ إِلَى جَرِیدَةِ الإِخْرَاجَاتِ، وَ هِیَ عِدَّةُ أَوَارِجَاتٍ» (فیروزآبادی ۱۴۲۶، ص ۱۷۹). کاملاً روشن است در انتهای توضیح مزبور، از آنجاکه اوارجات برخلاف اخراجات «الفلام معرفه» ندارد، یک دفتر از آن منظور نیست بلکه منظور مجموع دفترهای اوارجه در دیوان است^(۹) و به نظر می‌رسد منظور مؤلف از عبارت «و هِیَ عِدَّةُ أَوَارِجَاتٍ» تجمیع اخراجات مندرج در دفترهای اوارجه در دفتری موسوم به جریده اخراجات باشد. گذشته از این جمله آخر، با توجه به دو نکته می‌توان از چگونگی دفتر انجیذج اطلاع بیشتری حاصل کرد: در توضیح فیروزآبادی، از یک سو، سخن از «اخراجات» به میان آمده که پیش‌تر اشاره شد این اصطلاح به هزینه‌های دولتی اطلاق می‌گردید و، از دیگر سو، عبارت «ما علی کُلِّ إِنْسَانٍ» به کار برده شده است و به این ترتیب می‌توان فهمید انجیذج دربرگیرنده اخراجات بود که به اشخاص مربوط می‌شد؛ به عبارت دیگر، هزینه‌های دولتی نیروی انسانی را دربرمی‌گرفت که در هر بخش از حکومت، پس از تخصیص و حسابرسی، به دفتر اوارجه مربوط منتقل می‌شد. بدین‌روی، هزینه‌های غیر انسانی (همانند هزینه‌های نگهداری اسب‌ها در اسطبل سلطنتی یا هزینه خوراک دام‌ها و پرندگان اهلی در جوار قصرهای حکومتی)، اگرچه جزء اخراجات بود (برای نمونه رک. میرزاسمیعا ۱۳۷۸، ص ۹۶ که هزینه خوراک ماکیان - چینّه طیور - را جزء اخراجات ذکر کرده است)، در انجیذج درج نمی‌شد. در انتهای حسابرسی هزینه‌های دولتی انسانی و غیر انسانی، این هزینه‌ها را از دفترهای اوارجه استخراج و در دفتر کُلّ اخراجات موسوم به جریده اخراجات تجمیع می‌کردند که، به احتمال بسیار قوی، مرجع اصلی برای پیش‌بینی هزینه‌های دولت در سال آینده بود.^(۱۰) این فرایند را باید نزدیک‌ترین خویشاوند فرایند بودجه‌نویسی امروز به شمار آوریم.

نتیجه

واژه‌های کهنی که در این پژوهش بررسی شدند بازتاب‌های مهمی از اصلاحات مالیاتی خسروانوشیروان و روال کار دیوان ساسانی به شمار می‌روند. این اصطلاحات تاریخی نشان‌دهنده درجه بالای انفکاک و انضباط ساختاری و تقسیم کار پیچیده‌ای است که صرفاً بخش کوچکی از نشانه‌های آن به دست ما رسیده.

دفتر دروزن مخصوص درج نتایج زمین‌پیمایی و اندازه‌گیری مساحت زمین‌های کشاورزی بود که، به مثابه یکی از مقدمات مهم اصلاحات مالیاتی، در دوره پادشاهی قباد آغاز شد و در زمان خسروانوشیروان به پایان رسید.

سابقه دو واژه سمرج و ابراسیار به یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اصلاحات مالیاتی در دوره خسروانوشیروان بازمی‌گردد که، در آن، پرداخت مالیات سالانه در سه قسط صورت می‌پذیرفت. این ویژگی در محوری بودن عدد سه در ساخت‌واژه هر دو اصطلاح بازتاب یافته است. سمرج در اوایل دوره اسلامی تحوّل معنایی پیدا کرد و به هریک از مواعدهای پرداخت مالیات نیز اطلاق شد. براساس توضیح خوارزمی، اوارج، در اصل، دفتری مربوط به خراج و نوبت‌های پرداخت آن بوده است و به این ترتیب با سمرج و اقساط سه‌گانه در اصلاحات مالیاتی — که نوبت‌های پرداخت مالیات را بیشتر و پیچیده‌تر از گذشته کرده بود — ارتباط داشت. اوارج این ویژگی را در اوایل دوره اسلامی نیز حفظ کرده بود و نقش کلیدی خراج و مالیات در دولت باعث اهمیت روزافزون دفتر اوارج گردید؛ به طوری که در اوایل دوره اسلامی به یکی از مهم‌ترین دفترهای دیوان استیفا تبدیل شد. از لحاظ گستره جغرافیایی نیز دفتر اوارج، فراتر از مرزهای سیاسی ایران، در شبه‌قاره هند هم رواج بسیار گسترده‌ای یافت و اهمیت شایان خود را تا استیلای انگلستان بر هندوستان حفظ کرده بود. در چارچوب سیاق نیز دفتر اوارج، البته زیر نام اوارجه، تا ورود حسابداری نوین به ایران پس از انقلاب مشروطه و به‌ویژه پس از سقوط قاجاریه نقش خود را تداوم بخشید. دفتر روزنامه نیز که یکی از قدیمی‌ترین دفترهای دیوان در ایران باستان بود، نقش خود را در دوران اسلامی تا دوره معاصر حفظ کرد. براساس شاهدی منحصر به فرد از شاهنامه فردوسی، در پی اصلاحات مالیاتی خسروانوشیروان، از دفتر روزنامه برای تدوین و ابلاغ قانون جدید مالیات‌ها استفاده کرده بودند. کاربرد دفتر روزنامه در اوایل دوره اسلامی به گونه‌ای بود که می‌توان آن را درگاه ورود اطلاعات به دیوان انگاشت؛ در مراحل بعد، مندرجات این دفتر، پس از بازبینی و دسته‌بندی، به دفترهای تخصصی‌تر از جمله اوارج انتقال می‌یافت. شواهد نشان می‌دهد دفتر اوارج در آغاز تنها به امور مالیاتی و اقساط دریافت خراج اختصاص داشت اما، در ادامه، تحوّل و گسترش کاربردی یافت و اخراجات (هزینه‌های دولت) نیز در آن درج و حسابرسی می‌شد. به غیر از معنایی که خوارزمی برای

اوارج ذکر کرده، و به ارتباط آن با سمرج اشاره شد، نگارنده، در ضمن بررسی دقیق نسخه‌های گرشاسبنامه برای تصحیح یک بیت مهم، موفق شد نشان دهد که اسدی طوسی در بیت یادشده واژه هم‌ریشه با اوارج یعنی اواره را در معنایی که خوارزمی متذکر شده بود به کار برده اما این کار را صرفاً به تبع منبع خود انجام داده است زیرا از کتاب دیگرش فرهنگ لغت فرس برمی‌آید که به ظرافت معنای اواره آگاه نبوده و، از این رو، توضیح آن را به مختصرترین شکل ممکن برگزار کرده است. با اینکه اواره هم‌ریشه با اوارج بود، کاربرد و اطلاقی متفاوت داشت و در مقایسه با اوارج به سرعت متروک شد. به نظر می‌رسد، در روند این متروک شدن، صورت اواره جای خود را به صورت آواره داده باشد که در نظم و نثر فارسی مترادف اوارج بود. اما آواره نیز به تدریج متروک شد و کاربرد اواره در سیاق، با غلبه بر دیگر صورت‌های این اصطلاح، تا دوره معاصر تداوم یافت.

چنان‌که بررسی شد، خوارزمی به دفتر انجیذ نیز اشاره و فیروزآبادی به ارتباط آن با دفتر اوارج تصریح کرده است. این جستار، احتمالاً برای نخستین بار، توانست نشان دهد دفتر انجیذ به درج آن دسته از اخراجات اختصاص داشت که تنها به هزینه‌های نیروی انسانی مربوط می‌شد. یافته‌های این پژوهش اهمیت متقابل اصطلاح‌شناسی و تاریخ را برای یکدیگر و نیز برای تعمیق مطالعات ایران‌شناسی نشان می‌دهد. مطمئناً هنوز واژه‌های مهم دیگری هستند که تحقیق درباره معنای ریشه‌شناسی و چگونگی کاربردشان در جامعه و نیز کشف روابطی که با یکدیگر دارند باعث خواهد شد تا بتوانیم شناخت خود را از اقیانوس تاریخ ایران پیش و پس از اسلام بهبود بخشیم.

پی‌نوشت‌ها

(۱). واژه هم‌راز که در پارسی باستان نیای واژه «آمارگر» است اما در زمان هخامنشی به معنی حسابدار بوده نه مأمور آمارگیری. فرهنگستان اول آمار را در معنای اخیر و در برابر «statistique» فرانسوی و «احصائیة» عربی به کار برد (فرهنگستان ایران ۱۳۱۹، ص ۳) که موفقیت‌آمیز بود و امروزه کاملاً جاافتاده و رایج است.

(۲). چنان‌که ملاحظه می‌شود، خوارزمی معنای اوارج را براساس چگونگی کاربردش در دیوان نوشته است نه براساس ریشه‌شناسی. معلوم نیست منبع او درباره معنای اصطلاحات دیوانی معرب چه بوده است. در *مفاتیح‌العلوم* خوارزمی بارها مشاهده می‌شود معنای واژه معرب به هیچ وجه تناسبی با ریشه فارسی یا پهلوی یا حتی عربی ندارد؛ از جمله درباره تاریخ که معنایش را «نظام» نوشته اما این بار کاسه صبر خودش هم لبریز شده و آن را تلویحاً مردود شمرده است و سپس حدس زده که این اصطلاح از به باب «تفعیل» بردن اوارج ساخته شده باشد. (خوارزمی ۱۸۹۵، ص ۵۴-۵۵ و همان ۱۳۸۳، ص ۵۸. قس. مینورسکی ۱۳۷۸، ص ۱۴۳)

(۳). این اشتباه به لغت‌نامه فارسی نیز راه یافته و بیت مذکور را، به نقل از دهخدا، منسوب به فردوسی دانسته‌اند. (دیرسیاقی، ذیل اواره)

(۴). ویژگی دیگری که در بیت مذکور در لغت‌نامه دهخدا و فرهنگ نظام آمده و با بیشتر نسخه‌های گرشاسبنامه تفاوت دارد عبارت «دو صد درج» به جای «چهل درج» است که البته در معنای بیت تأثیر چشمگیری ندارد و از اهمیت آن به عنوان شاهد اواره نمی‌کاهد.

(۵). ابیات از این قرار است:

گزیت و خراج آنج بد نام برد	به سه روزنامه به موبد سپرد (بیت ۱۰۱)
یکی آنک بر دست گنجور بود	نگهبان آن نامه دستور بود (بیت ۱۰۲)

دگر تا فرستند به هرکشوری به هرکارداری و هر مهتری (بیت ۱۰۳)
سدیگر که نزدیک موبد برند گزیت و سر باژها بشمرند (بیت ۱۰۴)

درباره این ابلاغ و نامه خسروانوشیروان به کارداران مالیاتی در سراسر کشور، رک. غفوری ۱۳۹۷، ص ۷۸-۸۳.
(۶). یکی از آخرین کاربردهای روزنامه در معنای قدیم آن نیز «یادداشت‌های روزانه مربوط به یک پادشاه» است؛ مانند روزنامه *خاطرات ناصرالدین‌شاه* که تاکنون چند جلد از آن به چاپ رسیده است.

(۷). استفاده از اصطلاح روزنامهچه، در امور مالی و دیوانی ایران، تا دوره معاصر تداوم داشت و شواهدی از کاربرد آن در امور نظامی دوره قاجاریه نیز در دست است؛ از جمله *روزنامهچه* «گزارش وقایع و مشاهدات»، *روزنامهچه شام* «گزارش وضعیت نظامی در پایان روز»، *روزنامهچه صبح* «گزارش وضعیت نظامی در پایان شب»، *روزنامهچه قراول* «گزارش وقایع و مشاهدات در طول نگهبانی»، و *روزنامهچه کل* «گزارش نهایی و کامل وقایع» که آن را فرمانده واحد تهیه می‌کرد. (مدزسی و دیگران ۱۳۸۰، ص ۲۸۶)

(۸). این تحلیل از ریشه و معنای انجیدج اصطلاح «ریزحساب» را تداعی می‌کند که، امروزه، از اصطلاحات معروف و رایج در حسابداری است؛ البته میان این دو اصطلاح تفاوتی بسیار وجود دارد اما، از لحاظ توصل به مفهوم «ریز»، برای واژه‌سازی حائز اهمیت است.

(۹). دفترهای اوارجه توج داشتند؛ برای نمونه، در *تذکره الملوک*، از «دفتر اوارجه ایالات» و «دفتر اوارجه معدن» سخن به میان آمده است (رک. مینورسکی ۱۳۷۸، ص ۶۱) و، در منابع، معمولاً با لفظ جمع (اوارجات) از آن‌ها یاد شده؛ از جمله در یک نامه قدیمی متعلق به قرن هشتم که ایرج افشار آن را در *ضمیمه فروغستان* آورده است. (رک. فروغ اصفهانی ۱۳۹۵، ص ۳۱۱)

(۱۰). البته به نظر می‌رسد آنچه فیروزآبادی نقل کرده در سرتاسر ایران رایج نبوده باشد و، همچنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در زمان الغ بیگ گورکانی، تخمین هزینه دولت در سال آینده از روی دفتر اوارجه صورت می‌گرفت؛ به عبارت دیگر، به جای جریده اخراجات، یک دفتر اوارجه کل داشتند که همه اخراجات سال جاری را در آن وارد می‌کردند.

منابع

- ابن بلخی (۱۳۷۴)، *فارسنامه/بن بلخی* (براساس متن مصحح گای لیسترنج و رینولد آلن نیکلسون)، توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، شیراز، بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م)، *لسان‌العرب*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- آدی شیر، سید (۱۹۰۸)، *اللائفاظ الفارسیّة المعرّیة*، بیروت، کاتولیکیه.
- اسدی طوسی، ابو منصور علی بن احمد (۱۳۱۹)، *لغت فرس*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال آشتیانی، تهران، چاپخانه مجلس.
- _____ (۱۳۵۴)، *گرشاسنامه*، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران، طهوری.
- _____ (۱۳۶۵)، *لغت فرس* (لغت دری؛ براساس نسخه دانشگاه پنجاب (لاهور) و مقابله با یازده نسخه دیگر و فرهنگ‌های معتبر قدیم فارسی)، به تصحیح و تحشیه فتح‌الله مجتباتی و علی اشرف صادقی، تهران، خوارزمی.
- _____ (۱۳۹۴)، *گرشاسنامه* (از روی نسخه مصوّر ۷۵۵ ق کتابخانه توقاپوسرای استانبول به شماره خزینه ۶۷۴)، به کوشش محمود امیدسالار و نادر مطلبی کاشانی، تهران، سخن.
- _____ (نسخه خطی، ش ۴۸۷۵)، *گرشاسنامه*، تهران، کتابخانه و موزه ملی ملک.
- _____ (نسخه خطی، ش ۸۱۴۳۳۷)، *گرشاسنامه*، تهران، کتابخانه ملی ایران.
- _____ (نسخه خطی، ش ۱۵۶۲)، *گرشاسنامه*، تهران، کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری (کتابخانه مسجد سپهسالار تهران).
- _____ (نسخه عکسی، ش ۳۹۹ ف)، *گرشاسنامه*، نسخه عکسی مجتبی مینوی (از روی نسخه خطی ایاصوفیه به شماره ۳۲۸۷) به شماره ۳۹۹ ف در سه قسمت: ۳۹۶۳، ۳۹۶۴، ۳۹۶۵، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

افضل الملک، غلامحسین (۱۳۶۱)، *افضل التواریخ* (مجموعه متون و اسناد تاریخی؛ کتاب ششم (قاجاریه))، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران.

امیر معزی، امیرالشعرا محمد بن عبدالملک نیشابوری (۱۳۱۸)، *دیوان امیرالشعرا*، به سعی و اهتمام عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتابفروشی اسلامیّه.

انجو شیرازی، میرجمال‌الدین حسین بن فخرالدین حسن (۱۳۵۱)، *فرهنگ جهانگیری*، ویراسته رحیم عفیفی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.

انوری، حسن (۱۳۵۵)، *اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی*، تهران، طهوری.

بدرابراهیم (۱۹۸۹)، *فرهنگ زفان‌گویا و جهان‌پویا*، به کوشش نذیراحمد، دهلی نو، خدابخش.

برهان تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۵۷)، *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸)، *فتوح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.

بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۸۰)، *تاریخنامه طبری* (گردانیده منسوب به بلعمی)، تصحیح و تحشیه محمد روشن، چاپ سوم، تهران، سروش.

پناهی، ثریا (۱۳۹۸)، *فرهنگ مختصر اصطلاحات دیوانی شبه قاره* (عصر اکبرشاه)، با مقدمه احمد سمیعی گیلانی، تهران، علمی و فرهنگی.

تنوئی، عبدالرشید بن عبدالغفور (۱۳۳۷)، *فرهنگ رشیدی*، به کوشش محمد عباسی، تهران، کتابفروشی بارانی.

جوایقی، ابو منصور موهوب بن احمد (۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م)، *المعرب من الکلام الأعجمی علی حروف المعجم*، تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، با مقدمه عبدالوهاب عزام، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب.

ترجمه مقامات حریری (۱۳۶۵)، *پژوهش و تصحیح علی رواقی*، تهران، مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی.

حسن دوست، محمد (۱۳۹۳)، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار).

حسینی زدی، محمد بن محمد (۱۳۸۸)، *العراضة فی الحکایة السلجوقیة*، به کوشش مریم میرشمسی، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶)، *یادداشت‌های شاهنامه*، با همکاری ابوالفضل خطیبی و محمود امیدسالار، تهران، کانون فردوسی (مرکز پژوهش حماسه‌های ایرانی وابسته به مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی).

خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب (۱۸۹۵)، *مفاتیح العلوم*، تصحیح جی. فان فلوتن، لیدن، بریل.

_____ (۱۳۸۳)، *ترجمه مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

داعی الاسلام، محمدعلی (۱۳۶۲)، *فرهنگ نظام*، چاپ دوم، تهران، دانش.

دبیرسیاقی، سید محمد (۱۳۶۴)، *لغت‌نامه فارسی*، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران - مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا - روزنه.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۸۸۸)، *الأخبار الطوال*، تصحیح ولادیمیر جرجاس، لیدن، بریل.

رحمتی، مریم و فرامرز میرزایی (۱۳۹۳)، «وام‌واژه‌های اداری و حکومتی پارسی در آثار ابوحنیفان توحیدی»، در *مجموعه مقالات دومین همایش ملی ادبیات تطبیقی دانشگاه رازی*، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی، ص ۵۳۵-۵۵۰.

رضایی باغبیدی، حسن (۱۳۸۴)، *مقدمت زبان سنسکریت*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

سروری کاشانی، محمدقاسم بن حاجی محمد (۱۳۳۸)، *فرهنگ مجمع‌الفرس (فرهنگ سروری)*، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، علمی.

شاد، محمدپادشاه (۱۳۳۵)، *فرهنگ آندراج (فرهنگ جامع فارسی)*، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، خیتام.

شرف‌الدین یزدی، علی (۱۳۸۷)، *ظفرنامه*، تصحیح و تحقیق سیدسعید میرمحمدصادق و عبدالحسین نوایی، تهران، کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

شمس‌الدین آملی، محمد بن محمود (۱۳۷۷ ق/ ۱۳۳۶ ش)، *نقائس الفنون فی عرایس العیون*، تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.

شمس منشی، محمد بن هندوشاه نخجوانی (۱۳۹۵)، *دستورالکاتب فی تعیین المراتب*، تصحیح و تحقیق علی اکبر احمدی دارانی، تهران، میراث مکتوب.

شهبازی، علیرضا شاپور (۱۳۸۹)، *تاریخ ساسانیان (ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی)*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

شیخ‌الاسلام بهبهانی، میرزا عبدالنبی (۱۳۸۹)، *بدایع‌الأخبار (وقایع بهبهان در زمان حمله محمود افغان)*، مقدمه، تصحیح و توضیحات سیدسعید میرمحمدصادق، تهران، میراث مکتوب.

شیکهر، چندر (۱۳۹۲ ش/ ۲۰۱۴ م)، *فرهنگ آریان (فارسی‌هندی، انگلیسی، اردو)*، چاپ دوم، دهلی نو، مرکز تحقیقات فارسی رازنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران.

صاحب بن عبّاد، ابوالقاسم اسماعیل (۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م)، *رسائل‌الصاحب بن عبّاد*، تصحیح و مقدمه عبدالوهاب عزام و شوقی ضیف، [قاهره]، دارالفکر العربی.

صادقی، علی اشرف (۱۳۸۰)، *مسائل تاریخی زبان فارسی (مجموعه مقالات)*، تهران، سخن.

طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۰ م)، *تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث.

علاقه، فاطمه (۱۳۸۵)، *اصطلاحات دیوانی عالم‌آرای عباسی*، تهران، اندیشه خلاق.

علامی، ابوالفضل بن مبارک (۱۳۰۷ ق/ ۱۸۹۳ م)، *آئین‌اکبری*، لکهنو، منشی نولکشور (چاپ سنگی).

عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن بن احمد (۱۳۶۳)، *دیوان عنصری بلخی*، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، چاپ دوم، تهران، سنایی.

غفوری، فرزین (۱۳۹۷)، *سنجش منابع تاریخی شاهنامه در پادشاهی خسروانشیروان*، تهران، میراث مکتوب.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *شاهنامه فردوسی*، ج ۷ (دفتر هفتم)، به کوشش جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی، تهران، کانون فردوسی (مرکز پژوهش حماسه‌های ایرانی وابسته به مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی).

فروغ اصفهانی، محمد مهدی (۱۳۹۵)، *فروغستان (دانشنامه فنّ استیفا و سیاق)*، به کوشش ایرج افشار، چاپ دوم، تهران، میراث مکتوب.

فرهنگستان ایران (واژه‌های نو که تا پایان سال ۱۳۱۹ در فرهنگستان ایران پذیرفته شده است) (۱۳۱۹)، تهران، دبیرخانه فرهنگستان (تابان مهران).

فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۲۶)، *القاموس‌المحیط*، زیر نظر محمد نعیم عرقسوسی، چاپ هشتم، بیروت، مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرّسالة.

قلیچ‌خانی، حمیدرضا (۱۳۹۰)، *فرهنگ واژگان و اصطلاحات خوش‌نویسی و هنرهای وابسته*، چاپ سوم (ویراست دوم)، تهران، روزنه.

- قوام‌فاروقی، ابراهیم (۱۳۸۵)، *شرفنامه منیری (فرهنگ ابراهیمی)*، تصحیح حکیمه دبیران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قمی، حسن بن محمد (۱۳۸۵)، *تاریخ قم*، ترجمه تاج‌الدین حسن خطیب و دیگران، تصحیح محمدرضا انصاری قمی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- کریستنسن، آرتور امانوئل (۱۳۷۴)، *سلطنت قباد و ظهور مزدک*، ترجمه احمد بیرشک، چاپ دوم، تهران، طهوری.
- مازندرانی، عبدالله بن محمد (۱۳۳۱ ش / ۱۹۵۲ م)، *رساله فلکیه (در علم سیاق)*، به‌کوشش والتر هینس، ویسبادن، فرهنگستان مائینس و چاپخانه فرانس اشتاینر.
- مجمعل‌التواریخ و القصص (۱۳۷۸ ش / ۲۰۰۰ م)، از نواده مَهَلَب بن محمد بن شادی، تصحیح سیف‌الدین نجم‌آبادی و زیگفرید وِبر، نیکارهورز-آلمان، دومونده.
- مجتبیائی، فتح‌الله (۱۳۵۴)، «آئین اکبری»، در *دانشنامه ایران و اسلام*، ج ۱، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۶۵-۲۶۶.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹)، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (ج ۶: پیوست‌ها)*، تهران، توس.
- _____ (۱۳۸۲)، *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (ج ۵: نظام دیوانی یا سازمان مالی و اداری ساسانی در دولت خلفا)*، تهران، توس.
- مدرّسی، یحیی و دیگران (۱۳۸۰)، *فرهنگ اصطلاحات دوره قاجار (قشون و نظمیه)*، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۷)، *شرح زندگانی من (تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه)*، چاپ چهارم، تهران، زوار.
- مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۶۹)، *تجارب‌الأمم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
- _____ (۱۳۷۹ ش / ۲۰۰۰ م)، *تجارب‌الأمم و تعاقب‌الهمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، چاپ دوم، تهران، سروش.
- معین، محمد (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی*، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر.
- میرخواند، میرمحمد بن سیدبرهان‌الدین خواندشاه (۱۳۳۸)، *تاریخ روضه‌الصفا*، تهران، کتاب‌فروشی خیتام و مرکزی و پیروز.
- میرزاسمیعا، محمدسمیع (۱۳۷۸)، *تذکرةالملوک*، به‌کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۷۸)، *سازمان اداری حکومت صفوی (تحقیقات و حواشی و تعلیقات استاد مینورسکی بر تذکرةالملوک)*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ناصرخسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۵۳)، *دیوان ناصرخسرو*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- نهایة‌الأرب فی اخبار‌الفرس و العرب (۱۳۷۵)، به‌تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۷۸)، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- واصفی، زین‌الدین محمود بن عبدالجلیل (۱۳۴۹)، *بلدایع‌الوقایع*، به‌کوشش الکساندر بلدیروف، چاپ دوم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران (انستیتیوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد جماهیر شوروی).
- یکتایی، مجید (۱۳۵۲)، «مالیه ایران در دوره اسلامی»، بررسی‌های تاریخی، سال هشتم، ش ۱، فروردین و اردیبهشت، ص ۱۰۹-۱۵۲.

- Bosworth, C. E. (1969), «Abū `Abdallāh al-Khwārazmī on the Technical Terms of the Secretary's Art» (A Contribution to the Administrative History of Mediaeval Islam), In *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (JESHO), Vol. 12, No. 2, Leiden, E. J. Brill, April, pp. 113-164.
- Dandamayev, Muhammad A. (2003), «hamāarakara», *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XI, Ehsan Yarshater (ed.), London & New York, Routledge & Kegan Paul, December, pp. 629-630.
- Frye, Richard N. (1983), «The Political History of Iran under The Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, Ehsan Yarshater (ed.), Vol. III (part 1), New York, Columbia University, pp. 116-180.
- Lukonin, Vladimir G. (1983), «Political, Social and Administrative Institutions, Taxes and Trade», *The Cambridge History of Iran*, Vol. III, Ehsan Yarshater (ed.), The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods, part 2.
- Mackenzie, D.N. (1990), *A Concise Pahlavi Dictionary*, Reprinted, London, Oxford University Press.
- Mohiuddin, momin (1971), *The Chancellery and Persian Epistolography under the Mughals* (from Bābur to Shāh Jahān), Calcutta, Iran Society.
- Nyberg, Henrik Samuel (1974), *A Manual of Pahlavi*, Vol. II, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Platts, John T. (1911), *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English*, London, Crosby Lockwood and Son.

References

Sources are in Persian unless otherwise has been specified.

- Addi Shirr, Sayyed (1908), *Persian Arabicised Words in Arabic*, Beirut, Kāsolikiya. [in Arabic]
- Afzal al-Molk, Gholam-Hosseini (1982), *Afzal al-Tawārikh*, Mansoureh Ettihadieh and Sirous Sa'advandian (eds.), Tehran, Nashr-e Tarikh-e Iran.
- Alagheh, Fatemeh (2006), *Diwani Terms in Ālamārā-ye Abbāssi*, Tehran, Andishe-ye Khallagh.
- Allāmi, Abolfazl ibn-Mobārak (1893), *Ā'in-e Akbari*, Laknahou, Munshi Nawal Kishore (Lithography).
- Amir Mu'izzi, Amir al-Shu'arā Mohammad ibn-Abd al-Malik Neyshābūri (1939), *Diwān of Amir al-Shu'arā*, Abbass Iqbal Ashtiani (ed.), Tehran, Islamiyyeh.
- Anvari, Hassan (1976), *Governmental Terms of Qaznavi and Saljūqi Era*, Tehran, Tahouri.
- Asadi Tousi, Abu-Mansour Ali ibn-Ahmad (1940), *Loqat-e Fors*, Abbass Iqbal Ashtiani (ed.), Tehran, Chapkhane-ye Majles.
- ____ (1975), *Garshāsp-Nāma*, Habib Yaghmaei (ed.), 2nd print, Tehran, Tahouri.
- ____ (1986), *Loqat-e Fors*, Fathollah Mojtabei and Ali-Ashraf Sadeghi (eds.), Tehran, Kharazmi.
- ____ (2015), *Garshāsp-nāma*, Mahmoud Omidasalar and Nader Motallebi Kashani, Tehran, Sokhan.
- ____, *Garshāsp-nāma*, Manuscript at Malek National Library and Museum Institution, Tehran, No. 4875.
- ____, *Garshāsp-nāma*, Manuscript at National Library of Iran, Tehran, No. 814337.
- ____, *Garshāsp-nāma*, Manuscript at Shahid Motahari University Library (Sepahsalar Higher School Library, Tehran), No. 1562.
- ____, *Garshāsp-nāma*, Mojtaba Minovi facsimile edition (Ayāsofya Manuscript, No. 3287) for Central Library of Tehran University, No. 399F in three parts: 3963, 3964, 3965.
- Badr Ibrahim (1989), *Farhang-e Zafān-e Poiyā va Jahān-e Gūyā*, Nazir Ahmad (ed.), New Delhi, Khodabakhsh.
- Balāzori, Ahmad ibn-Yahyā (1988), *Fotūh al-Buldān*, Beirut, Dār wa Maktabat al-Helāl. [in Arabic]
- Bal'ami, Abu-Ali Mohammad ibn-Mohammad (2001), *Tārikhnāme-ye Tabari*, Mohammad Roshan (ed.), 3rd print, Tehran, Sorush.

- Borhān Tabrizi, Mohammad Hossein ibn-Khalaf (1978), *Burhān-i Qāṭi*; Mohammad Mo'in (ed.), 3rd print, Tehran, Amirkabir.
- Christensen, Arthur Emanuel (1995), *Qobad's Reign and Emergence of Mazdak*, trans. Ahmad Birashk, 2nd print, Tehran, Tahouri.
- Dabirsiaghi, Seyyed Mohammad (1985), *Loqatnāme-ye Farsi*, Tehran, Faculty of Persian Literature and Humanities of Tehran University and Dekhoda Lexicon Institute.
- Dā'i al-Islam, Seyyed Mohammad-Ali (1983), *Farhang-e Nezām*, 2nd print, Tehran, Danesh.
- Dekhoda, Ali-Akbar (1998), *Loqatnāme*, Mohammad Mo'in and Ja'far Shahidi (eds.), 2nd print, Tehran, Dekhoda Lexicon Institute.
- Dinvari, Abu-Hanifa Ahmad ibn-Dāvūd (1888), *Al-Akhhbār al-Tiwāl*, Veladimir Jorjas (ed.), Leiden, Brill. [in Arabic]
- Farhangestan-e Iran* (approved new terms in the Iranian Academy by the end of 1940), Tehran, Dabirkhane-ye Farhangestan (Taban Mehran).
- Ferdowsi, Abu-al-Qāsem (2007), *Shāhnāma*, Vol. 7, Jalal Khaleghi Motlagh and Abolfazl Khatibi (eds.), Tehran, Kanoun-e Ferdowsi.
- Firouzābādi, Majdeddin Mohammad ibn-Ya'ghoub (2005), *Al-Qāmūs al-Mohit*, Mohammad Na'im Arghsousi (ed.), 8th print, Beirut, Maktab Tahghigh al-Torāth fi Mo'assasat al-Resālat. [in Arabic]
- Forough Esfahani, Mohammad-Mehdi (2016), *Fonūqistān*, Iraj Afshar (ed.), 2nd print, Tehran, Miras-e Maktoub.
- Ghafouri, Farzin (2018), *Assessing the Historical Sources of the Shāhnāma in the Reign of Khosrow Anūshirvān*, Tehran, Miras-e Maktoub.
- Ghavām Fāroughi (2006), *Sharafnāme-ye Moniri* (Dictionary of Ebrahimi), Hakimeh Dabiran (ed.), Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Ghelichkhani, Hamid-Reza (2011), *Vocabulary and Terms of Calligraphy*, 3rd print (2nd edition), Tehran, Rozaneh.
- Hassandoust, Mohammad (2014), *An Etymological Dictionary of the Persian Language*, Tehran, Academy of Persian Language and Literature.
- Hosseini Yazdi, Mohammad ibn-Mohammad (2009), *al-Arāzat*, Maryam Mirshamsi (ed.), Tehran, The Dr. Mahmoud Afshar Foundation.
- Ibn-Balkhi (1995), *The Fārsnāma of Ibn-Balkhi* (based on the corrected version of G. Le Strange and R. A. Nicholson), Mansour Rastegar Fasayi (ed.), Shiraz, Bonyad-e Fars-Shenasi.
- Ibn-Manzūr, Mohammad ibn-Mokarram (1408/ 1988), *Lisān al-Arab*, Ali Shiri (ed.), Beirut, Dār Ehyā' al-Torāth al-Arabi. [in Arabic]
- Injū Shirāzi, Mir Jamāleddin Hossein ibn-Fakhreddin Hassan (1972), *Farhang-e Jahāngiri*, Rahim Afifi (ed.), Mashhad, Mashhad University Publications.
- Jawāliqi, Abu-Mansur Mauhub ibn-Ahmad (1389/1969), *al-Mu'arrab*, Mohammad Shaker (ed.), with an introduction of Abd al-Wahhab Azzam, 2nd print, Beirut, Dār al-Kotob. [in Arabic]
- Khaleghi Motlagh, Jalal (2007), *Notes on Shāhnāma*, with collaboration of Abolfazl Khatibi and Mahmoud Omidasalar, Tehran, Kanoun-e Ferdowsi.
- Khārazmi, Abu-Abdollāh Mohammad ibn-Ahmad ibn-Joseph Kateb (1895), *Maṭūtiḥ al-Ulum*, G. Ven Vloten (ed.), Leiden, Brill. [in Arabic]
- (2004), *Tarjimiḥ Maṭūtiḥ al-Ulum*, trans. Hossein Khadivjam, 3rd print, Tehran, Elmi-Farhangi.

- Maqāmāt al-Hariri Translation* (1986), Ali Ravaghi (ed.), Tehran, Shahid Mohammad Ravaghi Cultural Institute.
- Māzandarāni, Abdollāh ibn-Mohammad (1952), *Treatise of Falakiyye* (on state accounting), Walter Heinz (ed.), Wiesbaden, The Academy of Mainz and France Schneider Publishing House.
- Minorsky, Veladimir (1999), *The Safavid Administrative Organization*, researches and marginal notes of Minorsky on *Tazkerat al-Mohūk* (ed.), trans. Mas'oud Rajabnia, 3rd print, Tehran, Amirkabir.
- Mirkhānd, Mir Mohammad ibn-Sayyed Borhāneddin Khāvand-Shāh (1959), *Tūrikh-e Rozat al-Safū*, Tehran, Bookshop of Khayyam, Markazi and Pirouz.
- Mirzā Sami'ā, Mohammad Sami' (1999), *Tazkerat al-Mohūk*, Seyyed Mohammad Dabirsiaghi (ed.), 3rd print, Tehran, Amirkabir.
- Modarresi, Yahya et al. (2001), *Dictionary of Terms of Qajarid Period* (Army and Police Department), Tehran, Cultural Researches Office.
- Mohammadi Malayeri, Mohammad (2000), *History and Culture of Iran during Transitional Period of Sassanids to Islamic Epoch* (Vol. 6, appendixes), Tehran, Tous.
- _____ (2003), *Iranian History and Culture in the Transition from the Sassanid to Islamic Period* (Vol. 5, State System or The Sassanid Financial and Administrative Organization during Caliphate Period), Tehran, Tous.
- Mo'in, Mohammad (1992), *Persian Dictionary*, 8th print, Tehran, Amirkabir.
- Mojmal al-Tawūrikh-e wa al-Qesas* (2000), Grandson of Mohallab ibn-Mohammad ibn-Shādi, Seyfeddin Najmabadi and Siegfried Weber-Nikar Hausner-Germany, Dumonde.
- Mojtabaei, Fathollah (1975), «Akbarian Traditions», *Daneshnāme-ye Iran va Islam* (Encyclopedia of Iran and Islam), Vol. 1, Ehsan Yarshater (ed.), Tehran, Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketab, pp. 265-266.
- Moskuyeh-ye Rāzi, Abu-Ali Ahmad ibn-Mohammad (1990), *Tajāreb al-Omam*, trans. Abolghasem Emami, Tehran, Soroush.
- _____ (2000), *Tajāreb al-Omam va Tā'āqeb al-Hemam*, Abolghasem Emami (ed.), 2nd print, Tehran, Soroush.
- Mostofi, Abdollah (1998), *The Story of My Life* (social and administrative history of the Qajar era), 4th print, Tehran, Zavvār.
- Nahāyat al-Arb fi Akhbār al-Furs wa al-Arab* (1996), Mohammad-Taghi Daneshpajouh (ed.), Tehran, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries.
- Nāser Khosrow Ghobādiani, Abu-Mo'in (1974), *Diwān of Nāser Khosrow*, Mojtaba Minovi and Mehdi Mohaghegh (eds.), Tehran, University of Tehran.
- Noldke, Theodor (1999), *History of Iranians and 'Arabs in Sassanians Era*, trans. Abbass Zaryab Khoei, 2nd print, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Onsori Balkhi, Abu-al-Qāsem Hassan ibn-Ahmad (1984), *Diwān of Onsori Balkhi*, Seyyed Mohammad Dabirsiaghi (ed.), 2nd print, Tehran, Sana'i
- Panahi, Sorayya (2019), *A Concise Dictionary of Sub-continent Governmental Terms*, with an Introduction of Ahmad Sami'i Gilani, Tehran, Elmi-Farhangi.
- Qomi, Hassan ibn-Mohammad (2006), *History of Qom*, trans. Tajeddin Hassan Khatib et al., Mohammad-Reza Ansari Qomi (ed.), Qom, The Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Rahmati, Maryam and Faramarz Mirzaei (2014), «Persian Administrative and Governmental Loanwords in the Works of Abū-Hayyān Towhidi», in *the Proceedings of The Second National Conference on Comparative Literature*, Razi University, Kermanshah, Razi University Publications, pp. 535-550.

- Rezaei Baghbidi, Hassan (2005), *An Introduction to Sanskrit*, Tehran, The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Sadeghi, Ali-Ashraf (2001), *Historical Problems of the Persian Language* (proceedings), Tehran, Sokhan.
- Sāheb ibn-Abbad, Abolghāsem Isma'il (1947), *Rasā'il al-Sāhib ibn-Abbād*, Abdolvahhab Azzam and Showghi Zeyf (ed.), [Cairo], Dār al-Fikr al-Arabi. [in Arabic]
- Shād, Mohammad-Pādeshāh (1956), *Farhang-e Ānandrāj* (A Comprehensive Persian Dictionary), Seyyed Mohammad Dabirsiaghi (ed.), Tehran, Khayyam.
- Shahbazi, Ali-Reza Shapour, (2010), *The Sassanids History*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Shams Monshi, Mohammad ibn-Hendūshāh Nakhjavāni (2016), *Dasūir al-kātib fi Ta'yin al-Marātib*, Ali-Akbar Ahmadi Dārāni (ed.), Tehran, Miras-e Maktoub.
- Shamseddin Āmoli, Mohammad ibn-Mahmoud (1957), *Nafā'es al-Fonūn fi Arāyes al-Oyūn*, Haj-Mirza-Abolhassan Sha'rāni, Tehran. Ketabforoushi-ye Islamiyyeh.
- Sharafeddin Yazdi, Ali (2008), *Zafarnāma*, Seyyed Saeed Mir-Mohammad-Sadegh and Abdolhossein Navayi (eds.), Tehran, Library and Museum and Document Center of Parliament.
- Shekhar, Chandra (2014), *Farhang-e Ārian* (Persian-Hindi, English, Urdu), 2nd print, New Delhi, Persian Research Center (Cultural Counseling, Embassy of the Islamic Republic of Iran).
- Sheykh al-Islam Behbahāni, Mirzā Abd-al-Nabi (2010), *Badāye' al-Akhhār*, Seyyed Saeed Mir-Mohammadsadegh (ed.), Tehran, Miras-e Maktoub.
- Sorūri Kāshāni, Mohammad-Ghāsem ibn-Hāji-Mohammad (1959), *Majma' al-Fors* (*Farhang-e Sorouri*), Seyyed-Mohammad Dabir-Siaghi (ed.). Tehran, Elmi.
- Tabari, Mohammad ibn-Jarir (1960), *Tārikh al-Tabari* (Tārikh al-Omam va al-Molūk), Mohammad Abolfazl Ibrahim, Beirut, Dār al-Torāth. [in Arabic]
- Tattawi, Abd al-Rashid ibn-Abd al-Ghafūr (1958), *Farhang-e Rashidi*, Mohammad Abbassi (ed.), Tehran, Barani.
- Vāsefi, Zeyneddin Mahmūd ibn-Abdoljalil (1970), *Badāye' al-Vaqāye'*, Alexander, Boldirev (ed.), 2nd print, Tehran, Iranian Culture Foundation (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences).
- Yektaei, Majid (1973), «The Iranian Association of Islamic Finance», *Historical Studies*, Vol. 8, No. 1. March and April, pp. 109-152.



ارسال: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴

پذیرش: ۱۴۰۲/۱/۱۵

10.22034/nf.2025.352342.1233

درباره «درکاسه، سرکسی شراب یا خیزی خوردن»^۱

مرضیه مسیحی پور* (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

چکیده: برخی کنایات ریشه‌ای تاریخی دارند و در پی وقوع حادثه‌ای زبانه‌زده شده‌اند؛ از آن جمله است «درکاسه سرکسی شراب/خون/آب خوردن». به تبع استفاده از استخوان حیوانات برای ساختن ابزار زندگی، که در روزگار قدیم مرسوم بوده، در تاریخ عرب و تاریخ ایران به قساوت و سنگ‌دلی برخی امیران و جنگجویانی برمی‌خوریم که از «کاسه سر» دشمنان خود برای نوشیدن بهره می‌گرفته‌اند. در این مقاله، ضمن بررسی این وقایع، به استناد منابع تاریخی نشان می‌دهیم این امر در زبان فارسی به یک کنایه تبدیل شده و در آثار ادبی و تاریخی به کار رفته است. البته، در متون، تصویری دیگر برگرفته از اندیشه‌های خیامی وجود دارد که، براساس آن، کاسه سر انسان به خاک بدل می‌شود و، از آن، «کوزه» یا «ساغر» می‌سازند. در این جستار، شواهد شعری به ترتیب تاریخی ذکر و تحلیل خواهد شد. مطابق شواهد، نخستین شاعری که از این کنایه بهره برده خاقانی شروانی است. یافته‌های مقاله بر ضرورت واکاوی ریشه‌های تاریخی دیگر کنایات زبان فارسی تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کنایه، ریشه تاریخی، درکاسه سرکسی شراب خوردن، درکاسه سرکسی چیزی خوردن، خیام، خاقانی.

مقدمه

برای کشف معنای مجازی کنایه‌ها، واسطه‌هایی را باید پشت سر گذاشت زیرا برخی کنایات فارسی از حوادث تاریخی و واقعیت‌های زندگی اجتماعی نشئت گرفته‌اند. از این رو، با دقت در اصل

۱. از پژوهشگران فرهیخته آقای علی صفری آق‌قلعه و خانم مریم میرشمسی، که ضمن خواندن این نوشته نکاتی را متذکر شدند، صمیمانه سپاسگزارم.

کنایات و ریشه‌یابی آن‌ها درمی‌یابیم منشأ بیشترشان به آیات قرآنی، اعتقادات پیشینیان، آداب و رسوم اجتماعی، باورهای اساطیری، بینش‌های مذهبی، و ... بازمی‌گردد. استفاده از استخوان حیوانات، برای ساختن ابزار زندگی، در نزد مردم روزگارهای کهن امری رایج بوده است؛ چنان‌که امروزه ابزارهای فراوانی در موزه‌های نقاط گوناگون جهان موجود است که از استخوان حیوانات ساخته شده. این موضوع در برخی متون فارسی نیز بازتاب یافته است:

گفت: «مرا یک سر بره آرزو می‌کند». من در حال برفتم و از سیم مشاهده خود یک سر بریان خریدم [...] چون آن سر در پیش او بنهادم و برفتم، بعد از یک هفته او تندرست شده بود و برون آمد و مرا بر آن محمدمت کرد و گفت: «سبب شفای من آن سر بود که روز اول چشم‌های او بخوردم و روز دوم گوشت‌های رخ و روز سوم زبان و روز چهارم بن‌گوش و روز پنجم مغز؛ و از کاسهٔ سر او نمکدانی کردم و از استخوان کلهٔ او سبودانی ساختم که سبوی بر اوی^۱ نهم». (عوفی ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۴۳)

در آن موضع [سراندیب] قوم عاد می‌باشد که، چون غیر جنس خود را ببینند، او را گرفته، کشته، بخورند و طعام در کاسهٔ سر فیل بخورند و فیل مست را گرفته به زور بکشند و در بین خود قسمت کرده، بخورند. (ادیب پیشاوری ۱۳۴۱، ص ۲۲۶)

اما استفاده از «کاسهٔ سر انسان»، برای می‌گساری یا ریختن دیگر مایعات، سنگ‌دلانه و شگفت‌آور است. «در کاسهٔ سر کسی شراب یا چیزی خوردن» از جمله کنایاتی است که، در ورای آن، واقعیت‌هایی تاریخی نهفته است. شواهدی از این ماجرا در متون تاریخی فارسی و عربی دیده می‌شود و در پی آن وقایع است که عبارت مزبور معنایی کنایی می‌یابد. در مقالهٔ حاضر، پس از بیان این دست شواهد تاریخی و تفحص در دیوان‌ها و متون منثور تاریخی و ادبی فارسی و عربی، کاربردهای کنایهٔ مذکور را جمع‌آوری و دسته‌بندی کرده‌ایم. البته، این مفهوم، در برخی ابیات، تحت تأثیر اندیشه‌های خیمایی سروده شده است و ارتباطی با این کنایه و ریشهٔ تاریخی آن ندارد.

اگرچه کنایهٔ «در کاسهٔ سر کسی خون خوردن» — و نه مفهوم حقیقی آن — در متون تاریخی پیش از «شراب خوردن» است، محور اصلی مقاله را بر «شراب نوشیدن در کاسهٔ سر کسی» قرار دادیم؛ به این دلیل که شراب‌نوشیدن در کاسهٔ سر کسی به حقیقت تاریخی نزدیک‌تر است. البته ممکن است «نوشیدن خون در کاسهٔ سر کسی» نیز حقیقت تاریخی داشته باشد اما در متون تاریخی ایران و عرب به چنین گزارشی برنخورده‌ایم.

۱. در متن: «برای» (۱)

در خصوص کنایه مزبور و ریشه تاریخی آن تاکنون تحقیقی منتشر نشده است. نظر به اینکه اصولاً پژوهش تاریخی در خور اعتنایی در باب منشأ کنایات فارسی وجود ندارد، این مقاله می‌تواند اهمیت پرداختن به این گونه تحقیقات را نمودار سازد.

شواهد تاریخی

۱. تاریخ عرب

• حُجْر بن الحارث (پدر امرؤالقیس شاعر) پیوسته بر بنی اسد امیر بود، تا آنگاه که روزی رسولان خود را نزد بنی اسد فرستاد تا از آنان خراج بستانند؛ ولی بنی اسد رسولان را زدند و راندند. چون این خبر بدو رسید، با جمعی بر آنان تاخت و اموالشان را به غارت برد و اشرافشان را بکشت و عبید بن الابصر را با جمعی از ایشان به زندان افکند؛ اما عبید، با سرودن شعری، عطوفت حُجْر را برانگیخت. حُجْر عبید و یارانش را آزاد کرد. آن‌ها، پس از آزادی، به خانه حُجْر تاختند و او را کشتند. چون خبر به امرؤالقیس رسید، با خود عهد کرد انتقام خون پدر را از بنی اسد بستاند. پس از چندی، فردی از اهل حجاز بر امرؤالقیس وارد شد و برای او شعری خواند و او را بی‌تاب کرد. امرؤالقیس، چون دانست عبید (عامل شورش بنی اسد) شاعر شعر است، برآشفتم (یعقوبی بی‌تاب، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۹) و

ثُمَّ رَكِبَ، وَ اسْتَجَدَّ قَوْمَهُ، فَأَمَدُوهُ بِخَمْسِمِائَةٍ مِنْ مَذْحِجٍ، فَخَرَجَ إِلَى أَرْضِ مَعَدٍّ، فَأَوْقَعَ بِقَبَائِلَ مِنْ مَعَدٍّ، وَ قَتَلَ الْأَشْقَرَ بْنَ عَمْرٍو، وَ هُوَ سَيِّدُ بَنِي أَسَدٍ، وَ شَرِبَ فِي قَحْفِ رَأْسِهِ [سپس سوار شد و از قوم خود یاری خواست. آنان نیز، با پانصد نفر از قبیله مذحج، او را یاری کردند. آنگاه به سوی سرزمین معد بیرون رفت و بر قبایلی از معد تاخت و اشقربن عمرو را، که سرور بنی اسد بود، کشت و در کاسه جمجمه سر او شراب نوشید]. (همان، ج ۱، ص ۲۱۹)

• پس از جنگ احد و شکست کفار، ابوسفیان به دو تن از یارانش گفت: «دو تن از یاران محمد ص را بکشید یا بیاورید». آن دو به مدینه و دیدار پیامبر رفتند و گفتند: «بسیار کسان در قبیله ما به تو ایمان آورده‌اند. ده تن از مسلمانان را بفرست تا به ایشان قرآن و احکام آموزد». پیامبر شش تن از یارانش، از جمله عاصم بن ثابت، را با آنان فرستاد. چون به نزدیک آب رجیع رسیدند، آن دو به یاران پیامبر گفتند: «ما شما را نخواهیم کشت اما شما خود را اسیر و فرمان‌بردار ما کنید». از آن شش، سه تن جنگیدند و کشته شدند و سه تن تسلیم. عاصم بن ثابت (یکی از کشتگان) در جنگ بدر فردی از مکیان را کشته بود (طبری ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م، ج ۲، ص ۵۳۸) و زن آن کشته عهد کرد در کاسه سر عاصم شراب بنوشد: «لَئِنْ قَدِرْتُ عَلَى رَأْسِ عَاصِمٍ، لَتَشْرِبَنَّ فِي قَحْفِهِ الْخَمْرَ» [اگر به سر عاصم دست یابم، در کاسه سرش شراب خواهم نوشید] (همان،

ج ۲، ص ۵۳۹). چون طلب سرعاصم کرد، به فرمان خداوند زنبورانی گرد جسد عاصم برآمدند تا شب؛ و شب نیز سلیلی جاری شد و سرعاصم را با خود برد. (همان، ج ۲، ص ۵۳۸-۵۴۰؛ و نیز رک. بلعمی ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۸۲؛ خواندمیر ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۳؛ ابن اثیر ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۸؛ ابن سعد ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۳)

• ابراهیم بن ابراهیم المادرائی (م ۳۱۳ ق) نقل می‌کند که، به وقت خروج ناچم^۱ در بصره، آنگاه که خزائن مأمون را خارج می‌کردند،

أَخْرَجَ إِلَيْنَا كَأْسَ أُمِّ حَكِيمٍ، فَكَانَ كَأْسًا مُدَوَّرًا عَلَى هَيْبَةِ الْقُحْفِ يَسَعُ ثَلَاثَةَ أَرْطَالٍ، فُقُومٌ بِأَرْبَعَةِ دَرَاهِمٍ، فَعَجِبْنَا مِنْ حُصُولِ مِثْلِهِ فِي الْخَزَائِنِ مَعَ خَسَاسَةِ قَدْرِهِ، فَسَأَلْنَا الْخَازِنَ عَنْهُ، فَقَالَ: «هَذَا كَأْسُ أُمِّ حَكِيمٍ»، فَزِدْنَا إِلَى الْخَزَائِنِ [جام ام حکیم را نزد ما بیرون آورد؛ جامی بود گرد، به شکل کاسه جمجمه، که گنجایش سه رطل داشت و ارزش آن را چهار درهم برآورد کرده بودند. ما از وجود چنین چیزی در خزانه، با آنکه بهای ناچیزی داشت، شگفت زده شدیم و از خزانه دار درباره اش پرسیدیم. گفت: «این جام ام حکیم است». پس آن را دوباره به خزانه بازگردانندیم]. (ابوالفرج اصفهانی ۱۴۱۵، ق/ ۱۹۹۴، ج ۱۶، ص ۴۵۴)

• عبدالرحمان برقوقی، شارح دیوان منتبّی، در توضیح این دو بیت او:

كَأَنَّ خِيُولَنَا كَانَتْ قَدِيمًا تُسَقَّى فِي قُحُوفِهِمُ الْحَلِيبَا
فَمَرَّتْ غَيْرَ نَافِرَةٍ عَلَيْهِمْ تَدُوسُ بِنَا الْجَمَاحِمَ وَالتَّرِيبَا

اشاره می‌کند که «وَقَدْ جَرَتْ عَادَةُ الْعَرَبِ بِأَنْ تُسَقَّى اللَّبَنُ كِرَامَ خِيُولِهَا» [یعنی عادت عرب این بود که به اسب‌های نژاده خود شیر می‌نوشانیدند] (برقوقی ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۵). منتبّی نیز، با نظر داشتن به عادت شیرنوشانیدن اعراب به اسب‌های نژاده خود، کاسه سر دشمنان علی بن محمد بن سیار بن مکرم التمیمی را ظرف شیر اسبان ممدوح دانسته است آنگاه که اسبان سپاهش بی باکانه به سوی سپاه دشمن می‌تازند. (منتبّی ۱۴۳۱، ص ۱۶۸)

۲. تاریخ ایران

• تواریخ موجود و وزراء نامه‌ها درباره نام و محل تولد ابوالقاسم درگزینی — وزیر دو تن از پادشاهان سلجوقی (سلطان محمد و سلطان طغرل) — اتفاق نظر ندارند؛ اما غالباً نام او را «ناصر بن علی ابی القاسم درگزینی» آورده‌اند (رک. سنایی غزنوی ۱۳۷۹، ص ۱۴۲-۱۸۵). چنانچه از تواریخ برمی‌آید، ابوالقاسم

۱. همان است که به «صاحب الزنج» معروف است و نام وی چنین است: علی بن محمد بن عبدالرحیم.

