

شماره استاندارد بین‌المللی: ۱۰۲۶-۲۸۸



زمستان ۱۳۸۶

شماره ۱۸۴

دوره ۵۸

بها: ۲۰۰۰۰ ریال



شماره استاندارد بین‌المللی: ۲۸۸-۱۰۲۶



زمستان ۱۳۸۶

شماره ۱۸۴

دوره ۵۸

بها: ۲۰۰۰۰ ریال

(ب)

مدیر مسئول: دکتر علی شیخ الاسلامی

سر دبیر: دکتر ابوالحسن امین مقدسی

«هیئت تحریریه»

دکتر علی محمد حق شناس	دکتر باستانی پاریزی	دکتر سیدجعفر شهیدی
استاد دانشگاه تهران	استاد دانشگاه تهران	استاد دانشگاه تهران
دکتر رضایی باغبیدی	دکتر محسن جهانگیری	دکتر محمدعلی آذرشب
استاد دانشگاه تهران	استاد دانشگاه تهران	استاد دانشگاه تهران
دکتر مهدی مشکوة الدینی	دکتر حسن طلائی	دکتر منصور رستگار فسایی
استاد دانشگاه فردوسی مشهد	دانشیار دانشگاه تهران	استاد دانشگاه شیراز
دکتر نادر نظام تهرانی	دکتر صادق آئینه‌وند	دکتر محمد فشارکی
استاد دانشگاه علامه طباطبائی	استاد دانشگاه تربیت مدرس	استاد دانشگاه اصفهان
دکتر احمد تمیم‌داری	دکتر سیدامیر محمودانوار	دکتر محمد فاضلی
استاد دانشگاه علامه طباطبائی	استاد دانشگاه تهران	استاد دانشگاه مشهد

شماره درجه اعتباری ۳/۲۹۱۰/۸۴-۷۴/۱۲/۵

حقوق کلبه مقالات برای دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه تهران محفوظ است.

(ج)

فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نشریه‌ای علمی - پژوهشی است که در سال، حداکثر در چهار شماره منتشر می‌شود.

ویژگی‌های کلی مقاله مورد پذیرش:

مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده (یا نویسندگان) بوده و در نشریه دیگری منتشر شده باشد. پذیرش مقاله برای چاپ، با هیئت تحریریه مجله است و بعد از داوری، صلاحیت طبع آن، اعلام خواهد شد.

صحت نوشته‌ها با خود نویسنده (یا نویسندگان) است.

مقاله باید بر یک روی صفحه کاغذ استاندارد (۲۱×۳۰ سانتی‌متر) و با اندازه (فونت) ۱۴ و سه سانتی‌متر حاشیه از هر طرف در سه نسخه خوانا همراه با دیسکت تهیه و ارسال شود.

صفحه اول باید شامل نام و نشانی کامل و شماره تلفنی نویسنده و محل خدمت و مرتبه علمی وی باشد. در صورتی که مقاله، برگرفته از پایان نامه نویسنده باشد، ذکر نام استادان راهنما و مشاور و داور، ضروری است.

متن مقاله باید به ترتیب، شامل «عنوان»، چکیده، «سه تا پنج واژه کلیدی از متن مقاله»، «مقدمه»، «روش بررسی»، «بحث و نتیجه‌گیری و تشکر»، «فهرست منابع طبق راهنمای شیوه ارجاع» و چکیده انگلیسی باشد.

چکیده انگلیسی عیناً ترجمه همان چکیده فارسی است.

جدول‌ها، تصاویر و نمودارها با ذکر عنوان در بالای آن و توضیحات و ذکر منبع در زیر، آورده شود.

مقاله نباید از ۲۰ صفحه استاندارد (۲۴ سطر) نشریه بیشتر باشد.

مقاله می‌تواند به زبان‌های فارسی، عربی یا لاتین باشد.

ویژگی‌های جزئی مقاله مورد پذیرش:

در تهیه مقاله، رعایت جزئیات زیر ضروری است:

- «عنوان» شامل موضوع مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده و مرتبه علمی و دانشگاه محل تدریس و تحصیل وی است؛ عنوان مقاله، باید گویا و بیانگر محتوای نوشتار باشد.

- «چکیده» شرح مختصر اما جامعی از مسائل محتوای و نوشتاری و شامل بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش، نکته‌های مهم و نتیجه بحث است. لازم به ذکر است چکیده مقاله نباید از ۱۵۰ واژه (۱۰ سطر) بیشتر باشد.

- «واژه‌های کلیدی» شامل سه تا پنج واژه تخصصی که بسامد و اهمیت آن در متن مقاله بیش از سایر واژه‌هاست.

- «مقدمه» شامل طرح مسأله اصلی مورد پذیرش و هدف پژوهشگر از بررسی و انتشار آن است؛ در این بخش در صورت امکان باید به اجمال، سابق پژوهشی در حیطه مسأله مورد نظر، مطرح شود.

- «روش بررسی» شامل ذکر بسیار مختصر روش نویسنده در پژوهش و ذکر ابداعات وی در این زمینه است.

- «بحث و نتیجه‌گیری و تشکر» شامل متن اصلی مقاله و بحث و نتیجه‌گیری با روش منطقی و مفید و روشنگر مسأله مورد پژوهش است و می‌تواند با جدول، تصویر و نمودار و... همراه باشد. در پایان این بخش، نویسنده، راهنمایی دیگران - که در نوشتن مقاله مؤثر بوده‌اند - را یادآوری و از ایشان مختصراً سپاسگزاری می‌نماید.

شیوه ارجاع به منابع:

ارجاعات مندرج در مقاله، مستند و مبتنی بر منابع خواهد بود و کوشش می‌شود از معتبرترین منابع استفاده شود.

هرگاه مراجعی، چند چاپ موجود باشد، استفاده از چاپ انتقادی، اولی و مرجع است. در مورد آثار مفقود و نیز منسوب، به منابعی که از آنها یاد کرده و یا توضیحی داده‌اند، ارجاع داده می‌شود.

ارجاع داخل متن مقاله: نام اشهر (خانوادگی) مؤلف: [نام کوچک مؤلف، در صورت اشتراک نام اشهر وی با نام اشهر نویسندگان دیگر مراجع که در مقاله از آن استفاده شده؛ عنوان مقاله یا مقاله مورد استفاده، در صورت تعدد منابع مورد استفاده از مؤلف جلد] و صفحه (یا صفحات) منبع.

ارجاع پایان‌نامه متن مقاله (منابع و مأخذ):

ارجاع به کتاب:

- نام اشهر (نام خانوادگی) مؤلف: نام کوچک مؤلف، نام کتاب [نام و نام اشهر (خانوادگی) مترجم یا مصحح و...] نویت چاپ، نام نشر، محل نشر، تاریخ نشر.

ارجاع به مقالات دانشنامه‌ها (دایره المعارف‌ها)، فصلنامه‌ها، مجلات و نشریه‌های دیگر:

- نام اشهر (خانوادگی) مؤلف، نام کوچک مؤلف، عنوان مقاله مورد استفاده در داخل گیومه [نام و نام اشهر (خانوادگی) مترجم] عنوان اصلی دانشنامه، فصلنامه، مجله و... مورد استفاده و شماره و دوره انتشار آن، نام ناشر، محل نشر، تاریخ نشر.

نکات دیگر در باب ارجاع به منابع:

- پس از بیان هر مطلب، ارجاع آن در داخل متن در پرانتز ذکر خواهد شد.
- برای تفکیک جلد از صفحه از خط مورب استفاده می‌شود؛ مثلاً، (فروزانفر، ۱۱۰/۳).
- شماره جلد و صفحه منابع لاتین از چپ به راست و با ارقام لاتین می‌آید؛ مثلاً (Browne, 3/50).
- اسامی لاتین و ... که تلفظ آنها دشوار باشد با حروف لاتین به صورت آوانگاری در مقابل آن و در داخل پرانتز ذکر می‌شود.
- منابع مقاله به صورت الفبایی و براساس نام مؤلف؛ تنظیم می‌شود؛ منابعی که در پایان مقاله ذکر می‌شود، همان منابعی است که در داخل متن استفاده شده، از این رو اگر منبعی تنها در پایان مقاله ذکر شود، اما در داخل متن بدان ارجاع داده نشده باشد، از منابع پایانی حذف خواهد شد.
- در صورتی که مؤلف منبع اثر، معلوم نباشد، نام اثر جایگزین نام مؤلف می‌شود.
- عنوان کتاب‌ها و مقاله‌ها در منابع پایان مقاله به طور کامل ذکر خواهد شد.
- منابع غیرفارسی، پس از منابع فارسی و به ترتیب، عربی، انگلیسی، فرانسوی و ... آورده شود.
- هر توضیح دیگری غیر از ارجاع به منابع مورد استفاده، در پی‌نوشت، ذکر شود.

- علائم اختصاری:

ج: جلد

ص: صفحه

صص: صفحات

فو: متوفی

ق. م: قبل از میلاد

م: میلادی

متو: متولد

ه. ش: هجری شمسی

ه. ق: هجری قمری

همان: منبع پیشین

همانجا: منبع پیشین؛ همان جلد و همان صفحه

مقاله‌های علمی - پژوهشی را می‌توانید به عنوان سردبیر نشریه و به نشانی «تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، طبقه چهارم، دفتر انتشارات» ارسال فرمایید.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	۱- بررسی جامعه‌شناختی هماهنگی واکه‌ای در زبان فارسی دکتر علی افخمی و مراد باقرزاده کاسمانی
۱۹	۲- سرچشمه‌های دانش در عهد باستان و تأثیر ایرانیان بر انتقال علوم دکتر محمد جعفری دهقی
۴۳	۳- ویژگی‌های زبانی جامی در نفحات الانس دکتر احمد خاتمی
۶۱	۴- رساله‌ای کهن در تصوّف دکتر حامد خاتمی‌پور
۸۵	۵- بازنگری قاعده اتحاد عاقل و معقول دکتر حسن رضازاده
۱۰۱	۶- رازناکی شعر خاقانی دکتر مجید سرمدی
۱۱۳	۷- حافظ و نام مهین خداوند دکتر عبدالرضا سیف و حمید دهنی
۱۲۹	۸- ریشه‌شناسی دو واژه از نسبت‌های خویشاوندی در زبان‌های هند و اروپائی دکتر گلفام شریفی
۱۴۷	۹- بررسی چند ترکیب مجازی تاریخ‌الوزراء دکتر حیدر قمری
۱۶۷	۱۰- بررسی روش گفتگوی ادبی دکتر عزت ملاابراهیمی و اکرم روشنفکر



بررسی جامعه‌شناختی هماهنگی واکه‌ای

در زبان فارسی

دکتر علی افخمی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

و مراد باقرزاده کاسمانی

(از ص ۱ تا ۱۸)

چکیده:

در مقاله حاضر، با استفاده از نمونه‌برداری طبقه‌بندی شده تصادفی و پرسشنامه و آزمون تکمیل کلام، داده‌ها را جمع‌آوری و با استفاده از روش آماری مجذورخی آنها را تحلیل کرده‌ایم. به عنوان فرضیه تحقیق حاضر، لهجه تهرانی از لحاظ استفاده از هماهنگی واکه‌ای با لهجه‌های دیگر فارسی (اصفهانی شیرازی، مشهدی و گویش لری) متفاوت است، به این نتیجه دست یافته‌ایم که علاوه بر عوامل درون زبانی و زبانشناختی، عواملی برون زبانی مانند بسامد عنصر زبانی مربوط، اعتبار، در معرض رسانه‌های گروهی بودن یا نبودن، اینکه لهجه مربوط به عنوان زبان دوم فرا گرفته شده یا نه و رسمی یا غیررسمی بودن بافت هم در استفاده از هماهنگی واکه‌ای دخالت دارند. براین اساس، نتیجه گرفته شد که واقعیت‌های زبانی و زبانشناختی، تأثیرات هستند نه عوامل.

واژه‌های کلیدی: هماهنگی واکه‌ای، بسامد، آزمون تکمیل کلام، اعتبار، رسمی.

مقدمه:

در مقاله حاضر، سعی بر آن داریم تا نشان دهیم که استفاده از هماهنگی واکه‌ای فقط امری درون زبانی نمی‌باشد؛ یعنی، شالوده و اساس استفاده از هماهنگی واکه‌ای فقط امری زبان‌شناختی و درون زبانی نیست بلکه عوامل اجتماعی مثل رسمی بودن و اعتبار و روش استفاده از آن نیز تأثیر دارد؛ در محیط‌های رسمی‌تر، کمتر، از هماهنگی واکه‌ای استفاده می‌شود تا در محیط‌های غیررسمی؛ به عنوان نمونه، اگر صورتی مثل «بهار» اعتبار کسب کرد دیگر لهجه‌های متفاوت یک زبان، صورت «باهار» را حتی در غیررسمی‌ترین محیط و بافت به کار نمی‌گیرند.

سؤال مهم این است که چرا ما استفاده از صورت «ناهار» را به جای «نهار» حتی در رسمی‌ترین بافت مشاهده می‌کنیم اما جفت کمینه آن «باهار»، را به جای صورت رسمی «بهار» به کار نمی‌گیریم اگر علت کاربرد هماهنگی واکه‌ای، درون زبانی باشد مثلاً علت آن، «سهولت در گفتار» و «شکل عضلات دستگاه گفتار (مثلاً حنجره و حلق) باشد، پس چرا در مورد «بهار» چنین اتفاقی نمی‌افتد ولی در مورد کلمه «نهار» از هماهنگی واکه‌ای استفاده می‌شود. بنابراین بین کاربرد زبان (مثلاً کاربرد هماهنگی واکه‌ای مورد بررسی در مقاله حاضر) و الگوها یا ساختارهای اجتماعی، رابطه تنانگی وجود دارد.

زبان، یک پدیده فرهنگی است؛ بافت مدار است و ماهیت اجتماعی دارد. البته نمی‌توان واقعیت‌های درون زبانی را کتمان کرد ولی با تحقیق و بررسی بیشتر مثل آنچه که جهانگیری (1980) و لاباو (c 1972) انجام داده‌اند، «بافت» می‌تواند بیشتر از عوامل بیولوژیکی و فیزیولوژیکی و زبان‌شناختی برای تبیین کاربردهای زبان و حتی تغییرات زبانی قلمداد شود. منظور این است که در تحقیق حاضر سعی شده که استدلال شود که هیچ کاربرد زبانی (مثل کاربرد هماهنگی واکه‌ای) در خلا اتفاق نمی‌افتد. بدین مفهوم که برای هر کاربرد زبانی (در این جا کاربرد هماهنگی واکه‌ای) دلیل بافتی و اجتماعی نیز وجود دارد.

در این تحقیق، سعی شده تا تبیین شود که مسایل برون زبانی، مثل مطبوعات، رادیو و تلویزیون و ساختارهای اجتماعی، روی گونه‌های زبانی، سبک‌های زبانی و نقش‌های زبانی (در اینجا استفاده از هماهنگی واکه‌ای) تأثیر می‌گذارند.

پس از بخواهیم بگوییم که تغییر آوایی (در اینجا هماهنگی واکه‌ای) تحت تأثیر عوامل اجتماعی - فرهنگی و بافت است، استفاده از هماهنگی واکه‌ای یک ویژگی درونی و روان‌شناختی نیست و وجود گوناگونی در کاربرد هماهنگی واکه‌ای، آزاد نیست؛ اینکه در چه زمانی، در چه موقعیت‌هایی و به چه لهجه‌ای کلمه مورد نظر مورد استفاده قرار می‌گیرد هم حائز اهمیت است.

اگر بخواهیم تحلیل کلی در مورد مقاله حاضر ارائه دهیم، می‌توانیم اذعان کنیم: اولاً، بین الگوهای زبانی (در اینجا کاربرد هماهنگی واکه‌ای) و مسایل اجتماعی، تعامل وجود دارد؛ یعنی، کاربرد هماهنگی واکه‌ای، بیشتر یک تبیین اجتماعی دارد تا تبیین درون زبانی یا صرفاً زبان‌شناختی؛ ثانیاً، نقش کسب اعتبار هماهنگی واکه‌ای توضیح داده شده است. اینکه اگر یک واج بتواند تبدیل به واج دیگر شود باید نسبت به یکی از اینها نوعی اعتبار کسب کند؛ مثل «ناهار» در قبال «نهار» اعتبار کسب کرده است در حالی که «باهار» در قبال «بهار» اعتبار کسب نکرده است؛ از این‌رو، صورت «ناهار» به خاطر کسب خیرمایه اعتبار، دارای کاربرد وسیعی است؛ حتی در رسمی‌ترین بافت به کار گرفته می‌شود ولی صورت «باهار» به خاطر عدم کسب خیرمایه اعتبار، حتی در غیر رسمی‌ترین بافت هم بسیار به ندرت کاربرد دارد.

زبان‌ها در حال تغییر هستند. در هر زبانی تغییرات در تلفظ واج‌ها از طریق فرایندهای واجی به وجود می‌آیند؛ یکی از این فرایندهای واجی هماهنگی واکه‌ای نام دارد.

در تعریف هماهنگی واکه‌ای، حق‌شناس (ص ۱۵۹) اظهار می‌دارد که در هماهنگی واکه‌ای یک یا چند مشخصه از واکه‌ای با مشخصه‌ای از واکه هجای مجاور خود شبیه می‌شود؛ شاید یک واکه، یک یا چند ویژگی خود را از دست بدهد و یک یا چند

ویژگی از واکه مجاور خود را کسب کند؛ مثلاً اگر [e] را به عنوان نمونه در نظر بگیریم به خاطر اینکه با واکه مجاور خود [o] شبیه شود ویژگی [-پسین] خود را از دست می‌دهد [+پسین] می‌شود؛ مثلاً /be+/rou/ تبدیل به [borou] می‌شود و یا [be+/gir] تبدیل به [bigir] می‌شود و....

تحقیق حاضر تلاشی است تا بدین وسیله نشان داده شود؛ اولاً، بین لهجه معیار تهرانی بر حسب استفاده از هماهنگی واکه‌ای با لهجه‌های دیگر مورد بررسی در مقاله حاضر از قبیل شیرازی، اصفهانی، مشهدی و لری (که فارسی را به عنوان زبان دوم آموخته‌اند) تفاوت وجود دارد؛ ثانیاً، تبیین تفاوت در استفاده از هماهنگی واکه‌ای بیشتر شالوده و اساس اجتماعی دارد تا درون زبانی و فیزیولوژیکی (سهولت در تلفظ و ساخت عضلانی مجرای گفتار، مثلاً حنجره و حلق)؛ ثالثاً مطالعاتی از این دست می‌تواند از لحاظ نظری در روان‌شناسی زبان، جامعه‌شناسی زبان و حتی لهجه‌شناسی (که خود زیرمجموعه‌ای از علم جامعه‌شناسی زبان است) کارایی داشته باشد؛ رابعاً، تحقیقاتی از این دست باعث می‌شود تا زبان‌شناسی محض - در اینجا واج‌شناسی، که جزء مهم دستور زبان است - نیز دستخوش تحولات گردد.

فرضیه تحقیق حاضر، این است که لهجه، تهرانی (از لحاظ استفاده از هماهنگی واکه‌ای) با لهجه‌های دیگر فارسی متفاوت است و فرضیه صفر این تحقیق، این است که هیچ گونه تفاوتی بین لهجه تهرانی و لهجه‌های دیگر فارسی و گویش لری از لحاظ استفاده از هماهنگی واکه‌ای وجود ندارد.

پیشینه تحقیق:

زبان‌شناسان بسیاری در باب موضوع کلی مورد بحث در این مقاله، یعنی ارتباط بین کاربرد زبان و الگوها و ساختارهای اجتماعی، تحقیقاتی بسیار ارزنده انجام داده‌اند. در میان این دانشمندان می‌توان لابیو را نام برد اما تا آنجا که نگارندگان اطلاع دارند در

مورد این موضوع مورد بحث، جهانگیری توانسته با در نظر گرفتن متغیرهای متفاوت اجتماعی، سن، شغل و تحصیلات، تحقیقی انجام دهد و به دستاوردهایی هم نایل شود.

روش‌شناسی:

نمونه‌ها:

گوشوران (Subjects) تحقیق حاضر از طریق نمونه‌برداری طبقه‌بندی شده (stratified sampling) انتخاب شده‌اند. از میان ۳۸۰۰ دانشجوی پسر که در خوابگاه‌های مختلف شیراز زندگی می‌کرده‌اند، تعداد ۱۵۰ نفر (برای هر لهجه، ۳۰ نفر؛ آنهایی که به لهجه تهرانی صحبت می‌کرده‌اند، ۳۰ نفر، مشهدی، ۳۰ نفر، اصفهانی، ۳۰ نفر، لری، ۳۰ نفر و شیرازی نیز ۳۰ نفر) به صورت تصادفی برگزیده شده‌اند.

شایان ذکر است که محدوده سنی دانشجویان از ۱۹-۲۵ بوده و از طبقات اجتماعی گوناگون برخوردار بوده‌اند و رشته تحصیلی آنها نیز کنترل نشده است. براین اساس، نویسنده مقاله حاضر اذعان می‌دارد شاید مقاله حاضر نتواند پایانی (reliability) لازم را داشته باشد چرا که در این مقاله، متغیرهای متفاوت اجتماعی (مثل سن، شغل، گروه اجتماعی، طبقه اجتماعی و...) کنترل نشده‌اند و این شاید مورد نقص مقاله حاضر قلمداد شود. ولی از یک جهت، دارای مزیتی است چون این گوشوران، دارای تحصیلات همسانی هستند؛ با ثابت نگهداشتن متغیر تحصیلات و سن به صورت تقریبی می‌توان به رابطه یک متغیر زبانی مثل هماهنگی واکه‌ای و تفاوت در کاربرد آن در بافت‌های متفاوت بهتر پی برد.

روش‌های جمع‌آوری داده‌ها:

در راستای اعتبار و پایایی، سعی شده تا داده‌ها به صورت علمی جمع‌آوری شود. نگارندگان، سعی کرده‌اند تا با استفاده از آزمون تکمیل کلام (discourse completion test) که آزمون شبیه طبیعی است، داده‌ها را جمع‌آوری کنند. با استفاده از پرسشنامه‌ای که از قبل،

توسط نویسندگان تهیه شده است، از طریق ضبط صورت، داده‌ها را جمع‌آوری و پس از جمع‌آوری داده‌ها آنها را واج‌نویسی کرده‌ایم و این داده‌ها واج‌نویسی شده و مورد تحلیل قرار گرفت.

تحقیق حاضر، یک تحقیق پیمایشی (Survey) است. از طریق مصاحبه، از گویشوران خواسته می‌شد تا چند کلمه را تلفظ کنند تا بدین طریق مشاهده شود آیا هماهنگی واکه‌ای روی آن کلمات اعمال می‌شود یا نه؟ از آنها خواسته شد تا آن کلمات مورد نظر را همانطوری که در مکالمات روزمره‌شان به کار می‌برند، به کار ببرند و مکالمات آنها نیز ضبط شده است. شایان ذکر است که پرسشنامه به صورت‌های مختلفی سازمان‌بندی شده است تا آنها را به طرف استفاه از کلمات مورد نظر رهنمون نماید (مثلاً وعده غذایی روزانه را نام ببرند) آنها یا کلمه «نهار» را در پاسخ به سؤال فوق می‌گنجاندند یا اگر کلمه مورد نظر را در پاسخ‌هایشان ذکر نمی‌کردند، خود محقق پاسخ را با «صبحانه» شروع می‌کرد ولی کلمه مورد نظر را خالی می‌گذاشت. با اعمال این روش، سعی می‌شد تا تلفظ خود محقق روی تلفظ گویشوران تأثیر نگذارد. همچنین، نویسندگان مقاله حاضر به صورت شفاهی، جمله‌ای که در آن، کلمه مورد نظر حذف شده بود را ادا می‌کرد (مثلاً خرید و... کالا امروزه چطور پیش می‌ره؟) این بار هم معمولاً آنها کلمه مورد نظر «فروش» را با تلفظ‌های گوناگون آن ذکر می‌کردند؛ اگر از ذکر آن عاجز می‌ماندند محققان از راه دیگر وارد عمل می‌شدند. مثلاً، «متضاد «خرید» را بگویید» که در این صورت، کلمه مورد نظر «فروش» را در پاسخ به این سؤال ذکر می‌کردند. افزون بر این، اگر آنها کلمه مورد نظر را باز هم ذکر نمی‌کردند به عنوان آخرین دستاویز، کلمه را در جمله هجی می‌کردیم تا آنها این کلمه مورد نظر را تلفظ کنند. پس از جمع‌آوری داده‌ها، از دو دوست آشنا با واج‌نویسی تقاضا می‌کردیم تا داده‌های جمع‌آوری شده را به صورت جداگانه و انفرادی از طریق ضبط صوت گوش کنند و واج‌نویسی نمایند تا با داده‌های واج‌نویسی شده‌ی خود مقایسه کرده و در صورت توافق به عنوان داده‌های جمع‌آوری شده، این داده‌ها مورد تحلیل قرار بگیرد.

نتایج (Results):

بعد از جمع‌آوری داده‌ها به طریقی که در بخش قبلی ذکر شده است هر کلمه‌ای مثل «فروش» به صورت چهارگزینه‌ای براساس واکه‌های گوناگونی که در آنها به کار رفته، تنظیم شده است و یکی از این چهار گزینه به عنوان گونه نوشتاری رسمی قلمداد شده و سه گزینه باقیمانده که در آنها هم‌هنگی واکه‌ای به صورت متفاوت عمل می‌کرد، به عنوان گونه‌های رایج در لهجه‌های متفاوت مورد بررسی در نظر گرفته شده است. برای نمونه، چهار گزینه مورد نظر برای «فروش»، فروش (forush)، فوروش (furush)، فروش (ferush)، فروش (farush) می‌باشند که اولی، یعنی فروش (forush) گونه نوشتاری رسمی است.

همانطوری که مشاهده می‌شود، این نوع داده‌ها به شکل مقیاس (Scales) می‌باشد و بدون اعمال آزمون آماری جهت درک اینکه آیا تفاوت بین گزینه‌ها معنی‌دار می‌باشد یا نه، قابل تفسیر نیست. با استفاده از آزمون آماری نشان داده می‌شود که تفاوت‌ها به صورت اتفاقی رخ نداده است.

آزمون آماری‌ای که برای تحلیل این گونه داده‌ها به کار می‌رود، مجذورخی (χ^2 -square) می‌باشد چون هیچ رابطه‌ای بین مقوله‌های مورد نظر وجود نداشت (یعنی هر مقوله خود یک عنصر مستقل بوده است)، می‌بایست از آزمون مجذورخی استفاده می‌کردیم و برای تشخیص معنی‌دار بودن تفاوت‌های بین مقوله‌های مورد نظر از فرمول ذیل استفاده شده است و با استفاده از این فرمول، لهجه‌های متفاوت مورد نظر با یکدیگر مورد مقایسه قرار گرفته‌اند.

$$\chi^2 = \sum ((O - E) : E)$$

که در فرمول فوق χ^2 مساوی است با مقدار مجذورخی.

«O» همان فراوانی مشاهده شده است و «E» همان فراوانی مورد انتظار.

از آنجایی که چهار مقوله (چهار ستونی) برای هر کلمه و دو لهجه مقایسه شده‌اند، یعنی لهجه تهرانی با یکی از چهار لهجه دیگر؛ لهجه شیرازی، اصفهانی، مشهدی و

گویش لری (دو ردیف)، در این صورت $3 = (4-1)(2-1)$ یعنی سه درجه آزادی (df) برای 2×4 جدول خود مورد نیاز است. همانطوری که می‌دانیم فرضیه صفر همان نبود هیچ گونه تفاوتی بین لهجه تهران با دیگر لهجه‌های مورد مطالعه برحسب استفاده از هماهنگی واکه‌ای است و برای رد فرضیه صفر، ما سطح قابلیت اطمینان 0.05 را قرار داده‌ایم و با مراجعه به جدول X^2 به محل تلاقی $3df$ و 0.05 قابلیت اطمینان عدد 7.814 را می‌یابیم. این بدین معنی است که مقدار X^2 قبل از رد کردن فرضیه صفر، 7.814 می‌باشد. این عدد (مقدار) در سطح قابلیت اطمینان، 0.01 عدد 11.344 می‌باشد.

جالب این است که طبق نتایج به دست آمده با استفاده از روش آماری مجذورخی، به ندرت دیده شده که مقدار X^2 پایین‌تر از مقدار بحرانی X^2 در سطح 0.01 باشد و از سطح 0.05 بالاتر باشد. این بدین معنی است که فرضیه صفر یا در هر دو سطح، رد شده است و یا هرگز نمی‌تواند بر حسب کلمات موردنظر رد شود. افزون بر این، نتایج زیر به دست آمده است:

۱- در بکارگیری کلمات قرضی، «belit» مقدار X^2 در مورد همه لهجه‌ها پایین‌تر از مقدار بحرانی مورد لزوم برای رد فرضیه صفر می‌باشد (مثلاً، برای لهجه‌های متفاوت فارسی بر حسب تلفظ کلمه «بلیط»، X^2 مساوی صفر است) بدین معنی که، همه گویشوران، هماهنگی واکه‌ای را روی این کلمه اعمال کرده‌اند، یعنی، همه، این کلمه را به صورت /bilit/ تلفظ نموده‌اند. این بدین معنی است که کلمات قرضی پربسامد (مثل بلیط) از لحاظ هماهنگی واکه‌ای با هم متفاوت نیستند. شاید دلیل این تشابه در تلفظ، استفاده بسیار پربسامد این کلمات قرضی در مکالمات روزمره باشد. (نویسندگان مقاله حاضر، سی ساعت برنامه‌های متفاوت شبکه یک سیمای جمهوری اسلامی ایران را در سی روز، روزی یک ساعت، به صورت تصادفی ضبط کرده و بدین طریق بسامد کلمه‌های «نهار»، «بلیط»، «سبیل»، «مهار» را بررسی کرده‌اند بدین ترتیب که کلمه «نهار»، ۱۲ بار، «بلیط» ۴ بار و «سبیل» ۳ بار تکرار شده است ولی در این مدت حتی یک بار

هم‌ذکری از کلمه «مه‌ار» به میان نیامده است؛ نتیجه این بود که کلمات «ن‌ه‌ار»، «ب‌لیط» و «س‌بیل» نسبت به «مه‌ار» از بسامد بیشتری برخوردار بوده است.

۲- به نظر می‌رسد در تلفظ بعضی از کلمات، برحسب هم‌آهنگی وا‌ک‌ه‌ای لهجه‌های متفاوت فارسی، مثلاً مشهدی، شیرازی و اصفهانی (البته نه به صورت کامل) تشابه نشان داده‌اند. در حالی که هر سه لهجه از این لحاظ، با لهجه تهرانی متفاوت بوده‌اند. در مورد تلفظ کلمه «bebor» بین لهجه تهرانی و مشهدی، اصفهانی و شیرازی تفاوت معنی‌داری است (در هر سه مورد مقدار X^2 مساوی ۵۲/۲۸ می‌باشد) و این در حالی است که در مورد تلفظ کلمه مذکور، بین لهجه تهرانی و گویش لری هیچ تفاوت معنی‌داری وجود ندارد. (مقدار X^2 مساوی صفر است). در مورد تلفظ کلمه «beriz» هم بین لهجه تهرانی و مشهدی تفاوت معنی‌داری وجود دارد (مقدار X^2 مساوی ۳۵/۳ می‌باشد) و بین لهجه تهرانی و شیرازی هم تفاوت معنی‌داری است (مقدار X^2 مساوی ۲۱/۹۸ است) و بین لهجه تهرانی و اصفهانی هم تفاوت معنی‌داری وجود دارد (مقدار X^2 مساوی ۴۲/۰۸ است) و بین لهجه تهرانی و گویش لری در تلفظ کلمه مذکور هیچ تفاوتی وجود ندارد (مقدار X^2 مساوی ۴/۲۸ می‌باشد). در مورد تلفظ کلمه «begir» هم بین لهجه تهرانی و لهجه شیرازی ($X^2=21/98$) و بین لهجه تهرانی و مشهدی ($X^2=35/3$) و بین لهجه تهرانی و اصفهانی ($X^2=35/3$) تفاوت معنی‌داری وجود دارد ولی بین لهجه تهرانی و گویش لری ($X^2=4/28$) تفاوت معنی‌دار نیست.

۳- در مورد تلفظ بعضی از کلمات، مثل «bebor» در تبدیل /e/ به /o/ بین لهجه تهرانی و لهجه شیرازی و گویش لری تفاوت معنی‌دار نیست (مقدار X^2 مساوی صفر است) اما بین لهجه تهرانی و در دو لهجه اصفهانی و مشهدی تفاوت معنی‌دار است (مقدار X^2 در مورد هر دو لهجه ۵۲/۲۸ می‌باشد) ولی در تبدیل /e/ به /i/ این تفاوت وجود ندارد در تلفظ کلمه‌های «ب‌شین»، «ب‌ریز»، «ب‌گیر» بین لهجه تهرانی و شیرازی، تهرانی و مشهدی و تهرانی و اصفهانی تفاوت معنی‌دار است و بین لهجه تهرانی و لری تفاوت معنی‌دار نیست. مثلاً مقدار X^2 بین لهجه تهرانی و شیرازی در تلفظ کلمه «ب‌گیر»،

۲۱/۹۸ و بین تهرانی و اصفهانی، ۴۲/۰۸ و تهرانی و مشهدی، ۳۵/۳ می‌باشد و این در حالی است که مقدار X^2 بین لهجه تهرانی و گویش لری در تلفظ همین کلمه، ۴/۲۸ می‌باشد.

بحث (Discussion):

زبان‌شناسان از جمله شین (Schane) بر این عقیده‌اند که هماهنگی واکه‌ای را «می‌توان با استفاده از هماهنگی ماهیچه‌های متفاوت زبان تبیین کرد». (sehane, p.119) شایان ذکر است که اگر این امر، صادق بود، منطقی است که فرض کنیم همه لهجه‌های فارسی باید دقیقاً همانند لهجه تهرانی از لحاظ استفاده از هماهنگی واکه‌ای یکسان باشند و مانند هم عمل کنند و یا تمامی افرادی که زبان فارسی را به عنوان زبان دوم یاد می‌گیرند هم باید از این لحاظ مثل همه کسانی که فارسی را به عنوان زبان اول (مادری) فرا گرفته‌اند از هماهنگی واکه‌ای استفاده کنند اما نتایج این تحقیق نشان داده است که اصلاً چنین نیست، بدین معنی که، همانطوری که از مقدار X^2 پیداست، لهجه تهرانی با دیگر لهجه‌ها از لحاظ استفاده از هماهنگی واکه‌ای متفاوت است و گویشوران لری هم که زبان فارسی را به عنوان زبان دوم آموخته‌اند، از این لحاظ، متفاوت عمل کرده‌اند. بنابراین می‌توان گفت که هر گاه هماهنگی واکه‌ای اتفاق می‌افتد ماهیچه‌های متفاوت زبان که درگیر تولید هماهنگی واکه‌ای هستند با هم هماهنگ می‌شوند؛ نه اینکه بگوییم هماهنگی واکه‌ای بر مبنای هماهنگی حاصله از ماهیچه‌های متفاوت زبان می‌باشد. بنابراین، نظریه «سهولت در تلفظ» باید محدود شود. راجرلس (p.175) در کتاب واج‌شناسی خود اظهار می‌دارد: هماهنگی به عنوان تطبیق اندام‌های تولید (یعنی پیشگرای و مقاومت بافت‌ها و ترکیب‌بندی اندام‌های تولید) در نظر گرفته می‌شود. منظور او این است که این پیکربندی‌های اندام‌های گفتار است که تعیین‌کننده استفاده از هماهنگی (من جمله هماهنگی واکه‌ای) است یعنی از هماهنگی واکه‌ای یک تحلیل صورت‌گرایانه، زیست‌شناختی و زبانشناختی ارائه داده است.

همانطوری که از تحلیل نتایج پیداست، عواملی چون نوع لهجه و یا گویش، بافت و... نیز در اعمال هم‌هنگی واکه‌ای دخالت دارند.

بعد از تحلیل داده‌ها طبق نتایج به دست آمده تعدادی از نکات بسیار مهم و اساسی به نظر می‌رسد که شایان ذکر باشد؛ نکته اول اینکه در تلفظ پربسامدترین عناصر زبانی از قبیل «نهار» و «سبیل» انواع لهجه‌های مورد بررسی مثل لهجه تهرانی، لهجه مشهدی، لهجه اصفهانی و لهجه شیرازی هیچ تفاوتی از لحاظ استفاده از هم‌هنگی واکه‌ای وجود ندارد به خاطر اینکه مقدار X^2 برای عناصر زبانی فوق‌الذکر هم در سطح اطمینان ۰/۰۵ و ۰/۰۱ پایین‌تر از مقدار بحرانی بوده است. شاید این به خاطر آن است که در گفتار رسمی، این عناصر، یعنی «نهار» و «سبیل» از بسامد بسیار پایینی برخوردارند و برعکس در گفتار غیررسمی روزمره کاربرد و بسامد بالایی دارند. این امر نشان می‌دهد که یک عامل غیردرون زبانی مثال بسامد می‌تواند عامل استفاده از هم‌هنگی واکه‌ای قلمداد شود. اما در مورد تلفظ عناصر زبانی دیگر مثل «بنشین»، «سفید» و «بهار» یا «مه‌ار» و «تراش»، «محال»، «اردبیل»، «ببر»، «بگو»، «دروغ» و «رفوزه»، لهجه‌های متفاوت زبان فارسی از لحاظ اعمال هم‌هنگی واکه‌ای با لهجه تهرانی متفاوت بوده‌اند. این به خاطر آن است که مقادیر (محدورخی) ی به دست آمده در مورد تقریباً همه عناصر زبانی مورد بررسی، بسیار بالاتر از حداقل مقدار مجذورخی در سطح اطمینان ۰/۰۵ و هم ۰/۰۱ بوده است. این بدان معنی است که تفاوت‌های مشاهده شده میان مقولات به صورت اتفاقی نبوده و کاملاً معنی‌دار است. مثلاً در حالیکه لهجه‌های متفاوت فارسی مثل شیرازی، اصفهانی، مشهدی و حتی لری که فارسی معیار را به عنوان زبان یا لهجه دوم یاد گرفته‌اند در مورد کلمات «سفید»، «محال»، «ببر»، «بگو» و... از هم‌هنگی واکه‌ای استفاده می‌کرده‌اند و به طور مثال، «سفید» را به صورت «sifid» و... تلفظ می‌کردند، تهرانی‌ها از همان صورت رسمی استفاده کرده‌اند و بندرت هم‌هنگی واکه‌ای را اعمال می‌نمودند. (مثلاً در مورد تلفظ کلمه «سفید»، مقدار X^2 بین لهجه تهرانی و شیرازی،

۲۸/۲۶، بین لهجه تهرانی و مشهدی، ۳۹/۱۶، بین لهجه تهرانی و اصفهانی، ۵۲/۲۸ و بین لهجه تهرانی و گویش لری، ۵۲/۲۸ می باشد).

این بدین معنی است که شاید افراد که به لهجه معیار تهرانی سخن می گفته اند بیشتر تحت تأثیر مطبوعات، رادیو و تلویزیون قرار داشته اند تا افرادی که به لهجه های دیگر فارسی سخن می گفته اند. بنابراین، یک عامل دیگری که این هم برون زبانی است، روی استفاده از هماهنگی واکه ای تأثیر گذاشته است، چون آنهایی که به لهجه تهرانی سخن می گویند هم مثل تمامی انسان ها دارای ماهیچه های متفاوت عضلات زبان و اندام های تولید جهت هماهنگ شدن هستند. ولی برخلاف دیگر لهجه های مورد بررسی مقاله حاضر، در بسیاری موارد به خاطر عوامل برون زبانی فوق الذکر از هماهنگی واکه ای استفاده نمی کرده اند. بنابراین نویسندگان مقاله حاضر، محدودیتی را برای نظریه «سهولت در تلفظ» و «هماهنگی ماهیچه های متفاوت زبان و اندام های تولید» به صورت ذیل در نظر گرفته اند تا از تعمیم افراطی جلوگیری به عمل آید:

۱- (الف) عامل درون زبانی مثل «سهولت در تلفظ» و «هماهنگی ماهیچه های زبان و اندام های تولید» می تواند عامل استفاده از هماهنگی واکه ای قلمداد شود، اگر و تنها اگر گونه زبانی در این جا کلمه [-رسمی] باشد و (ب) اگر گونه زبانی [+رسمی] باشد، این عامل درونی زبانی زیر سؤال می رود. توجه: [-رسمی] یعنی گونه زبانی مربوطه در گفتار غیررسمی محاوره ای استفاده می شود و [+رسمی] یعنی گونه زبانی مربوطه در گفتار غیررسمی محاوره ای کمتر استفاده شود.

در راستای محدودیت فوق یک نکته جالب، این است که علیرغم اینکه کلمات «بهار» و «نهار» و «مهار» که دارای واکه های یکسانی هستند و تشکیل یک مجموعه کمینه را می دهند، لهجه های متفاوت فارسی از لحاظ استفاده از هماهنگی واکه ای تفاوت نشان می دهند. در حالیکه همه لهجه های فارسی مورد بررسی، در تلفظ «نهار» از هماهنگی واکه ای استفاده کرده اند - یعنی این کلمه را به صورت «ناهار» به کار برده اند - در تلفظ دو کلمه فوق (بهار و مهار) از لحاظ استفاده از هماهنگی واکه ای تفاوت نشان نداده اند.

این امر نشان می‌دهد که عامل درون زبانی نمی‌تواند عامل استفاده از هماهنگی واکه‌ای باشد. در مورد کلمه «نهار» می‌توان گفت که چون کلمه «نهار» از کلمات «بهار» و «مهار» در مکالمات محاوره‌ای روزمره از بسامد بیشتری برخوردار است، لهجه‌های متفاوت فارسی بدن استثنا از صورت هماهنگی واکه‌ای استفاده کرده‌اند و برعکس، چون «مهار» دارای بسامد کمتری است همان صورت رسمی و نوشتاری آن در تلفظ هم حفظ شده است.

نکته دوم اینکه با توجه به نتایج به دست آمده مشاهده کردیم که گویشوران فارسی تهرانی و همچنین گویشورانی که فارسی را به عنوان زبان دوم آموخته‌اند، تحت تأثیر رسانه‌های گروهی نسبت به لهجه‌های دیگر مورد مطالعه، بیشتر از صورت‌های رسمی استفاده کرده‌اند. برای مثال، ۵۶/۶۶٪ افرادی که گویش لری را به عنوان گویش مادری و زبان فارسی را به عنوان زبان دوم فرا گرفته‌اند تحت تأثیر رسانه‌های گروهی از صورت بسیار رسمی /belit/ استفاده کرده‌اند. در حالی که ۹۶/۶۶٪ افرادی که فارسی را به عنوان زبان مادری فرا گرفته‌اند صورت /belit/ را بکار برده‌اند که با اعمال هماهنگی واکه‌ای به کلمه /belit/ همراه بوده است. نکته مهم دیگر اینکه با بررسی داده‌ها متوجه شده‌ایم که گویش لری روی به کارگیری هماهنگی واکه‌ای تأثیر گذاشته است. بنابراین، اینکه فرد، زبانی را به عنوان زبان مادری فرا گرفته باشد و یا آن را به عنوان زبان دوم آموخته باشد، در استفاده از هماهنگی واکه‌ای مؤثر است. از این رو، باز می‌توان ادعا کرد که اساس استفاده از هماهنگی واکه‌ای، درون زبانی و زبانشناختی نیست و عامل فوق‌الذکر به عنوان عامل غیردرون زبانی هم در استفاده از آن دخالت دارد چرا که آنهایی که زبان فارسی را به عنوان زبان دوم آموخته‌اند درست مثل آنهایی که زبان فارسی را به عنوان زبان مادری فرا گرفته‌اند دارای ماهیچه‌های متفاوت زبان و اندام‌های تولید جهت هماهنگی هستند!

بنابراین به نظر می‌رسد که اعمال یک محدودیت دیگر برای نظریه «سهولت در تلفظ» و «همانگ شدن ماهیچه‌های زبان و اندام‌های تولید» جهت اعمال همانگی واکه‌ای، ضروری است و این محدودیت به شرح زیر می‌باشد:

عامل درون زبانی مثل «سهولت در تلفظ» و همانگی ماهیچه‌های زبان و اندام‌های تولید» می‌تواند یکی از عوامل استفاده از همانگی واکه‌ای قلمداد شود اگر و تنها اگر شخصی که از عناصر زبانی (در اینجا کلمات) استفاده می‌کند، یک سخنگوی اهل همان زبان باشد و لهجه او تحت تأثیر مطبوعات، کتاب‌های درسی و غیردرسی و دیگر رسانه‌های گروهی مثل رادیو و تلویزیون که در آنها فقط از صورت‌های رسمی نوشتاری استفاده می‌شود، قرار نگرفته باشد.

نکته سوم اینکه، در بخش نتایج حاصله از اعمال روش آماری مجذورخی مشخص شده است که تمامی لهجه‌های فارسی در رابطه با استفاده از همانگی واکه‌ای تغییر /e/ به /o/ مثل /bexor/ به /boxor/ یکسان عمل کرده‌اند و تفاوتی معنی‌دار بین آنها مشاهده نشده است؛ اما در مورد تبدیل /e/ به /i/ بین لهجه تهرانی و لهجه‌های دیگر مورد مطالعه در مقاله حاضر تفاوت کاملاً معنی‌داری مشاهده شده است. این امر خود استدلال دیگری علیه نظریه «سهولت در تلفظ» و «همانگی در ماهیچه‌های زبان و اندام‌های گفتار» می‌باشد و نشان می‌دهد که عوامل زبانشناختی و درون زبانی مذکور، علت استفاده از همانگی واکه‌ای نیستند چرا که در غیر این صورت این دو واکه هنگام تبدیل شدن به واکه‌های دیگر باید یکسان عمل می‌کردند چون در تلفظ هر کدام توسط گویشوران ماهیچه‌ها تغییری نکردند و دارای همان خصوصیت «همانگ شدن» بودند!

نتیجه:

براساس بحث فوق‌الذکر می‌توان نتیجه گرفت که لهجه تهرانی با لهجه‌های دیگر به لحاظ استفاده از همانگی واکه‌ای متفاوت می‌باشد. این، نشانگر آن است که زبان‌شناس

باید بدنبال دلایل وجود چنین واقعیتی باشد و توصیف کند که چطور و چرا چنین تفاوتی به صورت معنی‌دار وجود دارد.

به خاطر مثال‌های نقضی که علیه نظریه فیزیولوژیکی و صورت‌گرایانه «سهولت در تلفظ» و «هماهنگی ماهیچه‌ها و بافت‌های متفاوت زبان و اندام‌های تولید» در مقاله حاضر با استفاده از اعمال روش آماری مجذورخی ارائه شده است، این نظریه حتی از کارایی توصیفی هم عاری است چه برسد به کارایی تنینی و ارائه دلیل برای استفاده از هماهنگی واکه‌ای. به این دلیل، نویسندگان مقاله حاضر، چند محدودیت را بر آن، اعمال داشته‌اند تا از تعمیم افراطی جلوگیری به عمل آید و پیشنهاد شده است که تعریف هماهنگی واکه‌ای باید گفت که وقتی هماهنگی واکه‌ای اتفاق می‌افتد «انام‌های گویایی از جمله بافت‌ها، ماهیچه‌های زبان و اندام‌های گویای درگیر دیگر» با هم هماهنگ می‌شوند و نه اینکه این خصوصیت فیزیولوژیکی و اندامی، عامل استفاده از هماهنگی واکه‌ای می‌باشد. بنابراین، بنظر نگارندگان این سطور، آن نظریه‌ای واجد کفایت تنینی است که در آن، عوامل برون زبانی مثل کسب اعتبار منظور شده باشد. (مثلاً در مورد کلمه «بهار» که صورتی است که در آن هماهنگی واکه‌ای اعمال شده است ولی به خاطر عدم کسب اعتبار آشکار یا پنهان، بسیار به ندرت مورد استفاده قرار گرفته است (یعنی تفاوت، معنی‌دار نبوده است) و صورت رسمی نوشتاری «بهار» در تمامی لهجه‌های مورد بررسی باقی مانده است). بنابراین، عوامل برون‌زبانی دیگر را، علاوه بر عوامل درون‌زبانی، در تحلیل خود باید لحاظ کنیم.

یک نکته مهم دیگر، این است که چرا ما نظریه‌ای بدسیم که بعدها با تحلیل علمی به نتیجه‌ای برسیم که باید برای نظریه مربوطه، محدودیت‌هایی از نوع محدودیت‌هایی که نویسندگان مقاله حاضر با استفاده از روش آماری مجذورخی ارائه داده‌اند قایل شویم تا از تعمیم بیش از حد آن جلوگیری شود. از این رو، پیشنهاد می‌کنیم که در تعریف هماهنگی واکه‌ای و استفاده از آن، جرح و تعدیلی انجام شود تا از تعمیم افراطی جلوگیری به عمل آید و آن، اینکه با اعمال هماهنگی واکه‌ای، ماهیچه‌های متفاوت زبان با هم

همانگ می‌شوند، اما فرآیند واژگانی شدگی آوایی (Phonetic Lexicalization) و عوامل برون‌زبانی هم در استفاده از همانگی واکه‌ای دخالت دارند؛ اینکه عنصر زبانی مربوط (در اینجا کلمه) در جامعه زبانی مورد نظر، اعتبار کسب کرده است یا نه، اینکه کلمه مورد نظر دارای بسامد زیاد هست یا نه، اینکه گویشوران یا سخنگویان زبان در معرض رسانه‌های گروهی باشد و از طریق رسانه‌های گروهی آن کلمه را فرا گرفته باشند یا نه، اینکه کلمه مورد نظر از طریق زبان مادری یا از طریق گویش یا زبان دوم فرا گرفته شود یا نه، اینکه بافتی که آن کلمه در آن مورد استفاده قرار گرفته رسمی باشد یا غیررسمی، همه و همه به عنوان غیرزبانی روی استفاده از همانگی واکه‌ای تأثیر می‌گذارند. در نتیجه، نظریه صورت‌گرایی برای تبیین واقعیت‌های مربوط به استفاه از همانگی واکه‌ای نمی‌تواند کارایی لازم را داشته باشد و نقش‌گرایی در این زمینه از کارایی بهتری برخوردار است.

در پایان، ترجیح داده می‌شود تا مقاله را با جمله‌ای از ماسل موس پایان دهیم: واقعیت‌های زبانی فقط تأثیرات هستند نه عوامل.

منابع:

- ۱- ثمره، یدالله، آواشناسی زبان فارسی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴ ه.ش.
- ۲- حق‌شناس، علی‌محمد، آواشناسی، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۹ ه.ش.
- ۳- کلباسی، ایران، فارسی اصفهانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ ه.ش.
- ۴- یارمحمدی، لطف‌الله، درآمدی بر آواشناسی، انتشارات دانشگاه ایران، تهران، ۱۳۶۱ ه.ش.
- 5- Falk, J.S. (1978) *Linguistics and Language*. New York: John Willy & sons, Inc.
- 6- Fasold Ralph. (1999) *The Sociolinguistics of Language*. Blackwell publishers, UK.

- 7- Hudson, R.A. (1993) Sociolinguistics. Cambridge: Cambridge University Press.
- 8- Hymes, Dell. (1964) Language in Culture and Society. U.S.A. University of Pensilvania.
- 9- Jahangiri, N. (1980) A Sociolinguistic Study of Tehrani Persian. London University. PhD thesis.
- 10- Labov, William. (1972) Sociolinguistic patterns. University of Philadelphia; Pensilvania press/ Oxford: Bail Blackwell.
- 11- Ladefoged, P. (1975) A Course in Phonetics. Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- 13- Lass, R. (1988). Phonology. Combridge University Press.
- 14- Mauss Marcel. (1964) Language in Culture and Society, on Language and Primitive Forms of Classification. U.S.A. University of Pensilvania.
- 15- Merjufard, H. (1991) "Analysis of Birjandi Dialect" M.A. Thesis Shiraz: Shiraz University.
- 16- O cinnor, J.D. (1973) Phonetics. Penguin.
- 17- Oliver Rajan, Jullia (2007). Mobility and Its Effects on Vowel Raising in thr Coffee Zone of Puerto Rico. Im Selected Proceedings of the third Workshop on Spanish Sociolinguistics, ed. Janathan Holmquist, Augusto Lorenziu, and Lotfi Sayahi, 44-52. Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project.
- 18- Samarin Wliilam J. (1976). Field Linguistics: A Guide to Linguistic Field work. NewYurk: Hartford Seminary Foundation.
- 19- Schane S.A. (1973) Generative Phonology. Englewood Cilffs. Printice- Hall.