در زمان سلطان محمد سلجوقی (معاصر با سلطان سنجر) صاحب مناصب حکومتی بود و در دوران همو مقام وزارت یافت؛ مدتی را در زندان سپری کرد اما اندکی بعد به وزارت بازگشت و، تا پایان عمر محمد، وزیر او بود. پس از به قدرت رسیدن طغرل، ابوالقاسم همچنان وزارت عراق عجم را داشت و، سرانجام، در پی بدگمانی طغرل، به دست یکی از نزدیکان او کشته شد (رک. ابورجاء قمی ۱۳۶۳، ص ۱-۲۳؛ منشی کرمانی ۱۳۳۸، ص ۷۴). آنچه برای ما مهم و درخور توجه است گزارش قتل درگزینی است:

طغرل یقین کرد که تمام سستی‌هایی که در کارش پیدا شده اثر جنایت درگزینی وزیرش بوده و، ازین رو، به دار زدن درگزینی فرمان داد و وی را بر دار کردند. به علت جثه سنگین درگزینی، قبل از آنکه خفه شود، طناب دار برید و او در لحظات آخر عمر از دار به زمین افتاد. یکی از بندگان شیرگیر میان تماشاچیان ایستاده بود و، از جنایتی که درگزینی به ولی نعمت و خداوندش کرده بود، آگاهی داشت. بنده شیرگیر، با شمشیر آخته، نخست حلقه طناب دار را از گردن درگزینی برید؛ سپس، سر وزیر به زنجیر بسته را از تن جدا کرد. برفور، جسد درگزینی تکه تکه شد. کاسه سر او را خالی کردند و آن را برای فرزند شیرگیر بردند. او نیز کاسه سر وزیر را آبشخور سگ‌ها کرد. (بنداری ۱۳۵۶، ص ۲۰۱)

• پس از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل صفوی، شیبیک خان ازبک که با شیعه بسیار دشمن بود، در نامه‌های خود، شاه اسماعیل را تحقیر می‌کرد. عاقبت، شاه با لشکری به خراسان حمله و شیبیک خان را به جنگ وادار کرد و هردو

پذیرای قتال گشتند، و از طرفین پای جلادت در میدان کارزار فشرده، مصافی هولناک اتفاق افتاده؛ بالاخره شیبیک خان مغلوب گشته، آواره دیار ادبار شد و مرکب را از بیم جان بر محوطه‌ای که راه بیرون شد نداشت رانده، مغلوبین نیز از قفا سراسیمه وار رسیده، بر روی یکدیگر افتادند. عزیز آقائ موسوم به آدی بهادر جثه او را از زیر چندین کشته بر آورده، سر او را به نظر کیمیا اثر رسانید و در پیش پای مرکب همایون انداخت. (اسکندریبگ ترکمان ۱۳۸۲، ص ۳۸)

و شاه اسماعیل کاسه سر شیبیک خان را در طلا گرفت و آن را «ساعر ززین مجلس بهشت آیین» (واله قزوینی ۱۳۷۲، ص ۱۹۶) نام نهادند (نیز رک. اسپنقچی پاشازاده ۱۳۷۹، ص ۱۱۲؛ ابوالحسن قزوینی ۱۳۶۷، ص ۹؛ حسینی فسایی ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸۰؛ جنابدی ۱۳۷۸، ص ۲۴۱؛ بوداق منشی قزوینی ۱۳۷۸، ص ۱۲۸). هاتفی خرجردی (۸۵۸-۹۲۷ ق) نیز، با دیدن جام در دست شاه اسماعیل، بر بداهه این بیت را سرود:
کاسه سر شد قلدح از گردش دوران مرا
دارد این دیر خراب آباد سرگردان مرا
(هاتفی خرجردی؛ اسکندریبگ ترکمان ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸)

• پس از قتل قرا بهادر (سپهسالار رشت) به اشاره کامران میرزا (حاکم کهدم رشت)، کامران میرزا با لشکری گران به سمت لاهیجان حرکت می‌کند. خان احمد خان گیلانی (آخرین حاکم از سلسله کارکیاییان در دوره

صفوی) فردی از نزدیکان خود را، با سپاهی بی‌شمار، به کوچصفهان و جنگ با کامران میرزا می‌فرستد. عاقبت، کامران میرزا شکست می‌خورد و کشته می‌شود. سپاهیان خان احمدخان نیز سر کامران را به نیزه کرده، آورده، و در تمامت ولایات بیّه پیش گردانیده، زرها به‌مژدگانی گرفتند. و خان احمدخان در اوان فصل خزان به گیلان آمده، سر کامران را به نیزه کرده، و در زیر تخت خود نصب نموده؛ مدّت سه ماه سر کامران، حسب القضاى آسمان، به دار اعتبار، منظور نظر اولی‌البصار بود. و، بعد از آن، شیرزادسلطان کاسه سر نامبارک کامران بی‌ایمان را از خان احمدخان (والی لاهجان) استعدعا نموده، فرمود که استاد بتراشد و به زرگر داد که پیاله شراب‌خواری از آن ترتیب دهد و کعب پیاله را از استخوان کله نمایان بگذارد. و استاد زرگر، حسب الفرموده شیرزادسلطان، به دقت تمام به اتمام رسانیده. مدّت ده سال، کاسه سر میرزای کامران در مجلس شیرزادسلطان سرگردان و، به دست رندان باده‌خوار، گردان بود. نقل است که شیرزادسلطان بیت مذکور از هاتفی خرجردی را در حاشیه پیاله موصوفه نوشته بود. (فومنی گیلانی ۱۳۴۹، ص ۹۰)

بازتاب در ادبیات فارسی

تا آنجا که امکان تفحص در متون ادبی فارسی وجود داشت، شواهد و کاربردهای کنایه محلّ بحث را جمع‌آوری و دسته‌بندی کردیم. شواهد را در دو دسته می‌توان جای داد:

۱. در کاسه سر کسی شراب خوردن

درباره استفاده از کاسه سر انسان در زندگی روزمره، و به‌مثابه ابزار زندگی، تنها در یک شاهد از *ورزنامه* (اثری یونانی؛ ترجمه‌شده به فارسی در سده چهارم یا پنجم هجری) آمده است، برای از بین بردن آفتی به نام ریوانیوس، «کاسه سر آدمی مرده بگیرند و صورت شیری بر وی نگارند [...]؛ پس آن کاسه سر را در میان زمین آن کشت بنگند» (فسطیوس بن اسکوراسیکه ۱۳۸۸، ص ۴۷). با این حال، قدیم‌ترین کاربرد کنایه «کاسه کردن از سر انسان» را در بیتی از *دیوان خاقانی* یافتیم. در این بیت، اگرچه مفهوم و ماهیت کنایه همان است که در دیگر شواهد آمده، فرد غالب «زمین» است که نوشروان و هرمز را کشته و اکنون در «کاسه سر» هرمز، به جای می، خون نوشروان را می‌نوشد؛ و این درحالی است که، در اغلب شواهد «شراب خوردن»، هم فرد غالب و هم فرد مغلوب انسان‌اند. و اما بیت خاقانی:

مست است زمین زیرا خورده است به جای می در کاس سر هرمز خون دل نوشروان
(خاقانی ۱۳۸۸، ص ۳۵۹)

که درباره آن باید گفت، اگرچه شاعر از مضمون «خون خوردن در کاسه سر کسی» به روشنی و پررنگ‌تر استفاده کرده، اصل تصویر «خوردن شراب در کاسه سر کسی» است. صورت تفصیلی بیت چنین است:

زمین مست است زیرا هر مز را کشته و از کاسه سرش جامی درست کرده که در آن، به جای شراب، خون دل انوشیروان را (که او هم به دست زمین کشته شده) خورده است.

از آنجا که یکی از ویژگی‌های کنایه تصویرگری کلام است، کنایه مد نظر برای به تصویر کشاندن شکست دشمن و رواداشت نهایت تحقیر در حق وی بهترین انتخاب متونی است که قصد دارند کلامی را، به جای بیان کردن، نقاشی کنند. در تاریخ جهان‌گشای و تاریخ و صاف و دزه نادره، به ترتیب تاریخی، در توصیف میدان کارزار چنین آمده است:

سلطان غور فرمود تا معبری جویند تا روز دیگر گذر کنند و مشرب عیش سلطان مکرد. سلطان غور به استعداد قتال به ترتیب افیال و تربیت رجال مشغول بود تا بامداد علی الصبح کاس کفاح از کاسه سران سازند. (جوینی ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۵۵)

مجلس رزم را آهنگ جنگ تیز شد. زخمه سنان دو تار شرانین را در پرده حجازی اصطخاب می‌داد و صلیب نصال و حسام خفیفاً و ثقیلاً اصول ضربی می‌نمود. بر آوای کوس، اعراف جیاد، که و العادیات صَبْحاً فالْمُورِیَاتِ قَدْحاً صفت داشتند، در پای کوفتن آمدند. ساقیان قضا به کاسه سرها شراب هلاهل مذاقِ هلاکت می‌پیمودند و حریفان آب‌دندان تیغ، از نجیع حبل‌الورید، چهره را گلغونه می‌ساخت. (وصاف شیرازی بی تا، ص ۱۲۸)

نیزه‌داران رامح منقبت اعزل شدند، و خنجرگذاران ملاعب الرماح اضل من سنان آمدند. دلیرانی که از قحوف دشمن اقتحاف قحاف عشرت کرده می‌نوشین می‌نوشیدند. عاقبت، ساقی ذوالخمار دهر خوناب زهر در کاسه ایشان کرده، جام ستم را تا خط جور بر ایشان پیمود. (استرآبادی ۱۳۸۴، ص ۶۶۳)

درباره شواهد مستخرج از متون تاریخی باید به این نکته توجه داشت که ممکن است علت گسترش کاربرد کنایه محل بحث ما در آن متون تأثیر پذیری و تقلیدشان از تاریخ جهان‌گشای باشد؛ هم در اسلوب نگارش و هم در تصویرپردازی. این کنایه همچنین در ابیاتی از شاعران متأخر دیده می‌شود:

دارد حزن مست ندانم چه‌ها به سر
کامشب به کاسه سر قیصر کند شراب
(حزین لاهیجی ۱۳۸۴، ص ۲۳۶)

چه کشوری ست محبت که خاکسارانش
ز کاسه سر گردون شراب می‌نوشند
(صائب تبریزی ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۸۹۲)

شراب نوشد اما ز خون عرق مخالف
پیاله گیرد اما ز کاسه سر دشمن
(قآنی شیرازی ۱۳۳۶، ص ۶۱۶)

با توجه به شواهد یادشده باید توجه داشت کنایه مزبور، در طول زمان و بستر زبان، به مرور، بخشی از بار معنایی خود را از دست داده و گاه برای بیان بی‌پروایی استخدام شده است.

۲. در کاسه سر کسی خون خوردن

در متون موجود و شواهد به دست آمده، گونه‌ای دیگر از کنایه پیش گفته یافت شده است با عنوان «در کاسه سر کسی چیزی خوردن» که کهن‌ترین این شواهد مستخرج است از ترجمه تاریخ یمنی و دیوان خاقانی. شاعر شروان، علاوه بر نوشیدن شراب در کاسه سر، از «خون» و «آب» نیز برای تصویرسازی بهره برده است:

هیبتش در کاسه سر خصم را هم ز خون خصم می‌پالای باد
(خاقانی ۱۳۸۸، ص ۵۱۸)

بر سر آتش هوا دیگ هوس همی‌پزم گرچه به کاسه سرم بر سرم آب می‌خوری
(همان، ص ۴۲۱)

و اما شواهد استفاده از کنایه اخیر در دیگر متون چنین است: در تاریخ احمدشاهی می‌خوانیم «کاسه سر دشمنان را از باده گلگون خون لریز می‌ساخت» (محمود الحسینی ۱۳۸۶، ص ۴۶۸) که، اگرچه از باده نیز یاد شده، پایه تصویر بر «خون نوشیدن» است و مؤلف به باده‌نوشی در جامی ساخته شده از کاسه سر اشاره دارد که همان خون نوشیدن را تداعی می‌کند. همچنین است این شاهد از تاریخ گیتی‌گشا:

مجاهدان عرصه جان‌ستانی، که به جای ساغرِ راح ریحانی با کاسه سرها خون ارغوانی^۱ می‌خوردند،
با تن خویش داد باده‌آشامی دادند. (موسوی‌نامی اصفهانی ۱۳۶۳، ص ۴۲)

و نیز این ابیات از دیوان مجیرالدین بیلقانی:

به کاسه سر تو حادثات خون تو خورد تو کاسی از سرغفلت گرفته چون صهبا
(مجیرالدین بیلقانی ۱۳۵۸، ص ۲)

کاسه پر خون میان معرکه نرگس^۲ از سر شاهان نامدار گرفته
(همان، ص ۱۹۱)

در ترجمه تاریخ یمنی اما صورتی دیگر از این کنایه چنین آمده است:

دست دوران روز و شب از پستان ثور و بیسراک جرباء فلک شیر مشیب در قحف سرش دوشید و عطار
روزگار مشک جعدش به کافور بدل گردانید. (جرفادقانی ۱۳۷۴، ص ۴۵۲)

۱. در متن: «ارغوی» (!)

۲. در متن: «کرکس» (!). ضبط مطابق نسخه بدل مع

تصاویر برگرفته از اندیشه‌های خیّامی

«در کاسه سر کسی شراب خوردن» یا «از کاسه سر کسی جام/ کوزه درست کردن» در شعر خیّام و حافظ و سلمان ساوجی نیز دیده و شواهد آن متعاقباً نقل می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که، در این ابیات، این کنایه کاربرد و تفکر خیّامی دارد:

اندازه عمر بیش از شست منه	و آنجا که قدم نهی به جز مست منه
ز آن پیش که کاسه سرت کوزه کنند	تو کوزه ز دوش و کاسه از دست منه
من گرد مستان گشته‌ام، دانم که گردد همچنین	از کاسه سرهای ما، گر کوزه‌گر ساغر کند
قدح به شرط ادب گیر زانکه ترکیبش	ز کاسه سر جمشید و بهمن است و قباد
روزی که چرخ از گِل ما کوزه‌ها کند	زنهار کاسه سر ما پر شراب کن

(خیّام نیشابوری؛ میرافضلی ۱۳۸۲، ص ۲۷۷)
(سلمان ساوجی ۱۳۳۷، ص ۳۲۶)
(حافظ شیرازی ۱۳۹۰، ص ۷۰)
(همان، ص ۲۷۳)

چنان‌که پیش‌تر نیز گفتیم، در ابیات مذکور، کاسه شراب از کاسه سر کردن و در آن شراب نوشیدن اندیشه‌ای خیّامی است و مفهوم سخن شاعران آن است که، پس از مرگ، اجزای بدن انسان خاک می‌شود و کوزه‌گر از خاک اندام آدمی جام شرابی می‌سازد که از بقایای سر اوست. بنابراین، فرد می‌خواهد در جامی شراب می‌نوشد که از خاک سر انسان به عمل آمده. چنین می‌نماید ساختن چنان مفهوم و تصویری بی‌پایه و مایه‌ای نیست و خیّام و دیگر شاعران به همین کنایه/ واقعیت در کاسه سر کسی شراب خوردن گوشه چشمی داشته‌اند. درباره ابیات پسین نیز باید توجه داشت، اگرچه صاحبان آن به این عقیده قدما اشاره دارند که از نوشیدن شراب بخاری متصاعد می‌شود که محلّ تجمّع آن در کاسه سر و مغز آدمی است، با التفات به همان عقیده پیش‌گفته چنین خیال‌پردازی می‌کنند که کاسه سر انسان چون جام و «کأس» شرابی است که، پس از باده‌نوشی، بخارات شراب در آن کاسه جمع خواهد شد. از این رو، باز هم به همان کنایه در کاسه سر کسی شراب خوردن توجه دارند و کلام خود را بر پایه آن استوار می‌کنند. چنین است این رباعی از خیّام:

با ما نگذاشت چرخ پیروزه شراب	ز آن روی همی‌کنیم دریوزه شراب
هرگز بود این بخت که از دست شما	در کاسه سر کنیم یک کوزه شراب؟

(خیّام نیشابوری؛ میرافضلی ۱۳۸۲، ص ۲۵۳)

و نیز این ابیات مولانا:

از شراب صرف باقی کاسه سر پر کنید
فرش عقل و عاقلی از بهر لاله طی کنید
(مولوی ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۲۱)

قدح باده نسازیم جز از کاسه سر
گرد هر دیگ نگردیم نه ما کفلیزیم
(همان، ج ۴، ص ۱۲)

نتیجه

کنایه در کاسه سر کسی شراب یا چیزی خوردن از کنایه‌های رایج در متون است که، برطبق جستجوی ما، در متون منشور تاریخی بیش از متون منظوم به کار رفته. براساس شواهد آمده در متون منظوم و منشور ادبی و تاریخی، کنایه در کاسه سر کسی شراب نوشیدن ریشه در واقعیتی تاریخی دارد که کهن‌ترین گزارش موجود از آن به پیش از اسلام و شراب‌نوشی امرؤالقیس در کاسه سر اشقر بن عمرو (زعیم قبیله بنی‌اسد) بازمی‌گردد و متأخرترین گزارش نیز متعلق به روزگار شاه اسماعیل صفوی است که در کاسه سر شیبک‌خان از یک شراب نوشید. در دیوان شاعران، اغلب، در ضمن مدح ممدوح از این تصویر بهره برده شده. نظربه اینکه یکی از ویژگی‌های صنعت ادبی کنایه به‌طور کلی تصویرگری کلام است، از کنایه مزبور برای بیان تصویر شکست همراه با تحقیر دشمن استفاده می‌شود و قدیم‌ترین کاربرد آن در دیوان خاقانی شروانی و متأخرترین آن در دیوان قاتنی شیرازی مشهود است. اگر این تصویر را ساخته ذهن خاقانی بدانیم، می‌توان دلیل کاربرد آن را آشنایی فراوان شاعر با تاریخ صدر اسلام و آگاهی او از چگونگی کشته‌شدن عاصم بن ثابت دانست. نیز باید به نزدیکی زمان حیات خاقانی و ابوالقاسم درگزینی و چگونگی عاقبت کار درگزینی توجه داشت که چه بسا خاستگاه تصویرسازی شاعر شروان برگرفته از آن حادثه باشد.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر-دار بیروت.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تصحیح محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابوالحسن قزوینی، ابن ابراهیم (۱۳۶۷)، *فوائد الصنفویه* (تاریخ سلاطین و امرای صفوی پس از سقوط دولت صفویه)، تصحیح، مقدمه و حواشی مریم میراحمدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابورجاء قمی، نجم‌الدین (۱۳۶۳)، *تاریخ السوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م)، *الأغانی*، ج ۱۶، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

- ادیب پیشاوری، سیداحمد بن سیدشهاب‌الدین (۱۳۴۱)، *نگارستان عجائب و غرائب*، با مقدمه محیط طباطبائی، تهران، کتاب‌فروشی ادبیه ناصرخسرو.
- اسپناچی پاشا زاده، محمدعارف بن محمدشریف (۱۳۷۹)، *انقلاب الاسلام بین الخواص والعموم* (تاریخ زندگانی و نبردهای شاه اسماعیل صفوی و شاه سلیم عثمانی)، به کوشش رسول جعفریان، قم، دلیل.
- استرآبادی، میرزاهدی خان (۱۳۸۴)، *درة نادره* (تاریخ عصر نادرشاه)، به اهتمام سیدجعفر شهیدی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- اسکندر بیگ ترکمان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، زیر نظر ایرج افشار، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- برقوئی، عبدالرحمان (۱۴۰۷ ق)، *شرح دیوان منتبئی*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۷)، مترجم، *تاریخنامه طبری*، ج ۳، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، سروش.
- بنداری، فتح بن علی (۱۳۵۶)، *تاریخ سلسله سلجوقی (زبدة النصرة و نخبة العصرة)*، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- بوداق منشی قزوینی (۱۳۷۸)، *جواهر الاخبار* (بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا سال ۹۸۴ ق)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن بهرام‌نژاد، تهران، میراث مکتوب.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (۱۳۷۴)، *ترجمه تاریخ بیهیمی*، تصحیح جعفر شعار، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- جنابدی، میرزا بیگ بن حسن (۱۳۷۸)، *روضه الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- جوینی، عظاملک (۱۳۳۴)، *تاریخ جهانگشای*، ج ۲، تصحیح محمد قزوینی، لیدن، بریل.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۰)، *دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی*، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، زوار.
- حزین لاهیجی، محمدعلی (۱۳۸۴)، *دیوان حزین لاهیجی*، به تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، چاپ سوم، تهران، سایه.
- حسینی فسایی، حاج میرزا حسن (۱۳۸۲)، *فارسنامه ناصری*، تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی (۱۳۸۸)، *دیوان خاقانی شروانی*، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران، زوار.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰)، *تاریخ حبیب‌السیر*، زیر نظر سیدمحمد دبیرسیاقی، با مقدمه جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران، ختیم.
- سلمان ساوجی، جمال‌الدین (۱۳۳۷)، *کتابتات سلمان ساوجی*، تصحیح مهرداد اوستا، مقدمه رشید یاسمی، تهران، زوار.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۷۹)، *مکاتیب سنایی*، به کوشش نذیر احمد، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۷)، *دیوان صائب تبریزی*، ج ۴ (غزلیات)، به کوشش محمد قهرمان، تهران، علمی و فرهنگی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م)، *تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک)*، ج ۲، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی.

عوفی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۶)، *جوامع الحکایات و لوامع التروایات* (متن انتقادی)، با مقابله و تصحیح امیربانو مصفا (کریمی) و مظاهر مصفا، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فسطیوس بن اسکوراسیکه (۱۳۸۸)، *ورزنامه*، تصحیح حسن عاطفی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

فومنی گیلانی، ملاعبدالفتاح (۱۳۴۹)، *تاریخ گیلان* (در وقایع سال‌های ۹۲۳-۱۰۳۸ هجری قمری)، تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

قآنی شیرازی، میرزاحسب‌الله (۱۳۳۶)، *دیوان حکیم قآنی شیرازی*، به تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران، امیرکبیر.

منتبی، ابوالطیب (۱۴۳۱ ق)، *دیوان‌المنتبی*، تصحیح یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، دارالکتب العربی.

مجیرالدین بیلقانی، ابوالمکارم (۱۳۵۸)، *دیوان مجیرالدین بیلقانی*، تصحیح و تعلیق محمد آبادی، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.

محمودالحسینی (حسینی منشی)، ابن ابراهیم جامی (۱۳۸۶)، *تاریخ احمدشاهی*، تصحیح محمدسرور مولایی، تهران، عرفان (محمدابراهیم شریعتی افغانستانی).

منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۳۸)، *نسانم‌الأسحار من لطائف الأخبار* (در تاریخ وزراء)، به تصحیح و مقدمه و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

موسوی نامی اصفهانی، محمدصادق (۱۳۶۳)، *تاریخ گیتی‌گشا*، تصحیح سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران، اقبال.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶)، *کلیات شمس تبریزی*، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

میرافضلی، سیدعلی (۱۳۸۲)، *رباعیات ختیم در منابع کهن*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

واله قزوینی، محمدیوسف (۱۳۷۲)، *خلد برین* (روضه هشتم؛ ایران در روزگار صفویان)، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

وصاف شیرازی، ادیب شهاب‌الدین عبدالله (بی تا)، *تاریخ وصاف‌الحضرة*، تهران، کتابخانه ابن سینا.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (بی تا)، *تاریخ‌الیعقوبی*، بیروت، دار صادر.

References

Sources are in Persian unless otherwise has been specified.

- Abolfaraj Isfahani, Ali ibn-al-Hossein (1994), *Al-Aqāni*, Vol. 16, Beirut, Dār Ehyā' al-Torāth al-Arabi. [in Arabic]
- Abolhassan Ghazvini, Ibn-Ibrāhim (1989), *Favā' id al-Safaviyye* (the history of Safavid Sultans and amirs after the collapse of the Safavid dynasty), Maryam Mir-Ahmadi (ed.), Tehran, Institute For Humanities and Cultural Studies.
- Abu-Rajā' Qomi, Najmeddin (1985), *Tārikh al-Vozarā'*; Mohammad-Taghi Dāneshpajouh (ed.), Tehran, Institute For Humanities and Cultural Studies.
- Adib Pishavari, Seyyed Ahmad ibn Seyyed-Shahabeddin (1963), *Gallery of Wonders and Strange Things*, Mohit Tabatabaei (ed.), Tehran, Ketabforoushi-ye Adabiyyeh-ye Nāser Khosrow.
- Astarābādi, Mirzā-Mahdi-Khān (2006), *Dorre-ye Nādere* (history of Nāder Shāh era), Seyyed Ja'far Shahidi, 3rd print, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Bal'ami, Abu-Ali (trans., 1999), *Tārikhnāme-ye Tabari*, Mohammad Roshan (ed.), Vol. 2, Tehran, Soroush.
- Barghūghi, Abdulrahmān (1986), *Diwān of Mutanabbi Description*, Beirut, Dār al-Ketāb al-Arabi. [in Arabic]
- Bondāri, Fath-ibn-Ali (1978), *The History of Seljuk Dynasty* (Zobdat al-Nosrat va Nokhbat al-Osrat), trans. Mohammad-Hossein Jalili, Tehran, Foundation of Iranian Culture.

- Būdāq Monshi Qazvini (2000), *Javāher al-Akhhār* (Chapter of the history of Iran from Qarā Qoyunlu to 984 AH), Mohsen Bahramnejad (ed.), Tehran, Miras-e Maktoub.
- Eskandar-Beg Torkamān (2004), *Tārikh-e Ālam Ārā-ye Abbāssi*, Iraj Afshar (ed.), 3rd print, Tehran Amirkabir.
- Espenāghchi Pāshāzādeh, Mohammad Āref ibn-Mohammad Sharif (2001), *Engheleb al-Islam Bayn al-Khavās va al-Avām* (the history of life and battles of Shāh Abbās Safavi and the Shāh Salim Osmāni), Rasoul Ja'fariān (ed.), Qom, Dalil.
- Postiyus ibn-Eskorasike (2010), *Varznāma*, Hassan Atefi (ed.), Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Foumani Gilani, Molla Abdolfattah (1971), *History of Gilān* (on the events of 923-1038 AH), Manoucher Sotoudeh (ed.), Tehran, Foundation of Iranian Culture.
- Ghā'ni Shirāzi, Mirzā-Habibollāh (1958), *Diwān of Hakim Ghā'ni Shirāzi*, Mohammad Ja'far Mahjoub (ed.), Tehran, Amirkabir.
- Hafez of Shiraz, Shamseddin Mohammad (2012), *Diwān of Khāje Shamseddin Mohammad Hāfez of Shirāz*, Mohammad Qazvini and Ghasem Ghani (eds.), Tehran, Zavvār.
- Hazin Lāhiji, Mohammad-Ali (2006), *Diwān of Hazin Lāhiji*, Zabihollah Sahebkar (ed.), 3rd print, Tehran, Saye.
- Hosseini Fasaei, Haj-Mirza-Hassan (2004), *Fārsnāme-ye Nāseri*, Mansour Rastegar Fasaei (ed.), 3rd print, Tehran, Amirkabir.
- Ibn-Asir, Ali ibn-Mohammad (1964), *Alkāmeli fi al-Tārikh*, Beirut, Dār Sāder-Dār Beirut. [in Arabic]
- Ibn-Sa'd, Mohammad (1989), *Altabaghāt ol-Kobrā*, Mohammad Abdolghāder Atā (ed.), Beirut, Dār al-Kotob al-Elmiyye. [in Arabic]
- Janābadi, Mirzā-Beg ibn-al-Hassan (2000), *Rozat al-Safaviyye*, Gholam-Reza Tabatabaei Majd, The Dr. Mahmoud Afshar Foundation.
- Jorfādaghāni, Abolsharaf Nāseh ibn-Zafar (1996), *Translation of Yamini's History*, Ja'far Sho'ar (ed.), 3rd print, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Jovayni, Atāmalek (1956), *Tārikh-e Jahāngushāy*, Vol. 2, Mohammad Qazvini (ed.), Leiden, Brill.
- Khaghani, Afzaleddin Badil ibn-Ali (2010), *Divān of Khāghāni Sharvāni*, Ziyaeddin Sajjadi, Tehran, Zavvār.
- Khānd-Mir, Ghiyāsuddin ibn-Homāmeddin (2002), *Tārikh-e Habib al-Siyar*, Seyyed Mohammad Dabirsiyaghi (ed.), Jalaleddin Homaei (ed.), 4th print, Tehran, Khayyām.
- Mahmoud al-Hosseini (Hosseini Monshi), Ibn-Ibrahim Jāmi (2008), *Tārikh-e Ahmad Shāhi*, Mohammad-Sarvar Molaei (ed.), Tehran, Erfan (Mohammad Ibrahim Shari'ati Afghanistani).
- Mir-Afzali, Seyyed Ali (2004), *Robā' iyyāt of Khayyām in Ancient Resources*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Mojireddin Bailaghāni, Abolmakārem (1981), *Diwān of Mojireddin Bailaghāni*, Mohammad Ābādi (ed.), Tabriz, Tabriz University.
- Mowlavi, Jalaleddin Mohammad (1958), *Kolliyāt-e Shams-e Tabrizi*, Badi' al-Zaman Forouzanfar (ed.), Tehran, Amirkabir.
- Monshi Kermani, Nasereddin (1960), *Nasā' em al-Ashār men Latā' em al-Akhhār* (on Viziers history), Mir-Jalaleddin Hosseini Ormavi Mohaddes (ed.), Tehran, Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Mousavi Nāmi Esfahani, Mohammad-Sadegh (1985), *Tārikh-e Giti Goshā*, Saeed Nafisi (ed.), 2nd print, Tehran, Eghbal.
- Mutanabbi, Aboltayyeb (2010), *Diwān of Mutanabbi*, Yousof al-Sheikh Mohammad al-Baghā'i, Beirut, Dār al-Ketāb al-Arabi. [in Arabic]

- Owfi, Sadideddin Mohammad (2008), *Javāme` al-Hekāyāt va Lavāme` al-Ravāyāt* (critical text), Amirbanu Mosaffa (Karimi) and Mazaher Mosaffa (eds.), 2nd print, Tehran, Institute For Humanities and Cultural Studies.
- Sa`ib Tabrizi, Mohammad-Ali (1989), *Diwān of Sā`ib Tabrizi*, Mohammad Ghahreman (ed.), Vol. 4 (Qazals), Tehran, Elmi va Farhangi.
- Salmān Sāvaji, Jamāleddin (1959), *Kolliyyāt-e Salmān Sāvaji*, Mehrdad Avesta (ed.), Rashid Yasemi (ed.), Tehran, Zavvār.
- Sanā`i Ghaznavi, Abolmajd Majdud ibn-Ādam (2001), *Correspondences of Sanā`i*, Nazir Ahmad (ed.), Tehran, The Dr. Mahmoud Afshar Foundation.
- Tabari, Mohammad ibn-Jarir (1967), *Tārikh al-Tabari* (Tārikh al-Umam wa al-Molūk), Vol. 2, Mohammad Abolfazl Ebrahim, Beirut, Ravā`e` al-Torāth al-Arabi. [in Arabic]
- Valeh Qazvini, Mohammad-Yusof (1994), *Khold-e Barin* (the 8th Roze, Iran in the Safavid Era), Mir-Hashem Mohaddes (ed.), Tehran, The Dr. Mahmoud Afshar Foundation.
- Vassāf Shirazi, Adib Shahabeddin Abdollah (n.d.), *Tārikh-e Vassāf al-Hazra*, Tehran, Ketabkhane-ye Ebnesina.
- Ya`qubi, Ahmad ibn-Abi-Ya`qub (n.d.) *Tārikh al-Ya`qubi*, Beirut, Dār Sāder. [in Arabic]



ارسال: ۱۴۰۱/۱۲/۸

پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱

10.22034/nf.2024.387622.1243

خاک افشانی بر نامه

ایمان منسوب بصیری* (دانشیار زبان و ادبیات رمانس، دانشگاه تهران، تهران، ایران)
حسن زیاری (معلم زبان و ادبیات فارسی، مدرسه راهنمایی شهید کبیری گلدهشت، اصفهان، ایران)

چکیده: نامه نگاری، در روزگار کهن، آیین‌هایی ویژه داشته که امروزه به فراموشی سپرده شده است. برخی از آیین‌ها میان فرهنگ‌های گوناگون مشترک است و برخی دیگر تنها در یک زمینه فرهنگی به چشم می‌آید. نویسندگان، در پژوهش پیش روی، به گونه ویژه، به آیین «خاک افشانی بر نامه» پرداخته‌اند. از ویژگی‌های این آیین آن است که در عرصه شاهد‌های ادبی در پهنه رواج فرهنگ ایران بی‌همتاست اما در دیگر فرهنگ‌ها، که سنت نامه نگاری بسیار درازدانی هم دارند، هیچ شاهدی از آن نه تنها در عرصه ادبیات بلکه در کاوش‌ها و پژوهش‌های فرهنگی نیز به دست نمی‌آید. رسم خاک افشانی بر نامه، آن چنان که در این مقاله نشان داده می‌شود، در میان اقوام سامی و ایرانی رواج داشته و نه تنها در باب نامه‌ها به معنای ویژه و آژه که گاه حتی در نگارش «عریضه» نیز رعایت شده و به کار می‌رفته است. نویسندگان این پژوهش کوشیده‌اند، به شیوه‌ای فشرده و بر بنیان شاهد‌های گوناگون، رسم خاک افشاندن بر نامه را در زبان و ادب فارسی بررسی کنند. تلاش این جستار بر آن است که بر بنیان شاهد‌های پرشمار، که از خوانش‌های هدفمند و همچنین یادداشت‌ها و پژوهش‌های تصادفی برآمده، رسم خاک افشانی و برخاک انداختن نامه را در آثار ادبی و در روزگاران گوناگون بنمایاند.

کلیدواژه‌ها: نامه، خاک افشانی، برخاک افکندن، ادبیات فارسی، آیین‌های نامه نگاری.

مقدمه

ویرایشی دیگر از مقاله حاضر، حدود هفت سال پیش، از همین مجله (نامه فرهنگستان) پذیرش گرفت اما انتشار آن به دلایلی به تعویق افتاد. در این فاصله، پژوهش‌های دیگری منتشر شد که

از بارزترین آن‌ها تحویل در آداب کتابت و ترسل (عمادالدین شیخ‌الحکمایی و محیا شعبی عمرانی، ۱۳۹۹) است که، در بخشی از آن، از رسم خاک افشانی بر نامه نیز یاد رفته. همچنین، پیش از آن، در تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی (نجیب مایل هروی، ۱۳۸۰) بدین رسم اشارت رفته است. اخیراً نیز پژوهشی، با رویکردی دیگرگون، در پیرامون موضوع مزبور با عنوان «خاک‌مالی کردن نامه (تطور ایدئولوژیک یک مفهوم کتابتی)» (مجتبی مجرد، زمستان ۱۴۰۱) به چاپ رسیده است.

آیین نامه‌نگاری، مانند دیگر آداب و رسوم اجتماعی، از باورها و اعتقادات مردمی تأثیر پذیر بوده است. پیشینیان ما در ایران، به اشکال گوناگون، در نامه‌نگاری تفأل می‌زدند. تربیع نامه و گره‌دار بودن قلم و ... را ناخجسته می‌انگاشتند و، در برابر، به‌گوش گذاشتن و به‌اندازه‌بودن قلم و خوشبو بودن مرکب و ذکر عبارات و کلمات خجسته و ... را فرخنده می‌پنداشتند (رک. شیخ‌الحکمایی ۱۳۸۷، ص ۸۵-۹۴؛ رجب‌زاده ۱۳۷۵، ص ۷۲-۸۱؛ نوشاهی ۱۳۹۰، ص ۲۵۷-۲۵۸). افشاندن خاک بر نامه از آدابی بوده است که به قصد شگون‌بخشی و تبرک انجام می‌گرفته. پیشینه این رسم را به روزگار پیامبر ص می‌رساندند:

پیغامبر علیه‌السلام - نامه نیش به‌سوی نجاشی، بر خاک افکند، و آنگاه بفرستاد: نجاشی مسلمان شد و، چون سوی کسری نیش، بر خاک نیفکند؛ لاجرم مسلمان نشد. پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم - گفت: «تَرَبُّوا كُتُبَكُمْ فَإِنَّهُ أَنْجَحَ لِحَوَائِجِكُمْ»؛ یعنی، چون نویسید، بر خاک افکنید که رواکننده‌تر بود حاجت شما را. و نیز گفتند: «تَرَبُّوا الْكِتَابَ فَإِنَّ التُّرَابَ مُبَارَكٌ»؛ چون نامه نیشته شد، بر خاک افکنید که خاک مبارک است. (غزالی ۱۳۵۱، ص ۱۹۴-۱۹۵)

مقدار خاکی که بر نامه افشانده می‌شد بسیار اندک بود و غبار آلودگی زیاد نامه را ناخوش می‌داشتند؛ این مسئله گاه اسباب خنده هم می‌شد. در این باره لطیفه‌ای در دست داریم: جلال‌الدین همایی، مصحح نصیحة الملوک غزالی، در پانویشت تفصیلی خود بر حکایت قبل، به نقل از محاضرات‌الأدباء راغب اصفهانی، چنین آورده:

رَفَعَ رَجُلٌ قِصَّةً إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاهِرٍ وَ قَدْ أَكْثَرَ عَلَيْهَا مِنَ التُّرَابِ، فَوَقَّعَ فِيهَا: «إِنْ ضَمِنَ لَنَا مِنَ الصَّابُونِ مَا يُنْقَى ثِيَابَنَا مِنْ تُرَابِ كِتَابِهِ صَمِيمًا لَهُ قِضَاءٌ حَاجَتِهِ» (مردی به عبدالله بن طاهر قصه‌ای برداشت و در آن بیش از اندازه از خاک استفاده کرد. پس، بر آن توقیع کرد که «اگر پائندان صابون می‌شد تا بدان لباس‌هایمان را از خاکِ نامه پاک کنیم، برآوردن حاجتش را ضمانت می‌کردیم»). (همان جا)

در حکایتی دیگر، از منظری دیگر، به اندازه‌اندک خاک افشان بر نامه پی می‌بریم:

غزالی در منهاج‌العابدین آورده است که مردی نامه‌ای نوشت و خواست بر آن خاک پاشد؛ آنگاه به نظرش آمد که خانه کرایه‌ای است؛ سپس با خود اندیشید آن‌اندازه خاک اهمیتی ندارد (که صاحبش راضی نباشد). ناگاه صدای هاتفی را شنید که «هرکس تصرف در اندکی خاک را خوار بشمارد، به‌زودی

خواهد فهمید که از طول حساب چه خواهد کشید». ^(۱) (کتانی ۱۳۸۴، ص ۷۵)

در باب اینکه از کدام قسمت نامه شروع به خاک‌افشانی کنند اختلاف نظر بوده است. مؤلف صبح‌الاعشی این چندگانگی‌ها را این چنین شرح می‌دهد:

محمد بن عمر المدائنی در کتاب *القلم والذوابة* [ضمن برشمردن سلسله اسناد] از پیامبر ص نقل می‌کند: «نامه و مانند آن را از قسمت پایین آن خاک‌افشان کنید که برکت آن بیشتر و حاجت‌رواکننده‌تر است». (قلقشندی بی تا، ج ۶، ص ۲۶۰)

قلقشندی، همچنین، می‌افزاید:

صاحب *موادالبیان* و دیگر کاتبان قدیم تصریح کرده‌اند که «خاک‌راه، اول، از بسم‌الله پاشیدن مستحب است؛ سپس از آنجا بر باقی نامه بپاشند تا تمام آن برکت یابد». و دیگری گوید: «خاک‌افشانی از آخر نامه به اول نیز خالی از برکت نیست [...] و چه‌بسا خاک را از آخر نامه به اول و سپس از اول به آخر بپاشند که، در آن، دو برکت جمع می‌شود». (همان، ص ۲۶۱)

اما نکته محلی تأمل ما در این جستار آن است که عده‌ای از محققان معتقدند خاک‌افشانی به قصد خشک کردن «خط نونویس کتاب» (و نه نامه) بوده است (رک. علی ۱۴۱۳/ق ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۲۹۰). نجیب مایل هروی هم، در تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی، با ذکر شاهد ذیل اذعان می‌دارد که، در قدیم، یکی از آداب نسخه‌نویسی خشک کردن زانده‌های مرکب نسخه خطی با خاک بوده است (مایل هروی ۱۳۸۰، ص ۲۱۰). او رواج این ادب را، در حوزه نسخه‌نویسی و کتابت، به حدیث معروف نبوی مستند می‌کند:

دأب دانشمندان فاضل و کاتبان کامل است که بر خطوط مکتوب و کُتُب خاک پاشند. و این از آن است که جابر بن عبدالله انصاری از حضرت رسالت صلی الله علیه و آله روایت کرده که «إِذَا كُتِبَ أَحَدُكُمْ، فَلْيُتْرَبْهُ؛ فَإِنَّ التُّرَابَ مُبَارِكٌ». (همان، ص ۲۱۱)

باید گفت که، در شاهد مزبور، مقصود از «مکتوب» و «کتب» صرفاً نامه است نه کتاب و نسخه خطی؛ به خصوص که باید توجه داشت منبعی که این شاهد از آن نقل شده است در باب «آیین دبیری» نگارش یافته. از فحوای متون معلوم می‌شود که گاه «کتابت» صرفاً بر نامه‌نگاری اطلاق می‌شده؛ چنان‌که، به نقل از *مفتاح المطالب* (نسخه خطی متعلق به اوایل قرن دوازدهم هجری؛ در آداب نامه‌نگاری و ترسل؛ تألیف احمد بن عبدالله الجمال)، «کاتب کسی را گویند که کتابت نویسد و مکتوب‌الیه کسی است که کتابت بدو نوشته می‌شود و کتابت و مکتوب و صحیفه، از روی لغت، نامه را گویند» (نوشاهی ۱۳۹۰، ص ۲۵۶). ظاهراً این اشتباه بدین سبب رخ داده که از واژه کتاب هردو معنای «نامه» و «کتاب» و از تعابیر خط و دبیر

معنای «کتاب» و «نویسنده» برداشت شده است؛ درحالی‌که در این موارد نیز خط به معنای «نامه» و دبیر «منشی دیوانی» است. این مطلب به خوبی از شواهد ذیل فهمیده می‌شود:

عدوت هست سیه‌روی و خاکسار چنان
که خاک پاشد به‌روی سطره‌اش دبیر
(جمال‌الدین اصفهانی ۱۳۷۹، ص ۱۹۲)

خطی که تر بود آن را نه خاک برپاشند؟
تراست شعرم؛ از آن خاکسار می‌آید
(کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی ۱۳۴۸، ص ۲۲۳)

حجتی دارم و شش‌م‌دّت‌ها
گاه حرزی کنمش بر بازو
بس که در سر زشمش، پنداری
دوش می‌گفت زبانی‌حالش
«مار خفته‌ست مرا نام از آنک
کز پی حفظش خونین جگرم
گاه تعویذ بود بر کمرم ...
که من آن هدهدک نامه‌برم ...
حسب‌حالی خوش شیرین ترم ...
زر نگه دارم و خود خاک خورم»
(همان، ص ۲۵۰-۲۵۱)

خطِ دبیر تر بود، خاک کنند بر سرش
خضم تو شد، چو آبِ تر، خاک به سر ز ابتری
(خاقانی شروانی، ص ۴۲۴)

در فراقت می‌نویسم نامه‌ای وز دست من
خامه خون می‌گیرد و خطِ خاک بر سر می‌کند
(تاج‌الدین احمد وزیر ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۱)

چو من تو نیز، از شوقِ یار، ای نامه بر سر خاک
آور صباگردِ رخ اوراقِ جانان بر ورق
برپیچ و چون آنجاری از غم گریبان چاک کن
کُحل‌الجواهر عقل را در دیده ادراک کن
(فتاحی نیشابوری ۱۳۸۵، ص ۱۰۴)^(۲)

در اشعار سبک‌هندی هم، که به این سنت اشاره شده، ظاهراً همین مطلب مراد بوده است. در ادامه خواهیم دید که آیین بر خاک افکندن نامه، که در ارتباط تنگاتنگی با سنت خاک‌افشانی است، تا روزگار صفویان نیز رعایت می‌شده و حتی شاهی در دست داریم که نشان می‌دهد این آیین تا قرن سیزدهم هم برقرار بوده است. در تعییرنامه، مکتوب به سال ۱۲۳۵، آمده که «اگر نامه در خاک افکنده یابد، حاجتش روا شود» (نوشاهی ۱۳۹۰، ص ۳۰۷)؛ بنابراین، در شواهد ذیل نیز سخن از خاک‌افشانی نامه است و نه کتاب:

خاکی‌ست که بر سر سخن کرده فلک
این‌گرد که از کتاب می‌افشانند
(ختیام نیشابوری؛ میرافضلی ۱۳۹۴، ص ۷۴۲)

مکن ای تازه‌خط بر خاکساران سرکشی چندین
که بر خط‌های تر رسم است خاک خشک افشانند
(صائب تبریزی ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۳۰۱۶)

زمین عدم شود ار در کتابت فضلش
به خشک‌ساختن صفحه خاک بردارند^(۳)
(واله داغستانی ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۴۸۲)^(۴)

غرابت این سنت باعث شده برای حل مسئله به توجیحات مختلفی دست بزنند؛ بدین صورت که خاک‌افشانی را برای مقاصدی چون خشک‌کردن مرکب، اظهار تواضع و فروتنی و نیز نشان اعتماد و توکل داشتن بر خداوند در به مقصد رسیدن نامه دانسته‌اند (مازندرانی ۱۳۸۲/ق ۱۳۴۲ ش، ج ۱۱، ص ۱۳۸؛ مجلسی ۱۴۰۴/ق ۱۳۶۶ ش، ج ۱۲، ص ۵۸۲). مایل هروی، که خود در این زمینه صاحب نظر است، یادآور شده به این رسم «در هیچ‌یک از رساله‌های خط و خطاطی، که در میانه قرن ۷-۱۳ ه.ق تألیف یا نظم شده‌اند، اشارتی نرفته» (مایل هروی ۱۳۸۰، ص ۲۱۱). این مسئله ظاهراً بدین سبب است که خاک‌افشانی صرفاً از باب تفأل بوده و صرفاً در مکاتبات رعایت می‌شده است؛ چنان‌که، به استثنای مآخذی که حدیث منسوب به پیامبر^ص را روایت کرده‌اند، جمیع منابعی که از این رسم سخن گفته‌اند در حیطه آثار مربوط به مراسلات و مکاتبات قرار می‌گیرند؛ البته شعرا هم برای خلق مضامین تازه اشاراتی به این آیین داشته‌اند که پیش‌تر پاره‌ای نقل شد. (و نیز رک. مدبری و دیگران ۱۳۹۱، ص ۸؛ میهنی ۱۳۸۹، ص ۱۹-۲۰)

مهم‌تر از همه باید به خاطر داشت خاک را بر نامه‌هایی که مرکب آن خشک شده بود هم می‌افشانند؛ بنابراین دیگر نمی‌توان پذیرفت که این عمل به قصد خشک کردن نامه بوده است (رک. کتانی ۱۳۸۴، ص ۷۴). از سویی، گرد و غبار کیفیت و جلای کاغذ را از بین می‌برد و امکان نگهداری آن را برای سالیان دراز کم می‌کرد و موجب پوسیدگی زودرس و موریانه‌زدگی می‌شد؛ از این رو گاه از ماسه، آفتاب، یا حرارت آتش بهره می‌بردند (رک. همان، ص ۷۵-۷۶) و، در استنساخ کتب، از خاک استفاده نمی‌کردند بلکه بر نامه‌ها - که مورد استفاده روزمره و گذرا بود - خاک می‌افشانند. عبدالحی کتانی از صبح/العشی قلقشندی نقل می‌کند که، بنا بر روایتی،

در حضور ابن معین [...] کسی گفت: «بروم بر نامه خاک پاشم». ابن معین گفت: «این کار را مکن که موریانه زود در آن رخنه می‌کند». آن شخص گفت: «حدیث از پیغمبر^ص داریم که "تَرَبُّوا الْكِتَابَ، فَإِنَّ التُّرَابَ مُبَارِكٌ وَ هُوَ أَنْجَحٌ لِلْحَاجَةِ"». ابن معین گفت: «سند این به یک فلس نمی‌ارزد و، اگر ثابت باشد، مربوط به نامه‌های بی‌ارزش است که نگهداری آن مقصود نیست». (همان‌جا)

باید افزود که قدما برای کتاب ارج و احترام بسیار فراوانی قائل بودند و افشاندن خاک را بر آن

روانمی داشتند. به نقل از *آداب المتعلمین* قادری لاهوری، «نباید که کتاب بر خاک بنهد و باید که کتاب نگردد مگر به طهارت. چون از خلا برآید، وضو کند یا دست بشوید؛ آنگاه کتاب گیرد». (نوشاهی ۱۳۹۰، ص ۳۰۴؛ نیز رک. همان، ص ۳۱۷-۳۱۸ که با خطاب حضرت از «کتاب» یاد می شده است.)

این رسم خاک افشانی نه تنها در باب نامه‌ها بلکه بعضاً در عریضجات هم رعایت شده است. پیش‌تر، در شاهی به نقل از *محاضرات* راغب اصفهانی، دیدیم شکایت کننده‌ای برای روای حاجتش بر عریضه‌ای خاک افشانند و در آن افراط کرد. دو حکایت نیز در دست داریم که، هرچند از مطابقتی خالی نیست، نشان می‌دهد این رسم گاه در وصیت‌نامه‌ها و صرفاً برای اجابت حاجت رواداشته شده است:

وَ كَانَ الْفَرَزْدَقُ كَتَبَ وَصِيَّةً وَ اعْتَقَ عَبْدًا عَنْ دُبَيْرٍ، فَتَرَوَبَ الْكِتَابَ الْعَبْدُ، فَقَالَ: «اسْتَبَجَحَتِ الْحَاجَّةُ وَ اسْتَعَجَلَتِ الْمَنِيَّةُ لِي يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ؛ إِخْرِفُوا اسْمَهُ مِنَ الْوَصِيَّةِ». [فرزدق وصیت‌نامه نوشت و بنده‌ای را از عقب آزاد کرد؛ پس بنده وصیت‌نامه را خاک‌پاش کرد. فرزدق گفت: «ای زنازاده، برای روای حاجت، مرگ مرا آرزو کردی. نامش را از وصیت‌نامه بیندازید»]. (غزالی ۱۳۵۱، ص ۱۹۵)

وَ قَدْ حَكَيْتُ أَنَّ أَبَا دُهْمَانَ مَرَضَ مَرَضًا أَشْفَى فِيهِ، فَأَوْصَى وَ أَمَلَى وَ وصِيَّتُهُ عَلَى ابْنِهِ، فَكَتَبَهَا وَ أَتْرَبَهَا، فَقَالَ: «نَعَمْ، تَرَبُّهَا، فَإِنَّهُ أَنْجَحَ لِلْحَاجَّةِ». [روایت شده است ابادهمان به بیماری سختی مبتلا شد و شفا یافت؛ پس وصیت خود را بر فرزندش خواند. فرزند آن را نگاشت و خاک افشانند. ابادهمان گفت: «آری، خاکش بیفشان که به روایی حاجت نزدیک‌تر است»]. [قلقشندی بی تا، ج ۶، ص ۲۶۰-۲۶۱]

انداختن نامه بر خاک

در کنار آیین خاک افشانی نامه، رسم دیگری نیز در مکاتبات وجود داشت که، برای تبرک، نامه را بر زمین می‌افکندند تا قاصد بردارد. گویا این رسم با خاک افشان کردن نامه بی ارتباط نبوده و هر دو از سنت‌های دیرین ایرانی بوده که، تحت لوای مذهب جدید، برای چندین قرن دیگر به حیات خود ادامه داده است (میهنی ۱۳۸۹، ص ۱۰۷؛ نیز رک. شیخ‌الحکمایی ۱۳۸۷، ص ۸۹). پیش‌تر دیدیم که غزالی تاریخ پیدایش این شیوه را به نامه‌نگاری پیامبر^ص به نجاشی بازگرداند. روزگاری بعدتر هم، شمس‌الدین آملی همین مطلب را -بی آنکه سخنی از منبع خود، *نصيحة الملوك*، در میان آورد- نقل کرده است (رک. کتانی ۱۳۸۴، ص ۱۵۸)

این سنت نامه انداختن بر خاک تا روزگار صفویان همچنان تداوم داشته است. در *معتقدات و آداب ایرانی* هانری ماسه، به نقل از *سفرنامه شاردن*، می‌خوانیم: «هرگز نامه به دست گیرنده نمی‌دهند بلکه آن را جلوی

آنان در برابر زانویشان می‌اندازند و، وقتی نامه را بخواهند به نامه‌بر بدهند، از دور به سوی آنان پرتاب می‌کنند» (ماسه ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۷). در *مفتاح‌المطالب* احمد بن عبدالله الجمال نیز، که وصف آن پیش‌تر گذشت، آمده: «و کتابت را به دست قاصد ندهند بلکه بر زمین بنهند تا بردارد» و نوشاهی هم آن را نقل کرده است (نوشاهی ۱۳۹۰، ص ۲۵۸). جز آن، این آیین در متون ادبی هم بازتاب یافته است و اینک شواهدی چند در ذیل نقل می‌شود:

چون ز ترتیب این ورق پرداخت
پیش آن کس که اهل بود انداخت
گفت: «برخیز و ایسن ورق بردار
وین طبق‌پوش ازین طبق بردار».

(نظامی ۱۳۸۷، ص ۲۲۰) (۵)

چون بیرون آمدم و به خدمت مخدوم رسیدم، نامه‌ای که بزرگی از افاضل عصر به وی نبشته بود — متضمن عبارات جزل و الفاظ و معانی دقیق و انیق — به من انداخت و گفت: «این را مطالعه کن».

(منتجب‌الدین بدیع ۱۳۲۹، ص ۳)

[فضل بن یحیی] پاره‌ای کاغذ برگرفت و، چنان‌که کسی عبثی کند، بر آن توقیعی بکرد و رقعہ در پیچید و به سرانگشتان بینداخت. غلامی، که بر بالای سر او ایستاده بود، رقعہ برگرفت و برفت. (احوال و اخبار برمکیان ۱۳۹۰، ص ۲۰۸. برای این مضمون نیز رک. سیفی هروی ۱۳۸۱، ص ۴۱۹)

نتیجه

شاید باور آن آسان نباشد اما می‌توان گفت، چنان‌که امروز «آب از پس مسافر ریختن» خجسته به شمار می‌آید (و از آن بازگشت مسافر را چشم می‌دارند)، در روزگاری قدیم‌تر، «خاک از پس مسافر ریختن» را ناخجسته می‌دانستند. حکایتی در *کلیله و دمنه*، درباره‌ی خاک‌انداختن صاحب‌خانه از پس دزدانی که در شبی مهتابی به دزدی به خانه‌اش رفته بودند، معروف و بی‌نیاز از یادکرد دوباره است. باید افزود که ایرانیان، به وقت عزیمت مسافر، به تفأل‌ات گوناگون باورمند بوده‌اند. در مجموع، شاید بتوان گفت میان ریختن خاک بر نامه (برای رسیدن آن به مقصد) و نامبارک‌دانستن خاک ریختن از پس مسافر نیز پیوندی باشد. نیز تواند بود که غرض از افشاندن خاک بر نامه آن بوده که نامه دیگر بار بازنگردد و، به عبارتی، به مقصد برسد. به هر روی، رعایت آداب در پیوند با شگون آیین نامه‌نگاری — همچنان‌که در پژوهش حاضر بدان پرداختیم — یکی از نمادهای باورمندی ایرانیان به بخت و فال خیر زدن به شمار می‌آید که، در گذر روزگاران، دگرگونی بسیار پذیرفته است.

پی‌نوشت

- (۱). در عالم واقع هم، از پارسایانی این‌گونه، حکایاتی روایت شده است. شادروان جمشید سروشیار، آن استاد یگانه و بی‌بدیل، وقتی، درباره‌ی غایت پرهیزکاری مرحوم حاج شیخ محمدابراهیم کلباسی نقل می‌کردند که، به‌موجب روایت «تداووا بماء زندرود؛ فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءٌ كُلِّ دَاءٍ»، هرگاه شیخ قصد آوردن آب از زاینده‌رود می‌کرد، کوزه‌ای آب از خانه می‌برد و در آن رودخانه می‌ریخت و سپس کوزه خود را از آب پر می‌کرد و به خانه می‌آورد!
- (۲). برای این مضمون نیز رک. امیرخسرو دهلوی ۱۳۸۷، ص ۳۷۶ و ۳۹۷.
- (۳). همچنین، کتانی از قول قلقشندی آورده: «ملوک سعیدیّه نوشته خود را با خاکه طلا خشک می‌کردند» (کتانی ۱۳۸۴، ص ۷۵) که باید گفت ظاهراً کار ملوک سعیدیّه نوعی زرافشانی و نه خشک‌کردن بوده است. با این حساب می‌توان قدمتی «افشان» را حداقل به قرن هشتم رساند و از سال‌های ۸۲۲-۸۲۵ ق مَدَّ نَظْرَ آفَاي صَفْرِي آقِ قَلْعَه (رک. صفری آق‌قلعه ۱۳۹۰، ص ۲۴۳-۲۴۴) اندکی پیش‌تر رفت. گویا عیسی هروی (از شاعران سده دهم هجری) این بیت را صرفاً در استقبال بیت معروف امیدوی رازی (م ۹۲۵ ق) سروده است:
- کتاب فضل ورا آب بحر کافی نیست که ترکنی سر انگشت و صفحه بشماری
(نصرآبادی ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۵۴)
- (۴). برای این مضمون نیز رک. کلیم همدانی ۱۳۶۹، ص ۲۰۷ و ۵۰۸.
- (۵). برای این معنی نیز رک. نظامی بی تا، ص ۲۶۵؛ فردوسی ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۹۷.

منابع

- احوال و اخبار برمکیان* (دو رساله از دو نویسنده ناشناخته احتمالاً در قرن ششم) (۱۳۹۰)، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- امیرخسرو دهلوی، ابوالحسن (۱۳۸۷)، *دیوان امیرخسرو دهلوی*، به تصحیح اقبال صلاح‌الدین، با مقدمه و اشراف محمد روشن، چاپ دوم، تهران، نگاه.
- تاج‌الدین احمد وزیر، ابن محمد (۱۳۸۱)، *بیاض تاج‌الدین احمد وزیر*، تصحیح علی زمانی علویجه، قم، مجمع ذخائر اسلامی.
- جمال‌الدین اصفهانی، محمد بن عبدالرزاق (۱۳۷۹)، *دیوان عبدالرزاق اصفهانی*، به تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، سیما دانش.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی (۱۳۸۲)، *دیوان خاقانی شروانی*، به کوشش سیدضیاء‌الدین سجادی، چاپ ششم، تهران، زوّار.
- رجب‌زاده، هاشم (۱۳۷۵)، «تغال در ترسل»، *نامه فرهنگستان*، دوره دوم، ش ۲ (پیاپی ۶)، تابستان، ص ۷۲-۸۱.
- سیفی هروی، سیف بن محمد (۱۳۸۱)، *پیراسته تاریخنامه هرات*، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- شیخ‌الحکمایی، عمادالدین (۱۳۸۷)، «نحوست "تربیع" و تجلی این باور در اسناد دوره اسلامی ایران»، *نامه*

- بهارستان، سال هشتم و نهم، ش ۱۳ و ۱۴، پاییز، ص ۸۵-۹۴.
- صائب تبریزی، میزرا محمدعلی (۱۳۷۰)، *دیوان صائب تبریزی*، به تصحیح محمد قهرمان، تهران، علمی و فرهنگی.
- صفری آق‌قلعه، علی (۱۳۹۰)، *نسخه‌شناخت (پژوهش نامه نسخه‌شناسی نسخ خطی فارسی)*، با مقدمه ایرج افشار، تهران، میراث مکتوب.
- علی، جواد (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، ج ۸، بغداد، جامعة بغداد.
- عنصری بلخی (۱۳۶۳)، *دیوان استاد عنصری بلخی*، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، کتابخانه سنایی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱)، *نصیحة الملوک*، چاپ دوم، تهران، انجمن آثار ملی.
- فتاحی نیشابوری (سیبک)، محمد بن یحیی (۱۳۸۵)، *دیوان غزلیات و رباعیات*، به اهتمام مهدی محقق و کبری بستان‌شیرین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قلقشندی، احمد بن علی (بی تا)، *صبح‌العشی فی صناعة الإنشاء*، شرح یوسف علی طویل، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- کتانی، محمد عبدالحی (۱۳۸۴)، *نظام اداری مسلمانان در صدر اسلام*، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران-قم، سمت-پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلیم همدانی، ابوطالب (۱۳۶۹)، *دیوان ابوطالب کلیم همدانی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد قهرمان، مشهد، آستان قدس رضوی.
- کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، ابوالفضل بن ابومحمد (۱۳۴۸)، *دیوان خلّاق المعانی ابوالفضل کمال‌الدین ابوالفضل اصفهانی*، به اهتمام حسین بحر العلوم، تهران، کتاب‌فروشی دهخدا.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق/۱۳۴۲ش)، *شرح‌الکافی (الأصول و الزّواجر)*، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبة الاسلامیة.
- ماسه، هانری (۱۳۵۷)، *معتقدات و آداب ایرانی*، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز، شفق.
- مایل هروی، نجیب (۱۳۸۰)، *تاریخ نسخه‌پردازی و تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق/۱۳۶۶ش)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مدبری، محمود و دیگران (۱۳۹۱)، «بررسی محتوا و ساختار "ترشّل اسفزاری"»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، سال چهارم، ش ۳، (پیاپی ۱۵)، پاییز، ص ۱-۲۴.
- منتجب‌الدین بدیع، علی بن احمد (۱۳۲۹)، *عتبة‌الکتبه (مجموعه مراسلات دیوان سلطان سنجر)*، تصحیح و اهتمام محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی، تهران، شرکت سهامی چاپ.
- میرافضلی، سیدعلی (۱۳۹۴)، *جنگ رباعی (بازیابی و تصحیح رباعیات کهن پارسی)*، تهران، سخن.
- میهنی، محمد بن عبدالخالق (۱۳۸۹)، *آیین دبیری*، تصحیح و توضیح اکبر نحوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نصرآبادی، محمد طاهر (۱۳۷۸)، *تذکرة نصرآبادی (تذکرة الشعراء)*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محسن ناجی

نصرآبادی، تهران، اساطیر.
نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۷)، خسرو و شیرین، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ هشتم، تهران، نشر قطره.
_____ (بی تا)، هفت پیکر، به تصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، علمی.
نوشاهی، عارف (۱۳۹۰)، سیه بر سفید (مجموعه گفتارها و یادداشت‌ها در زمینه کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی)، تهران، میراث مکتوب.
واله داغستانی، علیقلی (۱۳۸۴)، تذکره ریاض الشعراء، مقدمه، تصحیح و تحقیق سید محسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر.

References

Sources are in Persian unless otherwise has been specified.

- Ali, Javad (1993), *Al-Mofassal fi Tārikh al-Arab Ghabl al-Islam*, Vol. 8, Baghdad, Jāme'-ye Baghdad. [in Arabic]
- Amir-Khosrow Dehlavi, Abolhassan (2009), *Divān of Amir-Khosrow Dehlavi*, Eghbal Salāheddin (ed.), Mohammad Roshan (ed.), 2nd print, Tehran, Negāh.
- Fattahi Neishabouri (Sibak), Mohammad ibn-Mohammad (2007), *Divān of Ghazals and Rubā'iyāt*, Mehdi Mohaghegh and Kobra Bostan-Shirin (eds.), Tehran, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries.
- Ferdowsi, Abolghasem (2008), *The Shāhnama*, Jalal Khaleghi Motlagh (ed.), Tehran, The Center for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Ghalghashandi, Ahmad ibn-Ali (n.d.), *Sobh ol'A'shā fi Sanā'at al-Enshā'*, Description of Yousof Ali Tavil, Beirut, Dār al-Kotobol al-Elmiyye. [in Arabic]
- Ghazali, Mohammad ibn-Mohammad (1974), *Nasihat al-Molūk*, 2nd print, Tehran, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries.
- Jamaledin Isfahani, Mohammad ibn-Abdolrazzaq (2001), *Divān of Abdol-Razzāq Isfahāni*, Hassan Vahid-Dastgerdi (ed.), Tehran, Simā-ye Dānesh.
- Kalim Hamedani, Abu-Taleb (1991), *Divān of Abu-Taleb Kalim Hamedani*, Mohammad Ghahreman (ed.), Mashhad, Āstān Qods Razavi.
- Kamaledin Ismail Isfahani, Abolfazl ibn-Abu-Mohammad (1970), *Divān of Khallāgh al-Ma'āni Abolfazl Kamāleddin Abolfazl Isfahani*, Hossein Bahrol'olumi (ed.), Tehran, DehKhoda Bookstore.
- Kattāni, Mohammad Abdolhay (2006), *Administrative System of Muslims in Early Islam*, Ali-Reza Zekavati Gharagozlu, Tehran-Qom, Samt-Research Institute of Hawzah and University.
- Khaghani Sharvani, Afzaledin Badil ibn-Ali (2004), *Divān of Khāghāni Sharvāni*, Seyyed Ziya'eddin Sajjadi (ed.), 6th print, Tehran, Zavvār.

- Life and Works of Barmakiān* (two treatises of two unknown authors probably in the 6th century) (2012), MirHashem Mohaddeth, Tehran, The Dr. Mahmoud Afshar Foundation.
- Majlesi, Mohammad-Bagher (1984), *Mirāt al-Oghul fi Sharh-e Akhbār-e Āl al-Rasul*, Seyyed Hashem Rasouli Mahallati, Tehran, Dār al-Kotob al-Islamiyye. [in Arabic]
- Masse, Henri (1979), *Iranian Beliefs and Customs*, trans. Mehdi Roshanzamir, Tabriz, Shafagh.
- Mayel Heravi, Najib (2002), *History of Copy Editing and Critical Edition of Manuscripts*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Mazandarani, Mohammad-Saleh (1961), *Sharhol-Kāfi* (al-Osoul va al-Roza), Abolhassan Sha'rāni, Tehran, Al-Maktabat al-Islamiyye. [in Arabic]
- Meyhani, Mohammad ibn-Abdolkhaligh (2011), *Methods of Secretaryship*, Akbar Nahvi (ed.), Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.
- Mir-Afzali, Seyyed Ali (2016), *Anthology of Robā'ī* (review and edit ion of ancient Persian Rubā'iyāt), Tehran, Sokhan.
- Modabberi, Mahmoud et al. (2013), «Study of the Content and Structure of Tarassol Isfazāri», *Textual Analysis of Literary Persian*, Vol. 4, No. 3, (Serial no. 15), Autumn, pp. 1-24.
- Montajabeddin Badi', Ali ibn-Ahmad (1951), *Otbatoḥ-Kotobe* (correspondances of Divān of Sultan Sanjar), Mohammad Qazvini and Abbas Eghbal Ashtiyani (eds.), Tehran, Sherkat-e Sahāmi Chap.
- Najmeddin Rāzi, Abdollah ibn-Mohammad (2006), *Treatise of Love and Wisdom* (Me'yār al-Sedgh fi Mesdāgh al-'Eshgh), Taghi Tafazzoli (ed.), 5th print, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Nasrabadi, Mohammad-Tāher (2000), *Treatise of Nasābadi* (Tazkeratolsho'arā'), Mohsen Naji Nasrabadi, Tehran, Asatir.
- Nasrollah Monshi, Abolma'ali (2004), *Kalileh va Demneh*, Mojtaba Minovi (ed.), 24th print, Tehran, Amirkabir.
- Naushahi, Aref (2012), *Siyah Bar Sefid* (lectures and notes on bibliography and codicology), Tehran, Miras-e Maktoub.
- Nezami, Elyas ibn-Yousof (2009), *Khosrow va Shirin*, Hassan Vahid-Dastgerdi (ed.), Saeed Hamidian (ed.), 8th print, Tehran, Ghatre.
- ____ (n.d.), *Haft Peikar*, Hassan Vahid-Dastgerdi (ed.), Tehran, Elmi.
- Onsori Balkhi (1985), *Divān of 'Onsori Balkhi*, Seyyed Mohammad Dabirsiyaghi (ed.), Tehran, Sanaei Library.
- Rajabzade, Hashem (1997), «Some Do's and Don'ts for Scribes», *Nāme-ye Farhangestān*, Vol. 2. No. 2, (Serial no. 6), Summer, pp. 72-81.
- Sa'ib Tabrizi, Mirza-Mohammad-Ali (1992), *Divān of Sā'ib Tabrizi*, Mohammad Ghahreman (ed.), Tehran, Elmi va Farhangi.
- Safari Agh-Ghal'e, Ali (2012), *Noskhe Shenākhht* (A Handbook of Persian Codicology; an introduction to the study of Persian manuscripts), Iraj Afshar (ed.), Tehran, Miras-e Maktoub.

- Sanaei Ghaznavi, Abolmajd Majdoud ibn-Adam (1970), *Mathnavis of Hakim Sanāei* (including an account of *Seirol 'ebad Elalma 'ad*), Seyyed Mohammad-Taghi Modarres Razavi (ed.), Tehran, University of Tehran.
- Seifi Heravi, Seif ibn-Mohammad (2003), *Pirāste-ye Tārikhnāme-ye Herāt*, Mohammad-Asef Fekrat, Tehran, The Dr. Mahmoud Afshar Foundation.
- Sheikhol-Hokamaei, Emadeddin (2009), «Inaupiciousness of the "Lunar Quarter" and Manifestation of this belief in the documents of Islamic era of Iran», *Nāme-ye Bahārestān*, Vol. 8 & 9, No. 13 & 14, Autumn, pp. 85-94.
- Tajeddin Ahmad Wazir, Ibn-Mohammad (1960), *Beyāz Tājeddin Ahmad Wazir*, Ali Zamāni Alavije, Qam, Assembly of Islamic treasures.
- Valeh Daghestani, Aligholi (2006), *Treatise of Riyāz al-Sho 'arā*, Seyyed Mohsen Naji Nasrabadi (ed.), Tehran, Asātir.



ارسال: ۱۴۰۰/۶/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۹

10.22034/nf.2025.304417.1095

نواد لغات در نسخه‌ای بی‌نام نوشته یحیی بن حسین الشاشی (با شماره) MS.Or.qurt 2123 محفوظ در کتابخانه مرکزی برلین

لیلا شریفی* (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عرفانی، نویسنده مسنول، دانشگاه تهران، تهران، ایران)
علیرضا حاجیان‌نژاد (دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

چکیده: نسخه‌های خطی، به‌ویژه نسخه‌های کهن زبان فارسی مربوط به قبل از حمله مغول، می‌توانند حامل گنجینه‌ای از واژگان کهن زبان فارسی باشد که در طی قرن‌های متمادی خاموش شده‌اند. این ویژگی در نسخه‌های خطی، با گونه خاص زبانی، بسیار برجسته‌تر است. هدف از نگارش این مقاله معرفی واژگان نویافته از نسخه‌ای بی‌نام نوشته یحیی بن حسین الشاشی (معروف به حکیم چاچی) است با نشانه MS.Or.qurt 2123 محفوظ در کتابخانه مرکزی برلین. براساس شواهد تاریخی متن، مفروض است این دستینه در اوایل قرن پنجم در ماوراءالنهر نگاشته شده باشد.
کلیدواژه‌ها: لغات نادر، نسخه خطی، فرهنگ‌نویسی، یحیی بن حسین الشاشی، ماوراءالنهر.

مقدمه^۱

مجموعه اطلاعات ادبی و زبانی، که هرگوشور در تألیف خود عرضه می‌کند، بیانگر توانایی زبانی و کاربردی آن زبان است؛ مضافاً اینکه هر مؤلف، به‌حسب موقعیت جغرافیایی خود، از گونه زبانی خاص آن ناحیه بهره می‌گیرد که طبیعتاً با زبان رسمی تفاوت‌هایی دارد. نمونه بارز این تفاوت را در گونه فرارودی زبان فارسی می‌توان دید. حوزه خراسان بزرگ و ماوراءالنهر خاستگاه اولین آثار

* leilasharifi@ut.ac.ir

۱. در نگارش این مقاله، از راهنمایی‌ها و افاضات استاد گرامی آقای دکتر علی رواقی بسیار بهره بردم؛ منت‌دار و سپاسگزار ایشانم.

مکتوب زبان فارسی است؛ از این رو، تصحیح و شناساندن نسخه‌های خطی مربوط به این حوزه، به‌ویژه اگر پیش از حمله مغول نگاشته شده باشد، گنجینه‌ای از واژگان کهن پیش روی خواننده می‌گذارد. یکی از این نسخه‌ها اندرنامه‌ای کهنه‌سال، به قلم حکیم یحیی بن حسین الشاشی، با موضوع اخلاق و تصوّف است. از قضای بد، نه نام کتاب را می‌دانیم و نه تاریخ تألیف را. براساس برخی مؤلفه‌های تاریخی که در متن آمده، مفروض است نگارش آن از قرن پنجم فراتر نمی‌رود. به‌هنگام تصحیح تک‌نسخه‌ای از حکیم یحیی الشاشی، لغاتی دیدیم که در هیچ فرهنگی نبود؛ برای نمونه واژه **نُکروف** در معنی خاسر و زیانکار یا واژه **زیرستان** در معنی محلّ سرور و شادی. به‌سبب وجود لغات خاصّ و نادر، کلمات این دستینه را با برخی آثار مکتوب مربوط به حوزه فرارود به‌طور خاص و برخی آثار مکتوب قرن پنجم به‌طور عام مطابقت دادیم؛ آثاری چون *هدایة المتعلّمین*، *پند پیران*، *ترجمه قرآن پاک*، *تکملة الأَصناف*، *تفسیر نسفی*، و نوشته‌هایی از این دست. نتایج مهمّی به‌دست آمد: یکی آنکه مدخل یا شاهدهی برای برخی واژگان این نسخه در *لغت‌نامه* و دیگر فرهنگ‌ها نیامده و شماری از این واژگان مختصّ این متن است؛ و دوم آنکه، به‌رغم وجود صورت رسمی یک واژه و رواج آن در آثار مکتوب قرن پنجم و ششم، گونه فرارودی آن در متن آمده است. در ادامه، به هر دو نکته خواهیم پرداخت.

بحث

در کتابخانه مرکزی برلین، مجموعه‌ای ۲۵۰ برگی، بی نام و به خطّ نسخ خوانا به شماره Ms.or.qurt 2123، نگهداری می‌شود که حاوی دو نسخه است: یکی *ترجمه عوارف المعارف* سهروردی (مکتوب به سال ۷۳۳ق؛ از ورق ۲۱ رو تا ۱۱۶ پشت) و دیگری نسخه‌ای بی نام و منحصر به فرد (مکتوب به سال ۷۳۶ق) که نسخه مورد نظر ماست. هر دو نسخه به قلم حاجی محمد سمنانی جامی کتابت شده است. نسخه در دست تصحیح ما شامل اوراق ۱۱۷ رو تا ۲۵۰ پشت است. زمان دقیق تألیف مشخص نیست؛ مضافاً اینکه در هیچ تذکره‌ای نامی از حکیم چاچی و تألیف یا تألیفات او ذکر نشده است. محمدتقی دانش‌پژوه، در جلد سوم فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران (شماره ۴۵۹۵)، درباره این نسخه نوشته است: «پندنامه» نوشته یحیی بن حسین الشاشی به کتابت حاجی احمد بن حاجی محمد سمنانی در سال ۷۳۶ به شماره نسخه ۳۶۰». (دانش‌پژوه ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۷۶)

دست‌نوشته محلّ بحث ما یکی از آثار اخلاقی-حکمی و صوفیانه است. از روی ظرایف ادبی و تاریخی و زبان‌شناختی، که تفصیل آن در این مقال نمی‌گنجد،^۱ با احتیاط می‌توان گفت در قرن پنجم کتابت شده است. بی‌شک، این اثر یکی از مکتوبات کهنه‌سال زبان فارسی با بافت صوفیانه (از نوع تصوّف اولیّه) گره‌خورده به فقه حنفی و اندیشه کلامی ماتریدی است که، پیش از حمله مغول — و با توجه به متن — در آغاز حمله ترکان غز به فرارود (رک. ۱۴ پشت)،^۲ در حوزه ماوراءالنهر تحریر شده است. نکته مهمّ و درخور ذکر در باب این نسخه آن است که مقابله شده؛ یعنی کاتب، جز نسخه مادر، نسخه دیگری در اختیار داشته و نسخه بدل را در متن علاوه کرده و نسخه بدل، به سبب دربرداشتن واژگان شاذّ و نادر، حائز اهمیت است.

در این پژوهش، واژگان در دو دسته معرفی شده‌اند: دسته نخست نوادر لغات متن است. ملاک گزینش لغات و ترکیبات در این دسته، اول، واژگان مدخل‌نشده در لغت‌نامه و دیگر فرهنگ‌هاست؛ دوم، واژگانی که شاهدهی برای آن نیامده است؛ سوم، واژگانی که در متون دیگر دیده می‌شود اما در متن ما دارای معنی متفاوتی است. دسته دوم کلمات مهمّ متن اعمّ از واژگان حوزه فرارود و غیر آن است. نکته دیگر مربوط به تلفّظ کلمات است؛ ملاک ضبط تلفّظ واژگان، در این جستار، ضبط مؤلّف (شاید کاتب) و گرنه لغت‌نامه و فرهنگ سخن است و در متن مقاله به آن اشاره شده است.

۱. کلمات و ترکیبات

آرهنج (ارهنج)

در فرهنگ جامع زبان فارسی این واژه نیست اما آرنج، در معانی «رنگ» و «اقدام کردن» و «مکر»، آمده است (صادقی ۱۳۹۲، ذیل آرنج). حکیم چاچی آرهنج را در معنی سبک‌وسیاق به کار برده:

به سمرقند، یکی پرهیزکار دختر به شوی داد و همه جامه‌های سپید کرد و به خانه شوی فرستاد. همسایگان ژاژخای گردآمدند و گفتند مر آن دختر را که «پدر تو را خوار کرد که به آرهنج مغان به خانه شوی فرستاد با جامه‌های سپید». (۱۱۳ پ)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، دو تحوّل آوایی در واژه آرهنج رخ داده است: (۱) ابدال *ی* به *ج*؛ (۲) وجود *h* غیر اشتقاقی که، در متن، نمونه‌های دیگری نیز دارد: «فضیل عیاض از بهشت اندیشه کرد با دلّهی [= دلی] برهنه

۱. نگارندگان در مقاله دیگری، با عنوان «درباره نسخه برلین نوشته حکیم یحیی بن الحسین الشّاشی» (آینه میراث، سال نوزدهم، ش ۲، پیاپی ۶۹)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۱۴۹-۱۷۲، مفصل، به مسائل متن‌شناسی و سبک‌شناسی کتاب پرداخته‌اند.

۲. در سراسر این مقاله، ارجاع به نسخه خطّی حکیم چاچی را این‌گونه آورده‌ایم و، برای رعایت اختصار، از ذکر کلمه نسخه صرف نظر شده است.

و روشن» (۲۵ رو) و «چون خر با بار گران از تَهَل [= تَل] اندرگذشت» (۲۹ رو). از این رو مفروض است آرهنج صورت دیگر آرنگ در معنی لون و رنگ باشد.

إرفاش

در مُنتَهی الأرب، ارفاش از ریشه رَفَش به معنی اقامت کردن در جایی آمده است (صفی پوری، ذیل رف ش). این واژه صرفاً در فرهنگ آندراج مدخل شده و، با همین تلفظ و بی ذکر شاهد، در معنی «اقامت در جایی» آمده است (شاد، ذیل رف ش). در متن ما نیز در معنای «اقامت داشتن» است: «دوستان تو ز بر تو بر زمین می‌روند و تو از ارفاش گورستان پشیمانی. زیر هر کلوخی چند کوهی پشیمانی است». (۶۵ پشت)

إطل (اطل)

در منتهی الأرب، هر دو صورت لفظی واژه ضبط و در معنی تهی‌گاه آورده شده (صفی پوری، ذیل اطل) اما در فرهنگ آندراج صرفاً تلفظ اطل، در همان معنی و بی ذکر شاهد، آمده است (شاد، ذیل اطل). در متن حکیم چاچی نیز به معنی ریشه و تهی‌گاه است: «گفتا: دل درختیست اطلش معرفت است و شاخش علم است و برش سنت است و طاعت». (۷۸ رو)

باد به سنگ کسی ساییدن

این ترکیب کنایی را در متون چاچی و فرهنگ‌نامه‌های در دسترس نیافتیم. در نوشته حکیم چاچی این‌گونه آمده است:

گفتا: کفر از آسمان برفت، همه معصیت‌ها پیش رفتند که «ما را اجابت کن و به خوان ما فرود آی». کس را اجابت نکرد. بخل پیش رفت که «ما را اجابت کن و به خوان ما فرود آی». گفتا: «بلی؛ رو خانه پاک کن تا به خانه تو فرود آیم که تو باد به سنگ من سای». و، به مثل، توحید از آسمان برفت، همه طاعت‌ها پیش رفتند که «ما را اجابت کن و به خوان ما فرود آی». کس را اجابت نکرد. سخاوت پیش رفت که «ما را اجابت کنی و به خانه من فرود آیی؟» گفت: «بلی؛ رو خانه پاک کن تا به خانه تو فرود آیم که تو باد به سنگ مرا سای». (۴۰ پشت)

با توجه به قراین معنایی متن، عبارت کنایی مزبور در معنی همراه/ملازم/طرف‌دار بودن است.

بادسای

ترکیبی است از «باد» + پسوندواره فعلی «سای» (از مصدر «ساییدن»). این ترکیب را نیز در متون نظم و نثر نیافتیم. با توجه به سیاق متن حکیم چاچی، در معنای بی‌ارزش و بی‌مقدار است:

ربیع گفت: «چه گویم شما را که با بقیت‌های شب کور آمده‌اید و پیش من نشسته‌اید و من از خانه بیرون آمدم و مرا به خانه چهار سر عیال است و پنجم ایشان منم و مرا نیم‌دانگ سیم بادسای نیست و ایشان را نیم‌نان جوین نیست و آفتاب نیمه فرو شده است». (۹۷ پشت)

بشتن

مدخلی برای این واژه در فرهنگ‌ها نیامده است. مفروض است از ریشه «بش» (baš) در معنی بند و قفل باشد؛ چه در لغت فرس (تصحیح دبیرسیاقی) نیز به همین معنی است (اسدی طوسی ۱۳۳۶، ص ۶۹). حسن دوست آن را گونه‌ای گویشی به شمار آورده است (حسن دوست، ذیل «بش»). حکیم چاچی بشتن را در ترکیب *أب‌نبشتن* و در معنی احتیاس ادرار به کار برده:

یکی سلطانی بود ستمکار؛ ناگاه *أب‌نبشتن*^۱ بگرفت و نیک فریاد نعره برآورد [...] و بر سر بالین بنشست. آن سلطان را می‌گوید: «چه افتاد؟» سلطان گفت: «*أب‌نبشتن* گرفته‌ام». (۱۷ پشت)

بشتن در کتاب‌ها و فرهنگ لغاتی که در گردآوری واژگان حوزه جغرافیایی فرارود نگاشته شده‌اند، از جمله *تکملة الأصناف* (ادیب گرمینی) و *کتاب المصادر*^(۱) (زوزنی) و *زبان فارسی فرارودی* (رواقی)، نیامده اما در *مجملة التواریخ و القصص* (۱۳۱۸، ص ۲۱۸) آمده است: «بر لب جوی مغاک کنند روز شنبه. چون ماهی در آنجا شدی، راه *بیشندی* و *یکشنبه* بگرفتندی» و *محمد تقی بهار*، در *مقدمه کتاب*، تصریح کرده: *بیشتن* به معنی «بش بستن» و «سد کردن پیش آب». به نظر می‌رسد اصل «بیشندی» بوده و کسی آن را نقطه گذاشته است ولی بعید است کسی فعل «بستن» فارسی را نداند و فعل «بشتن» را بداند؛ تصور می‌شود که این لغت اصلی باشد. (همان، «مقدمه»، ص ۱۰)

پژومند

در متن حکیم چاچی، معنی رنجور دارد: «بسا بیماری دردمندی؛ دردمند *پژومند* روزگار را که بیماری به وی اندر است و وی از آن روزگار گریزان» (۸ پشت). در ترجمه *مقامات حریری* (۱۳۶۵، ص ۲۸۶)، *پژومند* به معنی پلید و ناپاک آمده است: «یافتم تو را زشتر از بوزینه ماده و گندتر از مردار و گران‌تر از هیضه و *پژومندتر* از حیضه».

توی

در نسخه حکیم چاچی، یک بار و به معنی دو بودن آمده است:

۱. با توجه به احتمال تساهل کاتب در نقطه‌گذاری، مفروض است *بیشتن* «بیشتن» بوده است.

عیسی را گفت: «خدای توی». گفت: «نی! من بنده‌ام خدای را تعالی». گفتا: «خدای دو است به آسمان». چون از وی آن کفر پدید آمد، از آنجا بیفکندش. (۲۶ پشت)

که با احتیاط می‌گوییم، نظر به سیاق و معنای جمله، توی نه در معنی تو بودن بلکه در معنی دو تا بودن است؛ چه این واژه در متنی کهن (نسخه‌هایی تازه‌یاب از تفسیر قرآن خواجه‌عبدالله انصاری) نیز نمونه دارد: «فَرْدَةٌ عَذَاباً ضِعْفًا فِي النَّارِ»؛ او را توی عذاب بیفزای در آتش» (کریمی نیا ۱۴۰۰، ص ۳۱) که توی در معنی دوبرابر آمده است.

چُلّه (چُلّه)

در لغت‌نامه (به نقل از لغت فرس)، با ذکر شاهی از عسجدی، به معنی عورت آمده است (دهخدا، ذیل چله). در دستینه حکیم چاچی نیز به همین معنی است:

چنین گویند که وی چنان نیکو روی بود به زمانه خویش که خلق به دیدار وی به عجب بماندی و چله‌ای داشتی پوشیده و به خرد و خوی نیک و به قد و منظر به تفسیر و به قرآن. (۳۰ رو)

خاریدن

کنایه از بی تاب شدن: «این پرهیزکار نان آورد و آب و نمک، آن توانگر از آن خوی بد می‌خارید. ازین سو و از آن نگاه می‌کرد تا چیزی می‌آرد». (۴۸ پشت)

خوزنده

واژه‌ای سغدی از خوزیدن به معنی «خواستن» و طلب کردن (قریب، ش ۱۰۸۵۳). در این رساله، به معنی حریص و بسیارخواه آمده است: «سبیم گروه به خوی گرگانند؛ همیشه بانگ‌آور و خوزنده و گزنده و مکرآور» (۱۲۴ پشت). رواقی، در زبان فارسی فرارودی، این شاهد مثال را از خلاصه شرح تعریف نقل کرده است: «کاسب، به لغت، خوزنده بود و خوزنده آن بود که چیزی حاصل کند منفعتی را یا دفع مضرتی را». (رواقی ۱۳۸۳ ب، «مقدمه»، ص چهل)

دی

از جمله فعل‌های فارسی، که دو ریشه متفاوت دارد، «دیدن» است: یک ریشه «دی» (di) و دیگر ریشه «وین» (vayna). در فارسی دری، ماده ماضی از ریشه دی ساخته شده است (ناتل خانلری ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۲). در این متن، به جای ماده ماضی «دید»، از ریشه دی به کار رفته:

گفتا: حامد^۱ مجلس می‌داشت؛ مردی بانگ کرد: «رَحِمَكَ اللَّهُ؛ دعا کن که فلان بیمار است تا خدای تعالی عافیت دهدش». گفتا: دعا نکرد [...] گفتا: «یا محمّد، دعا بیماران نمی‌کنی؟» محمّد روی به وی کرد گفت: «یا مردی، با من علم گوی». گفتا: «نگویم جز علم». گفتا: «بی‌نیاز را از نیاز بی‌نیاز دی؟» گفتا: «برنیفتادم که چه گفتم! خود تفسیر کن. خدای تبارک و تعالی از بیماری بنده بی‌نیاز دیدی؟». (۱۳ پشت)

مفروض است استعمال واژه دی مربوط به گویش زبانی مؤلف باشد. نمونه‌هایی از گونه‌های کاربردی در گویش‌ها از ریشه دی وجود دارد؛ مثلاً، در گویش سیستانی، وه‌دی: آشکار و پدید (محمّدی‌خمک ۱۳۹۱، ص ۴۴۱) و، در گویش هروری، وادپید: «صحبت و دوستی، چون از بهر او بود، دنیا و عقبی در میان آمدن وادپید نیاید». (خواج‌عبدالله انصاری ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶)

دیش

از ریشه فعلی «دا» که، از آن، واژگان دَهِش و هدیه را نیز داریم (مقدم ۱۳۴۲، ص ۴۹). دهش معادل صدقه نیز آمده (حاجی‌سیدآقایی ۱۳۹۸، ص ۲۱۶) و، در لغت فرس، «بده» معنی شده است (اسدی طوسی ۱۳۳۶، ص ۷۶). رودکی می‌گوید:

هرکو برود راست، نشسته‌ست به شادی
وآن‌کو نرود راست، همه مزده همه دیش
(رودکی؛ رواقی ۱۳۹۹، ص ۵۵)

که دیش همان دَهِش و، در متن ما، در معنی عطا و بخشش است: «و چنین گویند: هرکه دیگی برنهد به روی مهمان، از آن دیش مزد بود چند هفتاد مجاهد که به خون اندر غلتد». (۴۳ پشت)

روید

فعل مضارع از مصدر روفتن-رویدن به معنی رویدن. در متن ما این‌گونه آمده است: «و چنان باید، چون جای روب بود، بروید عیب‌ها را و سخن چینی را و دشنام را و لعنت را؛ و بدی‌ها را از خانه بیرون روید» (۱۱۵ پشت). در فرهنگ عربی-فارسی مهذب/الاسماء، کلمه قَمَامَه «آنچه بروید» ترجمه شده است (زنجی سجزی ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۲). خرمن‌رویه، برگردان کلمه الحصاله/الحصالة، نمونه‌ای دیگر از گونه کاربردی مصدر رویدن است (همان، ص ۹۴). به عقیده صادقی، «روی» بن مضارع فعل روفتن است و «بروید» باید از «be-rōwand» گرفته شده باشد. (صادقی ۱۳۹۹، ص ۹۱)

۱. ابوحامد محمّد بلخی فقیه برجسته دوره سامانی (م ۳۴۳ ق)

زفرود

شاید زفرود؛ در این صورت، ترکیب «از» + «فرو» است و مخفف «از فرود» به معنی به‌جز و غیراز. شواهدی از آن، در متون، از این قرار است: «خواج‌حاتم، رَحْمَةُ اللَّهِ، چنین گفته است که طمع شک را یقین کردن است و از فرود کفر چیزی بتر از وی نیست» (قلانسی نسفی ۱۳۸۵، ص ۷۲) و «آن‌کس‌ها که از فرود خدای مرلات و عزّی و منات را همی به‌خدایی پرستند» (ناتل خانلری ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۱). در متن ما نیز نزدیک به همین معنی و در معنی تابع و پیرو است: «گفتا: شکم زفرود تو است؛ اگر مرورا پر از گل کنی گله نکند و اگر پر از پالوده کنی سپاس ندارد». (۲ رو)

زیرستان

مترادف با محلّ سرور و شادی به کار رفته: «گورستان سورهستان است؛ زیرستان است؛ نگارستان است. ای بسا نگارینان که به وی اندر پوسیدند!» (۶۶ رو). در متون فارسی این کلمه نیست اما در دیوان منوچهری واژه زیرستا هست. دهخدا این بیت را از دیوان منوچهری شاهد آورده:

«کبکان بر کوه به‌تک خاستند بلبلکان زیرستا خواستند»
(منوچهری دامغانی؛ دهخدا، ذیل زیرستا)

و، از زیرستا، معنی «لحنی» یا «آلتی ... از موسیقی» اراده کرده است. (همان‌جا)

زیف

در فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، به معنی «نایسند، نادرست، ناخوشایند» آمده است^۱ (حسن‌دوست، ذیل زیف) اما در رساله حکیم چاچی معنای اثر و نشانه از آن دریافت می‌شود: «دروغ مگوی که دروغ‌گفتن علامت نیک‌مردان و زیف نیکای از رویت برود» (۲۶ رو). در متون فارسی فقط این یک نمونه (در این معنی) یافته شد:

محمد پیغامبر خدای است و آن‌کس‌ها که با وی اند همی جویند افزونی از خدای و خشنودی. زیف‌های ایشان، اندر روی‌های ایشان، از نشان سجده کردن است. (ترجمه تفسیر طبری ۱۳۳۹، ج ۷، ص ۱۷۱۴)

زیم / مَرَم

زیم از «زی» (ریشه فعلی «زیستن») و مَرَم از «مر» (ریشه فعلی «مردن») است (مقدم ۱۳۴۲، ص ۷۲). حکیم چاچی این دو واژه متضاد را به ترتیب در معنی زندگی و مرگ به کار برده: «گفتا: روی سوی زیم داری و

۱. در السامی فی‌الاسامی، به معنی ناسره و ناخالص آمده است. (میدانی ۱۳۵۴، ص ۱۶۸)

۲. تلفظ براساس نسخه است.

پشت به‌سوی مَرَم. روی سوی این جهان داری و پشت به‌سوی آن جهان. تن را از مرگ به‌سوی زندگانی کشی» (۵۷ رو).
محتمل است این دو واژه به زبان محاوره گویشور مربوط باشد.

غَرَسیدن

واژه‌ای سغدی در معنی «برانگیختن» (قریب، ش ۴۲۷۷). در رساله حکیم چاچی، به معنی خشمگین و عصبانی شدن به کار رفته: «علم از خداوند خویش راستی خواهد و اگر نیابد بَغْرَسَد» (۱۶ رو). در متون فارسی نیز در همین معنای اخیر آمده است.^۱ رودکی می‌گوید:

گر نه بدبختی، مرا که فکند به یکی جاف جاف زود غَرَس؟
(رودکی؛ رواقی ۱۳۹۹، ص ۲۲)

فُزْره

از «فَج» (= «فَز») به معنی ناخوشایند. در نوشته‌های فارسی قدیم، به صورت فُزه و کاربردهای گوناگون آن به کار رفته است (رواقی ۱۳۸۳ ب، ص ۲۸۲). در لغت فرس، ضبط فُزه و در معنی پلیدبودن آمده: «فُزه: پلیدبودن؛ رودکی گوید:

وین فُزه ز بهر تو مرا خوار گرفت برهناد ازو ایزد جَبَّار مرا».
(اسدی طوسی ۱۳۳۶، ص ۱۷۵)

اما، در دیگر متون حوزه ماوراءالنهر، این کلمه فَرزه کتابت شده (اَخَوینی بخاری ۱۳۴۴، ص ۶۶۵). در متن ما، ضبط فُزه و به معنی ناخوشایند آمده: «اگر بر زمین افتادی، مستی خاک بایستی برافکنند تا از وی فُزه نیامدی» (۵۳ پشت) یا «خلق اولین و آخرین را همه را فُزه آید از گند وئی» (۷۰ پشت) که، با توجه به تکرار واژه، احتمال خطای کاتب کم و فُزه صورتی دیگر از فرزه است.

قَرْن/قِرْن

واژه‌ای عبری است و، در اسفار متعددی از عهد قدیم، در معنی حقیقی شاخ به کار رفته اما در مواضعی، فراتر از معنی حقیقی، معنای مجازی نیز به خود گرفته است. در مزامیر داود، واژه قِرْن مجازاً در معنی نسل آمده: «شام اَصْمِیح قِرْن لداود» که یک ترجمه عربی آن «هُنَاک اُقَیْم لداود نَسْلاً» است و ترجمه دیگری «هُنَاک اُنْبِیْتُ مِنْ نَسْلِ داود رَئِیساً» (قهرمانی مقبل ۱۳۹۰، ص ۱۰۶). در قرآن نیز در معنی «گروه» و «مردمان روزگار» به کار رفته است (فرهنگ نامه قرآنی ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱۵۰). در منتهی‌الأرب، تلفظ آن

۱. رک. تعلیقات رواقی بر سروده‌های رودکی (رواقی ۱۳۹۹، ص ۲۲۰).

«قَرْن» و در معنای گروهی بعد از گروهی آمده است (صنّفی پوری، ذیل قرن). حکیم چاچی نیز، در متن خود، قرن را در معنی مجازی نسل به کار برده: «چون به من عاصی باشی، بر تو به خشم شوم تا از آن خشم من به هفت قرن^۱ بیرون برسد مضرت کند و بگراید». (۱۰۴ رو)

کاریگری

کاریگر معادل قرآنی «فاعل» است (کمائی فرد ۱۳۸۸، ص ۱۰۵) و، در فرهنگ‌نامه قرآنی، در ترجمه «صنعة» آمده (فرهنگ‌نامه قرآنی ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۳۷). در متن حکیم چاچی، در معنی فاعل و عامل به کار رفته: تا آنجا که ما را کام است، به طرب همی رویم. چون یک قدم از آنجا اندر کشید که نفس را خوش آید، خروش از ما برخیزد پس هواپرست آمدی؛ و خدای پرست کاریگری یا کامکار؟ و خدای را به هوای خویش می پرستی یا به رضای وی؟ (۸۷ پشت)

کوس

در تهذیب‌اللغة، در توضیح «کوس»^(۲) آمده است: «وَتَوْبٌ شَطُورٌ؛ أَحَدُ طَرَفِي عَرَضِيهِ أَطْوَلُ مِنَ الْآخِرِ، يَعْنِي أَنْ يَكُونَ كَوْسًا بِالْفَارِسِيَّةِ» (ازهری هروی ۱۴۲۱ ق/ ۲۰۰۱ م، ج ۱۱، ص ۲۱۱)؛ جامه‌ای که یک طرف آن بلندتر از طرف دیگرش باشد. در لغت‌نامه، یکی از معانی کوس، «گوشه جامه و گلیم و پلاس [...] که از گوشه‌های دیگر زیاده یعنی درازتر باشد» ذکر شده است (دهخدا، ذیل کوس). در متن حکیم چاچی، در معنی جامه و نزدیک به توضیح تهذیب‌اللغة است: «و جهاز فاطمه چگونه بود؟ و مرفقه ديبا و کوس‌های به‌زر چند بود؟ و قزاقند ديبا چند بود؟». (۱۱۳ رو)

گراییدن

در ناظم‌الاطباء، به معنی «آزمودن و سنجیدن» آمده است (ناظم‌الاطباء، ذیل گراییدن). در نسخه حکیم چاچی، یک بار و در معنای ارزیدن به کار رفته:

از زمین به آسمان مصیبتی برنشود، زشتر و پلیدتر و گنده‌تر و به خدای دشمن‌تر، از آن بنده‌ای که چنین پندارد که «من کسی هستم و به‌جز من کس نیست»؛ خویشان را هزار من شمرد و به‌نزد خدای تعالی دانگ سنگی نگراید. (۵۱ رو)

و ظاهراً با «گرایستن» (در معنی «متماایل شدن») از یک ریشه است ولی به لحاظ معنایی نه. بهار گراییدن را از افعال غریبی برشمرده که استعمالش به کلی از میان رفته و، برای آن، معانی «برگرفتن» و «امتحان کردن» و «سبک‌سنگین کردن» ذکر کرده است (بهار ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۳). فرّخی گوید:

نخستم برگراییدی و لختی آزمون کردی
چو گفتم هرچه خواهی کن، فسار از سر برون کردی
(فرّخی سیستانی ۱۳۳۵، ص ۴۰۴)

گرایستن / گزاییدن

به معنی زیان و گزند رساندن به کسی یا چیزی. در نسخه خطی مقاصد اللّغة، واژه «الحیف» به بگزایست برگردانده شده است (مقاصد اللّغة، کتابت قرن هشتم قمری، عکس ش IR10-19258). در رساله حکیم چاچی، هردو صورت ماضی و مضارع آن آمده:

- گزایستن: «آن برادران یوسف، که به جای یوسف آن چنان کردند، سپس چهارصد سال فرزندان را زیان داشت و بگزایست که به دست فرعون و فرعونیان اسیر افتادند» (۱۰۴ رو). در ترجمه تفسیر طبری (۱۳۳۹، ج ۷، ص ۱۸۱۴) چنین می‌خوانیم: «و نیست رنج‌نماید [ح: گزایستن] ایشان را چیزی مگر به فرمان خدای».

- گزاییدن: «چون به من عاصی باشی، بر تو به خشم شوم تا از آن خشم من به هفت قرن بیرون برسد مضرت کند و بگزاید» (۱۰۴ رو). و نیز رودکی گوید:

چون دوستی تو نکرد سودم
کی دشمنی تو مرا گزاید؟
(رودکی؛ رواقی ۱۳۹۹، ص ۲۷۸)

و باز در این بیت رودکی (صورت ماضی و مضارع، هردو):

وآن کجا بگوارید ناگوار شده‌ست
وآن کجا نگزایست گشت زود گزای
(رودکی؛ همان ۱۳۹۹، ص ۳۴)

گیراسته

از مصدر گیراندن مشتق از گرفتن (همان ۱۳۸۱، ذیل پوست‌گراه و پوست‌گیری). در متن ما، سه بار و در معنی پیراسته و منزه شدن آمده است: «و ثواب و درجات صابران دهد تا تن تو گیراسته گرداند؛ چنان‌که تن پیغامبران گیراسته است» (۱۱ رو) و «چرم خر را کیمخت کنند و هر چیزی که از وی بکنند استوار آید، ازیراکه نیکو گیراسته آیدش» (۱۶ پشت). از این مصدر، کلمات پوست‌گراه - «در سنه سبعین و ثلاثمانه برفته از دنیا؛ پوست‌گراه بود» (خواجeh عبدالله انصاری ۱۳۸۹، ص ۵۳۲) - و پوست‌گیری (الدّبّاغ) و گویراش را نیز داریم. (ادیب کرمینی ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۹)

لپان

در فرهنگ‌ها، این واژه به دو صورت لپان و لیان و در معنی درخشان و روشن ضبط شده است. در لغت فرس، تصحیح مجتبائی و صادقی، صورت لپان ضبط شده و آمده «لپان تابش دهنده بود و فروغ» (اسدی طوسی ۱۳۶۵، ص ۱۹۰) اما در تصحیح دبیرسیاقتی (همان ۱۳۳۶، ص ۱۴۳) صورت لیان و به معنی «فروغ آینه» و «روشن» ضبط شده است. در مجمع‌الفرس تصریح شده: «لپان رخشان باشد و در نسخه مفزیدالفضلان (تشمع عربی) آمده است» (شروزی کاشانی، ذیل لپان) و در هردو فرهنگ به این شعر فرّخی استناد شده (همان‌جاها):

«گردون ز برق تیغ چو آتش لپان لپان کوه از غریو کوس چو کشتی نوان‌نوان»

اما نکته مهم اینکه در دیوان فرّخی لیان ضبط شده نه لپان و مصحح (دبیرسیاقتی) در پاورقی به ضبط لپان در نسخه بدل اشاره کرده است (فرّخی سیستانی ۱۳۳۵، ص ۳۳۰). به گمان نگارندگان این مقاله، ضبط دوگانه لپان و لیان در یک معنی واحد در فرهنگ‌ها اشتباه است و، با تأمل در متون فارسی، دریافت می‌شود دو واژه مجزا از یکدیگرند و نمی‌توان معنایی واحد برای آن دو متصور شد بلکه، برای هردو، شواهدی در متون فارسی وجود دارد:

- لپان: در همان معنای «تابش دهنده و درخشان» (نخجوانی ۱۳۵۵/۲۵۳۵، ص ۲۵۲). خاقانی گوید:

جمشید کیانی نه که خورشید لیانی کز نور عیانی همه رخ عین سنایی
(خاقانی شروانی ۱۳۳۸، ص ۴۳۸؛ و نیز لغت‌نامه، ذیل لیان)

- لپان: در معنای جنبان و متحرک. اگرچه تمام فرهنگ‌ها لیان و لپان را یک واژه و در یک معنی دانسته‌اند، با مراجعه به متون فارسی و استقصای بیشتر، یک شاهد برای لپان در معنی جنبان و متحرک یافته شد: «اثین او، به سبب زحمت و استرخای مفاصل، فروهلیده بود و مانند گوش‌های دراز و آویزان شده و همچنان لپان و جنبان بمانده» (نغری ۱۳۵۲، ص ۳۳۳). در رساله حکیم چاچی نیز لپان در معنای اخیر آمده: «خواهی تادلت روشن و اندر طاعت‌ها دولت یابی و چون ماهی در دریا می‌روی لپان و تابان؟» (۶ پشت). گفتنی است تابان، چنان‌که در لغت‌نامه هم آمده، افزون‌بر معنای «روشن» و «درخشان»، در معنای «زمین لغزان» و «لغزان» (= جنبان) هم آمده است و خود این می‌تواند لپان در معنی جنبان و متحرک را تأیید و تقویت کند؛ با لحاظ داشتن ابهام به درخشان (تابان و لیان).

مثلاً

در دستور زبان فارسی انوری، این واژه از مقوله قیدهای مختص است و همچون بسیاری از قیدهای تنوین‌دار می‌توان، با حذف تنوین و افزودن حرف اضافه به اولش، آن را به صورت غیر منوّن درآورد:

«مثلاً = به‌مثال» (انوری ۱۳۸۵، ص ۲۲۳). خطیب‌رهبر مثل را «شبه حرف اضافه» ای برای «مشابهت» دانسته است (خطیب‌رهبر ۱۳۶۷، ص ۴۵۵). طبق تعاریف سنتی در کتاب‌های دستوری، مثلاً قیدی است که در معنی حقیقی و واژگانی خود «همانندی» را می‌رساند. اما در متن حکیم چاچی این‌گونه است که به‌مثال دقیقاً مترادف مثلاً «برای مثال» / «به‌طور مثال» است: «اگر به‌مثال خدای تعالی مر پیغامبران را و فریشتگان و همه نیکان را به این تن شفیع آری، که بطاعی مکن، گردن ندهد و دست ندهد» (۷ رو) و مثلاً در معنایی غیر از معنای رایج خود «به‌طور مثال» و با معنایی مستقل از به‌مثال به کار رفته است. در متن حکیم چاچی، در معنی «هرآینه» و «همانا» و به‌منزله قید تأکید به کار رفته:

گفتا: آن که درین تن نهاده است اگر بر آسمان نهادی مثلاً دعوی خدای کردی و اگر اندر زمین نهادی دعوی خدایی کردی. (۱۸ رو)

گفتا: خدای تعالی را فریشتگان اند که از بیم خدای تعالی چنان بگریند که از آب چشم ایشان کشتی‌ها کار کند؛ مثلاً باز بخروشند و زاری کنند و گویند: «یارب، مگیر ما را بر آن پرسیدنی‌ها که از اندرون است که خرد ما مر آن را می‌اندر نیابد». (۲۴ رو)

مَخْنَدَه

در کتاب *البلغة، الهامة* به «مخنده» برگردانده شده است (کردی نیشابوری ۱۳۵۵/۲۵۳۵، ص ۷۴). در لغت‌نامه (به نقل از فرهنگ *آندراج و برهان قاطع*) آمده: «جنبنده و خزنده را گویند که مراد حشرات الارض باشد» (دهخدا، ذیل مخنده) اما شاهدی برای آن ذکر نشده است. در متن حکیم چاچی نیز در همین معنی آمده: «وی را بر تختی خوابانند تا بر بالاتر بود تا مَخْنَدَه زمین قصد وی نکند». (۱۲۶ رو)

ناشمارژک

ترکیبی است از «ناشمار» + «ژک». پسوند ژک از واژگان سغدی است که در هیچ متنی به این صورت کتابت نشده. حکیم چاچی آورده است: «نبینی که تا فرعون بود و ناشمارژک بود در میان مردمان به خدایی دعوی نکرد و تا ثعلبه ناشمارژک بود در میان خلق حمامة المسجد بود» (۵۵ رو). با تدقیق درباره‌ی واژه مزبور، نزدیک‌ترین تحقیق به آن را مقاله «شاهنامه را چگونه باید خواند؟» (نگارش علی رواقی) یافتیم که با نقل این بیت از شاهنامه:

سرس تنگ بگرفت و یک پوشه چاک بداد و نبود آگه از شرم و باک

در باره واژه «چاک» چنین می نویسد: «پسوندها چک، چچک، و چاک از پساوندهای پرکاربرد و رایج زبان سغدی» (رواقی ۱۳۸۰، ص ۲۱) و کم کاربرد زبان فارسی اند که، در پاره‌ای موارد، به واژه همراه خود معنا نمی دهند (همان، ص ۲۲؛ و نیز رک. همان ۱۳۹۴، ص ۶۱). در فرهنگ سغدی نیز پسوند ژک نیامده اما پسوند چاک و چیک به همراه واژه آمده است بی آنکه معنای خاصی به واژه بدهد؛ مانند کوچک: *rinčāk* (قریب، ش ۸۶۴۰) که در این کلمه پسوند چاک (*čāk*) آمده و کم: *rinčik* (همان، ش ۸۶۴۷) که در این کلمه این پسوند به صورت چیک (*čik*) باقی مانده است. به هر حال، این واژه، که به صورت پسوند کاربرد داشته و دارد، در متن حکیم چاچی نیز در همان معنای ناشمار و ناچیز است. در *دییاج‌الاسماء*، دوبار ترکیب *ناشمارچیک* ضبط شده است: یک بار در معنی کلمه «الخامل» (*دییاج‌الاسماء* ۱۳۹۷، ص ۷۹) و دیگر بار در توضیح کلمه «الرّاع»: «مردم انبوه ناشمارچیک بی خیر» (همان، ص ۱۰۱). در ادامه می افزاییم که، در *طبقات الصّوقیه*، واژه *ژکه* آورده شده است: «آن نقطه نه از حرف است اما از شرط حرف است که نبود آن *ژکه* عیب بود». (خواج‌عبدالله انصاری ۱۳۹۶، ص ۳۳۴)

نُکروف

این واژه را در دیگر متون چاپی نظم و نثر نیافتیم اما در متن ما هست: «چون موغی^۱ تو؛ سُکروف فی الدُّنیا نُکروف فی الآخرة» (۸۷ پشت). در *السامی فی الاسامی*، «سُکرفنده» در معنی «عُثور» آمده است (میدانی ۱۳۵۴، ص ۱۳۸). در تفسیر قرآن پاک، «سُکروف» در معنی «خاسر و زیانکار» آمده: «فأولئك ايشانند زیان‌زدگان سُکروفان» (رواقی ۱۳۸۳ الف، ص ۸۲). با توجه به معنای جمله و عطف نُکروف به سُکروف، نُکروف نیز در همان معنی خاسر و زیانکار مفروض است و ضبط تلفظ نیز قیاسی است.