سرچشمه‌های دانش در عهد باستان
و تأثیر ایرانیان بر انتشار علوم
دکتر محمود جعفری دهقی
استادیار دانشکده ادبیات دانشگاه تهران
(از ص ۱۹ تا ۴۱)

چکیده:

کهن‌ترین پایگاه تفکر علمی پیش از پیدایی حوزه علمی آتن، انجمن‌های فلسفی و علمی مغان ایرانی بود.

به نظر می‌رسد که مغان ایرانی با روحانیون دوره ماد با آموزش علوم ریاضی و نجوم از بابل و دیگر سرزمین‌های همسایه ایران به گسترش دانش‌های زمانه پرداختند و آنگاه که پایه‌های جهان‌بینی و فلسفه ایرانی را استحکام بخشیدند، به انتقال آن به دیگر ملل همت گماشتند. ایران در عهد هخامنشی از نیروی سیاسی، نظامی، اقتصادی و علمی کافی برخوردار بود. بنابراین، توانایی انتقال علوم را به دیگر سرزمین‌ها داشت. انواع علم رایج آن روزگار، بویژه فلسفه، پزشکی و نجوم پس از رشد و تعالی در مشرق زمین و در میان ایرانیان، به سرزمین‌های دیگر راه یافت و پس از برخورداری از تکامل بیشتر دوباره به مشرق زمین بازگشت.

در عهد اسلامی، ایرانیان با ایجاد مراکز علمی و بیت‌الحکمه در بغداد به ترجمه آثار علمی از زبان‌های علمی نظیر سنسکریت، فارسی میانه، سریانی و یونانی به زبان عربی، و تکامل دانش‌های معاصر خود پرداختند و سپس آنها را به جهان غرب سپردند.
واژه‌های کلیدی: جندی شاپور، فرهنگ، دوران باستان، هخامنشیان، ساسانیان.

مقدمه:

کهن‌ترین پایگاه تفکر علمی، پیش از پیدایی حوزه علمی آتن، انجمن‌های فلسفی و علمی مغان ایران بود. گزارش‌هایی در دست داریم که نشان می‌دهد متفکرین و فلاسفه یونانی به گونه‌های مختلف از سرچشمه‌های دانش ایرانی سیراب می‌شدند. برخی از این گزارش‌ها به شرح زیراند:

- اوستان، کتاب آسمانی ایرانیان، چکیده باورها و جهان‌بینی و دانش ایرانیان باستان و حتی بازسازی اندیشه‌های هند و ایران است. بازتاب این اندیشه‌ها، به عنوان مثال در بندهش دیده می‌شود. بندهش، منبع ارزشمندی در کیهان‌شناسی ایرانی است. ایرانیان این دانش را احتمالاً از بابل اخذ کرده‌اند.

- به نظر می‌رسد که نظریه مثل افلاطون و دوگانگی شدید نهفته در آن، متأثر از اندیشه‌های زردشت باشد. مدرسه علمی اسکندریه در حدود سده‌های چهارم و سوم پیش از میلاد گشایش یافت. این مدرسه که پایگاه و جایگاه برخورد اندیشه‌های علمی، فلسفی و عرفانی بود، به مرور، جانشین حوزه علمی آتن در یونان شد. پایگاه علمی اسکندریه تا دوران اسلامی به حیات خود ادامه داد و به واسطه پرورش متفکرین و دانشمندان بزرگ و در برداشتن کتابخانه‌های عظیم، تأثیر چشمگیری بر فرهنگ دیگر سرزمین‌های غرب و شرق نهاد و الگوی ارزشمندی برای برپایی مدارس و مراکز علمی - به ویژه حوزه‌های پزشکی - در مشرق زمین شد به طوریکه پس از افول حوزه علمی اسکندریه، دانشمندان روی به پایگاه دیگری بنام انطاکیه نهادند. در همین حوزه بود که بسیاری از تألیفات علمی فلاسفه و دانشمندان یونانی به سریانی ترجمه شد. از حدود سده چهارم میلادی دبستان تازه‌ای به نام «دبستان ایرانیان» در «الرّه‌ها» ایجاد شد. مسیحیانی که از این مدرسه فارغ‌التحصیل می‌شدند، برای انجام خدمات مذهبی به کلیساهای ایران اعزام می‌شدند. یکی از فعالیت‌های علمی در این مدرسه، ترجمه آثار علمی و فلسفی به زبان سریانی بود. در پی این تحولات، در عصر فرمانروایی ساسانی نیز مدارس علمی در شهرهای الرّا، نصیبین و جندی‌شاپور برپا شد. این مدارس مرکز

برخورد اندیشه‌های ایرانی با افکار هندی، یونانی، سریانی، چینی و رومی بود. یکی دیگر از عوامل مؤثر در تعامل اندیشه‌های فلسفی در عهد ساسانی و برپایی نهضت فلسفه و دیگر علوم رایج، مهاجرت مسیحیان ساکن سوریه، کلیکیه، کاپادوکیه و ... به درون ایران در عهد شاپور یکم بود که موجب افزایش ترجمه‌های متون سریانی به فارسی میانه شد. در این میان، یکی از عوامل مؤثر و پراهمیت که در ترجمه علوم و انتقال آن به سرزمین ایران و از آنجا به دیگر سرزمین‌ها نقش مؤثری داشت، وجود دانشگاه جندی‌شاپور بود.

بنابر آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که ایرانیان همواره در ایجاد علوم و تعالی آن، نقش چشمگیری داشته‌اند. با توجه به فرهنگ و تمدن کهنی که به سان درخت تناوری در این سرزمین رویده و شاخ و برگ گسترانیده است، علوم رایج زمانه، از قبیل پزشکی، نجوم، فلسفه و ... به وسیله مغان و روحانیون ایران در دوره باستان رشد نموده و به سرزمین‌های غربی انتقال یافته است. آنگاه در اثر حوادث و تحولات زمانه، دامنه دانش از آن به اسکندریه و دیگر بلاد مغرب زمین راه یافته و پس از طی دورانی که روی به کمال داشته، از سرزمین‌های سوریه و آسیای صغیر، به فلات ایران روی آورده است. اینک برای اثبات این نظریه، لازم است که نگاهی دقیق‌تر بر مسیر علوم در عهد باستان بیفکنیم و تا آنجا که داده‌ها و مدارک تاریخی یاری می‌کنند، از آنها بهره جویم. باشد که کشتی این اندیشه را به سلامت به سر منزل مقصود برسانیم.

چنانچه گفتیم، یکی از کهن‌ترین منابعی که ما را در بررسی اوضاع فکری و اجتماعی ایران باستان یاری می‌دهد، کتاب دینی ایرانیان باستان، یعنی اوستا است. پژوهشگران این کتاب را متعلق به یک زمان و مکان خاص نمی‌دانند زیرا زبان این اثر نشان می‌دهد که ناقلان آن، متعلق به دوره‌ها گوناگونی هستند. به همین سبب، اوستا از جهت زبان، دست کم به دو بخش کهن و نو یا متأخر تقسیم می‌شود. کهن‌ترین بخش اوستا از لحاظ مکانی به شرق و شمال شرقی فلات ایران تعلق دارد. پژوهشگران

همچنین زمان کهن‌ترین بخش اوستا را بررسی کرده‌اند. به طور کلی برآیند پژوهش‌های انجام شده آن است که:

الف: کتاب اوستا در زمان باستان، شامل ۲۱ نسک بوده که امروزه تنها قسمت‌هایی از آن باقی مانده است. بخش‌های موجود عبارتند از: یسنا، یشتها، وندیداد، ویسپرد و خرده اوستا؛

ب: کهن‌ترین بخش اوستا از جهت زبان، گاتها (یا: گانه‌ها) است که بخشی از یسنا به شمار می‌رود، اما از لحاظ محتوا، یشتها را کهن‌تر می‌دانند. زیرا موضوع آن، مربوط به ستایش ایزدان پیش از زردشت پیامبر است. پژوهشگران برآنند که گاتها سروده‌های خود زردشت پیامبر است. در حالی که تازه‌ترین بخش اوستا، وندیداد، که متضمن نکاتی مربوط به اصول دیانت زردشت است؛

ج: از سوی دیگر، محققین، یشتها را به عنوان دیرینه‌ترین بخش اوستا از لحاظ موضوع، معرفی می‌کنند؛

د: ساختار محتوایی اوستا در کهن‌ترین بخش آن از سویی نمایانگر دیرینگی آن است زیرا به عنوان مثال، آهن و مفرغ تحت یک نام عنوان می‌شود همچنین، در این بخش، نشانی از یک زندگی شهرنشینی یا تشکیلات حکومتی دیده نمی‌شود؛

هـ: با این وجود، در اوستا گونه‌ای طبقه‌بندی منسجم در ساختار اجتماعی مشاهده می‌شود. جامعه به سه گروه متمایز - مؤبدان، جنگاوران و کشاورزان تقسیم می‌شود و بعدها طبقه صنعتگران در کنار کشاورزان قرار می‌گیرد. همچنین، مراتب قدرت به پنج گروه نامنوبتی (فرمانروایی خانه)، ویستوبتی (فرمانروای خاندان/ ده)، زنتوبتی (فرمانروای قبیله)، و دهیوبتی (فرمانروای ایالت) منحصر شده است. در این دوران، امور جامعه به وسیله یک شخص معین انجام نمی‌شد، بلکه در شورای «شایسته‌ترین افراد» مورد رسیدگی قرار می‌گرفت (دیاکونف، تاریخ ایران باستان، ص ۷۲).

دومین شاهد برای این نظریه که ایرانیان و مغان آن، هسته اصلی و مرکزی علوم در عهد باستان بوده‌اند، گزارش‌های فلاسفه و مورّخین دوران باستان است. اما پیش از هر چیز لازم است نگاهی به جهان‌بینی مغان و روحانیون ایران باستان بیفکنیم.

جهان‌بینی مغان ایرانی:

در اوایل هزاره نخست پیش از میلاد با گروهی از مغان یا روحانیون ایرانی مواجه می‌شویم، طایفه‌ای که بعدها آیین زردشت را پذیرفتند و پس از ایجاد اصلاحاتی، آن را گسترش دادند. این مغان، زمانی در ماد در نزدیکی ری (راگا) می‌زیستند، گرنفون لیدیایی گزارش داده است که کوروش، مؤسس امپراتوری هخامنشی به وسیله مغان تربیت شد و تحت سرپرستی آنان فلسفه و حکمت آموخت. بدین ترتیب، مغان به ترویج نهضت دینی و اجتماعی مندرج در گاتها پرداختند. ظاهراً تعالیمی را که مغان ترویج دادند مدت‌ها پیش از تشکیل حکومت در ایران در ماد شرقی و باکتریا پیدا شده بود. (دیاکوف، همان، ص ۷۳). زیرا ایرانیان در سده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد با مفاهیم دینی و فلسفی آشنایی داشتند. حتی در یونان باستان، تألیفات گوناگون دینی، فلسفی و عرفانی مربوط به گنوستیک‌ها و نوافلاطونیان به «تعلیمات مغان» شهرت یافته بود (همو، تاریخ ماد، صص ۳۴۶-۳۴۴). جهان‌بینی مغان ایرانی آنچنان تأثیری بر دین ایرانیان نهاد که حتی منابع یونانی در سده چهارم پیش از میلاد، زردشت را نیز «مغ» می‌خوانند (بویس، تاریخ کیش زردشت، صص ۳۳۳ و ۴۳۰). همچنین، برخی پژوهشگران به بازتاب اندیشه مغان در اوستا، از جمله در وندیداد اشاره کرده‌اند و برآنند که پاره‌ای آداب مربوط به دفن اموات در دیانت زردشتی برگرفته از مغان بوده است. این احتمال نیز وجود دارد که در اثر نفوذ همین مغان، زردشت توانست عناصر مهمی از ایزدان کهن را از طریق یشتها به دین تازه وارد کند. (Schwartz., p.696)

به نظر می‌رسد که از جمله خاستگاه‌های مغان ایرانی برای فراگیری دانش‌های زمان خود، مانند نجوم و علوم احکام آن، سرزمین بابل بوده است و روحانیون ایرانی با

بهره‌گیری از این سرزمین کهنسال به تحقیق و مطالعه در دانش نجوم بابلی و ستارگان و سیارات پرداختند. این نکته را می‌توان از گزارش اشعیای ثانی در کتاب مقدس دریافت. پس از روی کار آمدن هخامنشیان مغان و دیگر روحانیون که همواره به یادگیری و آموزش علوم توجه داشتند، با یاری پادشاهان هخامنشی، به ایجاد پایگاه‌های علمی به ویژه در پایتخت‌های آنان پرداختند. نفوذ مغان ایرانی بدان پایه بود که احتمال داده‌اند اندیشه زروانیگری را نیز همین مغان دانش پژوه به دربار هخامنشی منتقل کرده باشند (بویس، تاریخ کیش زردشت، ص ۳۳۶).

احتمالاً نخستین دانشکده‌های ایرانی به وسیله مغان و در سرزمین پارس برپا شد (همان، ص ۱۰۰). تا بدین ترتیب، علوم پزشکی، نجوم و فلسفه پس از تدریس و تحوّل چشمگیر، بار دیگر به مغرب زمین انتقال یابد. ایرانیان در روزگار هخامنشیان در اوج گستردگی و تفوق به سر می‌بردند. بنابراین، هنگامی که شهربان‌ها و سرداران ارتش ایران، با گروهی از کارمندان و موبدان همراه خویش به مأموریت‌های سیاسی به ایالات تابعه می‌رفتند، می‌توانستند به نشر عقاید و دانش و جهان‌بینی مغان ایرانی در آن سرزمین‌ها بپردازند (همان، صص ۱۰۰، ۳۴۷). نکته در خور توجه، آن است که اندیشه‌ها و جهان‌بینی مغان و فلاسفه ایرانی، ضمن انتقال از فلات ایران به جهان غرب، با تحوّل برتر و ارزنده‌تر به مشرق زمین بازگشت. بنابراین، حرکت این مسیر دایره‌وار در جهت تکامل بود و هیچگاه سیری بیهوده و بی‌مقدار به شمار نمی‌رفت. اندیشه‌های فلسفی که از میان انجمن‌های مغان ایرانی برخاسته بود، از طریق راه‌های تجاری و بازرگانان، و نیز به وسیله شهربان‌های هخامنشی و روحانیون همکار آنها و بالاخره از طرق گوناگون دیگر به یونان باستان انتقال یافت و در دسترس آنها قرار گرفت.

جهان‌بینی فلسفی ایرانیان باستان:

همانگونه که ملاحظه شد، مغان مادی با ایجاد ارتباط با اندیشمندان یونانی از یک سو و روحانیون بابلی و دیگر تمدن‌های غرب ایران و بین‌النهرین از سوی دیگر و

آمیختن جهان‌بینی آریایی با آنها توانسته بودند به کشف جهان‌بینی تازه‌ای نائل شوند که رنگ و بوی ایرانی داشت. جهان‌بینی ایرانی در گسترش و تکامل فلسفه یونانی، از هراکلیت تا ارسطو، و فلاسفه اسکندریه و گنوستیک و نوافلاطونی نقش سازنده‌ای داشت و این نظر، امروزه به وسیله متفکرین و صاحب‌نظران غرب و شرق تأیید و تصدیق شده است.

نکته دیگر آنکه آرا و جهان‌بینی ایرانیان که عمدتاً در کتاب اوستا مندرج است، در طول تاریخ و در بستر زمان، به واسطه دگرگونی شرایط اقتصادی و سیاسی، همچنین به واسطه ارتباط با فرهنگ‌های گوناگون سایر اقوام، همواره دستخوش تحول و تکوین بوده تا اینکه احتمالاً در اواخر عهد ساسانی به کتابت سپرده شد (تفضلی، صص ۷۰-۷۱). چنانچه جهان‌بینی و اندیشه ایرانی مندرج در اوستا متأخر و متون پهلوی را با قطعات پراکنده و اشارات مربوط به دین و جهان‌بینی ایرانیان باستان مقایسه کنیم، اختلافات بسیاری، به ویژه در اساطیر و آراء هستی‌شناسی ایرانیان مشاهده خواهیم کرد که زائیده تحول آن در گستره زمان است. اما در این مقدمه کوتاه نمی‌توان به بررسی سیر تحول جهان‌بینی ایرانی در طول تاریخ پرداخت، ناچار به نگاهی کوتاه به عناوین نگرش‌های فلسفی ایرانیان قناعت می‌کنیم.

الف: پرستش ایزدان؛ میتانی‌ها از اقوام ساکن در شمال بین‌النهرین حدود چهارده قرن پیش از میلاد از ایزدانی مانند میترا، ورونا، ایندرا و ناساتیا یاد کرده‌اند. آشور بنی‌پال از ایزد شمس (شمس) که هم سنگ ایزاد مهر بود نام می‌برد. پرستش مهر در عهد اردشیر دوم هخامنشی (۳۵۹ تا ۴۰۴ ق.م) رسمیت یافت. به طوری که هم از اوستا و هم از گزارش‌های مورخین باستانی بر می‌آید، ایرانیان پیش از ظهور زردشت به ستایش ایزدانی می‌پرداختند که از سویی نماد عناصر طبیعی، به ویژه چهار عنصر آب، آتش، باد و خاک بودند و از سوی دیگر، متعلق به رسوم عبادی بودند و نماینده مفاهیم مجرد به شمار می‌رفتند. برخی از ایزدان گروه نخست نظیر وای، تیشتر، و آسمان و زمین، و بعضی

از ایزدان گروه دوم آبان، آتش، هوم و گوشورون، بودند (Boyce, zorostrian). بخش مهمی از اوستا بنام «یشتها» سرودهایی است که به پرستش ایزدان باستانی اختصاص دارد و به واسطه دیرینگی محتوای آن، چنین می‌نماید که به دورانی کهن‌تر از گاهان تعلق دارد. زردشت با آوردن دین بهی تلاش کرد تا اهورامزدا را به عنوان خدای یکتا بر سایر ایزدان نامبرده برتری دهد و ستایش پدیده‌های مجرد اخلاقی را جایگزین پرستش ایزدان باستان سازد (بنویست، ص ۴؛ کریستن، ص ۱۰۵). یکی دیگر از دیدگاه‌ها در زمینه پرستش ایزدان باستانی، طبقه‌بندی آنان به سه گروه است. این طبقه‌بندی ممکن است به واسطه طبقه‌بندی جوامع هندو اروپایی به سه طبقه روحانیون، جنگاوران، و کشاورزان بوده باشد (Hinnells, p.24).

ب: اصل دوین؛ ارسطو در کتاب اول «درباره فلسفه» می‌گوید: مغان، حتی از مصریان نیز قدیم‌ترند و می‌گویند دو اصل آغازین وجود دارد؛ یکی روان نیکی و فضیلت، و دیگری روح بدی و شقاوت؛ آن را زنوس و اورمزدس خوانند و این را هیدس و آریمانیوس (بویس، ج ۲، ص ۴۰۲؛ نقل از آثار ارسطو، ج ۱۲، ص ۷۹).

بنابراین، در اندیشه ایرانیان باستان از دیرباز، دو نیرو، یکی نیروهای نیک و دیگری نیروهای شر و اهریمنی در تقابل و ستیزند. نیکی و بدی تنها جلوه‌های گوناگونی از حقیقتی واحد نیستند بلکه، همانند روشنی و تاریکی، واقعیت‌هایی جدا و متضاداند؛ بدیهی است که بازتاب این نگرش را می‌تواند در ایجاد روحیه امید و تلاش میان انسان‌ها و در جهت پیروزی خیر بر بدی و شر ملاحظه نمود. مفاهیمی نظیر «مینو» و «گیتی»، معاد و رستاخیز نیز که به وسیله ایرانیان به جهان‌بینی مغرب زمین راه یافت، زائیده همین باور داشتن همین اصل دو بن بوده است. یکی دیگر از ویژگی‌های دیانت مزدیسنی که نزدیکی خاصی با اندیشه گنوسیسیزم دارد، طرحی است که آنچنان انسان را با خدا تلفیق می‌کند که هدف غایی آن یکی شدن او با خداست. انسان پارسا در اثر تلاش می‌تواند در وجود معبود مستحیل گردد. این موضوع، هدف اساسی آفرینش است (Hinnells, p.44; Shaked, p.59).

ج: آفرینش: یکی از دیدگاه‌های ایرانیان باستان عبارت از اعتقاد آنها دربارهٔ کیهان‌شناسی و آفرینش بود. به نظر آنان جهان طبیعت به هفت بخش متمایز و مشخص تقسیم شده و آفرینش آنها به گونه‌ای منظم صورت گرفته است (بویس، ج ۲، ص ۲۲۷). اهورامزدا، آفریننده‌ای است که با دستیاری شش مینوی کهن، شش امشاسپند، که به بیانی تجلیات خود اهورامزدا هستند، این جهان را نخست به مینویی و سپس به مادری آفرید (Boyce, zorostrians, p.21).

د: رستاخیز و تن‌پسین؛ یکی دیگر از ابعاد جهان‌بینی ایرانیان، آموزه‌های داوری انسان‌ها و اندیشهٔ دنیای پس از مرگ است. هر چند متون تدوین یافته در سده‌های سوم تا پنجم هجری، گزارش‌های متفاوتی در زمینهٔ سرنوشت گناهکاران ارائه داده‌اند (Shaked, p.93)؛ باری داوری فرجامین نسبت به همهٔ افراد بشر صورت خواهد گرفت. روان، پس از این، مرحلهٔ زندگی جاودانه خواهد داشت. بنابر کیش مزدیسنی، داوری انسان‌ها، بهشت، دوزخ و رستاخیز خواهد بود. همچنین، رستگاری فرجامین آدمیان وابسته به رفتار، گفتار و کردار آنها خواهد بود. هر انسانی، مسئول سرنوشت خویش و سایر مردمان است. بر همین اساس، فرجام آدمیان، جاودانگی و سرخوشی است و این کیفیت به روزگار فرمانروایی اهورامزدا و نابودی اهریمن به وقوع خواهد پیوست. (Boyce, zorostrian, p.28).

آنچه را که جهان غرب از جهان‌بینی ایرانی دریافت کرد:

بنابر گزارش‌هایی که از مورّخین باستانی باقی مانده، جهان‌بینی و فلسفهٔ مغرب زمین از جهات گوناگون و به میزان گسترده‌ای وامدار جهان‌بینی ایرانی بوده است. لازم به یادآوری است که این گزارش‌ها در شرایطی ارائه شده که مورّخین روم و یونان باستان با آزادی کامل به نگارش آن پرداخته و علی‌رغم اینکه حوادث تاریخی همواره مغرضانه و به سود دولت‌های خویش تفسیر کرده‌اند، نتوانسته‌اند این حقیقت را که فلسفهٔ یونان به نحو چشمگیری از سرچشمه مشرق زمین سیراب شده، کتمان کنند؛

۱. در رساله «الکبیادس نخست» تألیف افلاطون در ۳۹۰ ق.م. اشاراتی مبنی بر توجه و عنایت افلاطون به آیین‌های مغان مشاهده می‌شود. وی همچنین، در کتاب «دادها» به اهمیتی که خود به جدایی و تفاوت میان دو جهان متضاد خیر و شر قائل است پرداخته (دادها، کرده، بنویست، ص ۸؛ به نقل از دادها، کرده، ۱۰، ص ۸۹۶). ارسطو در بخشی از رساله خود به نام «درباره فلسفه» آموزه‌های مغان را درباره بن نیک و بد بازگو می‌کند. پلوتارک درباره فلسفه دوبن می‌گوید: «هر گاه بپذیریم که انجام هیچ چیزی بی‌انگیزه ممکن نیست و نیز قبول کنیم که آنچه نیکوست نمی‌تواند علت وجود بدی گردد، پس باید در جهان، بن و گوهر جداگانه‌ای باشد که بدی از او خیزد هم چنانکه بن دیگری هست که انگیزنده نیکی است. این عقیدتی است که آگاه‌ترین و بزرگترین فیلسوفان برگزیده‌اند» (بنویست، ص ۸، پلوتارک).

۲. زردشت و آموزه‌های مغان بر افکار و اندیشه‌های یونانی تأثیر داشت؛ مثلاً، برداشت یونانیان از زمان ازلی، نشانه برخورد آنان با جهان‌بینی ایرانی است. همچنین، پلوتارک از طرق آثار تنوپومپوس با آیین زروانی آشنایی داشت (همو، ص ۷۷). اگر چه بنا بر پژوهش‌های اخیر، بنیاد این اندیشه احتمالاً آبشخوری خارج از ایران باستان داشته و ممکن است منشا آن فنیقه، سواحل شرقی آسیای صغیر و یا هند باشد، سرانجام در سده پنجم پیش از میلاد در ایران آشکار شده است (بویس، تاریخ کیش زردشت، ص ۲۲۶).

۳. نظریه ایرانیان مبنی بر تقسیم جهان به هفت بخش و آفرینش آن به گونه‌ای منظم در هفت مرحله تأثیری آشکار بر فلاسفه آسیای صغیر داشته و این نظریه از آن طریق به متفکرین روم و یونان رسیده بود (همان، ص ۲۲۷). افزون بر این، تالس ملطی، درباره اینکه «همه چیز انباشته و سرشار از خدایان است»، تحت تأثیر این نظریه ایرانی است که می‌گوید: «امشا سپندان ذاتی و جای‌گیر در همه آنچه آفریده شده می‌باشند» (همان، ص ۲۲۸).

۴. به طوری که ارسطو نظریه «بیکرانگی» انکسیمندر ملطی را شروح می‌دهد، سرچشمه الهام او دربارت دنیای پس از مرگ، آموزه‌های ایرانی بوده است. همچنین،

فلسفه پیدایش گیتی و کیهان‌شناسی ایرانی بر جهان‌بینی انکسیمندر در این زمینه اثر بخشیده است (همان، صص ۲۳۲-۲۳۱).

۵. بی‌شک، باور هراکلیتوس درباره جریان «آتش» در همه اشیاء به واسطه اهمیت بود که ایرانیان برای این عنصر قائل بودند. همچنین، اهمیت که او به «خرد» می‌داد، ناشی از جهان‌بینی ایرانیان در این باره بود. در اندیشه او «رستاخیز»، «تضاد میان خبر و شر»، «لزوم انجام فرایض دینی» و بسیاری دیگر از بن‌مایه‌های فکری او، زائیده ارتباطی است که بین او و مغان ایرانی برقرار بوده است (همان، صص ۲۳۳-۱۳۷).

تأسیس مدارس علمی و تأثیر آن بر انتقال دانش:

مدرسه علمی اسکندریه مصر در حدود سده‌های چهارم و سوم پیش از میلاد گشایش یافت. این مدرسه که پایگاه برخورد اندیشه‌های علمی، فلسفی و عرفانی بود، به مرور، جانشین حوزه علمی آتن در یونان شد. این حوزه علمی که تا دوران اسلامی به حیات خود ادامه داد، به واسطه پرورش متفکرین و دانشمندان بزرگی همچون اقلیدس (۲۸۳-۳۶۰ ق.م) و ارشمیدس (سده سوم میلادی) و جالینوس (۱۳۱ تا ۲۰۰ میلادی) و نیز در برداشتن کتابخانه‌های عظیم، تأثیر چشمگیری بر فرهنگ دیگر سرزمین‌های غرب و شرق نهاد و الگوی ارزشمندی برای برپایی مدارس و مراکز علمی، به ویژه حوزه‌های ریاضی، نجوم، فلسفه و پزشکی در مشرق زمین شد. هر یک از رشته‌های مذکور در این مرکز علمی به کشفیات و یافته‌های تازه‌ای رسید. آثار ارزشمندی که در دانش و داروشناسی تدوین شد، در سده‌های بعد، ترجمه و مورد استفاده طبیبان سرزمین‌های دیگر واقع شد. افزون بر این، پزشکان این مدرسه به تأسی از ایرانیان، محکومین و محبوسین را جهت تجارب پزشکی به کار می‌گرفتند (صفا، تاریخ علوم عقلی، صص ۲-۳). مدرسه علمی اسکندریه علاوه بر پرورش دانشمندان گرانسنگ در زمینه ریاضی و پزشکی، در دانش فلسفه نیز سرآمد بود. فلسفه

نوافلاطونی در این مرکز به کمال رسید. گروهی از همین مدرسه علمی، بعدها در عهد خسرو اول، به دربار ایران پناهنده شدند و مورد استقبال وی قرار گرفتند. پس از آنکه مرکز امپراتوری روم شرقی به قسطنطنیه انتقال یافت، این شهر، پایگاه دیگری برای انجمن دانشمندان شد. اما این حوزه به واسطه دخالت‌های متعصبین دینی، هیچگاه با حوزه اسکندریه برابری نکرد. هنگامی که مصر به دست مسلمانان افتاد، ارتباط این شهر با روم قطع شد و اقتصاد آن دچار رکود گردید. پس از افول حوزه علمی اسکندریه در اوایل دوره اسلامی، دانشمندان روی به پایگاه دیگری بنام انطاکیه نهادند. و بدین ترتیب، دانش و فرهنگ یونان به تدریج به سوی شرق، گسترش یافت. در همین حوزه بود که بسیاری از تألیفات علمی فلاسفه و دانشمندان یونانی به سریانی ترجمه شد. به زودی در شهرهای حران، رها، نصیبین، آمد و قنسیرین حوزه‌های علمی تازه‌ای برپا شد. از آن روی که شهرهای مذکور، گاه در دست ایرانیان و گاه تحت تسلط امپراتوری روم بود، حوزه‌های علمی آن جایگاه تلاقی اندیشه‌های شرق و غرب به شمار می‌رفت. در نصیبین، نرسی، یکی از دانشمندان ایرانی مدرسه‌ای بنا کرد که بازتاب آن انتقال علوم و دانش فلسفه غرب به ایران زمین بود. دانشمند ایرانی به نام برسوما، به ترجمه آثار فلسفی از سریانی به پهلوی پرداخت. این تلاش‌ها در برپایی نهضت ترجمه در ایران، به ویژه در عهد خسرو انوشیروان تأثیر چشمگیری داشت (پیگرولسکابا، ص ۴۸۶).

از حدود سده چهارم میلادی دبستان تازه‌ای بنام «دبستان ایرانیان» در رها ایجاد شد. مسیحیانی که از این مدرسه فارغ‌التحصیل می‌گردیدند، برای انجام خدمات به کلیساهای ایران اعزام می‌شدند. یکی از فعالیت‌های علمی در این مدرسه ترجمه آثار علمی و فلسفی به زبان سریانی بود. در پی این تحولات، در عصر فرمانروایی ساسانی مدارس علمی در شهرهای ریواردشیر، سلوکیه تیسفون، جندی‌شاپور و حیّی ولایات شرقی ایران، نظیر مرو، بلخ و سغد برپا شد. این مدارس مرکز برخورد اندیشه‌های ایرانی با افکار هندی، یونانی، سریانی، چینی و رومی بود (تاریخ علوم عقلی، ص ۱۲). گزارش‌هایی

درباره تأسیس برخی از این مدارس از سوی مسیحیان نسطوری ارائه شده است (Zurrar, p.430).

دانشگاه جندی‌شاپور: که نام آن در اصل، «وه اندیو شاه پوهر» به معنی «به از انطاکیه، شاپور» است، در خوزستان کنونی واقع بوده است. بنابر گزارش‌های مورّخین، شاپور اوّل ساسانی (۲۷۱-۲۴۱ م.) با کمک اسیران رومی این بنا را ایجاد کرد. وی فرمان داد تا کتاب‌های علمی را از یونانی به پهلوی ترجمه کردند و در این حوزه علمی نگاه داشتند. به زودی، دانشگاه جندی‌شاپور، یکی از مراکز پزشکی جهان باستان شد. در عهد شاپور دوم، تیادروس، پزشک نصرانی برای درمان وی به دربار دعوت شد. شاپور او را در جندی‌شاپور مستقر ساخت و او اثر مشهور خود را در طریقه طبابت در این ایام نگاشت. این تألیف، بعدها به عربی ترجمه شد. با وجود این پایگاه‌های علمی در ایران، گنجینه عظیمی از آثار علمی به زبان پهلوی فراهم گردید که عمده آنها در دوره اسلامی به زبان عربی ترجمه شدند.

در همین حوزه بود که بسیاری از تألیفات علمی فلاسفه و دانشمندان یونانی به سریانی ترجمه شد. از حدود سده چهارم میلادی دبستان تازه‌ای به نام «دبستان ایرانیان» در رها ایجاد شد. مسیحیان فارغ‌التحصیل از این مدرسه برای انجام خدمت به کلیساهای ایران اعزام می‌شدند. یکی از فعالیت‌های علمی در این مدرسه، ترجمه آثار علمی و فلسفی به زبان سریانی بود. در پی این تحولات، در عصر فرمانروایی ساسانی، مدارس علمی در شهرهای الرها، نصیبین و جندی‌شاپور بر پا شد. این مدارس، مرکز برخورد اندیشه‌های ایرانی با افکار هندی، یونانی، سریانی، چینی و رومی بود.

اوضاع دانش و ترجمه علوم در جندی‌شاپور و دیگر مدارس ایران عهد ساسانی؛
۱. پزشکی:

دانش پزشکی در ایران از دیربگی قابل توجهی برخوردار بوده است. فصل ۱۵۷ از کتاب سوم دینکرد به پزشکی اختصاص یافته و مؤلف آن، بیماری‌های جسمی را از

روحی بازشناخته و در پاره‌های بیماری‌های جسمی، مواظبت‌های روحی را ضروری دانسته است. وجود واژه‌های هندی‌الاصل «بلادر» (balādur: گیاه طبی) بیش (bīś) اقونطیون، هلیله (halīlag)، کافور (kāpūr)... و واژه‌های یونانی‌الاصل بلغم، کالبد، در برخی متون پهلوی، نظیر بندهشن (۱۱۷-۱۱۵) و یسنا (۱۲-۱۰) نشانه آن است که ترجمه متون پزشکی از یونانی و هندی به پهلوی در این عصر رواج بسیار داشته است (Bailey p.81; Richter-Beruburg, p.334).

از سوی دیگر، حوزه‌های علمی آتن و اسکندریه الگوی مناسبی برای ایجاد مدارس علمی از این دست در مشرق زمین شد. ساسانیان با استفاده از تجارب گذشته و نیز بهره‌گیری از دانش پزشکی غرب که به واسطه رواج آیین مسیح به مشرق زمین راه پیدا کرده بود، توانستند ایران را به یکی از پایگاه‌های مهم دانش پزشکی در آن روزگار تبدیل سازند. شاپور اول (۲۷۱-۲۴۱ م.) با بکارگیری اسیران رومی، بنای عظیم دانشگاه جندی‌شاپور را به عنوان یک مرکز عمده پزشکی در خوزستان برپا کرد. شاپور از تبادروس، پزشک نصرانی برای طبابت در بیمارستان جندی‌شاپور دعوت کرد. این پزشک، مؤلف کتاب مشهور «کناش تبادروس» است که بعدها به عربی ترجمه شد. وی همچنین فرمان داد برخی کتب یونانی به پهلوی ترجمه و در این دانشگاه نگهداری شد (صفا، تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۰۰).

قفطی دربارهٔ احداث این دانشگاه و بیمارستان مهم آن، گزارشی ارائه داده که بر آن اساس، دختر قیصر روم به هنگام ورود به ایران، گروهی از جمله پزشکانی را با خود به همراه داشت و همین گروه امر تدریس پزشکی را در آن دانشگاه به عهده گرفتند. به هر حال، جندی‌شاپور پس از چندی از بزرگترین مراکز پزشکی در جهان شرق بود که با تلفیق طب یونانی، هندی و ایرانی مکتب ویژه‌ای در این رشته ایجاد کرده بود. اوج تعالی این حوزه پزشکی، به ویژه در عهد خسروانوشیروان بود که به واسطه ایجاد نهضت علمی و فرهنگی، دانشمندان سریانی زبان ایرانی و علمای هندی و زردشتی را

در این مرکز به کار گمارده بود و در نتیجه، متون پزشکی چندی به پهلوی ترجمه شد (ابن ندیم، ص ۴۲۱؛ تاریخ ادبیات ایران، صص ۹۹-۱۰۱).

خسرو انوشیروان دوازده تن از پزشکان را به خدمت در این بیمارستان گماشته بود. وی در طول دوره فرمانروایی خود، جلسات و حلقه‌های پزشکی و فلسفی برپا می‌داشت و از پزشکان جندی‌شاپور دعوت به عمل می‌آورد تا در این جلسات شرکت کنند. بنا به گزارش قفطی در تاریخ‌الحکما، یکی از پزشکان و مترجمان متون پزشکی از سریانی «جبرائیل» بود که لقب درستیابد «رئیس پزشکان» داشت و از تربیت‌یافتگان حوزه علمی نصیبین بود که به خدمت خسروانوشیروان در آمده بود. افزون بر این، قفطی از گروه دیگری از پزشکان یاد می‌کند که همواره در حلقه‌های علمی خسرو شرکت داشتند (Richter-Bernburg, p.334).

یکی دیگر از نشانه‌های علاقه و عنایت خسروانوشیروان به دانش پزشکی، اعزام برزویه طبیب به هند و بهره‌گیری از دانش و تجربه آنان در زمینه پزشکی بود. شرح این سفر را برزویه در ترجمه کتاب کلیله به تفصیل آورده بود و عبدالله بن مقفع آن را از پهلوی به عربی ترجمه و نقل کرده است (منشی (به تصحیح قریب)، ص ۴۶).

اگرچه از آثار ترجمه شده از هندی باستان به پهلوی گاه تنها نامی برجای مانده و از اصل آنها خبری در دست نیست، با این حال، تأثیر این ترجمه‌ها در گسترش دانش پزشکی در جندی‌شاپور و در پی آن در جهان اسلام مشهود است (محمّدی، فرهنگ ایرانی، ص ۲۰۴). نمونه‌ای از آثار پزشکی که در این دوره ترجمه شده عبارتند از:

الف) کتاب سیرک: در فهرست ابن‌ندیم از آن یاد شده و در عهد ساسانی از هندی به پهلوی ترجمه شده و سپس در دوره اسلامی به وسیله عبدالله بن علی الدندان از پهلوی به عربی ترجمه شده است (محمّدی، ص ۲۳۷، به نقل از ابن‌الدیم، ص ۳۰۳؛ تفضلی، ص ۳۲۰). این کتاب احتمالاً ترجمه کتاب چرکه (charaka) زاهد و پزشک معروف هند باستان بوده است (رضایی باغبیدی ۷ ص ۱۴۶، یادداشت ۷) و یعقوبی آن را با عنوان «شرک» ضبط کرده است (یعقوبی، ۱/ ۱۱۵).

ب) کتاب السموم: تألیف شاناق هندی که به وسیله کنکه از هندی به پهلوی ترجمه شد. این کتاب بعدها توسط عباس ابن سعید الجوهری به عربی نوشته شد (صفا، تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۰۸/۱).

ابن ندیم فهرستی از کتب پزشکی را که از هندی به پهلوی ترجمه شده بود نام می برد (ابن ندیم، ص ۴۲۱). همچنین، وی از متونی درباره پزشکی اسبان، مرغان شکاری و بیماری‌ها و روش معالجه آنها سخن به میان می آورد (ابن ندیم، صص ۴۳۸-۴۳۶).

۲. ستاره‌شناسی:

اسطوره‌ها و جهان‌بینی کهن ایرانی، بیانگر آن است که این قوم از دیرباز به دانش نجوم عنایت خاصی داشته‌اند. آگاهی ایرانیان از بروج دوازده‌گانه خورشید احتمالاً به واسطه ارتباط آنها با دانش اخترشناسی بابلی است اما همانند سایر علوم در عصر ساسانی، ستاره‌شناسی نیز مشمول نهضت علمی و فرهنگی در این دوره واقع شده است. بدین ترتیب، اندیشمندان دوره ساسانی، تجارب علمی خویش را با دانش نجوم هند و یونان آمیختند و برآیند این تحول علمی به مثابه درخت تناوری شد که در دوران اسلامی به بار نشست و پایه‌های عظیم نجوم اسلامی را ایجاد کرد (بهار، ص ۵۶: Gutas, p.45; Henning, pp.65-114). با این همه، وجود زیج‌هایی نظیر «زیج شهریار» و رصدخانه‌هایی که بعدها مورد استفاده دانشمندان دوره اسلامی قرار گرفت همچنین آثاری که از نجوم دیگر ملت‌ها به پهلوی ترجمه شد بیانگر آن است که عهد ساسانی، دوران درخشش دانش نجوم نیز بوده است. چنانچه به قول طبری در دربار خسرو پرویز همواره ۳۶۰ تن منجم حضور داشته‌اند (تقی‌زاده، ص ۳۱۳). صاعد اندلسی در «طبقات الامم» گزارش ارزشمندی در باب آگاهی ایرانیان دوره ساسانی از دانش ستاره‌شناسی داده است. وی همچنین به کتبی اشاره می‌کند که ایرانیان در باب احکام نجوم داشته‌اند. یکی از این آثار کتاب جاماست و دیگری کتابی در صور درجات فلک منسوب به زردشت بوده است (همان، ص ۳۱۴؛ تاریخ ادبیات ایران، ۱۰۴/۱).

بنا به اشاره یعقوبی، ستاره‌شناسان ایرانی در عهد ساسانی از تجربه و دانش هندیان برخوردار بوده و به ترجمه آثار آنان می‌پرداخته‌اند (یعقوبی، ۱۱۵/۱). وجود اصطلاحات نجومی در متون فارسی میانه نیز خود دلیل دیگری بر گسترش این دانش در عهد ساسانی است. این اصطلاحات پاره‌ای به زبان فارسی میانه است و برخی شامل وام‌واژه‌هایی است که به واسطه ترجمه آثار نجومی از هندی، یونانی و دیگر زبان‌ها وارد زبان فارسی میانه شده؛ برخی از این اصطلاحات که در متونی نظیر بندهشن و برخی متون مانوی پراکنده‌اند عبارتند از: «اختر مار» (ستاره‌شناس)، «زمین پیمانی» (اندازه‌گیری زمین)، زیج هندوان، خانه‌های ماه، زایچه، کوشای هندی (دومین برج نجومی در هند) و هورای یونانی (hora) (تفضلی، ص ۳۱۶).

برخی آثار مربوط به دانش نجوم که در عهد ساسانی به پهلوی ترجمه یا تألیف شده بودند عبارتند از:

۱- وزیدگ (=گزیده): این کتاب در باب احکام نجوم بوده که به وسیله والنس (Valens)، ستاره‌شناس رومی یا اسکندرانی در سده دوم میلادی تألیف و احتمالاً در عهد خسرو اول از یونانی به پهلوی ترجمه شده است. کتاب وزیدگ (=گزیده) در اصل شامل ده مقاله بوده اما پس از ترجمه به پهلوی، مطالبی به آن افزوده‌اند. سپس مترجمین دوره اسلامی آن را به عربی ترجمه کرده و به گونه معرب «البزیدج» (گزیده) نامیده‌اند. هر چند که اصل پهلوی و ترجمه عربی این اثر از میان رفته اما ابن ندیم و گروهی دیگر از دانشمندان دوره اسلامی از آن یاد کرده‌اند. ابن ندیم (الفهرست، ص ۳۲۸) نام این کتاب را به صورت تصحیف شده «الزبرج» ذکر کرده؛ «الزبرج» معرب واژه پهلوی wizidag به معنای «برگزیده» است. پیش از این، کتاب مذکور را به بوذرجمهر نسبت می‌دادند اما نالینو این انتساب را رد کرده و مؤلف آن را همان والنس می‌داند (نک: نالینو، ص ۲۳۹؛ تقی‌زاده، ص ۳۱۶؛ تفضلی، ص ۳۱۸؛ رضایی باغ‌بیدی، ص ۱۲۷، یادداشت ۸).

۲- تنگلوش: وی که همان تیوکروس بابلیاست تألیفی در نجوم داشته که ظاهراً در عهد خسرو اول از یونانی به پهلوی و در نیمه دوم سده ششم میلادی از پهلوی به

آرامی ترجمه شده است. در ترجمه این کتاب، اصطلاحات فارسی صور وجوه بروج دوازده گانه شرح داده شده و عقاید ایرانیان، هندیان و یونانیان را در این باب، مطرح کرده و بدین ترتیب، ویژگی ترجمه های عهد ساسانی را نمایان ساخته است. این اثر که در میان منجمین اسلامی از شهرت بسیار برخوردار بوده و در حدود سده دوم هجری با عنوان «الوجوه و الحدود» از پهلوی به عربی برگردانده شده و مورد اقتباس و استفاده منجمین اسلامی واقع شده است. متن کتاب تنگلویش همراه با کتاب ابومعشر بلخی با عنوان «المدخل الکبیر» که در سده ۲۳۵ هجری قمری تألیف شده به دست آمده و یکی از پژوهشگران، فرانتس بل، آن را با اصل یونانی کتاب تیوکروس مطابقه و چاپ کرده است (Boll, p.؛ نالینو، ص ۲۴۴؛ تقی زاده، ص ۳۱۷؛ تفضلی، ص ۳۱۹).

۳- زیج شهریاران: تألیفی است در احکام نجومی که احتمالاً در زمان شاپور اول تدوین یافته و اگرچه در زمره آثار تألیفی به شمار رفته، به شدت تحت تأثیر قواعد و اصول نجوم هندی بوده است (نالینو، ص ۲۲۹). منوچهر، موبدان موبد فارس و کرمان مؤلف «داتستان دینی» و «نامه ها» از این کتاب با عنوان «زیج شهریاران (zigī Šahryārān)» یاد کرده است (نامه ها، نامه دوم، فصل دوم، بند نهم). تألیف نهایی این اثر به احتمال در عهد خسروانشیروان انجام یافته و در سده دوم هجری به وسیله ابوالحسن تمیمی به عربی ترجمه شده است. افزون بر این، قفطی در «تاریخ الحکماء» از اخترشماری به نام اندرزگر پسر زادن فرخ یاد کرده که احتمالاً در اواخر دوره ساسانی می زیسته. وی تألیفی به نام «موالید» داشته که به وسیله مترجمین دوره اسلامی به عربی ترجمه شده است (نالینو، صص ۲۶۴-۲۶۱؛ تقی زاده، ص ۳۱۹؛ تفضلی، ص ۳۱۷).

۴. سایر علوم: افزون بر آنچه اشاره شد، در عهد خسروانشیروان بر اثر نهضت عظیم علمی و فرهنگی این دوره، کتب دیگری نیز در علوم رایج روزگار ساسانی به پهلوی ترجمه شد که در این میان می توان به رساله ای در علم کشاورزی به نام «ورزنامه» اشاره کرد. این رساله از یونانی به پهلوی ترجمه شد و بعدها با عنوان «الفلاحت الرومیه» از پهلوی به عربی گردانیده شد (صفا، تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۰۷).

برخی از مترجمین ایرانی که در انجام این نهضت عظیم علمی سهم عمده داشتند عبارتند از:

- **جورجیس پسر بختیشوع:** وی از دانشمندان بزرگی بود که ریاست بیمارستان گندیشاپور را به عهده داشت. جورجیس در دوره خلافت منصور عباسی به بغداد رفت و با گروه مترجمین دارالعلم بغداد به ترجمه آثاری از یونانی به عربی پرداخت. مهمترین اثر او ترجمه کتاب پزشکی «الکناش» از سریانی به عربی بود. پسر وی به نام بختیشوع، و نوه او به نام جبرائیل نیز تا اواسط قرن پنجم هجری قمری در بیت‌الحکمه بغداد به ترجمه آثار ارزشمندی در علوم پزشکی اقدام کردند.

- **ابوزکریا پسر ماسویه:** وی نیز از پزشکان جندی‌شاپور بود و چندی ریاست گروه مترجمین بیت‌الحکمه را به عهده داشت. ترجمه‌یها این دانشمندان نیز غالباً در زمینه پزشکی بود.

نتیجه:

پژوهشگران تاریخ علم به واسطه آنکه غالباً از سرزمین‌های غرب برخاسته‌اند، سرچشمه‌های دانش را در یونان باستان و نزد علما و فلاسفه آن سامان جستجو می‌کنند اما به نظر می‌رسد که این سرچشمه را باید در ایران باستان و نزد مغان ایرانی جستجو کرد. برای این ادعا، شواهد از اوستا و گزارش‌های مورخین باستان ارائه گردید. آنان که در بررسی و واکاوی علوم همواره از روش‌های عالمانه بهره می‌گیرند و از تعصب‌های قومی و نژادی عاری‌اند، ممکن است استدلال‌های ارائه شده را بهتر باور کنند. بنابر آنچه در بالا اشاره شد، مغان ایرانی (یا روحانیون عهد ماد) با آموزش علوم ریاضی و نجوم از بابل و دیگر سرزمین‌های همسایه ایران به گسترش دانش‌های زمانه پرداختند و آنگاه که پایه‌های جهان‌بینی و فلسفه ایرانی را استحکام بخشیدند، به انتقال آن به میان دیگر ملل همت گماشتند. ایران در عهد هخامنشی از نیروی ارزشمند سیاسی، نظامی، اقتصادی و علمی برخوردار بود. بنابراین، توانایی انتقال علوم را به دیگر سرزمین‌ها

داشت. شهربان‌های ایرانی نمایندگان سیاسی و فرهنگی ایران زمین در سایر کشورها بودند و معمولاً کسانی از روحانیون و دبیران را نیز همراه داشتند که قادر بودند با موفقیت به انتقال اندیشه و جهان‌بینی ایرانیان به آن سرزمین‌ها بپردازند. در واقع، به نظر اینجانب، دانش و علوم پس از رشد و تعالی در مشرق زمین و در میان ایرانیان، به سرزمین‌های دیگر راه یافت و پس از بهره‌جویی از تکامل بیشتر، دوباره به مشرق زمین بازگشت. در عهد اسلامی با ایجاد بیت‌الحکمه در بغداد و ترجمه آثار علمی به زبان عربی، مجدداً به تعالی و تکامل دانش و فلسفه پرداختند و آن را به جهان غرب سپردند. امروزه همه دانشمندان و پژوهشگران غرب و شرق اذعان دارند که دانش و فناوری مغرب زمین وامدار علمای جهان اسلام و سرزمین‌های مشرق زمین‌اند. بدیهی است ایرانیان و مراکز علمی، نظیر جندی‌شاپور در روند این تعامل و تکامل علوم، سهمی گران و بسزا داشته‌اند.

منابع:

- ۱- آذرنوش، آذرتاش، راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش.
- ۲- ابن‌الندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.
- ۳- ابن‌خلدون (عبدالرحمن بن خلدون)، مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲ جلد، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹ ه.ش.
- ۴- ابوالفداء، المختصر فی اخبارالبشر، ۲ مجلد، دارالمعرفه مجلد ۱، جزء ۱، بیروت.
- ۵- افشار، ایرج، اسکندریه (روایت فارسی کالستینس دروغین)، تهران، ۱۳۴۳ ه.ش.
- ۶- بنونیست، امیل، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۷- بویس، مری، گوسان پارتی و سنت نوازندگی در ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، کتاب توس، تهران، ۱۳۶۹ ه.ش.

- ۸- _____، تاریخ کیش زردشت، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، ۳ جلد، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۹- بهار، محمدتقی، ترجمه چند متن پهلوی، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۴۷ ه.ش.
- ۱۰- پیگولوسکایا، ن.، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، چاپ دوم، شرکت علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.
- ۱۱- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ه.ش.
- ۱۲- خطیبی، حسین، فن نثر در ادب فارسی (تاریخ تطور و مختصات و نقد نثر پارسی از آغاز تا پایان قرن هفتم، جلد اول، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۶ ه.ش.
- ۱۳- دباکنونوف، میخائیل میخائیلوویچ، تاریخ ایران باستان، ترجمه روحی ارباب، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲ ه.ش.
- ۱۴- _____، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹ ه.ش.
- ۱۵- رضایی باغبیدی، حسن، «واژه‌گزینی در عصر ساسانی و تأثیر آن در فارسی دری»، نامه فرهنگستان، سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۱۶- زرین‌کوب، عبدالحسین، از گذشته ادبی ایران، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۱۷- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ چهارم، تهران، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- ۱۸- _____، حماسه‌سرایی در ایران (از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری)، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۱۹- _____، تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران (از آغاز تا پایان عهد صفوی)، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۶ ه.ش.
- ۲۰- _____، تاریخ ادبیات ایران، جلد اول، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۲۱- _____، تاریخ ادبیات ایران، جلد سوم، بخش دوم، چاپ یازدهم، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۷۳ ه.ش.