وساندن

(شاید وساندن) که به صورت *وسادن* نیز کتابت شده است. در رساله حکیم چاچی، در معنی تجهیز و آماده‌سازی تابوت (جنازه) آمده است: «بدین توبره خویش می بینم آن شوم‌مرده‌سوی و آن *وساندن* جنازه و چون مرده را بر جنازه نهند و می تازند» (۶۱ پشت) و «بدین توبره خویش می بینم آن *وسادن* جنازه و تکبیر کرده و ربوده و به گورستان اندر تاخته» (۶۲ رو). *وساندن*، در این معنی، در هیچ فرهنگی نیامده است. در فرهنگ جامع زبان فارسی فقط مدخل *اوسان* (*avsān*) و *فسان* (*fasān*) در معنی «نوعی سنگ تیزکننده اجسام برنده» وجود دارد (صادقی ۱۳۹۲، ذیل *اوسان* و *فسان*) و در لغت‌نامه *وسن* در معنی «خواب» آمده است (دهخدا، ذیل

۱. دبیرسیاقی مصحح *السامی فی الاسامی*، در حاشیه، چنین آورده: «گبر: موغ به لغت ماوراءالنهری». (میدانی ۱۳۵۴، ص ۳۴۹)

وسن). در تکملة الأصناف، در توضیح واژه‌های «العثکال» و «العُثْکُول» آمده: «شاخ خرما و قیل و سنده خرما» (ادیب کرمنی ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۷۱). در المنجد (معلوف، ذیل ع ث ک)، «عُثْکَل» زینت دادن هودج و «عُثْکُول» (در یک معنی) پشم و منگوله بافته جهت زینت هودج تعریف شده است. اگر بپذیریم یک معنای و سنده زینت دادن باشد، در متن حکیم چاچی، وساندن نه از مدخل اوسان است و نه در معنی خواباندن بلکه مجازاً در معنی تجهیز و آماده‌سازی تابوت است.

۲. کلمات مهم متن (مربوط به حوزه ماوراءالنهر و غیر آن)

آب‌دستگاه

به معنی آبریزگاه و جای قضای حاجت: «نعمت به اندازه خور؛ طاعت بی اندازه کن، ازیراکه خورده به گند افتد؛ داده به گنج افتد. از خورده به شکم افتد و از شکم به آب‌دستگاه اندر افتد» (۲ پست). در تکملة الأصناف، در ترجمه کلمات «المِرضاح» (ادیب کرمنی ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۳۳) و «المخروءة» (همان، ص ۶۷۶) «آب‌دستگاه» آمده. در دیباج‌الاسماء نیز کلمات «الْخِلاء» (۱۳۹۷، ص ۷۳) و «المخْرَج» (ص ۲۳۲) به «آب‌دستگاه» برگردانده شده است.

آماج

آماج و اماج شکل‌های دیگر آماج در متون فرارودی است؛ در معنی «آهنِ گاوآهن که در زمین فروکنند» (رواقی ۱۳۸۳، ب، ص ۱۷):

حاتم گفت: «یا زن، چه کاریم؟ که ما را نه زمین است و نه گاو...» [...] گفتا: «بیای تا به یک جای یوغ گیریم و زانوا را آماج کنیم و یادکرد خدای تعالی تخم افکنیم». (۱۲۴ رو)

و، در تکملة الأصناف، واژه «المَقْلَب» به «آماج» (ادیب کرمنی ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۶) و در دیباج‌الاسماء (۱۳۹۷، ص ۲۳۰) به «آماج» ترجمه شده است.

اندربای

به معنی نیازمندی و مایحتاج: «گفتا: نیک‌خوار را چیز نبود و چون اندربای شودش هیچ چیز کم نشود» (۳۳ پست) و «هرکه ورا آنچه اندربای نیست بماند دلش فارغ شد از همه غم‌ها» (۷۹ پست). فرخی گوید:

مهرگان رسم عجم داشت به پای جشن او بود چو چشم اندربای
(فرخی سیستانی ۱۳۳۵، ص ۳۳۸)

برافتادن

به معنی متوجه شدن و دانستن: «گفتا: "بی نیاز را از نیاز بی نیاز دی؟" گفتا: "برنیفتادم که چه گفتی! تو تفسیر کن"» (۱۳ پشت). این کلمه در متون فرارودی نمونه دارد: «و از برافتاد قرآن و کاربستن به قرآن غافل گشته‌اید». (نسفی قلانسی ۱۳۸۵، ص ۲۸۲؛ و نیز رک. رواقی ۱۳۹۴، ص ۲۱)

بردفسیده

به معنی متصل و چسبیده: «خداوند خانه نان جوین آوردش و انگشت به میانه نان بردفسیده» (۴۷ پشت). مؤلف هدایة المتعلمین بردفسیدن را فارسی بخاری دانسته است (اخوینی بخاری ۱۳۴۴، ص ۶۵) و در موضعی دیگر از کتاب خود چنین آورده: «گرده دو است: یکی سوی راست و دیگر سوی چپ و هر دو بردفسیده‌اند بر مهره‌های پشتمازه» (همان، ص ۹۳). در نسخه خطی مقاصد اللغه (کتابت قرن هشتم هجری قمری، IR10-19258، ۷۴ رو) نیز، در معنای «عَبَق»، بردفسیده آمده است.

برسری

به معنی اضافه‌بر: «دشنام برسری یعنی نخست مزاح بود، باز دشنام برسری» (۲۶ رو). ابوشکور گوید: چنان کامدی، آن چنان بگذری خور و پوش افزون تو را برسری (ابوشکور بلخی؛ مدبری ۱۳۷۰، ص ۹۷)

بوش

به معنی هیبت و عظمت: «شبلی گفت: "از ما چه دیدی؟" گفت: "از بهر آنکه تنی چند را پیش خویش حاجتی و بوشی و عظمتی در خود نهاده‌ای"». (۹۱ پشت)

به سوزدن

به معنی سرزنش کردن: «حق آنست که ورا به سر نزنند سرزنش نکند که تو درویشی یا زشتی یا آنچه بدین ماند». (۱۲۳ پشت)

پازاج

به معنی قابله (دیباچ/الأسماء ۱۳۹۷، ص ۲۰۸): «و دیگر زن پازاج که از خانه بیرون آید با چادر ریم‌ناک». (۱۲۳ رو)

پزمان

به معنی اندوهگین: «خدای تعالی مرا بیافرید بدین صفت بدین نیکویی از بهر تو و به تو فرستاد تا تو را به گور بی‌پزمان دارم تا روز بزرگ» (۶۴ پشت). در تفسیر نسفی، فعل «تَسْوُّهُم»، چنان‌که رواقی در «گونه‌شناسی متن‌های فارسی» توجّه داده، به «غمگین و پزمان می‌شوند» برگردانده شده است. (رواقی ۱۳۹۴، ص ۲۳)

پشک

به معنی شبنم: «گفتا: شادی مر خرد را چنان بکشد چون پشک مر برگ را به وقت تیرماه» (۲۱ پشت) و «حسد مر نیک‌ها را چنان بکشد چون آفتاب پشک را». (۷۳ پشت)

پَلْغده

به معنی گندیده: «عَگّه را بینی به باغ اندر، به درختی بر، خانه کند. و چون خداوند باغ به باغ اندر نیامده باشد، که وی بانگ برگیرد، پس بایستی که خداوند باغ به جای ماندی از بهر دو خایه پَلْغده وی» (۸۲ پشت). در زبان فارسی فرارودی (رواقی ۱۳۸۳، ص ۹۳)، این بیت از سوزنی شاهد آمده است:
«دو خایه کرد و پَلْغده شد و هم اندر حال شکست و ریخت همان جا سفیده زرده».

پیش‌رونده

به معنی عامل و مجری: «پس هرکه را ترس غم شدن ایمان بود و از مسلمانی نشانی است که از گناهان پرهیز کند و فرمان‌های خدای تعالی را پیش‌رونده باشد» (۲۷ پشت). در فرهنگ کتایات سخن، پیش‌رفتن در معنی «عمل کردن» نیز آمده است. (انوری ۱۳۹۰، ذیل پیش‌رفتن)

چاش / جاش

به معنی «توده و پشته گندم یا انگور» (رواقی ۱۳۸۳، ص ۱۳۸۳، ذیل چاش): «مردمان بوده‌اند که با خداوند زیرکی کرده‌اند؛ جاش بنهادندی از گندم یا از جو [...] و مهمانان را بیاوردندی و گفتندی: "هلایت! ازین بخورید"» (۴۴ رو). و نیز این شاهد: «یک درم بر برادر مسلمان نفقه نکنم از بهر حق؛ و حرمت مؤمن را فاضل‌تر چون جاشی دینار بهر ثواب» (۴۴ پشت). جاش صورتی دیگر از چاش است که در متن به کار رفته: «یادکرد خدای تعالی تخم افکنیم و محراب را زمین کنیم [...] و به صراطش جاش کنیم و به ترازو بسنجیم». (۱۲۴ رو)

خواستاری کردن

به معنی طلب کردن: «پدر ایشان گاه‌گاه بیامدی و گفتی: "کودکان کجایند؟" مادر گفتی: "انده مدار که نیک خوابانیده‌ام. تو با مهمانان باش و ایشان را نیکودار". این پدر چند باز خواستاری کرد که کجایند؟». (۸۳ رو)

درونه

به معنی کمان: «و اگر دو یست سال عبادت کند تا چنان شود به باریکی چون زه کمان و کوز^(۳) (کوژ) شود چون درونه» (۵۶ رو). رودکی گوید:

سفید برف برآمد ز کوهسارسیاه و چون درونه شد آن سرو بوستان آرا
(رودکی؛ رواقی ۱۳۹۹، ص ۳۴)

دستان آور

به معنی چله‌گر: «دیگر گروه، به خوی، روبه‌اند دستان آور و فریبده». (۱۲۴ پشت)

زخیدن

به معنی نالیدن: «و چون شبانگاه بانگ هاون برخیزد چنان بود گویی آن هاون بر دل و بر سر و روی وی برمی‌زنند؛ ایشان کوز کوبند و بلبل ورا دل درد می‌کند و می‌زخد» (۷۲ پشت). زخان^۱ نیز از این مصدر است: «شما بدمردمانید که مرده به سنت مغان به نزد خدای می‌فرستید؛ یکی داغ بر پهلوی ایشان نهاد؛ تا خانه زخان زخان می‌رفتند». (۱۱۳ پشت)

شیشت

به معنی کراهیت و گرانی طبع: «گفتا: بدین لختی نان ایمن باش تا بر شیشت فرد بود» (۷۵ پشت). معروفی بلخی گفته است:

حاکم آمد یکی بغیض و شیشت و ریشکی گنده و پلیدک و زشت
(معروفی بلخی؛ مدبری ۱۳۷۰، ص ۱۲۰)

و، در معجم شاهنامه (علوی طوسی ۱۳۵۳، بخش دوم، ص ۱۰)، شیشت به معنی «زشت» آمده:
ز مادر بزادی به دیدار زشت به کردار ناخوش بماندی شیشت

۱. تلفظ براساس نسخه است.

شرفاک

شرفه به معنی «صدا و بانگ آهسته و نرم». در نوشته‌های فرارودی با کلمات گوناگون هم‌نشین شده (رواقی ۱۳۸۳ ب، ذیل شرفه) و در رساله حکیم چاچی نیز در همان معنای مزبور آمده است: «[...] کتاب نگاه می‌کرد؛ چون شرفاک نردبان بشنید، نگاه کرد دید یکی مرد سلطان را پرسیدش که "چه حاجت داری؟"» (۱۲۰ پست). ابوشکور گوید:

توانگر به‌زردیک زن خفته بود زن از خواب شرفاک مردم شنود
(ابوشکور بلخی؛ لازار ۱۳۶۱، ص ۹۸)

شوخی کردن

به معنی سماجت کردن: «گفت: ای زن، من چندبار عهد شکستم؛ نیارم برداشتن. آن زن از بس شوخی که کرد آخر آن مرد برخاست.» (۳۸ پست)

غنده / مرغنده

به معنی گرد و گلوله. غند، در نوشته‌های قدیم فارسی، به معنی جمع شده و فراهم آمده کاربرد دارد (رواقی ۱۳۸۳ ب، ص ۲۷۱) و به صورت مرغنده نیز آمده است (نخجوانی ۱۳۵۵/۲۵۳۵ ش، ص ۲۹۰). در کتاب حکیم چاچی، هردو صورت کلمه به کار رفته: «یکی جای مهمان بود، آن خداوند خانه ترش روی بود نشسته؛ گویی غنده برف از پیشانی فروآویخته [...]». هر زمانی این طعام به شکم ما مرغنده می‌گردد» (۴۶ رو). در هدایایه‌المتعلمین آمده: «و هیچ مرغنده نبود که ریم خواهدی کردن» (اخوینی بخاری ۱۳۴۴، ص ۵۵۱). در شاعران بی‌دیوان، در شعری از قریع‌الدهر آمده:

ابروش کمان‌سان شده، بینیش چو مشته وآن ریش سپید آمده چون غنده پنبه
(قریع‌الدهر؛ مدبری ۱۳۷۰، ص ۳۳۳)

کاک

«مرد" باشد به زبان ماوراءالنهری» (رواقی ۱۳۸۳ ب، ص ۱۵): «مردی از بخارا به حج [رفت]؛ و بخاری [مرد] را، به جای دیگر، کاک خوانند» (۹۴ رو) و «از بالای کعبه کاغذی پزان بیامد و پیش وی فرود آمد؛ کاک شاد شد». (همان‌جا)

کراشیده

به معنی پریشان: «در حال چنان واجب کند که وقتِ ورا کراشیده نگردانمی» (۱۰۳ رو). در این بیت آغاجی بخارایی آمده است:

بُتّا، تا جدا گشتم از روی تو کراشیده و تیره شد کار من
(آغاجی بخارایی؛ مدبری ۱۳۷۰، ص ۱۹۴)

کرای کردن

به معنی سزاوار بودن: «چون بامداد برخیزی، بنگر که کرای کار که را کرده باید». (۱۷ رو)

کژه

به معنی موریانه یا شپش: «چنان باید که چون پاسبان باشد از بهر دشمنان ازین سو و از آن سو می دود، می نهد، و می بردارد تا کژه نزند و موش نزند و گنده نشود». (۱۱۶ رو)

کنانه

به معنی قدیمی و کهنه؛ صورت دیگر آن کهنانه است: «ایدون گویند که ربیع ابن خثیم نان شکسته به درویش ندادی و نه نیز جامه کنانه» (۴۱ رو) و از واژگان فرارودی است: «به غذاهای گرم راحت یابد از بیماری‌ها؛ به‌خاصه از شراب کهنانه انگوری». (رواقی ۱۳۸۳ ب، ص ۳۲۰)

گسی کردن

به معنی روان کردن: «چون چیزی دوست داری و از تو برود، اندوه آن چیز با وی گسی کن» (۴۱ رو). رودکی گوید:
چون گسی کردمت به دستک خویش گنه خویش بر تو افکندم
(رودکی؛ رواقی ۱۳۹۹، ص ۲۴)

مان

به معنی اموال و دارایی (همان ۱۳۹۴، ص ۸): «سه‌دیگر همسایگان ورا از وی مان مؤاسات نیست» (۴۰ پشت). چنان‌که مؤلف تاریخ تکوین زبان فارسی توجه داده است، این کلمه به‌تنهایی در متون به کار رفته؛ از جمله این بیت شاهنامه:

همه پادشاهید بر مان خویش نگهبان مرز و نگهبان کیش
(فردوسی؛ صادقی ۱۳۵۷، ص ۱۰۵)

مزه‌بودن

به معنی لذت‌داشتن: «هرکی مزه ذکر تو نیافته است، وی اندرین جهان بی مزه است» (۹۳ پشت). در لسان‌التنزیل آمده است: «لذّة: بامزه» (۱۳۴۴، ص ۷۹) و «اللذّاذة و لذّة: مزه‌یافتن» (همان، ص ۸۴). در نسخه خطی مقاصد اللّغة (کتابت قرن هشتم هجری قمری، IR10-19258، ۱۱۶ پشت) نیز تَلذَّذُ به «مزه‌جستن» برگردانده شده است.

نغوله

به معنی زلف: «هرکه بی توبه بمیرد، شب نخستین به گور اندر سه‌هزار بار بنشانند؛ مرد را ریش گیرند و زن را نغوله بگیرند». (۶۳ رو)

نوفاک

نوفه به معنی «پژواک» و «انعکاس صدا» (رواقی ۱۳۸۳ ب، ذیل نوفه): «چون به آهنگران برگذشتی، آن نوفاک آتش و آن بانگ‌ها پتک بشنیدی» (۶۳ رو). در تکملة الأصفان، «الزّجّل» به معنی «بانگ و نوف» آمده است. (ادیب کریمینی ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۰)

نُهاز

به معنی پیشرو رمه: «گوسفند بخته را گلو برند و آن بز نُهاز را هم گلو برند» (۵۲ پشت). خسروی سرخسی گفته است (مدبری ۱۳۷۰، ص ۱۷۶):

زانکه نُهاز است و تویی گوسفند آن نه‌ازت بکشند زینهار

در لغت‌نامه (به نقل از فرهنگ جهانگیری)، نُخراز نیز در معنای «پیشرو گله» آمده است. (دهخدا، ذیل نخراز)

پی‌نوشت‌ها

(۱). در کتاب‌المصادر، پِش در معنی «قفل» آمده است (زوزنی ۱۳۷۴، ص ۸۱) و در تعلیقات کتاب تصریح شده: «در لهجه مشهدی، این واژه، غیر از معنی مذکور، به معنی "بند آب" است و ظاهراً در آن نیز معنی اصلی پِش، یعنی "بستن"، ملحوظ است». (همان، ص ۳۳۸)

(۲). همچنین، برای اطلاع از دیگر معانی کوس («گهواره-گهواره-گاه‌خواره، کوستن-کویستن، کوس-گوس، سیبل، بروت»)، رک. صادقی ۱۳۹۹، ص ۸۶-۱۰۰.

(۳). با توجه به رسم‌الخط نسخه، حرف ژ با سه نقطه کتابت و از حرف ز تفکیک شده است؛ از این رو، کتابت کوز بر کوز مرّیح است. می‌افزاییم که در فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی نیز کوز (kūz) به معنی «خمیده» آمده است. (حسن‌دوست، ذیل کوز)

منابع

- آخوینی بخاری، ابوبکر ربیع بن احمد (۱۳۴۴)، *هدایة المتعلمین فی الطب*، به کوشش جلال متینی، مشهد، چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد.
- ادیب گرمینی، علی بن محمد (۱۳۸۵)، *تکملة الأصناف* (فرهنگ عربی-فارسی؛ از قرن ششم هجری)، به کوشش علی رواقی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ازهری هروی، ابومنصور محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق/۲۰۰۱ م)، *تهذیب اللغه*، تحقیق و تصحیح محمد عوض مرعب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسدی طوسی، ابومنصور احمد بن علی (۱۳۳۶)، *لغت فرس*، به کوشش سید محمد دبیرسیاقی، تهران، طهوری.
- _____ (۱۳۶۵)، *لغت فرس* (لغت دری؛ براساس نسخه دانشگاه پنجاب (لاهور) و مقابله با یازده نسخه دیگر و فرهنگ‌های معتبر قدیم فارسی)، به تصحیح و تحشیة فتح‌الله مجتبائی و علی اشرف صادقی، تهران، خوارزمی.
- انوری، حسن (۱۳۸۵)، *دستور زبان فارسی ۲*، ویرایش چهارم، تهران، فاطمی.
- _____ (۱۳۹۰)، *فرهنگ کنایات سخن*، چاپ سوم، تهران، سخن.
- بهار، محمدتقی (۱۳۸۱)، *سبک‌شناسی (یا تاریخ تطوّر نثر فارسی)*، تهران، زوّار.
- ترجمه تفسیر طبری (۱۳۳۹)، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ترجمه مقامات حریری (۱۳۶۵)، پژوهش و تصحیح علی رواقی، تهران، مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی.
- ثغری، عماد بن محمد (۱۳۵۲)، *طوطی‌نامه* (جواهرالاسمار)، به اهتمام شمس‌الدین آل احمد، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- حاجی سیدآقای، اکرم (۱۳۹۸)، «ویژگی‌های زبانی قرآن مترجم ۲۰۰۳»، *فرهنگ‌نویسی* (ویژه‌نامه‌نامه فرهنگستان)، دوره اول، ش ۱۵، تابستان، ص ۲۰۷-۲۱۸.
- حسن دوست، محمد (۱۳۸۳)، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، زیر نظر بهمن سرکاراتی، چاپ سوم، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار).
- خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۳۸)، *دیوان خاقانی شروانی*، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران، زوّار.
- خطیب‌رهبر، خلیل (۱۳۶۷)، *دستور زبان فارسی* (کتاب حروف اضافه و ربط)، چاپ دوم، تهران، سعدی.
- خواججه‌عبدالله انصاری، ابواسماعیل (۱۳۸۹)، *مجموعه رسائل فارسی*، تصحیح محمدسرور مولایی، چاپ سوم، تهران، سروش.
- _____ (۱۳۹۶)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمدسرور مولایی، چاپ سوم، تهران، سخن.
- دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۶۳)، *فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا-روزنه.
- دیباچ‌الاسماء (۱۳۹۷)، تصحیح و تحقیق علی اصغر اسکندری، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- رواقی، علی (۱۳۸۰)، «شاهنامه را چگونه باید خواند ۲»، *نامه انجمن*، سال اول، ش ۲، تابستان، ص ۱۷-۳۸.
- _____ (۱۳۸۱)، *ذیل فرهنگ‌های فارسی*، تهران، هرمس.
- _____ (۱۳۸۳ الف)، *تفسیر قرآن پاک*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____ (۱۳۸۳ ب)، *زبان فارسی فرارودی [تاجیکی]*، تهران، هرمس.

- _____ (۱۳۹۴)، «گونه‌شناسی متن‌های فارسی» (گونه فارسی فرارودی (ماوراءالنهری)؛ با نگاهی به کتاب ارشاد)، آینه میراث (دوفصلنامه ویژه پژوهش‌های متن‌شناسی)، دوره جدید، سال سیزدهم، ضمیمه ش ۳۹، بهار، ص ۳-۱۵۴.
- _____ (۱۳۹۹)، سروده‌های رودکی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار).
- زنجی سجزی، محمود بن عمر (۱۳۶۴)، مهذب الأسماء فی مرتب الحروف والأشیاء، تصحیح محمدحسین مصطفوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- زوزنی، قاضی ابوعبدالله حسین بن احمد (۱۳۷۴)، کتاب المصاדר، به اهتمام تقی بیخش، تهران، البرز.
- سُروری کاشانی، محمدقاسم بن حاجی محمد (۱۳۴۰)، فرهنگ مجمع الفرس (فرهنگ سُروری)، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، علمی.
- شاد، محمدپادشاه (۱۳۳۵)، فرهنگ آندراج، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، ختام.
- شاشی (حکیم چاچی)، یحیی بن الحسین (MS.Or,qurt 2123)، [پندنامه]، ش ۳۶۰، کتابخانه مرکزی برلین، ۲۵۰ برگ.
- صادقی، علی اشرف (۱۳۵۷)، تاریخ تکوین زبان فارسی، تهران، دانشگاه آزاد ایران.
- _____ (۱۳۹۲)، زیر نظر، فرهنگ جامع زبان فارسی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار).
- _____ (۱۳۹۹)، «مقوّا، گهواره گهخواره گاهخواره، کوستن ...» (پژوهش‌های لغوی)، فرهنگ‌نویسی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)، ش ۱۶، تابستان، ص ۸۳-۱۰۰.
- صفی‌پوری، عبدالرحیم بن عبدالکریم (۱۳۹۷)، مُنتهی الأرب فی لغات العرب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات علیرضا حاجیان‌نژاد، تهران، سخن.
- علوی طوسی، محمد بن الرضا (۱۳۵۳)، معجم شاهنامه، تصحیح و ترجمه حسین خدیوچم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- فرّخی سیستانی، ابوالحسن علی (۱۳۳۵)، دیوان حکیم فرّخی سیستانی، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، اقبال.
- فرهنگنامه قرآنی (۱۳۷۴)، با نظارت محمدجعفر یاحقی، تهیه و تنظیم گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- قریب، بدرالزمان (۱۳۷۴)، فرهنگ سغدی، تهران، فرهنگان.
- قلانسی نسفی (۱۳۸۵)، عبدالله بن محمد، ارشاد (در معرفت و وعظ و اخلاق)، تصحیح، مقدمه و تعلیقات عارف نوشاهی، تهران، میراث مکتوب.
- قهرمانی مقبل، علی اصغر (۱۳۹۰)، «دلالت معنایی "قَرَن" در زبان عربی و عبری و ارتباط آن با "ذوالقرنین" در قرآن کریم و کتاب مقدس»، نقد ادب عربی، دوره اول، ش ۲ (پیاپی ۶۰)، بهار و تابستان، ص ۹۷-۱۱۷.
- کردی نیشابوری، یعقوب (۱۳۵۵/۲۵۳۵ ش)، کتاب البلغة، به اهتمام مجتبی مینوی و فیروز حریرچی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۴۰۰)، «نسخه‌هایی تازه‌یاب از تفسیر قرآن خواجه‌عبدالله انصاری در ترکیه و نجف» (بخش نخست: دستور و واژگان فارسی در گویش هروی)، آینه پژوهش، دوره سی و دوم، ش ۱، فروردین و اردیبهشت، ص ۵-۶۲.
- کمانی فرد، سعیده (۱۳۸۸)، «کاربرد گونه‌شناسی در تعیین اصالت نسخ خطی»، متن پژوهی/ادبی، دوره سیزدهم، ش ۴۰ (پیاپی ۴۰)، تابستان، ص ۱۰۱-۱۱۵.
- لازار، ژیلبر (۱۳۶۱)، اشعار پراکنده قدیمی‌ترین شعرای فارسی‌زبان (از حنظله بادغیسی تا دقیقی (به‌غیر رودکی))، چاپ دوم، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.
- لسان‌التنزیل (۱۳۴۴)، به اهتمام مهدی محقق، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مجمعل التّواریخ والقصص (۱۳۱۸)، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، کلاله خاور.
 محمدی خمک، جواد (۱۳۹۱)، *واژه‌نامه‌ی سکزی* (فرهنگ لغات سیستمی)، تهران، سروش.
 مدبری، محمود (۱۳۷۰)، *شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان* (در قرن‌های ۳-۴-۵ هجری قمری)، تهران، پانوس.
 معلوف، لوئیس (۱۳۸۲)، *المنجد فی اللّغه*، ترجمه احمد سیاح، چاپ چهارم، تهران، اسلام.
 مقاصد اللّغه (کتابت قرن هشتم هجری قمری، IR10-19258 (تصویر نسخه خطی))، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
 مقدّم، محمد (۱۳۴۲)، *راهنمای ریشه فعل‌های ایرانی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 میدانی، ابوالفتح احمد بن محمد (۱۳۵۴)، *السّامی فی الّسامی* (فهرست القبایلی لغات و ترکیبات فارسی)، تصحیح سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
 نائل خانلری، پرویز (۱۳۷۴)، *تاریخ زبان فارسی*، تهران، علمی و فرهنگی.
 ناظم الاطباء، میرزا علی اکبر خان نفیسی (۱۳۱۸)، *فرهنگ ناظم الاطباء*، تهران، ختام.
 نخجوانی، محمد بن هندوشاه (۱۳۵۵ / ۲۵۳۵ ش)، *صحاح الفرس*، به اهتمام عبدالعلی طاعتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

References

Sources are in Persian unless otherwise has been specified.

- Adib Karmini, Ali ibn-Mohammad (2007), *Takmelat al-Asnāf* (Arabi-Farsi Dictionary; Since the 6th century AH), Ali Ravaghi (ed.), Tehran, Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries.
- Akhaveyni Bokhāri, Abubakr Rabi' ibn-Ahmad (1966), *Hadāyat al-Mota'allemin fi al-Teb*, Jalal Matini (ed.), Mashhad, Ferdowsi University of Mashhad.
- Alavi Tousi, Mohammad ibn-al-Reza (1975), *Mo'jam Shāhnāma*, Hossein Khadivjam (ed. & trans.), Tehran, Foundation of Iranian Culture.
- Anvari, Hassan (2007), *Persian Grammar 2*, 4th editoin, Tehran, Fātemi.
- _____ (2012), *Sokhan Dictionary of Metonymy*, 3rd print, Tehran, Sokhan.
- Asadi Tousi, Abu-Mansour Ahmad ibn-Ali (1958), *Loghat-e Fors*, Seyyed Mohammad Dabirsiaghi, Tehran, Tahouri.
- _____ (1957) *Loghat-e Fors* (Dari Word; according to a Manuscript of Panjab University (Lahour) with another 11 manuscripts and reliable old Persian Dictionaries), Fathollah Mojtabaei and Ali-Ashraf Sadeghi (eds.), Tehran, Khārazmi.
- Azhari Heravi, Abu-Mansour Mohammad ibn-Ahmad (2001), *Tahzib al-Loghah*, Mohammad Avaz Mar'ab, Beirut, Dār Ehyā' al-Torāth al-Arabi. [in Arabic]
- Bahar, Mohammad-Taghi (2003), *Stylistics* (with the history of persian Prose development), Tehran, Zavvār.
- Daneshpajouh, Mohammad-Taghi (1985), *List of Microfilms of Central Library of Tehran University*, Tehran, University of Tehran.
- Dehkhoa Ali-Akbar (1999), *Loghatnāmeḥ*, Tehran, Institute of Loghatnāmeḥ.
- Dibāj al-Asma'* (2019), Ali-Asghar Eskandari (ed.), Tehran, Library, Museum and Center of Documents of the Majlis Islamic Council.
- Farrokhi Sistāni, Abolhassan Ali (1957), *Diwān of Hakim Farrokhi Sistāni*, Seyyed Mohammad Dabirsiaghi (ed.), Tehran, Eghbal.

- Ghahremani Moghbel, Ali-Asghar (2012), «Semantic Implication of "Qarn" in Arabic and Hebrew and its relation with "Zolgharneyn" in Qur'an Karim and Holy Book», *Critique of Arabic Literature*, Vol. 1, No. 2, (Serial no. 60), Spring and Summer, pp. 97-117.
- Ghalanesi Nasafi (2007), Abdullah ibn-Mohammad, *Ershād* (on knowledge, preaching and morality), Āref Naushahi (ed.), Tehran, Miras-e Maktoub.
- Gharib, Badrozzaman (1996), *Sogdian Dictionary*, Tehran, Farhangān.
- Haji Seyyed Aghaei, Akram (2020), «Linguistic Features of Qur'an Motarjem 2003», *Lexicography (Nāme-ye Farhangestān)*, Vol. 1, No. 15, Summer, pp. 207-218.
- Hassandoust, Mohammad (2005), *Etymological Dictionary of Persian Language*, Bahman Sarkarati (ed.), 3rd print, Tehran, Academy of Persian Language and Literature (Nashr-e Āsār).
- Kama'ifard, Saeede (2010), «The use of Typology in Determining the Authenticity of Manuscripts», *Literary-Text Research*, Vol. 13, No. 40, (Serial no. 40), Summer, pp. 101-115.
- Kariminia, Morteza (2022), «Newly-Found Manuscripts of Qur'anic Interpretation by Khāje Ansāri in Turkey and Najaf» (First Section: Persian Grammar and Vocabularies in Heravi Dialect), *Ayne-ye Pajouhesh*, Vol. 32, No. 1, March, April & May, pp.5-62.
- Khaghani Sharvani, Badil ibn-Ali (1960), *Diwān of Khāghāni Sharvāni*, Ziyaeddin Sajjadi (ed.), Tehran, Zavvār.
- Khajeh Abdullah Ansari, Abu-Ismā'il (2011), *Collection of Persian Treatises*, Mohammad-Sarvar Molaei, 3rd print, Tehran, Soroush.
- _____ (2018), *Tabaghāt al-Sūfiya*, Mohammad-Sarvar Molaei (ed.), 3rd print, Tehran, Sokhan.
- Khatib Rahbar, Khalil (1989), *Persian Grammar* (Book of Prepositions and Conjunctions), 2nd print, Tehran, Sa'di.
- Kordi Neishabouri, Ya'qūb (1977), *Ketāb al-Bolghat*, Mojtaba Minovi and Firouz Harirchi (eds.), Tehran, Foundation of Iranian Culture.
- Lazar, Gilbert (1983), *Scattered Poems of the Oldest Poets of Persian Language* (from Hanzale-ye Bād Qaysi to Daghghi (except for Roudaki)), 2nd print, Tehran, Institut Fransais de Recherche en Iran (IFRT).
- Lesān al-Tanzil* (1965), Mehdi Mohaghegh (ed.), Tehran, Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketab.
- Ma'luf, Louis (1908), *Al-Munjid fi al-Loghat*, 5th print, Beirut, Katholikiiyye.
- Maqāsed al-Luqat* (handwritten manuscript, in 8th century AH, facsimile, IR10-19258), Tehran, Islamic Consultative Assembly Library.
- Meidani, Abolfath Ahmad ibn-Mohammad (1975), *Al-Sāmi fi al-Asāmi* (alphabetical list of Persian words and phrases), Seyyed Mohammad Dabirsiaghi (ed.), Tehran, Iranian Culture Foundation.
- Modabberi, Mahmoud (1992), *Biography and Poems of Poets without Diwan* (in the 3rd, 4th and 5th centuries AH), Tehran, Panous.
- Moghaddam, Mohammad (1963), *Guide to the Etymology of Iranian Verbs*, Tehran, University of Tehran.
- Mohammadi Khomak, Javad (2012), *Glossary of Sagzi Language* (Sistani Dictionary), Tehran, Soroush.
- Mojmal al-Tawārikh wa al-Qesas* (1939), Mohammad-Taghi Bahar, Tehran, Kolāle-ye Khāvar.
- Nakhjavāni, Mohammad ibn-Hindūshāh (1976), *Sehāh al-Fors*, Abdol'ali Tā'ati, Tehran, Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketab.
- Natel Khanlari, Parviz (1995), *A History of the Persian Language*, Tehran, Elmi va Farhangi.
- Nāzem-al-Atebbā', Mirzā-Ali-Akbar-Khān Nafisi (1939), *Farhang-e Nāzem-al-Atebbā'*; Tehran, Khayyam.
- Qur'anic Farhangnāme* (1996), Mohammad-Ja'far Yahaghi (ed.), Prepared by Department of Culture and Literature of Islamic Researches Foundation, Mashhad, Āstān-e Qods-e Razavi.

- Ravaghi, Ali (2011), *How to Read the Shāhnāma 2, Nāme-ye Anjoman*, Vol. 1, No. 2, Summer, pp. 18-38.
- _____ (2003), *Appendix of Persian Dictionaries*, Tehran, Hermes.
- _____ (2005 A), *Interpretation of Qur'an-e Pāk*, Tehran, Research Center for Humanities.
- _____ (2005 B), *Farāroudi Persian Language* (Tajiki), Tehran, Hermes.
- _____ (2016), «Typology of Persian Texts» (Persian Type of Farāroudi (language of Transoxiana)); with a look at Guidance Book), *Ayine-ye Miras* (biquarterly, a special issue for textual analysis), New Vol., 13th Vol., Suplimentary No. 39, Spring, pp. 3-154.
- _____ (2021), *Poems of Roudaki*, Tehran, Academy of Persian Language and Literature (Nashr-e Āsār).
- Sadeghi, Ali-Ashraf (1979), *History of Persian Language Evolution*, Tehran, Academy of Persian Language and Literature, Azād University of Iran.
- _____ (2014, ed.), *A Comprehensive Dictionary of Persian Language*, Tehran, Academy of Persian Language and Literature (Nashr-e Āsār).
- _____ (2021), «Moghavvā, Gahvāre, Gahkhāre, Gāhkhāre, Koustan ...» (lexical research), *Lexicography* (A special issue of *Nāme-ye Farhangestān*), No. 16, Summer, pp. 83-100.
- Safipouri, Abdolrahim ibn-Abdolkarim (2019), *Montaha al-Arb fi Loghāt al-Arab*, Ali-Reza Hajjanejad (ed.), Tehran, Sokhan.
- Saghri, Emad ibn-Mohammad (1974), *Tūtināme* (Javāher al-Asmār), Shamseddin Āl-e-Ahmad, Tehran, Foundation of Iranian Culture.
- Shād, Mohammad-Pasha (1957), *Dictionary of Anendāj*, Seyyed Mohammad Dabirsiaghi, Tehran, Khayyām.
- Shāshi (Hakim Chāchi), Yahyā ibn-al-Hossein (MS. Or.qurt2123), [*Pandnama*], No. 360, Central Library of Berlin, 259 pages.
- Sorūri Kāshāni, Mohammad-Qasem ibn Haji-Mohammad (1962), *Dictionary of Majma' al-Fors*, Seyyed Mohammad Dabirsiaghi, Tehran, Elmi.
- Translation of Maghāmāt-e Hariri* (1987), Ali Ravaghi (ed.), Tehran, Cultural Institute of Martyer Mohammad Ravaghi.
- Translation of Tafsir Tabari* (1961), Habib Yaghmaei (ed.), Tehran, University of Tehran.
- Zanji Sajzi, Mahmud ibn-Omar (1986), *Mohazzab al-Asma' fi Morattab al-Horūf va al-Ashyū'*, Mohammad-Hossein Mostafavi (ed.), Tehran, Elmi va Farhangi.
- Zouzani, Qazi Abu-Abdollah Hossein ibn-Ahmad (1995), *Ketāb al-Masāder*, Taghi Binesh (ed.), Tehran, Alborz.



تقدیر

تقدیمی بر تصحیح رستم‌نامه نقالان

عباس پارساطلب* (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

چکیده: طومارهای نقالی نه تنها در حوزه مطالعات ادبیات عامیانه بلکه در بررسی سیر و تحوّل داستان‌های حماسی از منابع درخور اعتنا قلمداد می‌شوند. وجود روایاتی منحصر به فرد در این طومارها، که نمونه‌شان در شاهنامه فردوسی و آثار حماسه‌سرایان ملی و مذهبی دیده نمی‌شود، به آن‌ها تشخیص و هویتی انکارناپذیر بخشیده است؛ ضمن آنکه مشابه نوادر لغات و اصطلاحات موجود در آن‌ها را هم به‌سختی در دیگر آثار زبان و ادبیات فارسی می‌توان یافت. از این رو، تصحیح انتقادی این طومارها، به‌روشی تخصصی و برابر با موازین درست علمی، از ملزومات ادب فارسی است و صرف تعلق این متون به حوزه ادبیات عامیانه نمی‌تواند به تسامح و تساهل در این مهم بینجامد. رستم‌نامه نقالان، متعلق به دوره قاجار و از مؤلفی ناشناخته، از جمله این طومارهاست که در ۱۳۹۸ به تصحیح محمدجعفر یاحقی و فاطمه ماهوان و به‌همت انتشارات سخن در ۳۶۰ صفحه (مصور) به چاپ رسید. اگرچه در مقایسه با دیگر طومارهای نقالی حجم کمتری دارد و در پایان نیز به حوادث مربوط به جنگ هفت‌لشکر نمی‌پردازد، بررسی علمی آن می‌تواند در شناخت بهتر طومارها و به‌دست‌دادن تعریف و تقسیم‌بندی درست و دقیقی از آن‌ها یاری‌رسان باشد. در این مقاله، ضمن معرفی و بررسی این اثر، گزارشی انتقادی درباب آن عرضه خواهد شد.

کلیدواژه: طومار نقالی، ادبیات عامیانه، تصحیح، رستم‌نامه نقالان، نقد متون.

مقدمه

رستم‌نامه نقالان، چنان‌که از عنوانش پیداست، طوماری نقالی درباره رستم و خاندان پهلوانی سیستان است. اگرچه نگارنده این مقاله معتقد است نام اثر در پاره‌ای موارد سبب برداشت اشتباه از محتوای

آن می‌شود، به دلیل فراوانی طومارهای نقالی و داشتن اسامی مشابه یکدیگر، انتخاب نامی متفاوت به شرط لحاظ برخی عوامل – چندان هم دور از صواب نخواهد بود. کتاب مزبور، که تصحیح یک طومار خطی متعلق به دورهٔ قاجار است، پیش‌تر (به سال ۱۳۹۶) به تصحیح فرزند قائمی و با عنوان *طومار جامع نقالی شاهنامه* به همت انتشارات به‌نشر (آستان قدس رضوی) منتشر شده است. متن مصحح قائمی، به دلیل وجود بدخوانی‌ها و ایرادات فراوان و همچنین بی‌بهرگی از پاره‌ای موازین علمی فن تصحیح، در مقالاتی چند و به قلم متخصصان این حوزه نقد شد. محمد جعفری فنوتی در مقاله «نقد و بررسی دو طومار نقالی (بخش دوم)» (جهان‌کتاب، سال بیست و سوم، ش ۱۱ و ۱۲ (پیاپی ۳۵۷ و ۳۵۸)، بهمن و اسفند ۱۳۹۷، ص ۱۷-۲۱) و کامران ارژنگی در مقاله «نگاهی انتقادی به شیوهٔ تصحیح طومارهای نقالی شاهنامه» (ایران‌نامگ، سال سوم، ش ۴، زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۰۷-۱۴۷) به پاره‌ای از کاستی‌ها و مشکلات چاپ مزبور پرداختند.

چاپ مجدد اثر محلّ بحث در انتشاراتی دیگر، و آن هم با فاصلهٔ زمانی اندک، در وهلهٔ نخست چنین به ذهن متبادر می‌کند که مصححان دوگانهٔ این اثر، هریک، از کار دیگری و روند تصحیح آن توسط شخصی غیر از خود بی‌اطلاع بوده‌اند؛ اما همکار بودن آن دو در دانشگاه فردوسی مشهد و اشاراتی که در مقدمهٔ تصحیح هریک وجود دارد گویای آن است که نه تنها از کار هم مطلع بوده بلکه بعضاً به یکدیگر یاری نیز رسانده‌اند. قائمی در مقدمهٔ تصحیح خود می‌نویسد:

و سرانجام از ارشادها و حمایت‌های همارهٔ استاد بزرگوارم جناب آقای دکتر محمدجعفر یاحقی مدیر قطب علمی «فردوسی و شاهنامه» [...] کمال امتنان و قدردانی را، از بن دندان، اعلام می‌دارم. (طومار جامع نقالی شاهنامه ۱۳۹۶، «مقدمه»، ص ۱۱)

و، از سویی، ذکر نام تصحیح قائمی نیز در مقدمهٔ رستم‌نامهٔ تقالان تردیدی باقی نمی‌گذارد که هریک از مصححان این اثر واحد از کار یکدیگر آگاهی داشته‌اند.

حوزهٔ تصحیح متون و ادبیات فارسی ملک شخصی نیست که دیگری را از فعالیت در آن بازدارد؛ بالأخص نگارندهٔ این سطور، که همواره از تجارب علمی و آثار استاد بزرگوار محمدجعفر یاحقی بهره‌ها برده است و در برابر ایشان متواضعانه سر تعظیم فرود می‌آورد، خود را در چنان جایگاهی نمی‌بیند که بر آن بزرگ خرده گیرد و او را از تصحیح مجدد یک طومارنامه برحذر دارد. اما درخواست نگارنده، به مصداق «چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار»، بیجا نخواهد بود اگر متن منقح و شایسته‌تری از آن استاد فرزانه و همکارشان خانم ماهوان انتظار داشته باشد. باین حال، این پرسش همچنان باقی است که چرا مصححان رستم‌نامهٔ تقالان از متن مصحح قائمی در تصحیح خود بهره نبرده‌اند تا دیگر این اندازه خطاها به تصحیح جدید راه نمی‌یافت؛ زیرا، با همهٔ

خرده‌هایی که منتقدان بر تصحیح قائمی گرفته‌اند، انصافاً ضبط‌های او بعضاً می‌توانسته است در تصحیح جدید عرضه شده مؤثر و راهگشا باشد. نگارنده این سطور هم در ابتدا بر این تصور بود که مصححان رستم‌نامه نقّالان، با بهره‌بردن از چاپ قائمی، در صدد عرضه چاپی منقح‌تر بوده‌اند اما، با مطالعه تصحیح جدید و واری آن، خلاف تصور اولیّه حاصل شد.

سجاد آیدنلو، پیش‌تر، در یادداشتی کوتاه با عنوان «چاپی دیگر از طومار نقّالی نسخه کتابخانه مجلس» (جهان‌کتاب، سال بیست و چهارم، ش ۱۱ و ۱۲ (پیاپی ۳۶۹ و ۳۷۰)، بهمن و اسفند ۱۳۹۸، ص ۲۸-۳۰)، ضمن معرفی رستم‌نامه نقّالان، به پاره‌ای از نواقص و کاستی‌های تصحیح آن پرداخته است. نویسنده این سطور نیز ذکر دیگر اشکالات ملحوظ در آن را ضروری می‌داند؛ باشد که در عرضه ویراستی منقح‌تر مؤثر افتد. گفتنی است در این مقاله از ذکر مجدد نکاتی که آیدنلو به آن‌ها توجه داده، به منظور پرهیز از تکرار و اطاله کلام، اجتناب شده است.

درباره «مقدمه» رستم‌نامه نقّالان

در اینجا، به برخی خطاهای مسلّم «مقدمه» اثر محلّ بحث یا نکاتی که به برداشت اشتباه خواننده می‌انجامد اشاره خواهد شد:^۱

- در صفحه ۱۵ آمده:

موضوع این رستم‌نامه عبارت است از سرگذشت خاندان رستم از زمان گرشاسب [...] و بسیار حوادث دیگر که عمدتاً مربوط است به وقایع خاندان و فرزندان و فرزندزادگان رستم و رویدادهایی که بر برزو و جهانگیر و آذرگشاسب گذشته [...].

حال آنکه سخنی از «آذرگشاسب» در این روایت نیست و نسخه در حوادث مربوط به «رستم یکدمت» پایان می‌پذیرد.

- در صفحه ۱۶، مصححان از دیگر طومارهای نقّالی و از جمله طومار جامع نقّالی شاهنامه (تصحیح فرزند قائمی) نام می‌برند؛ این در حالی است که، در منابع پایانی کتاب، نام این طومارها و محلّ نشرشان ذکر نشده:

۱. در تمام متن این مقاله، برای رعایت اختصار، در ارجاع به رستم‌نامه نقّالان که متن اصلی و محلّ مراجعه نگارنده مقاله بوده است - از ذکر کلمه «همان» و سال نشر اجتناب و به ذکر شماره صفحه اکتفا شده است. همچنین، از آنجاکه نگارنده مقاله در تصحیح بدخوانی‌ها و موارد ناخوانا و مشکوک و نیز ذکر افتادگی‌ها مکرراً به دست‌نویس طومار مراجعه کرده است و از طرفی شماره صفحات طومار هم در تصحیح مزبور ذکر شده، در متن مقاله از ارجاع مستقیم به دست‌نویس طومار پرهیز شده است (برای مشاهده مشخصات دست‌نویس طومار رک. منابع: رستم‌نامه ۱۲۴۵ ق). ویراستار

چه، در روایت‌های شفاهی و متون نقالی مانند طومار هفت‌لشکر (طومار جامع نقالان)، طومار جامع نقالی شاهنامه، و بالاخره شاهنامه نقالان به روایت مرشد عباس زریری، به صورت‌های دیگر دیده می‌شود؛ هرچندکه استخوان‌بندی کلی مطالب در همه این روایت‌ها چندان از هم دور نیست.

پس باید پذیرفت مصححان از تصحیح قائمی مطلع بوده و عجیب‌تر اینکه متن خود را متفاوت از متن آن طومار قلمداد کرده‌اند.

- در صفحه ۱۷،^۱ در توضیح بعضی واژگان و اصطلاحات، درباره ترکیب کنایی لنگرانداختن، «جاخوش کردن» اراده شده؛ حال آنکه در اینجا معنای درست و دقیق آن همان است که در واژه‌نامه آخر کتاب آمده: «وزن و سنگینی خود را بر روی کسی انداختن». (ص ۳۲۵)

- در همان صفحه ۱۷، درباره گزاره‌های قالبی، چنین آمده:

ساخت‌هایی با ریخت و استعمال یکسان در جاهای مختلف متن به صورتی به کار می‌رود که برای خواننده و شنونده داستان‌های عامیانه آشنا و زودباب است؛ به طوری که می‌تواند برخی یا قسمتی از آنچه را که پس از آن می‌آید حدس بزند.

اما مصححان، در تصحیح خود، از ویژگی مزبور بهره نبرده یا چندان به آن اهمیت نداده‌اند و افتادگی‌های فراوان متن، که با علامت «...» مشخص شده، خود گواهی بر آن است؛ درحالی‌که بعضی از آن‌ها را با رعایت احتیاط و موازین درست علمی می‌توان درون قلاب آورد تا خواننده بهتر در جریان داستان قرار گیرد؛ مضاف بر اینکه این گزاره‌های قالبی، در تصحیح برخی قسمت‌هایی که بدخوانی شده، می‌توانست مؤثر افتد و به کار آید.

گذشته از این‌ها، در برخی شاهد مثال‌های «مقدمه»، به دلیل بدخوانی یا کم‌دقتی، سهو دیده می‌شود: تکاب دریا (ص ۲۰) (صحیح: آن‌جانب دریا)؛ آنکه از پره بیابان [...] کرده بود (ص ۲۳) (صحیح: آنکه [...] کرده بود)؛ مثل التمش (ص ۲۳) (صحیح: مثل بنات‌التمش)؛ یاران مرگ (ص ۲۴) (صحیح: یاران مرگ)؛ اژه پشت (ص ۲۵) (صحیح: اژه پشت نهنگ)؛ ضمن آنکه فریدون فرخ و سیمرغ حکیم و خانه زین (ص ۲۴ و ۲۵) ترکیباتی نیستند که به ادبیت متن کمک کنند و بهتر است از این قسمت حذف شوند.

- در صفحه ۲۰ چنین آمده:

در این متن همچنین نام دیوان معروف و موجودات خیالی از قبیل نهنگال دیو، رستم یکدست، عوج بن عنق، گلیمینه‌گوش و نظایر آنان زیاد برده شده که در افق داستان‌های عامیانه آشنا و به ذهن روایتگر این داستان نزدیک بوده است.

۱. شایان ذکر است در سراسر این مقاله، در تمامی عبارات متن مصحح (رستم‌نامه نقالان)، از هرگونه مداخله در رسم الخط (فاصله و نیم‌فاصله، درج تشدید، و...) و سجاوندی آن - که عمدتاً هم رعایت نشده است - اجتناب کرده‌ایم. ویراستار

که باید در نظر داشت «رستم یکدست» نه دیو است و نه موجودی خیالی.

- در همان صفحه ۲۰، درباره فرهنگ دیوزاد، می‌خوانیم:

درحالی‌که معمولاً در تداول این داستان‌ها دیوان شخصیت‌های منفی و اهریمنی هستند و کلمه «فرهنگ» برعکس معتبر و اهورایی است، این تعبیر قدری متناقض‌نماست. البته وقتی در کردارشناسی این دیو دقیق می‌شویم می‌بینیم او چندبار به سام کمک می‌کند [...] شاید به دلیل همین ویژگی‌های مثبت است که نامش فرهنگ دیوزاده گذاشته شده است.

که باید دقت داشت فرهنگ «دونزاده» است و، از جانب مادر، نژادش به آدمیان و از جانب پدر به دیوان برمی‌گردد.

- در صفحه ۲۸ آمده: «و سام هم نهنگال دیو را مأمور این کار می‌کند» که، طبق همان روایت مزبور، سام فرهنگ دیوزاد را مأمور انجام آن کار می‌کند و نه نهنگال دیو را.

درباره متن رستم‌نامه تقالان

در اینجا، ضمن چند بخش، به کاستی‌های متن اعم از بدخوانی و افتادگی و ضبط‌های ناخوانا و مشکوک و ... پرداخته خواهد شد. شایان ذکر است هریک از موارد مزبور براساس آن چیزی است که در نسخه خطی ملاحظه کرده‌ایم و، اگر پیشنهادی هم داده‌ایم، با قید «ظاهراً» و «به‌زعم نگارنده» از دیگر قسمت‌ها متمایز ساخته‌ایم.

الف) بدخوانی‌ها

ص ۵۹، س ۸: «بیاید عشق‌بازان را محبت/ نه با هرکس گری هر جای الفت» که در نسخه به‌وضوح گیری آمده و، هرچند وزن بیت مخدوش می‌شود، ولی بر مصحح است که دست کم واژه ضبط‌شده در نسخه را، در پاورقی، گزارش دهد.

ص ۶۴، س ۲۴: «سام آن لوح برداشت و نکاح گردید. نوشته‌اند که این طلسم را در این قلعه جمشید خواهد بود». صحیح: نکاح (: نگاه) کرد؛ دید نوشته‌اند.

ص ۶۵، س ۸: «بعد از آن سام روی به سعدان کرد که ای پدر طلسم جمشید را کشتم. لعل و جواهر بسیار به دست آوردم». صحیح: گشتم.

ص ۶۷، س ۶: «و هرکه را بر کمر می‌زد تا سر صندوق می‌پرید بر زمین می‌افتاد». صحیح: می‌پرید.

ص ۶۷، س ۱۰: «که علاج این آدمیزاد را برادرم، زنگال خواهد کرد». صحیح: نهنگال.

ص ۶۸، س ۱۸: «آنگاه گفت ای شهریار! تاج و تخت جمشید را از طلسم برون آورد و از جهت شهریار می‌آورد». صحیح: از طلسم برون آورد از جهت شهریار می‌آورد.