- ۲۲- فرای، ریچاردن، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۳ هـ. ش.
- ۲۳- قریب، بدرالزمان، وستره جاتکه (داستان تولد بودا به روایت سغدی)، نشر آویشن، بابل، ۱۳۷۱ هـ. ش.
- ۲۴- قریب، عبدالعظیم، کللیکه و دمنه، تهران، ۱۳۶۸ هـ. ش.
- ۲۵- کریستنسن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۷۸ هـ. ش.
- ۲۶- کلیما، اوتاکر، تاریخچه مکتب مزدک، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۱ هـ. ش.
- ۲۷- لوکونین، ولادیمیر گریگوریوویچ، تمدن ایران ساسانی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲ هـ. ش.
- ۲۸- محبوب، محمدجعفر، درباره کللیه و دمنه، تهران، ۱۳۳۶ هـ. ش.
- ۲۹- محمدی، محمد، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، چاپ سوم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۴ هـ. ش.
- ۳۰- _____، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، جلد اول، تهران، ۱۳۷۲ هـ. ش.
- ۳۱- مسعودی، ابوالحسن علی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۲ جلد، چاپ چهارم، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش.
- ۳۲- مینوی، مجتبی، نامه تنسر به گشتسپ، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۴۵ هـ. ش.
- ۳۳- نامه‌های منوچهر: نک Dhabhar.
- ۳۴- نالینو، کرلو آلفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۹ هـ. ش.
- ۳۵- نولدکه، تئودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، چاپ چهارم، نشر سپهر، تهران، ۱۳۶۹ هـ. ش.
- ۳۶- یارشاطر، احسان، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد سوم، قسمت اول، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۳ هـ. ش.
- ۳۷- _____، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد سوم، قسمت دوم، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۷ هـ. ش.

۳۸- یعقوبی، ابن‌واضح (احمد بن ابی یعقوب)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، دو جلد، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.

منابع خارجی:

- 1- Asmussen, J.P.; "Barlaam and Iosaph", Encyclopaedia Iranica, III, London-New York, 1988, p.801.
- 2- Bailey, H.W.; Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books, Ratanbal Katrak Lectures, Oxford, 1943.
- 3- Boll, Franz, Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternkunde, Leipzig, 1903.
- 4- Boyce, Mary, The Letter of Tansar, Roma, 1968.
- 5- -----; Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices, London and New York, 1987.
- 6- -----; Textual Sources for the Study of Zoroastrianism, The University of Chicago Press, USA, 1990.
- 7- Dhabhar, B.N.; The Epistles of Manushchir, Bombay 1912.
- 8- Frye, Richard N.; The Golden Age of Persia (The Arabs in the East), Weidenfeld-London, 1993.
- 9- Gero, S.; "Only a Change of Masters? The Christians of Iran and the Muslim Conquest", in: Transition Periods in Iranian History, (Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau, 22-24 Mai 1975), Societas Iranologica Europaea, Studia Iranica. Cahier 5, 1987.
- 10- Hinnells, John R., Persian Mythology, 1988.
- 11- Josephson, Judith, The Pahlavi Translation Technique as Illustrated by Hom Yasht, Uppsala 1997.
- 12- Madan, D.M., Dendkart, Bombay 1911.
- 13- Richter-Bernburg, Lutz; "Boktišū" in: Encyclopaedia Iranica, IV, London-New York, 1990.
- 14- Schwartz, M., "The Religion of Achaemenian Iran", The Cambridge History of Iran, 2 (The Median and Achaemenian 15-Periods), edited by Ilya Gershevitch, Cambridge, 1993.
- 16- Shaked, Sh., From Zoroastrian Iran to Islam, (Studies in Religious History and Intercultural Contacts), Variorum, USA, 1995.
- 17- Sims-Williams, N.; The Christian Sogdian Manuscript C2, Berlin, 1985.

- 18- Wiesehofer, Josef.; Ancient Persia, (From 550 bc to 650 ad), Translated from German to English by Azizeh Azodi London-New-York, 1996.
- 19- Zaehner, R.C., The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961.
- 20- -----; Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford, 1955.



ویژگی‌های زبانی جامی در نفحات الانس

دکتر احمد خاتمی

دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی

(از ص ۴۳ تا ۶۰)

چکیده:

هدف اصلی این مقاله، بررسی ویژگی‌های زبانی جامی در نفحات الانس است و نویسنده کوشیده تا با تحقیق در نفحات، کاربرد لغات، ترکیبات، افعال، عبارات عربی، عبارت‌های فعلی و اشتراک لفظی را جست‌وجو کند و میزان تأثیر آیات قرآنی و احادیث و اقوال مشایخ و امثال عربی را در این کتاب بسنجد و برای شناخت بیشتر، ویژگی‌های دیگری، مانند دوگان‌سازی، کاربرد خاص کاف تصغیر و جابه‌جایی افعال و حروف را متذکر شود و در ضمن از توجه جامی به آداب و رسوم صوفیان و فرهنگ عامه به عنوان یک ویژگی سبکی یاد کند.

واژه‌های کلیدی: نفحات الانس، نثر فارسی، سبک‌شناسی، فرهنگ مردم، آداب و

رسوم صوفیانه.

مقدمه:

نفحات الانس، مهم‌ترین اثر نورالدین عبدالرحمن جامی و مشهورترین و زیباترین نثر قرن نهم هجری قمری، تحریر دیگری است از طبقات الصوفیه انصاری که با بهره‌مندی از منابعی دیگر، مانند کشف‌المحجوب هجویری و اسرارالتوحید محمدبن منور، مناقب افلاکی و مصباح‌الهدایه عزالدین کاشی، فراهم آمده است. بنابراین زبان جامی در نفحات، ثمره درختی است که ریشه در متون کهن و زمان‌های پیشین دارد. از این روست که زبان او گاهی آمیخته با تکلف و تصنع و گاهی روان و همراه با ذوق شاعرانه است.

حوزه‌هایی که در تشخیص زبان جامی در نفحات قابل بررسی است، از این قرارند: حوزه لغات، ترکیبات و افعال که در ضمن بررسی اجمالی آنها به مسائلی مانند لغات عربی، ترکیبات و عبارات عربی، اثرپذیری از فرهنگ مردم و بعضی از توانایی‌ها و نارسایی‌ها اشاره شده و با ارائه آمار و ارقام و ترسیم نمودار، سعی شده است تا تصویری کلی از ویژگی‌های زبانی نفحات الانس فراهم آید.

لغات:

آشنایی جامی با متون کهن و بهره‌مندی از آنها سبب انتقال مجموعه‌ای از لغات و ترکیبات به قرن نهم هجری شده است. هر چند جامی کوشیده است تا به هنگام بازگرداندن متون، از واژگان، ترکیبات و اصطلاحات روزگار خود بهره گیرد، اما در بعضی موارد گزیری از نقل آنها نداشته و شاید هم امانت‌داری‌اش او را از دخل و تصرف در بعضی از اقوال بازداشته است. به هر حال آنچه در نفحات موجود است، دایره لغوی وسیعی است که زمینه‌جستن و اندیشیدن را برای محققان فراهم می‌آورد. در میان واژگان نفحات، علاوه بر لغات رایج در متون معاصران جامی، واژگانی وجود دارد که بعضاً مهجورند و یا معانی خاصی از آنها استنباط می‌شود؛ مثلاً:

اختصاص = دوستی (۵۵۶)؛ انتقال = درگذشت (۵۴۳)؛ اهالی = شایستگان (۵۵۳)،
 (۵۹۷)؛ ایستادن = شروع کردن (۵۸، ۷۱، ۳۵۲)؛ بابت = در خور (۱۱۶، ۳۴۳)؛ بایست =
 انگیزه، ضرورت (۲۰۹، ۲۸۴، مکرر)؛ پیچیدن = غمگین شدن؛ افسرده شدن (۱۸۹، ۱۹۵،
 ۳۲۷)؛ پیرایه = ظرف (۱۹۸)؛ تپیدن = بی‌قراری کردن (۱۹۶، ۳۵۶)؛ تَزَر =
 زمستانی (؟) (۳۵۴، ۸۲۲)؛ تشنامار = تشنگی (۳۵۳)؛ چیده = برگزیده (۲)؛ خجیدن =
 خزیدن (۴۱۹)؛ خچنده = خزنده (۲۸۶)؛ خشن = خشک (۵۸۲)؛ روستره = هوله (۱۳۶)؛
 سرد = بی‌ارزش، سیر = بیزار (۲)؛ کد خدا = داماد (۴۶۰)؛ کوفته = آزرده (۴۰۶)؛ گرا =
 دلا (۱۳۳، ۳۵۸)؛ مارستان = بیمارستان (۵۸۶)؛ ماشوکه = معشوقه (۳۴۱)؛ مانا =
 گویا (۶۰۲)؛ ناداشت = درویشی (۲۰۹).

۱- ترکیبات:

از ویژگی‌های دیگر نفحات، کثرت ترکیبات لغوی آن است. تعدادی از این ترکیبات، میراث متون کهن و تعدادی برگرفته از زبان مردم و برخی ساخته خود جامی است؛ نمونه‌هایی از ترکیبات:

الف: ترکیبات کنایی:

برباد دادن چیزی را (۲۲، ۹۵)، پایتا بر سر بستن = کار نامعقول انجام دادن (۹۶)،
 پستان خشک کردن (۳۸۷)، خاکستر بر سر کردن (۶۵)، زبان به کسی دراز کردن (۵۷)،
 ربقه از گردن برداشتن (۱۱)، صفرا بر سر و دماغ زدن (۳۶۶، ۳۷۲) و

ب: ترکیبات وصفی:

تصاریف مشهوره (۴۳۱)، چراغ مرده (۲۴۲)، خدمت بلیغ (۱۲)، خرده ظاهر (۲۷۶)،
 روزگار دراز (۱۰۷)، عزم ثابت (۸)، عید میهن (۱۹۱)، فراست عظیم (۱۹۴)،
 مردعجمی (۱۷۶)، نساء عارفات (۶۱۳)، نعلین گسسته (۳۲۱)، نیست هست نما (۳۷۹) و

ج: ترکیبات وصفی مقلوب:

پیراندیشه (۱۰۴)، پیشین بار (۱۷۵)، پیشین خاطر (۲۳۱)، پیشین کس (۲۸، ۳۰، ۲۷۲)، تازه روی (۱۲۱)، تیزفهم (۱۷۹)، تیزوقت (۷۷)، دل تشنه (۸۱)، مهینه نسبت (۱۱۶)، نان پاره (۱۷۲)، نیکو طریقت (۱۴۶).

د: ترکیب عطفی:

اخذ و اعطا (۹)، چون چرا (۳۲)، حوادث و نوازل (۴)، خلا و ملا (۱۳۱)، خلاصی و مناصی (۶)، دی و فردا (۱۰۴)، ساز و برگ (۱۴۵)، ساهی و لاهی (۴)، فسق و فجور (۱۱)، غایات و نهایت (۶)، غلّ و حقد (۶۵)، مأذون و مأمور (۶)، محمّدت و ثنا (۱۲)، معاصی و مناهی (۱۰)، معرّا و میرّا (۹)، وسایط و روابط (۴).

هـ: ترکیبات فعلی:

آستین افزونی (۴۴)، ابریق دار (۱۷۹)، حرمت داری (۸۱)، حصیر باف (۱۲۷)، دعوی داری (۶۹)، رکوه دار (۴۹)، سخن افزونی (۱۲۶)، صحبت دار (۱۸۱)، طاعت داری (۸۱)، کبودپوش (۴۷)، ماتم زده (۴۷)، مرقع پوش (۱۷۳)، مرقع دار (۳۰)، موشگیر (۵۰) و

۲- اضافات:

آوردن اضافات خاص (تشبیهی، استعاری و...) از دیگر ویژگی‌های مشهود در نثر جامی است که به عنوان آخرین شاعر ممتاز قبل از پیدایش سبک هندی و نزدیک‌ترین ادیب به این دوره، که شعرای آن ترکیبات را به گونه‌ای خاص می‌ساخته و با معانی و مفاهیمی تازه به کار می‌گرفته‌اند، این گونه ترکیبات در آثار وی از لطافتی خاص برخوردار است.

آفت غفلت (۱۶۰)، ارادت خلوت (۱۵۰)، استدعای دعا (۵۲)، استقصای امنیت (۲)، اسقاط جاه (۹۹)، اسقاط ملامت (۱۰)، اکثار طاعات (۲)، امضای نیت (۲)، بحر جمع (۶)، برکت درویشان (۱۴۹)، بوراق کشف (۱۰)، پاره زر (۱۴۵)، پس پشت (۷۵)، تیسیر مراد (۶۷)، جاده فقر و فنا (۲)، حرارت طلب (۱۰)، خانه صحبت (۱۰۷)، خفته گرسنه (۶۷)، راستی خاطر (۸۳)، ساحل تفرقه (۶)، سخنان چیده (۲)، سرای بهانه (۱۹۳)، سنگ تفرقه (۱۵۷)، غایله غوایت (۲۳)، لباس غنا (۹)، مرتع اباحت (۱۰)، موت ابیض (۶۳)، موت احمر (۶۳)، وحشت تنهایی (۹۴) و ...

۳- به کار گرفتن ترکیبات در معانی و مفاهیم خاص:

یکی از مختصات نثر جامی، به کار گرفتن ترکیبات در معانی خاص است؛ به گونه‌ای که چنین ترکیباتی، پیش از جامی و پس از وی در معنی مستعمل او به کار گرفته نشده یا به ندرت استفاده شده است؛ مانند ادب گوش داشتن = رعایت ادب کردن (۳۷۲)؛ اذن کردن = اجازه دادن (۲۴۵، ۵۰۸)؛ از خود دریافتن = از خود دیدن، به خود اجازه دادن (۴۱۰)؛ اکراه کردن = وادار کردن (۵۱۱)؛ باد کردن = باد زدن (۲۰)؛ باز دادن = گفتن (سلام باز دادن) (۲۲۵)؛ باز نهادن = تکیه دادن (۲۱۷)؛ با کم آمدن = کم کردن (۲۵۵)؛ با یاد دادن = به یاد آوردن (۳۰۲)؛ به زیان آوردن = تباه کردن (۱۶۰)؛ بی‌بها بودن = بسیار پرقیمت بودن (۱۰۷)؛ بیرون دادن = آشکار کردن (۶۲۷)؛ بی‌کار بودن = بی‌اثر و غیرمفید بودن (۶۶)؛ پاس داشتن = جست‌وجو کردن (۳۵۵)؛ تصحیح فرمودن = تأیید کردن (۴۳۸)؛ جای‌گیر شدن = مؤثر شدن (۳۳۵، ۳۸۷)؛ درخوراندن = گنجاندن (۳۰۰)؛ دعا کردن = نفرین کردن (۳۹)؛ سرداد = رها کردن (۲۴۱)؛ فرو گرفتن = مسخره کردن (۴۰، ۳۷۶، ۵۵۶)؛ کوک کردن = بانگ کردن (۲۹۷).

۴- استفاده از لغات و ترکیبات و عبارات عربی:

الف: لغات عربی:

نفحات اگرچه نسبت به متون کهن و هم عصر خود فارسی تر و روان تر است، اما بسامد کلمات عربی در آن کم نیست. تحقیق نشان می‌دهد که بخش‌های مختلف نفحات، بنابراین که ترجمه باشد یا نقل قول یا اقتباس، با یکدیگر تفاوت دارد و بسامد واژگان عربی در همه بخش‌های کتاب یکسان نیست؛ مثلاً، در مقدمه و بخش نخست کتاب که مؤلف درصدد تعریف و توضیح مبانی و اصطلاحات صوفیانه است، بسامد کلمات عربی از بخش‌های دیگر به گونه‌ای محسوس، بیشتر است. در این تحقیق با طبقه‌بندی کتاب براساس تعداد صفحات به نتایجی رسیده‌ایم که نشان می‌دهد بالاترین بسامد در صفحات ۱۵۰- و پایین‌ترین بسامد بین صفحات ۲۵۰-۲۰۰ است.

بدیهی است اگر نتوان برای این ناهمگونی علتی جست‌وجو کرد، باید آن را یکی از نقاط ضعف نفحات و نشانه عدم توانایی جامی در ارائه نثری یکنواخت دانست.

ب: ترکیبات و عبارات عربی:

نفحات‌الانس سرشار است از ترکیبات و عبارات عربی؛ اعم از آیات قرآنی، احادیث، عبارات دعایی، سخنان بزرگان صوفیه، اشعار و امثال عربی و

بررسی انجام شده نشان می‌دهد بیشترین درصد ترکیبات و عبارات عربی به «اقوال مشایخ» و کمترین درصد به «امثال عربی» اختصاص دارد.

درصد استفاده از ترکیبات و عبارات عربی در نمونه آماری به این شرح است:

نوع	درصد
ترکیبات عربی	۴۶/۴٪
اشعار عربی	۱۵/۷٪
عبارات دعایی	۱۲/۵٪
آیات قرآنی	۱۱/۶٪
احادیث	۴/۶٪
امثال عربی	۱/۹٪

۵- افعال:

فعل، رکن اصلی و اثرگذار بر ارکان دیگر جمله است. آنچه در مبحث فعل قابل توجه و در بررسی ویژگی‌های زبانی متون، کارگشاست، میزان توجه مؤلف به اقسام افعال و چگونگی به کارگیری آنهاست.

در این بخش با اشاره‌ای کوتاه به افعال ساده و مرکب، افعال پیشوندی و عبارت‌های فعلی، افعال فعال را شناسایی و کم و کیف کاربرد آنها را در نفحات مشخص می‌کنیم.

الف: افعال ساده و مرکب:

منظور از افعال ساده، افعالی است که به اعتبار صورتی که یافته‌اند، از یک ماده تشکیل شده‌اند و دارای اجزایی که بشود آنها را از یکدیگر جدا کرد، نیستند؛ و منظور از افعال مرکب، افعالی است که دو کلمه مستقل ترکیب شده و کلمه اول معمولاً اسم یا صفت است و در صرف فعل ثابت می‌ماند و کلمه دوم، فعل ساده است که صرف می‌شود.

بررسی‌های به عمل آمده نشان می‌دهد که در نفحات الانس، افعال مرکب، فعال‌تر است و جامی به جای افعال ساده، بیشتر از افعال مرکب بهره گرفته است.

در نمونه آماری، نسبت کارایی افعال ساده به افعال مرکب ۱۰٪ است. نکته قابل توجه در مبحث افعال، آن است که بعضی از افعال ساده و مرکب جامی بومی کهنگی می‌دهد؛ مثلاً افعال ساده پسودن (۱۹)، تازاندن (۳۱)، زاریدن (۶۱)، شکیبیدن (۳۳)، مانستن (۲۹).

و افعال مرکب انخراط یافتن (۶)، فضیحت شدن (۲۱)، معاینه دیدن (۷)، نفقه کردن (۱۷۲).

ب: افعال ساده پیشوندی:

افعال ساده پیشوندی نفحات با پیشوندهای «اندر»، «بر»، «در»، «فرا»، «فرو»، «وا» ساخته شده است؛ مانند:

اندر آمدن (۱۸)، بازپوشاندن (۶۳)، برجستن (۳۲)، برنگریستن (۱۷۹)، درافتادن (۱۸)، درگذشتن (۹۱)، فرا رسانیدن (۸۱)، فراگرفتن (۷۲)، فروخواندن (۱۰۶)، فرونگریستن (۱۷۹)، وابرسیدن (۵۵).

فعال‌ترین پیشوندها در ساخت این‌گونه افعال، «باز» است و بعد از آن به ترتیب پیشوندهای «در»، «بر»، «فرو»، «فرا»، «اندر» و «وا» فعالند؛ به‌گونه‌ای که درصد کارایی پیشوندها در میان نمونه آماری چنین است.

پیشوند	درصد کارایی
باز	۳۰٪
در	۲۷٪
بر	۲۰٪
فرو	۱۱٪
فرا	۱۰٪
اندر	۱٪
وا	۱٪

ج: عبارت‌های فعلی:

منظور از عبارت‌های فعلی، گروهی از کلمات است که مجموع آنها روی هم مفهومی معادل یک فعل ساده یا مرکب بدهد؛ مانند آب بر روی زدن (۱۶۹) = شستن صورت؛ اجل کسی رسیدن (۴۰) = مردن؛ از دست ... جستن (۱۴۱) = رها شدن، گریختن؛ از دنیا رفتن (۳۷) = مردن؛ از راه برگشتن (۶۰) = منحرف شدن؛ با کسی آمختن (۱۴۴) = دوست شدن؛ بر زبان راندن (۸۸) = گفتن.

فراوانی استفاده از این‌گونه عبارت‌های فعلی که از مختصات زبان ادبی گذشته نیز بوده، در نفحات به اندازه‌ای است که می‌توان آن را از ویژگی‌های زبانی کتاب دانست.

ملاحظات دیگر؛

الف: اشتراکات لفظی:

از ویژگی‌های دیگری که در نثر نفحات وجود دارد و باید آن را از توانایی‌های جامی شمرد، استفادهٔ بهینه از معانی متعددی است که برای لغات و ترکیبات وجود دارد. با دقت در نثر جامی می‌توان به این نتیجه دست یافت که در آن تقریباً از همهٔ معانی الفاظ چند معنایی استفاده شده است؛ برای مقال:

افتادن:

۱. واقع شدن (۷۶، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۶۶، ۲۳۵ و...)، ۲. شدن (۵، ۲۵)، ۳. وارد شدن (۱۷۳، ۳۲۵).

اهل:

۱. زن، یا زن و فرزند (۷۷، ۵۶۸، ۵۸۱)، ۲. آشنا، محرم، مقابل نااهل (۱۵۵)، ۳. ساکن (۲۱۳، ۴۵، ۴۶۲ و...).

باب:

۱. باره (۲۵۱، ۲۵۸) (در این باب = در این باره)، ۲. گونه (۱۵۹).

بازداشتن:

۱. منع کردن (۸۷، ۳۰۳)، ۲. متوقف کردن (۳۶۶).

باز کردن:

۱. چیدن (۲۰۰، ۳۷۲)، ۲. کوتاه کردن (۳۲۴)، ۳. دور کردن (۳۶)، ۴. راندن (۲۸۳).

بالا:

۱. قد و قامت (۴۹۴)، ۲. بلندی، پشته (۱۸۳، ۲۷۰، ۳۲۲).

برآمدن:

۱. گذشتن (۷۳، ۸۳، ۲۲۵، ۲۳۴ و...)، ۲. بالا آمدن (۳۶، ۱۵۷).

برافروختن:

۱. روشن کردن (۱۵۶)، ۲. روشن شدن (۴۲۶).

برخاستن:

۱. قیام کردن (۹۷، ۱۳۲، ۲۸۶)، ۲. از میان رفتن (۸۸، ۱۱۶، ۱۲۳)، ۳. پدید آمدن، برپا شدن (۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۹ و...).

برداشتن:

۱. طول کشیدن (۲۹۵)، ۲. تحمل کردن (۱۷۱)، ۳. بالا گرفتن (۵۵۲)، ۴. بلند کردن (۸۲، ۱۵۶)، ۵. رفع کردن (۹۴).

برگرفتن:

۱. دریافتن (۵۷، ۷۱، ۸۴، ۱۷۲)، ۲. ادا کردن (۱۱۷، ۲۰۶، ۳۶۱).

به سر آمدن:

۱. اضافه آمدن (۷۳، ۳۳۸، ۳۶۷)، ۲. به پایان رسیدن (۱۹۳).

پیرایه:

۱. ظرف (۱۹۸)، ۲. زیور (۳۰۹).

حکمت:

۱. راز (۳۸۶)، ۲. سخن حکیمانه (۳۵۵).

حمل کردن:

۱. تحمیل کردن (۱۵۳، ۱۵۵)، ۲. تعبیر کردن (۵۵۳).

خدمت:

۱. حضرت (۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۴۷ و...)، ۲. کار کردن برای کسی (۹، ۱۲، ۳۸، ۹۸،

۴۲۸).

درگذشتن:

۱. عبور کردن (۱۱، ۹۱)، ۲. مردن (۲۹۱).

دیرگاه:

۱. زمانی دراز (۲۶۷)، ۲. دیروقت (۴۷۹).

دیوان:

۱. مجموعه آثار (۲۲۸)، ۲. دفتر حساب (۲۹۸).

سر:

۱. بزرگ (۲۸)، ۲. نیت و عزم (۶۰۴)، ۳. رأس (۵۸۵)، ۴. دهانه (۶۳۳)، ۵. بالا (۴۲۱)، ۶. اندیشه (۷۶)، ۷. آغاز (۳۴۵).

سیاست:

۱. تدبیر (۴۵۰)، ۲. گوشمال، کیفر (۴۰۳، ۵۲۵).

سیاهی:

۱. سواد = زراعت (۱۱۱)، ۲. مرگب (۵۳۴).

شکستن:

۱. از رونق انداختن (۵۸۱)، ۲. شکست خوردن (۲۲۴)، ۳. کشتن (۳۲۲)، ۴. شکست دادن (۲۲۵)، ۵. پاره کردن، خرد کردن (۵۸۳)، ۶. نقض کردن (۲۲۶).

فرا رسیدن:

۱. حاصل شدن (۳۱۳)، ۲. رسیدن (۳۰، ۳۶۷).

فراز کردن:

۱. بستن (۳۰۳)، ۲. پیش بردن (۱۵۶، ۴۷۷).

فرود آمدن:

۱. بیرون آمدن (۳۲)، ۲. پایین آمدن (۷۳، ۴۲۴).

کردن:

۱. خواندن (۴۰۸، ۵۰۲)، ۲. ساختن (۲۷، ۳۶۹)، ۳. بردن (۳۳۷).

گذاشتن:

۱. اجازه دادن (۵۸۷)، ۲. بخشیدن (۱۰۲).

گرداندن:

۱. تغییر دادن (۷، ۱۱، ۱۳۷، ۲۳۷)، ۲. تکرار کردن (۱۴۲)، ۳. غلتاندن (۲۵۰)، ۴. کردن (۱۵).

نشاندن:

۱. خاموش کردن (۱۵۶)، ۲. گماشتن (۱۴۱، ۱۹۸)، ۳. وادار کردن به نشستن (۵۷۲).

نقل کردن:

۱. ترجمه کردن (۵۵۸)، ۲. مردن (۳۸۸، ۴۰۰، ۴۰۲).

ب: اثرپذیری از فرهنگ مردم (فولکر):

آشنایی جامی با فرهنگ و زبان مردم زمان خود از یک سو و تسلط او بر آثار منظوم و منثور پشتیبان از سوی دیگر، این امکان را برای او فراهم آورده است تا بتواند در مجموعه آثارش علاوه بر واژگان کهنه و قدیمی در متون ادب فارسی، از لغات عامیانه زمان نیز بهره گیرد.

در بررسی نفحات الانس به مجموعه‌ای از واژگان و ترکیبات و عبارات بر می‌خوریم که از زبان و فرهنگ مردم گرفته شده است. این مجموعه را می‌توان در چهار بخش: امثال، مشاغل، آداب و رسوم (عامیانه/ صوفیه)، پوشش و انواع آن، مطالعه نمود:

- امثال:

در نفحات بالغ بر شصت مثل فارسی به کار رفته که بعضی از آنها در متون گذشته نیامده و بعضی از آنها در کتاب‌های امثال و حکم، از جمله امثال و حکم علامه دهخدا، ثبت نشده است.

نمونه‌ایی از امثال فارسی نفحات: آب که نرود، تیره گردد (۲۱۵)؛ آدمی مجرای عیب است (۱۲۲)؛ از سلسله کس به جایی نمی‌رسد (۲۹۱)؛ بندگی با خواجگی

راست نمی‌آید (۳۹۱)؛ دعا پیش از نزول بلا باید (۱۴۲)؛ صیقل بر روی آینه باید (۳۹۵) و....

- مشاغل

کثرت ذکر مشاغل و حرف در نفحات الانس به حدی است که می‌توان این کتاب را از منابع قابل توجه جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی تا قرن نهم دانست؛ مشاغل و حرفی که امروز شاید اثری هم از آنها به جای نمانده و یا با نام و شیوه دیگری رواج یافته است؛ مانند اگار = کشاورز (۲۵۹)؛ بوته‌گر = سفالگر (۳۴۷)؛ حدّا = کفاش (۲۴۳)؛ خبّاز = نانوا (۹۹)؛ حرّاز = موزه دوز (۷۲)؛ خزّار = پوستین‌فروش (۷۹)؛ خواص = زنبیل‌باف (۱۳۸)؛ دبّاس = گیرنده و فروشنده شیره خرما (۳۴۸)؛ دقّاق = آردفروش (۲۹۷)؛ زیّات = روغن‌فروش (۱۳۲)؛ سرّاج = زین‌ساز (۲۸۹)؛ سَمّاک = ماهی‌فروش (۵۲)؛ شَقّاق = هیزم‌شکن (۱۸۳)؛ قَصّار = جامه‌شوی (۵۹)؛ ورّاق = کاغذفروش، صحاف (۱۲۳) و....

- آداب و رسوم:

نفحات الانس، مشحون است از آداب و رسومی که در فرهنگ مردم زمان جامی و پیش از او رایج بوده است. بعضی از این آداب، عمومی است و بعضی اختصاص به سلسله صوفیه دارد:

- آداب و رسوم عامیانه:

آب دهان به سمت قبله نینداختن (۴)، به نشانه احترام و نگاه داشتن آداب اماکن مقدّسه؛

ازار خشک آوردن (۲۰۶)، که از آداب استحمام و نشانه احترام به شخص بوده است؛

با پای برهنه و آتش بر سر آمدن و بر در ایستادن (۴۲۹)، به منظور عذرخواهی؛

برهنه کردن سر گنهکار در هنگام تعزیز (۵۱۲)؛
بوسه بر پای کسی دادن (۳۳۲)، برای احترام؛ همچنین است: بوسه بر ران کسی
زدن (۴۷۷)، بوسه بر سر کسی زدن (۴۷)، بوسیدن زانو (۴۶۰)؛
خاک قدم به نیت شفا برگرفتن (۲۵۵)؛
دست را از سر گرفتن (۳۵۰)، به نشانه احترام؛
عود در گرما به سوزاندن (۲۰۶)، همچنین است: گلاب افشاندن (۲۰۶)؛
کفش کسی را به سویی گردانیدن تا او به آن جانب سفر کند (۴۷۲)؛
کفش کسی را راست نهادن (۳۷۰)، ظاهراً به معنی جفت کردن کفش و نشانه
احترام بوده است؛
ولیمه دادن به وقت زن خواستن (۲۸۱)؛

- آداب و رسوم صوفیانه:

آب وضو و کلوخ استنجا آوردن مریدان برای شیخ (۳۲۹)؛
اربعین نشستن مریدان با شیخ (۴۵۲)؛
ایستادن مرید با ابرق پرآب بر در خلوت شیخ (۴۳۳)؛
به حوض افتادن و ذکر گفتن (۳۸۲)؛
پاره خرقة را به تبریک فرستادن و گرفتن (۴۷۶)؛
تعویذ و دعا خواستن مردم از شیخ (۵۳۴)؛
سجاده صوفیان به مسجد برون (۵۶۱)؛
کبود پوشیدن صوفیان (۴۷)؛
مراقب صورت شیخ بودن (۴۰۲)؛
مرقع پوشیدن و رکوه بر یک دست و عصا به دست دیگر گرفتن (۲۸۹)؛

نعره زدن درویشان در خلوت (۴۵۰)؛

- پوشش؛ انواع، چگونگی و لوازم آن:

ازار (۴۳، ۱۰۹، ۱۳۴ و...)، ازار خشک (۳۰۶)، برقع بستن (۶۳۱)، پای افزار (۱۵۰، ۲۸۴، ۲۸۶ و...)، پای افزار خشک (۳۲۲)، پایتابه (۶۹، ۹۶، ۲۷۹)، پلاس (۲۵۵)، پلاس پاره (۶۲۶)، پلاس سیاه (۲۵۵)، پوستین (۲۱۱، ۳۰۶)، تیریز جامه (۳۷۳، ۳۷۴)، ثیاب (۵۶۲)، جامه خواب (۶۶، ۲۵۲، ۳۳۳)، جامه سفید (۳۸۱، ۳۸۲)، جامه شاطرانه (۲۴۶)، جامه شیرازی (۲۴۴)، جبه (۴۳، ۳۵۲)، جبه شمینیه (۵۱۹)، جراب = جوراب (۱۰۲)، خرز موزه = دوختن کفش (۷۲)، خلق جامه (۲۳۴)، دراعه (۲۴۶)، دستار (۶۳۲)، دستارچه (۳۴۲)، دستار طبری (۲۹۷)، رویمال (هوله، دستمال) (۱۳۶)، شلوار (۳۷۹، ۴۹۴)، طراز جامه (۳۰۹)، طلیسان (۸۴)، عصابه (دستار) (۶۳۲، ۶۳۳)، فوطه (۳۲۲)، فوطه رملی (۱۵۶)، قبا (۴۵، ۴۸) و....

ج: استفاده از پیشوندها، پسوندها و حروف اضافه برای دستیابی به معانی و مفاهیم جدید:

باحتیاط = محتاط (۸۶، ۳۰۱)؛ بادب = مؤدب (۳۵، ۲۸۲)؛ بادعوی = مدعی (۳۵۰)؛ به تشویش = مشوش (۲۴۳)؛ به دندان = دندان‌دار (۶۰۷)؛ به راحت = آسوده (۲۹۵)؛ به رنج = رنجیده (۲۷۰)؛ به شبهت = شبهه‌دار (۲۰۳)؛ بشکوه = شکوهمند (۹۷، ۲۰۰، ۲۸۶)؛ بمدتی = برای مدتی (۳۸۲)؛ بفرد = برای فرد (۱۲۶)؛ در حساب = حسابگر (۴۲۸)؛ روزیمند = برخوردار (۱۱۵)؛ زیانمند = متضرر (۲۵۵)؛ نشانمند = با نشان (۱۱۹).

بعضی از نارسایی‌ها:

از آنجا که جامی نفعات را تحت تأثیر آثار پیشینیان فراهم آورده است، گه گاه ناهماهنگی‌هایی در به‌کارگیری افعال و جابه‌جایی آنها و یا حذف و تغییراتی در حروف بعضی از واژگان دارد و این در حالی است که صورت درست همان فعل یا کلماتی که نابجا و نادرست به کار گرفته شده‌اند، در عبارات دیگر آمده است.

الف: نمونه‌هایی از جابه‌جایی افعال:

ایستاد به جای ایستادم (۳۷۲): دادید به جای دادی (۳۱): رفتید به جای می‌رفت (۳۱): می‌گریخت به جای گریختند (۳۳۳): می‌گفت به جای می‌گفتم (۳۶۶): ندانستی به جای نمی‌دانستم (۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۲): ندیدی به جای نمی‌دیدم (۳۲۹، ۳۴۰).

ب: نمونه‌هایی از حذف و تغییر و جابه‌جایی حروف:

آرام به جای آرامش (۲۹۰): آسیا به جای آسیاب (۴۰۷): درست‌تر به جای درست‌تر (۷۸، ۹۰ و...)؛ سازوار به جای سازگار (۴۳۳)؛ سپارش به جای سفارش (۳۸۹)؛ سخت‌تر به جای سخت‌تر (۶۱۵)؛ سفناج به جای اسفناج (۳۵۳)؛ سلی به جای سیلی (۲۰۴، ۲۵۰ و...)؛ کلند به جای کلنگ (۲۹۶)؛ جراب و جورب به جای جوراب (۲۸۸)؛ خچنده به جای خزنده (۲۸۶)؛ مارستان به جای بیمارستان (۵۸۶)؛ ماشوکه به جای معشوقه (۳۴۱).

ویژگی‌های دیگر:

الف: دوگان‌سازی:

پاره‌پاره (۹۰)، تیزتیز (۶۳۱)، جوق جوق (۲۱۸)، چندین و چندین (۴۱)، چنین و چنین (۱۷۷)، حلقه حلقه (۲۱۸)، خرد خرد (۱۰۲)، خزان خزان (۷۷)، ساعت به ساعت (۶۴۳)، سوز به سوز (۳۵۹)، فلان و فلان (۵۳۷)، کشان‌کشان (۴۷۱).

گاه‌گاه (۱۰)، گرد بر گرد (۴۷)، گریان گریان (۶۲۵)، مشت مشت (۲۴۷)، می‌می (۳۳۳)، یکان یکان (۱۳۴)، یک یک (۱۵۱).

ب: کاربرد خاص از کاف تصغیر:

در نفحات علاوه بر استفاده متداول از «ک» تصغیر، گاهی استفاده و به کارگیری آن برای بعضی از کلمات، عجیب و خلاف قاعده می‌نماید و تلفظ را در بعضی از آنها مشکل می‌کند؛ مثلاً:

بوریا یک (۳۵۲): پارگک = پاره‌ای خرد و کوچک (۲۴۷): خانگک = خانه کوچک (۲۱۶، ۳۰۷، ۳۵۶، ۳۵۷): خیارک (۴) (۲۰۰): سگک = سگ کوچک (۲۶۲، ۳۲۰): طوطک = طوطی کوچک (۳۷۵): گیلیک = مرد گیلانی کوچک؟! (۴۳۴): مغولک (۴۵۳) و

ج: استفاده از تغییرات و ترکیبات خاص:

خانه دوست = مسجد (۴): خانه معظم معلی = کعبه (۵۷۲): خواجه خواجگان = ابلیس (۴۲۰): سر مهجوران = ابلیس (۴۲۰): دامگاه شیطان = دنیا (۳۸۴): سفید سیاه کن = نویسنده (۴۸۰) و

نتیجه:

از بررسی‌های انجام شده می‌توان نتیجه گرفت:

۱. نثر نفحات الانس یکدست و یکنواخت نیست و این ناهمگونی به دو سبب است:
الف: آن نفحات در واقع بازنویسی طبقات الصوفیه انصاری هروی است؛ توأم با حذف و اضافات و ترجمه لغات و تغییر عبارات؛

ب: جامی در تألیف نفحات علاوه بر طبقات الصوفیه از منابع دیگری که هر یک متعلق به دوره‌ای خاص از نثر فارسی است، بهره گرفته و گاه جملات و عبارات آنها را عیناً نقل کرده است.

۲. بررسی نفحات الانس نشان می‌دهد که جای در صدد ایجاد شیوه‌ای خاص در نگارش برآمده که در زمان او رایج نبوده است. پرهیز از نثر فاخر و متکلف، نزدیک شدن به فرهنگ و زبان مردم، استفاده کمتر از عبارات عربی در مقایسه با آثار پیشینیان و هم‌عصر و استفاده بهینه از لغات و ترکیبات از ویژگی‌هایی است که او را در ارائه چنین نثری یاری داده است.

۳. تحقیق نشان می‌دهد که جامی می‌خواسته و می‌توانسته است نثر فارسی را چنان‌که شایسته و بایسته است، بنگارد و از واژگان غیرفارسی تا حدّ ممکن پرهیز کند. بخش‌هایی از کتاب نفحات چنانکه در نمودار شماره ۲ نشان داده شده است، حکایت از این توانایی دارد.

منابع:

- ۱- جامی، نورالدین عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، به تصحیح دکتر محمود عابدی، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۴ ه. ش.
- ۲- انصاری هروی، طبقات انتشارات فروغی، ۱۳۸۰ ه. ش.

رساله‌ای کهن در تصوّف

دکتر حامد خاتمی‌پور

استادیار دانشگاه پیام‌نور مرکز کاشمر

(از ص ۶۱ تا ۸۴)

چکیده:

در میان دست‌نوشته‌های کتابخانه قره‌مان ترکیه، نسخه‌ای فارسی وجود دارد با موضوع زهد و تصوّف و متعلّق به سده هفتم. این اثر - که براساس قرائن و دلالت‌های متن در نیمه دوم قرن ششم تألیف شده است - از جهات بسیاری از جمله ساختار متن و تعداد حکایات، رباعیات و ابیات فارسی و نیز نثر کتاب و لهجه مؤلف دارای اهمیّت و اعتبار است. بدیهی است که این اثر می‌تواند مبنای تحقیقات تازه‌ای در حوزه نگارش‌های خانقاهی و عرفانی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: تصوّف، حکایات صوفیانه.

مقدمه:

تاکنون بسیاری از متون کهن فارسی، شناسایی و تصحیح شده و تحقیقات متعددی نیز در زمینه‌های گوناگون درباره آنها صورت گرفته است. با این وجود هنوز بسیاری از کتب و رسالات در گوشه و کنار کتابخانه‌ها و موزه‌ها یافت می‌شود که در حجاب گمنامی و ناشناختگی باقی مانده است. نگاهی گذرا به فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های مختلف، این سخن را تأیید می‌کند. بدیهی است که اگر این متون مورد توجه و تحقیق قرار گیرد و غبار فراموشی از رخسار آنها زدوده شود، چه بسا آگاهی‌های طُرفه و تازه‌ای درباره وجود ناشناخته فرهنگ و تمدن کهن سرزمین ایران به دست آید.

یکی از این متون - که در نوع خود متنی بدیع و کم‌نظیر است - رساله‌ای نسبتاً حجیم و مفصل در حوزه اخلاق و تصوّف و مشتمل بر صد باب و هزار حکایت درباره زاهدان و صالحان است.^۱ نام کتاب و نویسنده بر ما پوشیده است اما می‌توان با استناد به قرائن دورن متن به اطلاعاتی درباره مؤلف، سال تألیف و حوزه جغرافیایی نگارش متن دست یافت.

ذیلاً نسخه‌های دستیافته این رساله را به ترتیب تاریخ کتابت معرفی می‌کنیم و سپس به شناخت نویسنده و متن می‌پردازیم.

نسخه‌شناسی تطبیقی:

۱- نسخه کتابخانه قره‌مان:

این نسخه که ابتدا در کتابخانه قره‌مال ذیل شماره ۲ نگهداری می‌شد، اکنون در موزه قونیه ذیل شماره ۹۲۶ نگهداری می‌شود. جلد کتاب، قهوه‌ای و دارای شمشه است و کناره‌های آن، آراسته به جداول متعدد به طرز سلجوقی است. خط نسخه، نسخ و کاغذ آن از نوع آبادی و آهاردار است. ابعاد خارجی نسخه، ۲۴۳×۱۶۸ میلی‌متر و ابعاد داخلی آن نیز ۲۱۵×۱۴۷ میلی‌متر است. تعداد برگ‌های آن ۱۳۱ ورق می‌باشد که هشت برگ

از آغاز آن افتاده است. تعداد سطرها در هر صفحه، معمولاً ۲۳ سطر است اما در برخی صفحات به ۲۵ و ۲۷ سطر نیز نمی‌رسد. از برگ ۸۴ به بعد، سطور نسخه فشرده می‌شود و تعداد آنها تا ۳۰ سطر و بیشتر نیز می‌رسد.

عناوین ابواب و حکایات از آغاز تا برگ «۱۸» یکسره با قلم جلی و با شنگرف نوشته شده است و از این برگ تا پایان نسخه، به جز چند برگ انگشت شمار، تمام عناوین یا مرکّب سیاه کتابت شده است. البته لازم به ذکر است که برگ‌های آغازین نسخه نیز ابتدا عناوینش با مرکّب سیاه کتابت شده بوده و بعداً توسط کاتب و یا مالک نسخه با شنگرف بازنویسی شده است. در صفحاتی از نسخه، برخی از کلمات و عبارات با خطّ و مرکّبی دیگر، حذف و یا اصلاح و افزوده شده است و جالب آن است که بسیاری از این اصلاحات و افزودگی‌ها با ضبط نسخه کابل (سومین نسخه کتاب) برابر است. ظاهراً مالک نسخه، متن را با نسخه‌ای کاملتر و نزدیک به نسخه کابل مقابله می‌کرده است.

آغاز نسخه:

«[ابراهیم] ستنبه الکرمانی در بادیه شد مریدی با وی بود».

پایان نسخه:

«بدان خدای که محمّد را براستی بر خلق فرستاد اگر من بر تو چیزی می‌بینم».

ترقیمه نسخه:

«وقع الفراغ من نسخة هذا الكتاب يوم الجمعة في حاتم شهر المبارك رمضان، سنة ثلث [و] سبعين و ستمائة و كتب بخط العبد الضعيف المذنب المقرّب بذنبه داود بن عبدالعزيز بن قراگوز الجنزی. اللهم اغفر لمن قرأ و لمن كتب و لمن نظر فيه».

این نسخه که به عنوان نسخه اساس در تصحیح این متن مورد استفاده نگارنده قرار گرفته، دارای افتادگی‌هایی به شرح ذیل است:

پنج باب نخست و مقدمه باب ۶؛ باب ۱۳، یک حکایت؛ باب ۴۳، شش حکایت؛ باب‌های ۴۴ و ۴۵؛ باب ۴۶، شش حکایت؛ باب ۵۰، پنج حکایت؛ باب‌های ۵۱ و ۵۲؛

باب ۵۳، دو حکایت؛ باب ۵۷، یک حکایت؛ باب ۵۸، یک حکایت و نیمه؛ باب ۵۹؛ باب ۶۰، آغاز باب و حکایت یک؛ باب ۷۲، دو حکایت به صورت ناقص؛ از نیمه حکایت شش تا پایان باب ۱۰۰.

لازم به ذکر است که حکایات باب ۵۰ در اثر افتادگی ابواب ۵۱ و ۵۲، با حکایات باب ۵۳ آمیخته شده است.

نسخه قره‌مان، گرچه افتادگی‌هایی دارد، اما از حیث کهنگی نثر و اشتغال بر لغات و ترکیبات طرفه و نیز به اعتبار در برداشتن پاره‌ای از واژه‌ها که مطابق لهجه نویسنده آمده است، دستنویسی در خور تأمل است.

رسم الخط نسخه:

- ۱- حروف «ج، چ، ک، گ، ز، ژ، ب و پ» همه جا به صورت «ج، ک، ز و ب» آمده است.
- ۲- «که» به هر دو صورت «کی و که» آمده است.
- ۳- «کسره اضافه» به هر دو صورت «کسره و یاء» به کار رفته است.
- ۴- «یاء نکره و اضافه» در کلمات مختوم به‌های ناملفوظ به صورت همزه آمده است.
- ۵- «یاء نکره» در کلمات مختوم به صامت، در موارد متعددی - مانند لهجه امروزی مرکز و جنوب خراسان - به صورت کسره آمده است: بر ساحل از سواحل دریا می‌رفتم (۱۰پ)
- ۶- قاعده دال و ذال رعایت شده است.

- ۷- حرف «ت» در کلمات عربی به هر دو صورت گرد و کشیده دیده می‌شود.
- ۸- «است» پس از کلمات مختوم به مصوت بلند، بدون الف می‌آید و پس از کلمات مختوم به صامت نیز پیوسته و بدون الف نوشته می‌شود.

- ۹- حرف «آ» تقریباً همه جا بدون علامت مدّ (~) کتابت می‌شود.

- ۱۰- های بیان حرکت، هنگام جمع بستن با علامت جمع «ها» حذف می‌شود.
- ۱۱- بعضاً پس از مصوت‌های آو او، در حالت اضافه و غیراضافه، همزه می‌آید؛ سنگ‌ها عظیم، بالا.

۱۲- «در راه» و «بر راه» بعضاً به تشدید راء کتابت شده است؛ چاهی بود برّ راه ناگاه اندر افتاد (۱۰ر)

۱۳- «اند، ایم و اید» معمولاً جدا کتابت می‌شوند؛ غلامی‌ام، کجااند.

۱۴- غالباً در کلمات عربی، به جای همزه پس از الف، یاء آمده است؛ نایل، بایع.

۱۵- حرف اضافه «ب» متصل نوشته می‌شود.

۱۶- «یاء نکره، مصدری و ضمیر» بعضاً به صورت «ی» کتابت شده است.

۱۷- غالباً پس از حرف اضافه «از»، «الف» آغاز کلمات حذف می‌شود؛ ازیشان، ازو، ازین.

۱۸- برخی کلمات فارسی، مشکول کتابت شده است؛ بُرژند (۱۹ر)

۱۹- آیات و احادیث، غالباً مشکول است.

۲۰- در برخی مواضع، ضمه به جای واو عطف آمده است؛ «جماعتی جوانان دید به خمر زمر مشغول شده» (۲۲ر).

۲۱- معمولاً کلمه شعر برای اشعار عربی و بیت برای ابیات فارسی به کار می‌رود.^۲

۲۲- دو علامت «و» و «ن» برای فاصله‌گذاری میان مضاربع به کار می‌رود.

۲۳- آنچه و آنکه به صورت آنج و آنک نیز آمده است.

۲- نسخه کتابخانه توسف آغا:

این نسخه با شماره ۶۸۵۲ در کتابخانه یوسف آغا در شهر قونیه نگهداری می‌شود جلد آن، چرمی و دارای شیرازه و لفافه است. خط نسخه، نسخ و کاغذ آن از نوع ضخیم است و کاغذ برگ‌های ۷۳، ۷۵، ۷۸ و ۸۰ با دیگر اوراق متفاوت است. ابعاد خارجی نسخه، ۱۸۰×۲۶۸ میلی‌متر و ابعاد داخلی آن ۱۲۵×۲۰۳ میلی‌متر است. تعداد اوراق آن، ۱۲۳ ورق و هر صفحه ۲۵ سطر دارد. عناوین ابواب و حکایات تا برگ «۶۹» به شنگرف است و از آن به بعد تا پایان به جز چند نمونه - که عناوین با جوهر سیاه کتابت شده است - محلّ عناوین، سفید است و ظاهراً کاتب قصد داشته بعداً آنها را با شنگرف بنویسد.

آغاز نسخه:

«ای جوان عتاب با کی می کنی؟ گفت: فتح بینی و بین حبیبی».

پایان نسخه:

«بدان خدای که محمد را براستی بر خلق فرستاد اگر من بر تو چیزی می بینم».

ترقیمه نسخه:

«قد وقع الفراغ من نسخة هذا الكتاب في يوم الاحد في عشر آخر رمضان المبارك من يد العبد الضعيف... شمس الدین بن محمد بن محی الدین غفرالله له ... فی تایخ سنة احدی و سبعین و ثمانمائة»

دستنویس یوسف آغا، بسیار تمیز و خواناست و به جز موارد معدودی اختلاف، عیناً از روی نسخه قره‌مان استنساخ شده است، در نتیجه، افتادگی‌های آن - به جز در موارد ذیل - با نسخه قره‌مان مشترک است:

الف: باب‌های ۴ و ۵ که دستنویس قره‌مان فاقد آنهاست؛

ب: نسخه یوسف آغا در ابواب ۹ و ۷۴ یک حکایت، کمتر و در باب ۶۰ یک حکایت بیشتر دارد.

رسم الخط نسخه:

۱- قاعده دال و ذال رعایت می‌شود.

۲- حروف «ک، گ، ز، ژ» به صورت «ک و ز» نوشته می‌شود.

۳- حرف «آ» معمولاً بدون مد (~) نوشته می‌شود.

۴- مد (~) معمولاً بر روی صامت پیش از الف می‌آید؛ داری - یزداد - را.

۵- «که» به صورت «کی» نیز کتابت شده است.

۶- در برخی موارد زیر حروف «ج، خ و ص»، شکل کوچک آنها نیز نوشته شده است.

۷- «بر راه» و «در راه» بعضاً با تشدید حرف راء آمده است.

۸- «یاء نکره و اضافه» در کلمات مختوم به‌های ناملفوظ به صورت همزه آمده است.

۹- «یا نکره» بعضاً در کلمات مختوم به صامت، به صورت کسره می‌آید.

۱۰- کسره اضافه در برخی مواضع به صورت یاء آمده است.

۱۱- آنکه و آنچه بعضاً به شکل آنک و آنج کتابت شده است.

۱۲- آیات و احادیث و عبارات عربی به ندرت مشکول است.

۱۳- برخی از کلمات فارسی، مشکول کتابت شده است؛

بُیخارا - دَر بازار - بَروی

۱۴- بیش و بیشتر غالباً به شکل پیش و پیشتر نوشته می‌شود.

۱۵- «ان» جمع در برخی مواضع، جدا از کلمه و به شکل آن کتابت می‌شود؛

گوسفندان - کودک آن.

۱۶- عبارات دعایی غالباً به صورت مختصر می‌آید؛ صلح، رض، تع و رح.

۱۷- تمام صفحات رکابه دارد.

۱۸- دو علامت // و «و» برای پر کردن فضای خالی آغاز و پایان برخی سطور آمده است.

۱۹- علامت سه نقطه اسفهام :. غالباً در مواضعی که کلمه‌ای ناخوانا و مبهم است،

به صورت زوج، یعنی یکی بر روی کلمه و یکی در هاشم و مقابل آن کلمه، می‌آید. در

موارد معدودی نیز بر روی حرف «گ» آمده است.

۳- نسخه کابل:^۳

«اندازه نسخه ۲۴ در ۱۸ سانتی‌متر است. جلدش چرمی ضربی و ترنج و لچک دارد.

کاغذ نسخه نخودی رنگ است... چون یکی از کاتبان از مسطر استفاده کرده و اثر

خطوط مسطر بر کاغذ مانده صفحاتی چند، تیره‌رنگ شده است... کتابت نسخه را

می‌باید به نستعلیق دانست ولی به خط کاتبان متعدد. این نسخه، نمونه‌ای است شاخص

و قابل رسیدگی از کتاب‌هایی که کتابت آنها به چندین کاتب واگذار می‌شده است.