- ص ۷۳، س ۴: «و او را در بند کشیدن و به سرپل جهان‌سوز سپردند». صحیح: سهیل جهان‌سوز. این اسم، در این چاپ، یکدست ضبط نشده است: «و شاه را برادرزاده‌ای بود که آن سهیل جان‌سوز نام بود» (ص ۷۶، س ۷) و «رفتن سام به شکار و رسیدن سهیل جهان‌سوز و کشتی گرفتن و گرفتار شدن او». (ص ۸۰، س ۲)
- ص ۷۶، س ۱۴: «اگر یاری در حق سام کنی بد خواهد بود». صحیح: بد نخواهد بود.
- ص ۸۲، س ۱۰: «که در آن دم به فرمان الله تعالی روز دیگر بر سام غالب شد و سام نریمان شاهی پور را از زمین برکند». صحیح: زور دیگر؛ یعنی قدرت سام افزون گشت.
- ص ۸۵، س ۲۴: «ژنده جادومان حریف او نشدند». صحیح: ژنده جادویان.
- ص ۸۹، س ۱۵: «و دست [و] گردن ایشان را محکم بر بستند و به زیر بند کردن کشیدند». صحیح: بند گران.
- ص ۹۲، س ۳: «که در آن وقت فرهنگ به یک کمان سر راه را بر نهنگال گرفت که شاید علاج تواند کرد». صحیح: فرهنگ نمک به حلال.
- ص ۹۴، س ۴: «و گرفتار شدن تمر تاش و مشوش شدن او و چگونگی [...]». صحیح: مسلمان. در صفحه ۹۶ آمده است: «و انگشت را علم کرده به شرف اسلام مشرف شد».
- ص ۱۰۰، س ۱: «و فرهنگ دیوزاده در دهنه‌ای جلومی آمد». صحیح: دهنه جَلو. در طومار تَقالی شاهنامه می‌خوانیم: «و فرهنگ در دهنه جلو سام بود». (طومار تَقالی شاهنامه ۱۳۹۱، ص ۳۲۸)
- ص ۱۰۱، س ۱۱: «دید که گنجور شتر لب را تخت شدادی را کشیده و ایرانیان را پیش انداخته [...] و آن اهرمن تخت شدادی را به جانب سام انداخت». صحیح: لخت شدادی؛ «لخت» به معنای «گرز» است.
- ص ۱۰۲، س ۶: «ای دلاوران! شما هیچ در خدمت نوذر شهریار می‌خندید؟». صحیح: نجیبید.
- ص ۱۰۴، س ۳: «و سام که اوج را دید». صحیح: عوج. در همان صفحه، باقی موارد عوج ضبط شده است.
- ص ۱۰۷، س ۱۸: «و از بیت باز پس فرستد چرا که آن را زهره آن نیست که او را نگاه دارد». صحیح: از هیبت.
- ص ۱۰۸، س ۶: «تا هر دو صف آراسته شد هر یکی به امینی سپردند». صحیح: هر کمینی.
- ص ۱۰۹، س ۵: «و خود را به نقاب دار رسانید و تیغ بر مادیان خوابانیدن». صحیح: عادیان.
- ص ۱۱۱، س ۳: «سام گفته هرگاه شداد را نگیرم چون باز کردم برون خواهد آمد». صحیح: بازگردم.
- ص ۱۱۱، س ۱۸: «اما یک جوانی بود از شهر ادکان مغرب که از روی صدق مسلمان شده بود». صحیح: از شهزادگان مغرب.
- ص ۱۱۳، س ۴: «اما دلاوران چین مثل تمر تاش، شلوار و قلواد و قلووش و سرداران و طوطی گفتند». صحیح: تمر تاش، قلواد و قلووش و سهیل جان‌سوز و طوطی گفتند.
- ص ۱۱۴، س ۱۱: «سام و سرداران از کشتی و داخل شهر چینیان شدند و چون خبر به شاه چینیان رسید». صحیح: جتیان (در هر دو مورد).

- ص ۱۱۷، س ۶: «و ابرهای دیو دارشمشاد را فرمود آورد». صحیح: فرود آورد.
- ص ۱۱۹، س ۲۵: «و سام از فسوق بر بالای تخت آمد». صحیح: از شوق.
- ص ۱۲۰، س ۷: «سام گفت دشمن تو چنان باد که ابرهای به توفیق رب العزت به زیر بند گردن کشیده ام». صحیح: بند گران.
- ص ۱۲۰، س ۱۷: «تو را یاری همچون طوطی بیدار کرد». صحیح: پیدا.
- ص ۱۲۲، س ۱۱: «اما در باب تواریخ [...] شود». صحیح: ارباب تواریخ.
- ص ۱۲۴، س ۱۰: «از کوه و کمرزنجیر سام را گرفت». صحیح: [در] از کرد و.
- ص ۱۲۸، س ۸: «بانورا دید و از صحبت پسر بر خود لرزید». صحیح: محبت.
- ص ۱۳۴، س ۱۱: «و باد که خیط کوه بود به استقبال کوه شتافت، از گریبان تا به دامن چاک کرد». صحیح: و باد که خیط گرد بود به استقبال گرد شتافت. به کمک دیگر قسمت‌های متن نیز می‌شود به درستی گزاره پی برد: در صفحه ۹۹، سطر ۲۲، آمده: «چون باد خیط گرد بود، به استقبال گرد شتافت».
- ص ۱۴۰، س ۱۴: «صلاح دار گفت که بی فرمود ذال نمی‌توانم در بگشایم». صحیح: بی فرموده ذال.
- ص ۱۴۰، س ۱۶: «و اصلحه جده خود برگزید و مصلح شد». صحیح: جده.
- ص ۱۴۵، س ۱۹: «مادیانی دید و کره از عقب مادیان می‌آمد. هزار خاک بر بدن داشت». صحیح: خال.
- ص ۱۴۶، س ۲۲: «تو چه کسی و در این سرمنزل چه می‌کنی و نجات به که داری؟». صحیح: نجات. مصححان در پاورقی مرقوم داشته‌اند: «نجات = نژاد».
- ص ۱۴۹، س ۳: «رستم بفرمود تا رخس را در زیرین کشیدند، خدنگ و غاشیه پوست پلنگ پوشید». صحیح: گزیدند.
- ص ۱۵۱، س ۱ و ۷: «و شهنه‌ای کشید و دست‌های خود را بر زمین زد»؛ «و این مرتبه چنان شهنه برکشید». در هر دو مورد، صورت صحیح در نسخه شیهه است. چنان‌که می‌دانیم، مصحح اجازه ندارد، به قیاس مواضع دیگر که شهنه آمده است، دو مورد یادشده را هم به همان صورت تغییر دهد؛ اگرچه به نظر می‌رسد مصححان ضبط نسخه را به صورت شهنه خوانده‌اند، زیرا در پاورقی مرقوم داشته‌اند: «شهنه ای = شیهه ای».
- ص ۱۵۴، س ۲۳: «و چنان در هم فشرد که خون از پنج ناخن او فرو ریخت». صحیح: بیخ.
- ص ۱۵۵، س ۸: «و به یک دست زنج آن را به دست در آورد و با قوت [...] خدا را یاد کرد». صحیح: و به یک قوت خدا را یاد کرد.
- ص ۱۵۷، س ۱۴: «و پنداشت که صد کرنا در اندرون غار می‌نوازند که گوش گران کر می‌کند». صحیح: گوش گردون. در قهرمان‌نامه می‌خوانیم: «صدای دورباش دورباش گوش گردون فلک را کر می‌کرد» (طرسوسی ۱۴۰۴،

- ص ۱۶۲) و در موضعی دیگر از متن محلّ بحث ما آمده: «و آن شب، از صدای طبل سپاه ایران، فلک کر می‌شد». (ص ۲۱۲، س ۱۶)
- ص ۱۵۷، س ۱۷: «اما دست به قائمه تیغ برد که بر دیو زند باز آوازی رسید که شاها به مازندران آمدم که کارهای نمایان کنم». صحیح: که بر دیو زند به خواطرش (: خاطرش) رسید که تنها به مازندران آمدم.
- ص ۱۵۸، س ۶: «معلوم است که اگر لطف تو شامل نباشد با این دو چه کار کنم». صحیح: دد.
- ص ۱۵۸، س ۱۲: «و درد در دل بیدار شد». صحیح: پیدا.
- ص ۱۵۸، س ۱۳: «و شمشیر را چنان بر ران دیو زد که چون خیار سالخورده قلم شد». صحیح: چنار.
- ص ۱۶۰، س ۸: «و پادشاهی کیکاوس را مطالبت کنید». صحیح: مطابعت (: متابعت).
- ص ۱۶۱، س ۲: «و کورنگ فرمود استقبال کنید». صحیح: انتقال.
- ص ۱۶۲، س ۲: «همچنان تهمتن می‌آمد تا به یکباره کورنگ درآمد و سلام کرد». صحیح: به بارگاه.
- ص ۱۶۵، س ۱۸: «ای مادر، راز خود را بیان کن که پدر من کیست؟». صحیح: راست.
- ص ۱۶۸، س ۱۳: «و کاوس بر رستم سخن نگفت و آشفته به گیو اعراض کرد که رستم کدخدای آن نشد که سخن مرا نشنود». صحیح: شد.
- ص ۱۶۸، س ۲۱: «اگر من بترسم ز یزدان پاک». صحیح: ترسم.
- ص ۱۶۹، س ۱۶: «اما رستم لباس شبروی را در پوشیده بیرون آمده و روانه شد». صحیح: شبروی.
- ص ۱۷۲، س ۱۳: «اگر در دست این ترک‌پسر در رفتم و در دنیا با من برابری بتواند کرد». صحیح: نتواند.
- ص ۱۷۸، س ۲۴: «فرامرز و بانو با دویست جوان و باز [و] یوز بسیاری برداشته، با اسباب به شکار رفته و خیمه و خرگاه و خنجر و نیزه بسیار برداشته متوجه شکار گردیدند». صحیح: خیمه و خرگاه و می و مزه.
- ص ۱۷۹، س ۲۴: «و آن حرامزاده ده هزار جوان برداشته متوجه خیمه فرامرز گردید». صحیح: هزار.
- ص ۱۹۱، س ۹: «و کشته شدن سهراب در دست رستم و نوش دار و ندادن اول کاوس و قهر کردن رستم [...]». صحیح: و نوش دار و ندادن کاوس. (واژه «اول» زائد است.)
- ص ۱۹۲، س ۴: «در زیر علم افراسیاب بر زمین زد و آن را بستد و باز به میدان درآمد». صحیح: بستند.
- ص ۱۹۲، س ۵: «چون پدر بدان حال مشاهده نمود رخصت خواسته به میدان درآمد». صحیح: رخصت‌نخواستنه.
- ص ۱۹۳، س ۸: «که چون فردا شود سر راه برادر بگیر شاید به حيله نژاد او را معلوم کنیم». صحیح: سر راه بر او بگیر.
- ص ۱۹۳، س ۱۵: «سر راه شکاشک به عزم جنگ بر جهانگیر بسته». صحیح: تنگاتنگ.
- ص ۱۹۴، س ۱۳: «و از همه جانب با هم به کوشش بودند». صحیح: از همه حرب.

ص ۱۹۴، س ۱۷: «نه این ظفر [را] بُد نه آن را خطر». صحیح: نه این [را] ظفر بد. یک مصراع شعر است که چندین بار در همین متن تکرار شده و مصححان، با توجه به آن، می‌توانستند افتادگی نسخه را برطرف کنند.

ص ۱۹۶، س ۱۹: «دید که سخن حجّت‌آمیز بود». صحیح: محبت‌آمیز.

ص ۲۰۴، س ۱۷: «چنان بر زیر بغلش زد که سر صندوق ته بر یک جانب انداخت». صحیح: صندوق سینه.

ص ۲۰۴، س ۲۱: «هی بر شمسو عاد زد مگر این عمود را مال حلال نصیب صاحب است؟». صحیح: بگیر این عمود را؛ جمله خبری است و نه استفهامی.

ص ۲۰۸، س ۳: «و فرامرز بخروشید و زور به شمشه آورد». صحیح: رورا به شمشه آورد.

ص ۲۱۲، س ۱۹: «صبح درآمد به در آنگاه رنگ». صحیح: به درانگاه‌درنگ (: درنگ‌درنگ)؛ درنگ‌درنگ اسم صوت است و صدای طبل و کوس که پیایی بنوازند. در قهرمان‌نامه می‌خوانیم: «و دیگر باره گرزهای گران را کشیده و بر ترگ و تارک یکدیگر این‌قدر کوبیدند که صدای درنگ‌درنگ گرز گران بر روی فلک لاجوردی بلند شد». (طرسوسی ۱۴۰۴، ص ۲۲۴)

ص ۲۱۴، س ۶: «و لشکر چشم در میدان داشتند که یکی اراده میدان کند». صحیح: کی.

ص ۲۱۵، س ۱۴: «جهانگیر گفت ای جوان چرا نقاب افکنده و روز شد تا جمال تو را ببینم». صحیح: و رورا بگشا تا [...]

ص ۲۱۸، س ۱۶: «تا آفتاب به سر چاه‌سار مغرب کشید». صحیح: سر به چاه‌سار مغرب کشید.

ص ۲۲۲، س ۱۰: «در آن وقت جهانگیر از کمین دیو جست و هی بر دیو زد». صحیح: از کمین برجست.

ص ۲۲۵، س ۱۵: «و سیاوخش گفت ای پدر! تهمت بر من می‌زند». صحیح: می‌ریزد. در صفحه ۲۲۶، سطر ۲۲ هم آمده: «زنش تهمت بر من ریخت».

ص ۲۳۰، س ۱۵: «و به یک طرفه‌العینی از تکاب دریا بدر رفتند». صحیح: از آن جانب دریا.

ص ۲۳۰، س ۲۰: «کیخسرو فرمود تا طبل بشارت به نوازش در آورد». صحیح: گیو.

ص ۲۳۱، س ۴: «لا علاج به این امر راضی نشد که علی‌الصباح شما با فریبرز و ما با شاه کیخسرو برمی‌داریم بدان طلسم می‌رویم که ناگه حق تعالی یکی را نجات داده». صحیح: راضی شد [...] که تا که.

ص ۲۳۴، س ۱۳: «شاه کیخسرو طوس را طلب فرمود به خلوت شاهانه سرافراز فرمود». صحیح: خلعت.

ص ۲۳۶، س ۹: «همه گبر و زوبین [و] نیزه بدست». صحیح: همه گرز زوبین. کاتب در ابتدا گبر نوشته ولی نقطه‌های آن را خط زده و کلمه را به «گرز» بدل کرده است.

ص ۲۳۶، س ۲۵: «اگر تمام سپاه عالم را بفرستی از عهده ایشان بر نمی‌آید، سوی رستم دستان او مگر از عهده ترکان برآید». صحیح: سوی رستم داستان.

- ص ۲۴۵، س ۴: «و ملول گردیدی که خود را در دست این جادو به کشتن دادی». صحیح: گردید.
- ص ۲۴۶، س ۵: «از آمدن رستم او را خبر نمودند». صحیح: مخبر نمودند.
- ص ۲۴۶، س ۱۰: «شاه گفت دلاوری می‌خواهیم که این پیاله را از دست من بگیرد». صحیح: می‌خواهم.
- ص ۲۴۹، س ۱۸: «خواست که در پای شهریار افتد، شاه نگذاشت». صحیح: افتد.
- ص ۲۵۱، س ۱: «و فرمود تا لنگری از طعام آوردند و مرغابی بریان در بالای آن که در سرکار پدر خود ندیده بود». صحیح: مرغای.
- ص ۲۵۴، س ۱۹: «قضا را راه گم کرد». صحیح: قضا راه را گم کرد.
- ص ۲۶۰، س ۷: «و کی را همای دولت بر سر افکند و کدام قبای نکبت دبر پوشد». صحیح: راه‌نمای دولت؛ اگر مصحح—بنابر اجتهاد خود— متن نسخه را بخواهد تغییر دهد، حتماً باید در پاورقی به این مهم اشاره کند اما در اینجا هیچ اشاره‌ای از جانب مصححان به مورد مذکور نرفته است.
- ص ۲۶۲، س ۱۰: «و رستم سپر در سر کشید و به زور دست بر دسته عمود ششصد من کرده از کوه زین در برده». صحیح: برزو.
- ص ۲۶۳، س ۲۲: «و عمد را به فردا افکنده‌ام». صحیح: عهد.
- ص ۲۶۷، س ۱۶: «و گفت یک دانه لعل دارم به تو می‌فروشم شاید که فرجی مرا در کار شود». صحیح: خرجی.
- ص ۲۶۹، س ۳: «و کمند و در کنگره حصار بند کردند». صحیح: کمند در کنگره.
- ص ۲۶۹، س ۷: «فرامرز برخاسته به در زندان آمد که در راه به زندانیان برخورد آن را آشفته دید». صحیح: زندانیان.
- ص ۲۶۹، س ۲۴: «و تیری در حقه کمان پیوست و گشاد». صحیح: حصه.
- ص ۲۸۰، س ۱۵: «که از برابر فرامرز بیدار شد». صحیح: پیدا.
- ص ۲۸۰، س ۱۸: «رستم گفت که تو برو سپاه را برداشته بیاور که پی آن می‌باشد که افراسیاب کمین نکرده باشد». صحیح: پی (پی) آن نمی‌باشد.
- ص ۲۸۵، س ۵: «که در آن وقت گودرز روی دشت نمودار شد». صحیح: گرد از روی دشت.
- ص ۲۹۵، س ۱۲: «و از هر طعنه پیران در پیش او حاضر ساخت». صحیح: طعمه‌ای پیران در پیش او حاضر می‌ساخت.
- ص ۲۹۷، س ۸: «همین ساعت بلایی بر سر تو بیاورم که افراسیاب بر حال تو گریه کند». صحیح: حالی.
- ص ۲۹۸، س ۱: «و هر دو سپاه در برابر هم در یک نقطه جنگ مغلوبه شد». صحیح: و هر دو سپاه بر هم ریختند و جنگ مغلوبه شد.
- ص ۲۹۸، س ۶: «ای قطران تو نیز برو و یا خود را به دست آر». صحیح: یار.
- ص ۲۹۸، س ۷: «قطران منت دانست با ده هزار زنگی متوجه آن قلعه شدند که خبر را به دست آوردند». صحیح: فهر.
- ص ۲۹۸، س ۱۴: «اگر نه با من بیا تا به جانب مغرب بروی». صحیح: بشویم.

ص ۲۹۹، س ۱۶: «قطران زنگی و فولادوند دیو به زور دلاور را به مکر گرفتند». صحیح: برزودلاور.
ص ۳۰۱، س ۱۲: «و طرفه‌ترکی به نظر درآورد که ارض و طول او یکی بود». صحیح: طرفه‌ترکیبی.
ص ۳۰۲، س ۱: «و یک شبانه‌روز صد فرسنگ راه را پیاده طی می‌کنم». صحیح: شش صد.

ب) موارد ناخوانا

ص ۴۷، س ۲: «دیدند که مردی در بالای او قرار گرفته این [ناخوانا] گفت». نسخه: «آن شخص گفت».
ص ۶۱، س ۹: «ای فرزند، زنه‌ار که [ناخوانا] نکنی». نسخه: «که جاطی نکنی».
ص ۷۳، س ۱۱: «و پهلوان از شکار رفتن شاه خبر [...] شده». نسخه: «مصلح (سَلَّح) و مکمل شده».
ص ۷۷، س ۱۱: «همه را به تو بخشم [...] در گردن سام انداخت». نسخه: «پس دخ[تر دست] در گردن». با توجه به قسمتی از نسخه و قرائن مشابه می‌توان افتادگی را حدس زد.
ص ۹۴، س ۱۶: «روی به فرهنگ دیوزاده نمود، گفت: ای [ناخوانا] پنداشتم». نسخه: «ای برادر زود پنداشتم».
ص ۱۱۵، س ۱۳: «و فرهنگ دیوزاده طاقت [ناخوانا] گفت شهریار طرفه‌پتیاره‌ای است». نسخه: «طاقت نمانده».
ص ۱۱۷، س ۱۲: «و گفت ای [ناخوانا] فرهنگ هیچ اندیشه مکن». نسخه: «ای برادر».
ص ۱۱۸، س ۳: «که هرگز آدمیزاد نشان مردانه [ناخوانا] بنیاد مکر و چابلوسی کرد». نسخه: «نشان مرا نه بیند (بیند)».
ص ۱۳۴، س ۱۲: «و علم سیاه پیش [...] و افراسیاب مانند کوهی سپاه را در پای علم مرکب را می‌رانند». نسخه: «پیشاپیش می‌دوانید».
ص ۱۳۴، س ۱۳: «و در برابر لشکر [...] پای کردند». نسخه: «آمد و خیمه‌ها [...] سرپای کردند». (نزدیک به سه یا چهار واژه دیگر در زیر کاغذ وصلی رفته است).
ص ۱۳۴، س ۱۵: «و آن شب دو دریای لشکر به کار [...] حرب بودند». نسخه: «به کارسازی حرب».
ص ۱۳۴، س ۱۶: «و از آن جانب افراسیاب چون کوه [...] قرار گرفت». نسخه: «[...] در میسره قرار گرفت».
(نزدیک به پنج یا شش واژه دیگر در زیر کاغذ وصلی رفته است).
ص ۱۴۹، س ۱۵: «و صراحی می‌تاب نهاده سفره نیز [...]». نسخه: «سفره نیز انداخته».
ص ۱۸۶، س ۱۰: «ای پهلوان اگر [...] در این طلسم نجات یابی و جادورا باید کشته». نسخه: «اگر خواهی درین طلسم».
ص ۱۹۲، س ۲۵: «و مرکب را برگردانیده متوجه پای [...] افراسیاب شد». نسخه: «پای علم افراسیاب».
ص ۱۹۹، س ۵: «(ز اعراض کندی بُدند [...]). نسخه: «(ز اعراض کندی به دندان زمین؟ که یک مصراع است و در متن چندین بار آمده. اگرچه در اینجا واژگان مدّ نظر وضوح لازم را ندارند، به کمک قرائن مشابه می‌توان افتادگی را حدس زد».
ص ۱۹۹، س ۸: «اما افراسیاب خبردار گردید که چنین کسی [...] روی داد». نسخه: «که چنین معامله روی داد».

- ص ۲۰۸، س ۱: «و آن چوب اژدهایی شد [ناخوانا] آتش فشان کرد». نسخه: «اژدهایی شد بنیاد آتش فشان کرد».
- ص ۲۰۸، س ۷: «و شیری شد به [...] نفیر در آمد». نسخه: «شیری شد به جست خیز در آمد».
- ص ۲۱۶، س ۹: «و قوت کردند که هم را از پشت مرکب بردارند، میسر نشد [...]». قلاب بیجاست. کاتب به دلیل شعر، که در سطر بعدی آمده، آن قسمت را سفید گذاشته است.
- ص ۲۴۴، س ۲: «ذکر داستان میرآخور کیخسرو که رستم را میان گله مرکبان برای علاج ساختن گور و سر در پی گور گذاشتن و جنگ کردن شرح حالات [...]». نسخه: «شرح حالات گوید».
- ص ۲۶۰، س ۵: «و افراسیاب گفت که رستم برده است و فرموده [...] در آوردند». نسخه: «[...] به نوازش در آوردند». (نزدیک به پنج یا شش واژه دیگر در زیر کاغذ وصالی رفته است.)
- ص ۲۹۸، س ۲: «اما فولادوند دید که افراسیاب [...] نمود و فهر را به او داد». نسخه: «افراسیاب برزو را رها نمود».
- ص ۲۹۸، س ۳: «و گفت من هم چرا با قطران بیعت نکنم که او نیز هم [...] دشمن مرا رها کند». نسخه: «او نیز هم جنس هستیم و اکنون افراسیاب دشمن مرا رها کرد».
- ص ۲۹۸، س ۱۰: «و [...] که ناگاه از برابری گردی نمودار شد». نسخه: «و متوجه به جانب افراسیاب شد که ناگاه از برابری گردی نمودار شد».
- ص ۲۹۸، س ۱۸: «که من سه روزی در اینجا توقف کنم تا برادر [...]». نسخه: «من دوسه روزی در اینجا توقف کنم تا برزو را ادب بدهم»؛ این گزاره در همین متن بازهم کاربرد دارد: «ای اهرمن حرامزاده، تو را ادب دهم». (ص ۲۹۹، س ۷)
- ص ۳۰۲، س ۱: «گفت که [...] کرده ام هرگز سواره رزم نتوانم کرد». نسخه: «خوی کرده ام».
- ص ۳۰۲، س ۳: «یک دست حرامزاده در ساعت مرغی را بریان [...] چند حاضر نمود». نسخه: «مرغی را بریان با طعامی چند حاضر نمود».

ج) ضبط‌های مشکوک

- ص ۵۸، س ۱۲: «ولی نعمت او دمن [کذا]، نام او سام نریمان بود». صحیح: ولی نعمت او و من.
- ص ۵۹، س ۱۹: «با قلواد و قلووش وصیت کرد که بعد از یکمین دیگر شما نیز از عقب من بیایید». مصححان، در پاورقی، مرقوم داشته‌اند: «کذا شاید: یک ماه». صحیح: یک سال.
- ص ۷۰، س ۳: «اما راویان اخبار چنین روایت می‌کند». مصححان، در پاورقی، مرقوم داشته‌اند: «کذا در متن، یعنی: می‌کند»؛ که متن با پاورقی هردو یک ضبط را دارند.
- ص ۱۰۵، س ۷: «و تیر خدنگ زرنگ سوخته [کذا] سوفاوی عقاب در بهر کمان [...]». صحیح: سوخته سوفاوی.
- ص ۱۹۸، س ۸: «ظاهراً با ما سر فراغت است [کذا]». صحیح: نزاعت.

ص ۲۳۶، س ۱۰: «دو سپاه دو کشور بهم [بر] زدند [کذا]». مصححان «[کذا]» نوشته‌اند و آنگاه، برای رفع خطای کاتب، در قلاب، «بر» آورده‌اند اما بهتر همان بود که «دو» در ابتدای مصراع حذف و وزن شعر درست شود؛ وگرنه بدون «[بر]» باید «کذا» نوشته می‌شد.

ص ۲۶۱، س ۲۳: «رستم خواست که نام خود را پنهان کند معاملات [کذا؟] سهراب به خواطرش جواب داد که نام من رستم ذال است». چنان‌که می‌دانیم، «معاملات» در معنای پیشامدها و حوادث درست است و در همین متن شاهد مثال دارد: «اما افراسیاب خبردار گردید که چنین معامله روی داد». (ص ۱۹۹، س ۸)

د) در نظر نگرفتن بافت متن

ص ۱۷۸، س ۲۵: «و قضا را شکارکنان می‌رفتند تا به شکارگاه افراسیاب رسیدند با شش هزار کس. پسر افراسیاب در رسید، به شکار آمده بودند و بدانجا رسیدند و خیمه و خرگاه را دیدند. شنیده پیش آمد [...]». از سیاق جمله پیداست که عبارت «با شش هزار کس» متعلق به جمله بعدی است، زیرا راوی در اول پاراگراف می‌گوید: «با دویست جوان [...] با اسباب به شکار رفته». در صفحه بعد نیز دو شاهد دیگر دیده می‌شود که به دریافت درست از این گزاره کمک می‌کند: «و از آنجایی که عالم دلاوری و غرور پهلوانی فرامرز بود و آن شش هزار کس را به نظر نمی‌آورد» و «همین دم این شش هزار کس تو را همان بانو برهم می‌زند». پس دریافت درست از جمله محل بحث این‌گونه خواهد بود: تا به شکارگاه افراسیاب رسیدند. با شش هزار کس، پسر افراسیاب در رسید [...]».

ص ۱۸۹، س ۱۰: «که ایران خالی است و کسی نیست که کاری از دست او برآید. بیست سپاه گران برداشته متوجه ایران شد». ضبط «بیست» اشتباه مصححان است و آن واژه در نسخه به وضوح نیست است که آن را به دو گونه می‌توان برداشت کرد: ۱) راوی، در تأکید جمله قبلی و بیان مبالغه، «نیست» آورده است؛ ۲) کاتب سهواً دو بار فعل «نیست» را ضبط کرده است.

ص ۱۹۸، س ۱۷: «خود خورد و پیاله دیگر پر کرد به دست جهانگیر دهد». کاتب ابتدا «جهانگیر» نوشته و، سپس، آن را به «فرامرز» تغییر داده است ولی آثار واژه جهانگیر همچنان دیده می‌شود؛ با وجود این، بافت کلام هم فرامرز را تأیید می‌کند اما مصححان به آن اشاره‌ای نکرده‌اند.

ص ۲۲۱، س ۱۶: «و جام می پر کرد و خورد و جام را پر آب می کرد و به دست جهانگیر داد». کاتب، در بالای واژه «آب»، «می» را نوشته ولی واژه آب را خط نزنده است و روشن است که پر آب کردن جام با فحوای کلام نمی‌خواند.

ص ۲۳۸، س ۴: «و فریبرز را از عقب او با سی هزار جوان زابلی متوجه کوه دماوند شدند». کوه دماوند درست است و مصححان باید به اشتباه کاتب توجه می‌دادند.

ص ۲۴۲، س ۱۰: «سران بسی سر فتاده به خاک». مصححان به اشکال وزنی مصراع مزبور هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند؛ درست آن این‌گونه است: سران [را] بسی سر فتاده به خاک.

ص ۲۵۴، س ۲: «و رستم گفت با آن نه نفر مرکب برانگیختند». واژه «گفت» زائد است و کاتب، به وضوح، روی آن خط کشیده.

ص ۲۵۹، س ۹: «و هرچند سعی نمودند که طعن نیزه به برزو رسانند صورت نداشت». در نسخه، هم «نبت» و هم «نبت» خوانده می‌شود و، با توجه به فحوای کلام، نبت بهتر است.

و بجاست در پایان این بخش بیفزاییم که کاتب، در مواضعی، جملاتی را از متن انداخته و، پس از خواندن دوباره و اطلاع از سقط مطلب، افتادگی‌ها را در حاشیه نسخه مرقوم کرده است؛ با این حال، مصححان گرامی هیچ توضیحی در این باره ننوشته‌اند. از همین رو، خواننده حرفه‌ای و آشنا با تصحیح متن نمی‌تواند به راحتی در باب صحت و سقم مطالب تصمیم بگیرد و از رجوع به اصل نسخه بی‌نیاز باشد؛ از آن جمله است این دو مورد: صفحه ۱۷۶ (نسخه: ۳۴ ر): «سهراب دانه‌های لعل که مادرش بر بازوی [...] به رستم نشان داد»؛ و صفحه ۱۸۹ (نسخه: ۳۷ پ): «خود را به رستم رسانیدند و رستم عمود سام را بر هرکه می‌زد با خاک برابر می‌کرد. لشکر آن حال دیدند، گریزان شدند».

ه) افتادگی‌های نسخه

ص ۷۵، س ۱۴: «چون پریدوخت این سخن بشنید. شد». نسخه: «بشنید، شکفته شد». شکفته شدن به معنای متبسم و خندان شدن است.

ص ۸۱، س ۲۲: «از پره بیابان گرد شد و باد گرد را بشکافت پرگار علم از میان گرد بیرون آمد که نشانه هزار کس نمودار شد». نسخه: «از میان گرد سی پرگار علم از میان گرد بیرون آمد که نشانه سی هزار کس نمودار شد». چنان‌که پیداست، «از میان گرد» دو بار تکرار شده و، اگر قرار بر حذف هم باشد، مصحح باید آن را در پاورقی مرقوم سازد. معمولاً، در طومارهای نقالی، پیش از واژه «پرگار» یا «پرگاله»، یک عددی آورده می‌شود که در ادامه هزار برابر آن عدد خبر از تعداد سپاهیان می‌دهد. در موضعی دیگر از همین متن نیز آمده: «از میان گرد سی علم نشانه سی هزار کس نمودار شد». (ص ۱۰۸، س ۱۲)

ص ۹۹، س ۱۸: «گویند که آن اهرمن بود». نسخه: «آن اهرمن روین تن بود».

ص ۱۰۳، س ۱۳: «اگر من کشته شوم ایشان می‌گردند». نسخه: «خار (: خوار) و ذلیل می‌گردند».

ص ۱۲۳، س ۲۳: «و چنین گویند که چون را به دامن کوه انداختند». نسخه: «که چون ذال را».

ص ۱۳۹، س ۱۶: «و شاه اشارت به ساقی و جام راه پر کرد». نسخه: «و شاه اشارت به ساقی کرد و جام را پر کرد».

- ص ۱۸۴، س ۲: «رستم گفت خود را چون شیر می‌بینم که در دام ماده شیری افتاده باشد». نسخه: «چون شیری نر می‌بینم».
- ص ۱۹۲، س ۱۶: «مرا طوس بن نوزر شهریار می‌گویند و مشهور به پادشاه‌زاده ایرانم». نسخه: «مشهور است به پادشاه‌زاده ایرانم»؛ درست است که ضبط اخیر فصیح نیست، اما بر مصحح است که به ضبط نسخه پایبند باشد و یا لااقل آن را در پاورقی یا فهرست نسخه‌بدل‌ها گزارش دهد.
- ص ۱۹۹، س ۷: «چه باد خزانی برگ». نسخه: «چه باد خزانی درافکنند برگ»؛ که یک مصراع است و به سبب افتادگی واژه «درفکنند»، وزن شعر مخدوش شده.
- ص ۲۰۸، س ۱۳: «و دست قضای زمانی بر میان هردو کتف جهانگیر آمد». نسخه: «قضای ربانی آن تیر بر میان».
- ص ۲۰۹، س ۵: «و از جانب لشکر به حرکت درآمدند». نسخه: «از دو جانب لشکر».
- ص ۲۱۳، س ۴: «آن دریای سپاه روی به میدان نهادند». نسخه: «آن دو دریای سپاه».
- ص ۲۱۷، س ۱۵: «تو به بارگاه خود رو الصباح کشتی خود را تمام کنیم». نسخه: «علی الصباح».
- ص ۲۵۲، س ۸: «و نیزه دویست شصت من گرشاسب را به دست گشته». نسخه: «مکمل و مصلح (مسلح) گشته».
- ص ۲۶۸، س ۱۱: «برزو گفت که زنی بود». نسخه: «که چون زنی بود».
- ص ۲۸۰، س ۱۷: «فرامرز گفت عزیز خودت قسم که ذال دو سه تازیانه بر من زده». نسخه: «به جان عزیز خودت قسم».
- ص ۲۸۳، س ۷: «و علم را سرازیر ساخت و سرپنجه مردی را دراز کرده و علم را گرفت». نسخه: «چنگ و سرپنجه مردی را دراز کرده».
- ص ۲۸۷، س ۹: «و کاسه سر دیو سفید را که در گرفته بود». نسخه: «که در مرصع گرفته بود».
- ص ۳۰۰، س ۱: «کوش بن کوش گفت که حالی بر سر تو آورم که در داستان‌ها بازگویند». نسخه: «که حالا حالی بر سر تو آورم».
- ص ۳۰۱، س ۱۲: «و چشم روزگار بر پیاده‌ای افتاد که مثل گردباد تنوره‌زنان رسید». نسخه: «چشم رستم روزگار».

و) اغلاط تالیپی

- ص ۵۶، س ۲۳: «پری». صحیح: پیری.
- ص ۹۵، س ۱۰: «وگر نه چنان». صحیح: وگر نه چنان. (یک «نه» زائد است.)
- ص ۱۲۹، س ۱۵: «تعظیم». صحیح: تعظیم.
- ص ۱۳۴، س ۳: «ورانه». صحیح: روانه.
- ص ۱۴۱، س ۷: «بینی». صحیح: به بینی (بینی).
- ص ۱۶۹، س ۴: «بربخانی». صحیح: برنجانی.

- ص ۱۷۱، س ۲۰: «دستیت». صحیح: دستیت.
ص ۱۷۲، س ۴: «نیز». صحیح: نیزه.
ص ۱۷۳، س ۱۲: «استور». صحیح: استوار.
ص ۱۷۸، س ۱۶: «پسر». صحیح: سپر.
ص ۱۸۲، س ۱۶: «تویی». صحیح: تویی.
ص ۱۹۰، س ۱۳: «کنیه». صحیح: کینه.
ص ۱۹۲، س ۱۳: «حرفی». صحیح: حریف.
ص ۲۲۱، س ۵: «پیری؛ پیر». صحیح: پیری؛ پیر.
ص ۲۲۸، س ۶: «بیایی». صحیح: بیایی.
ص ۲۳۸، س ۴: «شادروان». صحیح: شاه‌وران.
ص ۲۴۹، س ۱: «گرگین اد». صحیح: گرگین میلاد.
ص ۲۵۶، س ۱: «نگاه نگاه». یکی از «نگاه»ها زائد است.
ص ۲۶۰، س ۶: «جناح». صحیح: جناح.
ص ۲۶۵، س ۲۱: «نوبت از ن توست». صحیح: نوبت ازان توست.
ص ۲۸۰، س ۹: «وو او را خبردار کن». یکی از دو «وو» زائد است.
ص ۲۸۰، س ۲۱: «نیزنگ‌ساز». صحیح: نیرنگ‌ساز.
ص ۲۹۳، س ۵: «اولی». صحیح: اولی.
ص ۲۹۴، س ۳: «دل‌وردان». صحیح: دلاوران.
ص ۲۹۶، س ۱۷: «چهارقت». صحیح: چهارقب.
ص ۲۹۸، س ۱: «گرگ». صحیح: کرگ.

ز) درباره پاورقی‌ها

- ص ۹۵ (پاورقی): «مشاطه‌گان =». مصححان توضیحی درباره آن نوشته‌اند؛ هرچند روشن است که منظورشان مشاطگان بوده است.
ص ۱۲۹، س ۱۳: «به نزد پدر رو تا پدرت دختر را از محراب [کذا اینجا و موارد بعد] شاه به جهت تو بگیرد». عبارت درون قلاب، طبق موارد قبل، باید در پاورقی می‌آمد تا یکدستی متن حفظ می‌شد.
ص ۲۲۵، س ۵: «و اگر دست در به اندازه چند سطر بیاض است؛ احتمالاً جای عنوان بوده است. گردن من نیاوری اول تو را هلاک سازم». پاورقی در متن درج شده است!

ص ۲۵۶، س ۸: «پیران گفت نیکو کردی که آن را کشتی که با همچون تو پهلوانی بی ادبانه حرف نزنند». متن و پاورقی هردو یکی اند؛ در حالی که در نسخه، به جای با، «تا» ضبط شده است.

ص ۲۷۲، س ۲۲: «و دست کرد کمان را از قربان بیرون آورده و هم را تیرباران کردند که تیر در ترکش‌ها نماند»؛ مصححان در پاورقی مرقوم داشته‌اند: «هم = همه». اما، چنان که از فحوای متن پیداست، منظور راوی این است که هریک از دو دلاور، برای مغلوب کردن دیگری، شروع به تیراندازی به سوی یکدیگر کردند لکن، در پایان، برای هیچ‌یک موفقیتی حاصل نشد و تیرهایشان تمام شد. پس، در اینجا، «هم» در معنای یکدیگر است و نه گویش خاصی از واژه «همه».

ص ۲۷۳، س ۱۲: «القصه تا شبانه و روز تلاش کردند و در دم برزو و رستم هردو به جان رسیدند». مصححان در پاورقی مرقوم داشته‌اند: «متن: روز سیم، که سهو کاتب می‌نمود». اما، به زعم نگارنده این نوشتار، همان عبارت متن درست است و نیازی به تغییر آن نیست. باید دقت داشت یکی از تصویرهای پرکاربرد در متون عامیانه، و بالأخص طومارهای تقالی، مبارزه دو دلاور به مدت سه شبانه‌روز است که، در این مدت، هیچ‌کدام بر دیگری ظفر نمی‌یابد. در نتیجه، صورت درست این گزاره بدین گونه تواند بود: «القصه تا [سه] شبانه‌روز تلاش کردند و در دم روز سیم هردو به جان رسیدند».

ص ۲۷۴، س ۸: «رویین متت داشت برگشت و می‌آمد تا پیش افراسیاب رسید و خبر را به افراسیاب داد که ای شهریار! مرگ نوت مبارک باد که برزو فرزند سهراب بوده است». مصححان در پاورقی مرقوم داشته‌اند: «نوت: نوه‌ت». اما باید این نکته را در نظر داشت که مرگ نوت مبارک باد یک اصطلاح است در معنای مشکل و گرفتاری تازه که برای شخص پیش می‌آید و این اصطلاح در مقام استهزا و کنایه بر زبان آورده می‌شود؛ معادل «گل بود به سبزه نیز آراسته شد». در همین متن، باز هم نمونه دارد: «و خبر از جهت اولاد بر آوردند که مرگ نوت مبارک باد!». (ص ۱۵۲، س ۱۰)

ص ۲۸۱، س ۱۴: «و در قلب سپاه علم از دهاپیکر افراسیاب شقه عالم را باز نمودند». مصححان در پاورقی مرقوم داشته‌اند: «شقه: یکی از معانی شقه نیمه و لنگه است که شاید اینجا بی‌مناسبت نباشد». اما، چنان که در لغت‌نامه آمده است، «پارچه‌ای [است] که بر سر علم بندگان (عیات) (ناظم/لاطبء) (آندراج): هفت فلک با گهرت حقه‌ای/ هشت بهشت از علمت شقه‌ای. (نظامی)» (دهخدا، ذیل شقه)؛ ضمن اینکه «عالم» می‌تواند در اینجا تصحیفی از «عَلَم» باشد.

ص ۲۸۱، س ۱۷: «ذال گفت از تو گرفتند از من بیرون بردند از میان سپاه». مصححان، برخلاف موارد گذشته (از جمله پاورقی شماره ۲ در همین صفحه محل بحث)، در اینجا بر معادل بودن فعل و مصدر که از ویژگی‌های زبانی راوی یا رسم‌النخط کاتب است اشاره‌ای نکرده‌اند. باری، صورت صحیح این گونه است: از تو گرفتن از من بیرون بردن از میان سپاه.

ح) درباره فهرست‌ها

فهارس پایانی هر کتابی محلّ مراجعه محققان و مخاطبان آن کتاب است؛ پس شایسته است مؤلفان و ناشران، به منظور سهولت و فزونی بهره‌وری هر آنچه بیشتر محققان، دقت بیشتری در تنظیم فهارس مبذول فرمایند. مصححان گرامی اثر محلّ بحث در «مقدمه» (ص ۳۷) یادآور شده‌اند:

فهارس متعدّد را برای کتاب لازم دیدیم تا کار پژوهشگران بعدی را، در روزگاری که فرصت برای خواندن همه کتاب‌ها اندک است، هموار کند. امیدواریم پژوهشگران این گونه متون را به کار آید.

اما، متأسفانه، اشکالاتی در فهارس کتاب دیده می‌شود که حتّی چه بسا به سردرگمی محققان بینجامد. در ادامه، به بعضی از آن‌ها اشاره می‌رود.

۱. «واژه‌نامه»

بعضی واژه‌ها که در بخش مزبور فهرست شده‌اند جزء اسامی خاص اند و باید به فهرست نام‌ها منتقل شوند؛ از آن جمله است: «پرینوش» (ص ۳۱۴)؛ «تمرتاش» (ص ۳۱۵)؛ «رضوان‌پری» (ص ۳۱۹)؛ «سعدان»، «سپه‌دیو»، «شَداد» (ص ۳۲۰)؛ «گلندام چنگی» و «ماچین» (ص ۳۲۵)؛ «محراب‌شاه» (ص ۳۲۶). بعضی واژگان نیز دو بار در فهرست آمده‌اند؛ مانند «به نظر درآوردن» (ص ۳۱۴)؛ «مکمل» (ص ۳۲۶)؛ «هجره» (ص ۳۲۸)؛ «هم‌زبانی کردن» (ص ۳۲۸). متأسفانه، برخی از واژه‌های فهرست شده حاصل بدخوانی‌های مصححان است و این واژگان مغلوّط، افزون بر متن، به فهرست نیز راه یافته‌اند؛ از جمله: «تکاب» (ص ۳۱۵)؛ «چهارقت شاهی» (ص ۲۹۶)؛ «خیار سالخورده» (ص ۳۱۷)؛ «شکاشک» (ص ۳۲۱)؛ «فسوق» (ص ۳۲۳)؛ «نگاه نگاه» (ص ۳۲۸).

جز این‌ها، مصححان شماری از واژگان و ترکیبات دشوار را معنا کرده یا توضیحی مختصر در باب آن نوشته‌اند که برخی خالی از اشکال نیست؛ مثلاً، درباره «از هم گذرانیدن» (ص ۳۱۱) نوشته‌اند: «از ادامه برخورد با یکدیگر صرف نظر کردن». اما، در اینجا، منظور راوی آن است که ضربات عمود آتشی برانگیخت و آن آتش‌ها را از خود گذرانیدند تا سوخته نشوند یا، به تعبیری، از هم رد کردند. متن کتاب از این قرار است:

و بعد از آن دست بر دسته‌های عمود بردند و بر هم تاختند و چندان بر قبه سپر هم زدند که لمعه لمعه آتش از قلّه سپرها و کله عمودهای آن دو دلاور بر زمین می‌ریخت. از هم گذرانیدند. (ص ۲۸۱، س ۴)

مصححان درباره «دخل کردن» (ص ۳۱۸) آورده‌اند: «دخلت کردن». اما معنای دقیق و درست آن

در اینجا تصرّف و تجاوز کردن است. و اینک متن:

رستم به حرم تو آمد و از نازنینان حرم تو چند نفر برداشت با دختر تو به ایران برد و باز در حق تو مرّوت کرد که به ناموس تو دخل نکرد. (ص ۲۹۴، س ۱۷)

در توضیح «راهگذار» (ص ۳۱۹)، مصححان مرقوم داشته‌اند: «راهپیمایی، پیاده‌رفتن». باید در نظر داشت یکی از معانی راهگذار موضوع و امر است؛ پس، «از این رهگذر» یعنی از این معنی/ از این موضوع/ از این امر/ از این مطلب. در لغت‌نامه، این شاهد مثال آمده: «خاطر عالی از این رهگذر آسوده باشد» (دهخدا، ذیل رهگذر) و متن محلّ بحث ما از این قرار است:

رستم گفت ما سواره و تو پیاده ظلم می‌شود. و یک‌دست گفت ای دلاور! کار من پیاده‌رفتن است و شما از راه‌گذار من آزرده نباشید. (ص ۳۰۲، س ۵)

مصححان، در توضیح قایم‌کردن، «پنهان‌کردن» (ص ۳۲۳) آورده‌اند. باید دقت داشت یکی از معانی قایم‌کردن استوار و محکم‌کردن است. در زبان محلی مردم خراسان، هنوز و همچنان، جملاتی چون «قایم‌تر زور بزن» و «سیلی قایمی بر صورتش زد» کاربرد دارد. در کتاب محلّ بحث، تعبیر مزبور بدین‌قرار است: «و خنجر طهمورثی در پیش قبضه قایم کرد و عمود گاوسر فریدونی بر کوهه زین محکم کرد». (ص ۱۴۹، س ۵)

۲. «واژه‌نامه املائی»

به نظر نگارنده، هیچ لزومی ندارد اغلاط املائی کاتب در متن مصحح نیز حفظ شود. همین‌که مصحح این اغلاط را، خواه در مقدمه و خواه در پاورقی، متذکر شود بسیار ارزشمند خواهد بود و از این گزارش‌ها، در مطالعات پژوهشی، برای دانستن سیر تحوّل کتابت از گذشته تا به امروز، بهره گرفته خواهد شد؛ ضمن اینکه حفظ کردن اغلاط املائی در متن مصحح، در واقع، یکدستی و اتّخاذ شیوه‌ای واحد در رسم الخطّ فارسی را از میان خواهد برد و به آشفتگی و نابسامانی در نوشتار خواهد انجامید. نکته‌ای دیگر که باید به آن توجه ویژه کرد چگونگی ضبط واژگانی با گویش خاص در یک منطقه است که نباید آن را در شمار رسم الخطّ نوشتاری شمرد. از این‌رو فی‌المثل نباید، در واژه‌نامه املائی کتاب محلّ بحث، واژگان «ساعقه» و «شهنه» (ص ۳۳۱) فهرست شوند زیرا هریک، به ترتیب، تلفظ خاصی از «ساقه» و «شیهه» به شمار می‌روند.

۳. «نام‌ها»

ص ۱۸۵، س ۱۵: «ای پهلوان عالم! آن را اغواص دیو می‌گویند». مصححان، در اکثر موارد، «اغواص» را به همین صورت ضبط کرده‌اند؛ از جمله این مورد که در اینجا اغواص اسم خاص نیست: «و هرچند اغواصان به دریا فرستاد، جام را نیافتند» (ص ۲۳۰، س ۱۲) و در نسخه به‌وضوح «غواص» دیده می‌شود؛ و این سهو به فهرست‌ها نیز راه یافته است!

ص ۲۳۳، س ۱۶: مصححان «فرو» را «فروز» قرائت کرده‌اند؛ حال آنکه در همه جا (تاجایی که نگارنده تدقیق کرده است) فرود ضبط شده؛ ضمن اینکه فروز هم، به منزله یک اسم خاص، در فهرست اعلام نیامده است.

ص ۲۴۸، س ۳: «القصة منچه و بیژن با هم به می کشیدن درآمدند». در نسخه، همه جا (تاجایی که نگارنده تدقیق کرده) منیجه ضبط شده است اما مصححان در دیگر مواضع نیز منچه مرقوم کرده‌اند؛ و جالب اینکه، در فهرست، «منیجه (= منیژه)» ضبط شده و منچه مدخل نشده است. در این فهرست (فهرست نام‌ها)، همچنین، آشفتگی‌هایی دیده می‌شود و گاه مواردی جز اسم خاص، مانند صفت یا اسم مکان، بدان راه یافته است: «ازدهاکش» (ص ۳۴۵)؛ «چوبک پاسبان» (ص ۳۴۶)؛ «دمن» و «زنده‌فیل» (ص ۳۴۷)؛ «سمنزار» (ص ۳۴۸)؛ «شبیستان»، «شلوار»، «شنگان»، «شهزاده»، «عادی» (ص ۳۴۹)؛ «گلزار» (ص ۳۵۱)؛ «نقابدار» (ص ۳۵۲).

۴. «دودمان‌ها»

«اولاده» (ص ۳۵۳) به معنی فرزندان است و اسم خاص نیست. همچنین، به جای «مادیان» (ص ۳۵۳)، عادیان درست است اما متأسفانه بدخوانی مصححان سبب شده یک خاندان جدید به سلسله خاندان‌های تاریخی افزوده شود! در باقی موارد هم منظور اسب ماده است که به اشتباه در فهرست نویسی، با توجه به مورد قبل، به مثابه نام دودمان مدخل شده است.

۵. «نام‌جای‌ها»

مواردی چون «قلعه بدن» (ص ۳۵۵) و «کوره زمهریر» (همان‌جا) اسم مکان محسوب نمی‌شوند. همچنین است «پل جهان‌سوز» (ص ۳۵۴) که، به واسطه بدخوانی مصححان، اسم مکان تلقی شده و به فهرست «نام‌جای‌ها» راه یافته است!

منابع

- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
رستم‌نامه (۱۲۴۵ ق)، دست‌نویس به شماره ۴۰۳۶، به کتابت محمد شریف نایگلی، تهران، کتابخانه مجلس.
رستم‌نامه تقالان (۱۳۹۸)، مقدمه و تصحیح محمدجعفر یاحقی و فاطمه ماه‌وان، تهران، سخن.
طرسوسی، ابوطاهر محمد بن حسن (۱۴۰۴)، قهرمان‌نامه، تصحیح و تحقیق عباس پارسا طلب، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
طومار جامع تقالی شاهنامه (طومار جامع قجری به قلم محمد شریف نایگلی) (۱۳۹۶)، تصحیح و تعلیق فرزاد قائمی، مشهد، به‌نشر (وابسته به انتشارات آستان قدس رضوی).
طومار تقالی شاهنامه (۱۳۹۱)، تصحیح سجاد آیدنلو، تهران، به‌نگار.



لغات نادر تحریف شده در تاریخ سلاطین کرت و تصحیح برخی اغلاط آن

احمد بهنامی: (عضو هیئت علمی گروه فرهنگ‌نویسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ایران)

چکیده: یکی از مورخان مشهور ایران حافظ ابرو (د: احتمالاً ۸۳۳ ق) است که برخی آثار او به چاپ رسیده است. موضوع مقاله حاضر تاریخ سلاطین کرت نوشته اوست که به همت میرهاشم محدث تصحیح و منتشر شده است. با توجه به در دست بودن سه نسخه خطی از این اثر، و نیز چاپ پیشین بخشی از آن، توقع می‌رود با تصحیح کم‌اشتباه روبرو باشیم اما ارزیابی کتاب و برخوردن به ضبط‌های غلط، جملات ناتندرست، عیوب وزنی، تصحیفات و تحریفات، و اشکالاتی دیگر این توقع را بی‌پاسخ می‌گذارد. خطاهای راه‌یافته به متن برخی حاصل بدخوانی، بعضی به سبب ناآشنایی با صورت صحیح و تلفظ واژگان، و شماری نیز اشتباهات رایج حروف‌نگاری است. در این مقاله، در مواردی معدود، به اشتباهات حواشی و توضیحات بعضاً مغلوط مصحح نیز اشاره شده است. اگرچه نمی‌توان این اثر حافظ ابرو را تماماً یک نثر فنی و مصنوع دانست، قرابت زمانی آن به سده هشتم و نیز عادت مؤلف به بهره‌گرفتن از متون دیگر نویسندگان پیش از خویش تأثیر نثر فنی و استعمال واژگان عربی متون مصنوع را در آن مشهود می‌سازد. از طرفی، بعضاً شماری از لغات نادر متن درست خوانده نشده و این بدخوانی‌ها به از دست رفتن آن لغات انجامیده است. مقاله حاضر با هدف تصحیح برخی ایرادات یادشده نوشته شده است با این امید که خوانندگان فایده بیشتری از این اثر قرن نهم هجری بگیرند.

کلیدواژه‌ها: آل کرت، تصحیح متون، نثر فارسی، متون تاریخی، حافظ ابرو.

مقدمه

تصحیح متون هر دوره الزامات خاص خود را دارد. تقسیم‌بندی ادبیات فارسی، براساس دوره‌های تاریخی، بسیار راهگشا تر است از تقسیم‌بندی آن براساس موضوعاتی نظیر عرفان، حماسه، و

توضیح این مجمل آن است که متون هر دوره از دوره‌های ادبیات فارسی خصایصی نزدیک‌تر به هم از نظر واژگانی و نحوی و صناعات ادبی و ... دارند اما، فی‌المثل، میان یک متن عرفانی سده پنجم با متن عرفانی دیگری از سده دوازدهم چنین قرابتی وجود ندارد. البته نگارنده منکر این نیست که موضوعات مختلف اصطلاحات خاص خود را هم دارند که مصحح باید بدان‌ها واقف باشد؛ اما آن را امری ثانوی در تصحیح متون می‌شمارد. به عبارتی، مصحح، در وهله نخست، باید به انتخاب دوره تاریخی متونی که بناسد تصحیح کند و، در وهله دوم، به انتخاب موضوع این متون همت بگمارد؛ و سال‌ها در همین عرصه کار کند تا تصحیح او از پختگی لازم و شایان برخوردار شود. در واقع، بایسته است مصحح متون سده هشتم و نهم هجری با واژگان و ساختار نحوی و صناعات ادبی این متون آشنا باشد تا تصحیحی موثق و مؤتمن به دست دهد. چاپ این متون، سرسری و شتاب‌زده، افزون بر آنکه ادیبان و مورخان را از فواید این کتاب‌ها محروم می‌کند، دیگر مصححانی هم که توانایی تصحیح چنین متونی را دارند از تصحیح مجدد آن‌ها بی‌رغبت می‌سازد. بسا که مصححی، در تصحیح یک متن، چندین لغت نادر و شاذ را به لغات دیگر برگرداند و هم موجب بی‌معنا شدن جملات و هم موجب از دست رفتن شواهدی از لغات شود که در کارهایی نظیر فرهنگ‌نویسی به کار می‌آید؛ نظیر آنچه بر سر لغاتی چون «سازه»، «انها»، «مخایل»، «رویت»، «مستتیر»، «راید»، «بُر»، «استزادت»، «تحشم» و ... در تاریخ سلاطین کُرت آمده است. (رک. دنباله مقاله)

تاریخ سلاطین کُرت از آثار حافظ‌ابرو (د: احتمالاً ۸۳۳ ق) مورخ نامدار و پرکار ایران است که به‌همت میرهاشم محدث تصحیح و منتشر شده. با توجه به در دست بودن سه نسخه خطی از این اثر، و نیز چاپ پیشین بخشی از آن، توقع می‌رود با تصحیحی کم‌اشتباه روبه‌رو باشیم اما در این چاپ، ضبط‌های غلط، جملات ناتندرست، عیوب وزنی، تصحیفات و تحریفات، و اشکالاتی دیگر وارد شده است که حاصل بدخوانی و ناآشنایی مصحح با صورت صحیح و تلفظ واژگان است. سهل‌انگاری در حروف‌نگاری نیز از مشکلات صوری کتاب است که به بدخوانی جملات دامن می‌زند. اگرچه نمی‌توان این اثر را تماماً یک نثر فنی و مصنوع دانست، نزدیکی زمان تألیف آن به سده هشتم و شیوه شناخته‌شده مؤلف در بهره‌گرفتن از متون نویسندگان پیش از خویش (برای نمونه رک. معین‌الدین یزدی ۱۴۰۰، «پیش‌گفتار» بهنامی، ص ۱۷) موجب وارد شدن برخی عناصر متون فنی و مصنوع به این اثر شده است.

مختصری درباره روش تصحیح تاریخ سلاطین کرب

مصحح، در مقدمه، بخشی با عنوان «روش تصحیح» آورده است اما، در بخش یادشده، که کمتر از دو صفحه است، چندان خبری از روش تصحیح نیست؛ توضیح آنکه معرفی و شرح نسخه‌های خطی به اختصار تمام برگزار شده است و، به هیچ روی، نشانی از ویژگی‌های رسم الخطی نسخه‌ها و صحت و سقم و ضعف و قوت آن‌ها نیست. دست‌کم، وظیفه مصحح این است که اولاً به خواننده بگوید دلیل انتخاب یک نسخه متعلق به اواخر سده سیزدهم هجری قمری (نسخه مورخ ۱۲۷۳ ق)، به منزله نسخه اساس یک متن سده نهمی، چیست و ثانیاً آن دو نسخه دیگر مورد استفاده تخمیناً در چه دوره‌ای کتابت شده است. و اما برخی دیگر از اشکالات شیوه تصحیح اثر محل بحث مشخصاً از این قرار است:

- در متن مصحح، مواردی می‌بینیم که آشکارا ضبط نسخه ج بر متن برتری دارد. برای نمونه، به دو مورد اشاره می‌کنیم: یکی «ما برای تو چه بد کرده‌ایم؟» (حافظ‌ابرو ۱۳۸۷، ص ۲۵) که نسخه بدل «به جای تو» است؛ و دیگری «اگر برسبیل ایلغار با چند تن معدود حرکت فرماید طریق حشم و جلادت مسدود ماند» (ص ۶۶) که نسخه ج به وضوح برتری دارد: «طریق تحشم و جلالت».

- در بسیاری موارد نیز، به دلیل نقص نسخه اساس، متن از ج افزوده شده (رک. ص ۶۵، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۷۹، و ...) و این افزوده‌ها گاه چند سطر است. این موارد در خواننده تردید می‌آفریند که آیا نسخه اساس این تصحیح به درستی انتخاب شده است؟

- از دیگر مشکلات کتاب محل بحث ما نداشتن نمایه واژگان است که مراجعه به آن را در تحقیقات زبانی و لغوی دشوار یا حتی غیرممکن ساخته است.

- دیگر اینکه مصحح، همه جا، تاریخ‌های عربی را در متن به عدد نیز درون قلاب آورده است؛ مثلاً، «ثمان و ثلاثین و سبع مائه [۷۳۸]» که البته جای این اعداد، چون توضیحی اضافه بر متن است، نه در متن بلکه در حواشی یا تعلیقاتی است که وجود ندارد! و عجیب‌تر اینکه در اغلب موارد، که مؤلف «سده» را ذکر نکرده است، مصحح آن را از خود افزوده: «در شهر سنه سبع و ثلاثین [و سبع مائه] ...» (ص ۱۷۲) که این نیز شیوه‌ای از دست بردن در نثر مؤلف است و می‌بایست از آن پرهیز می‌شد.

۱. از این پس، در سراسر متن این مقاله، برای رعایت اختصار، در ارجاع به حافظ‌ابرو ۱۳۸۷ - که متن اصلی و محل مراجعه نگارنده مقاله بوده است - از ذکر کلمه «همان» و سال نشر پرهیز و به ذکر شماره صفحه بسنده می‌شود. ویراستار

موارد مستلزم تصحیح

گفتنی است در جستار حاضر، هر جا جملات معنای محصلی نداشت، با فرض تصحیفات و تحریفاتی که ممکن است در کتابت پیش آمده باشد، آن را تصحیح کردیم. البته، چون نسخه‌های خطی متن در اختیار نگارنده نبود، به درستی نمی‌توان داوری کرد چه میزان از اشتباهات این متن از نسخه‌ها و چه میزان حاصل بدخوانی مصحح است؛ هر چند در موضعی که احتمال اشکال در نسخه‌ها می‌رود نیز وظیفه مصحح است متن را، با تصحیح قیاسی، از فساد تهی سازد. غالباً معانی لغات را از لغت‌نامه دهخدا (رک. دهخدا ۱۳۷۷) استخراج کرده‌ایم و ندرتاً، که از فرهنگ فارسی معین استفاده شده است، یادآور شده‌ایم^۱:

۳. ۱. «... و بعضی از ثقات و معارف استماع نموده به رأی العین مشاهده افتاده در این اوراق ثبت کرده‌اند». (ص ۱)

□ اگرچه ضبط نسخه چنین است، چنان‌که در تصویر نسخه‌ای که مصحح در کتاب آورده نیز پیداست، روشن است «ثبت کرده‌اند» بی معنی است و باید به ثبت کرده آمد تصحیح شود. کاربرد فعل مجهول به صورت «... کرده آمد» در دیگر آثار حافظ ابرو نیز شواهد بسیار دارد (برای نمونه رک. حافظ ابرو ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۵۰ و ۳۸۶ و ج ۲، ص ۱۴ و ۸۳؛ همان ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴).

۳. ۲. «در عهد عزالدین عمر آن شاه مرغنی». (ص ۲)

□ این مصرع که در وزن «مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن» است— ایراد وزنی دارد؛ یعنی، در رکن دوم وزن، هجای دوم به جای کوتاه بودن بلند است و «عزالدین» باید به عز دین تصحیح تا وزن درست شود.

۳. ۳. «... بنابراین مقدمات یرلیغ جهانگشای فرستادیم و ملکی ولایت غور را مع مضافاتها بدو مفوض

گردانیده و حل عقد و قبض و بسط این شغل خطیر به رأی و روایت او حواله کردیم». (ص ۴)

□ در این عبارات، «گردانیده» به گردانید و «رأی و روایت» به رأی و رویت باید تصحیح شود؛ ضمن آنکه افزودن شناسه «یم» به فعل «کرد» اشتباه است. گفتنی آنکه شناسه دو فعل «گردانیدیم» و «کردیم»، به قرینه فعل «فرستادیم»، حذف شده است. این اشتباه مصحح با زهم در این متن به چشم می‌خورد؛ برای نمونه، در این جمله نیز افزوده مصحح زائد و خطاست: «ما او را بگرفتیم و در بند کردیم» (ص ۸) و نیز شناسه «ند» در اینجا: «چند دیه ... غارت کردند و سالمأ غانماً مراجعت نمودند» (ص ۱۵). البته شمار این نوع لغزش در این کتاب بسیار بیش از این‌هاست لکن به همین میزان اکتفا شد.

۱. متذکر می‌شویم در سراسر این مقاله، در ذکر تمامی عبارات متن مصحح، از هرگونه دخل و تصرف در رسم الخط (فاصله و نیم‌فاصله، درج تشدید، و ...) و سجاوندی آن که غالباً هم رعایت نشده—پرهیز کرده‌ایم. ویراستار
۲. منظور از شماره اول و دوم، به ترتیب، صفحه و سطر است.

۳. ۴. «ملک شمس‌الدین مرا از بندگی شاه جهان [به] شحنگی درخواست کرده است». (ص ۳۰)
- «[به]» در نسخه‌ها نیست و افزودن آن خطاست. «را» در مرا به معنی «برای» است و یعنی ملک شمس‌الدین از شاه جهان برای من درخواست رتبه شحنگی کرده است.
۳. ۵. «اگر این سخن غیر ملک تاج‌الدین خار عرضه داشته بودی خاطر ما بدان متلطف نشدی». (ص ۳۵)
- «متلطف»، به معنی مهربانی‌کننده و نرمی‌کننده، در اینجا معنای درستی ندارد و بسا که خطای کاتب باشد و آن را به ملتفت تصحیح می‌کنیم.
۳. ۶. «امارت ملکداری و محابل بختیاری از ناصیه همایون او لامع می‌نمود». (ص ۳۷)
- «محابل» جمع «محلل» است و محلل، به معنی زهدان و زمان آبستی، در اینجا معنا ندارد. از قرینه «امارت» که به معنی نشانه است (هرچند در اینجا «امارات»، که جمع آن است، بهتر می‌نماید) می‌توان دانست محابل باید به مخایل (به معنی نشانه‌ها و آثار) تصحیح شود.
۳. ۷. «به صفتی که باد به سرعت او مجال رفتن نبود و مرغ را با رکضت او امکان پریدن نه». (ص ۵۱)
- افزودن «را» بعد از «باد» ضروری است و آمدن را بعد از مرغ نیز قرینه و مؤید این معنی تواند بود.
۳. ۸. «فروغ ملک و ملک شمس‌دین محمد کرت/ تویی که همچو فلک سربسر همه جانی (؟)». (ص ۶۱)
- این بیت، با شکل کنونی، معنای درستی ندارد و باید بدین صورت تصحیح شود: «فروغ مُلک مَلِک شمس‌دین محمد کرت/ تویی که همچو مَلک سربسر همه جانی»؛ یعنی، به مانند فرشته، سربسر و تماماً از جان تشکیل یافته‌ای.
۳. ۹. «در این چند روز قصّاد آن جانب رسیدند و اخبار ساده جناب همایون به حضرت میمون رسانیدند. خاصیت نفس مسیح داشت که بدان مژده، دل مرده زنده شد». (ص ۶۲)
- پیداست «ساده» در اینجا معنی ندارد و، چنان‌که در نسخه‌های خطی متن هم چنین بوده است، مصحح با توجه به بی‌معنایی لفظ باید احتمال تحریفات گوناگون را پیش نظر می‌آورد. از اینجا است که می‌گوییم تصحیح متون امری نیست که با عجله بشود آن را پیش برد. با توجه به ذکر لفظ «مژده» در جمله بعد، درمی‌یابیم «ساده» باید به ساژه به معنی شادکننده و شادمانی‌آور (مدبری ۱۳۷۶، ص ۲۷۱) تصحیح شود. دو شاهد ذیل از یک متن سده هشتم نیز قابل توجه است: «هماره از واردان مورد شریف آن حضرت تنسم نسیم اخبار ساژه و استقامت امور دولت آن حضرت رفته و از استماع جریان امور، بر نهج دلخواه و ارادت، شادمانی و بهجت افزوده» (بنّاء نسفی ۱۴۰۲، ص ۱۱۶) و «تا درین وقت که اخبار ساژه مشتمل بر انواع عاطفت و سیورغامی‌شی حضرت اعلیٰ اعلیٰ‌ها الله تعالی و اجازت مراجعت به مقرر عزّ و علا منصور الزّایة و اللّوا مغبوط الأولیاء العظما و محسود الأعداء استماع افتاد». (همان‌جا)

۳. ۱۰. «... خدماتی که از صمیم دل و جان انبعاث یافته باشد مقرون به دعوات صالحه به محل آنها و موقف عرض مرفوع می‌گرداند». (ص ۶۸)
- «آنها» باید به آنها به معنی خبر برداشتن و خبر رسانیدن تصحیح شود.
۳. ۱۱. «چه ضمیر منیر خداوندی را که از مشکوة انوار قدس مستتر است». (ص ۶۸)
- «مستتر» در این جمله بی معنی است و باید، با توجه به «منیر» و «مشکوة» و «انوار»، به مستتیر (نورگیرنده) تصحیح شود.
۳. ۱۲. «بازیافت این دولت را ... از حضرت ایزدی مسئلت می‌رود به اجابت مقرون». (ص ۶۸)
- افزودن فعل دعایی باد در آخر جمله ضروری است.
۳. ۱۳. «به کرم جبلی ملکی و لطف غریزی ملکی به قبول آن انعام [را قبول و] منت نهند». (ص ۶۹)
- افزوده مصحح، که پشتوانه نسخه هم ندارد، زائد و موجب غلط‌شدن جمله شده است. «به قبول آن انعام منت نهند» یعنی، با پذیرش آن نیکی، منت بگذارند.
۳. ۱۴. لفظ «دباجه» (ص ۷۶) باید به دباجه تصحیح شود، چه در متون آن عهد چنین است و نسخه نیز لابد «دباجه» بوده است.
۳. ۱۵. «و حکم کرد که دو سال هیچ آفریده از مغول و مسلمان بر رعیت هرات زحمتی و کوچی نرساند تا خلق پریشان جمع شوند و ولایت [خراب] به حال معموری بازآید». (ص ۷۹)
- لفظ «خراب»، که افزوده مصحح است، زائد و عبارات بدون کلمه مزبور نیز سالم و معنی درست است و افزودن آن، از سوی مصحح، از مقوله دست‌بردن در نثر مؤلف به شمار می‌آید.
۳. ۱۶. مصحح در اکثر قریب به اتفاق موارد، به اشتباه، رای را «رای» نوشته است (ص ۲، ۴، ۴۴، ۵۵، ۶۹، ۷۵، و ...) که در یک موضع (ص ۸۳) موجب غلط‌شدن قافیه نیز شده است. (در باب رای و رای نیز رک. خطیبی و قائم مقامی ۱۳۹۲)
۳. ۱۷. «و یکی از ندمای [مجلس] او صدرالدین خطیب فوشنج بود». (ص ۱۰۲)
- افزوده مصحح «[مجلس]» در نسخه‌ها نیست^۱ و معلوم نیست با چه استدلالی و قطعاً به اشتباه افزوده شده است.
۳. ۱۸. «در جواب گفتند که روستایی است و هرگز خود را این تجشم و بزرگی ندیده است که امروز». (ص ۱۱۰)

۱. همان‌طور که گفتیم، نسخه‌های خطی در اختیار نگارنده این مقاله نبوده است و از گفته مصحح در مقدمه دانسته‌ایم که افزوده‌های در قلاب، که شماره پانوشت ندارد، از خود مصحح است.

□ «تجشم»، به معنی رنج بر خود نهادن و مشقت کشیدن، در اینجا معنا ندارد و قرینه «بزرگی» و تضاد با «روستایی بودن» می‌بایست ذهن مصحح را به صورت صحیح، که تحشم به معنی محتشم شدن و صاحب چاکران شدن است، رهنمون می‌شد.

۳. ۱۹. «دانه پر چون دانه در قیمت گرفت». (ص ۱۱۲)

□ «پر» در اینجا بی معنی است و صحیح بُر است به معنی گندم (معین، ذیل بُر). توجه به قراین متن، و اینکه سخن از محاصره شهر هرات و قحطی در آن است، مصحح را در ضبط درست لفظ یاری می‌رساند: «در شهر روزبه‌روز تنگی غله زیادت می‌گشت و اثر قحط ظاهرتر می‌شد...». (همان‌جا)

۳. ۲۰. «و در تضاعیف خدم و حشم او چندان که امکان دارد اجتهاد نمایند که می‌دانیم که از این ملک نیک‌اعتقاد برخلاف برادر او ملک فخرالدین همه نیک خدمتی و حق شناسی در وجود خواهد آمد». (ص ۱۱۸)

□ «تضاعیف»، به معنی اثنای چیزی و مندرجات چیزی، در اینجا بی معنی است و، چون در این بخش از متن کتاب سخن از «یرلیغ» (حکم) اولجایتوسلطان درباره ملک غیاث‌الدین کرت و واگذار کردن قلمرو پدر بزرگش به اوست، پیدا است که تضاعف به معنی دوچندان کردن چیزی صحیح است؛ یعنی اولجایتوسلطان به دو برابر کردن خدم و حشم ملک غیاث‌الدین کرت فرمان داده است.

۳. ۲۱. «... و به تعجیل تمام برفت تا به اردوی پادشاه [رسید]». (ص ۱۲۳)

□ افزوده مصحح در نسخه‌ها نیست و بدون آن هم معنی درست و کامل است.

۳. ۲۲. «اگر این معانی که به ذکر پیوسته است راست است هر آینه غبار غضب پیرایه ضمیر ما نشیند». (ص ۱۲۳)

□ «پیرایه» غلط است و معنی ندارد و باید به برآینه تصحیح شود.

۳. ۲۳. مصحح، دست‌کم در دو موضع، سزوار را به «اسفزار» تصحیح کرده، در حالی که تمامی نسخ مؤید ضبط سزوار است؛ توضیح اینکه نام دیگر اسفزار سزوار بوده است. (شاپوران ۱۳۹۹، ص ۲۷۵)

۳. ۲۴. «سره‌ای سروران همه در صحن معرکه/ چون کندنا دروده به تیغ جو گندنا». و در حاشیه نوشته‌اند: «معنی کندنا را نیافتیم». (ص ۱۷۵)

□ خوانشی عجیب از بی‌تی ساده و حاشیه‌ای عجیب‌تر مشاهده می‌شود. اصل بیت، با ضبطی دیگر، از امیر معزی است (امیر معزی ۱۳۱۸، ص ۴۴). ضبط «کندنا» اشتباه است و باید به گندنا تصحیح شود. شاعر می‌گوید سرهای سروران همه در صحن معرکه، به وسیله تیغ گندناماند، مانند گندنا درو شد؛ یعنی درو شدن سر سروران را به درو شدن تَره مانند کرده است.

۳. ۲۵. «به محلی مرموق و مکانی مغبوط فرود آورد». (ص ۱۹۹)

□ مغبوط در حاشیه «محسود، خجسته» معنی شده است و، در متن، چند سطر بعد آمده: «... به محلی مرموق و مکانی مضبوط فرود آورد» (ص ۲۰۰). عجالتاً یکی از این دو لغت اشتباه به نظر می‌رسد و، با دقت در نسخه، باید تصحیح شود.

۳. ۲۶. «... و دروازه‌های آهنین به تکلف داشت [که] القاب ملوک بر آنجا نوشته». (ص ۲۱۱)

□ مصحح با این ساخت در متون فارسی آشنا نبوده و «[که]» را افزوده است؛ حال آنکه این افزوده زائد و اشتباه است و دست‌بردن در سبک مؤلف به شمار می‌آید.

۳. ۲۷. در حواشی، «دوشاخه‌کردن» را «کنایه از بردار کشیدن» (ص ۱۲) نوشته‌اند که اشتباه و به معنی دستگیر و مقتید کردن است؛ چنان‌که در متن نیز پیدا است: «پهلوان محمد نهی ... بر سر شرف‌الدین بیتکچی رسید و او را بگرفت و دوشاخه کرده با تبع او به اسفزار آورد و شرف‌الدین بیتکچی هر چند خدمتی داد و وعده‌ها کرد مفید نبود، او را مقتید به هرات رسانید». (همان‌جا)

۳. ۲۸. درباره «برق خاطف»، در جمله «از آن طرف شیخ حسن و امیر وجیه‌الدین مسعود ... چون برق خاطف و ریح عاصف ... این مسافت در نوشته» (ص ۱۷۳)، در حاشیه ۱ آمده است: «برق خاطف: کنایه از مدت حیات و هر چیز سریع‌السیر است» (همان‌جا). پیدا است که این تعریف، برای این ترکیب، در اینجا وجهی ندارد؛ چه برق خاطف در جمله مزبور صرفاً مشبه به قرار گرفته است.

اشکالات حروف‌نگاری

در ادامه، اشاره به چند اشتباه در حروف‌نگاری متن محل بحث نیز بایسته است. هر چند در فرایند تایپ‌کردن یک متن خواه‌ناخواه ایراداتی به متن راه می‌یابد و مصحح را در آن چندان تقصیری نیست، تصحیح این‌گونه اشکالات مطبعی جهت استفاده بهینه از کتاب بایسته و بلکه ضروری است. البته، اشتباهاتی که در اینجا برمی‌شماریم تمامی اشتباهات حروف‌نگاری متن نیست و صرفاً ذکر پاره‌ای از آن‌هاست؛ آن‌هم جهت یادکرد به مخاطبان تا، در مراجعه به کتاب در تحقیقات خود، جانب احتیاط را تماماً نگاه دارند و به متن اعتماد کامل نکنند. در برخی موارد، اشکالات حروف‌نگاری موجب از دست رفتن واژگان شاذ شده است که، برای رعایت اختصار، چند نمونه ذکر می‌شود:

- «... فوجی از حشم منصور که نصرت ازلی عنان‌کش عزایم و سعادت کلی زاید هدایت ایشان است»

(ص ۷۶) که «زاید» باید به رایید (راهبر؛ بلدراه) تصحیح شود.

«از جوانب و اطراف اعادی و حسّاد برخاسته‌اند و همه به قصد اهلاک او نطق طاعت مسدود گردانیدند» (ص ۸۰) که، با توجه به «نطاق» (کمر بند)، «مسدود» در اینجا بی معنی است و باید به مشدود به معنی استوار کرده و محکم کرده تصحیح شود.

«... استدامت دولت و استزادت نعمت خداوندی خواسته می‌آید» (ص ۸۳) که «استزادت» باید به استزادت تصحیح شود.

«عفوی کن که از بنای عالم کسی نکرده است» (ص ۱۳) که «بنای» باید به ابنای تصحیح شود.

«آن را به محلّ قبول و رضا رسانیده‌ایم» (ص ۶۴) که «محلّ» باید به محلّ تصحیح شود.

«به غایت خوشدل شدم و قول حال گشتم» (ص ۱۸) که «قول حال» باید به قوی حال (و البتّه با رعایت درج نیم فاصله) تصحیح شود.

«... و خواجه علاء الدین هندو علی حده تذکره نوشت» (ص ۱۲۱) که تشدید در «علی حده» زائد است و موجب اشتباه شدن تلفظ می‌شود.

«باقضی غایات» (ص ۱۷۱) که باید باقضی غایات (و البتّه با رعایت درج نیم فاصله) باشد.

«با تحف و هدایای شاکر و رطب اللسان بازگردیم» (ص ۲۳) که صحیحش هدایاست (و البتّه رعایت نکردن درج نیم فاصله در رطب اللسان هم درخور یادآوری است).

دیگر اینکه باید یادآوری کنیم رعایت «فاصله و نیم فاصله» در متن بسیار ضروری است. نیم فاصله میان دو یا چند جزء کلمات مشتق و مرکب استفاده می‌شود، چنانچه به جای آن از فاصله استفاده شود، خواننده دو بخش از یک واژه مرکب را دو واژه مستقل خواهد دانست و این در خواندن و درک متن اشکالات اساسی ایجاد می‌کند. در متون فنی و مصنوع، به کاربردن صفت‌های مرکب بسامد بسیار چشمگیری دارد و شایسته است که، در حروف نگاری چنین متونی، دقتی فراوان در درج نیم فاصله‌ها لحاظ شود. در تاریخ سلاطین کُرت، ده‌ها مورد می‌توان یافت که، به جای نیم فاصله، فاصله درج شده و کار را بر خواننده دشوار و متن را معیوب ساخته است؛ از جمله: «سجری خود کام فضول دیوصفت می‌بینم» (ص ۲۴)، صحیح: خودکام؛ «ملک شمس الدین به جهت حرمت داشت پیش ایلچیان ما نیامد» (همان جا)، صحیح: حرمت داشت؛ «چنان سزد که چو این شوق نامه برخوانی» (ص ۶۱)، صحیح: شوق نامه؛ «لشکری باران عدد و طوفان مدد...» (ص ۱۷۲)، صحیح: باران عدد و طوفان مدد؛ و ...

گذشته از موارد مزبور، تکرار لفظ «آقا و اینی» (ص ۷۵) نیز هم بی معناسست و هم فاصله گذاری اش نادرست است و، چون همان طور که اشاره کردیم این چاپ فاقد هرگونه نمایه واژگان است، پیدا نیست مصحح چه خوانش و معنایی از آن داشته است. به هر روی، صحیحش آقا و اینی است به معنی آقا و نوکر.

نتیجه

تصحیح متون هر دوره الزامات و اصول خاص خود را دارد؛ از جمله متون سده هشتم و اوایل سده نهم هجری لغات و ساختارهایی دارد که مصحح باید به خوبی از آن آگاه و به آن مأنوس باشد. در بررسی تاریخ سلاطین کرت (تصحیح میرهاشم محدث) روشن شد که این متن، به دلیل ضبط اشتباه بسیاری از لغاتی که در متون فنی و مصنوع سده هشتم و اوایل سده نهم کاربرد داشته است و نیز افزودن بیجای لغات و اجزایی دیگر از سوی مصحح و همچنین اشکالات تایپی فراوان، قابل اعتماد نیست و نمی‌توان از آن در تحقیقات زبانی و ادبی بهره برد. در این مقاله همچنین کوشیدیم، با تصحیح و تذکار برخی از این اغلاط، پژوهشگران را برای فایده‌برگرفتن بهینه از متن یاری رسانیم و گوشزد کنیم که، در مراجعه به متن و ارجاع بدان، با احتیاط تمام عمل کنند.

منابع

- امیر معزی، امیرالشعرا محمد بن عبدالملک نیشابوری (۱۳۱۸)، *دیوان امیرالشعرا*، به سعی و اهتمام عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیّه.
- بنّاء نسفی، نصرالله بن علاء (۱۴۰۲)، *لطایف الإنشاء* (متنی فارسی از سده هشتم از حوزه زبانی فرارود)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات احمد بهنامی، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار).
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله خوافی (۱۳۴۹)، *جغرافیای حافظ ابرو* (قسمت ربع خراسان: هرات)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ (۱۳۸۰)، *زبده التواریخ*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سیدکمال حاج‌سیدجوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷)، *تاریخ سلاطین کرت*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، میراث مکتوب.
- خطیبی، ابوالفضل و سیداحمدرضا قائم‌مقامی (۱۳۹۲)، «رای و رأی»، فرهنگ‌نویسی (ویژه‌نامه نامه فرهنگستان)، ش ۵ و ۶، بهار، ص ۲۲۳-۲۴۴.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- شاپوران، علی (۱۳۹۹)، «تعبیری از تحقیق و تصحیح» (معرفی و بررسی چاپ منشآت اسفزاری اثر معین‌الدین محمد زمچی اسفزاری متخلص به «نامی») [معرفی کتاب]، *نامه بایسنغر* (مطالعات ادبی و تاریخی و فرهنگی هرات)، سال اول، ش ۲، ص ۲۷۱-۲۸۹.
- مدبّری، محمود (۱۳۷۶)، *فرهنگ لغات نثرهای فنی و مصنوع*، کرمان، خدمات فرهنگی کرمان.
- معین، محمد (۱۳۶۴)، *فرهنگ فارسی*، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر.
- معین‌الدین یزدی، علی بن محمد (۱۴۰۰)، *مواهب‌الهی در تاریخ آل مظفر*، به کوشش احمد بهنامی، قم، ادبیات.



بررسی و تقدیر شرح فرح نیازکار بر غزلیات سعدی

هادی اکبرزاده* (استادیار زبان و ادبیات فارسی، عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران)

چکیده: غزل‌های سعدی در ایران بارها همراه با شرح و توضیح منتشر شده و ظاهراً نخستین بار، با عنوان *دیوان غزلیات استاد سخن سعدی شیرازی* (با شرح ابیات و ذکر وزن غزل‌ها و امثال و حکم)، به قلم خلیل خطیب‌رهبر در دو جلد به چاپ رسیده است. از میان دیگر شرح‌های مشهور، متن کامل *دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی* مظاهر مصفا، *گزیده غزلیات سعدی حسن انوری*، *غزلیات سعدی کاظم برگ‌نیسی*، و شرح *غزل‌های سعدی محمدرضا برزگر خالقی* و *تورج عقدایی* شایان ذکر است. شرح *غزلیات سعدی* نوشته فرح نیازکار جدیدترین اثر است در این عرصه که به‌همّت نشر هرمس در ۱۳۹۰ منتشر شد و در ۱۳۹۹ به چاپ دوم رسید. نگارنده این مقاله، با مطالعه شرح یادشده، دریافت که خالی از ایراد نیست و اشکالاتی فراوان در آن هست. این مقاله با هدف تبیین کاستی‌ها و لغزش‌های شرح مذکور نوشته شده و نتیجه آن ضرورت ویراستی جدید از کتاب را، به‌سبب راه‌یافتن اشکالات متعدد بدان، گوشزد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نقد، غزلیات سعدی، فرح نیازکار، شرح و توضیح، معنی ابیات.

مقدمه

بیان مسئله

فرح نیازکار غزلیات سعدی را (براساس غزلیات فراهم‌آمده در *کلیات سعدی* به تصحیح محمدعلی فروغی) شرح کرده است. در این شرح، که در واقع پایان‌نامه دوره دکتری او بوده و بعدها نشر هرمس آن را به‌صورت کتاب منتشر کرده، برحسب ضرورت، به این موارد پرداخته شده است:

معنای واژه‌ها؛ اشارات تاریخی؛ معناشناختی ابیات؛ تعیین اوزان عروضی اشعار؛ نام‌های پروردگار
اعتم از نام‌های معمول و اسماء و صفات او؛ القاب و نعوت؛ آیات و احادیث موجود در غزل‌ها؛

* akbarzadehadi@gmail.com

اصطلاحات عارفان و صوفیان همچون حال، مقام، نیاز، و سماع؛ مفاهیم رمزی همچون می، میخانه، قلندر؛ قصص قرآنی همچون داستان‌های یوسف، خضر، موسی، داود، و ابراهیم؛ تبیین تضمین یا بهره‌جویی محتوایی از آثار پیشینیان همانند سنایی، انوری، و خاقانی؛ استعارات، تمثیلات، اصطلاحات خاص و امثال و حکم، مفاهیم دینی، مفاهیم اخلاقی، پندی-اندرزی در غزل؛ توصیفات اعم از طبیعت، جهان هستی، آدمی و مانند این‌ها، اعیاد، جشن‌ها و رسم‌ها و سوگ‌ها، اسامی جغرافیایی (کشورها، شهرها، منطقه‌ها، و...)، نام درختان، گل‌ها، گیاهان، روزها، ماه‌ها، فصل‌ها و مناسبات ویژه هرکدام؛ اشارات نجومی و صور فلکی؛ اسامی جانوران، عطرها و ماده‌های خوشبو، مذهب‌ها، مسلک‌ها، بت‌ها، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها؛ اصطلاحات خاص موسیقی و کاربرد آن‌ها؛ ابزارهای جنگی؛ ترجمه اشعار عربی؛ اسطوره و نمادها در غزل؛ و ... (نیازکار، ص ۳)

به گفته شارح محترم، «به منظور دستیابی به معنای دقیق و سعدیانه از ابیات» (همان‌جا)، نسخه اساس (به تصحیح محمدعلی فروغی) با دو تصحیح دیگر (تصحیح حبیب یغمایی و تصحیح غلامحسین یوسفی) مقابله شده و «تفاوت‌ها و شباهت‌های موجود میان این سه نسخه [...] در حل دشواری‌های متن] بسیار کارگشا» (همان‌جا) بوده است. نیازکار، همچنین، «در ذیل ابیات غزل‌ها، به منظور آشکار ساختن بهره‌مندی شاعران از افکار و اندیشه‌های یکدیگر، برخی از مضامین مشترک سعدی با دیگر شاعران» را آورده است. (همان‌جا)

اکنون، با توجه به این مقدمه، برآنیم تا با مقابله دقیق شرح نیازکار با دیگر شرح‌ها و نقد و بررسی آن، با دلایل و شواهدی از اشعار سعدی و دیگر متون، ایرادات و کاستی‌های شارح را نشان دهیم.

پیشینه پژوهش

چنان‌که پیش‌تر هم گفته شد، دیوان غزلیات استاد سخن سعدی شیرازی (خلیل خطیب‌رهبر، مهتاب: ۱۳۷۷) ظاهراً نخستین کتابی است که در آن به شرح غزلیات سعدی پرداخته شده است. بعد از آن، شروح مشهور دیگری هم تا به امروز چاپ شده است؛ از جمله: متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی (مظاهر مصفا، روزنه: ۱۳۸۳)، گزیده غزلیات سعدی (حسن انوری، نشر قطره: ۱۴۰۰)، غزلیات سعدی (کاظم برگ‌نیسی، فکر روز: ۱۳۸۰)، و شرح غزلهای سعدی (محمد رضا برزگر خالقی و تورج عقداپی، زوار: ۱۳۹۲). شرح غزلیات سعدی، نوشته فرح نیازکار، تازه‌ترین اثر در عرصه شرح‌نویسی بر غزلیات سعدی (هرمس: ۱۳۹۰) است که در ۱۳۹۹ به چاپ دوم رسید. شرح‌های یادشده، اگرچه چندین بار تجدید چاپ شده‌اند، تاکنون هیچ‌یک نقد و بررسی نشده‌اند و فقط نیازکار، در مقاله‌ای با عنوان «بر خوان سعدی» (نامه فرهنگستان، دوره چهاردهم، ش ۱ (پیاپی ۵۳)، پاییز ۱۳۹۳، ص ۸۵-۹۳)، به نقد و بررسی شرح خطیب‌رهبر اهتمام جسته است. مقاله حاضر نیز نخستین پژوهشی است که در آن به بررسی و نقد شرح غزلیات سعدی فرح نیازکار پرداخته خواهد شد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر براساس روش توصیفی-تحلیلی است. پس از مطالعه متن شرح نیازکار، مواردی که در آن نادرست به نظر می‌رسید در حاشیه کتاب یادداشت شد و، سپس، این یادداشت‌ها با شروح دیگر (غزلیات سعدی مصفاً، گزیده غزلیات سعدی انوری، غزلیات سعدی برگ‌نیسی، و شرح غزلهای سعدی برزگر خالقی و عقدایی) مقابله شد؛ آنگاه، ضمن ارزیابی و بررسی اشکالات شرح نیازکار، صورت صحیح معنای بیت‌ها با ذکر دلیل آورده شد. همچنین، در بسیاری موارد، کوشیدیم معنا و شرح ابیاتی که شارح به دست داده است با شواهدی که ما از متون آورده‌ایم به محک نقد بسنجیم تا خوانندگان مقاله نیز دلایل ما را در نقد و بررسی این شرح ببینند.

بحث و بررسی

نیازکار، در شرح خود بر غزلیات سعدی، تصریح کرده است نسخه تصحیح‌شده محمدعلی فروغی را نسخه اساس قرار داده امّا، چون برخی ابیات و عبارات یا کلمات ضبط‌شده در نسخه اخیر از ساختار معنایی صریح و خاطرپسندی برخوردار نبوده، و این به درکی نادرست از مصراع یا بیتهای منجر می‌شده است، با مقابله سه نسخه مصحح فروغی و یغمایی و یوسفی، در رفع این دشواری‌ها کوشیده است. با این همه، در شرح نیازکار و معنایی که او از برخی ابیات به دست داده نیز لغزش‌ها و کاستی‌هایی دیده می‌شود که، در این مقاله، ذیل سه بخش (ایرادات و لغزش‌های معنی و شرح ابیات؛ رونویسی از شروح دیگر بدون ذکر منبع؛ و خطاهای چاپی) بررسی شده است.

ایرادات و لغزش‌های معنی و شرح ابیات**● ص ۲۱۲، در توضیح بیت ۱ و ۲:**

ای نفس خرم باد صبا	از بر یار آمده‌ای مرحبا!
قافله شب چه شنیدی ز صبح؟	مرغ سلیمان چه خبر از سبا؟

آمده است: «قافله شب استعاره از باد صبا که شب را سپری کرده و در طلوع آفتاب هویدا می‌شود و خبر از صبح -استعاره از محبوب- می‌دهد. صبح استعاره از محبوب».

در توضیحات برگ‌نیسی نیز آمده: «مراد از قافله شب همان باد صباست». (برگ‌نیسی ۱۳۸۰، ص ۲۲)

□ قافله شب نمی‌تواند باد صبا باشد و توضیحات بعدی شارح نیز در باب باد صبا درست به نظر نمی‌رسد. ظاهراً معنی بیت چنین است: «ای کاروان شب، از صبح وصال معشوق چه خبر داری؟ و، ای همداد باد صبا، از شهر سبا (سرزمین معشوق) چه پیامی آوردی؟». (برزگر خالقی و عقدایی ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵)

سیدای نسفی، در محمّسی، گوید:

قامت خم گشته را مرگ خبر می‌کند
محمل گل را خزان زیر و زیر می‌کند
همچو جرس مرغ دل زمزمه سر می‌کند
قافله سالار ما عزم سفر می‌کند
قافله شب گذشت صبح اثر می‌کند

(سیدای نسفی ۱۹۹۰، ص ۱۴۵)

که، بی‌گمان، قافله شب ارتباطی به باد صبا ندارد و ترکیبی کلیشه‌ای است که، در آن، شب به قافله مانند شده. امیر معزّی نیز در مسمّطی گوید:

قافله شب گذشت صبح برآمد تمام
باده شد اکنون حلال، خواب شد اکنون حرام
(امیر معزّی ۱۳۸۵، ص ۶۶۵)

● ص ۲۱۵، در توضیح بیت ۷:

برخی جانت شوم که شمع افق را
پیش بمیرد چراغدانِ تریّا

آمده است: «شمع در اینجا مطلق روشنایی است؛ چنان‌که حافظ می‌گوید: چراغِ مرده کجا؟ شمعِ آفتاب کجا؟ (شمع افروزان بنه در آفتاب/ بنگرش چون محو آن انوار شد. مولوی)».

□ در بیت محلّ بحث و تمامی شاهدهای نقل شده، شمع به معنی مطلق روشنایی نیست. شمع افق استعاره مصرّحه از خورشید است. در بیت حافظ هم آفتاب به شمع مانند شده و مراد مطلق روشنایی نیست. (در این باره رک. هادی‌زاده ۱۳۸۳، ص ۵۶)

● ص ۲۱۶، در توضیح بیت ۸:

گر تو شکرخنده آستینِ نفشانی
هر مگسی طوطی‌ای شوند شکرخا

آمده است: «شکرخنده کنایه از تبسم شیرین محبوب».

□ در مصراع اول، شکرخنده کنایه از تبسم شیرین محبوب نیست بلکه صفتِ جانشین موصوف است به معنی معشوقی که دارای لبخند شیرین است. سیف فرغانی گوید:

سیف فرغانی کام تو که آلود به زهر؟
آن شکرخنده که پرنشوش دهانی دارد

(سیف فرغانی ۱۳۹۲، ص ۳۴۲)

و یعنی معشوقی که دارای تبسم شیرین است. سعدی در جای دیگر گوید:

آن شکرخنده که پرنوش دهانی دارد نه دل من که دلِ خلقِ جهانی دارد
(سعدی؛ نیازکار ۱۳۹۹، ص ۵۳۸)

در بیت محلّ بحث نیز شکرخنده فقط به معنی معشوقی است که تبسم شیرین دارد. باید گفت گاه به معنی تبسم شیرین محبوب نیز آمده است؛ چنان که در کلیات شمس تبریزی:

ای تو ترش کرده رو تا که بترسانیم بسته شکرخنده را تا که بگریانیم
(مولوی ۱۳۷۶، ص ۶۴۸)

و حافظ هم همین معنی را اراده کرده:

جایی که یار ما به شکرخنده دم زند ای پسته کیستی تو؟ خدا را به خود مخند!
(حافظ شیرازی ۱۳۷۷، ص ۱۹۱)

● ص ۲۲۱، در توضیح بیت ۷:

سر انگشتِ تحیر بگزد عقل به دندان چون تأمل کند این صورت انگشت نما را
آمده است: «انگشت تحیر: اضافه تشبیهی».

□ انگشت تحیر در بیت مزبور اضافه اقترانی است نه اضافه تشبیهی. شارح در بسیاری از موارد دیگر هم این تفاوت را دریافته و اضافه‌های دیگر را از اضافه اقترانی تشخیص نداده است. در اضافه اقترانی، اصل با مضاف است: عقل سر انگشت را به نشانه تحیر بگزد. اگر انگشت تحیر را اضافه تشبیهی بگیریم، به خطا رفته‌ایم و معنایی از آن مستفاد نمی‌گردد. سعدی در کلیات گوید:

وقت است به دندان لب مقصود گزیدن آن شد که به حسرت سر انگشت گزیدیم
(سعدی ۱۳۸۵، ص ۷۳۴)

در مصراع محلّ بحث نیز «سر انگشت تحیر بگزد عقل به دندان» به شکل «سر انگشت [به] تحیر بگزد عقل به دندان» گزارش می‌شود؛ یعنی انگشتی که قرین حیرت و سرگشتگی است.

● ص ۲۴۲، در توضیح بیت ۲:

نگذرد یاد گل و سنبل اندر خاطر تا به خاطر بود آن زلف و بناگوش مرا
آمده است: «گل و سنبل تشبیه از زلف و بناگوش».

□ گل و سنبل، در مصراع اول، هردو در معنی اصلی خود به کار رفته است و سعدی زلف و بناگوش معشوق را برتر از آن‌ها دانسته (تشبیه تفضیلی). در جای دیگر نیز همین معنی را اراده کرده:

دیگر ای باد حدیث گل و سنبل نکنی گر بر آن سنبل زلف و گل رخسار آیی
(همان ۱۳۷۲، ص ۵۹۶)

که در مصراع اول نیز، مانند بیت محلّ بحث، گل و سنبل معنی تشبیهی ندارند.

● ص ۲۵۱، در توضیح بیت ۱۰:

سعدیا نوبتی امشب دهلِ صبح نکوفت یا مگر روز نباشد شبِ تنهایی را
 آمده است: «مگر در اینجا قید تأکید به معنای حتماً، همانا (مگر دشمن است این که آمد به جنگ/ ز دورش بدوزم
 به تیرِ خدنگ. سعدی [...]). معنی بیت: سعدی، امشب، نگهبانِ دهلِ زنِ طبلِ فرارسیدنِ صبح را
 به صدا درنیاورده است. آیا شبِ تنهایی به پایان نمی‌رسد و صبح پدیدار نمی‌شود؟»
 □ مگر، در اینجا، به معنی حتماً و همانا (قید تأکید) نیست بلکه یا مگر با هم به معنی «یا اینکه» است.
 در گلستان گوید:

یا وفا خود نبود در عالم یا مگر کس در این زمانه نکرد
 (همان، ص ۶۲)

و در غزلیات گوید:

شاید این طلعت میمون که به فالش دارند در دل اندیشه و در دیده خیالش دارند
 که در آفاق چنین روی دگر نتوان دید یا مگر آینه در پیش جمالش دارند
 (همان، ص ۴۹۴)

و معنی بیت محلّ بحث نیز چنین می‌شود: سعدی، امشب، نگهبانِ دهلِ زنِ طبلِ فرارسیدنِ صبح را
 نکوفته است یا اینکه شبِ تنهایی روز ندارد؟

● ص ۲۶۶، در بیت ۵:

از خون پیاده‌ای چه خیزد؟ ای بر رخ تو هزار شه‌مات
 □ شه مات را با نیم فاصله (شه‌مات) آورده‌اند. درست آن است که با فاصله بیاید: ای بر رخ تو هزار شه مات.

● ص ۲۷۸، در توضیح بیت ۵:

گرم به گوشه چشمی شکسته‌وار بینی فلک شوم به بزرگی و مشتری به سعادت
 آمده است: «به گوشه چشم دیدن کنایه از توجه و عنایت کردن».
 □ به گوشه چشم دیدن کنایه از نشان دادن "کمترین" توجه و عنایت است. در غزلی دیگر گوید:
 گرت به گوشه چشمی نظر بود به اسیران دواي درد من اول که بی گناه بخستی
 (همان، ص ۶۰۵)

و، در همان بیت محلّ بحث، در توضیح «مشتري» آورده‌اند: «ستاره‌ای از سیارات فلک ششم...». باید گفت آوردن ستاره‌ای که سیاره است دقیق نیست. ستاره نمی‌تواند سیاره باشد!

● ص ۲۹۲، در توضیح بیت ۲:

دگر به روی کسم دیده بر نمی‌باشد خلیل من همه بت‌های آزی بشکست
آمده است: «دیده بر کردن کنایه از چشم‌گشودن و بیناشدن».
□ دیده بر کردن در بیت به کار نرفته بلکه نحو جمله چنین است: دیده‌ام به روی کسی بر نمی‌باشد؛ یعنی ذکر دو حرف اضافه برای یک متمم. در واقع، جای «بر» بعد از «کسم» است.

● ص ۲۹۸، در توضیح بیت ۳:

میان عیب و هنر پیش دوستان کریم تفاوتی نکند چون نظر به عین رضاست
آمده است: «عین رضا: استعاره مکئیّه».
□ عین رضا در این بیت اضافه اقترانی است نه استعاره مکئیّه. شارح در بسیاری از موارد دیگر هم این تفاوت را متوجه نشده و اضافه‌های دیگر را از اضافه اقترانی تشخیص نداده است. در اضافه اقترانی، اصل با مضاف است: عین رضا یعنی چشم رضایت و خرسندی. سعدی در غزلی دیگر گوید:
چشم رضا و مرحمت بر همه باز می‌کنی چون که به بخت ما رسد، این همه ناز می‌کنی
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۶۴۴)

● ص ۲۹۹، در توضیح همان بیت قبل، آمده است: «... وَ عَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ وَ عَيْنُ السَّخَطِ تَبْدِي الْمَسَاوِيَا».

□ صورت صحیح مصراع دوم چنین است: «ولكنَّ عين السَّخَطِ تبدی المساویا».

● ص ۲۹۸، در توضیح بیت ۸:

غلام قامتِ آن لعبتِ قباپوشم که در محبتِ رویش هزار جامه قباست
آمده است: «جامه قبا بودن کنایه از پاره و چاک بودن جامه».
□ جامه قبا بودن یا جامه قبا کردن کنایه از بی‌قراری و بی‌تابی بر اثر شور و شیدایی عشق است. آنچه شارح آورده معنای ظاهر جامه قبا بودن است نه معنای کنایی آن. در جای دیگر گوید:
سعدی هزار جامه به روزی قبا کند یک مهربانی از توبه سالی نیافته
(همان، ص ۵۹۴)

● ص ۳۰۲، در توضیح بیت ۴:

ای آتش خرمن عزیزان بنشین که هزار فتنه برخاست
آمده است: «معشوق چون آتش: تشبیه».

□ معشوق به آتش مانند شده ولی معشوق (مشبه) نیامده؛ در نتیجه، استعاره مصرّحه است نه تشبیه.

● ص ۳۰۲، بیت ۵:

بی جرم بکش که بنده مملوک بی شرع بیر که خانه یغماست
□ خانه یغماست، در بعضی نسخ، خوانِ یغماست آمده که درست تر می نماید. در غزلی دیگر گوید:
دل سعدی و جهانی به دمی غارت کرد همچو نورو ز که بر خوان ملک یغما بود
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۵۰۳)

● ص ۳۱۱، در توضیح بیت ۲:

هر که با شاهد گلروی به خلوت بنشست نتواند ز سرِ راه ملامت برخاست
آمده است: «شاهد گلروی: اضافه تشبیه».

□ شاهد گلروی اضافه تشبیه نیست بلکه ترکیب وصفی است. گلروی صفت تشبیهی (روی مانند گل) است.

● ص ۳۱۸، در توضیحات بیت ۲:

دیاچه صورت بدیعت عنوان کمالِ حُسنِ ذات است
آمده است: «دیاچه: حریر رنگارنگ. دیاچه صورت: استعاره مکنیه».

□ دیاچه یا دیاچه، در اینجا، آغاز و مقدمه نوشته است و صورت بدیع معشوق به آن مانند شده است. سعدی، در بوستان، دیاچه را به صورت استعاره مصرّحه (از چهره) نیز به کار برده:

شکسته دل آمد بر خواجه باز عیان کرده اشکش به دیاچه راز
(همان، ص ۲۶۳)

و در مثنوی معنوی آمده:

آن دقوی داشت خوش دیاچه ای عاشق صاحب کرامت خواجه ای
(مولوی ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۹۲۶)

سعدی دیاچه را در غزلی دیگر مشبه به روی زیبای معشوق آورده:

گر همه صورت خوبان جهان جمع کنند روی زیبای تو دیاچه اوراق آمد
(سعدی ۱۳۸۵، ص ۵۱۵)

در بیت محلّ بحث نیز صورت زیبای معشوق به دیباچه (مقدمه) مانند شده است. ارتباط دیباچه و عنوان در مصراع دوم هم درخور توجه است.

● ص ۳۳۵، در توضیحات بیت ۷:

در وهم نیاید که چه مطبوع درختی! پیداست که هرگز کس از این میوه نچیده‌ست
آمده است: «مطبوع درخت: استعاره مصرّحه از معشوق».
□ مطبوع درخت تشبیه است نه استعاره؛ جمله اسنادی است و نحو آن چنین است: تو مطبوع درخت هستی.
مشبّه ضمیر تو است و محذوف. اگر بگوییم که تو شیر هستی یا شیری، تشبیه به کار برده‌ایم نه استعاره.

● ص ۳۳۷، در توضیحات بیت ۲:

زیباتر از این صید همه عمر نکرده‌ست شیرین تر از این خربزه هرگز نبریده‌ست
آمده است: «معشوق چون صید و خربزه: تشبیه».
□ این صید و این خربزه استعاره است نه تشبیه. مشبّه (معشوق) در کلام نیامده است.

● ص ۳۳۷، در توضیحات بیت ۱۰:

رفت آنکه فقاع از تو گشایند دگر بار ما را بس از این کوزه که بیگانه مکیده‌ست
آمده است: «فقاع گشودن: (در اینجا) کنایه از تفاخر کردن، نازیدن و دل خوش کردن».
□ اگرچه فقاع گشودن به معانی یادشده بسیار در متون آمده است، ظاهراً، در این بیت سعدی
به معنای مجازی به چیزی بکر و بدیع دست یافتن است.

● ص ۳۴۱، در توضیحات بیت ۱:

این بوی روح پرور از آن خوی دلبر است وین آب زندگانی از آن حوض کوثر است
آمده است: «آب زندگانی در اینجا اشاره به شراب و باده دارد».
□ آب زندگانی، در این غزل، ارتباطی با شراب ندارد. در ابیات بعد آمده:

ای باد بوستان، مگرت نافه در میان
وی مرغ آشنا، مگرت نامه در پر است؟
بوی بهشت می‌گذرد یا نسیم دوست
یا کاروان صبح که گیتی منور است؟
این قاصد از کدام زمین است مشک‌بوی
وین نامه در چه داشت که عنوان معطر است؟
(سعدی؛ نیازکار ۱۳۹۹، ص ۳۴۱)

در بیت محلّ بحث، مراد از آبِ زندگانی سخنانِ روح‌بخشِ یار است که در نامه آمده. حوض کوثر هم استعاره از یار است. اگر آبِ زندگانی را در این بیت شراب بدانیم، آن حوض کوثر را استعاره از چه بدانیم؟!

● ص ۳۴۷، در توضیحات بیت ۲:

بسی روی چو ماه آن نگارین رخساره من به خون نگار است
آمده است: «نگارین: زیبا و آراسته».

□ نگارین، در بیت مزبور، به معنای معشوقِ زیباروی است. سعدی، در کتّیات، هردو معنی نگارین (معشوق و زیبا) را در این بیت آورده:

نگارینا، به شمشیرت چه حاجت؟ مرا خود می‌کشد دستِ نگارین
(سعدی ۱۳۸۵، ص ۵۸۷)

که نگارین در مصراع اول مجازاً معشوق و در مصراع دوم پُر نقش و نگار و زیبا و آراسته است.

● ص ۳۶۱، در توضیحات بیت ۵:

الا، ای کاروان، محمّل برانید که ما را بند بر پای رحیل است
آمده است: «ای هم‌سفرانِ حاضر در کاروان، شما بدون من به سفر خویش ادامه دهید؛ چراکه پای سفر من در اسارت زنجیر عشق است و من نمی‌توانم با شما همراه شوم».

□ باید چنین گزارش شود: ای کاروانیان، کجاوه یار را به حرکت در آورید؛ زیرا بند ما بر پای کوچ و رفتنِ کاروان بسته شده است. چون ما کشیده می‌شویم، پس محمّل را هم برانید تا از وی جدا نمانیم. در ابیات بعدی نیز از حرکت و سفر سخن می‌گوید:

کمندش می‌دواند پایِ مشتاق بیابان را نپرسد چند میل است
چو مور افتان و خیزان رفت باید و گسر خود ره به زیر پای پیل است

(سعدی؛ نیازکار ۱۳۹۹، ص ۳۶۱)

● ص ۳۶۱، در توضیح بیت ۷:

کمندش می‌دواند پایِ مشتاق بیابان را نپرسد چند میل است
آمده است: «معشوق عاشقِ پای در بند دام را در بیابانِ عشق به دنبال خود می‌دواند، اما هرگز این سؤال را نمی‌کند که مسافت این بیابان چقدر است و آیا عاشق بینوا قادر به طی آن هست یا نه!».