ظاهراً برای آن که در مدت بسیار کوتاهی سراسر کتاب به استنساخ درآید. به همین

لحاظ که کراسه به کراسه، خط کاتب فرق کرده است... تعداد سطور هر کراسه به

اختلاف ۲۱، ۲۳، ۲۷ سطر (و شاید جز آنها) است. عناوین ابواب و حکایات غالباً با شنگرف است و در برخی از صفحات، عنوان حکایت، سفید گذاشته شده تا بعداً با شنگرف نوشته شود. (افشار، ص ۱۷) استاد افشار براساس «شیوه عمومی و ظاهری خطوط نستعلیق و خصوصاً ریز و درشتی آنها» نوشته‌اند که این نسخه «به دست افراد مختلف (شاید بیست نفر بیش) کتابت شده است.» (همانجا)

آغاز نسخه (پس از بسمله):

«الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين؛
سپاس و ستایش مر خدایرا...»

پایان نسخه:

«أنا لانضع اجر من احسن عملا و الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
رسوله محمد وآله الطيبين الطاهرين برحمتك يا ارحم الراحمين»

ترقیمه نسخه:

«وقد تيسر الفراغ من كتبت هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب على يدى العبد
الضعيف الفقير الحقير الى الله الهادى، سيف الله بن عبيد الله^۱ الا سبيجى، يوم الجمعة،
الثالث من ذى الحجة سنة ثلاث و ثمانيم و ثمنمائه من الهجرة النبوية»

دستنویس کابل در مقایسه با دستنویس‌های قره‌مان و یوسف‌آغا، کامل‌تر و از جه
ضبط اشعار و برخی احادیث و عبارات عربی، درست‌تر است. این نسخه از آن روی که
آغاز و انجامش موجود است و اغلب افتادگی‌های دو نسخه قبل را تکمیل می‌کند حائز
اهمیت بسیار است.

لازم به ذکر است که بسیاری از نشانه‌های کهنگی نثر و لهجه - که در دستنویس
قره‌مان دیده می‌شود - در این نسخه به شکل جدیدتری تبدیل شده است.

نسخه کابل نیز در برخی ابواب و حکایات، افتادگی‌هایی دارد که ذیلاً آنها را بر
می‌شماریم:

«جدول تطبیقی سه نسخه قره‌مان، یوسف‌آغا و کابل»

نام نسخه	خط نسخه	تاریخ کتابت	آغاز نسخه	پایان نسخه	تعداد ابواب	تعداد حکایات	عنوان نسخه	کاتب	محل کتاب	مقدمه
قره‌مان	نسخ	جمعه پایان ماه رمضان ۶۷۳ هـ ق.	سنتبه الکرمانی در بادیه شد مردی با وی بود...	بدان خدای که محمد را براستی بر خلق فرستاد اگر من بر تو چیزی می‌بینم	۶۶	۶۸۵	-	داود بن عبدالعزیز بن قراگوز الجزری	-	-
یوسف‌آغا	نسخ	یکشنبه اواخر ماه رمضان ۸۷۱ هـ ق.	ای جوان عتاب با کی می‌کی...	//	۶۷	۷۰۳	-	شمش‌الدین بن محمد بن محمی‌الدین	-	-
کابل	نستعلیق	جمعه سوم ذی‌الحجه ۸۸۳ هـ ق.	بسمه الحمد لله رب العالمین و الصلوة و سپاس و ستایش مر خدایا	انا لانضع اجر من احسن عملا و برحمتک یا ارحم الرحمین	۹۴	۹۱۴	-	سیف الله بن عبدالله الاسپیجایی	-	دارد

نام کتاب:

متأسفانه نام این رساله، نامعلوم است و در هیچ یک از سه نسخه دستیافته آن، اشاره‌ای به نام کتاب نشده است. استاد افشار با توجه به تعداد حکایات متن و نیز موضوع آنها، این متن را «هزار حکایت صوفیان و...» نامیده‌اند (همانجا).

شناخت مؤلف:

نام و نشان مؤلف، همانند نام کتاب بر ما پوشیده است و تنها با استناد به قرائن درون متن می‌توان به اطلاعاتی درباره او دست یافت.

آن‌گونه که از مطالب متن و موضوعات ابواب آن بر می‌آید نویسنده ظاهراً پیشه واعظی داشته و این کتاب را نیز برای مجالس وعظ تألیف کرده است.^۵

نگاهی به فهرست ابواب کتاب و نیز برخی اشارات مؤلف، به نظر اصحاب تفسیر^۶ و برخی مباحث کلامی^۷ و همچنین نقل احادیث و اقوال و حکایات بسیاری از پیامبر، صحابه و مشایخ طریقت، نشان می‌دهد که صاحب این اثر در زمینه‌های تفسیر، کلام، فقه، حدیث، تاریخ، تصوّف و حتی شعر و ادب دارای مطالعه بوده است.

نکته دیگری که از متن بر می‌آید، مذهب مؤلف است. با توجه به نظر احترام‌آمیز مؤلف نسبت به اهل بیت پیامبر و به ویژه علی(ع) که در مواضع بسیاری همچون باب ۵۷ (فی صلة القرابة) دیده می‌شود می‌توان گفت که نویسنده، مذهب شافعی داشته است و با توجه به اعتقاد او به رؤیت خداوند در آخرت و نیز عقیده‌اش به نامخلوق بودن قرآن (باب ۸۲) و ردّ و طعن او در حقّ قدریه (باب ۸۳) می‌توان گفت که مؤلف هزار حکایت صوفیان، پیرو کلام اشعری بوده است.

لازم به ذکر است که نقل حکایتی از محمدبن الهیصم^۸ (باب ۵۹) - که از سران کرامیه و صاحب فرقه هیصمیه بوده است - می‌تواند دلیلی باشد بر ارتباط مؤلف با کرامیه و یا بهره‌گیری وی از منابع کرامی.

ساختار کتاب:

این کتاب، دارای صد باب و هر باب، شامل ده حکایت است. مؤلف پس از ذکر عنوان هر باب، آیه و حدیثی مناسب با آن عنوان می‌آورد و سپس به ذکر ده حکایت می‌پردازد. البته مؤلف در برخی ابواب همچون باب‌های ۵۳ و ۶۶ از شیوه معمول خود عدول نموده و بیشتر از ده حکایت آورده است. حکایات متن از نظر کوتاهی و بلندی

و نیز از نظر ساختار، متنوع و گوناگون است. چنان که می‌توان در این کتاب، حکایاتی در دو سطر و نیز حکایاتی بلند در یک صفحه و یک یک برگ مشاهده کرد. لازم به ذکر است که مؤلف، ذیل عنوان «الحکایة» لزوماً به نقل حکایتی که دارای عناصر یک داستان باشد نپرداخته است و در مواردی متعددی می‌بینیم که حدیث و یا خبر و قولی از پیامبر و یا عرفا، ذیل عنوان «الحکایة» آمده است.

نویسنده در پایان برخی از حکایات، اشعاری به عربی و یا به فارسی می‌آورد و معمولاً اشعار عربی را ترجمه می‌کند. شیوه او در این ترجمه، دو گونه است؛ برخی اشعار را خود به صورت منظوم به فارسی برمی‌گرداند که غالب این ترجمه‌های منظوم ارزش ادبی چندانی ندارد و در بعضی مواضع نیز به جای ترجمه لفظ به لفظ، یک رباعی نزدیک به مضمون ابیات عربی، می‌آورد.

عناوین و موضوعاتی که در این کتاب آمده است، در متون دیگری همچون تنبیه الغافلین و بستان العارفین (هر دو از ابوللیث سمرقندی) رساله قشیریه، المّع، التّعرف، کشف المحجوب، قوت القلوب و... نیز دیده می‌شود؛ عناوینی همچون سخاء، زکوة، صلوة، توبه، ورع، توکل، قلة الأکل، فراست، فتوت، کرامات اولیاء و...؛ در این میان عناوینی هست که در دیگر متون این حوزه کمتر دیده می‌شود؛ همچون انقلاب الزمان، صلة القرابة، عقلاء المجانین، الهباء و الطب.

به هر روی، غالب عناوین و موضوعات این اثر، صبغه صوفیانه و عرفانی دارد و تفکر صوفیانه در سرتاسر کتاب، سایه افکنده و نشان می‌دهد که مؤلف، خود از اصحاب زهد و خائقه بوده است.

ناحیه تألیف متن:

قرائنی در کتاب هست که نشان می‌دهد این اثر در حوزه فرهنگی خراسان و ماوراءالنهر تألیف شده است؛ این قرائن عبارتند از: قرائن واژگانی، لهجه‌ای و دستوری. ذیلاً به نقل شواهدی درباره هر یک از این قرائن می‌پردازیم:

الف - قرائن واژگانی:

آمدن کلمات و ترکیباتی همچون داش (کوره آجرپزی و تون حمام)، دعای بد (نفرین)، نماز دیگر^۹ (نماز عصر)، خانه (اتاق)، باز کردن (جدا کردن و چیدن میوه) و نماز کردن، که هم اکنون در خراسان و ماوراءالنهر رواج دارد؛

ب - قرائن دستوری:

- ۱- کسره به جای یاء در افعال سوم شخص جمع:
- ای پدر یک شب پهلوی بر زمین نه و بیاسای تا... ما نیز بیاسایم (۱۵ر).
- یا شهر! ما را از تو یادگاری باید تا یاد دارم (۱۳ر).
۲- کاربرد مکرر ضمائر من و ما و نیز ما را و مرا به جای یکدیگر:
ای مادر، مراقبه حق، ما را چندان دریافته بود که اگر همه عالم ماری گردد و بر گردن من آمدندی... (۱۶پ)
ندانم که او به من چه خواهد کردن و ندانم ما را بخواند چون دوستان و یا براند چون دشمنان (۱۵ر).
۳- کسره به جای یاء نکره:
آوردند که روز رسول - علیه السلام - بر منبر خطبه می کرد (۹۴پ).
سفیان الثوری... در محلتی می گذشت کودک را دید، بلبل را گرفته (۲۵ر)
کاروان از مشرکان شب در مدینه رسیدند (ب ۴پ).
۴- حرف یاء به جای کسره اضافه:
این مرد برفت و امانت طلب کرد، آن مردی بقال، انکار کرد (۱۸ر).
کنیزک سیاه است که فردا در بهشت جفتی تو باشد (۱۵پ).
۵- «که» به صورت «کی»:
... نعمت باطن آن کی تو گناهان کرده باشی، رسوا نکند (۱۱۷ر).
و آن دو شب؛ شب اول در گور نهند و دیگر شب کی بامدادش قیامت باشد (۱۱۶پ).
تمام قرائن فوق، امروزه در مرکز و جنوب خراسان و نیز در افغانستان و ماوراءالنهر رواج دارد و هر روز می توان آنها را مکرر از زبان مردم کوچه و بازار شنید.

زمان تألیف:

از آنجایی که از نام کتاب و نویسنده، اطلاعی نداریم، در نتیجه نمی‌توانیم با یقین درباره زمان نگارش کتاب اظهار نظر بکنیم و بناچار در این باره نیز با کمک گرفتن از قرائن درون مثنی بحث می‌کنیم؛

الف - قرینه تاریخی:

آخرین شخصیتی که (از نظر تاریخ فوت) نامش در این کتاب آمده است احمد مغربی (فوت: ۴۶۲)^{۱۱} است و قدیم‌ترین دست نوشته این اثر، مورخ ۶۷۳ هـ. ق. است. بنابراین تألیف این کتاب قطعاً در فاصله ۴۶۲ هـ. ق. تا ۶۷۳ هـ. ق. صورت گرفته است.

ب - قرینه سبکی و دستوری:

استاد شفیع کدکنی اعتقاد دارد که با توجه به خصایص سبکی و کیفیت نثر، این کتاب در فاصله سال‌های ۵۵۰ تا ۶۰۰ هـ. ق. تألیف شده است، استاد ایرج افشار نیز عقیده دارند که این اثر در اواخر قرن ششم نوشته شده است.^{۱۲}

با نگاهی به کتاب می‌بینیم که نثر آن - چنان‌که در غالب نگارش‌های خانقاهی این دوره دیده می‌شود - در کمال سادگی و سلامت است و از تکلفات نثرپردازانه در آن نمونه‌ای یافت نمی‌شود و جملات آن غالباً کوتاه است؛ به این نمونه توجه کنید:

در بصره، مردی بود، نام وی یزداد السفا بود، از جمله قدیقان وقت بود، عادی وی چنان بود... (۹ر).

به طور کلی، وجود خصایصی همچون سادگی و سلاست، خالی بودن متن از لغات مهجور عربی، کوتاهی جملات، کاربرد لغات لهجه‌ای و کهن و تکرار افعال و نیز مشاهده ویژگی‌هایی مانند استناد فراوان به آیات و احادیث، درج اشعار فارسی و عربی در لابه‌لای حکایات و نیز کاربرد بیشتر لغات عربی به همراه پاره‌ای کاربردهای دستوری خاص، موجب می‌شود که این متن را متعلق به سده ششم بدانیم.

دیلاً به برخی از خصایص دستوری کتاب، همراه با شاهد مثال، اشاره می‌کنیم:

۱- «از» به جای کسره:

من اندر سه خطر مانده‌ام، ندانم عاقبت از هر یکی چیست (۱۱پ).

۲- آمدن «راه» برای فاعل:

خالدبن ولید را - رضی الله [عنه] - قلعه‌ای حصار کرد (کابل، ۵ر).

جوان است اندر جزیره دریا که او را به خدای قدم صدق دارد (۱۰پ).

۳- نباید به جای مبادا:

پدر از وی می‌ترسید که ناید که از خوف حق هلاک شود (۱۲ر).

۴- مفعول مطلق ۱۲:

چون دوزخ عاصیان را بیند از دور، بغرَد، غریدن که همه قیامت از هیبت آن بی‌هوش شوند (۲۱ر).

۵- فعل مفرد برای نهاد جمع:

در فتوت نیست که زنان آب بر دست مردان ریزد (۳۰پ).

۶- عدد و معدود جمع:

در هوا نگاه کردم، همان قبه دیدم و آن چهار مریدان و آن نومسلمان اند روی (۱۰۵پ).

۷- او به جای آن:

این ریاحین را بیخ اندر حظیره‌القدس است و آب او از چشمه صدق است (۱۰پ).

۸- کجا به جای هر کجا:

... و نیز وقت باشد که آلودگی باشد مرا، عذری باشد، در خانه کجا که باشد

بنشینم (۱۱۲پ).

۹- از بهر چرا:

قومی را دیدم از بیماران و محزونان، در کنار دریا نشسته بودند، گفتم از بهر چرا اینجا

نشسته‌اید (۱۰پ).

۱۰- ضمیر شخصی به جای ضمیر مشترک:

گفتم تو خردی و بر تو تکلیف نیست. گفت: ای شیخ، بسیار از من خردتر و

ضعیف‌تر دیدم (۱۱۸پ).

یا ابالقسم... چون رقم افلاس بر تو کشیدی و با دست تهی و بنیاز به درگاه ما آمدی... (۸۰ پ).

منابع کتاب:

مؤلف در مقدمه کتابش، اشاره کوتاهی به بخشی از منابع خود کرده است. او در این باره می‌نویسد: «این کتابی است مرتب بر صد باب و در هر بابی ده حکایت که... از رواة ثقا و کتب صحاح جمع کرده شده تا تذکره بود خلق را» (کابل ۲ پ)

بدون تردید، مؤلف به جز کتب صحاح و راویان ثقه، به منابع متعدد دیگری در زمینه‌های تصوف، تاریخ، تفسیر، کلام، فقه، قصص انبیاء، سیره پیامبر و... برای گردآوری حکایات متن، مراجعه کرده است.

سه کتاب از کتاب‌هایی که نویسنده هزار حکایت صوفیان، مسلماً آنها را مورد استفاده قرار داده است «رسالة قشیریة»، «روث المجلد و بستان العارفین» و «تحفة المریدین» است؛ ذیلاً درباره هر یک توضیح می‌دهیم.

الف - رسالة قشیریة:

این کتاب - که اثر مشهور عبدالکریم بن هوزان قشیری است - در فاصله سال‌های ۴۳۷-۴۳۸ هـ. ق. تألیف شده (ابن هوزان قشیری، ص ۶۸) و از زمان تألیف در میان اهل طریقت و اصحاب خانقاه، به عنوان یکی از اسناد معتبر مشهور بوده و نویسندگان بسیاری را تحت تأثیر قرار داده است. مؤلف هزار حکایت صوفیان نیز از این تأثیر بر کنار نمانده و بیش از صد حکایت از این رساله اقتباس و نقل کرده است. گواه ما بر این مدعا ترتیب حکایات باب ۱۸ (فی الفتوة) کتاب است. تمام حکایات این باب، با همان ترتیبی که در رسالة قشیریة آمده، در این کتاب نیز آمده است. این امر درباره برخی حکایات باب ۲۵ (فی الفراسة) نیز صادق است. به جز این دو باب - که بهره‌گیری قطعی مؤلف از رسالة قشیریة را نشان می‌دهد - سایر ابواب کتاب نیز همچون باب‌های ۱۰، ۱۲، ۲۲، ۸۶ و... این تأثیر را نشان می‌دهد. علاوه بر این، ۳۶ عنوان از عناوین ابواب رسالة قشیریة در «هزار حکایت صوفیان» نیز دیده می‌شود.

ب - رونق المجالس:

اصل این کتاب که به عربی است، تألیف «شیخ امام ابوحفص عمر بن حسن النیشابوری معروف به سمرقندی» (زمان حیات حدود ۴۸۰ هـ. ق) است. خلاصه آن - به فارسی - منتخب رونق المجالس نام دارد و نام خلاصه کننده آن بر ما پوشیده است. تنها اطلاعاتی که در این باره موجود است، تاریخ تحریر کتاب یعنی سال ۵۴۳ هـ. ق است. (منتخب رونق المجالس، صص سه و چهار) از ابواب بیست و دوگانه رونق المجالس، عناوین هجده باب آن، در فهرست عناوین هزار حکایت صوفیان نیز دیده می‌شود. لازم به ذکر است که اکثر این عناوین به لحاظ لفظ نیز عیناً در متن آمده است؛ از جمله «فی بر الوالدین»، «فی معامله الله - تعالی»، «فی حفظ الحرمة»، «فی مذمة الدنيا» و «فی الصلوة علی النبی».

در «منتخب رونق المجالس» جای جای به حکایاتی بر می‌خوریم که با همان ترتیب در هزار حکایت صوفیان نقل شده است. این شباهت بیشتر در ابواب ۱۵، ۶۰، ۶۱ و ۹۸ دیده می‌شود. به جز این در باب‌های ۴ و ۱۳ و ۲۸ و ۳۸ و ۵۹ نیز می‌توان حکایاتی از منتخب رونق المجالس را مشاهده کرد. تعداد حکایات مشترک میان این دو متن، ۴۳ حکایت است.

ج - بستان العارفين و تحفة المريدین:

این کتاب که به فارسی نوشته شده است به ابوالفضل محمد بن احمد بن ابی جعفر طبسی (ف: ۴۸۲ هـ. ق.) منسوب است. (همان، ص صد و شش)

بستان العارفين بیست و پنج باب دارد و از این تعداد، فقط پنج عنوان آن با عناوین ابواب هزار حکایت صوفیان مشترک است. البته آنچه که موجب می‌شود تا این کتاب را نیز یکی از منابع مؤلف رساله حاضر بدانیم، نقل پاره‌ای از حکایات آن با همان ترتیب، در هزار حکایت صوفیان است. مانند باب ۸۱ (فی فضل القرآن) که حکایات ۳ و ۴ و ۵ آن عیناً در بستان العارفين دیده می‌شود. به جز این موارد، حکایات پراکنده دیگری نیز در این رساله هست که در بستان العارفين وجود دارد. تعداد حکایات مشترک این دو متن، ۲۳ حکایت است.

ارزش‌های متن:

پیدا شدن رساله‌ای کهن از قرن ششم - فی نفسه و بدون در نظر گرفتن نوع مطالب و موضوع آن - بسیار مفید و حائز اهمیت است. هزار حکایت صوفیان، چنان که از مطالب پیش گفته بر می‌آید، گنجینه‌ای است که از جهات مختلف، شایسته توجه و تحقیق است؛ ذیلاً به برخی از این جهات اشاره می‌کنیم:

الف - به اعتبار اخبار خانقاهی:

از آنجا که اغلب حکایات این کتاب درباره زاهدان و صوفیان است و کمتر متنی تاکنون در زبان فارسی دیده شده است که به این شیوه و با این حجم از حکایت، تألیف شده باشد می‌توان آن را یکی از منابع اصیل و نویافته در تاریخ تصوف و حکایات صوفیان دانست. محققان نگارش‌های خانقاهی می‌توانند در لابه‌لای حکایات این متن به نکات مهمی در زمینه آداب خانقاهی و پندهای صوفیانه و نیز اخبار و اقوال و کرامات عرفا دست یابند. بسیاری از عناوین این رساله، در دیگر متون صوفیه نیز دیده می‌شود اما تفاوتی که در شیوه تألیف این کتاب با دیگر متون این حوزه وجود دارد آن است که این کتاب یکسره از طرح مباحث نظری و بعضاً مطول و ملال‌آور صوفیانه خالی است و برخلاف شیوه معمول برخی کتب، از آغاز تا پایان، نقل حکایت حال اهل طریقت است. گویی نویسنده اهل ذوق این اثر در پی نگارش متنی بوده که خوانندگان را از خواندن آن، ملال خاطری روی ننماید و از رهگذر مطالعه قصص صوفیان، هر کسی نقد وجود خویش را در نظر آورد و در تهذیب و تکامل آن بکوشد.

ب - به اعتبار اشعار فارسی:

اشعار فارسی متن دو گروه است. یک گروه، اشعاری است که نویسنده، آنها را در ترجمه اشعار عربی سروده است و گروه دیگر، اشعاری است در قالب‌های رباعی، قطعه و تعدادی تک بیت که از غزل و یا قصیده‌ای گزیده شده است. اشعار گروه نخست جز آن‌که از روحیه شاعرانه مؤلف ما را آگاه کند، ارزش خاصی دیگری ندارد. اما اشعار گروه دوم که عموماً لحنی پرشور و زبانی زنده دارد، به جز پنج شش نمونه که در

متونی همچون دیوان سنایی، اسرارالتوحید، کشف‌الاسرار، نامه‌های عین‌القضات و دیوان انوری دیده می‌شود، در دیگر متون این حوزه نیامده است. لازم به ذکر است که از مجموع رباعیات این رساله، فقط یک نمونه در نزّه‌المجالس آمده است.

به هر روی این همه نشان می‌دهد که غالب رباعیات و ابیات این کتاب، طرفه و تازه است و می‌تواند برای پژوهندگان اشعار خانقاهی و نخستین تجارب شعر صوفیانه، مفید باشد.

ج - به اعتبار حکایات کلامی:

باب‌های ۸۲ و ۸۳ به دو مسأله از برجسته‌ترین مسائل کلامی نخستین قرون اسلامی، یعنی قضا و قدر و خلق قرآن اختصاص دارد. این دو باب مانند سایر ابواب کتاب، یکسره از طرح مسائل نظری، تهی است اما آنچه اهمیت دارد نوع حکایاتی است که حکایت‌پردازان دربارهٔ مخالفان خود پرداخته‌اند. این که صاحبان این عقاید برای تخطئه مخالفان خود از ابزار قدرتمند قصه سود جسته‌اند و در این حکایات و قصص کوشیده‌اند تا با دستاویز قرار دادن برخی آیات و احادیث و نیز بهره‌گیری از عنصر خواب^{۱۳} کار مخالفان خود را یکسره و تکلیف کفر و ایمان آنها را روشن کنند، امر مهمی است که می‌تواند بعد اجتماعی و غیرمدرسه‌ای این مسائل کلامی را نشان دهد. بدیهی است که محل بحث و مناظره، حجره‌های مدرسه است اما هدایت فکری مردم، امری است که نه با بحث و استدلال‌های خشک کلامی بلکه با ابزار نافذ و مؤثری همچون قصه و حکایت امکان‌پذیر است.

به عنوان مثال می‌توان به حکایتی که دربارهٔ بشرالمریسی (فو: ۲۱۸ هـ.ق.) - از سران مرجئه و از زندیقان مشهور عالم اسلامی (۱) - پرداخته‌اند، اشاره کرد. در این حکایت، شیطان در گفتگو با یحیی بن یوسف الزمی (فو: ۲۲۶ و یا ۲۲۹ هـ.ق.) بشرالمریسی را خلیفه خود در بغداد و بدتر از خود می‌داند و دلیل آن را نیز اعتقاد بشر به خلق قرآن ذکر می‌کند. یطان در این حکایت، در پاسخ به سؤال یحیی بن یوسف دربارهٔ خلق قرآن می‌گوید: «یا یحیی! من اگرچه یک بی‌فمارنی بکردم و او بر من رقم فعت کشید و اسم و جنس مرا تبدیل کرد؛ به کلام او این اعتقاد ندارم؛ القرآن کلام الله غیر مخلوق و من

قال مخلوق فهو كافر و ربّ القرآن منه بریء و هو معی و اعوانی فی الدّرك اسفل من النّار» (کابل؛ ۱۵۱ر).

د - به اعتبار زبان و واژگان:

زبان و کیفیت نثر این اثر - چنان‌که پیشتر گفته شد - همچون بسیاری از متون صوفیه، ساده و به دور از هر گونه تعقید و تکلف است. فهرست مختصری که ذیلاً از برخی لغات و ترکیبات کتاب به همراه نمونه‌ای از حکایات آن نقل می‌گردد، ارزش و اهمیت این متن را از نظر مطالعه و تحقیق در تاریخ زبان فارسی و تدوین فرهنگ تاریخی زبان فارسی نشان می‌دهد. در برخی از این لغات و ترکیبات، آثار کهنگی و لهجه مؤلف مشهود است.



از تمیز رفتن (نجس شدن)	خازین‌ها (خزینه‌ها)	ششت (سست)
از دل یافتن (راضی شدن)	خانه (اتاق)	شمرده (پژمرده)
استه (هسته)	خشخشه	فریشته
اشناختن	خواب بر کسی بشوریدن	قاضیتی کردن (قضاوت کردن)
اُشترک	خوبانیدن (خوابانیدن)	کاغذ (یادداشت)
ای (این)	خوجه (خواجه)	کاشکا
ایشارت	خور (خوار)	کلیمه
ایمین	خیره (چیره)	کوشیش
بار بنهادن (زایمان)	خیریدن (خریدن)	گازور
باغی کردن (باغبانی)	دانشتن	گذشتن (گذاشتن)
بُلْبلک	دخترک	گسبند و گسفند (گوسفند)
بلک (برگ)	درخت نشانیدن	گوستاخی
بو پوشانیدن	در عیادت شدن	گیریز (گریز)
بوی فراهم یافتن	دشخوار	مائل (مایحتاج)
بوی یافتن	دلیهاء (دلها)	مایا (مایه)
به لاش رفتن (از بین رفتن)	دوانزده	مرکب غریبان جنازه، تابوت)
پارگی (مقداری)	دوروغ	نابینگی (نابینایی)
پای گرد نشستن (چهار زانو نشستن)	دوکان	ناگاه داشتن (نگاه داشتن)
پرستار (عابد)	دیراز (دراز)	نبشتن
پوشت (پشت)	رسمان (ریسمان)	نتوان (ناتوان)
تفریقه (تفرقه)	روخساره	نشایسته (ناشایسته)
تنجامه	ریشتن	نویشتن
جُشتن (جُستن)	ریشه	وافروختن
جوستن (جُستن)	سکشتن (شکستن)	هرگیر
جوی کردن	سکشته	
حوادیت	شب نیمه	

نمونه‌ای از نثر کتاب:

حکایه السابعه:

ابراهیم ادهم و سفیان الثوری هر دو در مکه به یک جایگاه حاضر بودند و هر دو روزه‌دار بودند. پیش از نماز شام ایشانرا فتوح بود. ابراهیم ادهم - رحمه الله علیه - آن برگرفت و به درویشان داد. سفیان گفت: یا ابرهیم! اِنَّكَ تَحْتَاجُ اِلَى قَلِيلٍ مِنَ الْعِلْمِ (اساس: العالم) چون وقت روزه گشادن درآمد، مردی درآمد و خونی در دست، پیش ایشان نهاد. ابراهیم گفت: یا سفیان! اِنَّكَ تَحْتَاجُ اِلَى قَلِيلٍ مِنَ الْيَقِينِ (۵۷پ).

نتیجه:

ظاهراً تألیف کتاب‌هایی از نوع هزار حکایت صوفیان چندان هم بی‌سابقه نبوده و به عنوان یک گونه رواج داشته است. برای اثبات این سخن می‌توان به دو دلیل استناد کرد؛ دلیل نخست وجود چهار کتاب «پند پیران»، «رونق‌المجالس»، «بستان‌العارفین و تحفة‌المریدین» و نیز رساله حاضر است. این کتاب‌ها - صرف نظر از حجم آنها - هم از جهت عناوین ابواب و موضوعات و هم از نظر تبویب و نوع حکایات، به یکدیگر شبیه‌اند. دلیل دوم مطلبی است که ابن‌الندیم در الفهرست درباره ابو عبدالله محمد بن عبدوس الجهشیری (ف: ۳۳۱ هـ. ق.) نقل می‌کند. او می‌نویسد که جهشیری به تألیف کتابی پرداخت، شامل هزار حکایت از حکایات عرب، عجم، رومیان و غیرایشان. او توانسته بود چهارصد و هشتاد حکایت کتابش را گردآوری کند که اجلش فرا رسید و کارش ناتمام ماند. ابن‌ندیم می‌نویسد که او برخی از اجزاء آن کتاب را که به خط ابی‌الطیب الشافعی بوده، دیده است. (ابن‌الندیم، ص ۳۶۳)

پی‌نوشت‌ها:

۱- نخستین بار، استاد دکتر ایرج افشار این اثر را (نسخه مؤرخ ۸۸۳) معرفی کرده‌اند. نک: مجله

معارف، سال ۱۳، شماره ۳ صص ۶۲-۷۳.

۲- در این باره در نسخه‌های خطی دکتر محمد امین ریاحی در تعلیقات مرصادالعباد، بحث مفصلی کرده‌اند. نک: مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، تصحیح محمدامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۵۵۳.

۳- اصل این نسخه در تملک استاد ایرج افشار قرار دارد و ایشان عکس آن را در مجموعه «گنجینه نسخه برگدارن متون فارسی» در سال ۱۳۸۲ چاپ کرده‌اند.

۴- استاد افشار این نام را «سیف‌الدین بن عبدالله» قرائت کرده‌اند؛ همانجا ص ۲۲.

۵- از روزی که با این متن آشنا شدم و تعداد حکایات آن را دیدم، خاخاری در ذهنم پدید آمد که آیا می‌توان احتمال داد که نویسنده در تألیف این اثر به کتاب مشهور «هزار افسان» نظر داشته و می‌خواسته است در برابر آن اثر که یکسره متعلق به ایران عصر ساسانی بوده است، کتابی بپردازد؛ با هزار حکایت که یکسره سرشار از معانی زهد و دنیاگریزی (جانب مروتاضانه اسلام) باشد؟ درباره هزار افسان نک: الفهرست، محمدبن اسحق الندیم، تحقیق رضا تجلّد، ص ۳۶۳.

۶- به عنوان نمونه، مؤلف در آغاز باب ۲۹ (فی الصّوم) و باب ۳۳ (فی القناعة) نظر اهل تفسیر را درباره «السائحون» (توبه/۱۱۲) و «حیوة طیّیة» (نحل/۹۷) نقل می‌کند.
۷- مانند ابواب ۸۲ (خلق قرآن) و ۸۳ (فی القدر).

۸- درباره محمدبن الهیصم نک: تاریخ نیشابور، تألیف ابو عبدالله حاکم نیشابوری، ترجمه محمدبن حسین خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارا آگه، تهران، ۱۳۷۵ هـ.ش. ص ۲۲۴ و ۲۲۷. و نیز: البدایة و النهایة، الحافظ ابی الفداء اسماعیل بن کثیر الدمشقی، تحقیق علی شیری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۸، ج ۱۲ ص ۳۸؛ همچنین دمیة القصر و عصره أهل العصر، علی بن الحسن بن علی بن ابی الطّیّب الباخری «تحقیق الدكتور محمد التونجی، الجزء الثانی، ص ۸۸۹.

۹- «دعای بد» و «نماز دیگر» هم اکنون در سمرقند به کار می‌رود نک: سمرقندیان چه می‌گویند (لغتنامه مختصر گویش فارسی سمرقند)، دکتر رسول هادی‌زاده، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۲ هـ. ق. ص ۱۲۹ و ۱۸۲.

۱۰- ابوبکر احمدبن منصور خلف المغربی النیسابوری (۳۸۰-۴۶۲ هـ. ق)؛ درباره وی نک: تاریخ نیشابور، المنتخب من السیاق، الحافظ ابی الحسن عبدالغافر بن اسماعیل فارسی، اعداد محمدکاظم المحمودی، جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة فی قدم المقدسه، ۱۴۰۳ هـ. ق. / ۱۳۶۲ هـ.ش. ص ۱۲۹.

۱۱- «هزار حکایت صوفیان و...» (عکس نسخه کابل)، ص ۱۳.

۱۲- استاد شفیعی کدکنی عقیده دارند که «این نوع استعمال البتّه تقلید از عربی نیست بلکه در آثار فارسی دوران نخستین زبان فارسی، از جمله شاهنامه، نمونه‌های بسیار دارد و صورت طبیعی گفتار

عصر بوده است» نک: اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، محمد بن منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۸.

۱۳- در بسیاری از حکایات از این دست، شخص ادعا می‌کند که در خواب یا به دیدار پیامبر نائل آمده و از ایشان دربارهٔ فلان مسألهٔ کلامی سؤال کرده و یا قیامت و موقف حساب را به چشم دیده است و در آنجا از او دربارهٔ فلان مسأله پرسش شده و او آن گونه که باید پاسخ داده و رستگار شده است.

منابع:

- ۱- ابن هوزان قشیری، عبدالکریم، رسالهٔ قشیریّه، ترجمهٔ ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ هـ.ش.
- ۲- افشار، ایرج، گنجینه نسخه برگردان متون فارسی، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۳- پند پیران، مؤلف نامعلوم، تصحیح جلال متینی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ هـ.ش.
- ۴- ابن الندیم، محمد بن اسحق الندیم، تحقیق رضا تجدد، ص ۳۶۳.
- ۵- منتخب روتق المجالس و بستان العارفین و تحفة المریدین، تصحیح احمدعلی رجایی بخارایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ هـ.ش.

بازنگری قاعده اتحاد عاقل و معقول

دکتر حسن رضازاده

استادیار دانشگاه کاشان

(از ص ۸۵ تا ۱۰۰)

چکیده:

صدرالمتألهین مسئله اتحاد عاقل و معقول را از جمله پیچیده‌ترین مباحث فلسفی می‌داند که تا زمان وی برای هیچ یک از فلاسفه پیشین منفع نشده است. وی با تمسک به قاعده تضایف و دلائل دیگر، آن را برهانی کرده است. اصل این مسئله از فروریوس اسکندرانی است. ابن‌سینا در کتاب «شفاء» و «اشارات» خود به شدت با آن مخالفت کرده است. بعد از صدرالمتألهین نیز کسانی مانند حاج‌ملا هادی سبزواری و دیگران استدلال‌های صدرالمتألهین را مورد مناقشه قرار داده‌اند. در این مقاله ضمن تحلیل مفردات مسئله به بررسی براهین و اشکالات وارد بر آن پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: عقل، عاقل، معقول، اتحاد، علم حضوری.

مقدمه:

بحث اتحاد عاقل و معقول دارای سابقه‌ای طولانی است. ظاهراً اولین کسی که قائل به این نظریه شده فرفورئوس اسکندارنی است. وی از پیروان و شارحان مکتب ارسطو و از حکمای قبل از اسلام است. برخی از حکمای مسلمان، طرفدار این نظریه و برخی مخالف آن شده‌اند. فارانی و ملاصدرا از طرفداران آن و ابن‌سینا از مخالفان سرسخت آن است. او در کتاب «الاشارات و التنبیها» خود می‌نویسد: «فرفورئوس، صاحب کتاب ایساغوجی، رساله‌ای در باب عاقل و معقول نوشته و مشائین، خیلی از آن تعریف کرده‌اند ولی سراسر آن رساله پوچ است و آنها می‌دانسته‌اند که نه خود، این مطلب را می‌فهمند و نه فرفورئوس فهمیده است. یکی از معاصرینش به او ایراد گرفته و فرفورئوس به آنچه که سست‌تر از اوّل است، از خود دفاع کرده است» (طوسی، ج ۳، ص ۲۹۵).

بعد از ابن‌سینا، یکی از مباحثی که همواره در حکمت، مطرح شده همین موضوع اتحاد عاقل و معقول است. اما بعضی آن را به عنوان یک بحث مستقل و بعضی دیگر با عناوین دیگری مطرح کرده‌اند؛ مثلاً، فخر رازی در کتاب «المباحث المشرقیه» یک باب جداگانه را به بحث علم، عالم و معلوم اختصاص داده و در آنجا بحث اتحاد عاقل و معقول را نیز مطرح کرده است. (فخر رازی، ج ۱، صص ۳۷۹-۳۱۹).

یکی از مراحل ده گانه اسفار را که برای امور عامه ترتیب داده شد. مسئله اتحاد عاقل و معقول است و ملاصدرا آن را در یک مرحله مستقل و به عنوان آخرین مرحله در ترتیب فعلی اسفار قرار داده است. (ملاصدرا، ج ۳، ص ۲۸۷) برای بررسی این قاعده، ابتدا لازم است مفردات آن توضیح داده شود:

۱- تعقل:

تعقل یا ادراک، همان آگاهی به یک موجودات است. گاهی، این آگاهی بدون وساطت صورت حسّی و خیالی و هر مفهوم دیگری، حاصل می‌شود که آن را علم

حضور می‌نامند و گاهی به وساطت صورت حسّی و خیالی یا مفهوم عقلی و وهمی تحقق پیدا می‌کند که آن را علم حصولی می‌خوانند. این علم، مخصوص نفوس متعلّق به ماده بوده و مرتبه‌ای از وجود نفس، به شمار می‌رود و دارای مراتب و شئون مختلف است (همان، ج ۳، ص ۲۹۷).

در علم حضوری، ذات معلوم نزد عالم حاضر است؛ عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شئون وجود اوست. علم حضوری، وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد. چنانکه امتداد، امری جدای وجود جسم نیست. مفهوم «علم» و «عالم» با تحلیل ذهنی از وجود عالم به دست می‌آید. مصداق این نوع علم در مورد خدای متعال، ذات باری - تعالی - است که نه جوهر است و نه عرض، و در مورد مخلوقات، عین جوهر عقلانی یا نفسانی آنها است. چنین علمی عرض و کیفیت نخواهد بود.

معلوم در علم حضوری، گاهی خود ذات عالم است مانن علم به خود در نفوس و مجردات تام و در این صورت، عالم و معلوم، تعدّد وجودی نخواهد داشت و اختلاف عالمیت و معلومیت، اعتباری و تابع لحاظ ذهن خواهد بود. این، همان نوع علم حضوری است که مورد اتفاق همه فلاسفه، اعم از مشائی و اشراقی و صاحبان حکمت متعالیه است.

گاهی عالم و معلوم با یکدیگر اتحاد وجود ندارد بلکه تعدّد هستند اما نه به گونه‌ای که یکی از آنها به طور کلی و مستقل از دیگری باشد. بلکه عین وابستگی و ربط به دیگری است مانند علم علّت هستی بخش به معلول و بالعکس؛ این قسم علم حضوری مورد قبول اشراقیین و ملاصدرا بوده و متفقاند که علم حضوری معلول به علّت مخصوص معلول مجرد است چون وجود مادی، عین پراکندگی در پهنه زمان و مکان است.

در مورد علم حضوری علّت به معلول نیز ملاصدرا و بعضی از دیگر حکما معتقد هستند که در این صورت نیز باید معلول، مجرد باشد و اساساً علم به موجود مادی، از

آن جهت که مادی است تعلق نمی‌گیرد. اما کسانی مانند مرحوم سبزواری معتقداند که غایب بودن اجزاء مادیات از یکدیگر منافاتی ندارد با اینکه نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد، حضور داشته باشد چنانکه پراکندگی موجودات زمانی در ظرف زمان، منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد.

بنابراین در همه اقسام علم حضوری، علم، عین ذات عالم بوده، و مجرد است و طبعاً از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی نیست هر چند ممکن است معلوم، جوهر یا عرض و یا مجرد یا مادی باشد (مصباح‌یزدی، ج ۲، ص ۲۰۵).

اما علم حصولی، به واسطه صورت یا مفهوم ذهنی، حاصل می‌شود و مخصوص نفوس متعلق به ماده است. این علم، به معنای اعتقاد جزمی در مقابل ظن و شک، از کیفیات نفسانی است. تصورات نیز، که از ارکان قضیه است از قبیل کیفیت نفسانی می‌باشد ولی نسبت و حکم فعل نفس است و قیام آنها به نفس قیام صدور است.

۲- مفهوم اتحاد:

یکی دیگر از مفاهیمی که باید قبل از پرداختن به مسئله اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد عالم و معلوم روشن شود آن است که معلوم شود اتحاد در این قاعده چه معنایی دارد و مقصود فلاسفه از این جمله چه بوده است؛ درک صحیح این معنا، کمک زیادی به حل مسئله می‌کند.

متحد شدن دو موجود، یا به لحاظ ماهیت، یا به لحاظ وجود و یا به اعتبار وجود و ماهیت دیگری است. اتحاد دو ماهیت تام، مستلزم انقلاب و تناقض است. مثل اینکه نمی‌شود دایره و مثلث را بر یکدیگر منطبق کرد. اتحاد یک ماهیت تام و ماهیت ناقص (جنس و فصل)، طبق دستگاه جنس و فصول ارسطویی، امری مسلم است ولی ربطی به مسئله تعقل و ادراک ندارد چون هیچ‌کس نگفته که هنگام تعقل چنین اتحای حاصل

می‌شود. اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک، ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می‌شود، به امر متناقض و محالی اعتقاد پیدا کرده است. همچنین اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت باشد بین وجود یک موجود و ماهیت خود آن است، نه با ماهیت موجودی دیگر. پس تنها یک فرض صحیح در اتحاد عاقل و معقول، اتحاد وجودی است.

اتحاد وجودی، به معنای وابستگی یا همبستگی، می‌تواند به چند صورت تصور شود؛ اتحاد عرض با جوهر، یعنی عرض وابسته جوهر است و نمی‌تواند مستقل از جوهر تحقیق یابد؛ دوم، اتحاد صورت و ماده؛ در این نوع اتحاد، صورت نمی‌تواند از محل خود منفک شود و مستقلاً به وجود خود ادامه دهد. این نوع اتحاد، گاهی به اتحاد نفس و بدن نیز تعمیم داده می‌شود به این لحاظ که پیدایش نفس بدون بدن امکان ندارد هر چند می‌تواند بقاء می‌تواند از بدن مستقل گردد؛ سوم، اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد، مثل اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان؛ چهارم اتحاد هیولی با صورت؛ بعضی از فلاسفه، این نوع اتحاد را تنها اتحاد حقیقی می‌دانند. چنانکه همه آنان اتحاد چند ماده در سایه یک صورت را اتحاد بالعرض می‌دانند (همان، ص ۲۱۶).

اتحاد مورد بحث در جایی است که در اثر ادراک حاصل می‌شود، یعنی اتحاد عالم با وجود معلوم بالذات؛ همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می‌آید نه وجود خارجی شیء؛ اتحاد ماده و صورت یا جوهر و عرض در خارج ربطی به این مسئله ندارد. در هر ادراکی ذهن سه عامل را تشخیص می‌دهد یکی مدرک دوم مدرک یا ادراک شده و سوم خود ادراک. این سه عامل به اصطلاح عاقل و معقول و عقل نامیده می‌شود. در ظرف ذهن علم و ادراک عین معلوم و عقل عین معقول و اختلاف آنها تنها اختلاف مفهومی است.

در وجود انسان، ادراکات مختلفی صورت می‌گیرد که فلاسفه آنها را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند؛ این چهار قسم عبارت است از: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. به عبارت دیگر نفس دارای قوای مختلفی است، قوه حسی، قوت خیالی و قوه عقلی. این قوا با اینکه متعددند از هم جدائی ندارند بلکه نفس یک ذات واحد است که جنبه و شاخه‌های متعدد دارد. قائلین به اتحاد عاقل و معقول آن را به همه مراتب نفس تعمیم می‌دهند. یعنی اتحاد حاس و محسوس و اتحاد خیال و متخیل و در مرتبه عقلی، نفس با معقولات متحد است (مطهری، شرح مختصر، ج ۱، ص ۸۷).

محل نزاع در این قاعده:

در بحث قبل آورده شد که هر جا تعقلی باشد سه مفهوم صدق می‌کند؛ مفهوم عاقل یا مدرک، مفهوم عقل یا تعقل و مفهوم معقول (تعقل شده)، در اینجا بحث این است که آیا ممکن است یک شیء در آن واحد، هم عاقل و هم معقول باشد؟ یعنی یک شیء به یک حیثیت هم عاقل و هم معقول؛ از همان حیثی که عاقل است از همان حیث معقول باشد (همان، ج ۲، ص ۱۶).

همانطور که گذشت این مطلب، در تعقل ذات یا علم حضوری به ذات، مورد اتفاق همه حکما است؛ در علم حضوری به ذات بین عالم و معلوم تغییری نیست از این جهت آن را وحدت عاقل و معقول می‌نامند، حتی ابن‌سینا که از مخالفین سرسخت اتحاد عاقل و معقول است این مورد را قبول دارد. اختلاف در اتحاد عاقل و معقول، شامل این نوع علم نمی‌شود. خصوصاً اینکه واژه «اتحاد» برخلاف واژه «وحدت» در جایی به کار می‌رود که نوعی تعدد و دوگانگی در کار باشد. در علم حضوری به نفس اصلاً تعددی وجود ندارد مگر به حسب اعتبار.

پس آنچه محل بحث امثال بوعلی‌ست اتحاد عاقل با معقول است که معقول، غیرذات باشد. در این مبحث باید روشن شود که آیا وجود عالم، اتحادی با وجود

صورت ادراکی پیدا می‌کند یا نه؟ واضح است که اتحاد با ماهیت یا اتحاد یک ماهیت با وجود دیگری و اتحاد عالم با معلوم بالعرض، از محل نزاع خارج است. چنانکه گذشت، وجود نفس با وجود معقول به چند صورت می‌تواند اتحاد داشته باشد؛ یکی به نوع اتحاد جوهر و عرض، یعنی علم ما عرضی باشد که در نفس حلول کند؛ نفس یک چیز و علم، چیز دیگری باشد؛ مثل اینکه جسم، سفید می‌شود یا جسم، گرم می‌شود در این صورت باید نفس را جوهری فرض کنیم که نقش‌هائی برای او ثبت می‌شود؛ دیگر آنکه به صورت اتحاد ماده و صورت باشد همانطور که ماده اگر در خارج تحوّل یابد، می‌گویند: صورتی عارض ماده شده است. وقتی نفس عالم، عالم می‌شود نفس چیزی است و سپس چیزی دیگر می‌شود. عالم شدن برای نفس نوعی صیورت است.

عقیده و طرز فکر منکرین:

منکرین اتحاد عاقل و معقول، نفس را یک جوهر دارای قوایی می‌دانند که به وسیله این قوا می‌تواند صورت علمیّه و ادراکی را کسب کند. نسبت صورت علمیّه با نفس مانند نسبت اعراض با جوهر است. ابن‌سینا از جمله کسانی است که قاعده اتحاد عاقل و معقول را انکار کرده است؛ وی می‌گوید: علم نفس به غیر خود از قبیل اتّصاف موضوع به عرض و عروض عرض به موضوع است. اتّصاف نفس به علم و ادراک با اتّصاف هر موضوعی با اعراضش هیچ تفاوتی ندارد. تنها فرق آنست که این نوع عروض، نفسانی و دیگری عروض جسمانی است. همانطور که در اجسام، عرض در موضوع حلول می‌کند و مرتبه ذات موضوع غیر از مرتبه ذات عرض است نفس نیز، در ذات خود یک جوهر، و علمش که عارض آن است، چیز دیگری است. در اثر عروض اعراض، جوهر نفس تغییر نمی‌کند؛ مثل اتّاقی است که نقش و نگار آن زیاد می‌شود. جوهر همان جوهر است اما اعراض زیاد می‌شود. در موضوع و عرض، واقعاً عرض با

موضوع متحد نشده است بلکه یک نوع انضمام است. پس همیشه عاقل غیر از معقول است.

ابن سینا در مقابل ابطال این عقیده و انتقاد از عقیده فروریوس می‌گوید: «گروهی از سردمداران حکمت گمان می‌کنند که هر گاه عاقل، صورت معقوله را تعقل کند، بین عاقل و معقول هو هویت عارض می‌شود. آیا در جوهر عاقل، پس از متحد شدن با صورت معقول، تفاوتی حاصل شده یا در عاقل پس از متحد شدن با صورت معقول، هیچ تفاوتی حاصل نشده است؟ اگر گفته شود جوهر عاقل، پس از اتحاد با معقول، همان جوهر عاقل، پیش از اتحاد با معقول است، لازم می‌آید که بین تعقل و عدم تعقل هیچ‌گونه تفاوتی وجود نداشته باشد و اگر گفته شود در جوهر عاقل تفاوت حاصل شده و حالتی که پیش از اتحاد با صورت معقول داشته از دست داده است در این جا سؤال می‌شود که آیا آنچه پس از اتحاد با صورت معقول داشته، و از بین رفته است، ذات جوهر عاقل است یا اینکه حالتی از حالات آن است؟ اگر گفته شود ذات جوهر عاقل از بین رفته است، در این صورت، انعدام شیء انجام شده است نه اتحاد بین دو شیء و اگر گفته شود یکی از حالات جوهر عاقل از بین رفته نه ذات آن، در این صورت، استحاله صورت گرفته است نه اتحاد. اشکال دیگر اینکه میان اتحاد و عدم اتحاد در جوهر عاقل باید هیولای مشترکی باشد و این، مستلزم ترکیب نفس است که با قول به بساطت نفس منافات پیدا می‌کند» (طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲؛ به نقل از الاشارات و التنبیها ابن سینا).

ابن سینا اتحاد میان دو شیء را منحصرأ از دو طریق جایز می‌داند یکی استحاله شیء از یک حالت به حالت دیگر و دوم ترکیب شیء یا شیئی دیگر. بنابراین هر گونه اتحادی که بین دو شیء حاصل می‌شود باید به یکی از این دو طریق باشد و اگر به این دو نحوه نباشد یک تخیل شاعرانه و تفکر غیرمنطقی است (ابن سینا، ص ۳۵۹).

نظریه ملاصدرا درباره این قاعده:

ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را از جمله پیچیده‌ترین مباحث فلسفی می‌داند که تا زمان او برای هیچیک از فلاسفه اسلامی توفیق تنقیح و توضیح آن حاصل نشده است و مدعی است که خداوند این را به او الهام کرده است. خیلی به خود می‌بالد و خدا را مکرر شکر می‌کند و نیز مدعی است در ایامی که در کهک قم بوده مشکل برایش لاینحل جلوه کرده است، حالت تضرع به خود گرفته و از درگاه الهی طلب یاری کرده تا بحمدالله قضیه حل شده است (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۳).

صدرالمتألهین برای اثبات این قاعده به برهان تضایف تمسک کرده و برای تقریر آن به چند اصل تکیه کرده است: اول اینکه می‌گوید: صورت‌های فعلیه که فعلیت اشیاء را تشکیل می‌دهند بر دو نوع‌اند یکی صورت فعلیه‌ای که قائم به ماده و مدت و مکان است. و دیگر صورت فعلیه‌ای که مجرد از ماده و مدت است. صورت فعلیه قائم بر ماده، هرگز معقول بالذات واقع نمی‌شود و اگر احیاناً آن را معقول بنامند معقول بالعرض خواهد بود اما صورت فعلیه‌ای که مجرد از ماده و لوازم آن است همیشه معقول بالذات است بنابراین معقول بر دو نوع است: یکی معقول بالذات، که عبارت از صورت عقلیه مجرد و قائم به ذهن است و دیگر معقول بالعرض که عبارت از صورت عینی شیء در خارج از قائم به ماده می‌باشد.

دوم اینکه حکما در این مسئله، متفق‌القول‌اند، که وجود نفسی صورت معقول چیزی جز وجود صورت معقول برای عاقل نیست و تفاوتی میان صورت معقول و وجود عاقل نیست.