□ شارح محترم نهاد نپرسد را معشوق گرفته و معنی مصراع دوم (بیابان را نپرسد چند میل است) را چنان که ذکر شد آورده‌اند! گفتنی است نهاد نپرسد عاشق است نه معشوق. معنی بیت باید چنین گزارش شود: عاشق دل‌داده، به دنبال معشوق، مشتاقانه می‌رود و هرگز از خود نمی‌پرسد که مسافت بیابان چند میل است. سعدی در جای دیگر گوید:

سفر دراز نباشد به پای طالب دوست
که زنده ابد است آدمی که کشته اوست
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۴۴۲)

● ص ۳۶۳، در توضیحات بیت ۴:

آن است آدمی که در او حسن سیرتی
یا لطف صورتی ست، دگر حشو عالم است
آمده است:

حشو: زائد؛ بی مصرف و بیهوده. با به کار رفتن کلمه «حشو» در ضبط فروغی، معنای بیت چنین خواهد بود: «انسان کسی است که دارای زیبایی باطن یا ظاهر باشد و، در غیر این صورت، پدیده‌ای زائد و بی مصرف در این عالم است». اما در ضبط یغمایی و یوسفی، به جای این واژه، از کلمه «نقش» استفاده شده که دارای معنی دقیقی در بیت نیست (آن است آدمی که در او حسن سیرتی/ یا لطف صورتی ست، دگر حشو عالم است).

□ اتفاقاً ضبط یغمایی و یوسفی (نقش عالم) درست‌تر به نظر می‌رسد. نقش عالم یک ترکیب کلیشه‌ای است که نمونه‌های فراوانی دارد اما، تاجایی که نگارنده جستجو کرده، ترکیب حشو عالم در هیچ متنی به کار نرفته است. در حدیقه الحقیقه آمده:

هر که را آن دم اسست، آدم اوسست
هر که را نیست، نقش عالم اوسست
(سنایی ۱۳۷۹، ص ۵۲)

و در موضعی دیگر از آن می‌خوانیم:

همه مستغرق جمال قدم
فارغ از نقش عالم و آدم
(همان، ص ۱۲۲)

در اسرارنامه نیز آمده:

دو عالم غرق این دریای نور است
ولیکن نقش عالم‌ها غرور است
(عطار نیشابوری ۱۳۸۶، ص ۱۲۲)

● ص ۳۶۵، در توضیحات بیت ۲:

هر کس به جهان خرمی پیش گرفتند
ما را غمت ای ماه پرچهره تمام است

آمده است: «پرچهره: اضافه تشبیهی».

□ پرچهره اضافه تشبیهی نیست بلکه صفت است برای ماه. به عبارتی، پرچهره صفت مرگب تشبیهی است (چهره‌ای مانند چهره پری).

● ص ۳۷۴، در توضیحات بیت ۵:

خداوندان عقل این طرفه بینند که خورشیدی به زیر سایه بان است

آمده است: «خورشید: استعاره از معشوق. معشوق چون خورشید: تشبیه».

□ عبارت «معشوق چون خورشید: تشبیه» زائد است و نادرست به نظر می‌رسد. خورشید استعاره است و از مرحله تشبیه گذشته؛ چراکه مشبه نیامده است.

● ص ۳۷۵، در توضیحات بیت ۳:

اگر تو جور کنی، جور نیست؛ تربیت است وگر تو داغ نهی، داغ نیست؛ درمان است

آمده است: «اگر تو در حقم ستم کنی، درحقیقت ستم نیست بلکه تشبیهی برای آگاهی من است و...».

□ شارح محترم تربیت را به معنی امروزی آن (= تشبیه) گزارده است؛ درحالی که بهتر است معنای تربیت را در بیت مزبور پروراندن و لطف و محبت بدانیم تا، مانند مصراع دوم، تضاد بین جور و تربیت برجسته شود. حافظ نیز تربیت را در معنی احسان و بخشش کردن بزرگان در حق زیرستان خود آورده:

بُود که مجلس حافظ به یمن تربیتش هر آنچه می‌طلبد جمله باشدش موجود
(حافظ شیرازی ۱۳۷۷، ص ۲۱۲)

در کلیله و دمنه چنین می‌خوانیم: «سوابق تربیت خویش و سواف خدمت مرا بیهوده در معرض تضييع و حيز ابطال آورد به تهمت حقیر». (نصرالله منشی ۱۳۸۱، ص ۳۲۱) و سعدی در کلیات گوید:

لازم است احتمال چندین جور که محبت هزار چندین است
(سعدی ۱۳۸۵، ص ۲۳۲)

● ص ۳۷۹، در معنی بیت ۸:

نه پادشاه منادی زده‌ست می‌مخوری؟ بیا که چشم و دهان تو مست و میگون است

آمده است: «مگر نه اینکه سلطان فرمان داده که هیچ‌کس باده‌نوشی نکند؟ بیا (تا تو را پناه دهم) که تو شراب نوشیده‌ای و چشمانت خمار آلود و دهانت میگون است».

□ معنی بیت درست به نظر نمی‌رسد. چنان‌که در شرح غزل‌های سعدی هم آمده است، شیخ اجل می‌گوید: «مگر نه این است که پادشاه نداد داده که باده منوشید؟ پس بیا تا ما از چشمان مست و لبان چونان می‌سرخست مست گردیم» (برزگر خالقی و عقدایی ۱۳۹۲، ص ۲۱۱)؛ به عبارتی دیگر، چون پادشاه دستور داده، ما ظاهر را رعایت می‌کنیم و باده نمی‌نوشیم؛ حالا تو به‌نزد ما بیا که کار تمام است: ما از چشم مست و لب می‌مانند تو انگار می‌می‌خوریم. واضح است اینکه معشوق می‌خورده باشد زیبایی به بیت نمی‌افزاید بلکه سعدی معشوق را می‌می‌داند و او را طلب می‌نماید (تا مخالف امر پادشاه هم عمل نکرده باشد).

● ص ۳۸۹، در معنی بیت ۷:

چو گوی در همه عالم به جان بگردیدم ز دستِ عشقش و چوگان هنوز در پی گوست آمده است: «من، همانند گویی که سرگشته حلقه چوگان است، از آشفته‌گی حاصل از عشقِ او در تمام جهان سرگردان و حیران گشتم و هنوز نیز، همانند چوگانی که به‌دنبال گوی است، به‌دنبال عشقِ او می‌گردم».

□ شارح یک بار عاشق را گوی و بار دیگر چوگان دانسته است. بهتر است چوگان را استعاره از عشق معشوق بدانیم و بیت را چنین گزارش کنیم: من از دستِ عشقِ او مانند گوی در جهان با تمام وجود غلتیدم (آواره شدم) اما چوگانِ عشقِ معشوق همچنان من را مانند گوی سرگردان و اسیرِ خود می‌خواهد (تا از عشقش رهایی نداشته باشم). سعدی، در بوستان، هم این مضمون را آورده:

چو عشق آمد از عقل دیگر مگوی که در دستِ چوگان اسیر است گوی
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۲۸۷)

● ص ۳۹۱، در معنی بیت ۷:

چرا و چون نرسد بندگان مخلص را رواست گر همه بد می‌کنی، بکن که نکوست آمده است: «بندگان خاص، در برابر آنچه که انجام می‌دهند، مورد پرسش و سؤال قرار نمی‌گیرند؛ تو نیز هر آنچه که می‌خواهی انجام ده، اگر به‌ظاهر نیکو نباشد، در حقیقت نیکوست».

□ اینکه در معنای مصراع اول نوشته‌اند «بندگان خاص، در برابر آنچه که انجام می‌دهند، مورد پرسش و سؤال قرار نمی‌گیرند» درست به نظر نمی‌رسد. سعدی می‌خواهد بگوید بندگان مخلص، در برابر آنچه بر سرشان [از جور معشوق] می‌آید، حقّ چون و چرا کردن ندارند؛ پس تو [چون چنین بندگانی داری] هر کار می‌خواهی انجام بده که حتی بدی کردنت به آن‌ها عین نیکی است. به عبارتی دیگر،

چون و چرا کردن و دلیل خواستن حقّ بندگان مخلص نیست؛ و اگر تو با ما یکسره بدرفتاری کنی نیکوست و همان کن که خواهی. سعدی، در جای دیگر، همین معنا را اراده کرده:

بنده‌ام؛ گوتاج خواهی بر سرم نه یا تبر هرچه پیش عاشقان آید ز معشوقان نکوست
(همان، ص ۴۴۵)

و معنای مصراع اول بیت محلّ بحث را نیز در جای دیگر بدین شکل تکرار کرده:

چرا و چون نرسد دردمندِ عاشق را مگر مطاوعتِ دوست تا چه فرماید
(همان، ص ۵۱۲)

امیر معزی گوید:

چون و چرا بدو نرسد خلق را از آنک هست اوز نور خالق بی چون و بی چرا
(امیر معزی ۱۳۸۵، ص ۷۹)

شاه نعمت‌الله نیز گوید:

سپید ما حاکم و ما بنده‌ایم هرچه کند، چون و چرا کی رسد؟
(شاه نعمت‌الله ولی ۱۳۷۵، ص ۱۳۵)

● ص ۴۰۳، در توضیح بیت ۳:

از دل برون شو ای غم دنیا و آخرت یا خانه جای رخت بود یا مجال دوست
آمده است: «خانه: استعاره مکنیه از دل». □
بدون شک، خانه استعاره مصرّحه است نه مکنیه. دل (مشبه) نیامده است.

● ص ۴۲۱، در توضیح بیت ۹:

کاش باری باغ و بستان را که تحسین می‌کنند بلبل‌ی بودی چو سعدی یا گلی چون روی دوست
آمده است: «باری: از اصوات است در مقام تمنا در معنای ای کاش». □
باری در اینجا به معنای خلاصه، لا اقل، حدّ اقل، دست‌کم و، به‌هر حال است و از اصوات هم نیست و قید است. سعدی در بوستان گوید:

چو ما را به غفلت بشد روزگار تو باری دمی چند فرصت شمار
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۳۸۷)

● ص ۴۵۵، در توضیح بیت ۴:

روی اگر باز کند حلقه سیمین در گوش همه گویند که این ماهی و آن پروینی ست
آمده است: «ماه: استعاره از چهره معشوق».
□ بدون شک، ماه استعاره نیست و در معنای حقیقی خود به کار رفته و همان ماه آسمان منظور است؛
به عبارت دیگر، جمله «این ماهی و ...» تشبیه دارد نه استعاره.

● ص ۴۸۸، در توضیح بیت ۷:

ببلانیم یک نفس بگذار تـا بنـالیم در گلستانت
آمده است: «ببلان: استعاره مصرّحه از عاشقان».
□ جمله اسنادی «ببلانیم» تشبیه است نه استعاره. مشبّه (ما) و مشبّه‌به (ببلان) هر دو در کلام آمده.

● ص ۴۹۳، در توضیح بیت ۵:

بر سرو نباشد رخ چون ماه منیرت بر ماه نباشد قد چون سرو روانت
آمده است: «سرو روان: استعاره مصرّحه از عاشقان».
□ قد معشوق به سرو روان مانند شده است. سرو روان در این بیت استعاره نیست.

● ص ۵۰۷، در توضیح بیت ۷:

تو بدین چشم مسست و پیشانی دل ما باز پس نخواستی داد
آمده است: «پیشانی: جبین و ناصیه».
□ پیشانی، غیر از جبین، به معنای گستاخی هم هست (ایهام). حافظ گوید:

دل ز ناوک چشمت گوش داشتم لیکن ابروی کمان دارت می برد به پیشانی
(حافظ شیرازی ۱۳۷۷، ص ۳۵۷)

● ص ۵۳۲، در توضیح بیت ۳:

مرا گر دوستی با او به دوزخ می برد شاید به نقد اندر بهشت است آن که یاری مهربان دارد
آمده است: «به نقد اندر: در حال حاضر».
□ اندر حرف اضافه برای «بهشت» است. باید چنین بخوانیم: به نقد، اندر بهشت است آن که یاری مهربان دارد.

● ص ۵۴۷، در توضیح بیت ۳:

حور عین می گذرد در نظر سوختگان یا مه چارده یا لعبت چین می گذرد

آمده است: «حور عین: زنان سیاه چشم بهشتی».

□ حور عین، در فارسی، در معنای مفرد به کار می‌رود: زن سیاه چشم بهشتی.

● ص ۵۵۵، در توضیح بیت ۶:

چه باشد ار به وفا دست گیردم یک بار
گرم ز دست به یک بار بر نمی‌گیرد
آمده است: «دست گرفتن: کنایه از یاری و کمک کردن. معنی بیت: اگر یار به یک باره مرا مورد یاری و التفات خود قرار نمی‌دهد، چه می‌شود اگر یک بار به وفاداری مرا یاری دهد و دستگیری کند؟».

□ شارح محترم از دست برگرفتن را در مصراع دوم مانند «دست گرفتن» در مصراع اول معنی کرده‌اند. از دست برگرفتن به معنای کنایی نیست و نابود کردن و از میان بردن است. ظهیر می‌گوید:

به خشم گفتمی زودت ز دست برگیرم
چه گویمت که به دستت در است و نتوانی
(ظهیر فاریابی ۱۳۸۱، ص ۱۲۳)

و معنای بیت سعدی این خواهد بود: اگر نمی‌خواهد یک باره مرا از میان بردارد و خلاص کند، چه می‌شود اگر یک بار دستم را بگیرد و کمک کند؟ به عبارتی دیگر، سعدی می‌گوید: اگر دوست مرا به یک باره رها نمی‌کند و از من دست نمی‌کشد، چه می‌شود که از سر مهرورزی یک بار به حمایتم برخیزد و از من دستگیری کند.

● ص ۵۷۷، در توضیح بیت ۷:

اگر اهل معرفت را چو نی استخوان بسنی
چو دفش به هیچ سختی خبر از قفا نباشد
آمده است: «قفا: پشت سر و گردن».

□ قفا در بیت مزبور به معنی پس گردنی و، به مجاز، عذاب و عقوبت است. سعدی ضربه‌ای را که به دف نواخته می‌شود قفا خوانده. او، در جای دیگر، ضمن غزلی، همین معنی را به ایهام آورده:

هزار دشمن اگر در قفاست عارف را
چو روی خوب تو را دید از قفا چه غم دارد؟
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۵۹)

● ص ۶۲۱، در توضیح بیت ۱:

حسن تو دایم بدین قرار نماند
مست تو جاوید در خمار نماند
آمده است: «مست تو...: عاشق سر مست تو برای همیشه این گونه در حالت مستی و عاشقی باقی نخواهد ماند».

□ مست تو در این بیت استعاره از چشمان مست معشوق است و خمار بودن چشم معشوق زیباست. خواجو گوید:

صبح است و ما چو نرگس مست تو در خماری
قُمْ وَ اسْقِنَا الْمُدَامَةَ بِالصَّبْحِ يَا صَبِي
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰، ص ۱۴۸)

● ص ۶۷۹، در توضیح بیت ۶:

دلخ و سجادۀ ناموس به میخانه فرست
تا مریدان تو در رقص و تمنا آیند
آمده است: «ناموس: قانون و شریعت و احکام الهی؛ آیین».
□ ناموس، در این بیت، به معنی شهرت طلبی و غرور و ریاکاری و شهرت و اعتبار است. سعدی در قصیده‌ای گوید:

نیاز باید و طاعت نه شوکت و ناموس
بلندبانگ چه سود و میان تهی چو درای؟
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۳۴۵)
و در بوستان آورده:

ندانی که بابای کوهی چه گفت؟
برو جان بابا در اخلاص پیچ
کسانی که فعلت پسندیده‌اند
چه قدر آورد بنده حور دیس
نشاید به دستان شدن در بهشت
به مردی که ناموس را شب نخفت؟
که نتوانی از خلق رستن به هیچ
هنوز از تو نقش برون دیده‌اند
که زیر قبا دارد اندام پیس
که بازت رود چادر از روی زشت
(همان ۱۳۸۵، ص ۵۶)

● ص ۶۹۳، در توضیح بیت ۲:

گر من فدای جان تو گردم دریغ نیست
بسیار سر که در سر مهر و وفا رود
آمده است: «مهر و وفا: ایهام به عاشق و معشوقی بدین نام دارد. (اورنگ کو، گلچهر کو، نقش وفا و مهر کو/ حالی من اندر عاشقی داو تمامی می‌زنم. حافظ)».

□ مهر و وفا در این بیت ایهام ندارد و در بیت زیر از حافظ:

مجمع خوبی و لطف است عذار چو مهش
لیکنش مهر و وفا نیست خدایا بدش
(حافظ شیرازی ۱۳۷۷، ص ۲۴۸)

و نیز در این بیت از کتبات بدون ایهام به کار رفته است:

شکست عهد مودت نگار دلبندم
برید مهر و وفا یار سست پیوندم
(سعدی ۱۳۸۵، ص ۵۵۰)

● ص ۷۲۳، در توضیح بیت ۲:

صبر بسیار ببايد پدر پر فلک را
تا دگر مادر گیتی چو تو فرزند بزاید
آمده است: «پدر پر فلک، مادر گیتی: استعاره مکنیه». □
پدر پر فلک و مادر گیتی بدون شک تشبیه است نه استعاره مکنیه. سعدی در غزلی دیگر آورده:
چنین پسر که تویی راحت روان پدر
سزد که مادر گیتی به روی او نازد
(همان ۱۳۷۲، ص ۴۷۸)

● ص ۷۳۱، در توضیح بیت ۶:

ز بس که در نظر آمد خیال روی تو ما را
چنان شدم که به جهدم خیال در نظر آید
آمده است: «بس که پیوسته خیال تو در نظر من ظاهر شده است و دائم تو در نظر منی، دیگر به سختی می توانم
خیالی دیگر را در نظر بیاورم». □
خیال در مصراع دوم به معنای شَبیح و سایه است و مراد این است که شاعر، در غم دوری یار، چنان
لاغر و ناتوان شده که جز شبیحی از او باقی نمانده است. ضمیر «م» در جهدم متعلق به خیال است:
به دشواری خیال من در نظر آید. و معنای بیت چنین است: «از بس که به هر جا نگاه می کنم خیال روی تو در نظرم
مجسم می شود، چنان زار و نزار شده ام که حتی شبیح باقی مانده از وجود من به زحمت دیده می شود». (برگ نیسی
۱۳۸۰، ص ۴۵۵)

● ص ۷۵۱، در توضیح بیت ۱۰:

قيلَ في الحُبِّ أخطاؤُ و تحصيلُ المُنَى
دولةُ ألقى بِمن ألقى بِروحى في الحَظَر
آمده است: «به من گفته شده که، در عشق و رسیدن به آرزوها، خطرها وجود دارد. اقبال دوستی دیگران را مهیاست
و برای من با خطر توأم است». □
معنی مصراع دوم نادرست به نظر می رسد. ترجمه بیت چنین است: به من گفته اند در عشق
خطرها هست و به آرزوها رسیدن دولتی است که آن را در کنار کسی خواهم یافت که جانم را
به خطر افکنده است.

● ص ۸۲۷، در توضیح بیت ۹:

مرا در خاک راه دوست بگذار
بر او گو دشمن اندر خون من کوش
آمده است: «بر او گو... بگذار تا دشمن قصد کشتن من کند؛ هیچ اهمیتی ندارد».

□ مصراع دوم نادرست ضبط شده: «بر او گو» نادرست است و صحیح آن بُرو گوست: بُرو گو دشمن اندر خون من کوش: به دشمن بگو برو ...

● ص ۹۰۳، در توضیح بیت ۵:

نه مجنونم که دل بردارم از دوست مده گر عاقلی ای خواجه پندم
آمده است: «مجنون: ایهام؛ دیوانه، مجنون عاشق لیلی».
□ مجنون در این بیت ایهامی ندارد و فقط به معنی دیوانه است.

● ص ۹۴۲، بیت ۷:

کس ننالید در این عهد چو من در غم دوست که به آفاق نظر می رود از شیرازم
□ ضبط مصراع دوم نادرست است و درست «که به آفاق نفس می رود از شیرازم» است.
نفس: مجازاً شعر و سخن. در شیرازم، ضمیر «م» متعلق به نفس است: از شیراز، نفسم به آفاق می رود. معنی بیت: در این عهد، کسی چون من در غم دوست ننالیده زیرا سخن و شعرم از شیراز در سراسر دنیا پیچیده است.

● ص ۱۱۷۱، در توضیح بیت ۶:

با طبع ملولت چه کند دل که نسازد شرطه همه وقتی نبود لایق کشتی
آمده است: «شرطه: باد موافق».
□ شرطه، در این بیت، به معنای باد است نه باد موافق. خواجه هم به همین معنی آورده:
با چنین شرطه از این ورطه برون نتوان شد خاصه کشتی خلل آورده و دریا در جوش
(خواجهی کرمانی ۱۳۷۰، ص ۵۶)

● ص ۱۱۸۲، در توضیح بیت ۶:

اول چراغ بودی، آهسته شمع گشتی آسان فراگرفتم، در خرمن اوفتادی
آمده است: «آسان فراگرفتم: (شعله عشق تو) به راحتی مرا دربرگرفت».
□ آسان فراگرفتن به معنی آسان گرفتن و سهل و راحت پنداشتن و ساده تصور کردن است. معنی مصراع: من کار عشق را آسان می پنداشتم ولی ناگهان تو، چون شعله ای، در خرمن وجودم افتادی و آن را به آتش کشاندی.

● ص ۱۲۷۱، در توضیح بیت ۵:

غایت خوبی که هست قبضه و شمشیر و دست
خلق حسد می‌برند، چون تو مرا می‌کشی
آمده است: «قبضه: اینجا انواع تیر بلند، کوتاه، و میانه».
□ قبضه به معنی دسته شمشیر است. سعدی در جای دیگر گوید:
باش تا خون ما همی ریزند
ما در آن دست و قبضه می‌نگریم
(سعدی ۱۳۸۵، ص ۱۳۴)

● ص ۱۴۰۸، در توضیح بیت ۸:

مقدّر است که از هرکسی چه فعل آید
درختِ مُقِل نه خرما دهد نه شفتالود
آمده است: «مُقِل: نام درختی است که برخی آن را مقل ازرق، مقل مکّی، و مقل عربی می‌خوانند. از گونه‌های نخل
است و خواصّ دارویی دارد».
□ مُقِل ظاهراً یکی از گونه‌های درخت خرما نیست بلکه درختی است بی میوه شبیه به نخل: «المُقِل: ۱) شَجَرُ
الدَّوْمِ وَ هُوَ شَجَرٌ يُشْبِهُ النَّخْلَ؛ ۲) ثَمْرُ شَجَرَةِ الدَّوْمِ؛ ۳) صَمْعُ شَجَرَةٍ يُتَدَاوَى بِهَـ» (مسعود، ذیل المقل). سعدی
در بیتی از قطعه‌ای آورده:

شجرِ مُقِل در بیابان‌ها؟
رطب از شاهدی و ششیرینی
نرسد هرگز آفتی به برش
سنگ‌ها می‌زنند بر شجرش
(سعدی ۱۳۷۲، ص ۸۳۰)

● ص ۱۴۵۲، در توضیح بیت ۱:

برخیز تا طریق تکلف رها کنیم
دگان معرفت به دو جو بر بها کنیم
آمده است: «بر بها کردن به معنای فروختن است».
□ بر بها کردن نداریم. بر حرف اضافه برای متمم قبل از خود است؛ یعنی جو با دو حرف اضافه آمده:
به دو جو پر. فعل بها کردن (قیمت گذاشتن) است نه بر بها کردن. به دو جو بر بها کنیم: به دو جو بفروشیم.

● ص ۱۴۶۵، در توضیح بیت ۱۰:

سعدیا من مَلِک الموت غنی ام توفیقی
چاره درویشی و عجز است و گدایی و فقیری
آمده است: «مَلِک الموت: فرشته مرگ».

□ مَلِكِ المَوْتِ نادرست است و معنایی در بیت از آن حاصل نمی‌شود. درست آن مَلِكِ المُلْكِ (پادشاه جهان: خداوند) است.

رونویسی از شروع دیگر بدون ذکر منبع

● ص ۳۴۲، در توضیحات بیت ۷:

باز آ که در فراقِ تو چشم امیدوار چون چشمِ روزه‌دار بر الله اکبر است
آمده است: «الله اکبر: آرایه‌ی استخدام. دروازه‌شیراز و صدای اذان مغرب، در معنای اول، با چشم امیدوار و در معنای دوم با گوش روزه‌دار در پیوند است».

□ این توضیح دقیقاً مطلب شرح غزلیهای سعدی (برزگر خالقی و عقدایی، ص ۱۶۴) است.

● ص ۴۴۸، در توضیحات بیت ۳:

خود که باشد که تو را بیند و عاشق نشود؟ مگرش هیچ نباشد که خریدار تو نیست
آمده است: «مگرش هیچ نباشد: ایهام. پولی نداشته باشد، هیچ ذوقی ندارد. وقتی تو را ندارد، هیچ ندارد».

□ این توضیح دقیقاً مطلب رونویسی شده از شرح غزلیهای سعدی (همان، ص ۲۹۳) است.

● ص ۷۵۲، در معنای بیت ۶:

قُلْ لِمَنْ يَبْغِي فِرَاراً مِنْهُ هَلْ لِي سَلْوَةٌ
أَمْ عَلَى التَّقْدِيرِ أَنِّي أَبْغِي، أَيْنَ الْمَفْرَ؟
آمده است: «بگو به کسی که مرا به فرار از او می‌خواند آیا برای من آرامشی است یا، به حکم تقدیر، من فرارگاهی می‌جویم و گریزگاه کجاست؟».

□ این ترجمه دقیقاً ترجمه بیت مزبور در متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی (سعدی ۱۳۸۳، ص ۴۶۷) چاپ مظاهر مصفاست.

خطاهای چاپی

شماره صفحه	نادرست	درست
ص ۳۵۷، سطر آخر:	منتق	منتقل
ص ۳۶۱، تعلیقات بیت ۹:	آنجاکه عاشق، از سر لطف خود، دستی به نشانه اشارت به عاشق ...	آنجاکه معشوق، از سر لطف خود، دستی به نشانه اشارت به عاشق ...
ص ۴۰۳، بیت ۶:	هوشم نماند و عقل برفت و سخن نیست	... سخن بیست
ص ۴۵۲، توضیح بیت ۱۰:	ای کلبه آرزوها و ...	ای کعبه آرزوها و ...
ص ۴۵۸، مصراع دوم، بیت ۲:	با پریشانی دل شوریده چشمم خواب داشت	... چشم خواب داشت
ص ۴۷۹، توضیح بیت ۶:	مگر معاینه بینم که تیر می آید	وگر معاینه ...
ص ۵۲۵، بیت ۲، مصراع دوم:	کان که در پای و میرد جان به شیرینی سپارد	... پای تو ...
ص ۷۵۱، بیت ۶، مصراع اول:	قُلْ لِمَنْ يَبْغِي فِرَاراً...	... یبغی ...
ص ۷۵۱، بیت ۱۲، مصراع اول:	فَالْتَنَانِي غُصَّةً...	فَالْتَنَانِي غُصَّةً...
ص ۸۳۷، بیت ۱، مصراع دوم:	نگردم ز تو وگر خود فدا کنم سر خویش	نگردم از تو ...
ص ۸۵۸، بیت ۶، مصراع دوم:	با مهربانان کین مبر، لا تَقْتُلُوا صَبِيَّةَ الْحَرَمِ	... صَبِيَّةَ الْحَرَمِ
ص ۹۴۳، بیت ۷، مصراع دوم:	که به آفاق نظر می رود از شیرازم	... آفاق نفس ...
ص ۱۲۲۵، بیت ۹، مصراع دوم:	سختی مکن، که کیسه برداخت	... برداخت مشتری
ص ۱۲۵۴، بیت ۱۲، مصراع اول:	چو سایه هیچ کس است آدمی که هیچش	... آدمی که هیچش نیست
ص ۱۲۷۹، بیت ۴، مصراع اول:	بی عزیزان چه تمت، ع بود از عمر عزیز؟	... چه تمتع ...
ص ۱۳۸۰، بیت ۲، مصراع اول:	عقل بهتر می نهد از کائنات	عقل بهتر می نهد از کائنات
ص ۱۴۰۲، بیت ۷، مصراع اول:	ای که بر پشت زمینی، همه وقت آن تو	... آن تو نیست
ص ۱۴۲۹، بیت ۵، مصراع اول:	فردا شنیده‌ای که بود داغ زَرّ و سیم	فردا شنیده‌ای ...

منابع

- اکبرزاده، هادی (۱۳۸۳)، «شمع آفتاب»، کیهان فرهنگی، سال بیست و یکم، ش ۲ (پیاپی ۲۱۱)، اردیبهشت، ص ۵۶-۶۳.
- امیر معزی، ابو عبد الله محمد (۱۳۸۵)، *کلیات دیوان امیر معزی نیشابوری*، به تصحیح محمدرضا قنبری، تهران، زوار. انوری، حسن (۱۴۰۰)، *گزیده غزلیات سعدی*، چاپ پانزدهم، تهران، نشر قطره.
- برزگر خالقی، محمدرضا و تورج عقدایی (۱۳۹۲)، *شرح غزلیهای سعدی*، چاپ دوم، تهران، زوار.
- برگ نیسی، کاظم (۱۳۸۰)، *غزلیات سعدی*، چاپ سوم، تهران، فکر روز.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۷۷)، *دیوان حافظ (با مجموعه تعلیقات و حواشی)*، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، به اهتمام ع. جریزه دار، چاپ ششم، تهران، اساطیر.
- خطیب رهبر، خلیل (۱۳۷۷)، *دیوان غزلیات استاد سخن سعدی شیرازی*، چاپ ششم، تهران، مهتاب.
- خواجوی کرمانی، محمد بن علی (۱۳۷۰)، *خمسه خواجوی کرمانی*، به تصحیح سعید نیازکرمانی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سعدی، مصلح الدین (۱۳۷۲)، *کلیات سعدی*، به تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ نهم، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۳)، *متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی*، به تصحیح مظاهر مصفا، تهران، روزنه.
- _____ (۱۳۸۵)، *کلیات سعدی*، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر.
- سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۷۹)، *حدیقه الحقیقه*، به تصحیح مریم حسینی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سیدای نسفی، میرعابد (۱۹۹۰)، *کلیات آثار میرعابد سیدای نسفی*، به تصحیح جابلقا داد علیشایف، زیر نظر اعلاخان افصح زاد و اصغر جانفدا، دوشنبه، دانش.
- سیف فرغانی، ابوالمحمّد محمد (۱۳۹۲)، *دیوان سیف فرغانی*، به تصحیح ذبیح الله صفا، چاپ دوم، تهران، فردوس.
- شاه نعمت الله ولی، نورالدین بن عبد الله (۱۳۷۵)، *دیوان شاه نعمت الله ولی*، با مقدمه سعید نفیسی، تهران، نگاه.
- ظهیر فاریابی، ابوالفضل طاهر بن محمد (۱۳۸۱)، *دیوان ظهیر الدین فاریابی*، به تصحیح امیرحسین یزدگردی، به اهتمام اصغر دادبه، تهران، نشر قطره.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶)، *اسرارنامه*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- مسعود، جبران (۱۹۸۶)، *الزائد*، چاپ پنجم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۶)، *کلیات شمس تبریزی*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهاردهم، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۸)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- نصرالله منشی، ابوالمعالی (۱۳۸۱)، *ترجمه کلیله و دمنه*، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ بیست و دوم، تهران، امیرکبیر.
- نیازکار، فرح (۱۳۹۹)، *شرح غزلیات سعدی*، تهران، هرمس.



شش نوع تاریخ ادبیات

رنه ولک نویسنده

مرتضی هاشمی پور* مترجم (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران)

یادداشت مترجم: آثار رنه ولک امروز دیگر کلاسیک شده است. او را با دو کتاب مهم تاریخ نقد جدید و نظریه ادبیات می‌شناسیم. تاریخ ادبیات نگاری و ادبیات تطبیقی دو عرصه مهم پژوهشی اوست. البته، گستره مطالعاتی ولک فراخ است و درباره فرمالیسم روسی و مکتب پراگ نیز پژوهش‌هایی درخور منتشر کرده. او در ۱۹۰۳ در وین به دنیا آمد و، به واسطه داشتن پدر و مادری فرهیخته، با چند زبان اروپایی به‌خوبی آشنا شد. در ۱۹۲۶، از دانشگاه پراگ دکتری گرفت و سپس به آمریکا رفت و مطالعات خود را تکمیل کرد. ولک را یکی از برجسته‌ترین و جامع‌ترین و پرکارترین پژوهشگران و منتقدان ادبی قرن بیستم می‌شناسند و نگرش او را، در کار، متعادل و مخالف تظاهر و مغالطه قلمداد می‌کنند. او، پس از سال‌های متمادی فعالیت و تلاش در عرصه پژوهش و انتشار آثار معتبر ادبی، در ۱۰ نوامبر ۱۹۹۵ در آمریکا درگذشت. این مقاله یکی از مقاله‌های مهم ولک است که در آن به بررسی شش نوع تاریخ ادبیات نگاری می‌پردازد. او، در آغاز، مروری بر این انواع تاریخ ادبیات نگاری دارد و، پس از نقد هر یک، روش پیشنهادی خود را طرح می‌کند. مشخصات اصل مقاله بدین شرح است:

«Six Types of Literary History», *English Institute Essays 1946*, New York, Columbia University Press, 1947, pp. 26-107.

امروزه، اصطلاح «تاریخ ادبیات» به معانی مختلف چنان متعددی به کار می‌رود که هیچ بحث آگاهانه‌ای از آن، بدون تصویری واضح از معانی گوناگونی که این تعبیر به خود گرفته، مقدور نیست. بنابراین، با گفتاری مختصر در معناشناسی آغاز می‌کنم و امیدوارم چشم‌اندازی کلی از ایده‌های اصلی، که در نگارش تاریخ ادبیات مؤثر بوده‌اند، به دست دهم.

در عهد رنسانس و قرن هفدهم، Historia Litteraria [تاریخ ادبیات] معمولاً به هر فهرست‌نامه‌ای از نویسندگان یا کتاب‌ها اشاره داشت. نخستین کتابی که این عبارت را در عنوان اصلی خود داشت تاریخ ادبیات نوشته‌های کلیسایی^۱ (لندن: ۱۶۸۸) از نویسنده انگلیسی ویلیام کیو^۲ بود که صرفاً فهرست‌نامه نویسندگان الهیات است. این قدیم‌ترین برداشت از تاریخ ادبیات در دانشگاه‌های ما در به‌کارگیری این اصطلاح، تقریباً در هر اثر مربوط به کتاب‌های گذشته دورتر، همچنان وجود دارد. اصطلاح مزبور، در طرح پیشنهادی مشهور بیکن برای نوشتن تاریخ ادبیات، معنای بلندپروازانه‌تری به خود گرفت.^۳ او البته نه به تاریخ شعر و ادبیات خیال‌انگیز بلکه بیشتر به تاریخ آموزش و تاریخی فکری می‌اندیشید که شامل فقه، ریاضیات، بلاغت، و فلسفه می‌شد. طرح پیشنهادی بیکن را هنری هالام^۴ در کتابش *درآمدی بر تاریخ ادبیات قرن‌های پانزدهم، شانزدهم و هفدهم* (۱۸۳۷-۳۹) عملی کرد. هالام درباره کتاب‌های الهیات، منطق، فقه، و ریاضیات همراه با شعر و درام بحث می‌کند. تاریخ ادبیات نوعی تاریخ اندیشه، در عمل، همچون تاریخ احیای یونان باستان و گسترش روشنگری انگاشته می‌شود. بیکن و هالام را می‌توان پیش‌گامان بسیاری از آن «تاریخ ادبیات‌نگاران» مدرن دانست که تاریخ دانش‌پژوهی یا اندیشه علمی و سیاسی را رواج دادند.

تاریخ ادبیات معنایی تازه در عصر رمانتیک یافت. با رشد ناسیونالیسم رمانتیک، به‌خصوص در آلمان، «تاریخ ادبیات» علم جامع یک فرهنگ خاص یعنی تمدن باستان ژرمنی شد؛ با هدف ایجاد و پی‌جویی «روح ملی» و آرمان‌ها و ایدئولوژی‌های ملی. در آلمان، برادران شلگل^۵ و بوئخ^۶ (فیلولوژیست کلاسیک) این نگرش را خیلی واضح تدوین کردند که به‌سرعت به انگلستان هم نفوذ کرد. پیش‌ترها، در ۱۸۳۱، کارلایل^۷ این آرمان را اعلام کرد:

تاریخ شعر ملی جوهره تاریخ اعم از سیاسی، علمی، و مذهبی آن است. تاریخ‌نگاران شعر باید والاترین هدف یک ملت را، در جهت‌ها و شکل‌های متوالی‌اش، ثبت کنند؛ چراکه بدین طریق شعر ملی خود را با آن تطبیق می‌دهد: این شعر ملی است.^۸

1. *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria*

2. William Cave

3. In *Advancement of Learning* and, with important additions, in *De Augmentis Scientiarum*. See Works, ed. J. Spedding, Ellis, et al., III (London, 1857), 329: I, pp. 502-4.

4. Henry Hallam

5. *Introduction to Literary History of the Fifteenth, Sixteenth and Seventeenth Century*

6. The brothers Schlegel

7. Boehk

8. Carlyle

9. In a review of William Taylor's of *Norwich Historic Survey of German Poetry*, reprinted in *Miscellanies* (Centenary ed., New York, 1899), II, pp. 341-42.

بیشتر تاریخ ادبیات‌های انگلیسی قرن نوزدهم با چنین دریافتی نوشته می‌شد. هنری مورلی^۱ و و. ج. کورثوپ،^۲ گرچه در نگرش انتقادی اختلاف زیادی با هم داشتند، در این تصوّر شریک‌اند که ادبیات سندی برای پژوهش در «رشد ملی»^۳ یا «رشد مداوم نهادهای ملی [انگلیسی] ما»^۴ است. در این کشور، چنین نگرشی را ادوین گرین‌لا^۵ در اثرش *قلمرو تاریخ ادبیات*^۶ شرح داد. او می‌گوید هیچ‌چیز مرتبط با تاریخ تمدن بیرون از قلمرو ما نیست و تاریخ ادبیات‌نگاران «محدود به ادبیات^۷ یا حتی متن چاپی یا نسخه‌خطی»^۸ نیستند؛ آن‌ها باید درباره نقاشی، موسیقی، یا شواهد باستان‌شناختی هم پژوهش کنند. تاریخ ادبیات، مطابق نظریه گرین‌لا، و در کار بسیاری تاریخ ادبیات‌نگاران، نه تنها به «تاریخ تمدن» بسیار پیوند خورده بلکه در واقع عیناً همان است.

بعد از عصر رمانتیک، تحت تأثیر پوزیتیویسم و اعتبار علوم طبیعی، دریافت دیگری از تاریخ ادبیات هم رواج یافت. تاریخ ادبیات همچون علمی تصوّر شد که باید ادبیات را با اصطلاحات حوزه خودش، اصطلاحات علل پیشین، شرح دهد. ایپولیت تِن، با باب‌کردن اصطلاح «زمان»^۹ در سه‌گانه مشهورش (*نژاد، محیط، و زمان*)، به عوامل تاریخی در تعیین تحوّل ادبی اهمیت ویژه داد؛ اما بیشتر تاریخ ادبیات‌نگاران پیرو این نگرش به روش «علی» یا «تکوینی»، که برداشت‌های مربوط به زمانه را نادیده می‌گیرند، تمرکز دارند. سر سیدنی لی^{۱۱} این نظریه را در سخنرانی خود در دانشگاه لندن صورت‌بندی کرد. او گفت: «در تاریخ ادبیات، ما در جستجوی اوضاع بیرونی - سیاسی، اجتماعی، اقتصادی - هستیم که ادبیات در آن پدید آمده است».^{۱۲} بیشتر روش‌های جبرگرایانه، خواه جامعه‌شناختی مانند مارکسیستی و خواه روان‌شناختی مانند روان‌کاوی، را باید با این برداشت «تاریخ ادبیات» طبقه‌بندی کرد.

اواخر قرن نوزدهم برداشتی جدید از تاریخ ادبیات، متعاقب گسترش نسبی‌گرایی و «تاریخ‌گرایی»، پدید آمد؛ سپس این نظر رواج یافت که تاریخ ادبیات عمدتاً با «عینیت» مطلق، با پذیرفتن معیارهای دیگر ادوار، با تلاش خود برای ورود خلاقانه به ذهن و نگرش‌های دوره‌های قدیم، و با امتناع

-
- | | | |
|---|--|--------------------|
| 1. Henry Morely | 2. W.J. Courthope | 3. national growth |
| 4. Continuous growth of our [English] national Institution | | |
| 5. Henry Morely, <i>English Writers: the Writers before Chaucer</i> (London, 1864), Preface; W.J. Courthope, <i>A History of English Poetry</i> (London, 1895), I, p. xv. | | |
| 6. Edwin Greenlaw | 7. <i>Province of Literary History</i> | 8. belles Lettres |
| 9. manuscript records | 10. moment | 11. Sir Sidney Lee |
| 12. <i>The Place of English Literature in Modern University</i> (London, 1913), reprinted in <i>Elizabethan and Other Essays</i> (London, 1929), p. 7. | | |

از داوری و انتقاد مشخص می‌شود. این دیدگاه را در شکل کلی‌تر خود می‌توان «معنای تاریخی»^۱ خواند: آگاهی به اینکه ما در زمان مشخصی در تاریخ زندگی می‌کنیم و انسان‌ها در طول تاریخ عمیقاً تغییر کرده‌اند و اینکه دوره‌های مختلف وجود مستقل خاص خود را دارند. برآمدن معنای تاریخی را، در آلمان، ماینکه^۲ و دیگران با کمی دقت بررسی کرده‌اند. ظاهراً این نگرش فقط در اواخر قرن هجدهم بسیار رونق یافت و در پیدایی مفهوم روح ملی اهمیت داشت اما، به شکل رادیکال و به مثابه نظریه «تاریخ‌گرایی»، صرفاً در اواخر قرن نوزدهم در آلمان صورت‌بندی شد. به نظر می‌رسد این نگرش اکنون، مستقیم یا غیر مستقیم، به ایالات متحده نفوذ کرده است و بسیاری از تاریخ‌ادبیات‌نگاران ما بیش‌وکم، آشکارا، به طرف‌داری از تاریخ‌گرایی اقرار می‌کنند؛ مثلاً، هاردین کرگ^۳ اخیراً گفته که جدیدترین و بهترین مرحله تحقیقات ادبی «پرهیز از تفکر ناسازگار با زمانه است».^۴ ای. ای. استول^۵ سعی می‌کند قواعد تئاتر عصر الیزابت و انتظارات تماشاگران را بازآفرینی کند. او اثر خود را بر این نظریه بنا می‌کند که بازسازی نیت اصلی نویسنده وظیفه اصلی تاریخ ادبیات است.^۶ از این‌گونه نظریه‌ها در بسیاری از تلاش‌ها بر مطالعه نظریه‌های روان‌شناختی عصر الیزابت، مانند آموزه اخلاط^۷ یا دریافت‌های علمی یا شبه علمی شاعران،^۸ آشکار است. روزموند تاو^۹ کوشیده است ریشه و معنای خیال‌متافیزیکی را با رجوع به آموزش منطق‌رامی^{۱۰} توضیح دهد که دان^{۱۱} و معاصرانش پیرو آن بودند.^{۱۲} این‌گونه پژوهش‌ها نمی‌تواند ما را متقاعد کند

1. historical Sense

2. Meineke

3. Hardin Craige

4. *Literary Study and The Scholarly Profession* (Seattle, Wash., 1944), p. 70. Cf.

همچنین، نسل گذشته به‌شکلی غیرمنتظرانه تصمیم گرفته است که خود معانی و ارزش‌های نویسندگان قدیمی را کشف کند و ایمان خود را به این اندیشه پیوندد است؛ مثلاً اینکه معنای خود شکسپیر بزرگ‌ترین معناهای شکسپیری است. (۲۷-۱۲۶).

5. E. E. Stoll

6. e.g. *Poets and Playwrights* (Minneapolis, 1930), p.217; *From Shakespeare to Joyce* (Garden City, N.Y., 1944), p. ix.; etc.

۷. منظور چهار خلط در مزاج بشر است: دموی، بلغمی، صفراوی، سودایی. (مترجم)

8. e.g. in Lily Campbell, *Shakespeare, s Tragic Heroes: Slaves of Passion* (Cambridge, 1930); Oscar J. Campbell, "What is the Matter with Hamlet?" *Yale Review*, XXXII (1942), pp. 309-22. Stoll, who holds to a different variety of Historicism, attacks this view, e.g., in "Jacques, and the Antiquaries" in *From Shakespeare to Joyce*, pp. 138-45.

9. Rosemond Tuve

۱۰. Ramean Logic: مجموعه‌تئوری‌ها و منطق پتروس راموس (Petrus Ramus) فرانسوی در اواخر قرن شانزدهم. او در کشتار مشهور سن بارتلمی جان باخت. (مترجم)

11. Donne

12. "Imagery and Logic: Ramas and Metaphysical Poetics," *Journal of the History of Ideas*, III (1942), pp. 365-400.

که دوره‌های گوناگون در واقع مفهوم‌ها و قراردادهای انتقادی مختلفی در پی داشته‌اند. چنین نتیجه شده است که هر عصری یک واحد مستقل با شعر خاص خودش است؛ مقایسه‌ناپذیر با هر شعر دیگر. این نگرش را فردریک پاتل،^۱ قانع‌کننده و به‌صراحت، در اثرش *زبان‌شعر*^۲ شرح داده است. شرح او از نسبی‌انگاری انتقادی ارزشمندتر است؛ چراکه آن را با پذیرش معیارهای مطلق اخلاق و مذهب درمی‌آمیزد.

سرانجام، دریافت خاص دیگر و کمی محدودتر از تاریخ ادبیات وجود دارد. به این نظر اشاره می‌کنم که ادبیات رشد درونی خود را دارد و تاریخ خاص خود را دارد و اینکه آن تاریخ را می‌توان نسبتاً فارغ از تاریخ موقعیت و حال و هوای اجتماعی‌ای نوشت که ادبیات در آن پدید آمده است. تاریخ ادبیات‌نگار، در این معنا، وظیفه‌ای هم‌سنگ و وظیفه تاریخ‌نگار هنر یا موسیقی دارد که می‌تواند تکامل نقاشی پرتره یا سونات را دنبال کند بی‌آنکه لزوماً توجه زیادی بکند به زندگی‌نامه نقاشان یا آهنگ‌سازان یا مخاطبانی که نقاشی‌ها یا آهنگ‌ها برای آن‌ها ساخته می‌شد. مسئله‌ای همچون مسئله تغییر و رشد و تداوم هنر ادبیات وجود دارد. این مفهوم در ارتباط با دیالکتیک هگلی بروز کرد و، سپس، با تکامل‌گرایی قرن نوزدهم جرح و تعدیل شد. این نگرش، دوباره، در مشابهت با تاریخ هنر وولفلین^۳ در قرن بیستم در آلمان و، با اصطلاحات هگلی، به‌دست فرمالیست‌های روس احیا شده است. امروز، حداقل، در انگلستان و ایالات متحده به نظر می‌رسد که تقریباً هیچ آگاهی از این مسئله وجود ندارد. تاریخ ادبیات به این معنا تقریباً وجود خارجی ندارد. اگر چشم بپوشیم از کتاب‌هایی که عنوان تاریخ ادبیات دارند، و صرفاً به لطف صحاف چنین‌اند، به‌سختی می‌توان تلاشی برای نوشتن تاریخ ادبیات انگلیسی تصور کرد که حاکی از وقوف به مسائل موجود باشد. حتی پژوهشگر سرشناسی مانند سِر هربرت گریسون^۴ کتابی با عنوان *تاریخ انتقادی شعر انگلیسی*^۵ نوشته است که هیچ وقوفی به تداوم و رشد درونی ادبیات نشان نمی‌دهد و به‌زحمت اطلاعاتی از طرح این مسائل در آن به چشم می‌خورد.^۶

بدین ترتیب، ما شش معنی از اصطلاح تاریخ ادبیات مشخص کرده‌ایم: تاریخ ادبیات به‌عنوان (۱) تاریخ کتاب‌ها؛ (۲) تاریخ اندیشه؛ (۳) تاریخ تمدن‌های ملی؛ (۴) روش جامعه‌شناختی؛ (۵) نسبی‌گرایی تاریخی؛ و (۶) تاریخ درونی رشد ادبی. فقط اکنون می‌توان این دریافت‌های هوشمندانه و واضح را نقد کرد.

1. Fredrick Patel

2. *Idiom Of Poetry*

3. Wolfllin

4. Sir Herbery Grierson

5. *A Critical History of English Poetry*

6. Oxford, 1994, and New York, 1946.

برای اطلاع از اسناد کامل نگاه کنید به بررسی من در *Western Review* (زیر چاپ).

نخستین کاربرد تاریخ ادبیات، به عنوان اصطلاحی عام برای نوعی تحقیق در گذشته، سزاوار اعتراض است زیرا به نظر می‌رسد فایده‌ای ندارد که این عنوان به اثری در نقدِ متون، تصحیح، بحثی در تألیف، در منبع، و یا مانند آن داده شود. آشکار است که روش‌های مشابه را می‌توان برای مطالب کاملاً معاصر به کار برد. اصطلاح «تاریخ» این نکته را پوشیده می‌دارد که هیچ فرق واقعی میان نحوه برخورد با عصر حاضر و گذشته خاصی وجود ندارد، زیرا که چیزی مشخصاً «تاریخی» یا «ادبی» درباره بخش اعظم این اثر وجود ندارد. چنین کاربردی با کاربرد «تاریخ طبیعی» موازی است که معتقدان هنوز برای هر توصیفی از گیاه یا حیوان به کار می‌رود.

به کاربرد اصطلاح تاریخ ادبیات برای آنچه در حقیقت تاریخ اندیشه است هم گمراه‌کننده است؛ اینجا ادبیات یعنی متن مکتوب. تاریخ اندیشه، یا همان تاریخ فکری، موضوع مهم و ارزشمندی است؛ شاید مهم‌تر از تاریخ ادبیات اما موضوع متمایزی با روش‌ها و معیارهای خود دارد که نباید «تاریخ ادبیات» خوانده شود. این صرفاً مسئله‌ای اصطلاح‌شناختی نیست. تاریخ اندیشه‌ها ناگزیر معیارهای خود را درباره ربط به مطلبی که به آن می‌پردازد تحمیل می‌کند و آنگاه ادبیات تخیلی یا، به قول آ. ا. لاجوی، «تاریخ اندیشه رقیق شده» ظاهر می‌شود.^۱ شعر به مثابه هنر یا چیزی بی‌اهمیت یا صرفاً روکشی بی‌فایده و اضافی برای اندیشه به نظر خواهد رسید. معیارهای نامربوط غیر ادبی به پژوهش ادبی راه خواهد یافت و ادبیات، فقط تا آنجا که نتایجی برای این رشته همسایه دارد، ارزشمند انگاشته خواهد شد.

نقدی مشابه، با منطق محکم‌تر، باید در به‌کاربردن ادبیات در تاریخ عمومی تمدن یا ذهن ملی اعمال شود. ادبیات، در اینجا، به مثابه سند یا نشانه‌ای از چیز دیگر به کار می‌رود. معیارهای ارزش غیر ادبی است؛ آثار را فقط باید بر این اساس قضاوت کرد که آرمان‌های ملی را آیا تجسم می‌بخشند و تا چه اندازه این کار را می‌کنند. آنگاه نثر ژورنالیستی و بلاغی به کرات بر ادبیات فاخر رجحان می‌یابد، چراکه روح ملی یا روح زمانه را روشن‌تر ابراز می‌کند.

کل استفاده از ادبیات، چون سندی در تاریخ تمدن، به پرسش‌هایی بسیار دشوار و مناقشه‌انگیز در باب رابطه ادبیات و زندگی و ادبیات و جامعه می‌انجامد: ادبیات را تا چه حد می‌توان سندی موثق برای تاریخ فرهنگی دانست؟ آیا نباید نادرستی رابطه بین ادبیات و زندگی و دشواری‌ها و خطرهای درآمیختن ادبیات و اسناد را سرشت ویژه یک نوشته داستانی بدانیم؟ حتی یک رمان ظاهراً واقع‌گرا، همین «برشی از زندگی» ناتورالیست مدرن، بر برخی قراردادهای هنری بنا شده است. تمایزهای بین

1. Arthur. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Ma85., 1936), p. iv.

رمان‌های رمانتیک و واقع‌گرا، دست‌کم تا حدودی، تکنیک‌های هنری قراردادی صرف است. نویسنده واقع‌گرا نوعی علیت و انگیزش را ترجیح می‌دهد و، چون محتمل‌تر و زندگی‌وارتر از علیت و انگیزش نیاکان رمانتیک اوست، بر ما اثر می‌کند و نویسنده واقع‌گرا از ابزارهای آن نیاکان، از قبیل تک‌گویی و استراق‌سمع و دیدارهای تصادفی، پرهیز خواهد کرد. اما ناتورالیست رادیکال‌تر قراردادهای خود را جای این ابزارها می‌گذارد. در منظر تاریخی اخیر می‌بینیم که رمان‌های ناتورالیستی، در انتخاب موضوع، نحوه شخصیت‌پردازی، خصلت رویدادهای انتخابی یا پذیرفته‌شده، نحوه پیشبرد دیالوگ، و مانند آن، تا چه حد شبیه هم هستند؛ اگرچه در زمان خود هریک، به شیوه‌ای کاملاً مستقل از سنت ادبی، زندگی را منعکس می‌کردند.

ملاحظات یادشده، هنوز و همچنان، مشکل بسیار واقعی رابطه میان ادبیات و زندگی و ادبیات و جامعه را حل و فصل نمی‌کند و فقط به خطرات شدید و روش تاریخی توجه می‌دهد که با اثر هنری همچون سند برخورد می‌کند. تاریخ‌نگار سیاسی، به‌درستی، به منشور و معاهده یا گزارش دیپلماتیک همچون مواد خام توجه دارد تا، برای بازسازی سلسله‌رویدادهای واقعی نهفته در پشت این اسناد، تفسیرشان کند. اما دانشجوی ادبیات می‌تواند بگوید ادبیات سندی به معنای مد نظر مورخ نیست. خود اثر حادثه مستقیماً قابل دسترس تاریخ ادبیات است. اثر، به تفسیر بیشتر هم که نیاز داشته باشد، هیچ نیازی به بازسازی چیزی در پشت آن نیست. تاریخ‌نگار، با گردآوری شواهد از روی اسناد مکتوب و شاهدان عینی، باید وقایع واقعی (مثلاً جریان نبرد واترلو، سلسله‌مذاکرات دیپلماتیک، و تغییر نهادی) را بازسازی کند. نبرد واترلو را نمی‌توان بازآفرید؛ فقط می‌توان روند آن را، با استنباط، بازسازی کرد و دلایل و پیامدهایش را شرح داد. اما این با اثر هنری فرق دارد. روش‌های مقبول تاریخ‌نگار را نمی‌توان به‌طور مکانیکی انتقال داد. اثر هنری هنوز هست: برای بررسی مهیاست، خودش موضوع پژوهش ادبی است؛ و شرح حال‌های مستند و بیابانه‌های موجود در نامه‌ها و خاطرات، حداکثر، یک تفسیرند که شاید پرتوی بر آن می‌افکنند اما بخشی از خود اثر نیستند. بی‌شک می‌توان ادبیات را چون منبعی برای تقریباً هر نوع پژوهش قرار داد و حتی برای تاریخ پزشکی یا حقوق به کار برد؛ اما باید اذعان کرد که این نوعی پژوهش با هدف‌ها و ملاک‌ها و نقدها و معیارهای متفاوت است.

روش جامعه‌شناختی، با تلاش‌های بسیاری برای شرح ادبیات بر مبنای موضوع خودش، به‌لحاظ علمی محترم‌ترین و ارزشمندترین روش‌های پژوهش ادبی است که در قرن نوزدهم

پدید آمده. نمی‌توان انکار کرد که، با آگاهی درست از شرایط پیدایش آن، روشنی بسیار بر ادبیات افکنده شده است. بحث بیشتری لازم است که بین این روش‌های علی فرق قائل شویم؛ اما اینجا باید به خطرات آشکار و محدودیت‌های آن اشاره کرد. درباره «مغالطه ریشه‌ها»،^۱ در دهه‌های اخیر، مبسوط بحث و بررسی شده است. آشکار است که صرف پژوهش علی «ژنتیک» نمی‌تواند مسائل شرح، تحلیل، و ارزیابی یک موضوع را حل و فصل کند. تبیین علی خطرات خاص خود را در پژوهش ادبی دارد و معمولاً فقط یک نوع رابطه بیرونی، روان‌شناختی، یا اجتماعی مشخص می‌کند و بر آن است که کار ادبیات را می‌توان به‌تمامی به این فروکاست که نتایج نیروهای بیرونی است. بدین‌سان، اگر اثر تصویری یا نشانه‌ای از ذهنیت یا نوعی وضعیت اجتماعی شود، گوهر عینی و تمامیتش نادیده می‌ماند. اما ادبیات زندگی مستقل خود را دارد، خودش بر جامعه اثر می‌گذارد، صرفاً آینه‌ای از ذهن نویسنده یا بازتاب نیروهای اجتماعی نیست و روش علی و قرارداد ادبی سنت را نادیده می‌انگارد و فردیت اثر هنری را فرومی‌پاشد.

آن نوع «تاریخ ادبیات»، که من نسبی‌گرایی تاریخی نامیده‌ام هم، در معرض مخالفت‌های جدی است. این روش، در بهترین صورت خود، مستلزم تلاش تخیل و همدلی یا هم‌نوایی عمیق با عصر گذشته یا سلیقه و ذوقی از میان رفته است. یقیناً تلاش‌هایی موفقیت‌آمیز برای بازسازی نگرشی کلی به زندگی، نظرها، برداشت‌ها، تعصبات، و تصورات اساسی تمدن‌های گوناگون صورت گرفته است. ما اطلاعات بسیاری در باب نظر یونانیان درباره خدایان یا زنان و بردگان داریم؛ می‌توانیم جهان‌شناسی قرون وسطی را به تفصیل بیان کنیم؛ و کوشیده‌ایم شیوه‌های بسیار متفاوت مشاهده یا، حداقل، سنت‌ها و قراردادهای اساسی هنری و هنر چینی و بیزانسی را نشان دهیم. در پژوهش درباره ادبیات، این تلاش در بازسازی تاریخی منجر به تأکید بسیار بر نیت هنرمند می‌شود که گمان می‌رود بتوان در تاریخ نقد و احساس و ادراک مورد مطالعه قرار داد. اساس بیشتر این‌گونه پژوهش‌ها این نظریه است که تنها معنای درست اثر هنری در نیت نویسنده است. معمولاً چنین پنداشته می‌شود که، اگر بتوانیم این نیت را معلوم کنیم و ببینیم نویسنده در آن توفیق یافته است، مسئله ارزش را هم فیصله داده‌ایم. نویسنده یک هدف زیباشناختی معاصر را محقق کرده است و دیگر نیازی یا حتی امکانی برای نقد اثرش نیست. بدین‌سان، این روش به نسبت کامل و به آشوب یا، به بیان دقیق‌تر، به هم‌سطح شدن همه ارزش‌ها می‌انجامد. فقط یک معیار می‌ماند: معیار توفیق معاصر. پس نه یک یا دو بلکه دقیقاً صدها برداشت مستقل و متنوع و

متضاد از ادبیات هست که هرکدام، به شیوه خود، «درست» است. آرمان شعر چنان تگه‌پاره می‌شود که دیگر چیزی از آن باقی نماند. شکل افراطی آن نیز دیدگاه نوارسطویان شیکاگوست که امکان نظریه کلی ادبیات را انکار می‌کنند و ما را با آثار یکتا و، بنابراین، مقایسه‌ناپذیر و مساوی یا برابر تنها می‌گذارند. شکل میانه‌روتر این نظر نگاهی است که ایده‌های شعری کاملاً متضاد و چندان متفاوت اند که هیچ وجه اشتراکی ندارند: کلاسیسیسم و رمانتیسم و ایده‌آل پوپ و وردزورث.

روش مزبور را می‌توان با دلایل قانع‌کننده‌ای نقد کرد که بیشتر پیش‌فرض‌هایش را از بین ببرد. کل این فکر، که «نیت» نویسنده موضوع درست تاریخ ادبیات است، به نظر می‌رسد به‌کلی اشتباه است. اجازه دهید من به دشواری و حتی امکان‌پذیر نبودن بازسازی نیت‌های یک نویسنده نپردازم وقتی هیچ سند معاصر و هیچ اقرار صریحی نداریم یا وقتی باید با روزگار پیشانقد روبه‌رو شویم. حتی اگر به «نیت»‌ها آگاه باشیم، هرگز نباید فراموش کنیم مناسبات پسینی و تفسیرهایی هستند که شاید بسی فراتر از اثر هنری تمام‌شده یا فروتر یا فراتر از هدف باشند. اختلاف بین نیت و عملکرد واقعی پدیده مرسوم در تاریخ ادبیات است. معنای یک اثر هنری فروکاسته یا حتی معادل نیت پدیدآورنده آن نیست؛ نظام ارزش‌هایش زندگی مستقل دارد؛ از روند ذهنی خالق اصلی‌اش به‌کلی دور می‌شود و خود روند و راه دور و دراز تاریخی در پیش می‌گیرد.

معنای کامل اثر هنری را صرفاً با معنای آن برای خالق و معاصرانش نمی‌توان تعریف کرد. این، بیشتر، حاصل فرایند افزوده‌ها و تاریخ نقدهای پرشمار خوانندگانش است. غیر ضروری و عملاً غیر ممکن به نظر می‌رسد که، مانند بازسازی‌کنندگان تاریخی، بگویم کل این فرایند بی‌ربط است و باید فقط به سرآغازش بازگردیم.^۱ قاعدتاً، کسی که در حال قضاوت درباره گذشته است متعلق به قرن بیستم است. نمی‌توان تداعی‌های زبان خود، نگرش‌های نویافته، و تأثیر و اهمیت قرن‌های اخیر را فراموش کرد. نمی‌توان خواننده معاصر هومر یا چاسر یا عضو تماشاگران «گلوب» بود. حتی اگر لازم باشد در این جهت تلاش کنیم، همواره باید آگاهی مدرن خود را در حال نگه داریم. اگر واقعاً قادر بودیم معنایی را بازسازی کنیم، که هملت برای مخاطبان روزگارش داشت، ما صرفاً آن را از معنا تهی می‌کردیم و معناهای موجّهی را سرکوب می‌ساختیم که نسل‌های بعد در هملت یافته‌اند. این هم کافی نیست (لااقل برای پژوهشگران تاریخ) که اثر هنری را صرفاً از منظر زمان

۱. طرح بیشتر این نظر نویسنده را در مقاله زیر ببینید:

“The Mode of Existence of a Literary Work of Art,” *Southern Review*, VII (1942), pp. 735-54.

همچنین نگاه کنید به:

W.K. Wimsatt, Jr., and M. C. Beardsley, “Intention,” in *Dictionary of World Literature*, ed: Joseph E. Shipley (New York, 1944), pp. 326-29, and “The Intentional Fallacy,” *Sewanee Review*, LIV (1946), pp. 468-88.

خود داوری کنند. حتی روشن نیست که چرا این یا آن زمان باید از دیگر زمان‌ها برتر باشد و چرا نگاه به اثر هنری از منظر یک زمان سوم — نه هم‌زمان با ما یا با نویسنده — می‌تواند مخرب باشد. البته، در عمل، چنین انتخاب‌های واضحی به دشواری امکان‌پذیر است. واقعاً باید مراقب نسبی‌گرایی کاذب و مطلق‌گرایی کاذب بود. ارزش‌ها از میان فرایند تاریخی ارزش‌گذاری برمی‌آیند و، به نوبه خود، به درک ما کمک می‌کنند. پاسخ به نسبی‌گرایی تاریخی مطلق‌گرایی جزمی منجمد نیست که واقعیت تحوّل تاریخی را با شعارهایی چون «هماندی سرشت بشر» یا «جهان‌شمولی هنر» انکار کند^۱ بلکه باید تا اندازه‌ای نگرشی را برگرفت که من، برای آن، «منظرگرایی»^۲ را از اورتگایی گاست^۳ وام گرفته‌ام: باید بتوان یک اثر هنری را به ارزش‌های زمان خودش و همه دوره‌های بعد از آن ارجاع داد؛ همان‌طور که متقاعد شده‌ایم یک اثر هنری هم «جاوید» است (هویت معینی را حفظ می‌کند) و هم «تاریخی» است (فرایندی را طی می‌کند که قابل ردگیری است). نسبی‌گرایی تاریخ ادبیات را به تگه‌های جدا جدا و سرانجام نامفهوم و متضاد فرومی‌کاهد؛ در حالی که بیشتر مطلق‌گرایی‌ها یا فقط به وضعیت زمان حال گذرا می‌پردازند یا، چون معیارهای نوآوانیستی که هر یک بر آرمان انتزاعی استوارند، به تنوع تاریخی شعر ستم می‌کنند. منظرگرایی یعنی ما می‌دانیم یک شعر، یک ادبیات قابل مقایسه در همه اعصار وجود دارد که تغییر می‌کند و پر از برداشت‌های احتمالی است. ادبیات نه مجموعه‌ای است از آثار تک و عاری از هر چیز مشترک، و نه مجموعه‌ای از آثار بسته در چرخه‌های زمانی رمانتیسم یا کلاسیسیسم، و نه البته «جهان بسته»‌ای از همانندی و تغییرناپذیری اندیشه قدیمی کلاسیسیسم به مثابه آرمان. هم مطلق‌گرایی و هم نسبی‌گرایی خطاست اما امروز خطر غافل‌گیرکننده، حداقل در آمریکا، آن نسبی‌گرایی است که به آشفتن ارزش‌ها و واماندن وظیفه نقد می‌انجامد.

آخرین مفهوم تاریخ ادبیات (مفهوم تاریخ درونی هنر) به وظیفه مشخص پژوهشگر ادبی بسیار نزدیک است. با طرح محاسن و معایب آن در جایی دیگر^۴، شرمسارم که اینجا آن‌ها را

۱. نگاه کنید به:

Louis Teeter, "Scholarship and the Art of Criticism," *ELH*, V (1938), pp. 173-194; Harold Cherniss, "The Biographical Fashion in Literary Criticism", University of California Publications in *Classical Philology*, XII (1943), pp. 279-92.

مثلاً، چه دلیلی برای مطالعه اثری وجود دارد که هیچ معنایی جز حضور مخاطب در جایی مشخص در لحظه‌ای خاص از گذشته ندارد؟ (ص ۲۸۹)

2. Perspectivism

3. Ortega y Gaset

4. "The Theory of Literary History" in *Travaux du cercle linguistique de Prague*, VI (1936), pp. 173-92, and "Literary History" in *Literary Scholarship: Its Aims and Methods*, ed. Norman Foerster (Chapel Hill, N.C., 1941), pp. 91-130.

تکرار کنم. دشواری‌های ملازم مفهوم تحوّل ادبی، هرچه باشد، یک چنین تاریخ درونی چالشی برای پژوهشگر ادبی است و یک شاکله نظری و ذهنی آرمانی نیست بلکه کم‌وبیش آگاهانه به کار رفته است و معیارهایی کم‌وبیش تعریف شده دارد؛ حال به دست هرکسی که تلاش کرده تاریخ ژانری مانند درام را، یا تاریخ عامل منفرد یک اثر هنری مانند تاریخ تحوّل هنری نویسنده‌ای منفرد را، یک دوره را، و البته تاریخ ادبیات ملی را، و سرانجام تاریخ ادبیات جهان را بنویسد.

هیچ چیز دل‌سردکننده‌ای در این نیست که تاریخ ادبیات آینده‌ای دارد همچنان‌که دارای گذشته‌ای است؛ آینده‌ای که صرفاً شامل پُرکردن شکاف‌ها و تصحیح اشتباه‌های پیشینیان ما نیست. مفهوم تاریخ ادبیات را می‌توان، به لحاظ تأکیدش بر تاریخ درونی ادبیات، به عنوان منزه‌طلبی بی‌وجه مورد انتقاد قرار داد؛ اما این تمرکز، دست‌کم، پادزهری سودمند برای حرکت واگرایانه‌ای به نظر می‌رسد که، در آن، تاریخ ادبیات همه معنای خاص خود را از دست داده است.

اکنون، که مفاهیم مختلف تاریخ ادبیات را بررسی و نقد کردیم، ساده خواهد بود رابطه میان تاریخ ادبیات و نقد را تعریف کنیم؛ رابطه‌ای که بسی بحث‌برانگیز و هنوز هم موضوعی داغ در دانشگاه‌های ماست. گمان می‌کنم انکارکردن مناقشه موجود بی‌فایده است. پژوهشگری که به نقد و به پژوهش عمدتاً ادبی علاقه دارد باید تاریخ ادبیات را — که تاریخ اندیشه یا تاریخ روح ملی است — از آن رو که بیگانه با مقاصد اوست رد کند؛ با این حال همه این‌ها موضوع‌های موجهی اند که، در آن، ادبیات به مثابه سند برای پژوهش چیزی دیگر مورد استفاده قرار می‌گیرد. منتقد ادبی باید نسبی‌گرایی تاریخی را هم رد کند، زیرا نقش منتقد را انکار می‌کند و نهایتاً به آشفتن ارزش‌ها می‌رسد. با این حال، منتقد ادبی از روش جامعه‌شناختی — از همه تلاش‌هایی که با پژوهش در زمینه ادبیات پرتوی بر اثر ادبی می‌افکنند — بسیار سود خواهد برد. منتقد ادبی، در حالی که ارزش تفسیری بیشتر پژوهش‌های تاریخی را درمی‌یابد، باید تن‌زند از همراهی با کسانی که ادبیات را با مبانی علیّی مطالعه می‌کنند. ادبیات، در همان حال که با سایر فعالیت‌های بشری در ارتباط است، سرشت و کارکرد ویژه و تحوّل خود را دارد و به هیچ فعالیت دیگری تقلیل‌دانی نیست؛ وگرنه دیگر ادبیات نیست و دلیل وجودی‌اش را از دست می‌دهد: فلسفه یا دین، اخلاق دست دوم، یا حتی تبلیغات، و یا مسکن در روان‌درمانی ریچاردسی^۱ می‌شود. متأسفانه، منتقد ادبی، به دلیل بی‌اعتمادی موجهش به نسبی‌گرایی تاریخی و تاریخ فرهنگی عمومی، ناچار شده است روش تاریخی را به کلی رد کند.

1. Richardsian mental therapy

خیلی از منتقدان ادبی مسئله بسیار واقعی تاریخ را نادیده می‌گیرند و توجه نمی‌کنند تاریخ درونی ادبیات بخش مهمی از همه پژوهش ادبی است.

درواقع، مناقشه یا تضادی میان منتقد ادبی و تاریخ ادبیات در این معنای اخیر نیست. تاریخ ادبیات برای منتقد ضروری است اگر نخواهد مدام در داوری راه گم کند. بدون تاریخ ادبیات، منتقد نمی‌تواند تشخیص دهد کدام اثر اصیل است و کدام اقتباسی. مدام، به سبب بی‌اطلاعی از شرایط تاریخی، در درک آثار خاص هنری خطا می‌کند. منتقدی که تاریخ کم بداند یا نداند ممکن است حدس‌های غیر دقیق بزند یا به «ماجرها در میان شاهکارها»ی شرح حالی درغلتد و، در نتیجه، به کلی، از پرداختن به گذشته‌های دور می‌پرهیزد و آن را به عتیقه‌شناسان یا واژه‌شناسان وامی‌گذارد.

اما، برعکس، هیچ تاریخ ادبیاتی (دست‌کم در معنای اخیر ما) بی‌نقد ممکن نیست. تلاش‌هایی برای مجزاکردن تاریخ ادبیات از نظریه و نقد وجود داشته است. مثلاً، اف. دبلیو. باتیسون^۱ می‌گفت تاریخ ادبیات نشان می‌دهد الف از ب مشتق می‌شود، درحالی‌که نقد اعلام می‌کند الف بهتر از ب است. نوع اول، بنا به این نگاه، به امور تحقیق‌پذیر می‌پردازد اما دومی به نظر عقیده توجه دارد که لازم‌هاش آن است خواننده عقیده‌ای داشته باشد.^۲ اما این تمایز اصلاً پذیرفتنی نیست؛ درواقع، هیچ داده‌ای در تاریخ ادبیات نیست که کاملاً خنثی باشد. ارزش‌داوری‌ها در کار ظریف انتخاب مطالب، در تمایز ساده اولیه میان کتاب‌ها و ادبیات، صرف اختصاص فضا به این یا آن نویسنده وجود دارند. حتی اطمینان‌یافتن به فلان یا بهمان هم نوعی قضاوت در خود دارد؛ قضاوتی که این کتاب یا حادثه خاص را از میان میلیون‌ها کتاب یا رویداد دیگر انتخاب می‌کند. حتی اگر بپذیریم بعضی عوامل نسبتاً خنثی اند (عواملی چون زمان‌ها [تاریخ‌ها]، عنوان‌ها، رویدادهای زندگی‌نامه‌ای)، صرفاً می‌پذیریم نوعی سالنامه ادبیات می‌توان فراهم آورد. اما هر پرسشی، اندکی پیشرفته، حتی درباره نقد متون یا درباره منابع و تأثیرات، نیازمند داوری دائم است. چنین عبارت ظاهراً خنثی و عینی مانند «پوپ از درآیدن اقتباس می‌کند»، نه تنها عمل انتخاب درآیدن و پوپ را از بی‌شمار سراینده‌ها نشان پیش‌فرض می‌گیرد، مستلزم اطلاع از ویژگی‌های درآیدن و پوپ و فعالیت مداوم سنجش و مقایسه و گزینش است که اساساً انتقادی است. مسئله همکاری بیومونت^۳ و فلچر^۴ لاینحل است

1. F. w. Bateson

2. Correspondence" in answer to F. R. Leavis's criticism of Bateson's *English Poetry and the English Language in Scrutiny*, IV (1935), p. 181.

3. Beaumont

4. Fletcher

مگر اینکه این اصل مهم را بپذیریم که تمهیدات سبکی به این نویسنده مربوط است نه به آن دیگری. در عمل، هیچ تاریخ ادبیاتی بدون برخی اصول انتخاب و برخی تلاش‌ها برای ویژه‌سازی و ارزیابی نوشته نشده است. تاریخ ادبیات‌نگاران، که اهمیت نقد را انکار می‌کنند، خودشان منتقدان ناخودآگاه‌اند و معمولاً منتقدان دست دوم عاریه‌گیرانی‌اند که صرفاً معیارهای سنتی و شهرت‌ها را در اختیار دارند.

امروز، معمولاً رمانتیک‌های دیررسیده‌اند که ذهن‌هایشان را به دیگر انواع هنر و مخصوصاً ادبیات اخیر بسته‌اند. اما، همچنان‌که فیلسوف انگلیسی ر. ف. کالینگوود^۱ بسیار بجا گفته، هرکس «مدعی است که می‌داند شکسپیر شاعر است، به‌طور ضمنی، مدعی است که می‌داند خانم استاین شاعر است یا نه و اگر نیست چرا نیست»^۲.

این تصور، که تاریخ ادبیات‌نگار احتیاجی به نقد و نظریه ندارد، به‌کلی نادرست است؛ به این دلیل ساده: هر اثر هنری مستقیماً برای مشاهده دست‌یافتنی است و راه‌حلی برای مسائل هنری است؛ چه دیروز پدید آمده باشد چه هزار سال پیش. این را نمی‌توان تحلیل و وصف و ارزیابی کرد بی‌آنکه مدام از اصول نقد یاری خواست. گفتارمان را با این سخن نورمن فورستر^۳ پایان می‌دهیم که «تاریخ ادبیات‌نگار، برای اینکه تاریخ‌نگاری شایسته باشد، باید منتقد باشد»^۴.



1. R.F. Collingwood
3. Norman Foerster

2. *The Principles of Art* (Oxford, 1938), p. 4.
4. *The American Scholar* (Chapel Hill, N.C., 1929).

لطایف‌الانشاء (متنی فارسی از سده هشتم از حوزه زبانی فرارود)؛ نصرالله بن علاء البتاء التّسفی؛ مقدّمه، تصحیح و تعلیقات احمد بهنامی؛ فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار)؛ تهران ۱۴۰۲؛ ۳۳۶ صفحه.

لطایف‌الانشاء کتابی است به زبان فارسی و نثر فنی و مصنوع، در آداب ترسّل (نامه‌نگاری)، تألیف نصرالله بن علاء البتاء التّسفی (زنده در ۷۴۸ ق)، مشهور به ناصر بن علاء، از نویسندگان منسوب به ماوراءالنهر (فرارود).

کتاب مزبور، که در میانه سده هشتم هجری و در چهار فصل سامان یافته، مترتب است بر تبیین جزئیات و دقایق فنّ نامه‌نگاری و انشاء و طرز نگارش اقسام نامه‌های دیوانی و اخوانی و نیز ذکر نمونه‌ها و سرمشق‌هایی برای نامه‌نگاران. این اثر، که از معدود آثار قرن هشتم در حوزه زبانی خراسان بزرگ در موضوع «ترسّل» است، در بردارنده ویژگی‌های زبانی مهمی همچون تأثیر گویش نسفی (فرارودی) بر لغات و به‌کارگیری لغات کهنه‌تر و کمیاب‌تر است و، افزون‌بر ارزش‌های ادبی، حاوی آگاهی‌های تاریخی و اجتماعی و سیاسی نیز هست.

لطایف‌الانشاء به‌کوشش احمد بهنامی عضو هیئت علمی (استادیار) گروه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی، و با دقت نظری ستودنی براساس سه نسخه دست‌نویس، تصحیح شده و مقدّمه‌ای ارزنده و تعلیقاتی سودمند و نمایه‌هایی کارآمد به آن الحاق گردیده است.

در «مقدّمه مصحح»، که بخش‌های گوناگونی را دربرمی‌گیرد، به معرفی مؤلف، اهمّیت و ساختار و محتوای کتاب، ویژگی‌های ادبی و زبانی آن، نسخه‌های دست‌نویس، و نیز روش تصحیح پرداخته شده است. در بخش «درباره نویسنده»، اگرچه از زندگی و احوال نسفی اطلاع چندانی در دست نیست، مصحح، براساس قراین موجود در متن و رجوع به دیگر منابع به‌ویژه متون هم‌عصر مؤلف، مطالبی ذی‌قیمت فراهم آورده است. حاصل آنکه او از اهالی نسف (نخشب: از شهرهای کهن ماوراءالنهر) و سنی‌مذهب و احتمالاً حنفی بوده است. ظاهراً مدّتی، در محضر استادان خود از جمله نظام‌الدین نسفی، در هرات و در خدمت پادشاهان آل کبرت به سر می‌برده و چندی نیز در خراسان در زمره نویسندگان و کاتبان امیرارغون‌شاه

بوده است. و، پس از پنج سال دوری از دیار و خانواده، به‌پایمردی شخصی از طبقهٔ وزرا به نام نصرالله بن شهاب‌الدین، به وطن بازمی‌گردد و به‌عنوان تحفه به تألیف *لطایف‌الانشاء* می‌پردازد.

در بخش «معرفی کتاب» و ذکر «اهمیت و ساختار» آن، مصحح یادآور می‌شود که مؤلف دانشور *لطایف‌الانشاء*، براساس تجارب خود در فنّ ترسّل، کتاب را با نثری فریبنده و با هدف شرح جزئیات و دقایق نامه‌نگاری و انشاء به نگارش درآورده است. اثر نسفی از این حیث حائز اهمیت فراوان است که، در ادامهٔ سنت ترسّل (از اقسام مهمّ نثر فارسی) و در دورهٔ مغولان، به‌قصد آموزش عملی فنّ کتابت نوشته شده و مؤلف، در اقسام نامه‌ها (از جمله اخوانیات، دیوانیات، سلطانیات، عهدنامه، منشور، و...)، سرمشق‌هایی به نویسندگان ارائه کرده است. این اهمیت، با توجه به قلت تألیف آثاری از این دست در میانهٔ سدهٔ هشتم و در حوزهٔ جغرافیایی خراسان بزرگ، دوچندان خواهد بود. ازسویی، این کتاب یکی از عالی‌ترین منابعی است که ما را تا حدّ زیادی با ساختارهای سیاسی و نظامی و حکومتی و دیوانی ایران در سدهٔ هشتم آشنا می‌کند و، از فحوای آن، اطلاعاتی ارزنده دربارهٔ حکومت ولایات، نیابت خالصات، مستوفیان و شغل استیفا، منصب شحنگی، و مانند آن به دست می‌آید. در خلال کتاب، به‌تناسب موضوع، اندک حکایاتی نو و دلکش درباب زندگی مردمان قرن هشتم و سرزمین‌های تحت سلطهٔ حکومت‌های ایرانی و همچنین دانستنی‌هایی از قبیل

طرز ادارهٔ خانقاه‌ها، نحوهٔ نظارت بر امور کشاورزی، شیوهٔ ادارهٔ مدارس، و... آمده است.

لطایف‌الانشاء دربردارندهٔ یک «مقدمه» و دو «مقصد» است. مقدمه چهار فصل دارد و رئوس عناوین آن بدین ترتیب است: «در بیان فضیلت علم انشاء و شرف کتابت»، «در بیان آلات و امکانه و اوقات که لایق کاتب باشد»، «در ذکر اقسام علومی که در این صنعت به کار آید»، و «در آداب و شروطی که در کلام مراعات آن واجب بود».

متن کتاب را دو بخش اصلی، با عنوان «مقصد»، و چند بخش کوچک با عناوین «قسم» و «مقاله» و «مقام» و «فصل» و «باب» تشکیل می‌دهد. مقصد اول، با عنوان «در انواع مخاطبات و مکاتبات غیر مناشیر و امثله و احکام و فتح‌نامه»، حاوی دو «قسم» است. قسم اول دربارهٔ عباراتی است که لایق «مقامات مشترکه» باشد چون ذکر مکتوب‌الیه و کاتب؛ و مشتمل بر دو «مقاله» است. مقالهٔ اول، که درباب عباراتی است که لایق مقامات خطاب باشد، مشتمل بر سیزده «مقام» و برشمارنده و مبین عباراتی است که در این موضوعات به کار می‌رود: «تعظیم جانب مکتوب‌الیه»، «مدایح و القاب اصحاب مناقب و ارباب مناصب»، «انواع دعای بعد از القاب»، «ذکر کاتب»، «ابلاغ تحیت»، «اشتیاق به دولت اعتناق و عباراتی لایق آن مقام»، «فراق»، «تمنای وصال»، «مواظبت بر اخلاص در دعا و ثنا»، «ذکر تاریخ مکتوب و بعضی احوال کاتب»، «توقع تفقد و تلطف به لطف تودد»، «اعتذار بعد الاطباب و الاسباب»، «اختتام و ادعیهٔ لایق حُسن مقطع و قطع کلام». مقاله

به ترتیب در این منشورها و مثال‌ها به کار می‌رود: منشورهای امارت بزرگ، وزارت بزرگ، اشراف دیوان بزرگ، مستوفی و شرایط استیفا، ناظر دیوان، حکومت ولایتی از ولایات و ناحیتی از نواحی ولایت، شیخ الاسلامی، قضای ممالک و شرایط منصب قاضی القضاة، ادرار تدریس، تقلید منصب خطابت، منصب احتساب، دارالسفاه و نصب اطباء، مجاوری خانقاه، نیابت خالصات، ریاست، شحنگی، کوتوالی. **قسم دوم** از مقصد دوم، با عنوان «در عبارات فتح‌نامه و عهدنامه و شرایط هریک از آن»، دو باب است: اولی در عبارات و شرایط فتح‌نامه پادشاهان؛ و دیگری در عبارات عهدنامه و شرایط آن با پادشاهان.

لطایف الانشاء دارای نثری فنی و مصنوع و سرشار و بهره‌مند از ظرایف و صناعات ادبی گوناگونی است همچون تضمین‌المزدوج، سجع، جناس ناقص حرکتی، جناس ناقص اختلافی، جناس خط، تنسیق صفات، مراعات نظیر، مترادفات، دعای تأیید، تضاد و طباق، اعتراض یا جمله معترضه. این کتاب مشحون به حدود ۴۵۰ بیت و مصراع فارسی و ۳۲۰ بیت عربی است که سراینده اغلب آن‌ها مشخص است و برخی‌شان نیز در متون معروفی چون *التوسل الی الترسل* و ترجمه کلیله و دمنه آمده.

لطایف الانشاء از ویژگی‌های زبانی و لغوی حائز اهمیتی نیز برخوردار است؛ از جمله: (۱) تأثیر گویش نسفی (فرارودی) بر لغات کتاب مانند «تراشد»، «خُرشید»، «نمی‌بندد»، «بستگی»، «وی»، «خورسند»، «هزار»، «بُسوزد» و...؛ (۲) بهره‌مندی از لغات کهنه‌تر و کمیاب‌تر مانند «زفان»، «نبشتن»،

دوم درباره عباراتی است که به «مقاماتِ جواب» مخصوص باشد و دارای دو «مقام» است: در مقام اول، به صفت کتاب و خط و عبارت و شعر پرداخته شده و، در مقام دوم، به عباراتی که بر اظهار مسرت به ورود مکتوب و اظهار تعظیم مکتوب وقت‌الورود دلالت می‌کنند. **قسم دوم** از مقصد اول در باب عباراتی است که لایق احوال متجدده و حوادث مختلفه باشد و مشتمل بر ده «مقاله» است. مقاله اول، که درباره انواع تهانی‌ای است که به اوقات مسرت و شادمانی به کار می‌رود، شامل ده «فصل» بدین تهنیت‌هاست: تهنیت «قدوم»، «ولادت»، «ولایت»، «صحّت»، «عیدین»، «نوروز»، «ماه رمضان»، «ماه رجب»، «ماه محرم»، و «عقد و زفاف». مقاله دوم در انواع شکایات از زمان و اخوان است و دو «فصل» دارد: فصل اول در شکایت از تقصیر در ارسال مکاتبات و فصل دوم در شکایت از نوایب روزگار ناسازگار. مقاله سوم تا دهم فاقد فصل است و، به ترتیب، دربرگیرنده عباراتی است که مخصوص اند به این موضوعات: شکر و آزادی‌یادی، اقامت شرایط تعزیت و تسلیت، سفارش دوستان و وصیت به رعایت شرایط لطف و احسان، ابتدا به مراسلت و مخاطبات و مکاتبات قبل‌الملاقات، اوقات اتفاق قرب مزار، مقام استدعای حضور، لطف اعتذار و تمهید اعدا، تشبیهات و عباراتی که فضلا و ادبا و کُتاب بر آن در مقام ابتدا اقدام نمایند. **مقصد دوم**، با عنوان «در عبارات مناشیر و احکام و امثله و عهدنامه و فتح‌نامه»، حاوی دو «قسم» است: **قسم اول**، که در باب عبارات مناشیر و احکام و امثله است، در بیست «باب» و درباره عبارات و شرایط و قواعدی است که

«هژدهم»، و «بستاخانه»؛ ۳) استعمال اصطلاحات و عبارات و لغات عربی فراوان به واسطه موضوع کتاب که آداب ترسّل است و محتوای آن که نمونه‌هایی از ترسّلات دیوانی است. (این لغات و ترکیبات، تماماً، در انتهای کتاب فهرست شده‌اند)؛ ۴) بهره‌وری از ویژگی‌های نحوی مانند آوردن «رائی مسندالیهی» در مواقعی که فعل جمله مجهول است.

با بررسی ویژگی سبکی لطایف‌الانشاء می‌توان آن را «فهرست‌واره الگوهای کتابت» نامید. در تمام بخش‌های کتاب، متناسب با موضوعات هر فصل و شخصیت اجتماعی گیرنده نامه، ده‌ها و بلکه صدها الگوی نوشتاری مزین به اشعار و اقوال برگزیده بزرگان علم و ادب و سخنوری (همچون به اصطلاح فرم‌های آماده امروزی) برای سهولت کار کاتبان در نامه‌نگاری ارائه شده است. مثلاً، برای جملاتی که به قصد ادای احترام و ابراز ادب در سطور آغازین نامه به کار می‌روند، ۷۳ الگو آمده است. مؤلف، البته، به منظور پرهیز از تکرار الگوهای پیش‌گفته، از اعدادی استفاده کرده که خواننده بدون اطلاع دقیق از معنا و مفهوم آن‌ها متن را در نخواهد یافت. این اعداد شامل یک تا سیزده است و ظاهراً با شماره مقام‌های سیزده‌گانه مقاله اول، از قسم اول از مقصد اول، مطابقت می‌کنند.

از کتاب محلّ بحث ما، براساس فهرست نسخه‌های خطی، سه نسخه دست‌نویس در سه کتابخانه یعنی مجلس شورای اسلامی، آیت‌الله مرعشی نجفی، و مدرسه سپهسالار نگهداری می‌شود؛

و البته هیچ نسخه کاملی از آن در دست نیست. مصحح از هر سه نسخه بهره گرفته و کهن‌ترین آن‌ها را، که از آن کتابخانه مجلس است، اساس کار خود قرار داده و ضبط آن را در همه‌جا حفظ کرده و افتادگی‌هایش را از نسخه کتابخانه مرعشی (مر) نقل و اغلاط مسلم را، با مراجعه به این نسخه و اعمال تصحیح قیاسی، اصلاح کرده است. نسخه سپهسالار، به‌علت ضعف صحت ضبط‌ها، کمک چندانی به مصحح نکرده است. در معرفی نسخه اساس، اطلاعات لغوی و رسم‌الخطی ارزشمندی آورده شده که در مطالعات زبان‌شناسی گویش فرارودی درخور بررسی است. در انتهای مقدمه نیز تصاویری از نسخه‌های مجلس و مرعشی ارائه شده است.

از ویژگی‌های بارز تصحیح لطایف‌الانشاء این موارد را می‌توان برشمرد: ۱) نگارش مقدمه ارزشمند بر کتاب؛ ۲) دقت نظر در ضبط صحیح لغات و علائم نسخه‌های دست‌نویس؛ ۳) تکمیل و استواری کلام با شرح و توضیحات کامل و وافی و ارجاع به منابع گوناگون ادبی، تاریخی، احادیث، دیوان اشعار، و...؛ ۴) پرهیز از افزایش بی‌هوده حجم کتاب و، به تبع آن، سردرگم‌نشدن خواننده از طریق درج‌نکردن حذقیات و اضافات و اغلاط مسلم نسخه‌بدل‌ها؛ ۵) رفع هرگونه دشواری‌های متن با آوردن تعلیقات مبسوط و نمایه‌های کامل و راهگشا؛ ۶) آسان‌سازی خوانش متن و کمک به دریافت مفاهیم آن از طریق حرکت‌گذاری لغات متن و درج سجاوندی‌ها؛ ۷) رعایت دستور خط فرهنگستان زبان و ادب فارسی در رسم‌الخط کتاب

ابیات را به نسخه چاپی دیوان آن شاعر یا تذکره‌ها (با ذکر شماره صفحه) ارجاع داده و در فهرست لغات و ترکیبات نیز، روبه‌روی موارد دشوار، معانی آن را در داخل پرانتز آورده است.

معصومه امینیان

التحوی الهندی و التحوی العربی (التشابهات فی التعاریف والمصطلحات و طرح القواعد)، فتح‌الله مجتباتی، تعریب موسی اسوار، فرهنگستان زبان و ادب فارسی (نشر آثار)، تهران ۱۴۰۳، ۱۶۵ صفحه.

تحریر نخستین نحو هندی و نحو عربی، در ۱۳۸۱ و در قالب مقاله، در مجله ایران باستان چاپ شد و در ۱۳۸۳، با تجدید نظر کلی و برخی اضافات، به همت انتشارات کارنامه صورت کتاب پذیرفت و به انتشار درآمد.

موضوع کتاب، چنان‌که از عنوانش پیداست، تأثیرپذیری نحو عربی از نحو هندی است و طرح آن جریانی به راه انداخت که موافقان و مخالفانی داشت. در ۱۳۸۴، حسن رضایی باغبیدی کتاب را معرفی کرد. او، در ابتدای تقریر خود، مختصری هم درباره سابقه مطالعات زبان‌شناختی و دستوری در هند نوشت و، ضمن معرفی کتاب، توضیحاتی نیز بر آن افزود. عبدالامیر جابری‌زاده نیز، در ۱۳۸۶، در مقاله‌ای با عنوان «ملاحظات در نحو عربی»، به نقد و بررسی کتاب پرداخت.

مجتباتی کتاب را در سه بخش تنظیم کرده است: (۱) زمینه‌های تاریخی؛ (۲) آواشناسی؛ (۳) همانندی‌ها

به‌منظور تسهیل هرچه بیشتر خوانش متن کتاب برای مخاطب امروزی.

بخش پایانی کتاب، به ترتیب، به «یادداشت‌ها» و «نمایه‌ها» اختصاص یافته است. در بخش اول (یادداشت‌ها)، عبارات و ابیات و احادیث و جملات عربی با نثری روان و رسا و پخته ترجمه شده و کلام، با ارجاع برخی از آن‌ها به دیوان شاعران و کتب حدیث و شروح متون و منابع متعدد دیگر، استحکام بیشتری یافته است. آیات قرآنی نیز در بخش دوم (نمایه‌ها) فهرست شده است. همچنین، برخی از مطالب نیز شرح و توضیح داده شده و گاه، در خلال توضیحات، معانی پاره‌ای لغات دشوار و توضیحات تکمیلی دیگری در داخل پرانتز آمده است. در ضمن این مطالب، شرح حال کوتاه شماری از اشخاص نیز مانند شیخ حسن کوچک مشاهده می‌شود. از ویژگی‌های مهم این بخش، که حکایت از تفحص عمیق و بررسی دقیق مصحح دارد، مطابقت مطالب کتاب با متون دیگر به‌ویژه با اهم متون ترسل همچون التوسل الی التوسل و دستور الکاتب فی تعیین المراتب و تکمیل و تأیید بخشی از قسمت‌های متن با بهره‌گیری از این متون است. مصحح حتی بعضاً اغلاط آن متون را نیز تصحیح کرده است.

در بخش دوم، نمایه‌های این قسم موضوعات آورده شده است: آیات، احادیث، اشخاص، خاندان‌ها، گروه‌ها و اصناف، جای‌ها، اشعار فارسی، اشعار عربی، اصطلاحات کتابت و ترسل، لغات و ترکیبات و تعبیرات. از ویژگی‌های بارز این بخش آن است که مصحح، در فهرست اشعار فارسی، برخی

در تعریفات و اصطلاحات و طرح قواعد که بخش آخر شامل ۳۳ عنوان است. نویسنده، در ذکر همسانی‌های نحو این دو زبان، به این موارد اشاره دارد: همانندی دو اصطلاح «ویدی» (vidhi) در زبان سنسکریت و «نحو» در زبان عربی؛ تنظیم ترتیب حروف الفبا در فرهنگ‌های سنسکریت و العین خلیل بن احمد و کتاب سیبویه براساس مخارج حروف؛ مبنای همسان توصیف و طبقه‌بندی آواها در سنت دستورنویسی سنسکریت و دستورنویسی عربی. مؤلف، در بخش دیگر کتاب، به تفصیل به همسانی‌های آواشناسی میان سنسکریت و عربی پرداخته است.

به‌نوشته مجتبائی، حلقه پیوند مباحث نحوی هندی و عربی، به‌واقع، ایرانیان بوده‌اند که این سنت نحوی را از هند به ایران و از آنجا به جهان اسلام منتقل کرده‌اند: ایرانیان پیش از اسلام که، به‌سبب هم‌جواری با همسایگان بودایی مذهب خود، با علوم هند باستان آشنایی داشته و آثاری از سنسکریت به فارسی میانه ترجمه کرده‌اند. دو عامل یعنی ترجمه و یا کزنه (نحو هندی) در زمان شاپور اول ساسانی و تأثیر آن در آموزش اوستا و، همچنین، پیداشدن بخش‌هایی از کتاب کانتیره (در قواعد زبان سنسکریت) در شرق خراسان در رشد و بالندگی این جریان مؤثر بوده است.

بعد از دو دهه، موسی اسوار نحو هندی و نحو عربی را به زبان عربی ترجمه کرد تا در دسترس مخاطبان اصلی آن قرار گیرد. پیش از اسوار، ترجمه عربی دیگری نیز به‌قلم فواد طائی از کتاب مجتبائی

در ۲۰۱۲م/۱۳۹۱ش (به‌همت دارالکتب العلمیه، در ۱۴۴ صفحه) به چاپ رسیده بود. طائی انتقاداتی نیز بر محتوای کتاب مجتبائی وارد ساخته و مطالبی بر آن افزوده است. باقر قربانی زرین، در مقاله‌ای با عنوان «در باره نحو هندی و نحو عربی»، به نقد ترجمه طائی پرداخته و اشکالات آن را بررسی کرده که از این قرار است: اشکالات بخش ترجمه و بخش تألیف و فهرست‌ها؛ خطاهای املائی و نگارشی؛ و نقد دیدگاه‌های مترجم درباره مباحث علمی.

امتیاز ترجمه اسوار در دقت و امانت‌داری مترجم در امر ترجمه است؛ ضمن آنکه اندک‌سپه‌های اعرابی و مطبوعی چاپ فارسی در متن مترجم نیز تصحیح شده است.

شهره معرفت

چرا؟: دوست و یک پرسش و پاسخ در زمینه تاریخ زبان فارسی، مهری باقری، نشر قطره، تهران ۱۴۰۳، ۱۵۸ صفحه.

نویسنده در دیباجه کتاب، با محور قراردادن تاریخ زبان فارسی، به شرح احوال خود پرداخته است. این دیباجه را با اشاره به تولد خویش در هفتاد و هفت سال پیش (۱۳۲۴) آغاز کرده است. او در پنجاه و نه سال پیش (۱۳۴۳)، با ورود به دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و تحصیل در رشته زبان و ادبیات فارسی و حضور در کلاس‌های درس استاد پرویز ناتل خانلری، با مفهوم و محتوای تاریخ زبان فارسی آشنا شد. سپس، در چهار سال بعد (۱۳۴۷)، در همان دانشگاه در رشته زبان‌شناسی و زبان‌های باستانی ایران به تحصیلات

واژگانی که در فارسی دری به چشم می‌خورد، می‌توان سرفصل‌ها و مدخل‌های تعیین‌شده را به‌گونه‌ای دیگر نیز ارائه داد. به‌سختی دیگر، با استفاده از تجربهٔ چهل‌ونهم سال تدریس در زمینهٔ تاریخ زبان فارسی، بر آن شدم تا برخی از دشواری‌های این موضوع را به‌صورت پرسش مطرح کرده، پاسخ هریک را با رعایت پیوستگی تاریخی و چگونگی تغییر و تحوّل آن در طول سه دورهٔ تاریخی *باستان*، *میان*، و *جدید* شرح دهم. (ص ۱۵)

پیشگفتار کتاب به توضیح فشردهٔ سه مقولهٔ «تاریخ» و «زبان» و «فارسی» اختصاص یافته است که، «با هم‌نشینی در یک عنوان، پرسش و پاسخ‌های دوپست‌گانهٔ این کتاب را شکل داده‌اند» (ص ۱۷). در پایان پیشگفتار، مؤلف بار دیگر انگیزهٔ خود را از تألیف کتاب یادآور شده است:

آنچه انگیزهٔ من در نگارش این کتاب شد پاسخ به پرسش‌هایی بود که، افزون‌بر شناخت زبان‌های فارسی باستان و فارسی میان و ریشهٔ واژگان و چگونگی دگرگونی و تحوّل، مستلزم پی‌گرفتن دگردیسی و تغییرهای آوایی، ساختاری و کاربردی یکایک عناصر زبان فارسی در گذر تاریخی به‌طور پیوسته از دورهٔ باستان تا دورهٔ جدید است. (ص ۱۹-۲۰)

چرا، نه‌تنها برای دانشجویان و مبتدیان بسیار کارآمد و مفید است، برای دیگر علاقه‌مندان به تاریخ زبان فارسی نیز به‌دلایل گوناگون، از جمله داشتن زبانی ساده و بهره‌مندبودن از مثال‌های متعدّد و نیز

خود ادامه داد و در محضر استادانی همچون یحیی ماهیار نوابی، احمد تفصّلی، بهرام فره‌وشی، بدرالزمان قریب، و ژاله آموزگار با زبان فارسی میانه و باستان آشنا شد. شوق آموختن زبان‌های پیشین او را به ادامهٔ تحصیل در دانشگاه‌های لندن و هامبورگ کشاند و بعدها فرصت مطالعاتی در دانشگاه ان‌آربور (Ann Arbor) میشیگان در تکمیل سیر تحصیلی او مؤثر افتاد و توانست از دانشمندان ایران‌شناس، به‌ویژه امریک (Ronald Eric Emmerick)، زبان‌های سکاختنی و سغدی بیاموزد و، به‌یاری ویندفور (Gernot Ludwig Windfuhr)، کتیبه‌های بازمانده از پارتی و پهلوی را بخواند و واژه‌نامهٔ آن را تنظیم کند. مهری باقری، از چهل‌ونهم سال پیش (۱۳۵۳)، آموزگاری در دانشگاه تبریز را آغاز کرد و از همان آغاز، به پیشنهاد استاد منوچهر مرتضوی، تدریس تاریخ زبان فارسی را «به‌عنوان نخستین درس دانشگاهی» برعهده گرفت. او، سی سال پیش، *تاریخ زبان فارسی* (تهران: نشر قطره، ۱۳۷۳) را تألیف کرد که همچنان در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود و در ۱۴۰۲ به چاپ بیست‌وهشتم رسیده است.

پایان‌بخش دیباچهٔ *چرا* شرح انگیزهٔ نویسنده از تألیف کتاب تازهٔ خویش است:

پس از سپری‌شدن سال‌های درازی که به خواندن و آموختن و آموزگاری تاریخ و سرگذشت زبان فارسی گذرانده‌ام [...]. پی برده‌ام که، برای آسان‌تر شدن مطالب و رفع بسیاری از ابهامات ساختاری و دگرگونی‌های

تکیه بر شیوه خاص پرسش پاسخ، می‌تواند قابل استفاده باشد. در اینجا، به منظور آشنایی بهتر خوانندگان با فحوای کتاب، متن پرسش اول و آخر و پاسخ‌های آن به‌عنوان نمونه نقل می‌شود:

پرسش ۱: منظور از تاریخ زبان چیست؟ [پاسخ:] همچنان‌که برای بررسی تحولات جوامع بشری و پی‌بردن به علل و موجبات این تحولات و شناختن حوادث و رویدادهایی که منجر به پیدایش عناصر جدید و پدیده‌های نوین می‌شوند از تاریخ مدد می‌جوئیم، و همچنان‌که «تاریخ» سرگذشت اقوام و ملت‌های مختلف و حوادثی را که در زمان‌های متفاوت بر آن‌ها گذشته است شرح می‌دهد، تاریخ یک زبان نیز تغییرات و دگرگونی‌های آن را در گذار زمان و در طول دوره دوام و رواج آن زبان مشخص و معلوم می‌کند. از این‌رو، به‌کمک بررسی‌های تاریخی هر زبان، می‌توان هم تغییرات و تحولات آن زبان را در ادوار تاریخی مختلف شناخت و هم قواعد و قوانین حاکم و ناظر بر آن تحولات را به دست آورد. (ص ۲۱)

پرسش ۲۰۱: پیشینه تکواژ «یش» چیست؟ [پاسخ:] این تکواژ، که با پیوستن به اسم و ماده فعل اسم دیگری می‌سازد که در دستور سنتی «اسم مصدر» خوانده می‌شود، در فارسی میانه «-išn» بوده است که در فارسی جدید با حذف واج همخوان پایانی، بدل به «-iš» / «-یش» شده است؛ مانند ورزش، چرخش، کنش، خوانش، و مانند این‌ها. گونه دیگر این تکواژ که در دوره میانه به‌کار می‌رفت «-išē» بوده است که، در موارد نادری، در فارسی به هردو

صورت به‌کار می‌رود؛ مانند خورش/ خورشت؛ بالش/ بالشت؛ کنش/ کنشت. (ص ۱۵۳-۱۵۴)

محمود ندیمی هرندی

ایرانیان و رویای قرآن پارسی، محمود فتوحی رودمعجنی، سخن، تهران ۱۴۰۳، ۲۳۹ صفحه.

پدیدآور اثر، در دیباچه کتاب، مسئله نوشتار خود را صورت‌بندی تاریخی اندیشه متن مقدس پارسی دانسته که، چونان یک آرمان ملی و فرهنگی، در میان پارسی‌زبانان از دیرباز تا امروز همواره در فلات ایران به‌شکل‌های مختلف روی نموده است. اندیشه بر ساختن کتابی مقدس به زبان پارسی یک ایده یا مفهوم تاریخمند است و، برای آن، نقطه آغاز و سیر دگرگونی و چرخش‌هایی در تاریخ فرهنگی و ادبی ایران قابل تصور است. پژوهش، براساس تاریخ مفاهیم، در پی یافتن پاسخی برای این‌گونه پرسش‌هاست: طرح اندیشه قرآن پارسی و یا بر ساختن یک متن پارسی، با کیفیات قدسی و روحانی، در کجای تاریخ و در کدام شهر یا منطقه رخ داده است؟ اندیشیدن به این مفهوم کار چه کسانی بوده است؟ آن‌ها در جستن یا بر ساختن این مفهوم چه شأنی داشته‌اند؟ چه نیرویی این اندیشه را حمایت می‌کرد؟ دولت‌ها و ارباب قدرت سیاسی با این مفهوم چه کرده‌اند؟ دیگران چه واکنشی در مقابل این ادعا داشته‌اند؟ قرآن پارسی با چه مفهوم‌های دیگری هم‌ردیف بوده است؟ کدام وضعیتهای تاریخی این مفهوم را دگرگون کرده است؟ جایگاه این مفهوم در تاریخ ادبیات فارسی چیست؟ نظریه‌های ادبی نوین چه نگاهی به این ایده دارند؟

این کتاب، در هشت بخش، شامل دیباچه، شش فصل، و یک فرجامه سامان یافته است:

فصل چهارم از شاهنامه در جایگاه یک ابرمتن ملی سخن می‌گوید و دو سویه هنری و فرهنگی شاهنامه را بر پایه شواهد تاریخی گزارش می‌کند. در ادامه، خوانش‌های مختلف شاهنامه را با رویکرهای چندگانه دسته‌بندی و توصیف می‌کند.

فصل پنجم از مثنوی با لقب «قرآن پارسی» در جایگاه ابرمتن عرفانی سخن می‌گوید و مراحل قدسی‌سازی مثنوی را از زمان خود مولانا تا فرقه مولویه و روزگار ما طرح می‌کند و دو سویه صنعتی و معنوی این کتاب را بررسی می‌کند.

فصل ششم دیوان حافظ یا لسان‌الغیب را در جایگاه ابرمتن آزادی و رندی پارسی به بحث می‌گذارد و از مخالف‌خوانان حافظ و نقش هویتی حافظ در هم‌زیستی و مدارا و بازتاب روح ایرانی سخن به میان می‌آورد.

و **فرجامه** نیز با جمع‌بندی یافته‌های شش فصل پیشین می‌کوشد پاسخی دهد به امکان یا امتناع تقدس‌یافتن ابرمتن‌های پارسی. مؤلف، در فرجامه، با تأکید بر دو انگیزه شخصی و اجتماعی در میان ایرانیان در آرمان‌دستی به یک فره‌متن قدسی، بر این باور است که این انگیزه‌ها به‌ترتیب در سه ابرمتن شاهنامه و مثنوی و دیوان حافظ، تا حدودی، محقق شده است. فتوحی بر آن است تاریخ ادبیات پارسی نشان می‌دهد ایده قرآن پارسی یک مفهوم پایه است و ناظر بر مفاهیم دیگری همچون اصالت زبان پارسی، پویایی زبان دری، ورجاوندی زبان، امکان قدسی شدن زبان، اعجاز نظم پارسی، الهام شعر، متمایز بودن تجربه دینی پارسی‌گویان از دیگر زبان‌ها و مانند آن.

آمنه پیدگلی



فصل نخست بحثی نظری است که متن‌های بزرگ را با عنوان «ابرمتن» می‌شناساند و، براساس دو ساحت گیتیانه و مینوی، دو گونه ابرمتن (یکی «شاهکار» و دیگری «فره‌متن») را از هم متمایز می‌کند؛ سپس، از دو مفهوم «زادمان» و «زیستمان» یک متن، یعنی شرایط پیدایش و انتشار متن و زیست آن پس از انتشارش، سخن می‌گوید. همچنین، دو مفهوم «سرشت متن» و «کارنوشت متن» را از هم جدا می‌کند. این مفهوم‌سازی‌ها، به‌زعم مؤلف،

کوششی است برای یافتن نگرگاه و روش کار به‌قصد بازشناسی ماهیت متن از هویت آن؛ تا دانسته شود که فرهنگی و قداست متن، بیشتر، از کدام زمینه مایه می‌گیرد؛ از خود متن یا از پیرامون متن؟ (ص ۱۵)

فصل دوم تصویری از وضعیت دو زبان پارسی و تازی را در سده‌های سوم تا ششم هجری نشان می‌دهد و می‌کوشد تکاپوی پارسی‌گویان را برای پایدارسازی زبان بومی خود در برابر زبان بیگانه گزارش کند و زمینه‌های فرهنگی و زبانی‌ای را نشان دهد که شعر پارسی را گسترانید و آن را برای تجربه‌های دینی و مینوی ورزاند.

فصل سوم جستاری تاریخی است درباره‌ی رؤیای وحی و باور به اعجاز سخن در میان شاعران و نویسندگان پارسی‌زبان و، با یک روش تبارشناسانه، به آغاز تکوین زبان فارسی دری در سده‌های نخست هجری می‌پردازد تا دعوی‌های اعجاز سخن و دریافت الهامات و حیانی را گزارش کند. «ترجمه قرآن: دین‌ورزی به زبان بومی»، «قرآن پارسی شمس تبریزی در قونیه»، «زبور پارسی عطار در نیشابور»، «زبور نظامی در گنجه»، «قرآن پارسی سنایی در غزنین»، و «زبور ناصرخسرو در بلخ» از بخش‌های این فصل از کتاب است.