سوم آنکه صورت معقول که مجرد از ماده و قائم به ذهن است همیشه معقول بالفعل است اعم از اینکه خارج از ذات خویش عاقلی داشته باشد یا نداشته باشد، در هر صورت، حکم معقول بودن، برای معقول بالذات، مانند متحرک بودن برای جسم، نیست. در باب حرکت هرگاه از محرک صرف نظر شود عنوان متحرک بودن از جسم سلب خواهد شد ولی عنوان جسم بودن همچنان به حال خود باقی می‌ماند، در حالی که

در باب معقول بالفعل هر گاه از عنوان معقول بودن صرف نظر شود چیز دیگری، برای باقی ماندن، وجود نخواهد داشت. بنابراین معقول بالفعل، حیثیت ذاتش معقولیت است و جز معقول بودن، حیثیت دیگری ندارد، به همین جهت، معقول بالفعل، همیشه معقول بالذات است.

با توجه به این سه اصل، چگونگی استدلال روشن می شود. چیزی که در مقام ذات معقول بالفعل باشد به حکم قانون تضایف، عاقل بالفعل نیز خواهد بود. در باب اضافه، این قاعده پذیرفته شده است، که دو امر متضایف در وجود، با یکدیگر متضایف و متکافؤ هستند. اگر یکی از آن دو بالقوه باشد، دیگری نیز بالقوه و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز، بالفعل خواهد بود (املمتضایفان متکافئان فی الوجود، فعلاً و قوه). پس هر موجود معقول بالفعل که در مقام ذات معقول است، عاقل بالفعل نیز هست؛ پس همیشه عاقل و معقول متحد هستند (ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۳).

اساس این برهان، آنست که نفس، در ابتدا علم به ذات خودش دارد. وقتی که علم به غیر پیدا می کند این علم به غیر به منزله گسترده شدن نفس است؛ یعنی، یک حقیقتی است که قابل توسعه و گسترش است. در عین حال که هر ادراکی، به حکم برهان، خودش مدرک هم هست، در عین حال، یک چیز دیگری نیز در این جا وجود دارد؛ همان «من» که قبل از این ادراک وجود داشت در عین حال، همین «من» هم مدرک است. از یک طرف الان آن «من» به همان حال وحدت و شخصیتی که قبلاً وجود داشت واقعاً همان «من» است، که مدرک این است. این ادراک خودش هم در مرتبه ذات خودش مدرک است. آن ادراک به صورت مرتبه ای از مراتب «من» در می آید (مطهری، شرح مبسوط، ج ۲، ص ۵۶).

به عبارت دیگر، نفس ذو مراتب است (النفس فی وحدته کل القوی)؛ در هر مرتبه ای با صورت ادراکی خودش یکی است. در هر مرتبه ای که نفس به چیزی علم پیدا می کند آن حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می شود. قوه حسی از حاس بالقوه به حاس بالفعل، قوه تخیل بالقوه، به تخیل بالفعل و قوه عاقله هم، از حالت بالقوه به

حالت بالفعل تبدیل می‌شود اگر هزاران قوه دیگر هم داشته باشیم به این شکل متحد می‌شوند پس همه مراتب علم همان مراتب نفس است. هر قدر که به معلومات اضافه شود معنایش آنست که نفس، توسعه پیدا کرده است.

مقایسه نظر ملاصدرا و ابن‌سینا:

مفاد سخن ابن‌سینا آن است که جوهر نفس انسان، از ابتدای کودکی تا لحظه مرگ باقی می‌ماند. فقط یک اضافاتی بر دوش انسان بار می‌شود مثل انباری که به تدریج پر شده است یا اتاقی که نقاشی شده باشد. او می‌خواهد بگوید که در این جا اتحادی نیست، بلکه انضمام است. رابطه علم و ادراک با نفس، مثل رابطه عرض با موضوع خودش است؛ ادراک هم قائم به نفس است. ادراک، عرض نفسانی و یک کیفیت نفسانی است. به جز نسبت قیامی و حلولی نسبت دیگری با نفس ندارد.

اما بنابر نظر ملاصدرا نفس، یک حقیقتی است که به هر اندازه علم پیدا می‌کند حقیقت آن بیشتر گسترش می‌یابد و دامنه آن توسعه می‌یابد. این گسترش، همان حقیقت نفس است؛ نفس هرچه می‌داند، همان شده است. هر چه علم دارد، همان است.

دیگر آنکه لازمه سخن ابن‌سینا آنست که، نفس در اثر تکامل، تفاوت نمی‌کند. همه انسان‌ها از عالمترین آنان مانند انبیاء و اولیاء، تا جاهل‌ترین، همه، از نظر جوهر نفس، یکسان و اختلافشان به اعراض و کمالات انسانی همه‌اش یک سلسله کمالات عرضی است (ملاصدرا، ج ۳، صص ۳۲۷ و ۳۲۸).

اما بنابر دیدگاه صدرالمآلهین، انسانیت دارای درجاتی است، مانند نور که دارای شدت و ضعف است. جوهر نفس، به هر اندازه که کمال پیدا می‌کند، گسترش می‌یابد؛ مثلاً، کودک که به مادر و پدرش علم پیدا می‌کند، نفس او، گسترش پیدا می‌کند همین‌طور وقتی به اشیاء علم پیدا می‌کند نفس او گسترش می‌یابد. همنطور وقتی به

اشیاء علم پیدا می‌کند نفس او گسترش می‌یابد. نفس، وجودی مستقل از وجود علم و ادراک ندارد. با پیدایش علم و ادراک نفس ساخته و پرداخته شده و گسترش می‌یابد.

نظر مرحوم سبزواری در این خصوص:

مرحوم سبزواری در مورد استدلال ملاصدرا مناقشه‌ای مطرح می‌کند، به این ترتیب که معقول اگر با قطع نظر از همه اغیار باز هم معقول باشد صحیح نیست چون اگر قاعده تضایف را به کار ببریم مفاد آن، این است که، پیوسته معقول با مقایسه با عاقل، معقول است. معقول همیشه با عاقل، رابطه تضایف دارد. تعقل یکی بدون دیگری محال است. با وجود تضایف میان عاقل و معقول چگونه می‌شود که معقول بالفعل، معقول باشد، هر چند عاقلی نداشته باشد (سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۵۸).

پس از طرح این اشکال در حاشیه شرح منظومه با یک موضع‌گیری جدید از این قاعده دفاع می‌کند و اشکالات وارد بر آن را پاسخ می‌دهد. او در حاشیه شرح منظومه می‌نویسد: «مقصود از معقول بالفعل، وجود و حقیقت صورت معقوله است که مبدأ انتزاع عنوان معقولیت است، نه خود عنوان اضافی معقول بودن. چه اشکالی دارد که واقعیت عینی یک چیز از جمله حقایق مستقل و غیراضافی باشد، اما در ذهن، مفهوم اضافی، بر آن تطبیق کند. چنانکه در باب علت و معلول مطرح می‌شود، دو مفهوم علت و معلول متضایف هستند. دو امر متضایف نباید از یکدیگر جدا باشند در حالی که همه حکما متفق‌اند که علت همیشه بر معلول، مقدم است. وقتی می‌گوئیم علت مقدم است وجود عینی علت را اراده می‌کنیم چنانکه وقتی می‌گوئیم معلول، مؤخر است، وجود عینی معلول را اراده می‌کنیم. اما مفهوم علت و معلول در ذهن پیوسته متعادل و متكافؤ هستند و هیچ تقدم و تأخری ندارد» (همانجا). وی همین مطلب را در اسرارالحکم بحث کرده و تمایل خواجه نصرالدین طوری را به مفاد آن نشان داده است (نک: سبزواری، اسرارالحکم، ص ۸۴).

اشکال دیگری که بر برهان ملاصدرا شده آنست که متهای مطلبی که با این برهان ملاصدرا اثبات می‌شود آنست که معقول بما هو معقول در همان مرتبه عاقل هم هست

اما با این برهان اثبات وحدت نفس و معقول نشده است. این برهان می‌گوید: معقول در مرتبه ذات عاقل است نه در مرتبه خارج از ذات آن. و با این برهان ثابت می‌شود که صورت معقوله با جوهر نفس، متحد است؛ پس مدعا ثابت نشده است.

برای پاسخ به این اشکال باید توضیح داده شود که ذات نفس، عاقل صورت معقول است، یعنی نفس، عاقل بالذات است نه عاقل بالعرض. اگر فرض کنیم که صورت معقول، هم عاقل و هم معقول باشد و نفس صرفاً جنبه محلی داشته باشد اسناد عاقلیت به نفس، مجازی خواهد بود که این ظاهر الفساد است. نکته دیگر اینکه جوهر صدور، قبول اشتداد می‌کند حال اگر قائل شویم که صورت، قابل اشتداد نیست هیچگاه فعلیت عاقل عین فعلیت معقول نخواهد بود. اما در صورت قول به اشتداد، عاقل و معقول، از لحاظ قوه و فعل، در یک درجه خواهند بود. مقدمه تضایف باری اثبات این است که نسبت عاقل به معقول از قبیل نسبت بیک امر بالقوه به یک امر بالفعل نیست بلکه از قبیل نسبت یک فعلیت ناقصه به یک فعلیت کامل است و براساس ملک ملاصدرا (نک: ملاصدرا ۲۸۲) می‌توان فعلیت ناقصه را ماده فعلیت کامل دانست (مطهری، شرح مختصر، ج ۲، ص ۱۰۶).

دو اشکال دیگر نیز بر استدلال ملاصدرا وارد است: اشکال اول در مورد این سخن اوست که ملاصدرا می‌گوید: «اگر رابطه صورت ادراکی و درک کنند، رابطه حال و محل باشد باید بتوان برای هر یک از آنها وجود جداگانه‌ای در نظر گرفت.» سؤال می‌شود منظور از وجود جداگانه چیست؟ اگر منظور این است که صورت ادراکی بتواند بدون محل موجود باشد، این ملازمه صحیح نیست چون هیچ عرض و صورتی که نیازمند به محل باشد نمی‌تواند بدون آن تحقق یابد و اگر منظور، این است که عقل بتواند آن را جداگانه در نظر بگیرد چنین چیزی در مورد صورت ادراکی هم ممکن است. افزون بر این، خود وی وجود اعراض را از شؤون وجود جوهر می‌داند و برای آن، وجود جداگانه‌ای قائل نیست پس چه مانعی دارد که علم را از قبیل عرض و از شؤون وجود عالم بشماریم.

اشکال دیگر در مودر این جمله ملاصدرا است که می‌گوید: «معقولیت بالفعل، امر ذاتی برای صورت عقلی است؛ خواه عاقلی بیرونی باشد یا نباشد» در این خصوص می‌توان گفت: عنوان معقولیت یک عنوان ضافی است و فرض آن بدون فرض موجودی که عنوان عاقلیت را داشته باشد، ممکن نیست. صرف اینکه عنوان معقول بر چیزی صدق کند دلیلی بر این نمی‌شود که عنوان عاقل هم برای ماهیت، یا وجود همان چیز ثابت شود (مصباح یزدی، ج ۲، ص ۲۱۷). علاوه بر این، مقتضای قاعده تکافؤ متضامین، تکافؤ در لزوم نه تکافؤ در درجه وجود، چنانکه شیخ‌الرئیس در تعلیقات فرموده است.

نتیجه:

به نظر می‌رسد ملاصدرا تحت تأثیر افکار افلاطونیان و گرایش‌های افلاطونی قرار گرفته و از واقعیات دور شده است. اتحادی که بین عاقل و معقول می‌توان اثبات کرد بیش از اتحاد کیف نفسانی با نفس نیست مگر جانی که نفس چیزی را ایجاد کند و فاعلیت داشته باشد، که از قبیل اتحاد وجود رابط و مستقل است؛ چیزی شبیه وحدت حقیقه و رقیقه. در اتحاد یک نحوه تعددی نیز باید باشد؛ این تعدد یا از نوع تعدد وجود رابط و مستقل، در بحث علت و معلول، یا از قبیل اتحاد عرض و جوهر است. خود ملاصدرا عرض را از مراتب جوهر می‌داند. چه مانعی دارد که بگوئیم این کیف نفسانی یکی از مراتب نفس است و برای نفس حضور دارد. پس می‌توان گفت: اتحاد عاقل و معقول، چیزی بیش از اتحاد معروض یا عارض نیست.^۱

همانطور که مرحوم سبزواری قاعده تضایف ملاصدرا را تضعیف می‌کند، مرحوم علامه طباطبائی نیز آن را تضعیف می‌کند و مؤید مرحوم سبزواری است و می‌گوید: بین دو امر متغیر، تضایف تحقق پیدا می‌کند. ما موجود را به واحد و کثیر تقسیم می‌کنیم و کثیر را به اقسامی تقسیم می‌کنیم؛ تضایف یکی از اقسام موجودات کثیر است.^۲

مرحوم رفیعی قزوینی به مرحوم حاج ملاهادی سبزواری اشکال کرده که تضایف مورد نظر ملاصدرا، تضایف در میان کثرات نیست، بلکه منظور او اضافه اشراقی است و رابطه عاقل و معقول از نوع رابطه حال و محل و تضایف مقولی نیست. ولی چنانکه گذشت، شیخ‌الرئیس، قاعده تضایف را جانی جاری می‌داند که تکافؤ در وجود داشته باشند. رابط و مستقل در یک مرتبه نیستند ولی وجود عاقل و معقول در یک مرتبه هستند.

حقیقت، این است که ارتباط عالم با معلوم (عاقل با معقول) را نمی‌توان در همه موارد در یک صورت و نحوه تبیین کرد بلکه در موارد مختلف فرق می‌کند همانطور که در مورد علم حضوری به ذات، باید عالم و معلوم را واحد دانست نه متحد. در علم حضوری علت مفیضه معلول و بالعکس، اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی وجود است که یکی عین ربط به دیگری است.

اگر علم حصولی از قبیل کیف نفسانی باشد اتحاد عالم و معلوم از قبیل اتحاد جوهر و عرض خواهد بود. لذا اتخاذ نظر در باب چگونگی علم می‌تواند تأثیر بسزایی در قاعده عاقل و معقول داشته باشد. اما اگر علم حصولی، فعل نفس دانسته شود اتحاد عاقل و معقول از قبیل اتحاد مراتب وجود خواهد بود و اتحاد آنها از قبیل اتحاد مراتب تشکیکی به حساب آورده خواهد شد.

پی‌نوشت:

۱- با استفاده از تقریرات درس استاد مصباح یزدی.

۲- نک: صدرالمآلهین الاسفار الاربعه انتشارات مصطفوی، قم ۱۳۶۸، جلد سوم صفحه ۳۱۴

(حاشیه اسفار)... انّ التضایف من اقسام التقابل الذی هو غیریه ذاتیه و ما هذا شأنه لا یتحقق فی شی واحد من حیث هو واحد.

منابع:

- ۱- ملاصدرا، صدرالتألهین، الاسفار الاربعه، مکتبه مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ هـ.ش.
- ۲- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح اشارات (سه جلدی)، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۳ هـ.ش.
- ۳- فخر رازی، المباحث المشرقیه، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۴ هـ.ق.
- ۴- مصباح یزدی، آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۵ هـ.ش.
- ۵- مطهری، مرتضی، شرح مختصر منظومه (دوجلدی)، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۰ هـ.ش.
- ۶- _____، شرح مبسوط منظومه (چهار جلدی)، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- ۷- ابن سینا، الشفا طبیعیات، منشورات النجفی المرعشی، قم، ۱۴۰۶ هـ.ق.
- ۸- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، بی جا، بی تا.
- ۹- _____، اسرارالحکم، چاپ اسلامیّه، تهران، ۱۳۶۲ هـ.ش.

رازناکی شعر خاقانی

دکتر مجید سرمدی

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

(از ص ۱۰۱ تا ۱۱۲)

چکیده:

اشعار خاقانی شروانی را دشوار و دیریاب دانسته‌اند. عوامل دشواری دیوان خاقانی متعدد است. استعارات نوین و بدیع، کنایات بعید، تلمیحات گسترده، اقتباسات فراوان از آیات و احادیث و تفاسیر، بهره‌گیری از باورهای عمومی و اصطلاحات علمی از جمله عناصری است که موجب رازناکی شعر خاقانی می‌گردد. با پی‌گیری و تفحص و یافتن برخی منابع می‌توان اغلب دشواری‌های دیوان خاقانی را باز گشود.

واژه‌های کلیدی: دیوان خاقانی، دشواری، علل دشواری، اصطلاحات، روزگار خاقانی، آیات و احادیث.

مقدمه:

خاقانی را شاعری دشوارگوی و دیرآشنا دانسته‌اند. اما علت‌های دشوارگویی او و به تبع آن دیرفهمی و ابهام مخاطبانش چیست؟

به نظر می‌رسد چند دلیل عمده را بتوان برای آن برشمرد:

۱- استفاده از استعارات نوین و بدیع که حاصل ذهن وقاد و طبع و قریحه بکر اوست. در واقع تازه‌گویی او در استعاره باعث پاره‌ای دشواری‌های آن شده است؛
۲- به کارگیری کنایات بعید و تلویح گونه؛

مانند «به دست چپ شمردن» که کنایه از بسیاری مقدار چیزی است. و درک و فهم آن نیاز به وسائط و آگاهی فوق‌العاده‌ای دارد.

۳- اشاره و تلمیح به آیات و تفاسیر آن و احادیث و روایات و داستان‌های بعضاً نادر و دور از ذهن و منحصر به فرد تاریخی و اساطیری؛

۴- بهره‌گیری از باورهای عمومی زمان و آیین‌های مرسوم اجتماعی و مدنی مانند سوگواری، عروسی و غیره؛

۵- ایجاد مضامین بکر از اصطلاحات علمی زمان خویش مانند نجوم، هیئت، پزشکی، دارویی، موسیقی و دیگر علوم؛

۶- به کارگیری اصطلاحات مربوط به فنون و بازی‌هایی مثل شطرنج و نرد و...؛

۷- اشارات جغرافیایی و ذکر عادات و منسوبات سرزمین‌های گوناگون و مردم آن؛

۸- استفاده از عناصر و لوازم مربوط به زندگی معمول و روزمره مانند انواع لباس، انواع ظرف، منسوجات، اقسام غذا، زیورآلات، شکار، معاملات، لوازم استحمام، مسواک، مگس‌ران و غیره...؛

۹- مباحث مربوط به حکمت و اخلاق و عرفان که از جهت مباحث و اصطلاحات عرفانی در نوع خود بی‌نظیر است؛

۱۰- تصویرگری‌های عالی و بدیع و استفاده از تشبیهات لطیف و بی‌سابقه؛

۱۱- اشاره به ادیان و پیامبران گوناگون و اصطلاحات مربوط به آنها به ویژه اشارات

ترسایی؛

البته به فهرست فوق می‌توان موارد دیگری نیز با تحقیق و تدقیق بیشتر افزود که در محال این مقال اندک نیست؛

به هر روی، برای آشنایی بیشتر خوانندگان ناآشنا به لطایف شعری خاقانی می‌توان کوشش‌ها و شیوه‌هایی به کار برد تا اشعار این شاعر فعل بیشتر طرف رغبت و اشتیاق شود از جمله، تحلیل مضامین، تبیین صور خیال، توضیح نکات ادبی و لغوی و سایر موارد لازم. و این کاری است که هر کس از علاقه‌مندان و کاوشگران دیوان خاقانی باید به نوبه خود جزئی از آن را انجام داده تا بر روی هم به نیتاج قابل قبولی برسد. در سال‌های اخیر به هر علتی بازار خاقانی پژوهی اعم از کارهای سترگ و عمیق و گاه غیر دقیق رونق گرفته است؛ پژوهندگانی چون خانم دکتر معصومه معدن‌کن در کتاب «نگاهی به دنبای خاقانی» و استاد مرحوم دکتر ضیاءالدین سجّادی در طبع و تصحیح دیوان و نیز فرنگ لغات و تعبیرات دیوان و همچنین استاد کتر عباس ماهیار و دکتر میرجلال‌الدین کرّازی در گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی قلم‌فرسایی کرده‌اند اما همچنان نیاز به پژوهش و گزارش‌های دیگر احساس می‌شود.

اما آنچه شایسته یادکرد ویژه می‌باشد، استفاده درست و تقریباً بی‌نقص خاقانی از زبان فارسی و به کارگیری صحیح قواعد آن برای تعبیرات و سروده‌های خویش است. بنابراین نمی‌توان ضعف و سستی زبانی را از علل دشواری اشعار خاقانی دانست، بلکه چنان که در موارد فوق یاد شد، عمدتاً معلومات و اصطلاحات و نوآوری‌های خاقانی زمینه دشواریابی و پیچش‌های اشعاری وی گفته است.

خواننده و مخاطب اشعار خاقانی با کمی دقت و درنگ در سبک‌شناسی شعر وی می‌تواند بسیاری از ناهمواری‌های ظاهری دیوان او را هموار نماید و لذتی دو چندان برگیرد.

در پی این مقدمه چند نمونه از اشعار به ظاهر مبهم و مشکل خاقانی را با ذکر راه حل آنها به داوری استادان و افاضل گرامی عرضه می‌نماید.

مورد ۱:

سحر دم او شکست رونق گویندگان چون دم مرغان صبح نیروی شیران غم

(خاقانی، دیوان چاپ سجادی، ص ۴۹)

در این بیت تقابل میان مرغان صبح (خروس) و شیران غاب، آبهام‌آمیز است و بدون کشف این رابطه، مفهوم بیت، پیچیده و دشوار می‌نماید.

در کتاب «گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی» تألیف استاد گرانقدر دکتر کزازی بیت مذکور جزء ابیات دشوار شمرده نشده و توضیحی ندارد! از کتاب‌های استادان خانم دکتر معدن‌کن «نگاهی به دنیای خاقانی...» و دکتر ضیاءالدین سجادی در فرهنگ لغات و تعبیرات، نیز گشایشی حاصل نمی‌شود. تنها در پانویست چاپ مرحوم عبدالرسولی به نقل از شرح (احتمالاً شادی‌آبادی) چنین آمده: «شیر شب از بیشه بیرون آید و چون صدای خروس سحری برآید برگردد. (خاقانی، دیوان چاپ عبدالرسولی، ص ۴۹)» البته چنان‌که می‌دانیم شروح قدیمی متون براساس هیچ سند و مأخذی نمی‌باشد و همواره توضیحات آنان با تردید و بی‌اعتباری تلقی شده است؛ نگارنده برای یافتن مدرک و مستند این باور عامه به مطلبی در کتاب نزهت‌نامه علایی برخورده که عیناً نقل می‌شود: (در شرح صفات شیر) «و از خروس سپید بترسید و چندانکه خروس سپیدتر و خردتر، بیم شیر بیشتر» (ابن‌رازی، ص ۴۹). همچنین در کتاب عجایب‌المخلوقات (عجایب‌نامه) محمدبن محمود همدانی در شرح خروس آمده است «و کاروانی که خروس سپید در آن بود، شیر آنجا نگرده» (همدانی، ص ۲۸۳) و نیز در کتاب عجایب‌المخلوقات طوسی آمده است که شیر از شنیدن صدای خروس به اضطراب و آشفتگی می‌افتد (طوسی، ص ۵۷۳).

و در جایی دیگر از دیوان خاقانی آمده:

«عقل گریزان زهمه کز خروس نیک گریزد دل شیر ژیان»

(خاقانی، دیوان چاپ سجادی، ص ۳۴۲)

مورد ۲:

«لب خویش از پی نان چون پرنان به زن بر در سلطان چه کنم»
(همان، ص ۱۳۸)

ابهام این بیت رابطه نان‌طلبی و واژه «پرنان» است. بدون در معنی واژه «پرنان»، مفهوم درستی از بیت استنباط نمی‌شود.

استاد کزازی در گزارش این بیت چنین آورده‌اند: «پرنان» کناره نان؛ خاقانی لب خویش را چون کناره نان بوسه می‌زند و با خرسندی و کم‌جویی می‌زید، پس نیازی به رفتن نزد پادشاه و بوسه زدن درگاه او ندارد» (کزازی، ص ۴۲۶) استاد مرحوم دکتر ضیاءالدین سجادی در «فرهنگ لغات و تعبیرات خاقانی» چنین نوشته‌اند: «پرنان» ریزه کوچک و قطعه نازکی از نان (سجادی، فرهنگ لغات، ص ۲۱۸).

نگارنده برای مفهوم بیت و معنی واژه پرنان چنین می‌پندارد:

«پرنان» ترکیبی است از پر + نان؛ منظور پره‌های بزرگ مرغان که از آن برای نگارش استفاده می‌کردند و نیز از دیگر موارد استفاده آن به دست نانوایان بوده است (در بعضی مناطق و نانوایان امروزه هم دیده می‌شود) بدین گونه که قبل از تنور گذاشتن خمیر نان به وسیله این «پر» همچون قلمی نقش و خطوطی بر آن می‌نگاشتند و نیز مایعات رنگین بر روی خمیر آغشته می‌نمودند. پس پر نان به معنی پر مخصوص نان است. خاقانی با قدرت شگرفت تصویرسازی و مضمون‌پردازی خود پرنان را چونان شخصی دانسته است که از برای لقمه‌ای نان همواره سر خم می‌آورد و بوسه بر زمین و آستان شاهان می‌زند و خاقانی از این حالت کرنش ابراز دوری و برائت می‌کند.

ظاهراً این واژه و معنای آن از فرهنگ‌ها فوت شده است. اما نگارنده در کتب لغت عربی واژه «منسغه» را یافته است که دقیقاً به معنای یاد شده آمده است. برای نمونه قول صاحب المنجد را نقل می‌کند «المنسغ»: إضبارَةٌ مِنْ دَنْبِ طَائِرٍ أَوْ مِنْ حَدِيدٍ تَسْعُ بِهَا الْخَبَازُ الْخَبِزُ (المنجد، ذیل نسغ) و صاحب لسان العرب چنین نوشته است:

«المنسغه و المبرغه البرک الّذی یُغرّزُ به الخبزُ اضباره من ریش الطائر أو ذنبه ینسغُ بها الخبازُ الخُبزَ». (لسان العرب، ص ۴۵۵)

و نیز اکثر فرهنگ‌های عربی چنین معنایی را ذکر کرده‌اند:
در دیوان خاقانی واژه «پرّنان» یکبار دیگر به کار رفته است:

«به بوی دو نان پیش دونان شدی زدی بوسه چون پرّنان عنصری»
(خاقانی، دیوان چاپ سجادی، ص ۹۲۶)

مورد ۳:

ای خاکدان دیو تماشاگه دلت طفلی تو تا ربیع تو داند خاکدان
(همان، ص ۳۱۲)

در این بیت، خاقانی به صورتی ظریف از یک روایت و حدیث نبوی سود جسته است. حدیث در کتاب ترک‌الاطناب چنین آمده است: «الترابُ ربیع الصبیان». خاک بهارگاه کودکان است.

در این «خبر» او امر و نهی نیست الا سببی است که پیغامبر (ص) می‌گذشت جماعتی با وی بودند کودکان به راه نشسته بودن و با خاک بازی می‌کردند و گرد از آن می‌خاست.

یکی از آن جماعت بانگ بر آن کودکان زد.

پیغامبر (ص) گفت: هیچ مگوی که خاک بهاران کودکان است. (ابن‌القضای، ص ۱۳۸)

مورد ۴:

«بچه بازی برو بر ساعد شاهان‌نشین بر مگس‌خوران قولنجی رها کن آشیان»
(خاقانی، دیوان چاپ سجادی، ص ۳۲۷)

در خصوص تأثیر مگس بر دهرمان قولنج در پانویشت دیوان خاقانی چاپ مرحوم عبدالرسولی اشاره مختصری بدون ذکر مأخذ آمده است.

«علاج قولنج غالباً فضله مگس است. (همان، دیوان چاپ عبدالرسولی، ص ۳۳۳)». استاد کزازی نیز در گزارش دشواری‌های خاقانی به همین توضیح اکتفا کرده‌اند (گزارش

دشواری‌ها، ص ۴۷۱)، اما به نظر می‌رسد برای این عقیده و خواص درمانی مگس جهت قولنج، منابع دیگری را باید جستجو کرد، نگارنده به چند مورد اشاره می‌کند.
در نزهت نامه علایی در خواص مگس آمده است:
«اگر مگس را در جایگاهی کنند و بر کسی بندند و بر خداوند قولنج بندد سود دارد» (ص ۲۰۵)

در تحفه حکیم مؤمن سید محمد تنکابنی هم چنین می‌خوانیم:
«سرگین مگس را چون با آب و غسل بنوشند جهت ازاله مغص و قولنج و خناق مجرب یافته‌اند...» (ص ۴۵۳)

در کتاب مخزن الاویه نیز همان عبارات را عیناً مشاهده می‌کنیم. (ص ۴۳۴)
اسماعیل جرجانی پزشک معروف قرون گذشته نیز چنین نوشته: «سرگین مگس اندر شیاف قولنج نافع است.» (الاغراض الطبیه، ص ۶۰۹)
خاقانی در جای دیگر گفته است:

به طبل ناقه مستسقیان بخورد جرّاد به نان روده قولنجیان به پشک ذباب
(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۵۴)

مورد ۵:

«چون رسید آیت روز آیت شب محو کرد آیت ایشان چکنم»
(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۲۵۳)

در این بیت با توجه به سبک ویژه خاقانی، الفاظ آیت و روز و شب و محو کردن بی جهت نیامده است. به نظر می‌رسد خاقانی آیه شریفه ذیل را در سرودن این بیت در ذهن داشته است:

«وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً» (اسراء، آیه ۱۲)
و قرار دادیم شب و روز را دو نشانه، پس نابود کردیم نشانه شب و قرار دادیم نشانه روز را روشنگر.

مورد ۶:

«دشمن جاه منند اینها و چون باشند دوست

چون من از بسطام باشم این گره از دامغان»

(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۳۲۸)

در خصوص انتساب کفر و ملحدان به سرزمین دامغان در دیوان خاقانی ابیات دیگری آمده است که نشان از شهرت دامغان به سکونت ملحدان در آن دیار است.

«تو دامغ روم و زحسمات زال به دامغان ببینم»

(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۲۷۰)

«دین ورنه و ریاضت کرده به دینور کیش مغان و دعوت خورده به دامغان»

(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۳۱۴)

«قاهر کفار و باج از قاهره درخواست دامغ اشرار و گرد از دامغان انگیخته»

(همان، ص ۳۹۶)

ظاهراً نسبت کفر و الحاد به دامغان به طریق مجاز بوده و مراد «گردکوه» است که نام کوهی است از کوه‌های دامغان و بر بالای آن قلعه‌ای وجود داشته که ملحدان (اسماعیلیه؟) در آن اجتماع و اسکان داشتند.

مرحوم استاد ضیاءالدین سجادی از منابع متعدد در این باب یادداشت‌های مفیدی ذکر کرده‌اند، از جمله به نقل از کتاب قلاع اسماعیلیه تألیف دکتر منوچهر ستوده نوشته‌اند که گردکوه یا درگنبدان در دامغان از قلاع معروف است اسماعیلیه بوده است. (فرهنگ لغات، ص ۱۲۹۸)

همچنین در کتاب معجم البلدان یاقوت ذیل دامغان چنین آمده است:

«و بینها و بین کرد کوه قلعة الملاحده يوم واحد والواقف بالدامغان يراها في وسط الجبال» (ص ۴۳۳).

در لغت‌نامه، دهخدا ذیل دامغان وجه تسمیه آن به قولی ده مغان آورده است که به معنی سرزمین مغان و آتش‌پرستان می‌باشد و بیتی از لامعی گرگانی ذکر شده:

گردد بهر دیار در این فصل روزگار آتش پرست، خلق چو در دامغان مغان
مورد ۷:

«تاج خرسندیم استغنا داد با چنین مملکه طغیان چه کنم»
(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۲۵۲)

در این بیت، واژه‌های استغنا و طغیان و مفهوم و مضمون، برگرفته از آیه شریفه
قرآن است «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْطَافٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى» (علق، آیه ۶ و ۷)
مورد ۸:

«برتو نمی‌رسم به پر وهم جبرئیل هم عاجز است و هست پرش هفتصد هزار»
(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۱۷۷)

در خصوص جبرئیل و پره‌های او در تفسیر کشف‌الاسرار میبدی ذیل تفسیر آیه ۹۸
سوره بقره چنین آورده است:
«دیگر باره در این آیت، نام ایشان یاد کرد، تشریف و تخصیص ایشان را که ایشان در
میان ملائکه سران و سروران‌اند و بهینه فرشتگان چهاراند: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل
و عزرائیل و بهینه این چهار جبرئیل است، ششصد پر دارد هر پری هفتاد هزار ریشه و
علیه ته‌اوایل الدر و الیاقوت» (میبدی، ۱۲/۲۹۰) انتساب بال و پر به جبرئیل در نوشته‌ها و
سروده‌های دیگران نیز دیده می‌شود و در برخی منابع مانند ثمار القلوب ثعالبی و یا
عجایب المخلوقات قزوینی بدان اشاره شده است.

مورد ۹:

از بسی پر ملک گسترده زیر پای حاج حاج زیر پای فرش سندس الوان دیده‌اند
(خاقانی، دیوان چاپ، ص ۹۲)

این بیت اشاره به حضور فرشتگان (جبرئیل، میکائیل و اسرافیل و خضر) در مراسم
و مناسب حج دارد؛ در کشف‌الاسرار چنین قید شده:

علی بن ابی طالب (ع) روایت کرد از مصطفی که گفت: روز عرفه اندر عرفات جبرئیل
و میکائیل و اسرافیل و خضر حاضر آیند. جبرئیل گوید: «ما شاء الله لا قوة الا بالله»؛

میکائیل گوید: «ما شاء الله کل نعمه من الله»؛ اسرافیل گوید: «ما شاء الله الخیر کله یدالله»؛ خضر گوید: «ما شاء الله لا یدفع السوء الا الله» (مبیدی، ۵۳۴/۱)

اما به نظر می‌رسد مضمون مصرع دوم بیت هم برگرفته از روایتی است که باز در تفسیر کشف الاسرار یافته می‌شود.

مبیدی در تفسیر آیه ۴ سورة الذاریات «فالمقسّمات امرأ» که در باب فرشتگان الهی است از قول پیامبر اکرم (ص) چنین یاد کرده است «رأیت جبرئیل و قد هبط قد ملأیین الخافقین علیه ثیاب سندس معلق به اللؤلؤ و الیاقوت...» (همان، ۳۰۹/۹)

چنانکه در موارد نه‌گانه فوق‌الذکر دیده شد، با کمی امعان نظر و یافتن منابع فکری و عناصر خیال خاقانی، بسیاری از دشواری‌های اشعار وی گشوده می‌شود و هر فردی به تناسب علاقه و دقت و تخصص خود می‌تواند گرهی از پیچش‌های شعری خاقانی باز کند. ایدون باد.

* نگارنده طرحی تحقیقی در دست اقدام دارد که در آن مضامین دیوان خاقانی را طبقه‌بندی و تحلیل می‌نماید و به درخواست خداوند در صدد انتشار آن خواهد بود.



حافظ و نام مهین خداوند

دکتر عبدالرضا سیف

دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

و حمید دهنبی

(از ص ۱۱۳ تا ۱۲۸)

چکیده:

تفاسیر قرآن و کتاب‌های صوفیه، دربردارنده مفاهیم بسیاری در ارتباط با ادبیات و الهیات اسلامی است که مطالعه روشمند و دقیق این مفاهیم می‌تواند به نتایج درخشانی منجر شود. اسم عظم یا نام مهین یکی از عمده و اساسی‌ترین این مفاهیم است که در طول تاریخ تفکر اسلامی، محل تأمل و مذاقه بخش عمده‌ای از اندیشمندان بوده است. شگفت‌انگیزی و جاذبه این مقوله به گونه‌ای بوده است که بسیاری از عرفا و صوفیه درباره آن به گمان‌زنی پرداخته‌اند و هر کدام نامی از نام‌های خداوند - عز و جل - را نام مهین قلمداد کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: اسم اعظم، نام مهین خداوند، بیت پایه، حافظ.

مقدمه:

اعتقاد به اسم اعظم یا نام مهین، یعنی اعتقاد به اینکه «خدای واحد» که اسماء و صفات زیادی دارد، دارای نام ویژه‌ایست که بزرگترین نام وی محسوب می‌شود و احاطه و اشراف بر آن، قدرت و تسلط خارق‌العاده‌ای به شخص داننده آن می‌بخشد. شخص داننده و دارنده اسم اعظم می‌تواند توسط این قدرت دست به کرماتی بزند و امور ناممکن را ممکن سازد. اسم اعظم در عرفان و تصوف اسلامی - ایرانی حضوری چشمگیر دارد و شخصیت‌های مهمی چون ابراهیم ادهم (سلمی، ص ۳۲) و ذوالنون مصری (عطار، ج ۱، ص ۳۷) داننده اسم اعظم محسوب می‌شده‌اند و حکایات اسرارآمیزی پیرامون کیفیت اشراف ایشان بر اسم اعظم شکل گرفته است.

نکته مهم دیگر درباره اسم اعظم این است که گویا بسیاری از متفکران عالم اسلامی متمایل بوده‌اند درباره این نام مخفی، حدس خاص خویش را داشته باشند و اسمی از اسماء الله را نام اعظم خداوند بدانند. از برآیند حدسیات متفکرین در این باب می‌توان نتیجه گرفت که در طول زمان، برخی اسماء همچون الله، هو، حی و قیوم مورد تأکید بیشتری قرار گرفته‌اند.

همچنین در متون تفسیری باید توجه داشت که همه جا «مستجاب‌الدعوه» بودن با اطلاع از اسم اعظم ارتباط تنگاتنگ دارد؛ یعنی، وقتی صفت مستجاب‌الدعوه بودن برای کسی ذکر می‌شود، معمولاً وی دارای اسم اعظم است؛ همچون بلعم باعورا که مستجاب‌الدعا بود و بر اسم اعظم حق نیز اشراف داشت (اسفراینی، ج ۲، ص ۷۸). این هماهنگی و تبادر به عنوان یک سنت فکری، مطرح است اما در متون عرفانی بسیار پیش می‌آید که مستجاب‌الدعوه بودن را برای فردی ذکر می‌کنند بی‌آنکه از اشراف وی بر اسم اعظم سخنی به میان آید اما باید به پیوند تاریخی بین این دو مقوله توجه داشت؛ یعنی، ممکن است در متون عرفانی، اشراف بر اسم اعظم را برای فرد مستجاب‌الدعا به صورت تلویحی پذیرفته باشند.

توقیفی یا غیرتوقیفی:

بحث توقیفی یا غیرتوقیفی بودن اسماء حق، یکی از دراز دامن‌ترین مباحث در بررسی اسماء الله است. طبق روایتی مشهور از پیامبر که ابوهریره آن را نقل می‌کند، خداوند دارای نود و نه نام است. خداوند فرد است و فرد را دوست دارد (غزالی، ص ۶۳)؛ نظر به اینکه این حدیث مورد تأیید امام علی (ع) نیز قرار گرفته است، اهل تشیع نیز این حدیث را به عنوان یکی از کلیدی‌ترین احادیث در زمینه اسماء الله پذیرفته‌اند (سلمی، ص ۴۴۱، ۱۴۱۸).

بحث توقیفی یا غیرتوقیفی بودن اسماء الله، بیانگر این مسأله است که آیا اسماء الله منحصر در همان نود و نه اسم است یا دامنه آن گسترده‌تر است. در عالم اسلامی پردازندگان ب این مبحث به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ برخی معتقدند که اسماء الله همان نود و نه نام است و برخی دیگر معتقدند هر صفت شایسته‌ای را می‌توان بر ذات خداوند اطلاق کرد. نمونه یک چنین تقسیم‌بندی را می‌توان در اثر مشهور غزالی، «المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى» مشاهده کرد. غزالی، خود معتقد به غیرتوقیفی بودن اسماء الله است و در این زمینه، دلایل خاص خود را دارد (غزالی، ص ۱۹۲). خاطر نشان کردیم اسم اعظم، در طول تاریخ اسلام، محل گمانه‌زنی عرفا و صوفیه و اندیشمندان بزرگ بوده است. در این رابطه برخی اسم اعظم را از میان همین نود و نه اسم برگزیده‌اند و برخی نامی خارج از این نود و نه را نام مهین دانسته‌اند. ابوسعید ابوالخیر یکی از مهمترین چهره‌های تصوف و عرفان ایرانی، «سبحان» را نام مهین می‌داند و این نام در میان نود و نه نام روایت شده از پیامبر اسلام نیست؛ این یعنی اینکه ابوسعید، اسماء الله را غیرتوقیفی می‌داند؛ «شیخ ما گفت: نام مهین، سبحان است؛ چون سبحان بگفتی، همه بگفتی و چون سبحان نگفته باشی، هیچ نگفته باشی! (شفیعی کدکنی، ج ۱، ص ۲۴۱).

حافظ و نام مهین خداوند:

چنانچه گفتیم متفکران اسلامی - ایرانی در طول تاریخ هر کدام به گونه‌ای در باب اسم اعظم، موضع‌گیری کرده‌اند و پیشنهادی در این باره داشته‌اند حتی مفسرانی چون اسفرائینی (اسفرائینی، ج ۱، ص ۴۳) یا طبری (طبری، ج ۱، ص ۱۱) که به طور علمی به تفسیر پرداخته‌اند نیز پس از نقل اقوال و آراء در این زمینه، نظر مستقل خویش را هم درباره اسم اعظم ارائه داده‌اند.

اینک درباره حافظ این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا وی نیز در این باره نیز خاصی داشته است یا نه؟ در این باره در درجه نخست باید نسبت حافظ و عرفان را بررسی کرد؛ جامی یکی از دقیق‌ترین نظریات را درباره چگونگی مواجهه حافظ با عرفان ارائه می‌دهد:

«وقی لسان الغیب و ترجمان الاسرار است. بسا اسرار غیبیه و معانی حقیقیه که در کسوت صورت و لباس مجاز باز نموده است. هر چند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوف به یکی از این طایفه نسبت درست کرده، اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده. یکی از عزیزان سلسله خواجه‌گان - قدس الله - تعالی - اسرارهم - فرموده است که هیچ دیوان به از دیوان حافظ نیست اگر مرد صوفی باشد» (جامی، ص ۶۱۲)

می‌بینیم که حافظ حتی در دروه جامی چنان به عرفان، شهره شده است که دیوانش را بهترین منبع رجوع صوفیه می‌دانند.

حافظ از عرفان متأثر است حتی اگر به گفته جامی دست ارادت به پیری نداده باشد و در تاریخ شعر پارسی نیز در زمره عرفا قرار نگیرد؛ در بیتی می‌گوید:

بی‌عمر، زنده‌ام من و این، بس عجب مدار روز فراق را که نهد در شمار عمر؟!

(حافظ، ص ۱۷۲، ۱۳۸۲)

و در تذکرة الاولیای عطار، قولی از بایزید می‌آید که طی آن «از ابویزد پرسیدند - رحمة الله علیه - که «عمر تو چندانست؟ گفت: «چهار سال»؛ گفتند: این چگونه باشد؟

گفت: هفتاد سال است تا در حجاب دنیایم، اما چهار سال است تاوی را می‌بینم و روز حجاب از عمر نشمرم» (عطار، ج ۱، ۱۶۹).

در این باره اگر چه نمی‌توان حکم قطعی داد که حافظ، مضمون فوق را از بایزید گرفته است - چرا که ادبیات فارسی حوزه تکرار چند باره مفاهیم و مضامین است و ممکن است بایزید خود نیز از کسی دیگر چنین مضمونی را گرفته باشد - اما به هر حال، نظر به حضور مضمون فوق در میان مفاهیم عرفانی، حداقل، این تردید را به ذهن القا می‌کند که آیا حافظ، این مضمون را از حوزه عرفان گرفته است یا خیر و همین مسأله دو طیف گسترده علاقه‌مندان حافظ را تشکیل می‌دهد؛ یعنی، کسانی که معتقدند اشعار حافظ عرفانی است و طیف دیگری که اشعار حافظ را زمینی می‌دانند.

به اعتقاد ما حافظ با مفاهیم عرفانی کاملاً آشنا و خود پرورش یافته این مفاهیم است؛ مبحث اسم اعظم نیز یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی محسوب می‌شود. پس تواند بود که حافظ نیز در این باره، صاحب نظر باشد. مگر نه این است که خود درباره خود می‌گوید:

زحافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی
(حافظ، ص ۱۲۶، ۱۳۸۲)

و اسم اعظم خود یک نکته و دقیقه‌ایست که از دل قرآن در آمده است و متن قرآنی، بستر ساز ظهور آن بوده است. در تفاسیر نیز هنگام بحث و بررسی پیرامون آیات است که اسم اعظم مطرح می‌شود.

حال در مقام یک نتیجه‌گیری مهم، یادآور می‌شویم که شاعر، خود در بیتی ادعا می‌کند که دارنده اسم اعظم است.

سزد کز خاتم لعلش زلم لاف سلیمانی چو اسم اعظم باشد چه باک از اهرمن دارم؟!
(حافظ، ص ۲۲۳، ۱۳۸۲)

در این بیت، شاعر صراحتاً چنین ادعایی را مطرح می‌کند و وقتی خود شاعر با این شفافیت و قاطعیت چنین ادعایی را یادآور می‌گردد آیا می‌توان به سادگی از کنار آن

گذشت؟ آیا حافظ در دل این بیت پررمز و راز بر آن نیست که خواننده را متذکر این نکته سازد که وی نیز همچون اکثر عرفای بزرگ درباره اسم اعظم، پیشنهاد خاص خود را دارد؟ علاوه بر این، حکایات، داستان‌ها و روایاتی که به نوعی در ارتباط با اسم اعظم هستند در شعر حافظ، حضوری گسترده و چشمگیر دارند؛ در بیت مذکور به داستان حضرت سلیمان اشاره شده است و اصولاً حضوری که روایات سلیمان در دیوان حافظ دارد با هیچ کدام از دیگر عناصر اسم اعظم قابل مقایسه نیست؛ در بیت زیر تمامی اجزاء از داستان سلیمان گرفته شده است:

شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر به باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف نسبت
(همان، ص ۱۹)

حافظ، زمین پارسا را ملک سلیمان دانسته و وزیر دربار را آصف عهد. در این باره به ویژه حافظ معمولاً با وزرا ارتباط بیشتری داشته است و دکتر غنی به ارتباط گسترده او با خواجه جلال‌الدین تورانشاه اشاره می‌کند که «در چند مورد صریحاً با ذکر نام و لطف مورد مرج واجه حافظ واقع شده و از مضامین این غزل‌ها بر می‌آید که طرف علاقه و محبت خواجه حافظ بوده است. اضافه بر چند موردی که به صراحت مدح شده یک قسمت از غزل‌ها و شاید قسمت معظم غزل‌هایی که ذکر «آصف عهد»، «آصف دوران»، «آصف ثانی» و نظایر آن در غزل‌ها هست راجع به اوست (غنی، ج ۱، ص ۲۱۸).

«حافظ» به مثابه اسم اعظم در نزد خواجه شمس‌الدین محمد شیرازی:

درباره تخلص حافظ تاکنون عقاید متفاوتی ابراز شده است. مشهورترین نظریه این است که چون وی قرآن را از برداشت‌هاست، به حافظ قرآن نامور شده است. برای تأیید درستی این نظر اشعاری در دیوان خود حافظ وجود دارد:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری
(حافظ، ص ۳۱۲)

یا

عشقت رسد بفریاد دور خود بسان حافظ قرآن زیر بخوانی در چارده روایت دکتر شفیع کدکنی در مواجهه با این تخلص، بیشتر بر وجه موسیقایی این کلمه تأکید می‌کند و تعریفی که این واژه می‌تواند از حافظ به عنوان یک موسیقی‌دان ارائه دهد.^۱ ما ضمن قبول هر دو نظر معتقدیم و بر این اعتقاد مصریم که حافظ این واژه را به عتوان اسم اعظم خداوند نیز پیشنهاد می‌دهد. مجدداً یادآور می‌شویم که نظر به خفا و پوشیدگی اسم اعظم، متفکرین مایل بوده‌اند در این باره اعلام موضع کنند و اسمی از اسماء الله را به عنوان اسم اعظم مطرح کنند.

نخست باید بررسی کرد آیا لفظ «حافظ» می‌تواند به عنوان اسماء الله مطرح شود. برخی معتقدند چون حافظ در میان اسماء نود و نه گانه نیست ممکن است نتواند به عنوان اسم حق یا اسم اعظم مطرح شود. این مسأله با بحث حوازی یا توقیفی بودن اسماء الله پیوند می‌یابد و از متن بحث پر سابقه توقیفی یا غیرتوقیفی بودن اسماء الله این نتیجه به دست می‌آید که در جهان اسلام، نظریه ثابت و لایتغیری وجود ندارد که اسماء الله الزاماً باید توقیفی باشد و هیچ زیاد و کمی در آن راه نداشته باشد. بلکه جمع‌کنندگی از متفکران اسلامی به توقیفی نبودن و حوازی بودن اسماء الله معتقدند و حافظ نیز می‌تواند در زمره دسته قرار گیرد.

غزالی یکی از بزرگترین کسانی است که بحث توقیفی بودن اسماء الله را مردود می‌داند. (غزالی، ص ۱۸۲) شیخ ابوسعید ابوالخیر به عنوان یکی از مهمترین شخصیت‌های تصوف، «سبحان» را نام مهین می‌داند و سبحان نیز در میان این اسلامی نود و نه گانه نیست. پس اسم حافظ نیز می‌تواند به عنوان نام حق یا نام مهین حق مطرح شود ضمن اینکه کسانی همچون ملاهادی سبزواری، «حافظ» را جزء اسماء الله دانسته‌اند. (سبزواری، ص ۷۷۸)

بیت پایه:

در بحث و بررسی، پیرامون اعتقاد خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی درباره اسم اعظم؛ کل استدلال ما بر پایه بیت زیر شکل یافته است که ازین پس آن را بیت پایه می‌نامیم:

با دعای شبخیزان ای شکر دهان مستیز در پناه یک اسمست خاتم سلیمانی
(حافظ، ص ۳۳۵)

قبل از هر چیز باید پرسید رابطه این دو مصرع چیست؛ اگر بیت را به شکل امروزی بنویسیم؛ داریم:

ای شکر دهان! با دعای شبخیزان مستیز چون خاتم سلیمانی در پناه اسم اعظم قرار دارد!

حال، چه ارتباطی بین دو مصرع وجود دارد؛ شاعر، مدعی شده است که معشوق نباید با دعای شبخیزان بستیزد چون خاتم سلیمانی در پناه اسم اعظم است. آیا می‌توان گفت شاعری همچون حافظ این دو مصرع را همین‌گونه اتفاقی و بی‌دلیل کنار هم چیده است. یا آنگونه که خواجه نصیر می‌گوید، این، یک استدلال تمثیلی است و در مصرع دوم دارد برای مصرع اول دلیل می‌آورد. (توسی، ص ۳۳۴)

در بیت پایه ما با یک تمثیل، روبه‌رو هستیم که آنگونه که شفیع کدکنی می‌گوید می‌توانیم میان دو مصراع «=» بگذاریم و اجزای هر مصرع را معادل مصرع دیگر بدانیم: «بهترین راه برای تشخیص تمثیل، از دیگر انواع تصاویر، این است که از دیدگاه زبان‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد؛ بدین گونه که تمثیل در معنی دقیق آن می‌تواند در شکل معادله دو جمله، مورد بررسی قرار گیرد و تقریباً مجموعه آنچه متأخرین بدان تمثیل اطلاق کرده‌اند معادله‌ای است که به لحاظ نوعی شباهت، میان دو سوی بیت (دو مصراع) وجود دارد و شاعر در مصرع اول، چیزی می‌گوید و در مصراع دوم چیزی دیگر، اما دو سوی این معادله، از رهگذر شباهت، قابل تبدیل به یکدیگرند و شاید برای جلوگیری از اشتباه بتوان آن را اسلوب معادله خواند تا آنچه را که قدما تمثیل یا تشبیه تمثیل خوانده‌اند از قلمرو تعریف جدا کنیم...»

در این بیت:

صورت نیست در دل ما، کینه کسی آینه هر چه دید فراموش می‌کند
می‌توان «=» میان دو مصراع قرار داد؛ یعنی، هر دو مصراع، دو سوی یک معادله‌اند و
به جای هر کدام از آنها می‌توان دیگری را قرار داد و یک معنی را دریافت» (شفیعی‌کدکنی،
ص ۸۵).

براساس تئوری دکتر شفیی کدکنی ژرف ساخت بیت پایه نیز نوعی اسلوب معادله
محسوب می‌شود که می‌توان بین دو مصراع آن، علامت مساوی «=» قرار داد و سپس
اجزای معادل هم از دو مصراع را تحلیل کرد. قبل از آن باید برخی معادل‌ها را در دو
مصراع پذیرفت.

در بیت پایه، مصراع دوم، تمثیلی برای مصراع اول محسوب می‌شود که می‌توان در
آن «خاتم سلیمانی» و «لعل معشوق» را معادل هم فرض کرد؛ یعنی، طبق تئوری تساوی
دو مصراع:

لعل معشوق = خاتم سلیمانی

خاتم سلیمانی در پناه یک اسم قرار دارد؛

لعل مشوق نیز در پناه یک اسم قرار دارد.

اگر برابر و معادل بودن لعل مشوق = خاتم سلیمانی، را بپذیریم باید هر حکمی که
برای یکی از طرفین این تساوی می‌دهیم به دیگری نیز قابل تسری باشد.

اگر داشته باشیم ب = الف هر حکمی را که برای «الف» بدهیم برای «ب» نیز
پذیرفتنی است یعنی، اگر «الف» در پناه اسم اعظم باشد «ب» نیز در پناه اسم اعظم
است.

در بیت پایه نیز ما با چنین معادله‌ای روبه روییم و در تساوی لعل معشوق = خاتم
سلیمانی - همان‌طور که دکتر شفیی کدکنی خاطر نشان کرده است - از رهگذر
شباهت، قابل تبدیل به یکدیگرند؛ ما می‌توانیم هر حکمی را که برای خاتم سلیمانی
می‌دهیم به لعل معشوق نیز تعمیم دهیم:

خاتم سلیمانی در پناه اسم اعظم است - لعل معشوق نیز در پناه اسم اعظم است. این نکته‌ایست که رحیم ذوالنور، یکی از شارحان دیوان حافظ نیز در شرح این بیت نگاشته‌اند که «هم دهان تو و هم خاتم سلیمان، هر دو در پناه اسم اعظم‌اند» (ذوالنور، ص ۱۰۳)

حال اگر ادعا و اثبات کنیم که لعل معشوق در پناه اسم حافظ است خود به خود نتیجه، این می‌شود که پس حافظ، همان اسم اعظم است.

لعل معشوق در پناه اسم اعظم است = لعل معشوق در پناه اسم حافظ است
پس:

حافظ، اسم اعظم است.

حضور حافظ در مصراع اول بیت پایه:

اینک باید اثبات کنیم که اسم حافظ در مصراع اول بیت پایه حضور دارد که به واسطه آن بتوانیم بگوییم «لعل معشوق در پناه اسم حافظ است». در این باره باید به یک سنت ادبی توصل جست که در مصراع اول بیت پایه حضور دارد. بر مبنای این سنت ادبی، حسن معشوق، محصول عشق عاشق است؛ یعنی، شکفتگی حسن معشوق در اثر همت و توان و انرژی‌ای است که عاشق بر معشوق افکنده است و از این رو معشوق باید به خود غره نشود و عاشق را از خود نرماند چرا که اگر عاشق را از خود برنجانند در حقیقت، آمداد حسن خود را قطع کرده و زیبایی خود را در معرض زوال قرار داده است. این سنت فکری در ادب فارسی و شعر خود حافظ، سابقه‌ای دیرپا دارد؛ سلمان ساوجی می‌گوید:

بسیار مشو غره بدین حسن دلاویز کاین حسن دلاویز تو را عشق من آراست!
(سلمان ساوجی، ص ۲۷۳)

حافظ گوید:

چندان چو صبا بر تو گمارم دم همت کز غنچه چو گل، خرم و خندان بدر آیی
(حافظ، ص ۳۵۳)

و

حریف عشق تو بودم چو ماه نو بودی کنون که ماه تمامی، نظر، دریغ مدار!
(همان، ص ۱۶۷)

و

اگر چه حسن تو از عشق غیر مستغنی است من آن نیم که ازین عشقبازی آیم باز
(همان، ص ۱۷۵)

و

گلین حسنت نه خود شد دلفروز ما دم همت برو بگماشتیم!
(همان، ص ۲۵۵)

در مصرع نخست بیت پایه نیز این سنت ادبی، حضوری آشکار دارد:

با دعای شبخیزان ای شکر دهان مستیز؛

شب خیز همان حافظ است و به معشوق خویش نهیب می‌زند که زنهار با ما که
دعای مستجاب سحرگهی داریم ستیزه مکن و ما را از در خود مران. چرا که زیبایی تو
و لعل تو در اثر وجود عشق حافظ است که اینچنین تر و تازه است.

معشوق نباید با دعای سحرگهی حافظ که دعای وصال است مخالفت ورزد و حافظ
را از خود براند. نتیجه توصیه حافظ به معشوق نیز این است که تنها در این صورت،
حسن وی محفوظ می‌ماند که عاشق (حافظ) را از خود نرنجاند چرا که اگر عاشق از
معشوق دور شود همت وی نیز از معشوق منصرف می‌شود و بدین ترتیب، حسن
معشوق در معرض زوال قرار می‌گیرد. حال، نتیجه می‌گیریم که حسن معشوق در پناه
اسم حافظ است و اسم حافظ برای لعل سلیمانی معشوق به مثابه اسم اعظم است؛
رحیم ذوالنور در شرح بیت پایه می‌نویسد:

«ای زیبا دهان، ای خوش بیان! با دعای شب زنده‌داران مخالفت مکن، زیرا (ایهام)
هم دهان تو و هم خاتم سلیمان، هر دو در پناه اسم اعظم‌اند».

این نکته، درست است ولی شارح از ارتباط چنین مضامینی با هم سخن نگفته است. معشوق نباید عاشق خویش را یاوه کند و باز نجوید چرا که حافظ عاشق برای وی حکم اسم اعظم را دراد که به واسطه آن بر ملک حسن و زیبایی چیر است. زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه خاتم جم یاوه کرده و باز نجست درباره اینکه شبخیز مورد اشاره در بیت پایه، همان حافظ است تردیدی نیست و حافظ بارها و بارها در دیوان، خود را شبخیز خوانده است: بس دعای سحر ت مونس جان خواهد بود تو که چون حافظ شبخیز، غلامی داری!

ضرورت پوشیده‌گویی:

آیا لازم بود حافظ اینچنین در لفافه به بیان نظر خویش درباره اسم اعظم بپردازد. در پاسخ باید در نظر داشت که همانطور که مؤلف کشف الاسرار خاطر نشان می‌کند جاذبه و شگفتی مضامینی چون شب قدر و ساعت استجاب دعا در روز جمعه و اسم اعظم، در مخفی و پوشیده بودن آن است و چنین تواند بود که حافظ در واکنش به این مسأله خواسته تا اسم اعظم را در غایت خفا ارائه داده باشد. (نک: میدی، ج ۱۰، ص ۵۶۱، ۱۳۸۲).

سنت‌های چند:

در بیت پایه، حافظ سعی دارد بیش از هر چیز بر مفهوم حفظ تأکید کند. مفهوم حفظ یکی از کلیدی‌ترین مفاهیمی است که در ذهن حافظ حضور دارد. مفهوم حفظ بیش از هر مفهوم دیگری با قدرت و جاودانگی در ارتباط است، حافظ در ابیات فراوانی از ناپایداری دنیا و محفوظ نبودن آن از کون و فساد گلایه می‌کند. چون امکان خلود ای دل درین فیروزه ایوان نیست

مجال عیش، فرصت دادن به فیروزی و بهروزی

(حافظ، ص ۳۱۷)

جهان چو خلد برین شد بر دور سوسن و گل ولی چه سود که در وی نه ممکنست خلود

(همان، ص ۱۴۹)

در بیت پایه، «پناه» حضور دارد و این واژه یک همسایگی تاریخی با واژه «حفظ» دارد، به گونه‌ای که کنار هم قرار گرفتن این دو واژه، نوعی سنت واژگانی شده است. این دو کلمه پایه‌پای هم در متون مختلف به کار رفته‌اند؛ نظام‌الدین شامی در ظفرنامه درباره شاه منصور می‌نویسد:

«شاه منصور در مقام جلادت، شمشیر کشیده بر امیر صاحب قران حمله برد تا حدی که شمشیر به کلاه‌خود مبارک رسانید اما چون حضرت عزت، امیر صاحب قران را در پناه حفظ خود مصون می‌دارد از آن معنی مضرتی نرسید» (شامی، ج ۱، ص ۱۳۳).

نظامی در مخزن الاسرار در مدح ملک فخرالدین بهرامشاه بن داود می‌گوید:

ملک حفاظی و سلاطین پناه صاحب شمشیری و صاحب کلاه
(نظامی، ص ۳۴)

و در این بیت مولانا، «پناه» کاملاً به معنی حفظ به کار رفته است و فروزانفر نیز در شرح خود آن را ذکر کرده است (فروزانفر، جزء ۱ و ۲ از دفتر اول، ص ۱۶۸).

گفت ترسایان پناه جان کنند دین خود را از ملک پنهان کنند
(مولانا، مثنوی، ج ۱، ص ۲۲)

در بیت پایه، واژه «پناه» برای کسانی هک همچون حافظ بر کلام پارسی مسلطند واژه «حفظ» را نیز به ذهن متبادر می‌کند و نمی‌توان حضور واژه «پناه» را که دارای کارکردهای خاص خود است تصادفی و اتفاقی دانست.

واژه پناه و کارکرد آن:

حضور واژه «پناه» در بیت پایه به هیچ وجه، تصادفی و اتفاقی نیست و گویای این حقیقت است که حافظ دقیقاً در این بیت دارد با اسم اعظم، مضمون آفرینی می‌کند چرا که واژه پناه، ملازمی همیشگی با اسم اعظم دارد و یا پارسی‌نویسان در گذشته و حتی حال هر جا راجع به اسم اعظم صحبت می‌کنند معمولاً واژه «پناه» را نیز در کنار آن قرار می‌دهند.

میبودی در این باره می‌نویسد:

«لعلم باعورا چهارصد سال در تسبیح و تقدیس عمر بسر آورده بود و در پناه اسم اعظم راه اخلاق رفته بود» (میبودی، ج ۵، ص ۱۸۱).

در مجالس سبعة، مولانا «الله» را نام مهین حضرت حق قلمداد می‌کند و به کرات، واژه «پناه» را با کلمه «الله» به عنوان اسم اعظم ذکر می‌نماید. (مولانا، مجالس سبعة، ص ۵۹).

حتی مؤلفی در روزگار ما کتابی نوشته است با عنوان «جهان در پناه یازده» که ظاهراً یازده را اسم اعظم دانسته است؛ این کتاب، شرح و توضیحی است که آقای علی باقری بر کتاب شرح الاسری الی مقام الاسری شیخ محی‌الدین عربی نوشته است.

نقل این شواهد، کافی است تا معتقد باشیم حافظ نیز در مصرع دوم بیت پایه، واژه پناه را برای اسم اعظم ذکر کرده است. آشکار است که خاتم سلیمانی به اسم اعظم پناه گرفته است و در روایات تفسیری آمده است که بر جوانب خاتم سلیمانی عباراتی منقور بود که هر کدام در عالم اسلامی به نام مهین حق، مشتهر است؛ عباراتی چون حی و قیوم، الله - تبارک و تعالی و... .

زیستن در پناه اسم:

مصون زیستن در پناه یک اسم، سنت فکری دیگری است که در بیت پایه مطرح است. در متن این تفکر، اسم اعظم به حصاری تشبیه می‌شود که همچون قلعه‌ای نفوذناپذیر، دارنده آن را از انواع آفات مصون می‌دارد.

در تاریخ پرفتنه و آشوب ایران معمولاً حصار و قلعه‌نشینی با تصور امنیت و دور بودن از آفات همراه بوده است و قلعه‌ها را طلسم می‌کرده‌اند که خصمان نتوانند آن را بگشایند؛ در بیت زیر از مثنوی، این تفکر دیده می‌شود:

گفت آن شیر اندرین چه ساکنست اندرین قلعه زآفات ایمن است
(مولانا، مثنوی، ج ۱، ص ۸۰)

گاه نام و اسم نیز می‌تواند کارکرد قلعه و حصاری را بیابد که دارنده آن، وعده بی‌شمار دیگری را در پناه خود قرار می‌دهد. در مثنوی در داستان «شاه نصرانی گداز» نام احمد(ص) به مثابه حصاری می‌شود که طایفه از نصرانیان به آن پناه می‌گیرند.

ایمن از شرّ امیران و وزیر در پناه نام احمد مستجیز
نام احمد این چنین یاری کند تا که نورش چون نگه داری کند
نام احمد چون حصاری شد حصین تا چه باشد ذات آن روح الامین
(همان، ص ۴۶)

در بیت پایه نیز نام حافظ به حصاری تشبیه شده است که معشوق می‌تواند در پناه این نام، ایمن از فتنه بیارامد و حسرتش نیز همواره در فزون باشد؛ همانگونه که اسم اعظم به مثابه حصاری است که خاتم سلیمانی در پناه آن از دستبرد مصون است.

نتیجه:

براساس تمامی تمام این براهین برآنیم که خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی نیز همچون اکثر اهل فکر در جهان اسلام نسبت به اسم اعظم گمانه‌زنی خاص خود را داشته و نسبت به این مقوله ابراز نظر کرده و واژه «حافظ» را نام مهین حضرت حق دانسته است. در پایان، یک بار دیگر توجه خوانندگان را به این ادعای شاعر جلب می‌کنیم که می‌گوید:

سزد کز خاتم لعلش زخم لاف سلیمانی چو اسم عظم باشد چه باک از اهرمن دارم؟!
ایا می‌توان شاعری چون حافظ را متهم به بیوده‌گوئی دانست. به گمان ما حافظ در این بیت و ابیات مشابه، نظر خویش را نسبت به اسم اعظم ابراز می‌دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- از تقریرات استاد دکتر شفیعی کدکنی در جلسات درس مثنوی و دانشکده ادبیات دانشگاه

تهران، بهار ۸۴

منابع:

- ۱- اسفراینی، تاج التراجم فی معرفه القرآن للاعاجم، تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ هـ. ش.
- ۲- باقری، علی، اسم اعظم (جهان در پناه یازده)، چاپ دوم، نشر مؤسسه فرهنگی پازینه، ۱۳۸۳ هـ. ش.
- ۳- ترجمه تفسیرطبری، به کوشش حبیب یغمائی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ. ش.
- ۴- توسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- ۵- جامی، نفحات الانس، تصحیح دکتر محمود عابدی، چاپ چهارم، اطلاعات، ۱۳۸۲ هـ. ش.
- ۶- حافظ، دیوان اشعار، قزوینی، غنی، چاپ سوم، نشر زوار، ۱۳۸۲ هـ. ش.
- ۷- ذوالنور، رحیم، در جستجوی حافظ، چاپ سوم، نشر زوار، ۱۳۷۲ هـ. ش.
- ۸- سلمی، طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه، الطبعة الثالثة، مکتبة الخانجی بالقاهره، ۱۴۱۸ هـ. ش.
- ۹- شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر فارسی، چاپ هفتم، نشر آگه، ۱۳۷۸ هـ. ش.
- ۱۰- شامی، نظام الدین، ظفرنامه، تصحیح فلیکس تاور، مطبعة امريکائی بیروت، ۱۹۳۷ م.
- ۱۱- عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسن، ۱۹۰۵ م.
- ۱۲- غزالی، المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، حقه و قدم له الدكتور فضله شحاده، الطبعة الثانية، دارالمشرق بیروت، ۱۹۷۱ م.
- ۱۳- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، نشر زوار، ۱۳۱۲ هـ. ش.
- ۱۴- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، چاپ نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ هـ. ش.
- ۱۵- محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش دکتر شفیعی کدکنی، نشر آگه.
- ۱۷- _____، مجالس سبعة، تصحیح دکتر توفیق هـ سبحانی، چاپ سوم، نشر کیهان، ۱۳۷۹ هـ. ش.
- ۱۸- نظامی، مخزن الاسرار، به تصحیح حسن وحید دستگردی، چاپ پنجم، نشر قطره، ۱۳۸۰ هـ. ش.

ریشه‌شناسی دو واژه

از نسبت‌های خویشاوندی در زبان‌های هند و اروپائی

دکتر گلغام شریفی

عضو هیأت علمی پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی و گردشگری تهران

(از ص ۱۲۹ تا ۱۴۶)

چکیده:

مقاله حاضر به بررسی اجمالی ریشه‌شناسی واژه‌های «پدرزن و پدرشوهر» و «مادرزن و مادرشوهر» در خانواده زبان‌های هند و اروپایی می‌پردازد. نخست، به طور خلاصه به فرهنگ حاکم بر جوامع هند و اروپایی اشاره می‌شود. سپس نظریات گوناگون در مورد ریشه واژه‌های مورد بحث در زبان فرضی هند و اروپایی مطرح می‌گردد. در بخش اصلی پژوهش، این واژه‌ها در زبان‌های هند و اروپایی بررسی می‌شود و در همه موارد شاهد مثال از متون کهن گرفته شده است. در ادامه بحث، صورت‌های گوناگون واژه‌های مورد نظر در سه دوره کهن، میانه و جدید زبان‌های ایرانی مقایسه می‌شود. در پایان شباهت این واژه‌ها در زبان‌های خویشاوند و اصل نسبیت در زبان‌ها نشان داده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: پدرسالاری، هند و اروپایی، پدرزن و پدرشوهر، مادر زن و مادرشوهر، نسبت‌های خویشاوندی.

مقدمه:

یکی از مباحث جالب که توجه زبان‌شناسان را به خود معطوف داشته است، شناخت گونه اولیه واژه‌هایی است که بر خویشاوندان اطلاق می‌شود. از آنجا که زبان و فرهنگ با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند، پس مطالعه زبان بدون شناخت فرهنگ اهل زبان ناقص و بی‌نتیجه خواهد بود. به همین بهانه، نخست به اختصار در مورد فرهنگ جوامع هند و اروپایی صحبت می‌شود:

هند و اروپاییان در حدود هزاره سوم پیش از میلاد، زادگاه اصلی خود یعنی مناطق شمالی دریای خزر را ترک کردند و به تدریج در مناطق مختلف آسیا و اروپا سکنی گزیدند. (رضایی باغبیدی ۱۳۷۶، صص ۸۹-۹۱)

نظام خانواده هند و اروپایی پدرسالاری بوده است. هیچ گواهی از اینکه نسب افراد به مادر می‌رسیده، در دست نیست. همه شواهد نشان می‌دهد که زن به خانواده شوهر وارد می‌شده و مرد به خانواده همسرش وابسته نبوده و نزد خانواده وی زندگی نمی‌کرده است. (سمرنی ۱۹۷۷، صص ۱۹۵ و ۱۹۶ و ۱۹۹ و ۲۰۰)

پیش از هر چیز، باید یادآور شد که عامل اساسی تسلط مرد بر افراد خانواده گسترش دامپروری در میان اقوام باستانی بود و به تدریج این باور در ذهن مرد شکل گرفت که او صاحب اصلی دام و چراگاه و زن و فرزند است. بازتاب فرهنگ این قوم، در زبان به ویژه بخش واژگانی آن تأثیری ژرف گذاشت. (رضا باغبیدی، صص ۹۰ و ۹۱)

در مورد محل اقامت زوجین پس از ازدواج دو روایت در دست است:

۱) مرد پس ازدواج نیز در خانه پدری‌اش زندگی می‌کرده است. (viripatrilocality)

۲) مرد به همراه همسرش به خانه جدیدی نقل مکان می‌کرده است. (neclocality) (سمرنی ۱۹۷۷، صص ۱۹۸ و ۱۹۹)

مفهوم «پدرسالاری» این است که پدر بر اعضای خانواده‌اش نفوذ داشته، به عبارت دیگر، در هر زمان این اعتبار و قدرت به مُسن‌ترین فرد ذکور تفویض شده است. مردان، در میان همهٔ نژادهای هند و اروپایی، بر دارایی خانواده مالکیت داشتند و رضایت آنان در معاملات لازم بود. (همان، صص ۲۰۵ و ۲۰۶)

آنچه مسلم است، ردپای فرهنگ مرد سالاری در تعیین واژه‌هایی که بر نسبت‌های خویشاوندی دلالت می‌کند، نقش بسزایی داشته است.

نخست، صورت فرضی دو واژهٔ «پدرزن و پدرشوهر» و «مادرزن و مادرشوهر» در زبان هند و اروپایی آغازین (Proto-Indo-European) مورد بررسی قرار می‌گیرد:

واژه‌های *swékúros: «پدرزن و پدرشوهر» و «*swekrūs»: «مادرزن و مادرشوهر» به صورت فرضی بازسازی شده‌اند.

در مورد این دو واژه نظریات گوناگونی ارائه شده است: نظر بنونیست این بود که *swekuros مذکر با *swekrūs مؤنث جفت می‌گردد. این ویژگی، مشخصهٔ نظام واژه‌شناسی است.

اگر *swekuros، یک ترکیب در نظر گرفته شود، جزء اول -swe است و جزء دوم صورتی است نظیر یونانی kúrios (κύριος) و سنسکریت -sūra به معنی «سرور»، «ارباب».

پس پدرشوهر، «رئیس خانواده» خطاب می‌شود. لیکن در این فرضیه در مورد جزء مؤنث -krūs توضیحی داده نمی‌شود.

آیا می‌توان ثابت کرد که *swekrūs صورت اصلی واژه است؟ اهمیت بیشتری که به واژهٔ «مادرشوهر» داده می‌شود نیز زمانی قابل درک است که به نقش مادرشوهر توجه کنیم. وی شخصیت مرکزی را در خانه داشته است و از این رو در نظر دختر جوان به مراتب مهم‌تر از پدرشوهر است. اما این مطلب نیز ارتباط میان واژه‌های -swekuro و -swekrūs را روشن نمی‌سازد.

بنونسیت، در ادامه می‌فزاید: در طبقه‌بندی حالت‌های گوناگون خویشاوندی، مواردی پیش می‌آید که برای یک ارتباط خویشاوندی، دو نامگذاری لازم است. مثلاً مردی که با دختر برادر مادرش ازدواج می‌کند، دانی‌اش حکم پدرزن او را خواهد داشت، آیا این حالت نیز در واژه‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است؟ بنظر می‌رسد که چنین نبوده و هیچ دلیل متقنی در دست نیست که ثابت کند **swekuros* معنای دیگری به جز پدرشوهر و یا احتمالاً پدرزن داشته است.

بنظر می‌رسد که زن همواره پس از ورود به خانواده جدید این واژه‌ها را در مورد والدین سببی خود بکار می‌برده است. بنابراین، خیلی زود نظام پدرسالاری در روابط خویشاوندی حاکم گشت و هر گونه نشانی از معانی دوگانه واژه‌ها کنار گذاشته شد. (بنونسیت ۱۹۶۹، صص ۲۴۹ - ۲۵۳)

نظر سمرنی، نسبت به بقیه محققین جدیدتر و بیشتر بر پایه استدلال‌های زبان‌شناسی است. وی در مورد ارتباط این دو واژه فرضی می‌گوید که صورت مؤنث **swekrūs* مانند همه ستاک‌های مؤنث مختوم به *-ū* از روی ستاک‌های مذکر مختوم به *-ū* ساخته می‌شود و این بدان معناست که این واژه اساساً به صورت مذکر **swekurus* بوده و از آن صورت مؤنث *swekurūs* ساخته شده و در نهایت به صورت واژه **swekrūs* کوتاه گردیده است. احتمالاً میان دو واژه **swekurus* و **swekuros* ناهمگونی صورت گرفته است. واژه **swekuros* به معنی «رئیس خانواده سببی» بوده است. وی مطالب ارائه شده در مورد جزء دوم واژه به معنای رئیس و ارباب را سست و بی‌پایه می‌داند و معتقد است که شاید این بخش از: **ku-* به معنی: «برجسته، عالی و قوی» آمده باشد؟!

اما ساختار واژه **swekuros* به معنی رئیس خانواده سببی روشن نیست. در زبان‌های هند و اروپایی ریشه **ker*: به معنای سالار و سرکرده به کرات استفاده می‌شود و همین معنا در واژه **swe-koru-s* نیز یافت می‌شود. به فرض اینکه این ریشه صحیح باشد، دو امکان در مورد گسترش آن به صورت واژه **swekuros* در

نظر گرفته می‌شود. شاید میان **swe-korus* و **swekurus* که از صورت مؤنث-**swek(u)rūs* بدست آمده، همگونی رخ داده باشد، سپس این واژه مؤنث با **swekuros* ناهمگون گردیده است. پیشنهاد دیگر این است که احتمال می‌رود، **swekorus* صورت مؤنث **swek(o) rūs* را ایجاد کرده و صورت اولیه واژه به دلایل تابو به *swekuros* به تغییر شکل داده باشد.

ضمناً، نمی‌توان پذیرفت که عروس تازه وارد، واژه **swekuros* به معنای «سالار خانواده سببی» را ابداع کرده باشد، زیرا در خانواده‌های هند و اروپایی عموماً زنان از موقعیت پایین برخوردار بودند و یقیناً نوعروس به تنهایی نمی‌توانسته اصطلاحات یا واژه‌های خاصی را وضع کرده باشد.

باید افزود که تحدید معانی این واژه‌ها به «والدین شوهر» مربوط به همه جوامع هند و اروپایی نمی‌شود و تنها به سرزمین‌های شرقی بالتو - اسلاو، یونان، هند و ایران اختصاص می‌یابد. اما در مناطق غربی ایتالیا، سلت و ژرمن، این واژه‌ها برای والدین هر کدام از زوجین به کار می‌رفته‌اند.

در اقوام هند و اروپایی، پدرشوهر «سالار خاندان» به شمار می‌رفت که شوهر تازه عروس وی را *swekuros* یا «پدرم» صدا می‌کرد، اما عروس خانواده اجازه نداشت او را به نامی جز «سالار خانواده» خطاب کند. بنابراین موقعیت اساسی پدرشوهر در خانواده موجب می‌شود تا تازه عروس واژگانی را به کار برد. (سمرنی ۱۹۷۷، صص ۶۳ تا ۶۷)

نکته‌ای که باید در مورد واژه‌های **swekrūs* و **swēkuros* در نظر گرفته شود این است که از روی صورت مذکر **swekuros* می‌توان فهمید که صورت مؤنث اساساً، یک واکه میان *rk* داشته است.

صورت مؤنث را نیز اگر به شکل اشتقاقی در نظر گیریم، نشان می‌دهد که صورت مذکر در اصل مختوم به -us بوده است. بنابراین صورت اصلی یا **swēkurus* بوده که با **swēkuros* ناهمگون شده یا **swēkorus* که با قلب حروف به واژه **swēkuros* تغییر شکل داده است. (همان، ص ۱۵۱)

بنظر می‌رسد که زن این واژه‌ها را برای والدین خویش به کار می‌برده، شاید شوهرش نیز والدین وی را با اصطلاحاتی نظیر: سالار خانواده تو یا سالار خانواده زنم صدا می‌زده است. (همان، ص ۱۷۴)

روشن است که پسوند خاص واژه‌های مؤنث یا مذکر در زبان‌های هند و اروپایی شناخته شده نیست، اما پایانه در برخی واژه‌های راهنما گسترش می‌یابد، مثلاً *swekrus- صورت مؤنث با قاعده واژه مذکر *swekoru- را نشان می‌دهد.

شکی نیست که این دو واژه به صورت اتفاقی به -u- ختم نشده‌اند، اما در مورد پایانه‌های اسامی هند و اروپایی اطلاع دقیقی نداریم. (همان، ص ۲۰۱)

از آنجا که در مطالعات ریشه‌شناسی، سنجش واژه‌ها در زبان‌های خویشاوند اهمیت دارد، به بررسی این واژه‌ها در خانواده زبان‌های هند و اروپایی می‌پردازیم:

۱. ژرمنی:

در این زبان واژه swehur به معنای «پدرزن و پدرشوهر» و swigar: «مادرزن و مادرشوهر» است. (مایرهورفر ۱۹۶۳، ص ۴۰۰ و نیز: پورکورنی ۱۹۵۹، ص ۱۰۴۴)

در زبان گوتی که مهمترین زبان گروه ژرمنی است واژه: swaīhra به معنای «پدرزن و پدرشوهر» و مؤنث آن swaīhrō به معنای «مادرزن و مادرشوهر» است. (همان‌جا)

در زبان‌های گوناگون صورت‌های اولیه واژه برحسب اینکه مذکر یا مؤنث باشند تغییر می‌یابند.

در زبان گوتی واژه swaihra مذکر از روی صورت باستانی مؤنث *swekr- ساخته شده، نه صورت مذکر *swekur- (بنونیست ۱۹۶۷، ص ۲۵۰).

زبان‌های آلمانی و انگلیسی از جمله زبان‌های ژرمنی هستند.

در زبان آلمانی باستان swāgur به معنای «والدین زن و شوهر» و آلمانی نو schwager به معنای «والدین زن و شوهر» است که از صورت باستانی:

(-ā-hwasru-Ra) * به دست می‌آید. (مایرهورفر ۱۹۶۲، و نیز نک به: پورکورنی ۱۹۵۹)

علاوه بر این واژه‌های مذکر و مؤنث *schwieger vater* و *schwieger mutter* در زبان آلمانی برای نسبت‌های خویشاوندی «پدرشهر و پدرزن» و «مادرشهر و مادرزن» به کار می‌روند.

در انگلیسی باستان واژه‌های *sweor* و *sweger* به معنی «پدرزن و پدرشهر» و «مادرزن و مادرشهر» است. (پورکورنی ۱۹۵۹)

در انگلیسی نو واژه‌های *father - in - law* و *mother - in - law* به معنی: «پدرزن و پدرشهر» و «مادرزن و مادرشهر» به کار می‌روند. افزون *in - law* سبب می‌شود که نسبت‌های سببی و نسبی از یکدیگر متمایز گردند. توجیه تاریخی آن این است که در زبان انگلیسی افزون *in - law* به واژه اعتبار قانونی می‌بخشد.

کاربرد واژه‌های یکسان در مورد والدین طرفین، نشانهٔ علاقه زوجین به والدین یکدیگر نیست. بلکه احتمال می‌رود بدلیل صنعت جناس و توازن در آهنگ کلام و نیز کاربرد واژگان کمتر در زبان باشد. (بنویست ۱۹۶۹، صص ۲۴۵ و ۲۴۶)

۲. رومیایی:

مهمترین زبان این گروه، لاتینی است. در این زبان ارتباط باستانی میان مذکر و مؤنث نگهداشته می‌شود. واژه‌های *socer* به معنی «پدرزن و پدرشهر» و *socrus*: مادرزن و مادرشهر» است. (بنویست، ص ۲۴۹)

زبان‌های فرانسه، ایتالیا و اسپانیایی جزء این گروه حساب می‌شوند.

در زبان فرانسه واژه‌های *beau-père* و *belle-mère* در معانی «پدرزن و پدرشهر» و «مادرزن و مادرشهر» به کار رفته‌اند.

در فرانسه باستان *beau*، اغلب واژه‌ای است که محبت و ادب را نشان می‌دهد و معنی آن معادل *gentil* فرانسه است. بنابراین کاربرد واژه *beau-père* اشاره به ادب و احترام دارد و اینکه هر یک از زوجین پدر همسرش را در ردیف پدر خود قرار می‌دهد. (همان، صص ۲۴۵ و ۲۴۶)

در زبان ایتالیایی این واژه از زبان لاتین وارد شده است: *suocero* «پدرزن و پدرشوهر» و *suocera*: «مادرزن و مادرشوهر» است.
در زبان اسپانیایی واژه‌های *suegro* و *suegra* به معنای «پدرزن و پدرشوهر» و «مادرزن و مادرشوهر» است.

۳. زبان‌های بالتی و اسلاوی:

زبان‌های بالتی در جمهوری لتونی و لیتوانی رایج است، اما زبان‌های اسلاوی در بخش وسیعی از اروپای شرقی رایج است.
در زبان لیتوانی: واژه مذکر *uošiš* به معنی: «پدرزن و پدرشوهر» و هم‌تای مؤنث آن *uošve* به معنی: «مادرزن و مادرشوهر» از صورت باستانی **šešuras* بجای مانده است. (سمرنی، ۶۶)

واژه لیتوانی **beñdras* نیز که اکنون به معنای شریک و همراه است، احتمالاً از صورت باستانی **bhendh-* به معنی پدرزن گرفته شده است و با \sqrt{bindan} در زبان گوتی به معنی پیوند دادن مربوط است. (دولامار ۱۹۸۴، ص ۹۳۸ و نیز: میه ۱۹۱۲، ص ۳۷۸)
در زبان اسلاوی: واژه کهن $\text{svēk}(\delta) r\ddot{o}$: «پدرزن و پدرشوهر» و صورت مؤنث آن *svēkry* است. در این زبان، صورت مذکر از روی صورت مؤنث ساخته شده است. (سمرنی، ۱۹۷۷، ص ۶۴ و نیز: بنونیست ۱۹۶۹، ص ۲۴۹)

۴. زبان یونانی:

در زبان یونانی واژه‌های $\text{svēk}(\delta) r\ddot{o}$ و به معنای: «پدرزن و پدرشوهر» و «مادرزن و مادرشوهر» است. ریشه‌های این دو واژه نیز از صورت‌های فرضی **swékuros* و **swēkurūs* بدست می‌آید. (پورکورنی ۱۹۵۹، ص ۱۰۴۳ و نیز: دولامار ۱۹۸۴، صص ۴۲ و ۴۳)

علاوه بر این، $\pi\epsilon\nu\theta\epsilon\rho\acute{o}'\epsilon$ نیز به معنی پدرزن بکار می‌رود که از صورت باستانی **bhendh-* بجای مانده است. (دولامار، ص ۳۸)

هومر این واژه‌ها را در قطعاتی از منظومه‌های ایلیاد و ادیسه آورده است.

در سرود ۳، سطر ۱۷۲ از منظومه ایلید واژه 'εκυεε' به معنی پدرشوهر آمده است.^۳

هلن چنین پاسخ داد: پدرشوهر [عزیز]، من در برابر تو احترام و ترس را به یک اندازه دارم. (هومر ۱۹۶۱، ص ۷۶ و نیز: هومر ۱۹۷۹ (الف)، ص ۵۴)

در سرود ۶، سطر ۱۷۰ واژه πνεθερῶ به معنی پدرزن آمده است. او به وی دستور دارد که آنها را به پدرزنش نشان دهد. (هومر ۱۳۴۲، ص ۱۹۴ و نیز: هومر ۱۹۶۱، ص ۱۵۹ و نیز نک به: هومر ۱۹۷۹ (الف)، ص ۱۱۵)

در سرود ۲۲، سطر ۴۵۱ واژه εκυρηε: به معنی مادرزن است: من صدای مادرزن شایسته‌ام را شنیدم. (هومر ۱۹۶۹، ص ۹۱ و نیز: هومر ۱۹۷۹ (الف)، ص ۴۶۸)

در سرود ۲۴، سطر ۷۷۰، نیز دو واژه εκυρῶε و εκυρη' به معنای «پدرزن و پدرشوهر» و «مادرزن و مادرشوهر»، به کار رفته است:

برعکس، اگر چیزی دیگری در قصر مورد سرزنش من بود، از برادر شوهرهایم، یا خواهرانشان یا زنانشان با چادرهای زیبایشان، یا نیز مادرشوهرم - پدرشوهرم، او که نزد من بسیار ملایم‌تر از یک پدر بوده است - تویی که آنها را با عقایدت بازداشتی و متقاعد ساختی... (هومر ۱۹۶۱، ص ۱۶۸ و نیز: هومر ۱۹۷۹ (الف)، ص ۵۲۸)

در سرود ۸، سطر ۵۸۲ منظومه ادویسه نیز واژه πευθερο'ε به معنی پدرشوهر آمده است:

زیر دیوارهای ایلئون، پس تو تعدادی از بستگان شریف را از دست داده‌ای، برادرشوهرت، پدرشوهرت؟ (هومر ۱۹۵۹، ص ۲۵ و نیز: هومر ۱۹۷۹ (ب)، ص ۱۳۳)

۵. زبان سلتی:

در زبان ولشی که جزء زبان‌های سلتی است، واژه مذکر chwegrwn: «پدرزن و پدرشوهر» زیر نفوذ صورت مؤنث chwegr ساخته شده است. (سمرنی ۱۹۷۷، صص ۶۴ و ۶۵ و نیز نک به پوکورنی ۱۹۵۹، ص ۱۰۴۴ و دولامار ۱۹۸۴، ص ۴۲)

۶. زبان ارمنی:

در این زبان، واژه‌های *skesr-ayr*: «پدرزن و پدرشوهر» و *skesur*: «مادرزن و مادرشوهر» از صورت‌های باستانی مذکر **swékuros* و مؤنث بدست آمده است. (هوشمان ۱۹۶۲، ص ۴۹۱ و نیز: دولامار ۱۹۸۴، صص ۴۲ و ۴۳)

بنظر می‌رسد که در این زبان صورت مذکر زیر نفوذ صورت مؤنث بوده است، اما توسعه معنایی در واژه دیده نمی‌شود. بدون تردید، دردوره‌ای هجاهای پایانی صورت‌های باستانی حذف شدند و دو صورت کهن همسان گردیدند. سپس بخاطر، پرهیز از کاربرد دو واژه هم‌آوا با معنای مختلف، یکی از صورت‌ها تغییر یافت. این اختلاف با افزودن جزء *hayr* به پایان واژه بود. این واژه مذکر به معنی «پدر» است و *socer-pater* در زبان لاتین یکی است. (سمرنی، ص ۶۴)

۷. زبان آلبانیایی:

در این زبان *vjehërr* به معنی «پدرزن و پدرشوهر» و *vjéherrë* به معنی «مادرزن و مادرشوهر»، از صورت‌های باستانی مذکر **swékuros* و مؤنث **swekrūs* بدست آمده است. (دولامار ۱۹۸۴، صص ۴۲ و ۴۳ و نیز: پورکورنی ۱۹۵۹، صص ۱۰۴۳ و ۱۰۴۴)

۸. زبان‌های هندی و ایرانی: این گروه از زبان‌ها به دو شاخه تقسیم می‌شوند:

الف) هندی: در هندی باستان واژه مذکر *švašura* به معنی «پدرزن و پدرشوهر» و نیز دائی به کار می‌رود، صورت مؤنث آن *švašrū* به معنی: «مادرزن و مادرشوهر» و نیز زنان دیگر پدرزن و پدرشوهر است. (مونیه ویلیامز ۱۹۷۶، ص ۱۱۰۵)

این واژه‌ها در متن‌های متأخر زبان سنسکریت و نیز در قطعاتی از سروده‌های کهن ریگ‌ودا آورده شده‌اند:

(RV X.34.3, RV X, 85,46, RV X.95.12 ,RV X.28.1)

به دلیل مجال کم تنها به مورد اخیر اشاره می‌شود:

مادرزنم از من متنفر است، همسرم مرا از خود می‌راند، در فقر و تنگدستی هیچ ترحم و دلسوزی‌ای نیست. قمارباز بیش از اسب پیر در معرض فروش نمی‌ارزد. (گلندر ۱۹۵۱، ص ۱۸۴)

ب) زبان‌های ایرانی: اکنون این واژه از دوره باستان تا دوره جدید زبان‌های ایرانی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

صورت فرضی این واژه در ایرانی باستان *hwasrū** است. (قریب ۱۳۷۴، ص ۳۰؛ مدخل ۷۷۶)

فارسی باستان: از کنیه‌های فارسی باستان که تاکنون کشف گردیده، واژه‌ای که بر والدین مرد یا زن دلالت کند، بدست نیامده است. اما واژه *-bandaka*: بنده، در فارسی باستان با ریشه *-bhendh: IE** به معنای: «پیوند یافتن» در ارتباط است. در زبان گوتی نیز *√bindan* در همین معنا به کار می‌رود.

علاوه بر این، صورت فرضی واژه *-bhendh** در زبان هند و اروپایی، با توجه به زبان یونانی، لیتوانی و سنسکریت به معنای: «پدرزن، شریک، والدین» در نظر گرفته شده است. (کنت ۱۹۵۳، و نیز نک به: میه ۱۹۱۲، ص ۳۷۸ و دولامار ۱۹۸۴، ص ۳۸)

از این رو شاید بتوان این گونه نتیجه گرفت که اگر واژه‌ای در زبان فارسی باستان برای والدین همسر بکار برده می‌شده با واژه *-bandaka* هم خانواده بوده است.

اوستایی: در زبان اوستایی، تنها یکبار در بند ۱۱۶ مهریشت واژه *-X^vasura* به معنی پدرزن آمده است. (بارتلمه، ۱۹۶۱)

بیست برابر مهر میان دویار (هم) دوش لازم است. سی برابر میان دو همشهری، چهل برابر میان دو شریک، پنجاه برابر میان زن و شوهر، شصت برابر میان دو هم شاگردی، هفتاد برابر میان شاگرد و آموزگار، هشتاد برابر میان داماد و پدرزن و نود برابر میان دو برادر. (گرشویچ ۱۹۶۷، ص ۱۳۱)

دوره میانه زبان‌های ایرانی:

۱. ایرانی میانه غربی: در متن روایت پهلوی واژه *xwasur* به معنی پدر زن

باشد. (میرفخرایی ۱۳۶۷، صص ۳۹ و ۴۰)

«... و اگر با پدرزن یک گواه و با داماد یک گواه [باشد] داوری به <سود> پدرزن

کن زیرا داماد هرگز نتواند جبران کار پدرزن کند». (میرفخرایی، ص ۴۱)

در متن زند بهمن یسن نیز واژه *xusur* به معنی پدرزن آمده است. (راشد محصل ۱۳۷۰،

صص ۵ و ۵۶)

«مهر پدر از <دل> پسر و برادر از <دل> برادر برود، داماد از <خسر> (=پدرزن) جدا

خواسته باشد...». (همان، ص ۵)

۲. ایرانی میانه شرقی:

الف) زبان سغدی:

در متن سغدی بودایی سوترای علت و معلول، واژه (*xwaš*) (نک به قریب

۱۳۷۴، ص ۳۰) به معنی مادرشوهر آمده است:

هست مادرشوهر و عروس که یکدیگر را زشت شمارند. (مکنزی ۱۹۷۰، ص ۴)

ب) زبان خوارزمی:

در این زبان واژه *sr* به معنای «مادرزن و مادرشوهر» است. (بنزیک ۱۹۸۳، صص ۶۸۱ و

۶۸۲)

دوره جدید: صورت این واژه‌ها در زبان‌های ایرانی جدید مقایسه می‌شود:

زبان پشتو: واژه *sxar*: پدرزن و پدرشوهر و صورت مؤنث آن *xwāša* مادرزن و

مادرشوهر است.

زبان وخی: *xúrs*: پدرزن و پدرشوهر و *x'aš* مادرزن و مادرشوهر

زبان شُغنی: *x'aš*: مادرزن و مادرشوهر

زبان سریکلی: *xasur*: پدرزن و پدرشوهر و *x'ex*: مادرزن و مادرشوهر

زبان کردی: *xazura* و *xaur xozir*: پدرزن و پدرشوهر *xosī* و *xasrū*: مادرزن و مادرشوهر است. (هرن و هوبشمان ۱۳۵۶، صص ۶۲۵ و ۶۲۶)

زبان بلوچی: *vəsyɾ*: پدرزن و پدرشوهر و *vəssu*: مادرزن و مادرشوهر (بارکر و منگال ۱۹۶۹، صص ۳۶۴ و ۵۲۵)

در گویش‌ها و لهجه‌های مختلف ایرانی نیز این واژه با تلفظ‌های نزدیک به هم به کار می‌روند:

خُسُر *xosor*: پدرزن و پدرشوهر (استان خراسان، بیرجند و قاین)، خُسُور *xosur*: پدرزن و پدرشوهر (بجستان)، خُش *xoš*: مادرزن و مادرشوهر: (بیرجند، قاین و بدخشان)

خُشتامَن *xoštaman*: مادرزن و مادرشوهر (بدخشان) (شالچی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۹)

خُسُر *xosor*: پدرزن و پدرشوهر (فارسی افغانی)

خُسُر مادر: *xosor mādar* و نیز خُشو: *xošu* «مادرزن و مادرشوهر» (فارسی افغانی و گویش مردم هزاره) (افغانی‌نویس ۱۳۳۷، صص ۲۲۴ و ۲۲۷).

خُسی: *xosi* «والدین زن یا شوهر» (گویش بختیاری) (مددی ۱۳۷۵، ص ۱۱۲)

بوسیره: *bousire*: «پدرزن و پدرشوهر» و خُرسی *xorsi*: «مادرزن و مادرشوهر» (گویش کلیمیان اصفهان)* است. (کلباسی ۱۳۷۳، صص ۲۰۲ و ۲۲۹).

**bawxsūra*: پدرزن و پدرشوهر از صورت مفروض *bo(w) sūre* بوسوره:

(تفضلی ۱۱۹۱، ص ۲۰۸ و نیز آیلرز ۱۹۷۹، *-x'as asūra* + *bāb* بدست آمده و مرکب است از

آمده **xarsu*: «مادرزن و مادرشوهر» از صورت مفروض *xārsū*: ص ۶۴۵) خوارسو

است. (لهجه اصفهانی) (تفضلی ۱۹۹۱، ص ۲۰۹ و نیز آیلرز ۱۹۷۹، ص ۶۹۸)

باب خِسر *bobxesrī*: پدرزن و پدرشوهر (خوانساری) (همان، ص ۶۴۸)

bösüre: «پدرزن و پدرشوهر» و خورسو *xarsū*: «مادرزن و مادرشوهر» (گری)

(همان، صص ۶۴۵ و ۶۹۸)

باخسیره *baxsyra*: «پدرزن و پدرشوهر» (همان‌جا) و مام خسری *momx sry*: «مادرزن و مادرشوهر» (گوش میمه‌ای (لتن ۱۹۳۸، صص ۳۵ و ۳۷)

نُغ سورَه *bö&sürä*: «پدرزن و پدرشوهر» و خسرو *xasru*: مادرزن و مادرشوهر (بیدوی) (مزرعتی ۱۳۸۰، صص ۸۴ و ۱۰۷)

در فرهنگ‌های فارسی واژه‌های فوق با صورت‌های آوایی گوناگون ضبط شده‌است: بوسوره (ذیلی بر برهان قاطع)، خُسور، خُش (فرهنگ معین)، خُشو، خَسو (فرهنگ لغات ادبی)، خُسُر و خَش (برهان قاطع)، خَشْتامن، خَشامن (فرهنگ نفیسی)، خوش و خوشدامن (لغت‌نامه دهخدا) و خارشو (ذیلی بر برهان قاطع). این واژه‌ها در ادبیات فارسی نیز به کار رفته است:

«بدل گفت با این سخن جنگ نیست چو شنگل خسر باشدم ننگ نیست» (فردوسی به نقل از لغت‌نامه دهخدا)
«مفخر جمله انبیاء او بود خسر میر مرتضی او بود» (سنایی ۱۳۲۹، ص ۲۱۴)

«امیر گوزگان خسر سلطان محمود بود پس از بازگشتن امیر از آن ناحیت بواسحق که وی خسرا بوالعباس بود بسیار مردم گرد کرد و مفاصه بیامد تا خوارزم بگیرد.» (بیهقی ۱۳۵۶، ص ۹۲۵)

نتیجه:

از بررسی و مقایسه واژه‌های «پدرزن و پدرشوهر» و «مادرزن و مادرشوهر» در شاخه‌های زبان‌های هند و اروپایی، شاید بتوان به این نتیجه دست یافت که همگی از صورت‌های فرضی - *swékuros* و - *swékurū's* در زبان هند و اروپایی آغازین بدست می‌آیند. ساختار این واژه‌های فرضی دقیقاً مشخص نیست.

علاوه بر این، واژه *penthero's* در زبان یونانی به معنای پدرزن و پدرشوهر و *b'ndhus* زبان سنسکریت به معنای والدین از صورت فرضی - *bhendh* به معنی

«پدرزن» و \sqrt{bindan} : پیوند یافتن بدست آمده‌اند. احتمال می‌رود از این صورت و ریشه فرضی، واژه‌ای نیز در زبان فارسی باستان وارد شده باشد که دلالت بر والدین همسر می‌کند.

از مطالعه و بررسی این دو واژه در زبان‌های مختلف اقوام هند و اروپایی به نتیجه دیگری نیز می‌توان رسید و آن مفهوم اصل نسبت در زبان است. بدین معنی که زبان، تصویر درستی از واقعیات در اختیار ما نمی‌گذارد و تقسیم‌بندی‌های زبانی، جهانی و عمومی نیست بلکه زبان‌های گوناگون برداشت گویندگان خود را از واقعیت به صورت متفاوتی نشان می‌دهند.

حوزه‌های معنایی که در این مقاله مورد بحث قرار گرفت، حوزه روابط خویشاوندی است. از آنجا که واژه‌ها به افرادی اشاره می‌کنند که وجود خارجی دارند و مجزا و منفرد از یکدیگرند اساس تجربی این حوزه محسوس است. از مطالعه این واژه‌ها در زبان‌های مختلف هند و اروپایی می‌توان این گونه پنداشت که این اقوام برای چهار دسته از روابط خویشاوندی، دو واژه به کار می‌برند و حوزه معنایی این واژه‌ها شمول بیشتر و صراحت کمتری دارد. به عبارت دیگر زوجین، یک واژه را برای پدر والدین و دیگری را بر مادر والدین خویش بکار می‌برند و کاربرد واژه‌های کمتر برای افراد بیشتر می‌دهد که برخی ویژگی‌ها در برش معنایی این زبان‌ها مهم تلقی نشده‌اند، از جمله اینکه نسبت از طرف زن باشد یا شوهر. (باطنی ۱۳۴۸، صص ۱۲۳ تا ۱۳۳)

تشکر و قدردانی:

نگارنده از استادان بزرگوار خود، سرکار خانم دکتر مهشید میرفرخایی، سرکار خانم دکتر کتابون مزادپور و جناب آقای دکتر راشد محصل که در مراحل مختلف این تحقیق یاری رساندند، سپاسگزاری می‌نماید.

منابع:

- ۱- ادیب طوسی، محمدامین، ذیلی بر برهان قاطع یا هنگ لغات باز یافته، تبریز، ۱۳۴۳ هـ. ش.
- ۲- -----، فرهنگ لغات ادبی، تبریز، ۱۳۴۵ هـ. ش.
- ۳- اکبری شالچی، امیرحسین، فرهنگ گویشی خراسان بزرگ، تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش.
- ۴- افغانی نویس؛ عبدالله، لغات عامیانه فارسی افغانستان، کابل، ۱۳۳۷ هـ. ش.
- ۵- باطنی، محمدرضا، «نسبیت در زبان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران س ۱۷، ش ۱ و ۲، ۱۲۵ تا ۱۴۲، ۱۳۴۸ هـ. ش.
- ۶- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ویراستار کتابون مزدپور، تهران، ۱۳۷۵ هـ. ش.
- ۷- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ هـ. ش.
- ۸- تبریزی، محمدحسین بن خلف، برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، ج ۲، تهران، ۱۳۶۱ هـ. ش.
- ۹- دهخدا، لغت نامه.
- ۱۰- راشد محصل، محمد تقی، ۱۳۷۰، زند بهمن یسن، تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش.
- ۱۱- رضایی باغ بیدی، حسن، «بازتاب فرهنگ مردسالاری در زبان های هند و اروپایی»، نامه فرهنگستان، س ۳، ش ۱، ۸۹ تا ۹۹، ۱۳۷۶ هـ. ش.
- ۱۲- سنائی غزنوی، حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تهران، ۱۳۲۹ هـ. ش.
- ۱۳- قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۴ هـ. ش.
- ۱۴- کلباسی، ایران، گویش کلیمیان اصفهان، تهران، ۱۳۷۳ هـ. ش.
- ۱۵- مزرعتی، عباس، علی و محمد، فرهنگ بیزوی، تهران، ۱۳۸۰ هـ. ش.
- ۱۶- مددی، ظهراب، واژه نامه زبان بختیاری، ج ۱، تهران، ۱۳۷۵ هـ. ش.
- ۱۷- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۳ هـ. ش.
- ۱۸- مبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۸ هـ. ق.

- ۱۹- میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی، تهران، ۱۳۶۷ ه.ش.
- ۲۰- هرن، پاول و هوبشمان، هانیریش، اساس اشتقاق فارسی، ج نخست، ترجمه جلال خالقی مطلق، تهران. ۱۳۵۶ ه.ش.
- ۲۱- هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۲ ه.ش.
- ۲۲- نفیسی، علی‌اکبر (ناظم‌الاطباء)، فرهنگ نفیسی، ج ۲، تهران، ۱۳۵۵ ه.ش.
- 23- Barker, Muhamad Abd-al-Rahman, and Mengal, Aqil Khan, 1969: A course in Baluchi, vol I, Montreal et Quebec.
- 24- Bartholomae, Chr., 1960: Altiranisches Worterbuch, Berlin.
- 25- Benveniste, E., 1969: Le vocabulaire des institutions Indo – Européennes, 2 vols, Paris.
26. benzing, Johannes, 1983, Chwaresmischer Wortindex, Wiesbaden.
- 27- De Lamarre, X., 1984: Le vocabulaire Indo-Européen, Paris.
- 28- Eilers, W., 1979: Westiranische Mundarten, Band II: Die Mundart von Gaz, Wiesbaden.
- 29- Gershevitch, I, 1967: The Avestan hymn to Mitra, Cambridge.
- 30- Geldner, K, 1951: Der RIG-VEDA, vol I, Harvard.
- 31- Homere, 1961: Iliade, traduit par paul Mazon, Paris.
- 32- Homer: 1979(A): Ilias, Nachwort von Roland Hampe, stuttgart.
- 33- Homere, 1959: Odyssee, par victor Berard, Paris.
- 34- Homer, 1979(B): Odyssee, Nachwort von Roland Hampe, stuttgart.
- 35- Hubschmann, H, 1962: Armenische Grammatik, Hildesheim.
- 36- Kent, R.G., 1953: Old Persian, New Haven.
- 37- Lambton, N.K.S: 1938: Tree Persian Dialectes, London.
- 38- Mackenzie, D.N., 1970, The Sutra of The Causes and Effects of Actions in Sogdian, Oxford.
- 39- Mayrhofer, M., 1963: Kurzgefasstes etymologische worterbuch des Altindisch, vol III, Heidelberg.
- 40- Meillet, A., 1912: Introduction a' l'Etude comparative des langues Indo-Européennes, Paris.
- 41- Monier – williams, Sir M., 1992: A Sanskrit English Dictionary, Oxford.
- 42- Pokorny, J., 1959: Indogermanisches Etymologisches Worterbuch, Band I, Bern und Munchen.

43- Szemerényi, O., 1977: "studies in the kindship Terminology of the Indo-European languages, with special reference to Indian, Iranian, Greek and latin", Acta Iranica 16, Leiden.

44- Tafazzoli, A., 1991, :Some Isfahani Words", Corolla Iranica papers in honour of Prof. D.N.Mackenzie, Frankfurt, 208-209.



بررسی چند ترکیب مجازی تاریخ‌الوزراء

دکتر حیدر قمری

دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

(از ص ۱۴۷ تا ۱۶۵)

چکیده:

مقاله حاضر با هدف نشان دادن یکی از زمینه‌های پژوهشی «تاریخ‌الوزراء» یعنی زمینه لغوی آن و نیز تبیین و توضیح معانی امثله مندرج در آن، نگاشته شده است. برای این منظور، ابتدا این اثر گران سنگ به مطالعه گرفته شد تا ارزش‌های تحقیقاتی آن به ویژه در حوزه مباحث لغوی و زبانی تبیین شود. حاصل، آن که کتاب یاد شده اثری بکر برای زمینه‌های مطالعاتی متعددی از جمله ادبی، تاریخی، جامعه‌شناسی و... تشخیص داده شد. یکی از محصولات جنبی مطالعه کتاب، استخراج اصطلاحاتی با معانی کنایی و محازی بود که دست‌مایه اصلی نگارندگان مقاله حاضر گردید. مبنا و معیار گزینش تعبیرات، برخورداری آنها از معانی غیرحقیقی و نیز نبود معانی آنها در فرهنگ‌های فارسی بوده است.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌الوزراء، ترکیب، مجازی، معنی.

مقدمه:

نجم‌الدین ابوالرجا، قمی، مؤلف «تاریخ‌الوزراء» در قرن ششم هجری قمری و در عهد سلجوقیان زندگی می‌کرده است. وی علاوه بر نویسندگی، شاعر هم بوده و اشعاری به عربی و فارسی از او به جا مانده است. قمی در صفحه نخست کتاب خود تأکید می‌کند اثرش ذیل و بر منوال نفقة المصدر، تألیف وزیر شرف‌الدین انوشروان بن خالد است. تاریخ تألیف اثر، سال ۵۸۴ هـ.ق، یعنی در سال‌های پایانی عمر مؤلف بوده است. اهمیت آنچه وی در کتاب خود می‌گوید در این است که او خود در زمانی می‌زیسته که اتفاقات در حال صورت پذیرفتن بوده و شاهد آنها بوده یا این‌که اگر او حوادث را به چشم خود ندیده، آنها را شنیده است. کتاب، شرح انتصاب، عزل و سایر اتفاقات دوره وزارت هفده وزیر سلاجقه غرب ایران را از سال ۵۲۶ هـ.ق قمری یعنی زمان وزارت قوام‌الدین ابوالقاسم درگزینی تا وزارت صاحب عزیزالدین در سال ۵۸۴ هـ.ق در خود دارد. «تاریخ‌الوزراء»، از جهات مهمی از جمله ادبی، تاریخی، جامعه‌شناسی، دیوانی و کشورداری و... حائز اهمیت فراوان است. و منبعی مهم و تا حدی نامشکوک به حساب می‌آید که امید است مساعی نگارندگان این مقاله، زمینه برگرفتن پرده خمول از رخساره آن را فراهم آورد.

آن قسمت از اهمیت‌های اثر که به زمینه‌های دانش نگارندگان مرتبط است، زمینه ادبی و به ویژه زبانی و لغوی است و بنابراین، همت خود را در این نوشتار، صرف تبیین یکی از شعب و شاخه‌های این زمینه، یعنی جنبه معانی کنایی و مجازی پاره‌ای از اصطلاحات و ترکیبات آن می‌نمایند. از این منظر می‌توان گفت ترکیبات و اصطلاحات مندرج در کتاب دوگونه‌اند: دسته‌ای که در فرهنگ‌ها معانی آنها مندرج است؛ و دسته‌ای که معانی مربوط، نامذکور است. ترکیبات دسته اول که در لغت‌نامه‌های فارسی می‌توان معانی آن را یافت، با وجود ارزندگی، از حوزه این بررسی کنار گذاشته شده‌اند. برای نمونه، می‌توان به تعبیراتی از قبیل «ابن بجده علم»، «احمد پارینه»، «به خفی حنین»، «قلب المجن کردن» و... اشاره کرد که با وجود اشتغال بر معانی دقیق، مشمول این

بررسی نستند زیرا اطلاعات لازم در باب هر یک در کتب لغت و ادب وجود دارد؛ برای مثال، با مقداری جستجو می‌توان این اطلاعات را درباره «به خفی حنین» به دست آورد:

این ترکیب، مجازاً به معنی «ناامیدی و یأس» است. گفتنی است که حنین، نام کفش دوزی بوده که اعرابی‌اش کفش او را قیمت کرده و نخریده است. حنین نیز از راه دیگر رفته و یک لنگه کفش را بر سر راه او انداخته و قدری جلوتر لنگه دیگر را؛ اعرابی آن را دیده و از آن عبور کرده و چون به لنگه دوم رسیده با خود گفته: اگر آن دیگری را نیز برمی‌داشتم می‌توانستم آنها را بپوشم. از این روز از شتر فرود آمد و پیاده رفت تا لنگه دیگر را بردارد. حنین از این فرصت استفاده کرد و شتر او را ربود. اعرابی نیز با ناامیدی و کفش‌های حنین به خانه بازگشت.

عبارت مربوط به این داستان در زبان عربی به صورت «اخلف من خفی حنین»، «اخیب من خفی حنین» یا «رجع بخفی حنین» آمده است. داستان در کتب ادب و امثله عربی از جمله مجمع‌الامثال میدانی، منتهی‌الارب و نیز در لغت‌نامه دهخدا (ذیل حنین) آمده است.

«چون ملک ملک‌شاه و اتابک شمش‌الدین به ظاهر همدان آمدند، سراب امانی و لشکر که حصار بغداد می‌داد، دروغ زن آمد. سلطان محمد روی به همدان آورد و زین‌الدین علی کوچک به خفی حنین با شال [م] رفت.» (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۵۳ پشت)

«قابوس به خفی حنین بازگردید.» (ترجمه تاریخ یمنی، ص ۲۲۸)

رفتند پر دلان تهی دست از آن سرای با موزه حنین بل با زوزه و حنین (زندگی و شعر ادیب الممالک، ص ۳۲۹)

شکوه دارم به درت زین نعلین که نصیم شده زو خف حنین (زندگی و شعر ادیب الممالک، ص ۶۲۰)

با توجه به ضرورت نوآورانه بودن مندرجات، در این مقاله، دسته دوم، یعنی ترکیبات بررسی خواهند شد که در فرهنگ‌های فارسی یا وجود ندارند و یا اگر

موجودند، معانی اراده شده تاریخ‌الوزراء، برای آنها ذکر نگردیده است. بنابراین، معنای درج شده برای هر تعبیر یا ترکیب توسط نگارندگان استنباط گردیده و شواهدی نیز از متون دیگر - در صورت وجود داشتن - منضم گردیده است. گفتنی است این اصطلاحات و ترکیبات تنها مشتی از خروارند و نه همه آنچه که شایسته انتشار است چرا که آنچه در اینجا مهم است، نشان دادن غنای زبانی این کتاب است و تأکید بر این که لغات و اصطلاحات آن می‌توانند فرهنگ نویسان را در تدوین و تألیف فرهنگ‌های فارسی و شارحان متون فنی را در شرح لغات و اصطلاحات آثار مشابه و مدرسان را برای بهره‌گیری در تدریس یاری دهند.

پیش از بررسی نمونه‌ها ذکر این نکته ضرورت دارد که با توجه به اینکه تنها چاپ تاریخ‌الوزراء، فاقد کیفیت مطلوب است، نشانی شواهد برگرفته از این کتاب از شماره صفحات نسخه خطی (میکروفیلم شماره ۲۶۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) ارائه گردیده است.

بررسی نمونه‌ها:

۱- زیاد بی‌نقش برخواندن: مجازاً، لاف و گزاف گفتن؛ طرح صحبت‌های بی‌اساس: «تا دیگر روز امیر علی چتری از شرف خدمت یافت. به هزل گفتن جولانی کرد. از دم دامی بازگسترد و در نرد زیادی بی‌نقش برخواند». (تاریخ‌الوزراء، ص ۴ پست)

زیاد نوعی از بازی‌های هفت گانه نرد بوده است: این بازی‌ها عبارتند از «فارد، زیاد، ستاره، خانه‌گیر، طویل، هزاران و منصوبه. (برهان قاطع؛ ذیل خانه‌گیر)

براساس شواهد زیر «نقش زیاد» دارای نام است اما وجود خارجی ندارد:

همچو نقش زیاد سوی بسیج	نبود جز یکی و آن یک هیچ
خویشتن را یکی مخوان در ده	کان یکی نیست هیچ از آن یک به
تو یکی ای ولیک هم زاعداد	نام داری و بس چو نقش زیاد

(سنایی، حدیقه، ص ۱۸۵)

چون نقش زیاد کس نبیند کی در ورق بقات جویم
(خاقانی، ۳۰۵)

جان دشمن دارشان جسمست صرف چون زیاد از نرد او اسمست صرف
(مولوی، مثنوی، ۹۲)

خلقی خیال باز فریبد زیر چرخ خال زیاد تخته نردش ندیده‌اند
(بیدل، ص ۵۱۷)

نابود هست و بودم، پندار در نمودم چون نقطه زیادم از نقش نرد عالم
(نظیری، ص ۲۹۷)

از هستی من به غیر نامت نبود همچون نقطه زیاده در نرد زیاد
(همان، ص ۵۹۹)

۲- خاک خانه بر آسمان انداختن: مجازاً شادمانی و نشاط فراوانی داشتن:

«در جمله، سلطان را در وثاق امیر اجل فرود آورد. برگی فراوان آوردند و امیر علی چتری هر ساعتی بوقلمون‌وار به رنگی دیگر برمی‌آمد و شقایق‌وار به هزل و بازی کار می‌فرمود. هر مطرب را که در آن خرابات بود، زیادت از مطربان سلطان حاضر کرد. پنداشت که بر فلک رفت و نسر طائر را به تیر زد و نسر واقع را دستگیر کرد. گفت: امروز خاک خانه این نیم سوخته بر آسمان خواهم انداختن.» (تاریخ‌الوزراء، ص ۵ پست)

۳- سربریده بودن در طشت زرین: مجازاً بی‌فایده و اثر بودن؛ عدم نتیجه بخشی؛

زیرا سر بریده نمی‌تواند از طشت زری که در آن است، تمتع یابد.

«شمشیر که افروخته باشد، بهتر بُر بود. بسیار سختی باشد که به تعجب مردم را بخنداند. نوازش نصیرالدین سر بریده بود و در طشت زرین.» (همان، ص ۶ پست)

این قطعه فرخی که شرح حال خود او در هنگامی است که در راه سمرقند دزدان جیب او را می‌بُرند و سپس بی‌پول وارد بازار پُرخواسته سمرقند می‌شود، موضوع را روشن‌تر می‌نماید:

همه نعیم سمرقند سر به سر دیدم
چو بود کیسه و جیب من از درم خالی
بسی زاهل هنر بارها به هر شهری
هزار جنت دیدم هزار کوثر بیش
چو دیده نعمت بیند به کف درم نبود
نظاره کردم در باغ و راغ و وادی و دشت
دلم ز صحن امل فرش خرّمی بنوشت
شنیده بودم کوثر یکی و جنت هشت
ولی چه سود که لب تشنه باز خواهم گشت
سر بریده بود در میان زرین طشت
(فرخی سیستانی، ص ۴۳۳)

۴- دستاردار و کلاه‌دار بودن: دستاردار، صاحب منصب یا وزیر است؛ و کلاه‌دار، فرد مقتدر، پادشاه یا سلطان است.

در نظام دیوانی و حکومتی، کلاه و دستار، نشانگر قدرت و مرتبه پوشنده آن بوده است؛ به نحوی که دستار را عمدتاً وزرا و بزرگان و کلاه را سلاطین و پادشاهان می‌پوشیده‌اند. شواهد زیر، این موضوع را مشخص می‌نمایند:

«و آب عطاء او گرد بخل بشانند. دستاردار، کلاه دارتر از او نبود». (تاریخ‌الوزراء، ص ۹ رو)

«در دولت مبارک سلجوقی، قاهرتر از مجدالملک، دستاردار نبود». (همان، ص ۱۴ رو)

«در میان دستارداران، ماهی بود که از میان ستاره‌ها در می‌بودند». (همان، ص ۲۵ رو)

«دستاردار را، بالای وزارت درجتی نیست». (همان، ص ۱۲۶ رو)

«هم دستارداران را اسم عزل برافکنند». (همان، ص ۱۲۷ رو)

آنکه آب کلاه‌داری چرخ آب دستار خواجگیش ببرد
(انوری، ص ۵۵۶)

خسرو دستاربندان آنکه دارد خسروی
بر خداوندان دستار از خداوند کلاه
(سوزنی، ص ۳۴۲)

ای خداوند! مرا از غم بی‌دستاری
به کلاه تو که دوشنبه تب گرم گرفت
(همان، ص ۴۴۴)

ترا در سر کله‌داریست چون کافر از آن هر شب
بیند عقد با فتنه سر دستاردار تو
(سیف، ج ۱، ص ۱۲)

تن از گلیم فقر به دارعه درگریخت سر از کلاه عشق به دستار بازماند
(همان، ج ۱، ص ۱۰۰)

البته دستار همانند عبا و... از جمله لباس فقها و علمای دین بوده است:
«... آن عالم به جبّه و دستار نباشد؛ عالمی هنریست در ذات وی...».

(مولوی، فیه مافیه، ص ۸۵)

۵- **پر از کاه کردن پوست بچه:** این تعبیر گرچه جنبه کنایی و مجازی ندارد اما به جهت اشتغال بر نکته‌ای مهم، شرح آن لازم است. با این همه، مراد قمی از کاربرد تعبیر این است که دیگران به امور مجازی و غیرواقعی و غیراساسی و کمترین سهم و امکان، قانع شده بودند:

«همه چون ماده شتر بودند که به بوی پوست بچه که پر از اکه کنند، قانع شود».
(تاریخ الوزراء، ص ۹ پشت)

پرکردن پوست فرد یا حیوان با کاه به دو دلیل بوده است:

الف) نوعی مجازات شدید برای مجرمان که پس از کشتن آنها صورت می‌گرفته است تا برای سایرین هم نوعی عبرت‌آموزی باشد:

... هم اندر زمان آنک فریاد ازوست پر از کاه بینند آگنده پوست

(فردوسی، ج ۸، ص ۸۹)

«گویند محمد بن احمد بغدادی گربه‌ای داشت و هر روز پاره‌ای گوشت وظیفه او کرده بود. روزی آن گربه را در [کبوتر] خانه‌ای بگرفتند و بکشتند و پوستش پر کاه کردن و بر در کبوترخانه بیاویختند». (عوفی، ص ۲۸۵)

نیز در باب مجازات مانی توسط بهرام آمده است:

«پس فرمود تا او را پوست بکشیدند و پوست او پر کاه کردند و مدتی مدید بر در سرای خویش بیاویخت و آتش فساد او فرو مرد و آن دروازه که او را در آنجا آویخته بود، در جندی‌شاپور تا به اکنون او را باب مانی خوانند». (عوفی، ج ۱ از قسم سوم، ص ۲۰۸)

ب) نوع دوم پر کاه کردن پوست - که مختص جانوران است و متناسب با موضوع مطروحه در تاریخ‌الوزراء - آن است که چون بچه حیوان شیرده پس از تولد می‌مرد، صاحب آن برای بهره‌برداری از شیر حیوان در مدتی طولانی و جلوگیری از خشک شدن شیر آن، امعاء و احشای بچه مرده را خالی می‌کرد و پوست آن را از کاه پر می‌کرد و هنگام دوشیدن نزد مادر می‌آورد و در زیر شکم مادر نگاه می‌داشت. مادر نیز به تصوّر این‌که این تمثال، بچه اوست، به راحتی به صاحبش اجازه شیر دوشیدن می‌داد. این پوست پر از کاه را در عربی «بو» می‌نامند. چنان‌که گفته شده: «اخذع من البو» رجوع شود به لسان العرب ذیل «بوا».

كَجِلْدَةٍ الْبَوُّ تَزَالُ بِهَا مَغْرُورَةٌ أُمُّهُ تُشَمِّمُهَا

(دیوان عروۃ بن اذینه)

كَمَا يَعْتَادُ ذَاتُ الْبَوِّ بَعْدَ سُلوُّهَا الطَّرْبُ

(هَذَاکِ؛ به نقل از الأغانی، ج ۲۴، ص ۵۰۲)

۶. خمیر و فطیر از کسی آمدن: مجازاً تأثیر و فایده کم یا زیاد، خوب یا بد داشتن: «مصور او بود که از ایشان نه خمیر آید و نه فطیر. همه را چون جرعه دور افکند» (تاریخ‌الوزراء، ص ۹ پشت)

در امثال و حکم دهخدا این مثل آمده است: ما را نه از این خمیر و نه از آن فطیر. نان آن کس پخته باشد نزد آنه کز خرد نه خمیری دارد اندر راه فطرت نه فطیر (سنایی، ص ۱۶۶)

مخور از خوان او نه پخته نه خام مخر از دست او خمیر و فطیر (ناصر خسرو، ص ۱۹۹)

۷- سپیددست، سپید دستی یا دست سفید: مجازاً بخل و دناوت و خیانت کاری:

دستور درازدست کوتاه بینی با خلق جهان چه می‌کند می‌بینی
در دست سیه نشسته با دست سفید تا خود چه کند فر مغیث الدینی
(تاریخ‌الوزراء، ص ۱۴ پشت)

«سپید دستی چند سر غریبال که خواص او بودند و در آسیا فضول آس می‌کردند، متفرق شدند». (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۴۱ پشت)

سنگ سیاه کعبه را بوسه زده پس آنکهی دست سپید فلکان بوسه زنم دریغ من (خاقانی، ص ۷۹۶)

سیاه است بختم زدست سپیدش در این پیر ازرق وطا می‌گریزم (همان، ص ۲۹۰)

با توجه به اینکه در مصراعی که شاهد ما در آن است، عبارت «در دست سیه نشسته» وجود دارد، توضیح آن لازم است؛ دست مسند است که چار بالش بخشی از آن است. (از شواهد زیر بر می‌آید که در عهد سلجوقیان و پس از آن، مسندها را به رنگ سیاه انتخاب می‌کردند. احتمالاً دلیل آن، هماهنگی و هم‌رنگی با عباسیان سیاه‌پوش بوده است:

امید مسند و دست سیاهشان سوداست که نیستشان چو من اندر سخن ید بیضا (مجیر، ص ۴)

این هفت گوژپشت خش‌پوش در خطند از چار بالش سیه و شکل محضرش (همان، ص ۱۲۹)

به دیبه سیه این کعبه را لباسی ساخت که اوست پشت مطیعان و اوستشان مسند (مولوی، کلیات شمس، ج ۲، ص ۲۳۱)

۸- مبارک مرده آزاد کردن: مجازاً چشم‌پوشی کردن از چیزی یا اهدای چیزی که دیگر وجود آن برای صاحبش و نیز برای دیگری نفعی نداشته باشد؛ انجام متظاهرائه کاری که فاقد فایده عملی است. مترادف امروزی آن «گنجینه گنجوی» گفته شده و این تعبیر «کنایه از محروم نکردن است که اگرچه با وعده خلف باشد!»

«حکم قوالدین از سر قدرت بود. حکمی که از سر قدرت نبود مبارک مرده آزاد کردن باشد. عفت خصی معتبر نبود». (تاریخ‌الوزراء، ص ۲۱ پشت)

دگر نکنیم گفتی بر تو بیداد مبارک مرد و آنکه کردی آزاد (خجندی ۷ ج ۱، ص ۴۶۵)

اسیری را به وعده شاد می‌کن مبارک مرده‌ای آزاد می‌کن
(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۵۳)

به عشوه عاشقی را شاد می‌کن مبارک مرده‌ای آزاد می‌کن
(همان، خسرو و شیرین، ص ۳۳۶)

۹- تراش (تراش): در اصل گونه‌ای آش؛ مجازاً طمع:

«اگر شکار رایگان او لاغر آمدی، بر آن مدت‌ها غم خوردی. چنان که زنگل
چهارپای کاروان، بشارت دزدان باشد، و هریرت مردم که دیدی، بشارت او بود، از آن
تراشی کردی. خواهان آن بودی که بنات النعش را در بر گیرد. چون تیر بود که
ناخوانده به مردم رود.» (همان، ص ۵۸ رو)

همه یار تو از بهر تراشند پی لقمه هوادار تو باشند
(دهخدا، به نقل از ناصر خسرو)
دوستی از پی تراش کنند یاری از بهر نان و آش کنند
(اوحدی مراغی، ص ۵۶۲)

احتمالاً لفظ «تر» در این عبارت به معنی «آب دار» یا مخفف «تره» باشد.
فرهنگ بزرگ سخن «تراش» را «آنچه با نیرنگ و زرنگی از کسی گرفته می‌شود» و
لغت‌نامه دهخدا «ذیل تراش» آن را «طمع و توقع» معنی کرده است. با این‌همه این معانی
صحیح هستند، اما اشاره‌ای به ریشه و اشتقاق کلمه نشده است. فرهنگ بزرگ سخن آن
را کلمه‌ای بسیط و نه مرکب و با معنی حقیقی و نه مجازی به حساب آورده است و
لغت‌نامه نیز بی‌ذکر دلیل، آن را کنایه می‌داند. در فرهنگ معین نیز این معنی، مغفول
است.

۱۰ - شب خوش کردن: مجازاً بدرور گفتن هنگام ترک کسی و جدا شدن از او؛
خداحافظی کردن. براساس شاهد قمی و شواهد دیگر، تعبیر «شب خوش» یا «شب

خوش باد» به تنهایی یا به همراهی مصدر «گفتن»، «کردن» و... برای خداحافظی در روز هم به کار می‌رفته است:

«ناخنه چشم بخت او استخوان شد و سُم و نعل با هم بیفکند. محاسن مشک رنگ او، کافور شکل شده بودو شبّه او لؤلؤ گشته، عاقبت او را شب خوش کرد و چون عقدهای مخالف که در دست محاسب افتد، هر روز به شکلی دیگر در دست دشمن می‌افتاد». (تاریخ‌الوزراء، ص ۹۸ پشت)

شب خوش بادیش کن به کلی نه شاعر و شعر هست مفقود
(انوری، ص ۵۷۸)

باز به بط گفت که صحرا خوش است گفت شبت خوش که مرا جا خوش است
(نظامی، مخزن، ص ۳۶۹)

من نیز چشم از خواب خوش برمی‌نکردم پیش از این روز فراق دوستان شب خوش بگفتم خواب را
(سعدی، ص ۳۳۰)

روز خواجه به روی او خوش بود خوش نبود آنکه رفت و شب خوش کرد
(خواجه، ص ۲۶۰)

نیز رجوع شود به دیوان اوحدی، ص ۴۷۱.

۱۱- خرج کردن (فرمودن): مجازاً جایی را تصرف کردن یا اشغال نظامی آنجا؛

مستخلص کردن:

«از مقر عزّ و مستقرّ خلافت با جمعی به انبوه بیرون خرامید. پیش از آن عرق خرج فرموده بود، تکریت را حصار می‌دادند». (تاریخ‌الوزراء، ص ۴۹ رو)

«امیرعبّاس، والی ری درین حال، درین ساعت عاصی شد و کاشان خرج کرد». (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۰۴ رو)

«چون سلطان مسعود با جوار ایزد، عزاسمه رفت و امیرالمؤمنین، المقتفی لامرالله عراق خرج کرد». (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۳۶ پشت)

«فخرالدین پسر معین‌الدین کاشی از قبل سلطان سنجر والی ری بود. چون سلطان سنجر را نکبت غز رسید، اتباع او را بگرفتند و ری خرج کردند.» (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۴۲ پشت)

امیرالمؤمنین، المتفی لامرالله، رضوان‌الله علیه، عراق خرج کرد. بلال مسعود که والی عراق بود، از بغداد گریخت و به تکریت رفت. (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۴۵ پشت)

«ملک ملک شاه و اتابک شمس‌الدین ایلدگز به ظاهر همدان آمدند و ولایت خرج کردند.» (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۵۳ رو)

«و به حکم آنکه اتابک مظفرالدین فرزندان اتابک محمد را در حجر خویش کودک می‌دید و در هیچ شهر خطبه و سکه به نام ایشان نبود، مخالفت نمودند. اصفهان را حصار دادند و ولایت خرج کردند.» (تاریخ‌الوزراء، ص ۲۲۸ رو)

۱۲- روی چون پولاد داشتن: مجازاً سخت رو و بی‌شرم بودن:

«در عهد سلطان ملک‌شاه مرجع الیه بود. اما روی چون پولاد داشت. مایه تکبر و نخوت و خساست بود.» (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۱۳ پشت)

من این پولادرویی‌ها نمودم که با سنگت چو پولاد آزمودم (وصال شیرازی در فرهاد و شیرین وحشی، دیوان وحشی، ص ۲۲)

آهن‌رویی نیز همین مفهوم را دارد:

گفتی که: «چه بی‌شرم و چه آهن‌رویی!» آینه کند همیشه آهن‌رویی (کلّیات شمس، ج ۸، ص ۳۳۲)

معادل این مفهوم امروزه این است: «رویش مثل سنگ پا است!»

۱۳- شمشیر به سگان آزمودن: مجازاً آزمودن و امتحان کردن کسی یا چیزی با استفاده از امور بی‌ارزش و حتی پلید:

«اتابک ایلدگز بدان مقام مشغول شد و سلطان جوان دولت در اوّل شمشیر به سگان بیازمود». (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۶۴ پشت)

گویا رسم بر آن بوده که برای اطمینان از تیزی و کارایی شمشیر آن را با زدن به سگ امتحان می‌کرده‌اند:

به پیش سگ به سوزن دادن آیند چو سوزن داده شده تیغ آزمایند
نیز رجوع شود به تعلیقات منطق‌الطیر صفحه ۶۴۵. (عطار، اسرارنامه، ص ۱۶۷)
لکن اجرب طبعی فیک فهو کما جربت فی الکلب سیفاً عندما نبجا
(ارجانی)

ولیس یصر شفرة حد سیف اذا ما جربت فی جلد کلب
(ارجانی)

۱۴- استخوان بودن نواله: مجازاً وجود غم‌ها و رنج‌ها (ی عمدتاً نهانی) در پوشش امور مطلوب و دلخواه که در ظاهر، دلپسندند اما در باطن و در واقع، اسباب رنج و آزار:

«درین دارالکتب کاغذ و مداد و قلم چندان که خواهند مبذول دارند و اگر طالب علمی محتاج باشد و نواله روزگار به رسم او استخوان بود و دایه بخت او بی‌شیر، صدر صائن الدین او را عیال خویش داند». (تاریخ‌الوزراء، ص ۱۹۳ پشت)

در ادب فارسی عبارت به صورت‌های «استخوان در نواله»، «نواله و استخوان» و... نیز آمده است که همین معنا را دارند:

از دست تو خوش نایدم نواله زیرا که نواله‌ت پر استخوانست
(ناصرخسرو، ص ۱۹۱)

«به هزار فریاد و عویل لقمه بستانی و هرگز نواله بی‌استخوان جفا نخوری». (وراینی، ص ۳۵۶)

چون بوسه خواهم از وی گیرد لبش به دندان تا اوحدی نبیند بی‌استخوان نواله
(اوحدی مراغی، ص ۳۵۸)

نیز رجوع شود به دیوان خاقانی، صفحه ۶۳۴، انوری، صفحه ۴۲۸ و ۴۹۳، مرزبان‌نامه، صفحه ۱۹۹.

۱۵- زیر بالا: مجازاً تفاوت یا ترجیح یکی بر دیگری؛ به گونه‌ای که یکی در جایگاه بالاتر و دیگری در مرتبه و مقام پایین‌تر قرار گیرد:

«درین عهد چنان که زر دست به دست می‌رود، شعر او زبان به زبان می‌رود. درین قصیده گوید:

شعر

أهبتُ بالحظِّ لو ناديتُ مُستمِعاً الحظُّ عني بالجهالِ في شغلٍ
لعلُّهُ إن بدا فضلي و تقصُّهُمُ لعينه نام عنهم أو تنبه و إن علاني مَنْ
ذُرني فلا عجب لي أسوءُ بانحطاطِ الشمس عن زحلٍ

مردم معنی این بیت را بکر می‌خوانند. در دیوان ابوالفرج هند و بعینه درین بیت می‌گوید:

شعر

و ما رضيت بان [قد] فاقني بشر الا رضا الشمس لما فاقه زحل
این هر دو بیت را در معنی زیر بال نمی‌بینم. آنچه شبان پرورده، روزی قصاب آید».

(تاریخ‌الوزراء، ص ۱۹۸ پشت)

«و از مطل و تدافع دامن درکشید و آستین برافشانند و دهن از زیر بالای نقش به هفت آب بشست». (همان، ص ۲۱۱ رو)

این معنی گرچه در فرهنگ‌ها نیامده اما شواهد زیر آن را تأیید می‌نمایند:

حدیث شوق چو زلفت دراز گشت دراز به جان دوست یک موی زیر بالا نیست
(سلمان ساوجی، ص)

گر خسیسی زیر بالا کرد و بالایت نشست منع توان کرد سلمان، نیست اینجا جای خشم
(همان، ص)

۱۶- بانگ بر ده خراب کردن: مجازاً طلب کردن چیزی از کسی که توان ادای آن را ندارد:

«جماعتی بی‌آلت که در دیوان بانگ بر دهی خراب می‌کردند و منصب در دست ایشان شمع بود در پیش کور، چون چنبر سر و پای بر هم با گوشه‌ای رفتند.» (تاریخ الوزراء، ص ۲۱۱ پشت)

عبارت هم اشاره‌ای به مثل معروف «ده خراب خراج ندارد»، می‌کند و هم این که گویا زمان و ضرورت پرداخت خراج به بانگ بلند در روستاها اعلام می‌شده است: کس در ده نیست جمله مستند بانگی به ده خراب در ده (خاقانی، ص ۶۶۲)

در کرم آویز و رها کن لجاج از ده ویران که ستاند خراج (نظامی، مخزن، ص ۳۸۸)
عاشقان را هر نفس سوزید نیست بر ده ویران خراج و عشر نیست (مولوی، مثنوی، ص ۲۵۰)

دل ویران مرا داده ده ای قاضی عشق! که خراج از ده ویران دلم بسته‌ای!
(همان، ج ۶، ص ۱۴۶)

۱۷- آستان کسی را [جای] بالین ساختن (کردن): مجازاً در دربار او ساکن شدن و مداومت در همراهی او و نیز صمیمیت داشتن با او:

«چون دید که سلطان سنجر را جز کرام الکاتبین کاتبی نیست، استاد او را جای بالین ساخت.» (تاریخ‌الوزراء، ص ۲۱۲ پشت)

کرد دولت آستان دولتش بالین خویش جفت دولت شد کسی کو سر بر آن بالین نهاد (معزی، ص ۱۶۲)

تا چو زین بستم خلاص دهد آستان تو باشدم بالین (انوری، ص ۳۱۱)

بدان نیت سفر کردم من از چین که سازم آستان شاه بالین (سلمان ساوجی، ص ۱۰۷)

نتیجه:

۱- تاریخ‌الوزراء از جهات مهمی چون ادبیات، تاریخ، جامعه‌شناسی، کشورداری و... حائز اهمیت فراوان است و منبعی مهم و تا حدی نامکشوف به حساب می‌آید. لذا شایسته توجه بیشتر محققان است.

۲- لغات و ترکیبات و اصطلاحات مندرج در کتاب دوگونه‌اند: دسته‌ای که در فرهنگ‌ها معانی آنها مندرج است و دسته‌ای که معانی مربوط، نامذکور است.

۳- اصطلاحات و ترکیبات این مقاله - که خود تنها مشتی از خروارند - نشان دهنده غنای زبانی اثر است و بر این نکته تأکید دارد که کتاب می‌تواند فرهنگ‌نویسان را در تدوین و تألیف فرهنگ‌های فارسی، شارحان متون فنی را در شرح لغات و اصطلاحات آثار مشابه، و مدرسان را برای بهره‌گیری در تدریس یاری دهد.

منابع:

- ۱- الاصفهانی، ابوالفرج، الأغانی، د. قصی حسن، الطبعة الاولى، منشورات دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۱۴۲۲ هـ.ق.
- ۲- نظامی، الیاس بن یوسف، احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار، تألیف دکتر برات زنجانی، چاپ سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ هـ.ش.
- ۳- عطّار نیشابوری، شیخ فریدالدین، اسرارنامه، با تصحیح و تعلیقات و حواشی دکتر سیدصادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸ هـ.ش.
- ۴- دهخدا، علی‌اکبر، امثال و حکم، چاپ سیزدهم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- ۵- بن خلّلف تبریزی، محمدحسین، به اهتمام دکتر محمد معین، چاپ دوم، ابن‌سینا، تهران، ۱۳۴۲ هـ.ش.
- ۶- قمی، نجم‌الدین ابوالرجاء، تاریخ الوزراء (میکروفیلم شماره ۲۶۹۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).
- ۷- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمینی، به تصحیح جعفر شعار، چاپ چهارم، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲ هـ.ش.

- ۸- سلمان ساوجی، جمشید و خورشید، به اهتمام ج.پ. آسموسن - فریدون همن، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۸ هـ.ش.
- ۹- عوفی، سدیدالدین، جوامع الحکایات و لوامع الروایات، جلد اول از قسم سوم، با مقابله و تصحیح و مقدمه دکتر بانو مصفا، بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۳۵۲ هـ.ش.
- ۱۰- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حذیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، چاپ چهارم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۱۱- نظامی، الیاس بن یوسف، خسرو و شیرین، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، چاپ چهارم، قطره، تهران، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- ۱۲- معزی، امیر، دیوان، (مقدمه)، تصحیح و تعلیقات محمدرضا قنبری، چاپ اول، زوار، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- ۱۳- انوری، دیوان، محمدبن علی انوری ایبوردی، به اهتمام پرویز بابایی، چاپ اول، نگاه، تهران، ۱۳۷۶ هـ.ش.
- ۱۴- اوحدی، دیوان، با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰ هـ.ش.
- ۱۵- بیدل دهلوی، دیوان، با تصحیح خال محمد خسته و خلیل الله خلیلی، به اهتمام حسین آهی، چاپ سوم، فروغی، بی جا، ۱۳۷۱ هـ.ش.
- ۱۶- خاقانی، دیوان، افضل الدین بدیل بن علی نجار خاقانی شروانی، به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، چاپ چهارم، زوار، تهران، ۱۳۷۳ هـ.ش.
- ۱۷- خواجو (ابوالعطا کمال الدین محمود بن علی خواجوی کرمانی)، دیوان، به کوشش سعید قانع، چاپ اول، بهزاد، تهران، ۱۳۷۴ هـ.ش.
- ۱۸- سنایی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶ هـ.ش.
- ۱۹- سوزنی سمرقندی، دیوان، تصحیح دکتر ناصرالدین شاه حسینی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۸ هـ.ش.
- ۲۰- سیف فرغانی، دیوان، تصحیح و مقدمه از ذبیح الله صفا، فردوسی، تهران، ۱۳۶۴ هـ.ش.

- ۲۱- فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، چاپ پنجم، زوار، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۲۲- خجندی، کمال، به کوشش علی دامغانی، چاپ اول، سروش، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش.
- ۲۳- بیلقانی، مجیرالدین، دیوان، تصحیح و تعلیق دکتر محمدآبادی، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، تبریز، ۱۳۵۸ ه.ش.
- ۲۴- ناصر خسرو، دیوان، مجتبی مینویی و دکتر مهدی محقق، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۲۵- نظیری نیشابوری، دیوان، با مقابله و تصحیح و تنظیم و جمع و تدوین مظاهر مصفا، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰ ه.ش.
- ۲۶- وحشی بافقی، دیوان، بی ذکر نام مصحح، چاپخانه علمی، بی جا، بی تا.
- ۲۷- موسوی گرمارودی، سیدعلی، زندگی و شعر ادیب الممالک فراهانی، جلد دوم، چاپ اول، قدیانی، تهران، ۱۳۸۴ ه.ش.
- ۲۸- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ ششم، قطره، تهران، ۱۳۸۲ ه.ش.
- ۲۹- فرهنگ بزرگ سخن، به سرپرستی دکتر حسن انوری، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۸۱ ه.ش.
- ۳۰- مولوی، فیه مافیه، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دهم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴ ه.ش.
- ۳۱- سعدی، کلیات، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از کمال اجتماعی جندقی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۳۲- مولوی، کلیات شمس، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- ۳۳- عوفی، سدیدالدین، گزیده جوامع الحکایات و لوامع الروایات، به کوشش دکتر جعفر شعار، چاپ سوم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ه.ش.
- ۳۴- ابن منظور، لسان العرب، اعتنی بتصحیحها امین محمد عبدالوهاب، بیروت، ۱۹۹۶ م.

۳۵- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چاپ دوم از دوره جدید، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ هـ.ش.

۳۶- جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، به تصحیح و پیش گفتار عبدالکریم سروش، چاپ ششم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ هـ.ش.

۳۷- ورائینی، سعدالدین، مرزبان نامه، به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، چاپ چهارم، صفی علیشاه، تهران، ۱۳۷۰ هـ.ش.

۳۸- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، سخن، تهران، ۱۳۸۳ هـ.ش.





بررسی روش گفتگوی ادبی
در داستان‌های کوتاه بانو املی نصرالله

دکتر اکرم روشنفکر
استادیار دانشگاه گیلان
(از ص ۱۶۷ تا ۱۸۹)

تردیدی نیست که روش گفتگوی ادبی از عناصر اصلی داستان‌نویسی کوتاه است که خود از فنون مهم ادبیات داستانی در عصر حاضر به شمار می‌رود. از این‌رو در این مقاله داستان‌های کوتاه بانو املی که یکی از برجسته‌ترین داستان‌نویسان معاصر لبنان است، بررسی گردیده و به دلیل ضرورت آشنایی با نویسنده در ابتداء، مجموعه آثار وی به روش توصیفی و به اختصار معرفی شده و سپس شواهدی از داستان‌های او بیان گردیده است تا دو ویژگی «واقعیت‌سان بودن» و «باورپذیری» که مهمترین ویژگی‌های نگارش داستان کوتاه هستند در آثار این بانوی نویسنده آشکار شود.

آنگاه با اشاره به امتیاز حضور نویسنده در متن به عنوان راوی، در اغلب داستان‌های کوتاه وی اهمیت آن در کاربرد گفتگوی ادبی ذکر گردید و در ادامه اسلوب گفتگو و شیوه نگارش آن تعریف شد و با توضیح روش‌های تک‌گویی، مثال‌هایی از داستان‌های بانو املی انتخاب و روایت گردید که در نتیجه آن، دو نوع کاربرد روش تک‌گویی در آثار این بانوی لبنانی آشکار شد.

واژه‌های کلیدی: گفتگوی ادبی، تک‌گویی درونی، حدیث نفس، تک‌گویی نمایشی، بازگشت هنری.

مقدمه:

نوآوری در انواع ادبی زبان عربی با تقلید از انواع ادبی مغرب زمین آغاز گردید. پس گروهی از شهروندان سواحل شرقی مدیترانه که برای رهایی از ناامنی خطه جبل لبنان در جستجوی معیشت گورا به سوی غرب مهارجت کردند و باعث پیدایش «ادبیات مهجر» شدند، طلایه‌داران تقلید از ادبیات غربی گردیده و زمینه اخذ و اقتباس را از آن ادبیات فراهم آوردند که موجب تقویت روند نوگرایی در ادبیات عرب گردید. (نک: الاشر، ص ۱۸۰؛ ادریس، صص ۳۶).

هر چند نوگرایی ادبی در ابتدا از مضامین غربی بهره‌مند بود، اما رفته‌رفته از آن پرداخت شده و هویتی مستقل یافت و با رویکرد بانوان به انواع ادبی به ویژه داستان‌نویسی، صورت جدیدی پذیرفت، زیرا بانوان برخوردار از زاویه متکثر دید زنانه، با سود جستن از ظرفیت قابل توجه داستان، مضامینی جدید فراهم نموده و موفقیت چشمگیری را در جذب مخاطب، حایز گردیدند.

چنانکه اغلب به تجدد چاپ آثارشان انجامیده است.

از جمله آنان بانو املی نصرالله نویسنده معاصر لبنانی است که در مقاله حاضر کوشیده‌ایم تا زمینه آشنایی با او فراهم آید و از روش وی در به کارگیری یکی از تکنیک‌های داستان‌نویسی کوتاه، سخن رود.

بانو املی نصراله به گواهی ۵۵ مقاله که در نقد آثار وی به چاپ رسیده است (نک: زیدان، صص ۶۹۵-۶۹۱) یکی از برجسته‌ترین داستان‌نویسان معاصر لبنان است. (نوبنی، صص ۸۱-۸۲ برای مطالعه کامل‌تر نک: نعم طنوس)

او در سال ۱۹۳۵ک. در روستان کفیر واقع بر دامنه غربی کوه شیخ در جنوب لبنان متولد شد. وی پس از تحصیلات مقدماتی و دبیرستان به دانشگاه راه یافت و پس از فراغت از تحصیل و دانشکده دخترانه بیروت، تحصیلات خویش را در دانشگاه آمریکایی پی گرفته و همزمان به روزنامه‌نگاری پرداخت.

بانو املی یکی از نویسندگان مقالات مجله «صورت المرأة» بود که در سال ۱۹۴۴م. تأسیس گردید. از جمله حرفه‌های موفقیت‌آمیز او پس از نویسندگی، پست مشاوره روابط عمومی دانشکده دخترانه بیروت است.

داستان‌های بلند بانو املی نصرالله:

بانو املی نخستین داستان بلند خود را با نام «طیور ایلول» در ۱۹۶۲ک. به چاپ رسانید و همان زمان، جایزه «اصدقاء الكتاب» و مهمتر از آن جایزه «سعید عقل» را دریافت نمود. پس از آن داستان، بلند «شجرة الدفلی» را در ۱۹۶۸م. منتشر نمود. حال کار بانو املی در فن نگارش داستان بلند در دهه هفتاد میلادی، ۲ داستان «الرهینه» (۱۹۷۴م.) و «الباهره» (۱۹۷۷م.) بود. بانو املی در دهه هشتاد میلادی داستان‌های بلند «تلك الذکریات» و «الاقلاع عکس الزمن» را به ترتیب در ۱۹۸۰م. و ۱۹۸۱م. به چاپ رسانید. و در ۱۹۹۵م. نام «الجمر الغافی» را بر داستان بلند دیگر برگزید. سرانجام دهه ۹۰ میلادی را با انتشار «بوهیات هر» به انجام رسانید.

داستان‌های کوتاه بانو املی نصرالله:

اما داستان‌های این بانوی نویسنده با چاپ این آثار به پایان نرسید، بلکه او طی مدتی بالغ بر ۴ دهه، بیش از ۱۳۶ داستان کوتاه به رشته تحریر در آورد و به زیور طبع آراست. البته این داستان‌ها در مجلداتی گرد آمد و نویسنده از باب تسمیه کل به اسم جزء نام یک داستان را بر مجموعه‌ای پسندید و به این روش، ۱۱ مجموعه از داستان‌های کوتاه به ذائقه پرشتاب عصر حاضر ارائه نمود.

در این میان، تاریخ داستان‌های سه کتاب «الینوع» و «المرأة فی ۱۷ قصه» و «خبزنا الیومی» که به ترتیب در سال‌های ۱۳۷۸ و ۱۹۸۴ و ۱۹۹۰ م. به چاپ رسید، نشانگر فعالیت بی‌وقفه بانو املی طی ۴۰ سال نویسندگی بوده است. زیرا او از ۱۹۶۱م که نخستین داستان کوتاه را با نام «الینوع» نوشت و بعدها در مجموعه‌ای به همین نام به

چاپ رسید، تا ۱۹۷۴م. سیزده داستان کوتاه و سه داستان بلند و یک مجموعه به نام «جزیره الوهم» را به رشته تحریر در آورد. وی در ۱۹۷۵م. سه داستان کوتاه نوشت و دو سال بعد در ۱۹۷۷م. یک داستان بلند و در ۱۹۷۸م. «النبوع» را به چاپ رسانید. بانو املی در ۱۹۷۹م. ۴ داستان کوتاه و در ۱۹۸۰م. ۶ داستان کوتاه نوشت و در همین سال، یک داستان بلند و یک مجموعه داستانی برای کودکان منتشر نمود.

او در ۱۹۸۱م. ۷ داستان کوتاه نوشت و در همین سال یک داستان بلند را به زینت طبع آراست. نویسنده از ۱۹۸۱ م. تا ۱۹۸۴م. به نگارش داستان‌هایی پرداخت که در ۱۹۸۵م. با نام «الطاحونه الضائعة» به چاپ رسید. وی طی دو سال از ۱۹۸۵م. تا ۱۹۸۶م. ۱۶ داستان کوتاه نوشت و افزون بر آن در ۱۹۸۶م. کتاب «نساء رائدات» را در دو مجلد به چاپ رسانید.

بانو املی در ماه‌های پایانی سال ۱۹۸۶م. به کانادا مسافرت کرد و چند ماهی را از سال جدید نیز آنجا ماند. توشه بازگشت از کانادا سه داستان کوتاه بود که در بیروت، داستان چهارم نیز به آن افزون گشت. به این ترتیب او در ۱۹۸۷م. چهار داستان کوتاه نوشت و در ۱۹۹۰م. مجموعه داستان‌های «خبزنا الیومی» را به زینت طبع آراست. وی در طول دهه ۹۰م. پنجاه و هشت داستان کوتاه را در سه مجموعه «محطات الرحیل» و «اللیالی العجریه» و «اسود و ابیض» به ترتیب در سال‌های ۱۹۹۶م. و ۱۹۹۸م. و ۲۰۰۱م. به چاپ رسانید.

ویژگی «واقعیت سان بودن»، «باورپذیری» داستان‌های بانو املی نصرالله:

بانو املی در نگارش داستان‌های یاد شده اغلب به عنوان راوی - ناظر یا راوی - قهرمان، در متن حضور می‌یابد و با ذکر جزئیات پرمعنا به توصیف صحنه مورد نظر خود می‌پردازد تا به شانس «واقعیت سان بودن» آن بیفزاید (توبنی، صص ۸۷-۸۶، رشدی، صص ۱۰۰-۹۹؛ میرصادقی، صص ۴۴۷) و ویژگی‌های شخصیت داستان را به دقت بیان کرده تا او را «باورپذیر» سازد. (جواهر کلام، صص ۲۹)

نویسنده برای ایفاد این دو مقصود در اکثر داستان‌ها بانویی را برگزیده و از مهارت روان‌شناختی خود در تحلیل شخصیت موردنظر سود می‌جوید (فراوانی حضور زن در داستان‌های املی در جدول ۱-۱ و ۲-۱ آورده شده است).

افزو بر آن وی با استفاده از روحیاتی که در زن شرقی سراغ دارد به توصیف رفتار قهرمان داستان می‌پردازد. چنانکه در داستان «لیلۀ با ریسۀ» (المرأه فی ۱۷ قصه، صص ۷۹-۸۸) با حضور در متن به عنوان راوی - قهرمان حضور زنی شرقی را در شهری اروپایی به رشته تحریر می‌کشد. پس ضمن ترتیب گفتگویی کوتاه از پاسخ منفی بانوی مورد نظر به مردی غریبه و نپذیرفتن دعوت وی به صرف شام سخن می‌گوید: «أسفه إني مدهوۀ إلى العشاء» (المرأه فی ۱۷ قصه، ص ۸۷) آگاه سخن را با اظهارات قهرمان داستان در خطاب به خود پی می‌گیرد تا احساس ویژه‌ای را به خواننده منتقل نماید: «كذبت بعفوية و كبرياء لو قبلت الدعوة لكان ذلك اعترافاً سافراً منك بانك وحيدة غريبة في المدينة ثارت كبرياء الأنتي في صدرک...»^۲ در واقع، نویسنده با تکیه بر تجربیات زندگی خواننده (شرقی) میان او و احساس مورد نظر خویش که به «تکبر زنانه» اشتها یافته، رابطه‌ای مشابه واقعیت برقرار می‌نماید.

چنانکه در داستان «صک براءه» (محطات الرحيل، صص ۱۲-۱) با اعتماد بر هنجار جامعه شرقی در برابر تغییر روحیات بانوی مورد نظر و از دست رفتن روحیه «انحصارطلبی زنانه» شگفتی خود را که سخت باورپذیر است، اظهار داشته، می‌گوید: «غريب قبولك مجموعه النساء في حياته! تحدثين في الموضوع و كأنه امرٌ طبيعي» (محطات الرحيل، ص ۷)

به این ترتیب، بانو املی با گشودن باب گفتگو بر توان واقعی بودن داستان می‌افزاید و با اظهار نظر مناسب موقعیت، مضمون تازه‌ای را وارد داستان می‌نماید تا با ایجاد خلل در روند یکنواخت آن روایت را پویا گرداند.

به کارگیری روش گفتگو در داستان‌های کوتاه بانو املی نصرالله:

گفتگوی عملی دو جانبه است که نویسنده آن را به منظور تصویرگری کامل حادثه در متن داستان به کار می‌گیرد و دامنه سخن را با آن می‌گسترده و گوینده و مخاطب را در رابطه‌ای متقابل قرار می‌دهد که ناگزیر از دقت در طرف مقابل خود و پاسخ به اویند. (نک: النونجی، ج ۱، ص ۳۸۵؛ عبدالسلام، ص ۳۱؛ میرصادقی، ص ۴۷۱)

نویسنده با این روش می‌تواند درباره سرشت و افکار و خصوصیات اخلاقی و رفتاری و حتی ویژگی‌های جسمی شخصیت‌های داستان خود سخن گوید و یا محل حادثه را به مکان دیگر بکشاند و با آن، خواننده داستان را حرکت داده و بر قدرت انتقال او بیفزاید؛ یعنی، داستان را در توصیف عناصر یا تحلیل حادثه توانمند کند. (برای مطالعه کامل تر نک: رشدی، ت ۹۷؛ عبدالسلام، صص ۶۸-۶۹؛ میرصادقی، صص ۴۶۶-۴۶۴)

با این حال، سخن گفتن، همواره تنها عنصر گفتگو نبوده، بلکه گاهی سکوت در ضمن کلام لازم می‌آید که نه در پی نفس گرفتن گوینده بلکه بر اثر مکث نویسنده برای ترمیم گفتگو است، چنانکه در واقعیت روی می‌دهد. بنابراین نویسنده با سکوت در هنگام سخن، باعث شکاف در اشتغال ذهنی خواننده گردیده و توجه او را به سوی رابطه‌ای زنده معطوف می‌کند. حتی به جای کاربرد مداوم زبان نوشتاری از زبان گفتاری در مکان بایسته استفاده می‌کند تا گفتگوی داستان را چنانکه در زندگی توده مردم روی می‌دهد، شکل دهد و به حادثه آن، ویژگی واقعی دیگری بخشد. (نک: رشدی، صص ۹۷-۱۰۰)

چنانکه بانو املی در داستان «الراقصه و البهلوان» (للای لاغریه، صص ۱۲۸-۱۱۶) با حضور در متن به عنوان راوی - ناظر با پرداختن به شخصیت‌هایی از درون فرهنگ عامه در مورد درخواست زن کولی برای کف‌بینی، از لهجه، سود جسته می‌گوید: «بصاره، براج، بتشوف البخت، تعالی آشوف بختک یا حلوه!»^۴

اما بدیهی است که در نگارش گفتگو ضرباهنگ کلام وجود ندارد و نویسنده از جملاتی خاموش سود می‌جوید، از این‌رو گفتگو را با کلماتی که معنای آواها را می‌رساند، می‌نویسد و از قعل‌هایی مانند: قال (گفت)، نادی (صدا کرد)، همس (پیچ

سودا و... بهره می‌برد. با این حال گفتگو چه در واقعیت، چه در داستان، هیچگاه زنجیره‌وار به ترتیب اشخاص (أ، ب، ج، د) صورت نمی‌پذیرد، بلکه براساس ظرفیت کلام و به شکل پراکنده (أ، ب، د، ج، ب، د، ا و...) انجام می‌پذیرد و نویسنده برای اشعار به سخن هر فرد نام یا هویت او را ذکر می‌کند. (نک: عبدالسلام، صص ۴۴-۳۲) چنانکه بانو املی در داستان حلقوم الذئب (الطاحونه الضایعه، صص ۱۳۵-۱۲۷) از روستایی حکایت می‌کند که بر اثر برودت هوا و سرمای استخوان سوزگرگ به آن می‌زند و به جان اهالی ترس و دلهره می‌افکند. از این رو پیر و جوان، خرد و کلان، زن و مرد در میدان ده گرد می‌آیند و به صورت پراکنده، هر یک که مجال یابند، سخن می‌گویند:

«فقال آخر: سؤال وجیه لایجوز أن نخرج إلى الهدوء قبل أن تُعد العدة. و ثالث: بالصواب نطقت... إذا لم تُظهر قوتنا من أول الطريق فسوف يرافقنا الفشل في المحاولات التالية و ردّ آخر: هذا تشاوم سابق أوانه و قال سواه: ولكن علينا أن نحسب كلّ الحسابات فنحن امام عدوّ نهمله و هو عدوّ غیر عادی...»^۵ (الطاحونه الضایعه، ص ۱۳۰)

چنانکه بانو املی در داستان «راضیه» (حطّات الرحیل، صص ۲۶۵-۲۵۱) با حضور در متن به عنوان راوی- قهرمان (فرعی) به توصیف استقبال سرایدار آپارتمان و احوال‌پرسی متعارف از او و خانواده‌اش پرداخته، می‌پرسد: «کیف حال راضیه عم عبدالله؟»^۶ و ادامه می‌دهد: «لم یرد وظننت أن الرجل لم یفهم لهجتی الغریبه علیه فکرت سؤالی: راضیه ابنتکم الحلوۃ ازایها؟ و مره آخری خیینی!...»^۷ (همان، صص ۲۵۲-۲۵۱)

سراجم نگارش سکوت طرف مقابل، در مکالمه تلفنی که در واقع نوعی استنطاق سکوت است و از طریق پاسخ جانشین صورت می‌گیرد که نویسنده در آن توجه خواننده را به سوی جانب مقابل جلب نموده و گفتگوی دو طرفه‌ای را شکل می‌دهد. با این زیرکی که از گوینده پاسخ دهنده خیالی می‌آفریند و با این روش، خواننده را به ژرفنای خیال‌پردازی هوشیارانه می‌برد؛ یعنی، بهره‌مندی از استعدادی که قادر است برای شخصیت داستانی، صورتی خیالی بسازد تا قهرمان داستان با او به گفتگو بنشینند. (نک:

عبدالسلام، صص ۵۴-۵۲، ۱۴۳)

به این ترتیب، تک‌گویی Monologue صورت می‌پذیرد که طبیعتاً Dialogue تفاوت دارد و به چند روش انجام می‌شود که یکی از آنها تک‌گویی درونی Interior Monologue است.

۱- تک‌گوی درونی:

این روش زمانی به کار می‌رود که فضای سنگینی بر شخصیت داستان چیره شده و او را به سوی نوعی روانکاری خودکار سوق می‌دهد که در آن به بازگویی تجربیات تلخ و شیرین می‌پردازد تا خود را به نتیجه‌گیری معینی متقاعد کند. در واقع، نویسنده با این روش به ساماندهی فکری شخصیت داستان کود کمک می‌کند. (نک: عبدالسلام، ص ۲۴؛ میرصادقی، ص ۴۱۰)

چنانکه بانو املی در داستان «المعابر» (خیزنا الیومی، صص ۲۹-۳۶) با حضور در متن به عنوان راوی - قهرمان (اصلی) به حادثه‌ای که در روزشمار جنگ داخلی لبنان در کمین عابرین گذرگاه‌های شهری و بین‌شهری بوده، اشاره می‌کند و با تک‌گویی، تصمیم خود را برای دیدار با شخصیت (فرعی) داستان - که به درخواست وی بر آن شده - در چنین موقعیت خطرناکی مورد تردید قرار می‌دهد و سردرگمی خود را می‌نماید. چنانکه پس از چند خود پرسشگری می‌گوید: «و آخرست النفر الداخلی، فماذا یفید التساؤل؟»^۸ (همان، ص ۳۱) با این حال بر سر قرار حاضر می‌شود، اما از خود می‌پرسد: «تراها عابته؟ و قد جرتنی إلى هذا المكان و توارت عن الانظار؟ هل شاءت أن تتسلى بعدابی؟ أو أنها مختله العقل؟»^۹ (ص ۳۲) هر چند سرانجام به تردید خود پایان داده و با بدیدن فرد مورد نظر می‌گوید: «و بدأت الشکوک تفرمّنی و تغور فی دهالیز النسیان، مخلقة الساحة، لذلك الشعور احامل مطرقة التأنيب یقرع بها باب الضمیر: ظلمتها. تسرعت فی طنونک و أنت تعرفین أن بعض الظنّ اثم و ها هي مقبله صوبک»^{۱۰} (همان، ص ۳۴)

البته نویسنده در داستان «وسقط المطر» (الینوع، صص ۱۹-۲۷) تک‌گویی درونی را به صورت مترقی‌تری به کار می‌گیرد، زیرا به این روش از عطشی گلایه می‌کند که نه تنها

کام را خشکانده، بکنه دیدکان را در تمنای نم اشکی و آسمان را به انتظار قطرات باران نهاده است. به این ترتیب، بانو املی با تک‌گویی میان حاجت جسم و نیاز روح و ناموس طبیعت رابطه معناداری برقرار می‌کند و آن را درونمایه خاطر قهرمان داستان خویش قرار می‌دهد و می‌گوید: «فکرت: إنها غيوم لاتحمل الرحمة»^{۱۱}. پس از آن نرم به احساسات وی می‌پردازد و احساس خشکی گلو و گلایه او را ذکر می‌کند: «حلقى مقطوع من حطب يابس مثل سماننا فى هذه الايام ولكن ماذا لو لم يسقط المطر؟»^{۱۲} و به نیاز او بر اشکی که مدت‌ها باز داشته راه می‌برد: «شعرت بحاجه إلى البكاء و تذكّرت أنّها لم تبصر دموعها منذ سنوات. الدموع الدافئ اللذيذ، تنفر من العينين و تغسل القلب: «و. هذه أضعتها»^{۱۳} (همان، ص ۱۹) و در ادامه به تک‌گویی‌های گلایه‌آمیز قهرمان داستان دامن می‌زند تا آنکه آن را به مناجات تبدیل می‌کند.

۲- حدیث نفس:

تفاوت تک‌گویی درونی با نوع دیگر که حدیث نفس (Soliliquy) نام گرفته، آن است که گفتگوی نخست، مروری ذهنی بر تجربیات است، اما نوع دوم، مروری گفتاری بر داده‌های خود است که نهی از توجه به مخاطب بازگو می‌گردد و گوینده با استقبال از دیدگاه خود، چیدمان منطقی موضوع را مورد تردید قرار داده و تلقی خود را نسبت به موضوع بر ملا می‌کند. (عبدالسلام، ص ۱۲۶)

چنانکه بانو املی در داستان «اظهار» (خبرنا الیومی، صص ۴۹-۵۴) با حضور در متن به عنوان راوی - قهرمان جریان زندگی روزمره را در ایام جنگ داخلی لبنان روایت کرده اما در بطن فاجعه با سود جستن از «حدیث نفس» به رؤیای زندگی مسالمت‌آمیز می‌پردازد. با این حال رویاپردازی وی به منظور فرو رفتن در توهم نبوده، بلکه نویسنده وانمود می‌کند که ویرانی و کشتار بر زندگی شهروندان لبنانی تأثیر نهاده و آنچه از موانع ایذائی که در خیابان‌ها و پیاده‌روها به چشم می‌خورد و صداهای گوش‌خراش ناشی از انفجار که ترس و دلهره می‌آفریند، لازمه زندگی عادی در بیروت است و

درباره آن می‌گوید: «اتظاهر بأن الانفجار الذى قطع على مجرى افكارى و خبط الجدار المسندة إليه ظهري ليس سوى تعبير الحتفالى ... و بأن الضغط الذى رفس دماغى ثم شالنى عن مقعدى و طرحنى خارج الغرفة، ما هو إلا عرض لطيف للاهتمام بوجودى... فهذه جميعها اعراض طبيعیه یخلفها العیش وسط المدينه بیروت، مثلما يستنفرها الرعب فى مجاهل الادغال و الغابات»^{۱۴} (خبزنا الیومی، ص ۵۰)

در واقع، نویسنده نوعی خوش‌بینی را در کمین افعال نهاده و با به کارگیری حسن تعلیل، شباهت معاش را در بیروت جنگ زده به طبیعت بکر رسانده و جنگ را انکار می‌نماید. اما انکار جنگ به معنای انکار واقعیت نبوده بلکه باور حادثه‌ای است که طومار آن را در هم می‌پیچد. از این رو اذعان می‌نماید: «بل اعترف و أجهر بايماني... بأننا فى عصرنا الكافر و فى الربع الاخير من هذا القرن الأعوج و عند مطل قران آخر يتظرنا خلق الافق... فى زمن التخلی و الجوع و العنف و البطر... أعلن بايماني بأنه رغم كل الذى نرى و لانرى و ما نسمع و ما لانعى منه و نتألم لأجله تبقى هناك مساحات طيبة منذوره لظهور المعجزات»^{۱۵} (همان، ص ۵۴)

۳- تک‌گویی نمایشی:

نوع دیگر تک‌گویی عبارت از تک‌گویی نمایشی (Dramatic monologue) است که منظور از آن، آفرینش مجدد صحنه‌ای است که در آن مخاطبی حضور داشته، اما گوینده به هر دلیل، فرصت را در گفتگو با او از دست داده و اینک با تصور آن صحنه، درصدد انجام گفتگو از راه تک‌گویی برآمده تا احساس نادیده گرفته شدن خود را جبران نماید و با پیش گفتن، از افکار و نیت مخاطب خود پرده بردارد. درواقع، نویسنده از راه تک‌گویی نمایشی، زمینه دوباره‌سازی شخصیت موردنظر را فراهم آورده و با این روش، مکان وی را در حادثه بازیابی می‌کند. (عبدالسلام، ص ۱۲۱)

چنانکه بانو إملى در داستان «معادله رياضيه ساذجه» (الطاحونه الضائع، صص ۲۵۲-۲۴۱) با حضور در متن به عنوان راوی - قهرمان به بازآفرینی صحنه حضور خود پرداخته و به

موضوع کشته شدن همسر شخصیت موردنظر اشاره کرده و می‌گوید: «اقول لها، و هی المعنیة الاولى بالقضية: أن زوجها لم یقتل علی يد الشاب الواقف فی قفص الاتهام»^{۱۶} (همان، ص ۲۴۲)

راوی در ادامه با طرح پرسش از بانوی مورد نظر و حدس زدن پاسخ وی موفقیت جایگاه شهود را بازآفرینی کرده و داستان اتهامی ناروا را بیان می‌کند تا جوانه را که قبلاً نگهبان شرکت مقتول بوده و به دلیل اخراج از آن، مظنون به قتل گردیده، تبرئه کند. با این حال متهم اصلی داستان، فردی که به حکم قانون گرفتار آمده نبوده، بلکه راوی، خود را متهم اصلی می‌شمرد، چنانکه می‌گوید: «قلتها لنفسی فی حینه و أرددها الان: جبانة! و علیک أن تغلی ای شیء...» (همان، ص ۲۴۱) از این رو با تصمیم بر حضور در منزل شخصیت موردنظر، شواهد خود را مبنی بر براءت متهم روایت می‌کند.

۴- بازگشت هنری:

آخرین نوع تک‌گویی بازگشت هنری نامیده می‌شود که در آن شخصیت داستان، رویدادهایی را که از سر گذرانده به یاد آورده و ذهن وی اظهارنظر دیگران را تداعی می‌کند. چنانکه بانو املی در داستان «رهان الفراشات» (اسود و ابیض، ۱۲۴-۱۰۹) با حضور در متن به عنوان راوی - ناظر و کاربرد صیغه مخاطب، به توصیف خاطره حضور شخصیت مورد نظر خویش می‌پردازد و به این روش، از بانویی تحصیلکرده یاد کرده که بررسی آثار وی را به عنوان موضوع پایان‌نامه خود برمی‌گزیند و طی دیار با راوی به علاقه خویش اشاره می‌کند: «هكذا قلت حين جلست أمامی و رحلت تشرحین غایه انصالك بی، ثم قیامک بزیارتی: «احببتک» قلب: «من خلال ما قرأت من قصصک، لذا قررت أن اختار اعمالک موضوع دراستی»^{۱۸} (اسود و ابیض، ص ۱۱۲)

نویسنده به همین روش، داستان را پی می‌گیرد و به زندگی بانوی مورد نظر راه می‌یابد و از بیماری لاعلاج او که به بستری شدن وی در بیمارستان می‌انجامد، روایت کرده و می‌گوید: «فی تلك الجلسة و فیما أنت تتحدثین عن الطفله و عن دراستک،

سمعتک تنقلین فجاء إلى مدار آخر من الكلام: غداً يدخلني الطبيب المستشفى لأجرى بعض الفحوصات»^{۱۹} (همان، ص ۱۲۰) و پس از وفات شخصیت مورد نظر، او را مخاطب قرار داده و از راه تک‌گویی اذعان می‌نماید: «و اعترف لك الآن يا باسمه و ابتسامك العذبه تتململ بين كلماتي بينما أنت غايبة عن العين و أن بقي حضورك في تجاويف القلب وقنايا الذاكره... اعترف لك بأن غيابي عنك في الايام التاليه لتلك الزياره لم يكن بسبب العمل او السفر أوای من تلك الأسباب التي نتعلل بها كي نبرر هروبا وجبنا و خوفنا من مواجهه الحقائق»^{۲۰} (همان، ص ۱۲۳)

هر چند نویسنده در این داستان از صیغه مخاطب برای گفتگو با شخصیت غایب، سود جسته اما این کاربرد تنها روش بازگشت هنری نیست بلکه روش دومی هم به کار می‌رود، از آنجا که بانو املی در داستان «عروس من لبنان» (محطات الرحيل، صص ۲۴۱-۲۵۰) با حضور در متن به عنوان راوی - قهرمان و به کارگیری صیغه مخاطب به صنعت تجرید روی آورده و به این وسیله روی سخن را به خود نموده است. او در این داستان در جایگاه مادری قرار گرفته که در برابر اظهار نظر دختر خویش که در شرف ازدواج با همسر دلخواه و در تدارک سفر به خارج از کشور است، احساس خود را به تفصیل بیان می‌کند. از این رو می‌گوید: «هكذا قالت: «سوف اتبعه يا أمي سألحق به إلى أقاصي المعموره لأنني احبّه»^{۲۱} (همان، ص ۲۴۱) و خطاب هب خود اظهار می‌دارد: و انت رفضت أن تصدقي. بل هربت إلى التمني بأن تبدیل الايام فکرها و تغیر رأیها»^{۲۲} (همان، ص ۲۴۳). اما برخلاف اظهار ناخرسندی از تصمیم فرزند در طول داستان برای در امان ماندن وی از صدمات جنگ به آن تن داده و خود می‌گوید: «و انک تفضلین الف مرّه ان تبتعد عنک إلى ای بلد و تُحرمی أنسها و رؤیة وجهها علی أن: تصیها، لاسمح الله رصاصه قنص او تحطف علی ید احدهم مقابل فدية مالية»^{۲۳} (ص ۲۴۸). و به این شیوه مصیبت‌های را که شهروندان جنگ‌زده لبنانی شبانه‌روز با آنها مواجه‌اند، برشمرده و خطاب به خود می‌گوید: «يا امرأت مقبله با تجات القرن الراحد بعد العشرين طالعه من زمن العشرين،

طالعه من زمن «الدینا صورت» الخرافیت! اکملی ما أنت بصدد عمله الآن...»^{۲۴} (همان، ص ۲۴۹).

روش بانو املی در به کارگیری تک‌گویی‌ها:

به این ترتیب، از مجموعه داستان‌های یاد شده می‌توان به توانائی نویسنده در به کارگیری انواع روش‌های تک‌گویی در داستان‌هایی مستقل راه برد. با این حال باید دانست که بانو املی از این روش‌ها کمابیش در خلال داستان‌های خود سود جسته است. چنانکه در داستان «الدینا صورت» (المرأه فی ۱۷ قصه، صص ۴۹-۵۷) با روایت مشروح گفتگوی شخصیت‌های موردنظر در میانه داستان به «تک‌گویی درونی» شخصیت اصلی پرداخته و می‌گوید: «بدأت تشک فی سالمه عقله و فکر: بعد لحظات أوفیه و لأعود أبصر وجع و أمحو کلماته من أذنی و أنسی ... أنسی ما أخبرنی و ما کان رواها «بالجالس أم بالمقلوب»! هذه أمور تتکفل بها المواعيد المنتظرة تحرکی منذ الصباح الباكر لأتابع رحلتی فی قاره الغرائب و العجائب: امیرکا!»^{۲۵} (همان، ص ۵۵). آن، داستان بانوئی است که در میهمانی شام حضور یافته و در گفتگویی ناخواسته با فردی ناآشنا گرفتار می‌آید و با گوش دادن به سخنان او در سلامت عقلانی وی تردید می‌کند و به این روش، نویسنده به تک‌گویی درونی راه می‌برد. البته مهارت وی در به کارگیری روش «حدیث نفس» در داستان «انفجار» (همان، صص ۹-۱۶) سخت بدیع می‌نماید، زیرا بانو املی در این داستان با حضور در متن به عنوان راوی - قهرمان خود را در مقام بانویی قرار می‌دهد که با کودک خردسال خویش راهی مرکز خرید می‌شود و ضمن گفتگو با وی مصمم می‌شود تا عروسک دلخواه او را خریداری نماید، اما اصابت بیهوشی به او نمی‌دهد و حادثه‌ای دلخراش می‌آفریند. سپس راوی که قربانی حمله هوایی گروه به شرح چگونگی گسستن اعضا و تکه و پاره شدن جسد خود پرداخته و به روش «حدیث نفس» از عمق فاجعه پرده برداشته و می‌گوید: «اذکر آتی فتحت فمی ثم لم اعد اقوی علی اطباقه. شعرت به یتشفق ثم یجرح من مکانه. مددت یدی اتحسس الحقیقه فاذا بها

قد طارت... من أنا؟ من اكون؟ فأنا لم اعد هنا و لست هناك. بأسرع من لمع البرق تفككت اجزائی و تبعثرت فی المكان. ثم لم يعد هناك مكان... و لم يعد هناك زمان. اعترف بأنی لم أسمع دوی الانفجار، ربّما فقدت اذنی قبل ان یبلغنی الصدی... اقول ربّما، إذ لم يعد هناك شیء اکید... فأنا مبعثره فی کل الزوايا»^{۲۶} (همان، ص ۱۵).

صرف نظر از روش «تک‌گویی نمایشی» که در برخی از داستان‌های بانو املی به کار گرفته شده و از آغاز تا انجام دیده می‌شود، نویسنده از روش «بازگشت هنری» در خلال روایت یک داستان، سود جسته است. چنانکه در داستان «اربع رسائل حنین» (اسود و ابیض، صص ۱۴۹-۱۳۹) او با حضور در متن به عنوان راوی - ناظر به داستان بازگشت از سفر می‌پردازد و مشروح نامه‌هایی را که از هموطنان مقیم مهجر دریافت داشته بازخوانی می‌کند. اما در بیان نخستین نامه از بازگشت هنری بهره جسته و خواننده را با حکایت مردی آشنا می‌کند که با بکارگیری صیغه خطاب در پاسخ به پرسش راوی، حکایت گذشته و حال خویش را می‌نگارد. چنانکه می‌گوید: «سألتنی: ماذا عندی لأخیرک بعد طول الاغتراب؟! «و من حقّک أن تسألنی و رحّت أروی لک عن الماضي حين لم تکنی قد ولدت...»^{۲۷} (همان، ص ۱۴۲) و با آنکه از موفقیت خود در کسب و کار پرده بر می‌دارد، اما به روش تک‌گویی از حسرتی که در دل دارد سخن می‌گوید.

به نظر می‌رسد نویسنده روش اخیر را با روایت حسرتی که بر دل می‌نشیند، متناسب می‌شمرد. از همین رو در داستان «للص» با حضور در متن به عنوان راوی - قهرمان (فرعی) حادثه ارتحال شخصیت (اصلی) داستان را بیان کرده و خاطره صحبت راوی را با فکید به روش بازگشت هنری مرور می‌نماید. آنگاه با توصیف عکس‌العمل اندوهبارش در خطاب به متوفی از حسرتی سرد سخن می‌گوید: «مدت یدی لکی اقنع نفسی، مددتها اجس بها العجین و وضعت اصابعی حیث نسبت شمس الغروب خصله من شعرها، سقطت یدی قوف بلاط مثلج، المكان الذی کان مرتع الدفء و الحنان. کم ارتفعت الیه شفتای جبینک العالی!»^{۲۸} (همان، ص ۱۰۵).

اما سرانجام با ذکر آسودگی خاطر شخصیت مورد نظر در رویارویی با مرگ، هدف کاربرد روش بازگشت هنری را که اغلب تسلیت خاطر است، به روشنی بیان می‌نماید. چنانکه در خطاب به شخص فقید می‌گوید: «الان اعلم انک سمعت دعوتی و لم ترد لانک اخترت حرية المجنحين. الان العم کن ان حریتک عزیزة لدیک. لن تبادلها بكل المحبة، بكل المغريات.»^{۲۹} (همان، ص ۱۰۸)

نتیجه:

از مجموع کلام فوق می‌توان دریافت که نویسنده در روایت داستان‌ها از مهارت شگرف خود در فن توصیف سود می‌جوید و به مدد گفتگو با شخصیت‌ها به توصیف صحنه و تحلیل حادثه دامن می‌زند. او با روش حضور در متن از معلومات روانشناختی خود - که نیازمند مذاقه و قابل بررسی و کنکاش در مقاله مستقلی است - بهره جسته و با به کارگیری تک‌گویی، شخصیت‌ها را در درون استادان تفسیر می‌کند.

افزون بر آن بانو املی نصرالله از دو شیوه کاربرد روش‌های تک‌گویی در آثار خود استفاده می‌کند که شیوه نخست عبارت از روایت تمام داستان با یکی از روش‌های تک‌گویی است و شیوه دوم روایت قسمتی از یک داستان با بهره جستن از نوعی تک‌گویی می‌باشد که البته نویسنده با حفظ ویژگی اصلی تک‌گویی مورد نظر از تطبیق جزئیات آن بر داستان خویش صرف‌نظر می‌کند و بی‌نیاز از برجسته‌نمایی مهارت ستودنی خود در به کارگیری دقیق روش‌های تک‌گویی در گفتگوی ادبی، خواننده را به مضمون پربار داستان خویش هدایت می‌نماید.

ترجمه عبارت‌های عربی:

- ۱- متأسفم، من به صرف شام دعوت شده‌ام.
- ۲- با میل و رغبت و از روی تکبر دروغ گفتم. اگر آن دعوت را می‌پذیرفتی، آن اعترافی بی‌پرده بود به اینکه تو در این شهر، غریب و تنهائی؛ تکبر زنانه در سینه‌ات جوشید.

- ۳- شکفت است که جمع زنان را در زندگی او پذیرفتی! دربارت این موضوع، گونه‌ای سخن می‌گویی که گویی امری طبیعی است!
- ۴- شیرینکم، روشن است در برج است، بخت را بین، بیا بخت را بنگرم.
- ۵- دیگری گفت: سؤال بجائی است؛ خروج سوی دشمن قبل از آنکه امکانات مهیا شود جایز نیست. سومی گفت: راست گفتی، اگر توانایی خود را از اول راه ننمائیم پس شکست در تلاش‌های بعدی همراهان می‌گردد. دیگری پاسخ داد: این بدبینی‌ای است که بر موعد خود سبقت می‌جوید. دیگری گفت: اما باید همه حساب‌ها را بکنیم. پس ما در برابر دشمن ناشناخته‌ام و او دشمن معمولی نیست.
- ۶- حال راضیه چگونه عمو عبدالله؟
- ۷- پاسخی نداد و گمان کردم که مرد، کلام ناآشنایم را نفهمیده پس سؤالم را تکرار کردم؛ راضیه دختر شیرینتان چگونه است؟ بار دیگر ناامیدم کرد.
- ۸- ندای درونی خاموش دش، پس از خود پرسیدن چه فایده دارد؟
- ۹- با توام! آیا زنی بیکاره بود؟ مرا به این مکان کشید و از دیده نهان شد؟ آیا با رنج من آرامش می‌خواست؟ یا که عقلش زایل شده [بود]؟
- ۱۰- گمان‌ها رفته رفته از من می‌گریخت و در دالان فراموشی فرو می‌رفت، میدان را برای احساسی که راه سرزنش می‌جست که با آن در ضمیر را بکوبد، به جا می‌نهاد؛ به او ستم کردی. در گمانت شتاب نمودی در حالیکه می‌دانی برخی از گمان‌ها گناه است و اینک اوست سوی تو روی کرده است.
- ۱۱- اندیشید: آن ابرهایی است که رحمت در بر ندارد.
- ۱۲- خلق من از چوپ خشکیده، بریده شده، مثل آسمان، در این روزها، اما اگر باران نبارد چه؟
- ۱۳- احساس کرد نیاز به گریه دارد، به یاد آورد که او دیرزمانی است که اشک خود را ندیده است. اشک‌های گرم و گوارا که از دیدگان فرود می‌ریزد و قلب را شستشو می‌دهد؛ این را گم کرده‌ام.

۱۴- وانمود می‌کنم انفجاری که راه اندیشه‌ام را بسته و دیواری را که پشتم به آن تکیه کرده ویران نموده جز تعارفات معمولی نیست و فشاری که اعصابم را تحریک کرده و سپس از جایم بلندم کرده و بیرون از اتاق افکنده، تنها نمود لطیفی به منظور توجه به کیان من است: پس من خدا را هزار بار شکر و سپاس می‌گویم که عضوی از اعضاء و حسّی از حواسم را از دست نداده‌ام. پس همه اینها عوارض طبیعی است که زندگی میان شهر بیروت بر جا نهاده به سان آنچه ترس در مکان‌های ناآشنای کمینگاه و بیشه‌ها می‌انگیزد.

۱۵- بلکه اعتراف می‌کنم و ایمانم را آشکار می‌کنم... به اینکه ما در دوران ناسپاسمان و در ربع آخر این سده ناراست و آستانه قرن دیگری که پس افق در انتظار ماست... در زمانه وانهادن و گرسنگی و خشونت و ناسپاسی، باایمان اظهار می‌دارم که برخلاف همه آنچه می‌بینیم و نمی‌بینیم و می‌شنویم و آنچه نمی‌شنویم و آنچه از آن رنج می‌بریم و به خاطر آن درد داریم، آنجا فضاهایی پاک نذر شده ظهور معجزه‌ها باقی می‌ماند.

۱۶- به او می‌گویم و او نخستین مرتبط به قضیه است؛ که همسرش به دست جوانی که در جایگاه متهم، ایستاده، کشته نشده است.

۱۷- آن را با خود گفتم - همان زمان - و اکنون تکرارش می‌کنم؛ ترسو! باید کاری بکنی...

۱۸- زمانی که مقابلم نشستی و شروع به شرح هدف ارتباط خود با من نمودی سپس (منظور از) عزم دیدار من، چنین گفתי: دوست دارم. گفתי: از خلال آنچه از داستان‌هایت خواندم، به آن دلیل تصمیم گرفتم آثارش را موضوع بررسی‌ام برگزینم.

۱۹- در آن جلسه در حالیکه تو از آن کودک و پژوهش خود سخن می‌گفتی، شنیدم ناگهان به دایره دیگری از سخن منتقل شدی؛ فردا، پزشک مرا در بیمارستان می‌پذیرد تا برخی معاینات را انجام دهم

- ۲۰- و اکنون ای خوشرو! برایت اعتراف می‌کنم در حالیکه لبخند شیرینت میان سخنانم می‌پیچد، در زمانی که تو از دیده نهانی، گرچه حضورت در نهان‌های دل و لابلای ذهن باقی است. اعتراف می‌کنم که در روزهای بعد از آن دیدار، حضور نداشتن من به دلیل کار یا مسافرت یا هر یک از آن دلایلی که دلیل می‌آوریم تا آنکه گریزمان و ترس و واهمه خود را در رویارویی با حقائق خوب جلوه دهیم، نبود.
- ۲۱- چنین گفت: بزودی دنبالش می‌روم مادر! تا دورترین نقطه آباد به او ملحق می‌شوم، زیرا دوستش دارم.
- ۲۲- و تو نپذیرفتی که باور کنی... بلکه سومی آرزوی آنکه روزگار فکرش را تغییر دهد و نظرش را برگرداند، گریختی.
- ۲۳- و تو هزار بار ترجیح می‌دهی که او از تو سوی هر کشوری دور شود و از الفت و دیدن رویش محروم گردی تا آنکه خدای ناکرده تیری در کمین به او اصابت کند یا به دست یکی در برابر پرداخت تاوان مالی ربوده شود.
- ۲۴- ای بانویی که رو به سده بیست و یک نموده‌ای از زمان قرن بیستم برآمدی، از روزگار دیناسورهای افسانه‌ای آنچه را که اکنون در صد آتی، کامل کن!
- ۲۵- کم‌کم در سلامت عقلانی وی تردید نموده و اندیشید: بعد از ثانیه‌هایی با او وداع می‌کنم و رویش را دیگر نخواهم دید، سخنانش را از گوش پاک کرده و از یاد می‌برم. فراموش می‌کنم آنچه که مرا به آن آگاه کرده و آنچه اگر روایتش «به همنشین است یا برعکس» اینها اموری است که وعده‌های پیش رو فعالیتیم را از صبح زود ضمانت کرده تا سفرم را در قاره شگفتی‌ها و عجایب؛ امیرکا! پی گیرم.
- ۲۶- به یاد می‌آورم دهانم را گشودم سپس نتوانستم آن را بر روی هم نهم. احساس کردم می‌شکافد سپس از جایش بیرون می‌آید. دستم را دراز کردم در حالیکه کیف را می‌جستم، ناگاه با آن به هوا پرت شد. من که‌ام؟ کیستم؟ من نه اینجا و نه آنجا. پرشتابتر از درخشش برق، اعضايم جدا شده و آنجا پراکنده گشت.

سپس آنجایی در کار نبود و زمانی نه. اعتراف می‌کنم که من غرّش انفجار را نشنیدم چه بسا گوشم را قبل از آنکه پژواک به من رسد از دست دادم، می‌گویم چه بسا زیر آنجا چیزی نبود که تأکید شود... من در هر گوشه‌ای پخش شدم.

۲۷- از من پرسیدی: چه پیشم است که بعد از مدّت‌ها در غربت بودن تو را آگاه کنم؟ حق داری بپرسی و شروع می‌کنم از گذشته آن زمان که متولّد نشده بودی، برایت روایت کنم.

۲۸- دست گشودم تا خود را قانع کنم، دست گشودم و آن پیشانی را لمس کردم و انگشتانم را آنجا که خورشید غروب دسته‌ای از تارهای طلایی خود را بر جای نهاده بود، گذاشتم. دستم بر بارگاهی سرد فرود آمد. جایی که مکان گرما و مهر بود. چقدر لبانم بر پیشانی بلند تو بر فراز آمد.

۲۹- اکنون می‌دانم تو صدایم را شنیده‌ای و پاسخی نگفته‌ای، زیرا آزادی پر گشودگان را برگزیدی. اکنون می‌دانم چقدر آزادیت نزد تو عزیز است، آن را با تمام محبّت و اشتیاق عوض نخواهی کرد.



جدول ۱- ۱: فراوانی حضور زن به عنوان شخصیت اصلی داستان‌های کوتاه

بانو املی نصرالله

مجموعه	داستان‌های کوتاه	مجموعه	داستان‌های کوتاه
النبوع	۱- وسقط المطر	خبزنا الیومی	۲۷- انفجار
	۲- اللعنه		۲۸- خبزنا الیومی
	۳- اللؤلؤه		۲۹- المعابر
	۴- الزنابق تبحث عن الحب		۳۰- انتظار
	۵- الصوت و الصدى		۳۱- الحلقة المفقوده
	۶- الموجه التاسعه		۳۲- التوقيع الاخير
	۷- صارت الصخور فراشات		۳۳- إلى مئی مثل ماكنّا
	۹- الاعجوبه		۳۴- قطره مطر
	۱۰- الصحراء		۳۵- الفردوس الصغير
	۱۱- الشرقة	الطاحونه / الطائعه	۳۶- عالم سعيد
المرأة فى قصة ۱۷	۱۲- الفراشه		۳۷- ظلّها و المدينه
	۱۳- الجذور الخفيه		۳۸- ملح الارض
	۱۴- الدنيا صور		۳۹- اندروميدا
	۱۵- المرآه		۴۰- الشوق
	۱۶- خطوط الوهم الرائعه		۴۱- بسيطه
	۱۷- ليله باريسييه		۴۲- اولاد حلال
	۱۸- عصفوره من الفيلبين		۴۳- لقاء حلمين
	۱۹- نور عينيه		۴۴- الحصار
	۲۰- اللعبه		۴۵- انهم يخدعون العصافير
	۲۱- طائر الصدفة		۴۶- الطاحونه الضائعه
	۲۲- نجمه الصباح		۴۷- الحياه مرتين
	۲۳- تلك المرآه المحبوه		۴۸- العمه لطيفه
	۲۴- نسمة الصيف		۴۹- الفجر
	۲۵- بطاقه توصيه		۵۰- كنزها الصغير
	۲۶- صيف نسوان		قصة حقيقه
			۵۲- رساله إلى آن جاكسون
			۵۳- بيت ليس لها
			۵۴- النافذه
			۵۵- البحث عن رنده

۱-۲- جدول فراوانی حضور زن به عنوان شخصیت اصلی در تمام داستان‌های

کوتاه بانو املی نصرالله

داستان‌های کوتاه	مجموعه	داستان‌های کوتاه	مجموعه
۷۹- لیلی و الذئب	اللیالی الغجریه	۵۶- صک براهه	محطات الرحیل
۸۰- الحلقة المفقوده		۵۷- روزینا	
۸۱- الامیره و ظلها		۵۸- الشاعره و الحسون	
۸۲- زهره الثلج		۵۹- عمود الربیع	
۸۳- دلال		۶۰- الوهم	
۸۴- وارثات الزید		۶۱- مرجان	
۸۵- ذاهبه إلى بیروت		۶۲- ورده النيل	
۸۶- الراقصه و البهلوان		۶۳- ویککی الزهر	
۸۷- سوق الحان		۶۴- النهارات الخریفیه	
۸۸- فتاه الآتلاتس		۶۵- صحوه	
۸۹- حبه البرکه		۶۶- قدر الامهات	
۹۰- وکانو یمتمون	اسود و ابیض	۶۷- الحياه امرأه	
۹۱- الارض المستحيله		۶۸- صوره ابیها	
۹۲- اسکیمو (۱) و (۲)		۶۹- غیبویه	
۹۳- حواریه		۷۰- عروس فیدیوی	
۹۴- اللص		۷۱- حاله نفسیه	
۹۵- رهان الفرشات		۷۲- اشياء	
۹۶- خط الرجاء		۷۳- عروس من لبنان	
۹۷- الجدار		۷۴- راضیه	
۹۸- اسود و ابيض		۷۵- السیده الذهبیه	
		۷۶- محطات الرحیل	
		۷۷- الشک	
		۷۸- فرصه الانتقام	

۱-۲- جدول به کارگیری گفتگوی ادبی در داستان‌های کوتاه بانو املی نصرالله

داستان‌های کوتاه	مجموعه	داستان‌های کوتاه	مجموعه
۲۴- صک براهه	محطات الرحیل	۱- بقت الذکری	النبوع
۲۵- مرجان		۲- السوط	
۲۶- ورده النيل		۳- الموجه التاسعه	
۲۷- وییکی الزهر		۴- الشرقه	المرأه فی قصه ۱۷
۲۸- راضیه		۵- الدنيا صور	
۲۹- الشک		۶- نور عینیه	
۳۰- فرصه الانتقام		۷- طائر الصدقه	
۳۱- لیلی	اللیالی الفجریه	۸- انفجار	خبزنا اليومی
۳۲- الذئب		۹- خبرنا اليومی	
۳۳- الحلقة المفقوده		۱۰- التوقيع الاخير	
۳۴- زهره الثلج		۱۱- قطره مطر	
۳۵- فتاه الاتلانس		۱۲- الفردوسی الغصیر	
۳۶- حبه البركه		۱۳- الحالم	
۳۷- وکانوا يتمتمون	اسود و ابیض	۱۴- بسیطه	الطاحونه الضائعه
۳۸- حواریه		۱۵- اولاد حلال	
		۱۶- من اعماق اللجه	
		۱۷- الرهان	
		۱۸- حلقوم الذئب	
		۱۹- الفصل الاخير	
		۲۰- رساله الى آن جاكسون	
		۲۱- کلهن امه	
		۲۲- النافذه	
		۲۳- البحث عن رنده	

منابع:

- ۱- ادریس، سهل، محاضرات عن القصه فی لبنان، جامعه الدول العربيه، معهد الدراسات العربيه العالميه، ۱۹۵۷م.
- ۲- الاشر، عبدالکريم، تعريف بالشر العربی الحديث، ابن حیان، دمشق، ۱۹۳۸م.
- ۳- التونجی، محمد، المعجم المفصل فی الادب، دارالکتب العلميه، بیروت، لبنان، ۱۹۹۳م.
- ۴- توينی، غسان، الادب البناني الحی، دارالنهار للنشر، بیروت، لبنان ۱۹۸۸م.
- ۵- جواهر کلام، محمد، داستان معاصر عرب، چاپ اول مؤلف، مرکز پخش دانا، ۱۳۷۲هـ.ش.
- ۶- رشدی، رشاد، فی القصه القصيره، دارالعودة، بیروت، لبنان، ۱۹۸۴م.
- ۷- زيدان، جوزف، مصادر الادب النسائي، الطبعة الاولى، المؤسسة العربيه للدراسات و النشر، بیروت، لبنان، ۱۹۹۹م.
- ۸- عبدالسلام، فاتح، الحوار القصصي تقنياته و علاقته السرديه، المؤسسة العربيه للدراسات و النشر، بیروت، لبنان، ۱۹۹۹.
- ۹- ميرصادقي، جمال، عناصر داستان، ايران، چاپ سوم، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۶م.
- ۱۰- نصرالله إملی، اسود و ابيض، مكتبة الدارالعربيه للكتاب، بیروت، لبنان، ۲۰۰۱م.
- ۱۱- _____، خبزنا اليومي، الطبعة الاولى، مؤسسه نوفل، بیروت، لبنان، ۱۹۹۰م.
- ۱۲- _____، محطات الرحيل، الطبعة اولی، مؤسسه نوفل، بیروت، لبنان، ۱۹۹۷م.
- ۱۳- _____، الطاحونه الضائع، الطبعة الاولى، مؤسسه نوفل، بیروت، لبنان، ۱۹۸۵م.
- ۱۴- _____، الليالي العجريه، الطبعة الثانية، مؤسسه نوفل، بیروت، لبنان، ۱۹۹۸م.
- ۱۵- _____، المرأة فی ۱۷ قصه، الطبعة الاولى، مؤسسه نوفل، بیروت، لبنان، ۱۹۸۴م.
- ۱۶- _____، الينبوع، الطبعة الاولى، مؤسسه نوفل، بیروت، لبنان، ۱۹۸۳م.



The Study of the Literary Style of Lady Emily Nasrollāh's Short Stories Akram Roshanfekar¹

Evidently, literary style is one of the main elements of short story writing, which is itself an important literary technique of contemporary fiction. The present article examines Lady Emily's short stories; Lady Emily is one of the most prominent contemporary Lebanese writers. Due to the importance of getting acquainted with this writer, the article first provides a brief description of her canon; then it gives a number of evidences, extracted from her stories, in order to represent the existence of the two most salient features of short stories, i.e. ((objectivity)) and ((plausibility)), in her writings.

The article, then, notes the point of the narrator writer in almost all her stories and its significance in the application of her literary style; afterwards it describes the literary style of her stories. Then, describing her soliloquy techniques, the article gives some examples of Lady Emily's stories, consequently representing the use of two types of soliloquy techniques in the works of this Lebanese woman writer.

Key Words

Literary Style, Soliloquy, Self-expression, Monologue, Return of an artistic school

¹ Assistant Professor, University of Guilan

A Study on the Figurative Structures fo

Tārikh al - Vozarā
Heydar Quamari

The present article aims at representing a research domain in Tarikh al-Vozara- the lexis ; it also explains the meaning of the book's sayings and examples. The first step to achieve the goal was to study this goal was to study this invaluable book, so that its research potentials, in the field of lexis and language in particular; would be revealed. The study showed that the above mentioned work is untapped to several fields of study; literary, historical, sociological , etc. The study of Tarikh al-VOzara led to a be product; the extraction of several expressions with allusive and figurative meanings, which made the basis for the present research. Two criteria have governed the choice of expressions for this research: the enjoyment of the expression of unrul meanings, and the non-existence of their meaning in monolingual Persian dictionaries.

Key Words

Tarikh al-Vozara, Structure, Figurative, Meaning

The Etymologies of “Father-in-Law” and “Mother-in-Law” in Indo-European Languages Dr. Golfām Sharifi¹

The present article reviews the etymology of “Father-in-law” and “Mother-in-Law” in Indo-European languages in brief. Firstly, the dominant culture of Indo-European societies is briefly described. Then, several theories on the etymology of the above mentioned words in the hypothetical Indo-European language are introduced. The main body of the present research comprises a study of these words in Indo-European languages, all the examples of which have been extracted from old texts. Afterwards different forms of these words used in the old, mid, and modern Persian languages are compared. Finally, the similarity of different forms of these words in the languages of the same family is demonstrated, so that the principle of relativity of languages is confirmed.

Key Words

Patriarchy, Indo-European, Father-in-law, Mother-in-law, Ties of kinship

¹ PhD candidate of Ancient Cultures and Languages, Centre for Human Sciences and Cultural Studies

Hafiz and God's Greatest Name

Dr. Abdolrezā Seif¹ & Hamid Dehnabi

Qurān commentaries and books on sufism contain an extensive range of concepts, related to Islamic literature and theology; an intensive, systematic study of such concepts might lead to many splendid results. One of the most basic concepts, often proposed in these text is God's Greatest Name; a concept which has been given due consideration by many scholars all through the history of Islamic thought. This topic has been so wonderful and engrossing that many mystics and sufis have speculated about it, each considering one of the names of God- the Mighty, the Glorious- as His Greatest name.

Key Words

God – the Glorified and the Exalted, Base couplet, God's Greatest Name, Hafiz

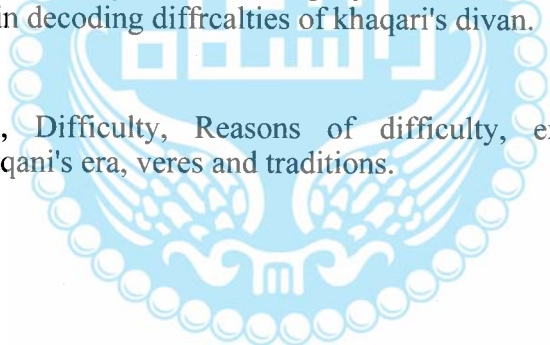
¹ Associate Professor, Faculty of Persian Literature and Humanities, University of Tehran

Mysterious Quality of Khayani Poems
Dr. Majid Sarmadi
Payame Noor University

Khaqani Shivaani's poems are known to be complicated and difficult to understand. Various factors are responsible for the difficulty of khaqani's divan. Novel innovative metaphors, innovative ironies extensive allusions, abundant adaptations from Qur'anic verses, traditions and interpretations, making use of common beliefs & scientific terminology are among the factors accounting for the mysterious quality of his poems. An enquiry into some sources can often be of help in decoding difficulties of khaqani's divan.

Key words

Khqani's Divan, Difficulty, Reasons of difficulty, expressions prevailing in Khaqani's era, verses and traditions.



A Review on the Principle of Identity of Subject and Object

Dr. Hasan Rezāzādeh¹

Sadr al-Moteállehin considers the matter of the unity between the Reasonable and the Sensible as one of the most complicated philosophical issues, not having become reformed and polished by any scholar up to his own time. Having resorted to the principle of contention as well as other principles, he has given it a dialectical dimension. This principle of unity was first introduced by Ferforius of Alexandria. In “*Shafa*” and “*Esharat*”, Avicenna severely challenges this principle. After Sadr al-Moteállehin, scholars such as Molla Hādi Sabzevāri and many others have challenged his clinchers. The present article provides an analysis of the features of this issue; it also examines its justifications as well as the pitfalls attributed to it.

Key Words

Reason, Subject, Object, Unity, Intuitive, Knowledge.

¹ Assistant Professor, University of Kashan

An Antique Manuscript on Mysticism Dr. Hamed Khātamipoor¹

Among the manuscripts of Qaremān Library in Turkey, there is a Persian manuscript on asceticism and mysticism, which belongs to 7th A.H. This work- which based on the clues and the significations of it, has been written in the second half of 6th A.H.- is of significance in many aspects; the text structure, the number of parables, quatrains and Persian couplets, the manuscript's prose, and the author's tone. Evidently this manuscript can be the basis for innovative researches in the field of khānqāhi and mystical writing.

Key Words:

Mysticism, mystical anecdote.



¹ Assistant Professor, Payam Noor Univrsity, Kashmar

The Linguistic Features of Jāmi's *Nafahāt al-Ons*¹ Dr. Ahmad Khātami²

The main objective of the present article is to examine the linguistic features of Jāmi's *Nafahāt al-Ons*. Through research on *Nafahāt*, the article seeks to examine the use of words, phrases, verbs, Arabic clauses, phrasal verbs, and verbal commonalities to examine the degree of the impact of Quranic verses, anecdotes (*Hadith*), words of the sage (*Mashāyekh*), and the Arabic proverbs on *Nafahāt*; and to note other features of Jāmi's language, such as reduplication, the specialized use of diminutive (ك), and the metathesis of verbs and letters, to provide more information. The article also aims to note Jāmi's observance of the Sophie traditions, and the folklore as a stylistic feature of his work.

Key Words

Nafahāt al-Ons, Persian prose, Stylistics, Folklore, Sophie traditions

¹ The reference of the present research is Abd al-Rahmān Jāmi's '*Nafahāt al-Ons Min Hazarāt al-Qods*', edited by Mahmoud Ābedi (Ettelāat Publications, Tehran, 1374).

² Associate Professor, Faculty of Persian Literature, Shahid Beheshti University

At the Islamic era, the Persians established many science centers, the most important of which was *Beyt al-Hikmat* (House of Knowledge) in Baghdād, where many scientific works from the languages of science, i.e. Sanskrit, Mid-Persian (Pahlavi), Syriac, and Greek were translated into Arabic; they also launched a movement to develop their contemporary knowledge; all of which was later yielded the West up. Nowadays the scholars of East and West unanimously acknowledge that the developed knowledge and Technology of the West is, no doubt, indebted to the scholars of the Islamic as well as other Eastern countries. Evidently, the Persians and their science centers, especially Gundishapour, have played an important role in the developmental trend of knowledge and sciences.

Key Words

Gundishapour (University), Culture, the Ancient time, Achaemenians, Sasanians



The Origins of Ancient Knowledge; The Role of the Persians in the Transmission of Sciences

Dr. Mahmoud Jafari¹

Before the establishment of Athens Science College, the most ancient foothold of scientific reflection was the philosophical and scientific boards of the Zoroastrian clergy (*Moghs*). The reports at hand prove that Greek thinkers and philosophers have enjoyed the springs of Persian knowledge in several ways. One of the oldest available sources to study the socio-intellectual conditions of Ancient Persia is Avestā; the ancient Persians' scripture. Another proof to the centrality of the Persians, the Zoroastrian Clergy in particular, to the ancient knowledge is the accounts of ancient philosophers and historians, some of which are mentioned in the present article.

It so appears that having learnt mathematics and astronomy from Babel as well as other neighboring countries, the Zoroastrian and/or the median Clergy launched a movement to develop the knowledge of time; then having stabilized the Persian worldview and philosophy, they launched another movement to transfer this knowledge to other nations. Under Achaemenians, Persia enjoyed great political, military, economic, and scientific power; hence it was powerful enough to transfer knowledge to other countries. In fact, Governors (*Satrāps*) were the political and cultural representatives of Persia in other countries, who were usually accompanied by the clergy and/or the clerk (*dabir*). The two latter could successfully render the Persian thoughts and worldview to other nations. As a result, having developed in the East, i.e. in Persia, the popular Ancient knowledge, particularly philosophy, medicine, and astronomy was transferred to the West; after centuries, having become more developed, it returned to the East again.

¹ Assistant Professor, Department of Ancient Cultures and Languages, University of Tehran

The Sociological Study of Vocalic Conformity **Dr. Ali Afkhami¹ & Morād Bāquerzāde Kāsmāni**

The data of the present article was collected through a randomly classified data collection process, a questionnaire, and a speech completion test; the data, then, was analyzed through the statistical square method. The hypothesis of the present research is that Tehrāni dialect is different from other Persian dialects (Isfahāni, Shirāzi, Mashadi, and Lori dialect) regarding its vocalic conformity. The conclusion of the research is that in addition to intra-linguistic and linguistics-related factors, the following extra-linguistic factors also affect the use of vocalic conformity: the frequency of occurrence of the linguistic element, prestige, exposure to mass media, formality or informality of the context, and whether the intended dialect is learnt as the second language or not. The final conclusion is that linguistic and linguistics-related realities should be taken as effects rather than factors.

Key Words

Vocalic conformity, dialect, speech completion test, prestige, formal

¹ Professor, Faculty of Persian Literature and Humanities, University of Tehran

<i>The Sociological Study of Vocalic Conformity</i>	2
Dr. Ali Afkhami & Morād Bāquerzāde Kāsmāni	
<i>The Origins of Ancient Knowledge;</i>	
<i>The Role of the Persians in the Transmission of Sciences</i> ...	3
Dr. Mahmoud Jafari	
<i>The Linguistic Features of Jāmi's Nafahāt al-Ons</i>	5
Dr. Ahmad Khātami	
<i>An Antique Manuscript on Mysticism</i>	6
Dr. Hamed Khātamipoor	
<i>A Review on the Principle of Identity of Subject and</i>	7
Dr. Hasan Rezāzādeh	
<i>Mysterious Quality of Khayani Poems</i>	8
Dr. Majid Sarmadi	
<i>Hafiz and God's Greatest Name</i>	9
Dr. Abdolrezā Seif & Hamid Dehnabi	
<i>The Etymologies of "Father-in-Law" and "Mother-in-Law"</i>	
.....	10
Dr. Golfām Sharifi	
<i>A Study on the Figurative Structures fo Tārikh al –</i>	
<i>Voazarā</i>	11
Dr. Heydar Quamari	
<i>The Study of the Literary Style of Lady Emily</i>	
<i>Nasrollāh's Short Stories</i>	12
Dr. Akram Roshanfekar	



The University of Tehran

JOURNAL

OF THE

**FACULTY OF LETTERS
AND HUMANITIES**

Director - in - Charge

Dr. Ali Sheikholeslami

Editor - in - Chief:

Dr. Abulhassan Aminmoqaddasi

Vol. 58, No. 184

Tehran University Press

Price 20,000 Rls.

ISSN: 1026-2288



Vol.58, No. 184
Winter, 2008